

P a w e ł P a s i e k a

Krótką historia czasu według *Emila* Jana Jakuba Rousseau

Jan Jakub Rousseau był tym myślicielem-filozofem Oświecenia, który doświadczenie rozbicia świata człowieka na jego sferę osobistą i społeczną uczynił jednym z centralnych tematów swej twórczości. Wprowadzenie owego podstawowego motywu do refleksji filozoficznej nie było jednak jego wyłączną zasługą. W jego epoce doświadczenie to stało się udziałem niemal powszechnie przez ludzi dzielonym, nie ograniczonym do wąskiego kręgu myślicieli i reformatorów społecznych. Radykalizm, czy wręcz rewolucyjny ton, z jakim temat ten pojawia się w jego twórczości, wyróżniają go bez wątpienia spośród żyjących wówczas pisarzy i filozofów. Znany i szeroko komentowany był wpływ Rousseau na Robespierre'a; szerzej – jego udział w przygotowaniu teoretycznego podłoża dla wybuchu Rewolucji Francuskiej. Zaangażowanie i dobitność, z jaką wyrażał on niepokoje swej epoki, w ograniczonym zakresie można tłumaczyć względami charakterologicznymi, psychologicznymi. Żywione przez niego patologiczne wręcz poczucie braku zadowolenia na ziemi, nieustanna podejrzliwość wobec ludzi (która w efekcie zniechęciła do jego osoby jego najbliższych znajomych i przyjaciół) dają się w pewnym jedynie stopniu tłumaczyć przejawami toczącej go choroby psychicznej. Wrażliwość Rousseau, wyostrzony zmysł obserwacji, pozwalający tropić mu nawet najmniejsze przejawy nieprawości w życiu społecznym, mogą mieć swój początek w doświadczeniach wczesnodziecięcych. niesprawiedliwe oskarżenie małego Jana Jakuba o zniszczenie grzebień guwernantki pozwala ujawnić osobiste, boleśnie przeżyte, źródła doświadczenia rozbicia świata na to, co jest (pewność Jana Jakuba, iż nie on jest sprawcą czynu, o który go się posądza), i na to, co się jedynie wydaje (a więc utkane z zewnętrznych przesłanek oskarżenie go o zniszczenie przedmiotu; oskarżenie oparte na „pozorze danych”, które rzekomo wskazują na niego jako sprawcę czynu).

Nie sposób jednak przesądzić, czy tego typu doświadczenie z dzieciństwa, nawet tak ważne dla samego Rousseau, który będąc w wieku już dojrzałym podzielił się nim z czytelnikiem na kartach swych *Wyznań*, zdolne jest ukształtować spo-

sób widzenia dorosłego człowieka. Starobinski, który w zdarzeniu tym widzi motyw pozwalający wyjaśnić ostrość spojrzenia Rousseau, nie przesądza wcale, iż zdolny jest on tłumaczyć pewne treści zawarte w jego koncepcji, a tym bardziej całość twórczości autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności*. Doświadczenia osobiste Jana Jakuba, w szczególności zaś owo niszczące go poczucie bezsilności wobec społecznie wypracowanej opinii – wszystko są to ożywiające jego twórczość impulsy. Ich znaczenie staje się jednak jasne, dopiero gdy rozważymy je z punktu widzenia jego teorii, w której ramach znajdują one nie tylko pewnien wyraz, ale przede wszystkim rozwiązanie.

