

***Emil*, czyli życie obok społeczeństwa**

Artykuł przedstawia interpretację *Emila* Rousseau jako koncepcję jednego z czterech miejsc — obok republiki, małej wspólnoty ulokowanej poza społeczeństwem i pełnej samotności — w których człowiek może wyzwolić się z alienacji. Emil żyje w społeczeństwie, ale zachowuje duchowy dystans wobec jego członków; w istocie żyje na pograniczu społeczności, bardziej obok ludzi niż z nimi. Tak jak „obcego”, o którym pisał Simmel, łączy go z jej członkami to, co wspólne wszystkim ludziom, dzieli natomiast to, co ich właśnie łączy we wspólnotę. Emil jest więc obcy ludziom, ale nie jest wyobcowany, gdyż to właśnie on, a nie oni, żyje zgodnie z naturą. Jakkolwiek Rousseau zapewnia, że Emil jest potencjalnie zdolny do zajęcia wszystkich pozostałych miejsc, autor tekstu dowodzi, że kierując się zasadą dobrovolności stowarzyszeń Emil skazany jest na życie samotne, do którego jest też najlepiej przygotowany.

Rousseau, który w rozprawie o nierównościach z taką pasją przedstawia nędzę życia cywilizowanego, nie ludzi co prawda człowieka szansą powrotu do stanu natury, mówi mu jednak, że może on żyć zgodnie ze swą naturą i odzyskać naturalną jedność i niewinność. Musi tylko znaleźć dla siebie takie miejsce pośród ludzi, gdzie nie będą oni dla niego tymi „innymi”, których obecność psuje duszę i wiedzie do alienacji, czyli wyobcowania od siebie samego. Przywołując słowa samego Rousseau zwykło się przyjmować, że wybór tego miejsca formułuje on w postaci alternatywy. Albo człowiek będzie żył w państwie — ale to państwo musi dopiero powstać, bo w tych, które istnieją, „wszędzie jest [on] w okowach”, albo też będzie żył życiem prywatnym — i niech cały świat pójdzie swoją drogą. Ponieważ człowiek popadł w niewolę w tej samej chwili, kiedy odczuł potrzebę drugiego, to żeby go z niej wyzwolić, trzeba go albo w pełni połączyć z innymi, co możliwe jest tylko w republice, albo — jeśli społeczeństwo jako całość jest zbyt zepsute — radykalnie od nich odseparować. Te nieliczne jednostki mogą żyć poza wszelką społecznością, ale nie muszą — mogą żyć pośród ludzi takich samych jak oni, ale też i zupełnie od nich różnych. Mamy więc w istocie u Rousseau aż cztery sposoby rozwiązania problemu, przed którym stoi rozdwojony, wyalienowany i umęczony życiem nieautentycznym człowiek¹. Sam Rousseau doświadczył

¹ Podobnie Laurence Cooper wyróżnia w dziele Rousseau cztery typy osób żyjących zgodnie z naturą: obywatela antycznej republiki, człowieka natury w stanie natury, Emila, czyli człowieka natury w stanie uspołecznienia i oczywiście samego Rousseau, oraz żyjącego niezgodnie z nią

każdego z nich, i każde z nich jest też wiodącym tematem przynajmniej jednej spośród jego najważniejszych książek; układają się one w pewien porządek wynikania, który niezupełnie jednak odpowiada kolejnym rozczarowaniom Rousseau i jego pogłębiającej się samotności duchowej — zgorzkniały autor *Wyznań* rok po ich skończeniu napisał przecież jeszcze *Uwagi o rządzie polskim*.

