



HYBRIS nr 62 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.62.04>

**PAWEŁ PIENIAŻEK**

 0000-0002-5258-7005

Uniwersytet Łódzki

pawel.pieniazek@filhist.uni.lodz.pl

## **POLEMICZNIE WOKÓŁ ROUSSEAU. UWAGI OBROŃCZE DO UWAG KRYTYCZNYCH MICHAŁA KRUSZELNICKIEGO**

Dziękuję Michałowi Kruszelnickiemu za konstruktywne, krytyczne uwagi zawarte w jego recenzji (Kruszelnicki, 2023)<sup>1</sup> mojej książki (Pieniązek, 2022), do których poniżej się ustosunkuję. Dziękuję również tym samym za przyczynienie się do podtrzymania słabnącej kultury recenzenckiej, nieodzownej dla autentycznego życia intelektualno-naukowego. Uwagi krytyka pozwalają autorowi przywrócić więź ze swą książką, która wszak zaczyna żyć własnym życiem,

---

<sup>1</sup> Cytaty z tego artykułu zamieszczane są bezpośrednio w tekście w nawiasach, wraz z podaniem numeru strony.

wyobcowując się od niego, tak jak i ten z kolei, mocą tego samego prawa czasu, dystansuje się od niej, jeśli się jej nie wyrzeka. I tak jest w moim wypadku. Polemika Kruszelnickiego, choć pogłębia mą alienacyjną depresję, jest zarazem szansą na nadanie książce nowego życia, choćby poprzez jej zastępczo-kompensacyjne udoskonalenie.

\*

W mojej odpowiedzi podtrzymuję podstawowe tezy książki, w polemice Kruszelnickiego kwestionowane, osłabiane czy modyfikowane. Uwagi Krytyka, przynajmniej ich część, są jednak istotne, dotyczą kwestii podstawowych dla rozumienia myśli Rousseau, zwracają uwagę na dyskusyjność niektórych moich rozstrzygnięć interpretacyjnych, toteż zmusiły mnie i posłużyły mi do ich ponownego przemyślenia, rozwinięcia i wysubtelnienia.

Na początku kilka słów o metodologii czytania Rousseau. Kruszelnicki nawiązujący do mej tezy o eksperymentalnym charakterze filozoficznego przedsięwzięcia Rousseau nadaje jej jednak inne, bardziej radykalne znaczenie — widzi w „Obywatelu Genewy” „raczej eksperymentatora, bardziej przejętego wszechstronnym naświetlaniem wielkich ludzkich dylematów egzystencjalnych niż ich rozwiązywaniem” (s. 108), toteż w swej lekturze jego dzieł preferuje (również) „nierozstrzygalność i niedefinitywność, otwarcia i rewitalizacje, tak by móc ciągle mierzyć się z heterogenicznym, opalizującym wielością znaczeń dziełem” (s. 109). Zgodnie z tym podejściem skłonny jest postrzegać dzieło Rousseau jako otwarte, oferujące różne możliwości interpretacyjne, co też potwierdza praktyka jego polemiki — swobodnie podchodzi do ustaleń i rozstrzygnięć Rousseau, traktując je, jeśli nie jako wyizolowane, to przynajmniej nie jako usytuowane w całościowym kontekście jego myśli i jej ewolucji. Otóż, przeciwnie, myśl Rousseau traktuję jako pewną dynamiczną całość, podlegającą ewolucji i ostatecznie rozpadowi, właśnie za sprawą logiki eksperymentowania, którą pojmuję odmiennie.

I od niej zaczniemy. Kruszelnicki słusznie dostrzega w mojej interpretacji dzieła Rousseau istnienie dwóch logik — logiki ustanawiania systemu i logiki

eksperymentowania prowadzącej do jego porażki. Jednakże uznaje, że obie te logiki traktuję jako kontradyktoryczne, „konfliktowe”, i zarazem podkreśla, że „ostatecznie przetoczył[em] większość akcentów na rzecz” systemowego „planu” mej lektury (s. 108). To mylne odczytanie, aczkolwiek przyznaję, że kwestii tej w książce w sposób wyraźny nie sproblematyzowałem. Niemniej jednak w *Zakończeniu* książki piszę jasno: „w «świadomym» dziele Rousseau od samego jego początku istnieją dwie równoległe i interferujące ze sobą logiki” (Pieniążek, 2022, s. 322). Logiki te się więc nie wykluczają, przeciwnie — w stałym, dynamicznym napięciu działają równocześnie i dopełniają się, warunkują siebie i zakładają. Znaczy to, że intencja systemotwórcza, zmierzająca do przedstawienia syntezy emancypacyjnej (czyli uzgodnienia tendencji indywidualistycznej i społeczno-politycznej) „świadoma” jest swych trudności, natomiast logika eksperymentu trudnościami tymi się żywi i podważa systemotwórcze usiłowania Rousseau i poprzez wskazanie problematyczności wielu założeń i rozwiązań zaczyna dominować, by ostatecznie doprowadzić do rozkładu jego dzieła. Wszystko to dzieje się równocześnie, znajdując swoje apogeum, jak sądzę, wraz z napisaniem *Umowy społecznej* i *Emila*, gdy Rousseau uświadamia sobie niemożność przedstawienia „systemu”.

Kruszelnicki pyta jednak, czy Rousseau można w ogóle przypisać dążenie do stworzenia systemu („Rousseau nie był fachowym filozofem, a jeszcze mniej miał potrzebę budowania filozoficznego systemu”, s. 108). Fakt, Rousseau, genialny samouk, nie był „fachowym filozofem”, lecz konstatacja ta może odnosić się przecież i do niektórych innych myślicieli Oświecenia przedstawiających swe systemy. Rzecz w rozumienie „systemu”. Jeśli chodzi o system w rozumieniu tradycyjnym, zwłaszcza racjonalistyczny, oparty na apriorycznych, racjonalnych zasadach, zamknięty i wszechobejmujący (tę ostatnią charakterystykę można przypisać wielu myślicielom oświeceniowym), to Kruszelnicki ma rację. Taki system Rousseau uważał za niemożliwy, więc Kruszelnicki słusznie uznaje go za myśliciela „nieufnego wobec prób *pełnego* zracjonalizowania i ujednoczenia świata i ludzkiej egzystencji”

(s. 90, podkr. moje – PP). Gdy piszę o systemie, noszącym w sobie czerw logiki eksperymentalnej, mam na myśli system w znaczeniu myślenia systematycznego (i tu Rousseau byłby bliski romantykom, Nietzschemu), mający naświetlić doświadczenie rzeczywistości w jak największym stopniu, takim zatem, który pozwalałby Rousseau, poprzez przedstawienie spójnych projektów emancypacyjnych, mających wpływać na umysły i rzeczywistość, działać i angażować się w spory epoki oświeceniowej pogrążonej w głębokim kryzysie, w jakim znalazło się społeczeństwo francuskie w epoce przedrewolucyjnej, a wraz z nim myśl oświeceniowa. Tym bardziej, że kryzys ten, dotyczący nie samych ideałów oświeceniowych, lecz ich uzasadnienia przez myśl oświeceniową, Rousseau rozpoznał jako pierwszy diagnosta zarysowującej się nowoczesności, w jej wczesnej, oświeceniowej fazie, dostrzegając jej sprzeczności, które stały się sprzecznościami jego myśli. Wbrew Kruszelnickiemu nie są to sprzeczności abstrakcyjne w tym znaczeniu, że odnosiłyby się one do egzystencji ludzkiej jako takiej, a zatem do „wielkich ludzkich dylematów egzystencjalnych”, do których, kontynuuje Polemista, „wszechstronnego naświetlania”, niż do „ich rozwiązywania” Rousseau dążyłby (s. 12). Rousseau nie jest tradycyjnym moralistą, a tym bardziej filozofem egzystencjalnym rozważającym człowieka w jego niezmiennej kondycji — ujmując człowieka w perspektywie historycznej, dylematy te odnosi do jego kondycji historycznej. Inaczej bowiem należałoby zapytać, na czym polegałoby eksperymentowanie, z czym Rousseau eksperymentowałby, i dalej — jaki sens miałyby jego opisy stanu natury, historycznego procesu uspołecznienia, diagnoza współczesności, projekty polityczne o znaczeniu ogólnym (*Umowa społeczna*) i te dedykowane narodom (Polsce, Korsyce) i pisane na zamówienie, jak i wreszcie projekt *Emila* itd.? (tak czy inaczej, Polemista niczego nam w tym względzie nie mówi). Rousseau jest zaangażowany w swoją epokę a wraz z nią — w historię. Tworzy więc system. I to tłumaczy, dlaczego, niechętny z natury systemom (dogmatycznym), sam notorycznie posługuje się terminem „system”, nawet

w *Przechadzkach*, lecz już w innym znaczeniu — dynamicznym i otwartym, naznaczonym wątpliwościami i wahaniami.