Od czasów *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* staje się Rousseau radykalnym krytykiem społeczeństwa i cywilizacji. W świecie społecznym odnajduje on korzenie zła, które prowadzą do istnienia dwojakiego rodzaju przeciwstawień w człowieku. Z jednej strony człowiek przeciwstawia się naturze (przyrodzie), którą pragnie, dla swych własnych celów, podporządkować sobie. Poddaje ją obróbce, gromadzi dobra przekraczające jego naturalne potrzeby. Z drugiej zaś strony zostaje on przeciwstawiony innym ludziom, których egoizm odgradza ich od siebie wzajemnie, w efekcie czego on sam doświadcza rozbicia swego istnienia na sferę życia własnego oraz sferę istnienia społecznego. Świat społeczny stanowi zatem system wielorakich zapośredniczeń. Stosunek do przyrody staje się możliwy za pośrednictwem narzędzi, za pomocą których zmusza się ją do wydawania plonów, wytwarza się rzeczy i produkty, których próżno byłoby w samej przyrodzie odszukać. Rzeczy ocenia się nie ze względu na ich wartość użytkową, ale ze względu na ich wartość wymienną. Liczy się bogactwo i zbytek. Tworzy się rzeczy niepotrzebne i te spośród nich ceni się najbardziej, które służą wyłącznie zaspokojeniu ludzkiej póżności i rozrywce. W cenie są literatura i sztuka, rolnictwo zaś (jak i wszelkie umiejętności praktyczne) ma się w pogardzie, a nawet niszczy się je jako czynności należące do niższego rzędu. Nic nie pozostaje z owego stanu pokoju, w którym człowiek dziki pozostawał z całą przyrodą.

Nie mniej niebezpośrednie pozostają relacje międzyludzkie. Więzi społeczne wytwarzają się wyłącznie na skutek istnienia zbieżności interesów poszczególnych ludzi, którzy łączą się nie dla dobra wspólnego, lecz w celu zaspokojenia swych własnych, partykularnych interesów. Życie społeczne tworzy sieć wzajemnych, coraz bardziej komplikujących się zależności, od których istnienia nawet władca nie jest wolny.

Ludy moje są moimi poddanymi, powiadasz dumnie. Niech będzie. Ale ty czym jesteś? Poddanym ministrów swoich. A ministrowie twoi z kolei czym są? Poddanymi swoich zauszników, swoich kochanek, lokajami swoich lokajów. Bierzcie wszystko, przywłaszczajcie sobie wszystko, a potem rzucajcie pieniądze pełną garścią; wystawiajcie baterie armat, wznoscie szubienice i koła tortur; wydawajcie ustawy i rozporządzenia, mnożcie ilość szpiegów, żołnierzy, katów, więzień, kajdan: biedni mali ludzi, na co się wam zda

to wszystko? Nie będziecie przez to ani lepiej obsłużeni, ani mniej okradani, ani mniej oszukiwani, ani wszechwładniejsi. Będziecie mówili zawsze: tak chcemy, i czynić będziecie zawsze to, czego chcą inni¹.

Rousseau nie był w tej opinii odosobniony. Encyklopedysta, aktywny uczestnik życia towarzyskiego Francji, Denis Diderot rzecz tę ujmuje w następujący sposób:

Król przybiera pozycje wobec swojej kochanki i wobec Boga stąpa krokiem pantomimy. Minister stąpa krokiem dworzanina, pochlebcy, sługi i żebraka wobec króla swego. Tłum ambitnych odtańcowywa pańskie pozycje w tysiąc sposobów – jedne podłejsze od drugich – wobec ministra; dostojny ksiądz z wypustkami u kołnierza i w długim płaszczu – przynajmniej raz na miesiąc przed szafarzem beneficjentów. Na honor, to, co pan zwie pantomimą żebraków, jest wielkim płasem ziemi².