Chociaż sam Rousseau uważał *Emila* za swoją najważniejszą książkę, badacze jego twórczości zwykli ją w większości bagatelizować, traktując jako wykład poglądów Rousseau na wychowanie² i koncentrowali się na tych dziełach, które przedstawiają skrajne rozwiązania problemu alienacji człowieka, czyli na *Umowie społecznej* i na *Wyznaniach*. Tymczasem to właśnie w *Emilu* Rousseau przedstawia jego najbardziej, rzec można, intrygujące rozwiązanie — bez pośrednictwa wspólnoty, ale nie poza wspólnotą. Emil w istocie bowiem żyje obok niej, będąc jednak nie tyle kosmopolitą, który wszędzie jest u siebie, ile szczególnego rodzaju obcym, który nigdzie nie jest u siebie. Wszędzie żyje niejako warunkowo; nie należy do żadnej wspólnoty, choć z członkami każdej wspólnoty może mieć poprawne, a nawet dobre relacje. Łączy go z nimi to, co wspólne jest wszystkim ludziom, różni z kolei to, co ich samych łączy we wspólnotę. W tak szczególny sposób postrzegał obcość Georg Simmel, obrazując ją przykładem Żydów europejskich żyjących w diasporze. *Emil* — i to jest teza niniejszego artykułu — jest więc modelem życia w szczególnym miejscu w społeczeństwie, a dokładnie na jego uprzywilejowanym marginesie, gdzie człowiek żyje jako obcy, ale nie wyobcowany. Jest zdolny do życia pośród ludzi, chociaż żyć wśród nich nie musi; jest sam, ale nie jest samotny, bo samotności nie odczuwa. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że przynależy do społeczeństwa ciałem, ale nie duchem. Żyje w stanie uspołecznienia, ale kieruje się tym, co odpowiada naturą. Jest — jak mówi sam Rousseau — „dzikim żyjącym w cywilizacji”.

W istocie Emil nie jest przeznaczony do życia w samotności — został stworzony do życia w miastach³; „[p]owinien umieć zdobyć w nich to, co mu jest nie-

bourgeois, por. L. D. Cooper, *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press 1999, s. 50.

² Alan Bloom twierdzi — i autor niniejszego tekstu pogląd ten w dużej mierze podziela — że uważać *Emila* za podręcznik wychowania znaczy w ogóle nie zrozumieć tej książki. Jest ona nim tylko, twierdzi Bloom, w takim samym stopniu, w jakim jest nim *Państwo* Platona. *Emil*, podobnie jak to dzieło, jest bowiem książką dla filozofów i jeśli jej celem jest wychowanie kogokolwiek, to jedynie poprzez zmianę jego postrzegania świata (por. A. Bloom, *Introduction*, [w:] J. J. Rousseau, *Emil*, 1979, s. 28).

³ Rzec można, że Rousseau, który uważał siebie za „zdolnego do przyjaźni, jak mało kto na świecie” (*Wyznania*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 94), stworzył *Emila* na swe własne domniemane podobieństwo. Zestawiając *Emila* i samego Rousseau Arthur Melzer jednak raczej niesłusznie — czego niniejszy tekst powinien dowieść — mówi o dwóch wariantach życia samotnego (por. A. Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Tousseau's Thought*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1990, s. 91–94), z kolei Cooper wydaje się popełniać podobny błąd łącząc ze sobą w jeden model ideały życia przedstawio-

zbędne, ciągnąć korzyść ze stosunków z ich mieszkańcami i żyć, jeżeli nie jak oni, to przynajmniej z nimi⁴. Żyć „jak oni” mógłby jednakże Emil tylko w szczególnie korzystnych okolicznościach i od niego niezależnych, program wychowawczy Emila nastawiony jest więc na to, by chciał on żyć „przynajmniej” z ludźmi, jakkolwiek w jeszcze większym stopniu na to, by mógł żyć także bez nich. Człowiek natury żyjący na swój szczególny sposób pośród innych ludzi przełamuje więc dychotomię miasto–wieś, natura–cywilizacja, wspólnota–samotność, a także indywidualizmu wewnątrz wspólnoty i poza nią⁵. Interpretatorzy Rousseau mówią często za Kantem o „naturalizacji kultury” jako o remedium Rousseau na bolączki życia w cywilizacji: skoro nie ma powrotu do natury, należy tak przekształcić kulturę, by człowiek mógł w niej żyć zgodnie z naturą⁶. W *Emilu* ten program obejmuje tylko jednego człowieka; Emil — człowiek natury — musi żyć w świecie zepsutym.