Powyższe sprzeczności dostrzega od samego początku rozwoju swej myśli, zмага się z nimi, chce je znieść poprzez swe dążenia systemotwórcze, lecz zarazem, wobec skali trudności, w coraz większym stopniu zdaje sobie sprawę, że skazany jest na eksperymentowanie, próbowanie, że myślenie może być już tylko eksperymentem, wszelko eksperymentem zaangażowanym, ukierunkowanym, konstruktywnym<sup>2</sup>. Bynajmniej nie radosnym, jak zapewne chciałby Kruszelnicki, lecz podszytym zwątpieniem i tragizmem myślenia. Swój źródłowy wzorzec myślenie eksperymentalne Rousseau znajduje w samej eksperymentalnej kondycji człowieka jako tworu swego rodzaju przygodnego eksperymentu antropologiczno-historycznego: z jednej strony przypadkowe, antropogenne wyjście ze stanu natury, z drugiej chybione uspołecznienie, które dopiero z biegiem czasu i za sprawą serii przypadków, nie zaś immanentnej konieczności, staje się nieodwracalne i fatalne, określając tragizm ludzkiego istnienia w historii stającej się sceną fatalnej, antropologiczno-metafizycznej przygody człowieka wyrwanego bezpowrotnie z natury i rzuconego w nieznanne. Odkrywając coraz bardziej realną władzę historii, Rousseau wie, że władza ta rozbudza refleksję człowieka, ale zarazem odbiera mu zdolność myślenia. Nie wiadomo, czym jest do końca natura, jej opis, jak i opis wyjścia z niej jest hipotetyczny, myślenie teoretyczno-racjonalne w jego roszczeniach do prawdy uniwersalnej wydane jest bowiem na sceptycyzm, nie jest więc jasne, jak zwalczać zło historii, stąd w *Emilu* Rousseau stwierdza gorzko: „natura albo chroni nas od zła, które sama stworzyła, albo naucza zwalczać je. Lecz natura nic nam nie mówi o tym, jak zwalczać zło, które pochodzi od nas samych” (Rousseau, 1955, cz. II, s. 350). Trzeba więc eksperymentować, jak właśnie w *Umowie społecznej* i *Emilu* (zob. Rousseau, 1955, cz. 1, s. 3–4). Oba dzieła (1762)

---

<sup>2</sup> Niezależnie od wpływu Montaigne’a, Rousseau mógł mieć poprzednika w Helwecjuszu: „trzeba zająć stanowiska, za którym przemawia największe prawdopodobieństwo, a zatem wydawać sądy li tylko prowizoryczne” (Helwecjusz, 1959, s. 11). Rousseau z deklaracji tej czyni zasadę swej praktyki myślowo-pisarskiej, eksperymentalnie ją dramatyzuje.

należy uznać za apogeum myśli Rousseau określonej przez obie splatające się ze sobą logiki. Dzieła te eksplorowały, odpowiednio, tendencję wspólnotowo-polityczną oraz indywidualistyczną, szukając w ich obrębie przesłanek ich możliwej syntezy, zwłaszcza w wypadku późniejszego nieco *Emila*, a więc po zakreśleniu pola emancypacji społeczno-politycznej. Rousseau mnoży w nich trudności, wskazuje je, raz nad nimi przeskakuje, a raz, choć rzadziej, je problematyzuje, kwestionując bezpośrednio czy pośrednio przesłanki i rezultaty swych rozwiązań. Jest uczciwy w swym myśleniu, nie ukrywa trudności (co wszak jest częstą praktyką wśród filozofów), by za wszelką cenę stworzyć system i przy nim zastygnąć. Jego myśl jest w ciągłym systemotwórczym ruchu, o którym świadczy ponawianie i rozwijanie, nawet w dłuższym okresie, kolejnych planów i projektów (tak było właśnie w wypadku *Umowy społecznej* i *Emila*). Obie rządzące nią logiki nie są dysjunktywne, lecz równorzędne i diachroniczne, tak że eksperyment służy myśleniu systematycznemu stale odraczającemu swe efekty, lecz w końcu gasnącemu. Po *Umowie społecznej* i *Emilu* interferencyjny ruch obu logik traci swój impet, a wraz z dziełami biograficznymi, a zwłaszcza *Przechadzki*, wypala się i ustaje. Rousseau uznaje trudności emancypacyjnego pogodzenia obu tendencji swego myślenia za nieprzekraczalne, konstatując zarazem niemożność pokładania nadziei w każdej z nich z osobna. W tym sensie mówię o „załamaniu” dzieła, o jego „klęsce” i „porażce”. Nie chodzi więc o proste załamanie się gotowego systemu, bo takiego wszak Rousseau nie stworzył, jak mogły sugerować niektóre stwierdzenia z książki, lecz o wyczerpanie się woli myślenia systemotwórczego, a tym samym eksperymentowania *na jego rzecz*.

Kolejna istotna kwestia — Kruszelnicki pyta o zasadność zajmowania się Rousseau, skoro jego myśl poniosła klęskę: „gest taki mocno ogranicza przestrzeń możliwej dyskusji z nim, uczenia się od niego, inspirowania nim w rozważaniu niezbywalnych dylematów ludzkiej egzystencji, (...) po co w ogóle jeszcze czytać Rousseau? Co w nim jeszcze do odkrycia i przeżycia?” (s. 90). Mógłbym odpowiedzieć: właśnie (czy również) z tego powodu. Z jednej strony porażka odsyła

do diagnozy nowoczesności, nadal, pomimo zmienionych warunków społeczno-kulturowych, aktualnej w jej substancji, a po raz pierwszy z takim dramatyzmem konstатовanej przez Rousseau i ujawniającej konflikt i antynomie określających ją tendencji indywidualistycznej i wspólnotowej oraz związanych z nimi wartości: wolności jednostki, jej autonomii, prawa do samorozwoju i wyrażania siebie oraz równości i wartości wspólnotowych. Dylematy i pytania Rousseau są nadal naszymi, a jego odpowiedzi i rozwiązania zorientowane na pogodzenie powyższych tendencji i wartości, nawet jeśli są anachroniczne i zakończyły się porażką, ukazują paradygmatycznie fundamentalne, wciąż się odtwarzające trudności i sprzeczności naszego (po)nowoczesnego życia, często zakryte przez bieżące spory i dyskursy. W kontekście powyższej kwestii nie jest dla mnie jasne stwierdzenie Kruszelnickiego, że „pesymistyczna wizja nowoczesności jako epoki dwuznaczej 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” (s. 90). Myślę, że właśnie dwuznaczność naszego świata i dotyczące go sprzeczności nie pozwalają na jego zracjonalizowanie, i tu zgadzam się z opinią Kruszelnickiego przywołującego jednego z komentatorów (Salkever), że „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” (s. 107). Zgadzam się jednak o tyle, o ile sprzeczności te Rousseau odnosi przede wszystkim do kondycji człowieka w świecie historii i współczesności. Właśnie wspomniane sprzeczności mobilizowały Rousseau do podejmowania teoretycznych prób i eksperymentów. Nie sposób pominąć skali jego systemotwórczego wysiłku i poszukiwań, intelektualnej energii i inwencji zwartych w *Umowie społecznej* i *Emilu*. Artykulacja tych sprzeczności i ostateczne uznanie ich za nieprzekraczalne są, powtórzę, porażką tegoż wysiłku, nie zaś systemu (bo tego nie zbudował); i jest to odpowiedź na zarzut, że „nie można mówić o „porażce” myśli Rousseau tylko dlatego, że obfitowała ona w sprzeczności i paradoksy” (s. 14). Dopiero później nad

myślą Rousseau zaciążyło, właśnie wskutek „porażki”, przekonanie, że czas w swej fatalności niszczy i czyni daremnymi wszelkie, przynajmniej pomyślane jako ostateczne, wysiłki i projekty ludzkie. Przeświadczenie to, wzmacniane przez manię prześladowczą, doprowadziło go do tragicznej wizji istnienia człowieka w historii.

I kwestia druga: syntezy. Kruszelnicki inkryminuje mi czynienie Rousseau zarzutu, że nie udało mu się uzgodnić wspomnianych tendencji jego myśli, i pyta: „czy koniecznie trzeba mu przypisywać ambicję dokonania «syntezy» tych tendencji i możliwości, ambicję przywrócenia człowiekowi mitycznej jedności z sobą i światem” (s. 14). Otóż taką koncyliatorską intencję odnajduję, zresztą za wieloma największymi interpretatorami, w tekście Rousseau, toteż moja krytyka ma charakter immanentny (bynajmniej nie zewnętrzny, skoro Kruszelnicki słusznie zarzuca mi pesymizm i skoro podkreślam sprzeczności i eksperymentalny charakter wysiłku Rousseau). Czynię to nie tylko na podstawie jednego cytatu przywołanego przez Kruszelnickiego, choć zbagatelizowanego, jest ich wszak więcej (począwszy od notatki z 1750 poprzedzającej dwie pierwsze rozprawy), lecz przede wszystkim całego wysiłku intelektualnego Rousseau, np. w *Emilu* próbuje wprowadzić perspektywę polityczną, choć zarazem zamysł ten podważa. Wysiłek ten jest więc problematyzowany i podszyty wątpliwością, i stąd włączenie trybu eksperymentalnego.

Zacznijmy od zarzutów związanych z tendencją wspólnotową, a więc z „kwestią umowy społecznej”, projektem politycznym Rousseau i jego podkreślanymi przeze mnie „konsekwencjami autorytarnymi i totalitarnymi”, przez Kruszelnickiego kwestionowanymi. Prawdą jest, że istnieją spory interpretacyjne dotyczące umowy społecznej (wykładnia totalitarna i demokratyczna, i do tej ostatniej Kruszelnicki zgłasza akces), i że kwestię należałoby, Kruszelnicki ma tu rację, „niuansować” i — już w mniejszym stopniu (o czym poniżej) — „zostawić [ją] na bardziej nierozstrzygalnej nocie” (s. 4). Prawdą jest też, że na poziomie litery *Umowy społecznej* nie jest szczególnie widoczny konflikt między jednostką a wolą powszechną, którą jednostki (każda z osobna, na podstawie własnej, indywidualnej



woli) dobrowolnie zawierają między sobą. Wola ta nie byłaby wówczas zsubstancjalizowanym, kolektywnym i anonimowym bytem mającym swoje źródło w jednomyślności. Jeśli tej ostatniej wymaga zawarcie paktu społecznego konstytuującego wspólnotę jako wspólnotę, to np. już nie, bezwzględnie, uchwalanie ustaw. Jest ona jedynie ideałem, do którego należy dążyć: „Im większa zgoda panuje w zgromadzeniu, to znaczy im bardziej zdania zbliżają się do jednomyślności, tym bardziej przeważa wola powszechna” (Rousseau, 1966a, s. 125<sup>3</sup>). Do tego momentu rzeczywiście mamy do czynienia z poszanowaniem wolności jednostki, nie sposób więc mówić o konflikcie woli jednostkowej i powszechnej, o możliwości użycia przymusu<sup>4</sup>, a implikujące go, osławione memento (przywołane też przez Kruszelnickiego): „ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez ciało polityczne, co oznacza, że zmusi się go do wolności” (Rousseau, 1966, s. 26) — pozostałoby nieumotywowane. Ale dzieje się tak tylko na powierzchni konstrukcji politycznej Rousseau. Jednakże jej duch jest już inny, po prostu niebezpieczny, a wspomniane memento nie jest bynajmniej tekstowym widmem. Należy na początek zapytać: dlaczego mamy się zbliżać do jednomyślności, dążyć do jej osiągnięcia. Oczywiście, na gruncie demokracji liberalnej można by odpowiedzieć, że bardziej chodzi o demokratyczne uprawomocnienie ustaw, prawa etc., jak również o mobilizację obywatelskiego etosu i partycypacyjne zaangażowanie jednostek, bardziej niż o samą jednomyślność. W demokracji dążenie do niej ma, by tak rzec, charakter regulatywny, natomiast u Rousseau — konstytutywny. Dlaczego? Otóż u Rousseau prawo ma zarazem i istotowo znaczenie moralne, wyrasta z cnoty moralnej i ją politycznie potwierdza; tak jak pośrednio czyni to sam Kruszelnicki, dwukrotnie pisząc o „racjonalnym i moralnym prawie” (s. 92). Z racji tej moralnej racjonalności ma ono być więc uniwersalne, a uniwersalność tę wyraża jednomyślność, tę zaś wola