Świat społeczny staje się więc światem pozoru, ponieważ człowiek ani nie dokonuje samodzielnie w nim wyboru ról, które w toku swego życia musi przybrać, ani też nie potrafi w zupełności w role te się wcielić. Sprawia on jednak, że całą swą energię człowiek angażuje w podtrzymywanie swego wizerunku społecznego, gdyż zdaje sobie sprawę, że jego istnienie zależne jest od istnienia ludzkich spojrzeń. Istnieć w świecie społecznym to tyle, co być oglądanym; być widzianym i podziwianym – oto miara, na której zaznacza się nie tylko pozycja człowieka, ale wprost jego istnienie. Czyny człowieka zostają zafałszowane, ponieważ dokonuje on ich tylko dlatego, że jest widziany lub słyszany, słowem, działa on ze względu na innych, nigdy zaś ze względu na siebie i swe własne potrzeby. U Rousseau motyw ten obsesyjnie powraca w wielu postaciach: gry, pochlebstwa, wyglądu i ubioru, wreszcie miasta (w szczególności w postaci obrazu Paryża jako miejsca, które przyciąga szubrawców i awanturników)*. Wśród wielu postaci, jakie ludzki los może przybrać, człowiek światowy jest tym, który jest najbardziej pożądanym, ponieważ jego obecności można nadać wymiar uniwersalny.

Człowiek światowy zawarty jest cały w swej masce. [...] To, czym jest, jest dla niego niczym, wszystkim – to, czym się być zdaje³.

¹ J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Zakład im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1955, t. I, s. 76.

² D. Diderot, *Kuzynek mistrza Rameau*, PIW, Warszawa 1979, s. 163. Na bliskość poglądów Rousseau i Diderota wskazywano w literaturze przedmiotu wielokrotnie. G. Lanson, w swej *Histoire de la littérature française, Jean-Jacques Rousseau*, w taki oto sposób przedstawia relację pomiędzy nimi: „Kiedy próbujemy określić Rousseau, przeciwstawiając go filozofom jego epoki, jeden człowiek sprawia nam kłopot: Diderot, ten wielbiciel natury, ta machina do odbierania wrażeń, to źródło entuzjazmu. Jeżeli operujemy wyłącznie terminami ogólnymi, Diderot zdaje się pokrywać z Rousseau, dublować go i często się z nim utożsamia...”. Cytuję za P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, PIW, Warszawa 1972, s. 335.

* Jak ujął to w *Emilu* Rousseau: „Miasta są otchłanią dla rodu ludzkiego”; a więc miejscem, w którym człowiek zatracą miarę widzenia rzeczy i oceny ich rzeczywistej wartości.

³ J.J. Rousseau, *Emil...*, wyd. cyt., t. II, s. 33.

W odróżnieniu od światowca człowiek natury „zawsze ma – jak stwierdza Rousseau – przy sobie siebie samego”⁴. Jego potrzeby są proste, nie planuje, jedynie „sposstrzega i odczuwa”. Nie zna on pracy, własności, wyobraźni i refleksji, która, będąc stanem przeciwnym naturze, czyni z niego „zwierzę zwyrodniałe”. Słowem żyje on w kryształowej bezpośredniości. Zawsze *tu i teraz* obecny nie tęskni za przeszłością, której nie pragnie dla siebie przywrócić, gdyż z „wielkim widowiskiem przyrody jest tak zżyty, że mu zobojętniało”⁵. Nie wybiega także w przyszłość, nie projektuje, „wyobraźnia nic mu przed oczy nie stawia, serce nic nie pożąda”⁶.