Metafora „dzikiego żyjącego w mieście” przekłada zatem, tak jak to właśnie widział Simmel, dystans geograficzny na dystans społeczny. Emil chcąc żyć zgodnie z naturą nie musi wyjechać na wieś; „wystarczy, jeżeli zamknięty w wirze życia społecznego nie da się porwać namiętnościom ani mniemaniom ludzkim, jeżeli będzie widział własnymi oczyma i czuł własnym sercem; jeżeli nie będzie nim rządziła żadna władza oprócz własnego rozumu”⁷. Dlatego właśnie na pewnym etapie wychowania Emil trafia do miasta, by w przyspieszonym tempie nauczyć się tego, czego ludzkość uczyła się przez całe wieki. Jego umysł się rozwija, ale dusza nie psuje, bo jest już przygotowana na kontakt ze światem. „Ten sam człowiek, który pozostałby głupi żyjąc w lasach — tłumaczy ten fenomen Rousseau — musi stać się rozumny i rozsądny w miastach, jeżeli będzie tam po prostu widzem. Nic nie czyni mądrzejszym niż szaleństwa, które się ogląda, nie podzielając ich; a i ten nawet, kto je podziela, kształci się, jeżeli tylko nie jest ich ofiarą i jeżeli nie błądzi tak, jak ci, którzy je popełniają”⁸. Paradoksalnie, miasto, które w ludziach żyjących w nim od zawsze, zabija naturalną dobroć, Emila, który wychował się poza nim, wznosi na wyższy poziom moralnego rozwoju; obserwując szaleństwa życia w mieście, Emil zaprawia się w cnotcie.

ne w *Nowej Heloizie i Emilu* (L. Cooper, *Rousseau*, dz. cyt., s. 18).

⁴ J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. Waław Husarski, t. I–II, Wrocław, Ossolineum 1955, t. I, s. 256–257.

⁵ Pisze o nim Magdalena Środa (por. *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa, Fundacja Aletheia 2003).

⁶ Jak pisze John Plamenatz, „Rousseau mógł być opisać tę kondycję społeczną nie nazywając jej „naturalną dobrocią”. Nazwa, którą jej nadał, wprowadza w błąd, i być może wyjaśnia, dlaczego tak często on sam był źle rozumiany.” (J. Plamenatz, *Man and Society*, London, Longmans 1963, s. 382). W istocie, Cooper wyróżnia w dziele Rousseau kilka koncepcji natury, a tym samym „znaturalizowanej kultury”, znajdując ich wspólny element w „zamiłowaniu do harmonii” — naczelnej zasadzie duszy człowieka żyjącego z nią w zgodzie (por. L. Cooper, *Rousseau*, dz. cyt., s. 183–5).

⁷ *Emil*, t. II, s. 71–72.

⁸ *Emil*, t. II, s. 72.

Szczególne usytuowanie Emila w społeczności określić można za pomocą trzech kategorii: samowystarczalności, dobrowolnych więzów oraz obowiązków wobec wspólnoty. Życie w społeczności, tak obywatelskiej, jak i niepolitycznej, da się opisać jedynie przy użyciu ich wszystkich: obie są samowystarczalne (bardziej akcentowane jest to w przypadku Clarens niż republiki), członkostwo w nich jest dobrowolne (wspólnota polityczna zawiązuje się w drodze umowy społecznej), jeśli zaś chodzi o zobowiązania, to we wspólnocie politycznej wyznaczają je prawa, a w Clarens przyjmowana jako naturalna konieczność wola pana de Wolmar. Z kolei życie poza wspólnotą, życie samotne, wolne jest od tych obowiązków — jest to życie w pełni samowystarczalne, na jakie według Rousseau mogą sobie pozwolić jedynie ludzie „dobrzy”⁹. Życie obok społeczności jest zatem życiem samowystarczalnym, ale nie samotnym i nie obciążonym obowiązkami nałożonymi wbrew własnej woli przez wspólnotę, na pograniczu której się żyje. Odwołując się do literackiej metafory można powiedzieć, że życie takie cechuje się pewną lekkością bytu, ale lekkość ta nie jest nieznośna, gdyż — o czym będzie mowa — jest dostatecznie „dociążona” zobowiązaniami wobec siebie samego, w imię dobrze rozumianego interesu własnego.