---

<sup>3</sup> „(...) im donioślejsze i poważniejsze są obrady, tym bardziej zdanie biorące górę powinno się zbliżyć do jednomyślności” (Rousseau, 1966a, s. 128)

<sup>4</sup> „(...) każdy człowiek rodzi się wolny i jest panem siebie, nikt pod żadnym pozorem nie może go zrobić poddanym bez jego zezwolenia” (Rousseau, 1966a, s. 126, zob. 151).

powszechna. Jednomyślność nie jest związana z demokracją liberalno-przedstawicielską, lecz, jak właśnie u Rousseau, z demokracją bezpośrednią<sup>5</sup>, republikańską z właściwym jej prymatem dobra wspólnotowo-publicznego, a zatem z jego bezwzględnym pierwszeństwem nad dobrem jednostkowym, czyli „interese partykularnym”:

Im lepiej państwo jest urządzone, tym bardziej sprawy prywatne ustępują miejsca sprawom publicznym w umysłach obywateli. Jest nawet wówczas o wiele mniej spraw prywatnych, ponieważ suma szczęścia wspólnego dostarcza znaczniejszą część szczęścia każdej jednostce i człowiek mniej go szuka w dążeniach osobistych (Rousseau, 1966a, s. 112).

Inaczej w demokracji liberalno-przedstawicielskiej, w której jednostki wychodzą od swych „interesów” prywatno-partykularnych, zaś sfera publiczna służy przede wszystkim ich instytucjonalnej artykulacji i negocjowaniu przez jednostki. Pomijamy tu zasadność krytyki Rousseau, wyłożonej w pierwszej wersji *Umowy społecznej* (Rousseau, 1966b), w takim stopniu, w jakim może się ona stosować do deficytów demokracji liberalnej. Dla Rousseau pragmatyczno-polityczne uzgadnianie czy ucieranie interesów partykularnych poprzez spór, debatę stanowi już wyraz rozkładu państwa i niezdolności ukonstytuowania woli powszechnej:

interes powszechny wypacza się i znajduje przeciwników, jednomyślność przestaje panować w głosowaniach, wola powszechna nie jest już wolą wszystkich, powstają sprzeczki, dyskusje i nawet najlepsze zdanie nie przechodzi bez sporów (Rousseau, 1966a, s. 123).

Tymczasem w wypadku konieczności uchwalania nowych praw, „konieczność tę dostrzegają wszyscy. Pierwszy, kto je proponuje, wypowiada tylko to, co wszyscy już odczuli; nie potrzeba zabiegów ani wymowy (...)” (Rousseau, 1966a, s. 122–123). Nadto, i co ważniejsze, głosowania niezgodnego z większością Rousseau nie traktuje

---

<sup>5</sup> „(...) woli się nie reprezentuje; jest taka właśnie lub inna, nie ma tu nic pośredniego” (Rousseau, 1966a, s. 113); funkcja przedstawicielska dotyczy wyłącznie władzy wykonawczej (zob. Rousseau, 1966a, s. 113–114).

jako wyrazu odmienności opinii, interesów, lecz, na gruncie racjonalności moralno-politycznej, jako pomyłkę czy błąd:

Gdy więc przeważy zdanie przeciwne mojemu, dowodzi to jedynie, że się omyliłem i że to, co brałem za wolę powszechną, nią nie było. Gdyby przeważała moja prywatna opinia, zrobiłbym coś innego, niż chciałem; wtedy właśnie nie byłbym wolny (Rousseau, 1966a, s. 127).

Pojęcie wolności ma więc charakter moralno-normatywny, a zgodność oraz jedność woli jednostkowej i woli powszechnej ma strukturę definicyjno-normatywnej tautologii: na gruncie tego konstruktywistycznego poniekąd esencjalizmu wolność jednostki jest tożsama z cnotą obywatelską, z jednomyślnością woli powszechnej. Rozumiemy teraz, dlaczego w systemie Rousseau nie ma zagwarantowanych liberalnych praw jednostki i praw mniejszości. Pozostaje pytanie: jak zagwarantować jednomyślność, integralność woli powszechnej, a jednostce jej moralną racjonalność, człowieczeństwo i prawdę jej istnienia<sup>6</sup>, skoro przemoc jest wykluczona? A także: jak przejść od historycznego, dekadenceckiego stanu społecznego, do stanu społecznego opartego na umowie społecznej, do pierwotnego zawiązania woli powszechnej i następnie jej politycznego *creatio continua*? W samej *Umowie* Rousseau mówi o roli obyczajów, o cenzurze i wreszcie o obowiązującej w dawnym państwie religii obywatelskiej (zob. Rousseau, 1966a, s. 128, 150–152, 152–166), za sprawą której obywatel ma „miłować swe obowiązki”, i która ma wytwarzać „poczucie uspołecznienia” (Rousseau, 1966a, s. 163). Chodzi o to, by jednomyślność nie była pozorowana, pragmatyczna, lecz autentyczna, by wpływała z moralnej prawdy jednostki i jej najgłębszej woli, by jednostka nie zmieniała się pod wpływem jej kaprysów, okoliczności. I tu pojawia się już czysta przemoc — wygnania oraz śmierci: „Jeśli zaś kto, uznawszy publicznie dogmaty, sprawuje się, jakby w nie wcale nie wierzył, niech zostanie ukarany śmiercią; popełnił największą zbrodnię: skłamał wobec prawa” (Rousseau, 1966a, s. 164).

---

<sup>6</sup> „(...) gdy stajemy się obywatelami, stajemy się ludźmi” (Rousseau, 1966b, s. 175).

Formowaniu moralno-politycznemu jednostki służy idea wychowania obywatelskiego, rozwijana przez Rousseau wcześniej, między innymi w poprzedzającej *Umowę*, niedokończoną i nieopublikowaną przez *Ekonomii politycznej*. Chodzi o kształtowanie świadomości i woli jednostki, wpływanie na jej najgłębsze motywacje, najskrytsze myśli, tak „by zawsze chciała tylko tego, czego chce społeczeństwo” (Rousseau 1956c, s. 213), czego zatem wymaga „jedność społeczna”. W gruncie rzeczy chodzi o homogenizację poglądów, wykluczenie jednostkowych opinii, o nieustanną kontrolę i nadzór, w tym wszystkich przez wszystkich. Można by mnożyć cytaty, robi to też przywoływany przez Kruszelnickiego Todorov (1985, s. 30–42), aczkolwiek, dodajmy, to totalne wychowanie odnosi on wyłącznie do historii, z czym można polemizować (np. projekt wspólnoty z Clarens porównywany jest z tradycją republikańską). *Umowa* (tak jak i inne teksty, o których Todorov praktycznie nie wspomina) pisana jest z intencją prospektywno-emancypacyjną, nawet jeśli Rousseau mnoży trudności jej wprowadzenia w realną, skażoną złem materię historii. Wszystkie wspomniane ogniwa, mające zapośredniczyć jedność woli jednostkowej i woli powszechnej w sposób wykluczający przemoc — choć, jak widzieliśmy nie do końca — tworzą z umową spójny system, prowadzą do niej a przynajmniej ją podtrzymują. Wydaje się jednak, że nie wystarczają Rousseau, i nie tylko w odniesieniu do trudności wyjaśnienia przejścia do przyszłego społeczeństwa opartego na umowie społecznej, ale i do uchwalania w nim uchwał. Świadom trudności, wprowadza więc figurę Ustawodawcy mającą wyeliminować możliwą irracjonalność jednostek, jak i arbitralność samej woli powszechnej, aby w ten sposób zapewnić „w ciele społecznym jedność rozumu i woli” (skoro jednak wola powszechna jest absolutnym suwerenem, na czym miałyby polegać przekraczająca ją racjonalność?), wszak „Lud sam przez się zawsze pragnie dobra, ale nie zawsze je dostrzega. Wola powszechna jest zawsze właściwa, ale kierujący nią rozsądek nie zawsze jest oświecony (...). Jednostki widzą dobro, które odrzucają; ogół chce dobra, którego nie dostrzega” (Rousseau 1966a, s. 47–48). Dlatego też „wszyscy

na równi potrzebują przewodników (...). Oto skąd rodzi się potrzeba prawodawcy”. Gdy wskazujący ją Rousseau pisze, że „jednostki trzeba więc zmusić do dostosowywania swojej woli do rozumu, ogół trzeba nauczyć, aby znał swoją wolę” (Rousseau, 1966a, s. 48), to nie chodzi już ani o przymus realny czy symboliczny, lecz o (nie)przemoc tajemniczą, cudowną. Jednakże wystarczy teraz usunąć fantastyczną postać Ustawodawcy, i odnieść umowę społeczną do irracjonalnego żywiołu realnej historii, by zobaczyć, że nic nie zagwarantuje jedności społecznej, że postać ta miała nie tylko zracjonalizować wolę, lecz zdjąć z myśli Rousseau odium akceptowania przemocy, przesłonić jej problem. Przemoc jako akt „zmuszania do wolności” jest głęboką konsekwencją myśli Rousseau, aczkolwiek przezeń niechcianą. Tkwi w samych założeniach doktryny umowy społecznej. Zasadnicza trudność myśli Rousseau, jej grzech pierworodny, nie tkwi więc, jak chce Kruszelnicki, jedynie w, zewnętrznym, zastosowaniu tej doktryny, opartej na idei demokracji bezpośredniej, do warunków nowoczesnej demokracji i wielkich państw.