W komedii Palissota *Les Philosophes* (1760) postać, która wzorowana jest na Rousseau, wchodzi na scenę na czworakach, z głową nisko przy ziemi i wyciąga sałatę z kieszeni surduta. Człowiek-robak, pełzający po ziemi, napychający swój żołądek sałatą miałby wieść najszczęśliwszy żywot spośród wszystkich ludzi? Żart nie osiąga jednak zamierzonego celu, ponieważ Jan Jakub nie głosi powrotu do stanu natury polegającego na przywróceniu przedspołecznych form istnienia człowieka. Jak zaznacza on wielokrotnie – przedstawiony przez niego w *Rozprawie* stan natury należy traktować nie w kategoriach historycznego opisu dziejów człowieka, poprzedzających jego istnienie społeczne, ale jako konstrukt teoretyczny pozwalający ujawnić deprawację człowieka w stanie społecznym. Nie ma on również charakteru opisu z tego względu, że nikt, nie wyłączając jego samego, nie był nigdy bezpośrednim świadkiem życia człowieka dzikiego ani też nie zebrał nawet wystarczających danych pozwalających przedstawić wiarygodny obraz życia, które ów człowiek wiódł. Opis stanu natury nie jest relacją z czasów przeszłych; nie jest nawet rekonstrukcją pewnej zamierzchłej prehistorii człowieka, którą Rousseau wydobywa dla nas z zapomnienia. Hasła powrotu do natury nie należy także rozumieć jako zwrotu wyrażającego pragnienie odtworzenia w czasie przyszłym stanu, który miał miejsce w czasach minionych. Filozof nie przedstawia nam żadnej historiozofii, zgodnie z którą dzieje człowieka, mając u swych początków stan natury, byłyby sceną, na której w toku swego rozwoju powróciłyby one lub przynajmniej, w pewnej zmienionej postaci, odtworzyłyby ów czas i formy swego praistnienia. Przeciwnie, stan natury jest jedynie wyobrażeniowym obrazem form bezpośredniości (tego, co bezpośrednio dane i odczuwane), którym zostaje przeciwstawione to, co pośrednie, mediatyzowane przez mowę, obyczaj, ubiór, narzędzia czy też prawa własności. Nie sytuuje się on zatem poza stanem społecznym, nie oznacza jakichś przedspołecznych form ludzkiej egzystencji, lecz jest tą postacią życia człowieka (jako istoty społecznej), w której wyrazić się ma to, co mu z natury dane. Stworzyć człowieka natury ozna-

⁴ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 145–146.

⁵ Tamże, s. 157.

⁶ Tamże, s. 157.

cza zatem wytworzyć taki rodzaj więzi społecznych, które nie czyniłyby z niego istoty wyalienowanej, rozdartej pomiędzy swe ja własne i ja społeczne. W *Emilu* znajdujemy program ukształtowania tego typu człowieka.

Życie człowieka w stanie uspołecznienia charakteryzuje się tym, że jego szczególne, konkretne formy istnienia zostają przekształcone w formę ogólną, wyrażającą jego formalnoprawne zobowiązania. Obiektywizacja form społecznej organizacji istnienia człowieka, która dokonała się w wyniku długotrwałego procesu historycznego, umożliwiła ostatecznie planowanie, projektowanie, przewidywanie działań człowieka w skali dotąd niespotykanej. Jego działania zostały wyzwolone z ograniczonego historycznie i geograficznie zasięgu i osiągnęły po raz pierwszy skalę ogólnoswiatową.

Rousseau obserwował ów proces na przykładzie dynamicznego rozwoju handlu kolonialnego. Tworzenie rynku zakłada istnienie uniwersalnych norm i miar. Dwie z nich nabierają szczególnego znaczenia; są to czas i przestrzeń. Istnienie powszechnej miary czasu i przestrzeni staje się warunkiem możliwości racjonalizacji działań człowieka. Rousseau dostrzega negatywny aspekt tej sytuacji. Człowiek zostaje wyrwany ze swego konkretnego istnienia, przenosi się z miejsca na miejsce i równie dobrze jest wszędzie u siebie, jak i w równym stopniu czuje się wszędzie obco.

Każdy rozszerza się, że tak powiem, na ziemię całą i odczuwa na całej tej wielkiej przestrzeni. Cóż tedy dziwnego, że doznajemy licznych cierpień we wszystkich miejscach, w których można nas dotknąć? Iluż władców rozpacza nad utratą kraju, którego nigdy nie oglądali. Iluż kupców wystarczy dotknąć w Indiach, żeby podnieśli krzyk w Paryżu⁷.