Życia obok społeczności nie można więc sprowadzić do jakiejś pośredniej formy uspołecznienia między pełnym członkostwem i pozostawianiem poza wszelką społecznością. Tym, co stanowi o jego specyfice, jest według Rousseau dobrowolność zobowiązań, jakkolwiek — to warunek *sine qua non* — jest to przywilej kogoś, kto w każdym razie sam sobie potrafi wystarczyć¹⁰. Dobrowolność zobowiązań występuje tylko w tej formie uspołecznienia. Choć bowiem powstanie republiki możliwe jest tylko dzięki dobrowolnie zawartej umowie społecznej, jest ona aktem jednorazowym, a w życiu republiki na plan pierwszy wysuwają się prawa z ich przymusem i sankcjami. Z kolei samowystarczalność jest kwintesencją życia samotnego, a zatem w przypadku życia poza wspólnotą musi być pełna, wręcz doskonała. Emil jest więc wychowany tak, by umiał wchodzić w relacje z ludźmi, jeśli uzna je za korzystne dla siebie, i zrywać je — choć sam Rousseau użyłby tu zapewne jakiegoś bardziej oględnego słowa — wtedy, gdy ograniczają one jedynie naturalną wolność, nie dając nic w zamian. Nie znając zobowiązań innych niż wobec siebie samego, Emil składa więc na progu dorosłości znamieną deklarację. Ogłasza mianowicie — z młodzieńczą zapalczywością, żywiołowo i chaotycznie — że nie nałoży na siebie żadnych pęt, poza tymi, które nałożyła nań natura i prawa: „Będę wolny nie tylko w określonym państwie lub określonym kraju, lecz wolny na całej kuli ziemskiej! Nie istnieją dla mnie kajdany ludzkiej

⁹ O czym przekonuje Rousseau głównie w swych pracach o charakterze autobiograficznym. Poza tym, jak dowodzi on w polemice z Diderotem, ludzie żyjący samotnie na pewno nie mogą być źli, jakąż bowiem krzywdę, i komu, może wyrządzić taki człowiek? (por. *Emil*, t. I, s. 108, przypis).

¹⁰ Nieco inaczej widzi to Bloom: „Emil lokuje się gdzieś pośrodku między obywatelem z *Umowy społecznej* i samotnikiem z *Przechadzek*, będąc pozbawionym czegoś, co mają ci dwaj.” (A. Bloom, *Introduction*, dz. cyt., s. 28).

opinii, znam tylko więzy konieczności! (...) Co mi po mojej pozycji w świecie? Co mi po tym, gdzie się znajduję? Wszędzie jestem wśród braci, wszędzie gdzie ich nie ma, jestem u siebie”¹¹.

Wychowawca Emila nie jest jego deklaracją bynajmniej zdziwiony. Jest ona przecież rezultatem całej edukacji¹², zakończonej długą podróżą za granicę, w trakcie której Emil rzekomo szukał dla siebie miejsca — „w jakimkolwiek zakątku świata”, „na jakimś małym folwarku” — w którym by osiadł razem z Zofią i wiódł życie zgodne z naturą. W zamyśle Wychowawcy Emil miał jednak tylko poznać inne kraje, z ich zwyczajami i systemami politycznymi, ale bynajmniej nie po to, by wybrać sobie jeden z nich. Cóż bowiem Wychowawca odpowiada na deklarację Emila? Na wstępie wykląda mu wyższość życia obok społeczeństwa nad życiem w społeczeństwie: „Wiedziałem z góry, że skoro bliżej przyjrzesz się naszym instytucjom, stracisz do nich ufność, na którą nie zasługują! Próżna to nadzieja spodziewać się wolności pod osłoną praw! Prawa! Gdzież one są? Kto je szanuje? Wszędzie, jak sam widziałeś, pod płaszczykiem prawa panoszy się prywata i ludzkie namiętności! Lecz istnieją niezienne i wieczne prawa natury, ładu. One zastępują mędrcom pisane prawa ludzkie. Są one wyrte w głębi serca, w sumieniu i rozumie mędrca. Im tylko on ulega — i jest wolny! Niewolnikiem bywa ten tylko, kto czyni zło, gdyż czyni je zawsze wbrew sobie samemu! Wolność nie polega na formie rządów, lecz jest zawarta w sercu człowieka wolnego, który wszędzie nosi ją ze sobą. Człowiek podły zaś wszędzie wlecze ze sobą własne kajdany. Jeden będzie niewolnikiem w Genewie, drugi wolny w Paryżu!”¹³