Nim przejdę do drugiego, indywidualistycznego bieguna myśli Rousseau, przedstawionego w *Emilu*, parę słów o zarzutach Kruszelnickiego w kontekście innego projektu wspólnotowego, z *Nowej Heloizy* (1761, poprzedzającej *Umowę społeczną* i *Emila*), do którego się jednak w książce odnosiłem, choć nie do zawartego w niej „projektu utopijnej wspólnoty”. Dziękuję Polemiście za przywołanie tej kwestii, pozwoli mi ona jednak, na przekór jego argumentacji, lepiej naświetlić moje zarzuty wobec autorytarnej wymowy (zapewne eksperymentalnych) pomysłów Rousseau. Otóż w kontekście tego projektu Kruszelnicki przedstawia śmiałą i mocno dyskusyjną, jeśli nie prowokacyjną tezę, idącą pod włos tradycyjnych odczytań. Poniekąd z nutą pewnego emocjonalno-intelektualnego szantażu wobec mnie przypisuje Rousseau nietzscheański pogląd o naturalnej nierówności ludzi (choć gwoli uzupełnienia, u Rousseau nie byłby on jednak tak drastyczny, jeśli chodzi o implikacje społeczno-polityczne): „Rousseau odróżniał ekonomiczno–społeczną nierówność od nierówności opartej na prawach

natury” (s. 103). Kruszelnicki nie tłumaczy, na czym konkretnie to rozróżnienie polega (pomińmy na razie kwestię sprzeczności między tezą nietzscheańską a odróżnieniem nierówności naturalnej od społeczno-ekonomicznej, skoro ta pierwsza rozróżnienie to w porządku normatywnym zasadniczo znosi). W kontekście odwołania do Marksa uzasadnia nierówność panującą we wspólnocie z *Nowej Heloizy*, uznając, że „słudzy nie są w stanie zrozumieć dotyczącego ich planu” (s. 104).

Na poparcie swego stanowiska Polemista przywołuje trzy wypowiedzi Rousseau z różnych pism. W pierwszej, z pierwszej rozprawy, Rousseau mówi o tych, których „sama natura przeznaczyła na mistrzów dla drugich” (Rousseau, 1956a, s. 42), w drugiej uznaje, że przeczy prawu natury, by „głupi kierował mądrym” (Rousseau, 1956b, s. 230), w trzeciej zaś, z *Umowy społecznej*, że jest rzeczą naturalną, „by najmądrzejsi zarządzili tłumem, jeżeli się jest pewnym, że będą nim rządzić dla jego, a nie dla swojej korzyści” (Rousseau, 1956a, s. 83–84). Jeśli chodzi o pierwszą, to Rousseau odnosi ją do studiów „naukowych i artystycznych”. Pytanie: jaki związek mają te zdolności z nierównościami społeczno-ekonomicznymi? Trzecia pojawia się w kontekście omawiania rządów arystokratycznych. Kluczowa jest druga ze względu na jej szerszy kontekst. Otóż Kruszelnicki przywołuje wcześniejsze zdanie, że „nierówność, w stanie natury prawie że nieistniejąca, siłę i wzrost swój zawdzięcza rozwojowi naszych zdolności i postępom umysłu ludzkiego” (Rousseau 1955b, s. 230). I choć Polemista pisze dwuznacznie, że „Rousseau przyznaje”, to jednak cały kontekst jego wypowiedzi kładzie akcent na drugą część zdania, sugerującą, że również uspołecznienie czyni nierówność właśnie czymś naturalnym. Otóż Kruszelnicki pomija koniec tego zdania: „a utrwała ją [nierówność] i uprawomocnia wprowadzenie własności i praw”. Dopiero dopełnienie to, wraz ze stwierdzeniem: „nierówność, w stanie natury prawie że nieistniejąca”, pokazuje rzeczywistą genezę i znaczenie nierówności i wspomnianego rozróżnienia, oczywistego zdroworozsądkowo, również u Rousseau, a które Kruszelnicki faktycznie znosi, mieszając je z tezą

nietzscheańską. W odniesieniu do początków uspołecznienia z jego podziałami, można powiedzieć, że naturalne, choć minimalne zróżnicowanie zdolności ludzi (Rousseau nie jest wszak radykalnym egalitarystą) doprowadziło do pojawienia się społecznego podziału pracy i do ich zróżnicowania społecznego. Kluczowy jest status nierówności już w stanie uspołecznienia. Otóż dla Rousseau, i na tym polegała przecież rewolucyjna siła jego poglądów, nierówności te, niezależnie od nierówności pewnych naturalnych dyspozycji i talentów, mają genezę społeczno-ekonomiczną (zob. Rousseau, 1955, t. 2. s. 293–294), można by powiedzieć, że reprodukują się, wpływając zarówno na możliwość realizacji tychże talentów, jak i na wytwarzanie różnych habitusów i kompetencji społeczno-kulturowych. Tymczasem Kruszelnicki, przechodząc do *Nowej Heloizy*, utrzymuje, że nierówność rządząca w posiadłości Julii i Wolmara jest właśnie naturalna. I pośrednio zadaje istotne, przytomne pytanie o to, dlaczego Rousseau „zachował patriarchalny model stosunków między panami a chłopami w Clarens” (s. 102), utrzymując, że „Nigdzie w *Nowej Heloizie* nie jest sugerowane, że oparta na zgodzie chłopów patriarchalna władza Wolmara — ewidentnie dzielącej cechy wybitnej jednostki z wielkim ustawodawcą czy nauczycielem Emila — nad nimi jest czymś złym, czy że nie leży w interesie rządzonych?” (s. 103). Odpowiadając, należy, jak sądzę, uwzględnić kontekst pisania *Nowej Heloizy* — jej naturalnym adresatem były kręgi arystokratyczne (i też mieszczańskie), w których wówczas Rousseau się obracał i „błyszczał”, zaś w czasie jej pisania zamieszkiwał w Ermitażu u Pani d’Epinay, odrzucając jej awanse i zakochując się w jej bratanicy, Pani d’Houdetot. Czyż podstawowy, rewolucyjny przekaz *Nowej Heloizy* dotyczący wielkiej (platonicznej), opartej na cnocie miłości nie był skierowany do tychże kręgów nie znających siły uczuć, żyjących resztkami *passion d’amour* i oddających się miłości li tylko galanteryjnej? I czyż kwestia, poboczna, utopijnej, sentymentalno-paternalistycznej wspólnoty stanowiącej *entourage* dla tej miłości, nie miała w ówczesnych warunkach znaczenia reformatorskiego, mając na celu humanizację brutalnych stosunków w majątkach szlachty i arystokracji?

Wracając do kwestii nierówności społecznych w Clarens — Kruszelnicki, polemizujący z tradycyjnymi zarzutami paternalizmu i nierówności te naturalizujący, uznaje pośrednio, jeśli dobrze rozumiem, że w planie społecznym wszyscy są równi, pomimo nierówności ekonomicznej, w tym znaczeniu, że są wolni i mają te same prawa, nierówni zaś w planie psychologiczno-osobowościowym: „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” i że podstawą wspólnoty jest ich, jak u Rousseau, „przywiązanie”, brzmiące już przecież paternalistycznie. Czym jest ów „plan” i „przywiązanie” (u Rousseau jest jeszcze „wierność”, „miłość”). Wywody Rousseau nie pozostawiają wątpliwości. Dziwi mnie wybiórczość lektury Kruszelnickiego i brak pogłębionej, całościowej analizy. Zaczniemy od podstaw wspólnoty z Clarens. Tworzą je wyjściowo więzi ekonomiczne oparte na prawnej równości wszystkich stron: „słudzy” są wolnymi ludźmi, którzy najmują się do pracy, i są opłacani oraz odpowiednio bodźcowani ekonomicznie (nagrody etc.), gwoli obupólnej korzyści, ale nie tylko. Wspólnota ma bowiem sens nie tylko ekonomiczny, lecz przede wszystkim moralno-społeczny, i tu się zaczyna nasz problem, tak jak zresztą w wypadku *Umowy społecznej* (w której chodziło wyjściowo o więzi polityczne). Według Rousseau ma ona być „rodziną”: Wolmar — jej „ojcem”, „głową rodziny”, a słudzy „członkami rodziny” — „dziećmi”. Odpowiednio do tych ról, zadaniem Wolmara i Julii jest ich „formowanie” moralne, „a tylko człowiek oddany dobru potrafi dokonać tej sztuki”:

nie patrzy się na nich tylko jak na najemników, którzy muszą dokładnie wypełniać powinność, ale jak na członków rodziny narażonej na największe klęski przez zły wybór. Pierwsze żądanie Państwa to uczciwość, drugie miłość do pana, trzecie służenie mu według jego woli; ale wystarczy rozsądnego pana i pojętnego sługi, aby trzecie wypływało z dwu poprzednich (Rousseau, 1962, s. 238).