Przestrzeń celowo-racjonalnych działań nie pozwala nam się w niej zadowolić, ponieważ czyni wszystko środkiem do celu, który osiągnięty – zostaje również przekształcony w kolejny środek wiodący do dalszych celów. Przestrzeń przebyta mamy za nic tak, jak bezkresna i bezmiarowa jest dla nas przestrzeń, która rozpościera się przed nami. „W ten sposób wyczerpujemy się, nie dosięgając kresu”⁸.

Na gruncie kształcenia odrzuca więc Rousseau wszelkie treści, które nie mają żadnego znaczenia dla rozumienia rzeczywistości, z którą Emil bezpośrednio się styka. Ma on poznawać to, co *tu i teraz* obecne, nie zaś wypełniać swój umysł erudycyjnymi wiadomościami dotyczącymi imion królów, dat, nazw herbów, nazw geograficznych i wszelkich innych słów, które nie mają żadnego znaczenia dla jego wieku. Jeżeli zatem – kieruje Rousseau apel do przyszłych wychowawców – „zamiast błąkać się z nim nieustannie po przeróżnych miejscowościach, klimatach, wiekach, po krańcach świata i aż po niebiosach, postarasz się uwagę jego zwrócić na niego samego i na to, co go dotyczy bezpośrednio, wtenczas przeko-

⁷ J.J. Rousseau, *Emil...*, wyd. cyt., t. I, s. 74.

⁸ Tamże, t. I, s. 71.

nasz się, że jest zdolny do pojmowania, do pamiętania, a nawet do rozumowania⁹. Wczesne lata życia Emila ograniczone zatem będą przestrzenią najbliższej okolicy, którą zamieszkuje. Nie pobudza się jego wyobraźni opowieściami o dalekich podróżach, nie uczy się go geografii przy pomocy atlasów i globusa, lecz uczy się jej w sposób praktyczny, przemierzając okolicę na własnych nogach. Nie znaczy to jednak, że wystarczy mu widzieć i odczuwać to, co go bezpośrednio otacza. Umiejętność określania kierunków w przestrzeni stanie się dla Emila konieczna nie z powodu zapobiegliwości nauczyciela, który pouczy go wcześniej, pokazując mu mapy, istnienie stron świata, lecz pojawi się ono w następstwie doświadczenia, które wykaże mu praktyczną przydatność owej wiedzy. Wychowawca zabiera więc Emila na wycieczkę do lasu, który znajduje się nieopodal ich domu. Beztrudno przemierzają okolicę, gdy nagle bicie dzwonów na wieży kościoła uświadamia im, że zbliża się pora posiłku. Są głodni, zaczynają szukać drogi do domu. Wychowawca wydaje się być równie zagubiony jak Emil: szkoda – powiada podstępnie – że nie potrafimy określić stron świata. Gdybyśmy wiedzieli, że las znajdował się w takim a takim kierunku od naszego domu, to z łatwością znaleźlibyśmy drogę powrotną, ponieważ wówczas musielibyśmy iść po prostu w kierunku do niego przeciwnym. Wreszcie udaje się im wyjść – co nie było zresztą zbyt trudne, gdyż wychowawca świetnie orientował się w ich położeniu, chciał jedynie sprawić, by Emil odczuł potrzebę nauczania się określania stron świata.

Tego typu doświadczenia, których liczne przykłady wypełniają strony *Emila*, okazują się być najwłaściwszym środkiem nauczania. Wychowawca nie poucza swego ucznia, nie udziela mu nagan, porad, nie prawi mu kazań, lecz sprawia, iż o tym, co konieczne i niemożliwe, dowiaduje się on od „rzeczy samych”. Jak powie Rousseau – ma być on bowiem „uczniem przyrody”, którą poznaje, bezpośrednio z nią obcując. Do ich zażyłości może dojść o tyle, o ile gromadzone doświadczenia przenikną go na wskroś i ukształtują sposób jego życia. Nie jest to jednak możliwe bez zmiany naszego rozumienia czasu.