Po tym wstępie — być może najważniejszym fragmencie całego dzieła — Wychowawca przechodzi do sedna tej rozmowy, czyli do obowiązków wobec ojczyzny, o której Emil dotąd w ogóle nie słyszał. I nie chodzi tu bynajmniej o potencjalną ojczyznę z jego wolnego wyboru. Odpowiedź na tyradę Emila tak bardzo odbiega od ducha *Umowy społecznej* — dzieła, które ukształtowało interpretację myśli Rousseau, jak też jego krytyki społeczeństwa z *Rozprawy o pochodzeniu nierówności*, że zasługuje na obszerniejsze przytoczenie. „A jednak myliłbyś się, drogi Emilu — słyszy zaskoczony wychowanek — bo jeśli nawet nie ma ktoś ojczyzny, ma przecież kraj, w którym się urodził! Jest w takim kraju i rząd, i jakieś podobieństwo praw, które mu dały żyć spokojnie! Niechby umowa społeczna nie była dotrzymywana! Cóż to za bieda — jeśli interes prywatny chronił tak samo, jak czyniła to woła powszechna! (...) O, Emilu, wskaż mi chociaż jednego człowieka uczciwego, który by własnemu krajowi nic nie zawdzięczał! A zresztą, kimkolwiek jest człowiek, zawsze zawdzięcza on ojczyźnie wszystko, co w nim najcenniejsze

¹¹ *Emil*, t. II, s. 390.

¹² Wychowawca, będący w procesie edukacji Emila narzędziem natury, a nie społeczeństwa (por. G. Parry, *Émile: Learning to Be Men, Women, and Citizens*, [w:] *The Cambridge Companion to Rousseau*, ed. P. Riley, Cambridge University Press 2001, s. 251–2), tak bowiem manipulował Emilem, by ten chciał tylko tego, czego chciał on sam.

¹³ *Emil*, t. II, s. 391.

— kryterium moralne w postępowaniu i miłość cnoty! Może na puszczy człowiek żyłby bardziej szczęśliwy i wolny, lecz idąc bez wszelkiej walki za swymi skłonnościami byłby bez zasługi, nie byłby cnotliwy¹⁴.

Emil dowiaduje się więc dopiero teraz, że powinien mieszkać tam, gdzie może wypełnić swoje obowiązki wobec wspólnoty, w której przypadkiem przyszło mu się urodzić. Emil ma zatem dobrowolnie — bo nikt go do tego nie może zmusić — osiąść na uboczu własnego społeczeństwa i w ten sposób spłacić dług swoim współobywatelom, którzy opiekowali się nim, gdy był dzieckiem. „Powinieneś mieszkać pośród nich albo przynajmniej w takiej miejscowości” — tu dystans społeczny wyraża się także na sposób przestrzenny — „gdzie byłbyś dla nich użyteczny w tej mierze, w jakiej zechcesz” — bo zasada dobrowolności nałożonych na siebie zobowiązań musi być zachowana — i „gdzieby oni mogli znaleźć ciebie w razie potrzeby!”¹⁵ — przekonuje Wychowawca Emila. Znaczące jest jednak, że Rousseau nawet hipotetycznie nie rozważa takiej sytuacji, w której szczęśliwym trafem ojczyzną Emila byłaby republika¹⁶, chociaż uważa za oczywiste, że Emil wychowany na dobrego człowieka mógłby być również dobrym obywatelem; znośliby wtedy pogodnie „słodkie jarzmo” prawa, skoro w tym przypadku byłoby ono wyrazem woli powszechnej, a nie arbitralnej woli prywatnej i jawiło mu się jako przymus tej samej miary co konieczność naturalna¹⁷.

W życie państwa takiego, jakie jest ono dziś, Emil nie będzie się jednak angażował, bo też i ono nie potrzebuje ludzi jego pokroju. Emil ma zatem wieść życie prywatne pozostając w szczęśliwym związku małżeńskim — nawet jeśli samemu Rousseau związki takie poza literaturą wydawały się raczej mało prawdopodobne¹⁸. Życie rodzinne Emila i Zofii, tak jak życie wspólnoty w Clarens, będzie cnotliwe nawet w zepsutym świecie, jeśli tylko uda im się zatrzymać społeczeństwo na progu ich domu; „[j]eśli jest szczęście na ziemi, trzeba go szukać w zakątku, gdzie teraz mieszkamy”¹⁹ — napisze Rousseau w zakończeniu *Emila*. Małżeństwo Emila, podobnie jak jego pozostałe relacje ze światem, musi być jednak oparte na pełnej dobrowolności obu stron; przymus, którego Emil używałby wobec żony, psułby przecież jego samego. Charakterystyczna jest więc rada, której Wychowawca

¹⁴ *Emil*, t. II, s. 391–392.

¹⁵ *Emil*, t. II, s. 392.