Jak to osiągnąć: „wychowując i ćwicząc swych własnych domowników” (Rousseau, 1962, 265–266, 239). Repertuar tych po części dyscyplinarnych oddziaływań jest wieloraki i zróżnicowany: selekcja (pracownicy pochodzą z okolicy, muszą być



uczciwi, „młodzi, zgrabni, zdrowi i przyjemnej urody”), w wymiarze ekonomicznym, zracjonalizowana i zróżnicowana zapłata, uzupełniana „serdecznością” i „życzliwością” Julii, która troszczy się o pracowników, jak o swe dzieci, dzieląc ich życie i w ten sposób równoważąc surowość swego męża. Kluczowy jest jednak system życia „wspólnotowego” polegający na jego przemyśl(a)nej, metodycznej i racjonalnej organizacji („właściwością prawdziwego talentu jest osiągnięcie wielkich skutków małymi środkami”, Rousseau, 1962, s. 250). Jej istotą jest reglamentacja i ukryta kontrola wszelkich więzi — zwłaszcza między mężczyznami i kobietami (tak aby obie płcie się ze sobą same nie spotykały, gdyż nawet „najgodniejsze pochwały zajęcie we dwoje jest podejrzane”) (Rousseau, 1962, s. 252) — podczas pracy i w wolnym czasie; w tym ostatnim wypadku chodzi o organizację zawodów, „zebrań” i zabaw, tak aby wyeliminować wszelkie zgubne, prywatne kontakty, „swawole”, namiętności na rzecz wzajemnej kontroli, „jawności”, przejrzystości zachowań wszystkich „dzieci” (podobne motywy znajdujemy w napisanym w tym samym czasie *Liście o widowiskach*), natomiast oskarżanie i delatorstwo musi być publiczne. System ten jest zakryty przed świadomością „sług”, jest właśnie, wbrew odczytaniu Kruszelnickiego, systemem manipulacji i ukrytej przemocy: „jak powściągnąć służbę i płatnych najemników, jeśli nie przez przymus i skrepowanie. Cała sztuka pana polega na ukryciu owego przymusu pod zasłoną przyjemności czy zysku, tak że uważają się za całkiem wolnych robiąc to, do czego są zobowiązani”, co więcej: pan „dotąd czuwał tylko nad uczynkami, teraz również przywłaszczył sobie prawo do cudzej woli” (Rousseau, 1962, s. 248–249, 265). „Przywiązanie”, na jakie Kruszelnicki kładzie akcent, jest efektem tych miękko-totalitarnych praktyk. Widać jak na dłoni jawne pokrewieństwo do zasad rządzących życiem zbiorowości we wcześniejszej *Ekonomii politycznej* i późniejszej *Umowie społecznej* oraz do władzy wychowawczej w *Emilu*. Czyż, na zasadzie analogii, Kruszelnicki, gdy przypisuje „sługom” głupotę, która uzasadnia skryty za sentymentalizmem społecznym paternalistyczny moralizm władzy, przypisuje ją również nowoczesnym jednostkom z politycznych

projektów Rousseau (wszak też musi nad nimi czuwać Ustawodawca)? Można mówić o obsesji Rousseau na punkcie racjonalności wspólnot politycznych („tylko porządek i reguła”, Rousseau, 1962, s. 264), których idea jest połączeniem wpływów platonizmu, antycznych wspólnot i nowoczesnych form technokratycznej kontroli zarządczej (a tak na marginesie — szkoda, że w swej *Dialektyce oświecenia* Horkheimer i Adorno nie poddali analizie, również, *Nowej Heloizy!*). Ta duszna racjonalność, stanowiąca hiperbolizację oświeceniowego pojęcia ładu, jawi się jako odpowiedź Rousseau na przenikliwie diagnozowaną przezeń żywiołowość i irracjonalność prenowoczesnych procesów społecznych z ich alienacyjnymi następstwami, opisywanymi przezeń w po części moralistycznym języku gry skłębionych egoizmów, sztucznych namiętności, samotności, pozorów i masek. Nic dziwnego, że ze świata projektów Rousseau znikają przypadek („Ważną jest tu rzeczą nie pozostawiać niczego przypadkowi (...)”, Rousseau, 1955, t. 1, s. 14, t. 2, s. 333), ludzkie namiętności i konflikty, nieprzejednana irracjonalność życia. Miałbym pytanie do Michała Kruszelnickiego, którego inteligencję i wrażliwość sobie cenię: czy chciałby żyć w takiej wspólnocie, bez względu na to, czy jako „sługa” (czyżby Wolmar, którego Polemista słusznie zrównuje z Ustawodawcą, miałby/mógłby się pomylić, a jednak!), czy jako odpowiednik oświeconego Wolmara? To samo pytanie odnosi się do pedagogicznego projektu z *Emila*. Wszystko się jednak zmienia, gdy uznać projekty Rousseau za rozpaczliwe, choć niebezpieczne eksperymenty badające warunki i możliwość restytucji autentycznej, republikańskiej wspólnoty w świecie nowoczesnego indywidualizmu, czyż nie pisał: „Dwa te słowa: ojczyzna i obywatel wykreślone być winny z języków nowożytnych” (Rousseau, 1955, cz. I, 13).

Podobnie rzecz się ma z pedagogicznym projektem z *Emila*. Kruszelnicki ułatwia sobie polemikę z moją jego krytyką (niezależność Emila jest formą zniewolenia) poprzez wpisanie jej w inkryminowaną mi opozycję autorytaryzmu i permissywizmu. Z jednej strony zarzuca mi, że przypisuję Rousseau (wychowawcy Emila) twardy autorytaryzm — do kwestii tej zaraz powrócę — z drugiej

zaś wnioskuje *a contrario*, że autorytaryzmowi temu przeciwstawiam „wychowanie całkowicie pozbawione kontroli, bez jakiegokolwiek dozy manipulacji ze strony wychowawcy i bez jakiegokolwiek formy przymusu”, „fikcję „wychowania bez urabiania”, „pozostawienie pełnej wolności”, co prowadziłyby do „monstrualności” (s. 93–94). Nie wiem, dlaczego Kruszelnicki przypisuje mi, jak sądzę, normatywne pozycje i tym samym uporczywie prześlepia immanentny charakter mojej krytyki mającej wszak na celu pokazanie, że tak w wypadku *Umowy społecznej*, jak i *Emila* ich myślowe rezultaty zaprzeczają wyjściowym intencjom, i dlaczego krytykę tę gwałtem wtłacza w prokrustowe łożo powyższej opozycji.

Wracając do kluczowej kwestii autorytaryzmu — otóż z faktu, iż w modelu wychowania Emila widzę znamiona manipulacji, inscenizowania sytuacji wychowawczo-życiowych, bynajmniej nie wynika, jak błędnie uznaje Kruszelnicki, że system manipulacji zrównuję z „autorytarnym przymusem, który, gdy będzie nazbyt widzialny, doczeka się wrogości, buntu ucznia i storpedowania relacji pedagogicznej” (s. 94). Tymczasem w odniesieniu do systemu wychowawczego z *Emila* możemy mówić o autorytaryzmie ukrytym, całkowicie niewidocznym dla Emila: w pierwszej, negatywnej fazie jego wychowania scedowanej pozornie na konieczność naturalną (w oczach wychowanka wychowuje go natura odwołująca się do motywów pożytku i przykrości) i mającej łamać kaprysy wychowanka oraz chronić go przed zgubnymi wpływami społecznymi mamy do czynienia z aranżowanym przez wychowawcę przymusem sytuacyjnym; natomiast w fazie następnej, moralnej, należałoby mówić o przymusie sytuacyjno-perswazyjnym, skrytym za pozorem racjonalnej komunikacji, pozorem, gdyż ma ona miejsce w warunkach absolutnego monopolu pedagogicznego preceptora.

Otóż stworzony przez Rousseau sztuczny system wychowawczy jest autorytaryzmem latentnym w tej mierze, w jakim wychowawca, aranżujący w niemal całkowitej izolacji społecznej proces wychowawczy, panuje nad wszystkimi jego warunkami i okolicznościami, eliminując wszelkie niepożądane wpływy i oddziaływania świata zewnętrznego. Ma on nad Emilem totalną kontrolę,

towarzyszy mu i czuwa nad nim dzień i noc, a w moralnej fazie rozwoju Emila doradza mu i wręcz kształtuje go siłą swej teoretycznej i praktyczno-sytuacyjnej perswazji, co widać dobitnie w wychowaniu go do miłości z Zofią. Wychowuje go natura, ale w pełni kontrolowana, jeśli nie pedagogicznie symulowana, tak że każda sytuacja zawsze kończy się sukcesem wychowawcy i dalszym klinicznie linearnym rozwojem wychowanka. Emil, nie zdając sobie z tego sprawy, nie tylko czyni, lecz i myśli tak, jak chce tego jego preceptor. W tych warunkach trudno mówić, przynajmniej w świecie nowoczesnym i ponowoczesnym, o normalnym rozwoju, o dojrzewaniu do życia i wolności, zakładającym różnorodność oddziaływań i wpływów, pośród których i konfrontując się z którymi wychowanek musi wykuwać swą niezależność i autonomię. Wychowanie nie przebiega, jak w wypadku Emila, w sztucznych i wyizolowanych, niejako laboratoryjnych — dających się demiurgicznie planować, aranżować i przewidywać — warunkach<sup>7</sup>.