Problem czasu u Rousseau tematyzowany jest ze względu na metafizykę woli. Doświadczenie wyobcowania ze świata rodzi się w efekcie istnienia planów i życzeń, które, nie mając kontaktu z rzeczywistością, przenoszą całe nasze istnienie w przyszłość. Człowiek, który pragnie zawsze być nie tym, kim jest, ale tym, kim będzie, ma wszelką teraźniejszość za nic, przyszłość jest dla niego wszystkim. Pragnienia, rzutując nas w czas przyszły, sprawiają, iż pozostaje on zawsze poza samym sobą – samemu sobie wydając się obcy. Żyjąc zaś w oczekiwaniu nadejścia przyszłych stanów i rzeczy, podąża on za przyszłością, która oddala się od niego w miarę, jak się do niej zbliża; i znów nie może być u siebie. Z tego rodzaju pragnieniami jest bowiem tak, iż przenoszą nas one zawsze tam, „gdzie nas nie ma, ażeby nas wreszcie przenieść tam, gdzie nie będziemy nigdy”¹⁰. Zagubie-

⁹ Tamże, t. I, s. 128.

¹⁰ Tamże, t. I, s. 69.

nie człowieka pochodzi zatem stąd, iż całe swe istnienie lokuje on w przyszłości, której obrazy podsuwa mu jego wyobraźnia. Ażeby przywrócić człowiekowi zaburzoną w ten sposób równowagę, należy jego stan życia teraźniejszego uważać nie jedynie za środek prowadzący do przyszłych celów. Życie ma sens nie tylko ze względu na cele, do których prowadzi, byłoby ono jałowe, gdyby pozbawione zostało całego bogactwa treści *tu i teraz* doświadczanych. Jaki mogą mieć sens wszystkie wysiłki podejmowane w celu ukształtowania dziecka na przyszłość, jeśli dotychczasowy okres życia traktuje się jako sam w sobie wartości pozbawiony. Trzeba zatem, aby czas spowalniać, nie zaś przyspieszać ze względu na przyszłe cele. Wówczas natura, doświadczenia z obcowania z nią nabyte wyrują z wolna w człowieku swój właściwy kształt.

Jak zauważył V. Jankelevitch, najlepszym dowodem na to, że czas odróżnia się od zwykłych obiektów materialnych, jest to, że im bardziej jest on pusty, tym bardziej nam ciąży. Dla Rousseau niematerialność czasu natomiast wyraża się przede wszystkim w tym, że nie jest on dobrem, które zachowuje prawo ilościowych przekształceń. Nie można traktować go z kupiecką starannością, która spżytkowuje go skrupulatnie w nadziei na profity, jakie mogą płynąć stąd w przeszłości. Trzeba, przynajmniej w pierwszych latach życia dziecka, pozwolić na to, aby żyło ono w taki sposób, jakby miało jego nieskończoną ilość do swej dyspozycji.

Pozwól przyrodzie działać długo, z nim poczniesz działać zamiast niej, ażeby nie szkodzić jej działaniu. Powiadasz, że znasz cenę czasu i nie chcesz go tracić. Nie widzisz, że tracisz go więcej działając źle niż nie działając wcale i że dziecko źle nauczone dalsze jest od mądrości niż dziecko, którego zupełnie nie uczono. Jesteś zatrwożony widząc, że traci pierwsze swoje lata nic nie robiąc! Jak to? Czy niczym jest – być szczęśliwym?¹¹