¹⁶ Wątek zobowiązań Emila wobec państwa, a nie jedynie wobec jego rodaków, pojawia się jednak w tej rozmowie, tyle że niejako w formie przypisu, poprzedzonego notą, w której Rousseau streszcza własne poglądy polityczne wyłożone w *Umowie społecznej* (dzieło to ukazało się drukiem tego samego roku). Z tego względu Geraint Parry uważa jednak, że Emil, o którego społecznej aktywności będzie jeszcze mowa, nie reprezentuje sobą ideałów Rousseau, ale pewien kompromis z rzeczywistością (G. Parry, *Émile*, dz. cyt., s. 260).

¹⁷ Co do tego niektórzy komentatorzy dzieła Rousseau mają jednak wątpliwości, wskazując na sprzeczności między wychowaniem człowieka w *Emilu* a wychowaniem obywatela w *Uwagach o rządzie polskim* (por. J. Plamenatz, *Man*, dz. cyt., s. 432).

¹⁸ Por. *Emil*, t. II, s. 395.

¹⁹ *Emil*, t. II, s. 402.

udziela nieco zadufanym i pewnym swego przysłego szczęścia narzeczonym: „Węzły, które zbyt mocno zaciągamy, pękają. Tak właśnie bywa z małżeństwem, jeśli je chcemy zacieśniać bardziej, niż to być powinno. Wierność, którą małżeństwo nakłada na obie strony, jest jednym z praw najświętszych. Lecz władza, której małżeństwo udziela jednemu nad drugim, tylko szkodzi. Przymus i miłość jakoś się nie zgadzają i rozkosz nigdy nie da się narzucić”²⁰. Udane małżeństwo jest więc dla Rousseau zrazu związkiem kochanków²¹, nie będąc obciążone powinnościami innymi niż wobec siebie nawzajem, a i te wzajemne zobowiązania nie są sprzeczne z dobrze rozumianym interesem własnym — nie można być przecież w małżeństwie szczęśliwym, a w każdym razie w „prawdziwie szczęśliwym”, nie będąc przy tym wiernym współmałżonkiem.

Relacje między małżonkami zmienia dopiero pojawienie się dzieci (na stronach *Emila* jedno z nich zostało już poczęte), bo dopiero za ich sprawą związek się zacieśnia i staje się małą wspólnotą w mocnym znaczeniu tego słowa. Więzy między małżonkami nie są już dłużej sprawą „kontraktu” opartego na wolnej woli obu stron. Naturalna więź między matką i dzieckiem oraz między ojcem i dzieckiem nadaje również relacjom między nimi walor konieczności, a tam, gdzie występuje konieczność, nie może być mowy o wolności²². We wspólnocie rodzinnej wolność jej członków ustępuje miejsca harmonii całości; Emil i Zofia mogliby powtórzyć za Julią: „żyję równocześnie we wszystkim, co kocham, nasycam się szczęściem i życiem”²³. Eksperyment Clarens udał się zapewne właśnie dlatego, że gospodarze tej posiadłości zostali wychowani tak jak Emil i Zofia. Kiedy pan de Wolmar mówi o sobie i swoim stosunku do świata, można odnieść wrażenie, że słyszymy Emila po 20 latach, nawet jeśli życie stwórcy Clarens było w istocie dość burzliwe. Czy zatem Emil nie reprezentuje sobą młodego Wolmara, przykładową głowę domu, któremu tylko bardziej poszczęściło się w młodzieńczym życiu? Taka interpretacja sama się wręcz narzuca²⁴, ma ona jednak oczywistą słabość.

Spotkanie Zofii nie mogło być przecież wkalkulowane w proces wychowawczy Emila; w istocie dochodzi do niego za sprawą przypadku²⁵. Wchodząc w doro-

²⁰ *Emil*, t. II, s. 396.

²¹ Por. *Emil*, t. II, s. 400.

²² Sam Rousseau miał z tym problem, który „rozwiązał” oddając swe potomstwo do przytułku, z czego zresztą nie bez poczucia winy tłumaczy się czytelnikowi (por. *Wyznania*, s. 282).

²³ Cyt. za: J. Starobinski, *Przejrzystość i przeszkość*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa, Wydawnictwo KR 2000, s. 106 [fragment niezamieszczony w polskim wydaniu *Nowej Heloizy*].

²⁴ Jaki pisze Bloom, „[b]ez troszczenia się o innych, bez gotowości poświęcenia dla nich własnego interesu, społeczeństwo jest jedynie zbiorem indywidualów, z których każde łamać będzie prawa, jeśli tylko będzie to zgodne z jego interesem. Rodzina przykróca egoistyczny indywidualizm, który uwolnił nowy ustrój oparty na wywodach nowożytnego prawa naturalnego.” (A. Bloom, *Introduction*, dz. cyt., s. 23).