Kruszelnicki zgodził się z powyższym (wyrażonym przeze mnie we wspomnianej przezeń dyskusji) przekonaniem i właśnie ono stanowi przesłankę jego, wymierzonej w moją wykładnię, tezy, której nie sposób przecież nie akceptować: że „cała sztuka wychowania polega na umiejętności zrównoważenia wolności z koniecznością (kontroli)” (s. 94), że więc zakłada niedający się w pełni kontrolować strumień życia, wobec którego Emil może być, i tak się stanie, już jako dorosły bezbronny, skoro wcześniej wszystko w jego świecie zawsze służyło jego harmonijnemu rozwojowi, skoro nie jest przygotowany do konfrontacji z życiem, której pomyślnego rezultatu nic i nikt już mu nie zagwarantuje. Tak jak wychowawca, tak i Emil nie znają goryczy klęsk, traum, doświadczeń wątpliwych i dwuznacznych. Kruszelnicki ma rację, że „nawet najbardziej liberalne wychowanie musi zawierać elementy urabiania i przymusu,

---

<sup>7</sup> Rousseau, odwołując się do przypadku Robinsona Crusoe, czyni analogię z wychowaniem: „Oto w jaki sposób urzeczywistniamy wyspę odludną, która początkowo służyła mi za porównanie”, choć przyznaje, „że stan ten nie jest stanem człowieka uspołecznionego, nie powinien to być również stan Emila” (gdyż Emil nie jest „człowiekiem naturalnym żyjącym w stanie natury, a człowiekiem naturalnym żyjącym w stanie uspołecznienia. (...) nie jest dzikiem, którego należałoby wypędzić na pustynię; jest to dziki stworzony do życia w miastach” (Rousseau, 1955, t. I, s. 225, 357).

inna sprawa to nauczyć się wyprowadzać z tego przymusu sens rozwojowy, pedagogiczny” (s. 94). Ma też rację, gdy stwierdza, że „Rousseau był *de facto* pierwszym, który ten poważny pedagogiczny problem podniósł”, dodając jednak, i tym samym zgadzając się ze mną, „że przy tym przesadził” (chodzi o Rousseau). Pytanie jednak — i tu przechodzimy do kwestii kluczowej dla sporu między nami — w jakim stopniu? Wydaje się, że dla Kruszelnickiego — w niewielkim, skoro broni, choć bez większego wigoru, przekonania o autonomii Emila jako kresie procesu wychowania. Argumentem, nawiązującym do przywołanego przeze mnie końcowego zdania z *Emila*: „Radź, kieruj nami, będziemy posłuszni! Dopóki żyję, będę cię potrzebował!” (Rousseau, 1955, cz. II, s. 346), jest dlań przypuszczenie, że „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” — albowiem „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...!” (s. 95).

Rousseau jej nie miał, szybko zaczął pisać — gwoli zaspokojenia swej i czytelników ciekawości (?) czy dokończenia eksperymentu pedagogicznego (?) — zakończenie *Emila*, pt. *Émile et Sophie, ou les solitaires* (listy pisane do wychowawcy), wszelako go nie dokończył i nie opublikował. Pierwsze strony, na których Emil niemal przeklina swego preceptora za opuszczenie go i, w konsekwencji, za swe nieszczęścia i życiowe perypetie po rozpoczęciu samodzielnego życia (utrata pierwszego dziecka, wyjazd do Paryża celem odcięcia Zofii od udręki, uleganie pokusom życia wielkomięjskiego, zdrada ze strony Zofii, załamanie graniczące z szaleństwem, ucieczka i tułanie się po świecie, niewola w Algierze, wybicie się na zarządcę państwa), pokazują dramatyczną wymowę końcowej wypowiedzi z *Emila* (a tego typu było ich więcej (zob. np. Rousseau, 1955, cz. II, s. 175-176)). Otóż Emil wielokroć wyrzekał się swej autonomii, gdyż najwyraźniej bał się konfrontacji z życiem i czuł się do niej nieprzygotowany, o czym wprost pisze do preceptora (Rousseau, 1969, s. 895), zgodnie z ostrzeżeniem

Wikarego Sabaudzkiego: „kto nie potrafi znieść małego zła, winien się przygotować na znacznie większe” (Rousseau, 1955, cz. I, s. 110). Przywołane przez Kruszelnickiego końcowe słowa z *Emila* byłyby więc wyrazem przerażenia, „paniki przed wolnością ludzką” (Burgelin, 1969, s. CXXXIII). Czyż Emil nie przeczuwał, że jego życie pod ciężkimi, lecz niewidzialnymi, opiekuńczymi skrzydłami preceptora było nierzeczywiste, nieautentyczne („delikatny urok niewinności zniknął”, Rousseau, 1969, s. 902), że wobec tej jego złudnej rzeczywistości dyskretnie, zapełniające strony *Emila* ostrzeżenia preceptora, którego celem było wszak przygotowanie go do życia w świecie, w którym szczęście trudno znaleźć, były tylko abstrakcyjnymi, nic nie znaczącymi słowami. Oczywiście każdy, nawet od dzieciństwa wystawiony na udreki życia i jego irracjonalność, może załamać się wskutek ciężaru nieszczęścia, lecz intencja Rousseau nie pozostawia wątpliwości co do jej demaskatorskiego znaczenia. Uporawszy się z kryzysem i przemierzywszy niemal wszystkie meandry psychologii moralnej i postawy wobec życia, Emil w poszukiwaniu samookreślenia decyduje się na postawę fatalizmu wobec życia, staje się (zgodnie z zasadą: nic ponad swoje siły) „niewolnikiem losu” i wypełnia „zadanie człowieka” — troskę o swe bycie tu i teraz. Nadal kocha Zofię i wie, że ona kocha jego, lecz nie może do niej powrócić, wie bowiem dobrze, że w obronie swego honoru Zofia się na to nie zgodzi ze względu na bezmiar swej winy i konieczność pokutowania. Rousseau nie dokończył *Les solitaires*. Relacje trzech osób, którym mówił o ich zakończeniu (swemu wydawcy du Peyrou, Pierre Prevostowi oraz Bernardin de Saint Pierre, zob. Bourgelin, 1969, s. CLXIII-CLXVII), wskazują, zwłaszcza dwie ostatnie, jego kierunek: po długich wędrówkach Emil spotyka cierpiącą Zofię i poślubia ją ponownie (według ostatniej wersji wraz z inną kobietą, bigamicznie). Domyślamy się, że swój samotny żywot kończą już w szczęśliwości na bezludnej wyspie. Taki jest ostateczny kształt autonomii (przede wszystkim moralnej) Emila, który ją zachował i przetrwał, lecz wyłącznie poza społeczeństwem, poza możliwością kształtowania w nim swego losu. I taki jest też rezultat eksperymentu Rousseau, bo zapewne był to eksperyment polegający

na weryfikacji możliwości ugruntowania autentycznej autonomii jednostki i ukonstytuowania opartej na niej autentycznej wspólnoty (*Umowa społeczna*) w warunkach dekadentckiego indywidualizmu. Rezultat nader pesymistyczny i zgodny z zasygnalizowanymi na początku *Emila* trudnościami (zob. Rousseau, 1955, cz. I, s. 11-14).

W ten sposób dochodzimy do kwestii niemożliwości syntezy dwóch kluczowych tendencji myśli Rousseau. Kruszelnicki za Todorovem odrzuca „dychotomię (...) obywatel — samotnik” (s. 104), przy czym, dodajmy, obywatel byłby efektem społeczno-politycznej denaturyzacji człowieka naturalnego i podporządkowaniem go społeczeństwu-państwu (*Umowa społeczna*), natomiast samotnik miałby realizować ideał człowieka natury poza społeczeństwem. Spór o prymat któregoś z członów Kruszelnicki uznaje za „próżny”, przypisując mi podtrzymanie rzeczony opozycji. Nie jest tak do końca. Opozycja ta jest moim zdaniem konsekwencją porażki „dzieła” (co pokazują perypetie *Emila*) polegającego na próbie (zwłaszcza w *Emilu*) „pogodzenia” — co Kruszelnicki za Todorovem nazywa „trzecią drogą” — jednostki ze społeczeństwem, czyli jej autonomii moralnej z porządkiem politycznym (chodziłoby o „człowieka naturalnego żyjącego w stanie społecznym” (Todorov, 1985, s. 74) — o „jednostkę moralną”, która nie jest „obywatelem”, lecz reprezentuje „postawę uniwersalistyczną”, określoną przez moralny stosunek do innych, która zatem może żyć wszędzie, nie będąc bezwzględnie podporządkowaną jakimkolwiek państwu). Toteż Rousseau pozostaje perspektywa samotności, ewokowana ostatecznie w *Przechadzkach* (do kwestii tej powrócę dalej), i w tym sensie myśl Rousseau ześlizguje się, w następstwie „porażki”, w opozycję obywatel — samotnik (a ściślej w opozycję: jednostka uspołeczniona — samotnik). Jednakże w wywodzie Todorova znaleźć można pewną dwuznaczność, której Kruszelnicki nie zauważa i nie problematyzuje, choć być może ją przeczuwa, skoro, podążając za Todorovem, nieco się od niego dystansuje, gdy, bez żadnego wyraźnego uzasadnienia, stwierdza: „Moim zdaniem francuski badacz zbyt akurat neutralizuje teoretyczne trudności myśli

Jana-Jakuba, ale Pieniążek z kolei za bardzo wychyla się w drugą stronę i dobrze byłoby może spróbować się jakoś spotkać „w pół drogi” (s. 106). No właśnie, na czym polegałoby to mediacyjne spotkanie? Otóż z jednej strony „jednostka moralna” mogłaby żyć wszędzie, określając się poprzez relacje z innymi, lecz, dodajmy, nie ze społeczeństwem jako całością polityczną; i w tym kontekście Todorov i Kruszelnicki umieszczają *Przechadzki*. Z drugiej jednak Todorov angażuje jednostkę w tę całość, gdy uznaje, że nie oczekuje ona, iż „instytucje państwa” „uczynią ją wolną”. Wymaga jednak od nich pewnego minimum: że one ochronią ją i zabezpieczą przed poszczególnymi aktami przemocy, by mogła pozostać „niezagrożona”, i „tylko wtedy, gdy te wolności minimalne nie są zapewnione, jednostka powinna odrzucić swoje społeczeństwo poprzez bunt czy [pójście na] wygnanie” (Todorov, 1985, s. 85, 86). W pierwszym zatem wypadku musi się pozytywnie zaangażować, uwikłać się w logikę aktywności politycznej z wszystkimi jej konsekwencjami, aby, kierując się ideałem umowy społecznej — jak rozwija ten wątek Kruszelnicki — dbać o demokrację „szukać [rozwiązań], by ową demokrację uczynić pełniejszą” (s. 104). Dodajmy, że Emil z *Les solitaires*, mówiący, że „stałem się bardziej człowiekiem ziemi, przestając być obywatelem” (Rousseau, 1969, s. 912), rzeczywiście, już jako niewolnik, podejmuje bunt w imię lepszych warunków, lecz jednak nie samej wolności i zniesienia niewolnictwa (jego zdecydowana i zarazem zachowawczo-koncyliacyjna postawa sprawia, że zostaje przez beja Algieru uwolniony i wyniesiony do rangi zarządcy kraju) — wszystko to w ramach akceptacji „twardej konieczności”. Mało to, jak na ambicje wychowawcy, by Emil zmieniał świat i „ustanawiał prawa ludzkości” (Rousseau, 1955, s. 370)! Być może po 12 latach sprawowania funkcji zarządcy Emil uświadomił sobie swą — a raczej wychowawcy — porażkę i dlatego wyruszył w wędrowkę, u kresu której na bezludnej wyspie spotka Zofię, poza społeczeństwem, jego troskami i jego konfliktami.