Zatem za pierwsze правило wychowania człowieka należy uznać następującą maksymę: „chodzi nie o to, aby zyskiwać na czasie, lecz by go tracić”¹². Z tego jednak, że Emilowi i jego wychowawcy czas „przecieka przez palce”, nie wynika, że nic się w nim nie dzieje, że marnotrawi się go bądź w sposób bierny oczekuje się tego, co on ze sobą przyniesie. Emil poznaje rzeczywistość, lecz nie dokonuje się to za sprawą pamięciowego opanowania danego materiału. Nie uczy się on praw, reguł, zasad, ponieważ wszystko są to słowa, których znaczenia nie mógłby on w pełni pojąć. Poznaje rzeczywistość tylko poprzez to, że w niej działa, gdyż tylko w zdarzeniach, czynach, działaniach, których dokonuje, słowa mogą uzyskać swój sens. Do ich poznania dochodzi powoli, drogą powtarzanych doświadczeń, które, wprawdzie nieliczne, okazują się za to niezbite i pewne. Emil wie niewiele, ale umysł jego wolny jest od licznych przesądów, które powstają

¹¹ Tamże, t. I, s. 111.

¹² Tamże, t. I, s. 90.

w skutek przejęcia od nauczyciela nauk przekraczających zdolność ucznia do ich poznania.

Emil pragnie poznawać – dlaczego jednak pragnienie to nie jest źródłem jego wyobcowania? Według Rousseau źródłem alienacji człowieka nie jest istnienie w nas potrzeb¹³. Pragnienie rodzi się w człowieku, ponieważ jest on istotą, która doświadcza braku. Nie można go jednak utożsamić po prostu z nieszczęściem. Człowiek staje się nieszczęśliwy tylko wówczas, gdy jego potrzeby i pragnienia przekraczają możliwości ich zaspokojenia. Człowiekiem szczęśliwym można zatem nazwać tego, kto dysponuje mocą pozwalającą mu pragnienia zaspokoić. Szczęście nie polega na tym, że nasze potrzeby mają być ograniczone, sprowadzone do jakiegoś niezbędnego minimum, zestawu pewnych koniecznych potrzeb wpisanych w naturę człowieka. Rousseau odróżnia wprawdzie istnienie potrzeb rzeczywistych od zachcianek, niemniej jednak granica między nimi nie polega na tym, że te ostatnie są czymś nienaturalnym – rodzajem naddatku. Szczęście nie polega na ograniczeniu naszych potrzeb, gdyż o szczęśliwości człowieka rozstrzyga stosunek jego sił do żywionych przezeń pragnień. Droga prawdziwego szczęścia nie może zatem polegać na ograniczaniu naszych pożądań, ponieważ gdyby były one poniżej naszych sił, część naszych władz byłaby bezczynna i nie korzystalibyśmy z całości naszych zdolności. Nie polega ona także na rozszerzaniu naszych pragnień, ponieważ jeśli wzrastałyby one nieproporcjonalnie w stosunku do naszych możliwości, stalibyśmy się właśnie istotami nieszczęśliwymi. Szczęście może zatem polegać jedynie na „zmniejszaniu przewagi pożądań nad możliwością i na osiągnięciu pełnej równowagi między siłą a wolą. Wtenczas dopiero wszystkie siły będą czynne, a jednak dusza pozostanie spokojna i człowiek czuć się będzie w porządku”¹⁴.

Rozumiemy teraz doniosłość i sens gromadzonych przez Emila doświadczeń: są one niezbędnym warunkiem umożliwiającym mu ocenę posiadanych przez niego sił, pozwalają określić jego zdolności, wyznaczyć zakres tego, na co go stać. Nie doświadcza on nieszczęścia, jeśli tylko posiada wystarczająco dużo sił zdolnych do tego, by żywione przez niego pragnienia mogły być zaspokojone. Poznał on swe możliwości i potrafi potrzeby swoje realizować. Wolny jest od tego rodzaju zawinionych nieszczęść, które stały się udziałem tych, którym nie pozwolono działać i myśleć w sposób samodzielny. Błąd w ich wychowaniu polegał na tym, że zaspokajano ich potrzeby, bez udziału ich własnych sił i starań. Dysproporcja między ich możliwością działania a pragnieniami wzrastała w toku ich życia, rosło

¹³ Rousseau w swoich pracach nie posługiwał się pojęciem alienacji na oznaczenie opisywanych przez siebie zjawisk. Jednakże, jak przekonuje nas Bronisław Baczko w swej doskonałej książce *Rousseau: samotność i wspólnota* (zwłaszcza w rozdz. I, *Alienacja i „świat pozorów”*), pojęcie to oddaje w pełni intencje Jana Jakuba.