²⁵ Pogląd ten nie jest oczywiście powszechnie przyjmowany w interpretacjach Rousseau. Dla przykładu Bloom, a za nim częściowo Melzer, uważają, że sublimacja seksu w miłość jest głównym narzędziem uspołecznienia Emila; bez Zofii edukacja Emila nie byłaby pełna (por. A. Bloom, *Intro-*

słe życie mógł on przecież spotykać na swojej drodze kobiety wyłącznie takie jak Ksantypa (w każdym razie taką, jaką znamy z kąśliwych przekazów) albo jak Teresa, z którą sam Rousseau przeżył co prawda wiele lat, lecz nie w takim związku jak pan de Wolmar i Julia. Szczęśliwe spotkanie Emila i Zofii wytłumaczyć można by tylko magnetyzmem serca, ale gdyby nawet mógł się do niego odwołać Rousseau–powieściopisarz, to na pewno nie mógłby sobie na to pozwolić Rousseau–filozof. Czyżby zatem szczęście Emila zależało ostatecznie od przypadku? Wydaje się, że nie, gdyż celem wychowania, jakie odebrał, było przecież przygotowanie na zmienność fortuny. Czerpiąc przyjemność z życia obok ludzi Emil musi umieć żyć bez nich²⁶. I tego właśnie musi się nauczyć na ostatnim etapie swojej edukacji, kiedy to zakochany do szaleństwa wyrusza w dwuletnią podróż, bynajmniej nie po to tylko, by sprawdzić stałość uczucia swojego i Zofii. Emil musi być bowiem przygotowany na samotność, która zrzędzeniem losu lub złych ludzi — Rousseau każe wierzyć, że to właśnie jego własny przypadek — może stać się udziałem każdego człowieka.

Skoro jednak Emil stworzony został do życia wśród ludzi, to naturalnie, jak mówi Rousseau, chciałby być też przez nich kochany i szanowany — nie jest mu więc zupełnie obca miłość własna. Emil ma potrzeby natury społecznej, choć oczywiście nie są one rozbudzone ponad jego miarę, bo — jak przypomina Rousseau — „[k]to niewiele pożąda, zależny jest od niewielu ludzi”²⁷. Nie jest zatem kompletnie obojętny na opinię o sobie samym, czyli swym charakterze, ale już nie o swoich społecznych przymiotach — bogactwie, pochodzeniu czy nawet ogładzie towarzyskiej i dowcipie. Dbą też wyłącznie o zdanie osób mu podobnych. „Będzie szczęśliwy, gdy zyska ich uznanie” — uważa Rousseau. „Jednak nie powie — cieszę się dlatego, że mam ich uznanie, lecz — cieszę się dlatego, że mój dobry uczynek zyskał ich uznanie. Jestem szczęśliwy, że ludzie, którzy darzą mnie szacunkiem, w ten sposób okazują, że sami godni są szacunku. Dopóki będą mieli tak zdrowy sąd, przyjemnie mieć ich uznanie”²⁸. Emil nie będzie więc aż w takim stopniu niezależny od ludzi, jak skądinąd mu podobny stoicki filozof²⁹; w porównaniu z nim jest znacznie bardziej „ludzki”, lecz jednocześnie — co ilustruje

duction, dz. cyt., s. 22–24, A. Melzer, *The Natural*, dz. cyt., s. 93).

²⁶ I rzeczywiście, w niedokończonym książce *Emile et Sophie ou les Solitaires* Rousseau zgotował Emilowi i Zofii okrutny los: Zofia zostaje sama jako kobieta upadła z pozamażeńskim dzieckiem, a Emil, dostawszy się do niewoli, staje się ostatecznie doradcą arabskiego despoty (por. J. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press 1985, s. 234–235).

²⁷ *Emil*, t. II, s. 42.

²⁸ *Emil*, t. II, s. 196.