W rozwijanej przez Todorova koncyliacyjnej perspektywie emblematyzowanej przez „człowieka moralnego” Kruszelnicki sytuuje, w ślad



za nim, również *Przechadzki*. Z pewnością nie chodzi mu o zaangażowanie polityczne, troskę o całość społeczną, lecz o „ograniczone do najbliższych oraz do własnego zakątka w świecie «formy towarzyskości»” (s. 107), o zrównoważoną pod mianem szczęścia wielość postaw Rousseau, począwszy od „intymnej wspólnoty” (jak w wypadku pobytu na wyspie Św. Piotra na jeziorze Biemme), poprzez praktyczne zaangażowania (również na tejże wyspie), aż po Rousseau’owskie „poczucie istnienia” wiążące się dla niego w *Przechadzkach* z samotnictwem, samotniczymi marzeniami i mistycznymi uniesieniami, z „poczuciem komunii ze światem”.

Trudno mi się zgodzić ze zrównaniem powyższych postaw — najwyższą wartość ma poczucie istnienia, które zakłada eliminację sztucznych namiętności wiążących z ludźmi. Owszem, w *Przechadzkach* można niekiedy znaleźć przejawy cieplejszych relacji z innymi, ale im czasowo są one bliższe okresowi ich pisania, tym bardziej Rousseau dystansuje się od nich, napotykać na mur niezrozumienia i wrogości (efekt manii prześladowczej). W kontekście pobytu Rousseau na wyspie Św. Piotra Kruszelnicki przywołuje *Listy do Malasherbesa*, w których, konkretnie w trzecim, Rousseau „zaludnił ten swój azyl na wyspie St. Pierre wyobrażonymi «zgodnie ze swym sercem» ludźmi, z którymi stworzy «wspólnotę», jakiej wreszcie «czuł się wart»” (s. 101). Pomijając imaginacyjny charakter tej wspólnoty, odnotujmy, że Kruszelnicki myli się, odnosząc ją do pobytu Rousseau na wyspie Św. Piotra — otóż miał on miejsce w 1765, podczas gdy *Listy do Malesherbesa* pisane były w styczniu 1762 (zaś odnośny fragment dotyczył pobytu, w latach 1756-1757, w „Pustelni”, czyli w Ermitażu w posiadłości pani d’Epinay w Chevrette), gdy snuł projekty wspólnotowe w różnych ich wymiarach. W *Przechadzkach* wspomina ciepło swych gospodarzy, jedynych mieszkańców wyspy, nie pisze jednak o wspólnocie, a poza herboryzowaniem oraz włóczęństwem się po okolicach (w tym po sąsiedniej bezludnej wyspie — nawiązanie do *Les Solitaires?*), co było zresztą jego upodobaniem przez całe życie — swój czas poświęca oddawaniu się marzeniom, kontemplacji, ekstazom i uniesieniom mistycznym. Zauważmy,

że wspomnienia o pobycie na wyspie Św. Piotra, pisane 12 lat po nim, Rousseau umieszcza w kontekście myślowym *Przechadzek*: otóż dominującą perspektywę stanowi w nich doświadczenie obcości wobec ludzi i świata ludzkiego, poczynając od pierwszych słów: „Oto jestem sam na świecie, bez brata, bliźniego, przyjaciela, towarzysza poza samym sobą” (Rousseau, 1967, s. 26), i dalej, np. „wszystko skończyło się dla mnie na ziemi”, „wszystko na zewnątrz mnie jest odtąd obce” (Rousseau, 1967, s. 30). Rousseau chce pisać o sobie i swym doświadczeniu świata. Zrywa z przeszłością, wynosząc do rangi projektu życiowego swe tendencje samotnicze i marzycielskie. W tym kontekście dystansuje się od *Wyznań* i *Dialogów*, dzieł autobiograficznych, ponieważ były one jeszcze pisane z myślą o „przyszłych pokoleniach”, Rousseau wiązała więc z ludzkością nić „nadziei”: „Póki ludzie byli moimi braćmi, snułem plany ziemskiej szczęśliwości” (...) (Rousseau, 1967, s. 121). Wobec dzieł tych wykazuje „głęboką obojętność”, choć jest to „obojętność na los prawdziwych mych moich dzieł i pomników mojej niewinności” (Rousseau, 1967, s. 33). Oznacza to, tym bardziej, że w horyzoncie swego doświadczenia, jak i zresztą swej pamięci (według świadectwa Saint-Bernardina nie pamiętał o *Umowie* i *Emilu*)<sup>8</sup> nie umieszcza swych wcześniejszych, „emancypacyjnych” dzieł, pośród których Todorov i Kruszelnicki umieszczają właśnie *Przechadzki*. Tak — odpowiadam na zarzut Kruszelnickiego — można mówić o porażce dzieła zorientowanego na emancypację społeczno-polityczną i/lub jednostkową, i jego ostatecznym porzuceniu w *Marzeniach*.

Rousseau zwraca się więc ku sobie samemu: „nie chcę zajmować się niczym poza sobą samym” (Rousseau, 1967, s. 31). Chce poznać samego siebie, eksperymentuje ze swoją samowiedzą (Rousseau, 1967, s. 32–33), by w efekcie odzyskać pierwotne, właściwe dla naturalnej postawy wobec świata w stanie natury poczucie istnienia, ogołoczone z wiążących z ludźmi sztucznych namiętności. Poddaje się konieczności i oddaje się doświadczeniu chwili teraźniejszej, w którym

---

<sup>8</sup> W *Wyznaniach* pisał o swoich wcześniejszych dziełach: „Wiek romantycznych projektów minął” (Rousseau, 1956d, t. 2, s. 446).

poszukuje szczęścia. W tym znaczeniu jest pasywny. Kruszelnicki oponuje, przywołując Gourevitcha: „Często podnoszony konflikt między szczęściem zaznawanym przez Rousseau jako przyjemnością [*sentiment* – MK] a szczęściem jako aktywnością, to mylny trop” (s. 101). Kruszelnicki ma rację tylko w tej mierze, w jakiej działanie jest pasywne, to znaczy spontaniczne, nie zaś racjonalne; stąd w wymiarze etycznym ma wypływać z odruchów, a nie z racjonalnej intencji, którą określa poczucie powinności, obowiązków narzucanych przez odwołujące się do przymusu społeczeństwo i jego instancje. Rousseau odrzuca cnotę racjonalną, stanowiącą podstawę jego wcześniejszych projektów racjonalno-emancypacyjnych z *Umowy* i *Emila*, świadom konfliktu między spontanicznością i naturalnością cnoty a jej racjonalnym rygoryzmem, jest niejako zmęczony wysiłkiem i walką, jakich ona wymaga. Oczywiście odrzucenie to dokonuje się w kontekście nasilającej się manii prześladowczej (zgodnie z którą przeciwnicy próbują zapanować nawet nad jego intencjami, Rousseau, 1967, s. 101), niemniej jednak ta ostatnia jedynie potęguje i zwieńcza nasilającą się w myśli Rousseau krytykę zaczynającego się wraz z oświeceniem procesu racjonalizacji (a tym samym odczarowania) świata i przerostu refleksyjności; odrzucenie to stanowi więc integralny moment krytyki autorytarnej racjonalności politycznej (*Umowa społeczna*), pedagogicznej (*Emil*) i zarządczej (*Nowa Heloiza*).

I tu odpowiadam na kolejny zarzut Polemisty zarzucającego mi przypisanie Rousseau niezapośredniczonego refleksyjnie powrotu do stanu natury, wcześniej uznawanego przezeń za niemożliwy i niepożądany. Kwestii tej Rousseau w *Przechadzkach* wprost nie podnosi, wydaje się jednak, że dąży, jeśli do nie do usunięcia, to przynajmniej do zminimalizowania w jego doświadczeniu świata stanowiącej dlań od samego początku wytwór społeczeństwa i wskaźnik miłości własnej refleksyjności — stąd właśnie odrzucenie cnoty racjonalnej, odwołanie się do spontaniczności odruchów moralnych, swobodnie napływających marzeń, kontemplacji natury jako całości, ekstaz, w których wykracza poza siebie, zapomina o sobie, by stopić się z całością, „wtopić się, by tak rzec, w cały system istnień,

utożsamie się z całą naturą” (Rousseau, 1967, s. 121, zob. s. 117) i wówczas osiągnąć kosmiczny „spokój” (słynna, godna opisów Tołstojowskich z *Wojny i pokoju*, scena odzyskiwania przez Rousseau świadomości poza świadomością indywidualną po zderzeniu się z rozpędzonym „wielkim duńskim psem”, Rousseau, 1967, s. 38–40). Eksploracja swego odosobnionego *ja* służy więc jego komunii z całością natury. Ten antykartezjański gest słusznie podkreśla Lévi-Strauss (2002, s. 41–52), tyle że, widząc w Rousseau fundatora etnografii i antropologii (kulturowej), utożsamienie z naturą zastępuje — czy też łączy z — zakorzenionym we współczuciu utożsamieniem z ludzkością, innymi ludźmi i ludami. Co ciekawe, Levi-Strauss, odpowiadając na własne inklinacje mistyczne (dochodzące do głosu w *Smutku tropików*) w wykładzie genewskim usiłuje — kolejny myśliciel koncyliacyjny — to etyczno-antropologiczne utożsamienie, stanowiące podstawę projektów politycznych, godzić z mistycznym odczytaniem Rousseau z *Przechadzek*.