¹⁴ J.J. Rousseau, *Emil...*, wyd. cyt., t. I, s. 70.

w nich także złudzenie polegające na tym, że nie trzeba niczego więcej poza samym chceniem, aby wynikająca z niego potrzeba została zaspokojona.

Dziecko [...], któremu wystarczy chcieć, aby otrzymać, uważa się za władcę świata; patrzy na wszystkich ludzi jak na swych niewolników i kiedy jest się wreszcie zmuszonym odmówić mu czegokolwiek, ono uważając za możliwe wszystko, czego żąda, bierze tę odmowę za czyn buntu; wszelkie tłumaczenia, które mu się daje w wieku niezdolnym do rozumowania, są w jego pojęciu jedynie wykrętami; widzi wszędzie złą wolę; ponieważ zaś uczucie domniemanej niesprawiedliwości napawa je goryczą, zaczyna nienawidzić cały świat¹⁵.

Nieszczęście, którego obecnie doświadcza, staje się tym większe, że niemożność zaspokojenia potrzeby potęgowana jest przez fałszywą świadomość odnoszącą się do bezpośrednich przyczyn, które owo nieszczęście wywołały. Granica między tym, co konieczne, i tym, co możliwe, nie została bowiem wyznaczona przez opór, jaki działaniom ludzkim stawiają rzeczy, lecz wyznaczona było dobrą bądź też złą wolą wychowawcy. Jeśli zatem jego arbitralna wola ustaliła zakres potrzeb, które są zaspokajane, to subiektywnie właściwe wydaje się tłumaczenie oskarżające wolę wychowawcy o chęć niespełnienia pragnienia, które obecnie się żywi.

Błąd rodziców (wychowawcy) polega również na tym, że zaspakajając każdą potrzebę dziecka, rozbudzają w nim więcej potrzeb, niż ono samo w sobie posiada. Sprawiają oni tym samym, iż jego siła działania nie wzrasta, lecz się zmniejsza. Powiększając jego bezradność i zależność od innych ludzi, uczynili z niego istotę słabą.

Dziecko samo w sobie nie jest słabe, tak jak dorosły nie jest istotą, która obdarzona jest siłą. Miara ich siły (słabości) nie jest miarą bezwzględną, lecz zależy od pragnień, które leżą w jej zasięgu lub zakres ten przekraczają.

Istota, w której siła przewyższa potrzeby, choćby to był owad lub robak, jest istotą silną; istota, w której potrzeby przewyższają siłę, choćby to był słoń lub lew, zdobywca lub bohater, choćby to było bóstwo – jest istotą słabą¹⁶.

W życiu człowieka ważne jest zatem ustanowienie powiązania między wyobrażeniem tego, co jest pożądane, a możliwościami tego, co może być zrealizowane. Ograniczenie ludzkich potrzeb do tego, co *tu i teraz* obecne, jest równie niewłaściwe jak pragnienie spełnienia każdego życzenia. Obu sposobom życia przeciwstawia Rousseau człowieka, który zmierzyszy promień sfery swego życia, umieszcza się w jego środku tak jak „owad pośrodku swej pajęczyny”¹⁷. Człowiek natury zatem nie jest robakiem pełzającym po ziemi, lecz jestestwem, które żyje w harmonii między swymi pragnieniami (przyszłością) a możliwościami ich zaspokojenia (teraźniejszością).

¹⁵ Tamże, t. I, s. 81.

¹⁶ Tamże, t. I, s. 71.

¹⁷ Tamże, t. I, s. 72.