Czas, by odpowiedzieć na ogólniejsze zarzuty Kruszelnickiego dotyczące ostatniego dzieła Rousseau. Najpierw związanego z jego porażką eskapizmu; nie sposób nie zauważyć po części reaktywnego charakteru *Przechadzek* — Rousseau jest rozczarowany, zgorzkniały, nie może w swej refleksji (aporetycznej przecież względem bezrefleksyjności swych odruchów i marzeń) oderwać się od społeczeństwa jako swego adresata i się do niego nie odnosić; podkreślając to, za Starobinskim i Bączką wskazuję jedynie na niekonsekwencje (którymi krytyka koncyliatorskiego Polemisty jakoś się żywi) Rousseau w realizacji swego projektu, aczkolwiek, co może w książce dostatecznie nie wybrzmiało, doceniam próby jego upozytywienia (krytyka cnoty, nawiązanie do solitarno-medytacyjnych skłonności Rousseau, które stanowiły jego stałą „pokusę” i znalazły uogólnione ujście właśnie w *Przechadzkach*) a także ich znaczenie (Rousseau wszak opisuje istotną tendencję — mniejsza o jej normatywne naznaczenie — występującą w świecie nowoczesnym i nasilającą się dziś w takim czy innym kształcie w skali masowej). Nie rozumiem pozostałych zarzutów Kruszelnickiego znowu prześlepiającego immanentny charakter mojej krytyki i przypisującego mi jakieś kryjące się za nią stanowiska.

Nie oznacza ona więc, że „szczęście można eksperymentować jednak tylko w sferze publicznej a każda jego inna forma oznacza «porażkę»” (s. 100), że nie mam zrozumienia dla całej gamy postaw Rousseau, 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?” (s. 102). Przeciwnie, mam wielkie zrozumienie dla takich postaw — nawet jeśli skłonny jestem widzieć w nich przejaw eskapizmu kulturowego — tak że mogę podzielić rewerencyjno-braterskie wyznanie Lévi-Straussa: „Rousseau, nasz nauczyciel, Rousseau, nasz brat” (Lévi-Strauss, 1992, s. 382). Po prostu patrzę na refleksje Rousseau z *Przechadzek* jako na pewien filozoficzny projekt, wyrastający z dynamiki jego życia i stanowiący efekt rozwoju czy załamania się zrośniętego z nim dzieła, na zwątpienie i rozczarowanie Rousseau, człowieka udręczonego, który w jakiejś mierze przeżył i przemierzył *avant la lettre* wszystkie kluczowe doświadczenia nowoczesności — „Rousseau, nasz...”. W tym znaczeniu widzę w nim konkretnego człowieka daremnie dążącego do spełnienia, a zarazem postać eminentną i figuratywną.

Aby zakończyć. W swej polemice z polemiką Kruszelnickiego pozostaję przy swoich pozycjach interpretacyjnych. Mam nadzieję, że ustosunkowałem się do zdecydowanej większości uwag Polemisty, przynajmniej tych wyartykułowanych wprost, i najważniejszych. Uwagi te, choć różnego kalibru, choć czasami przestrelone i wynikające z niezrozumienia niektórych mych ustaleń (w czym niekiedy mam jednak swój znaczny udział), choć niespójne w tym znaczeniu, że nie kryje się za nimi spójna wizja — humanistycznego i optymistycznego — rozumienia myśli Rousseau (jak bowiem np. pogodzić ich koncyliacyjnego ducha z przypisaniem Rousseau wielości postaw i sprzeczności, z uwolnionym eksperymentowaniem), są w swej substancji ważne, cenne i wymagające. Zmuszając mnie do ponownej lektury dzieł Rousseau i do rozjaśnienia kwestii w książce nie pogłębionych, pozwoliły mi siłą rzeczy lepiej je rozumieć. Paradoksalnie, zaostrzyły mój krytycyzm wobec niektórych rozwiązań

myślowych Rousseau (nawet jeśli potraktować je eksperymentalnie), i znowu paradoksalnie — w niczym nie naruszyły mojej admiracji dla jego myśli i jej znaczenia.

### **Bibliografia**

- Burgelin, P. (1969). *Émile ou l'éducation. Émile et Sophie, ou les Solitaires* (w : *Introductions*). W: J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, IV (LXXXIX–CLXVIII). Éd. B. Gagnebin, M. Raymond. Paris: Gallimard.
- Helwecjusz. (1959). *O umyśle*, t. 1. Przeł. J. Cierniak, Warszawa: PWN.
- Kruszelnicki, M. (2023). Powrót /do/ Rousseau: czy „porażka” emancypacji i „załamania dzieła”? Uwagi krytyczne do książki Pawła Pieniążka pt. *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau*. *Hybris*, 61 (89-113). <https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.04>
- Lévi-Strauss, C. (2001). Jean-Jacques Rousseau, twórca nauk o człowieku. W: idem, *Antropologia strukturalna II* (41–52). Przeł. M. Falski. Warszawa: KR.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Smutek tropików*. Przeł. A. Steinsberg. Łódź: Opus.
- Pieniążek, P. (2022). *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rousseau, J.-J. (1955). *Emil czyli o wychowaniu*, cz. I–II. Przeł. W. Husarski, E. Zieliński. Wrocław: Ossolineum.
- Rousseau, J.-J. (1956a). Rozprawa o naukach i sztukach. W: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (3–44). Przeł. i oprac. H. Elzenberg. Warszawa: PWN.
- 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: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1956c). *Ekonomia polityczna*. W: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (279–339). Przeł. i oprac. H. Elzenberg. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1956d). *Wyznania*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa: PIW.

- Rousseau, J.-J. (1962). *Nowa Heloiza*. Przeł. E. Rządowska. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- Rousseau, J.-J. (1966a). Umowa społeczna. W: idem, *Umowa społeczna [i inne pisma]* (3–177). Przeł. A. Peretiatkowicz. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1966b). O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego. W: idem, *Umowa społeczna [i inne pisma]* (167–177). Przeł. B. Strumiński. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1966c). Listy do Malesherbesa. W: idem, *Umowa społeczna [i inne pisma]* (713–739). Przeł. J. Rogoziński. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1969), *Émile et Sophie, ou les Solitaires*. W: idem, *Œuvres complètes*, IV (879–924). Éd. B. Gagnebin, M. Raymond. Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1967). *Przechadzki samotnego marzyciela*. Przeł. M. Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik.
- Todorov, T. (1985). *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*. Paris: Hachette.

## POLEMICALLY AROUND ROUSSEAU. DEFENSIVE REMARKS TO THE CRITICAL REMARKS OF MICHAŁ KRUSZELNICKI

### Abstract

The text is a polemic against the polemical-critical remarks by Michał Kruszelnicki to my book entitled *Individual, evil, history in Rousseau's thought* (Łódź 2022). It deals with key issues and problems in Rousseau's thought that have long plagued the minds of commentators on his work. In my discussion with the Polemist, I maintain the main theses and interpretative solutions presented in the book, starting from a different view of Rousseau's work, that is, emphasising its evolution and rejecting the Polemist's conciliatory-humanist, though not always consistent, interpretation, which generally attempts to reconcile most of the strands of Rousseau's thought. Nevertheless, his legitimate, interesting and unconventional and sometimes, I think, somewhat provocative remarks have forced me to renew my conceptual and interpretative efforts and, as a result, to develop and deepen the

arguments and analyses in the book, which are not always clear and may give rise to misunderstanding. Thus, in particular, I develop my understanding of the relationship between experimental logic and systemic logic, showing their common complementary dynamics, defend the thesis of the failure of Rousseau's work attempting to synthesise the communitarian and individualist perspectives of his thought to show the abandonment of these attempts in the solitary-contemplative *Strolls of a Lonely Dreamer*, and, finally, highlight argumentatively the authoritarian implications of Rousseau's political and pedagogical ideas.

**Keywords:** Rousseau, Michał Kruszelnicki, polemics, experiment, emancipation, individualism, community, failure, solitude

### **Abstrakt**

Tekst jest polemiką z polemiczno-krytycznymi uwagami Michała Kruszelnickiego do mojej książki pt. *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau* (Łódź 2022). Dotyczy on kluczowych kwestii i problemów myśli Rousseau, od dawna nękających umysły komentatorów jego dzieła. W swojej dyskusji z Polemistą podtrzymuję główne tezy i rozwiązania interpretacyjne przedstawione w książce, wychodząc z odmiennego widzenia dzieła Rousseau, to znaczy podkreślając jego ewolucję i odrzucając koncyliacyjno-humanistyczną, choć nie zawsze konsekwentną, wykładnię Polemisty, który na ogół usiłuje pogodzić większość wątków myśli Rousseau. Niemniej jednak jego zasadne, ciekawe i niekonwencjonalne a czasami, jak sądzę, nieco prowokacyjne uwagi zmusiły mnie do ponownego podjęcia wysiłku koncepcyjno-interpretacyjnego i, w rezultacie, do rozwinięcia i pogłębienia argumentacji i analiz zawartych w książce, nie zawsze jasnych i mogących rodzić niezrozumienie. Rozwijam więc przede wszystkim rozumienie związku między logiką eksperymentalną i logiką systemową, pokazując ich wspólną, dopełniającą się dynamikę, bronię tezy o porażce dzieła Rousseau usiłującego dokonać syntezy wspólnotowej i indywidualistycznej perspektywy swej myśli, by pokazać porzucenie tych usiłowań w samotniczo-kontemplacyjnych *Przechadzkach samotnego*



*marzyciela*, i wreszcie uwydatniam argumentacyjnie autorytarne implikacje pomysłów politycznych i pedagogicznych Rousseau.

**Słowa kluczowe:** Rousseau, Michał Kruszelnicki, polemika, eksperyment, emancypacja, indywidualizm, wspólnotowość, porażka, samotność