²⁹ Nie jest nim też pod względem umysłowym, posiada bowiem tylko praktyczne wiadomości (por. *Emil*, t. I, s. 260). Nie rozmyśla o sprawach ostatecznych, ale wie, że nieprzywiązywanie się do rzeczy to najlepszy sposób umierania (por. *Emil*, t. I, s. 261). Czułby się dobrze, będąc rzemieślnikiem, gdyż rzemiosło jest tym zawodem, który najmniej uzależnia ludzi, a ma też i tę przewagę nad rolnictwem, że nie uzależnia człowieka od przyrody (por. *Emil*, t. I, s. 242). Mimo tych zapewnień Rousseau, można jednak w Emilu widzieć filozofa (por. A. Melzer, *The Natural*, dz. cyt., s. 93).

powyższy cytat — także bardziej egotyczny, gdyż skupiony wyłącznie na sobie. Jednak jeszcze bardziej, jak przekonuje Rousseau, różni się Emil od filozofów mu współczesnych; jako człowiek dziki, chociaż żyjący w mieście, nie szuka dla siebie wielbicieli, podczas gdy paryski filozof potrzebuje ich całej rzeszy³⁰.

Względna samowystarczalność Emila i umiarkowana chęć nawiązywania stosunków społecznych właściwe pozycji Emila sprawiają, że jego stosunek wobec ludzi jest znacząco ambiwalentny. Generalnie Emil żywi do wszystkich „bezinteresowną życzliwość”, charakterystyczną dla uniwersalistycznej etyki XVIII wieku³¹. Jak to ujął w swojej „deklaracji niezależności” złożonej po odbyciu zagranicznej podróży, w jakimkolwiek miejscu na świecie by się znalazł, wszędzie jest wśród braci. Swoje deklaracje popiera zresztą Emil czynem: zanim wyruszy w drogę, nie spędza bynajmniej całych dni na romantycznych schadzkach z Zofią; „w dni te bywa jeszcze dawnym Emilem”³² — Emilem Oświecenia. Uczy się ciągle nowych, lecz jednocześnie praktycznych rzeczy, takich choćby jak uprawa ziemi i prowadzenie gospodarstwa domowego. Ze swej wiedzy robi też społeczny użytek: doradza wieśniakom w ich pracach polowych, sam nawet pracuje z nimi w polu, i to wcale nie gorzej od nich. Służy im radą także w sprawach życia codziennego, godzi we wzajemnych waśniach i jest ich rzecznikiem wobec możliwych³³; niekiedy wspomaga ich też pieniędzmi, pilnując jednak, by obdarowany wykorzystał je należycie. W istocie Emil oświeca ludzi, ale nie tak, jak czyni to Encyklopedia, czyli słowem; Emil oświeca ich przykładem, praktycznym działaniem — robi to wszystko, o czym filozofowie tylko mówią³⁴. Emil, jak to ujmuje Rousseau w swych wychowawczych deklaracjach, jest bowiem człowiekiem czynu; jego życie jest działaniem, ale wbrew tradycji arystotelesowskiej nie jest to działanie w sferze politycznej — Emil nie działa jako obywatel i nie działa słowem. I tylko dlatego Emil może coś zrobić dla społeczeństwa, a dokładniej mówiąc dla społeczności ludzi, obok których żyje, że sam do niej nie należy. Emil, tak jak Simmlowski obcy, czyni dobry użytek ze swej zewnętrżności i niezależności; żyjąc życiem prywatnym i apolitycznym jest użyteczny publicznie³⁵. I takie zaangażowanie daje Emilowi zadowolenie i szczęście.

Jego obowiązki wobec innych ludzi nie mogą być jednak wygórowane, skoro pochodzą z samej natury człowieka i rozciągają się na cały rodzaj ludzki. Emil nie

³⁰ Por. *Emil*, t. I, s. 256.

³¹ Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 760.

³² *Emil*, t. II, s. 336.

³³ Emil, sam ani bogaty, ani biedny, utrzymuje kontakty z jednymi i drugimi. „Stając się dobroczyńcą jednych i przyjacielem drugich, nie przestaje im być równy.” (*Emil*, t. II, s. 337).

³⁴ Edukacja Emila nie opierała się też na książkach — czytał on tylko *Robinsona Crusoe*; według Rousseau książki zupełnie niepotrzebnie pośredniczą między ludźmi a rzeczami (por. A. Bloom, *Introduction*, dz. cyt., s. 7).

³⁵ Bloom uważa Emila za kogoś w rodzaju pracownika służb społecznych (*social worker*) (A. Bloom, *Introduction*, dz. cyt., s. 18).

posiada bowiem braci w węższym sensie, to znaczy takich krewnych czy przyjaciół, z którymi łączyłyby go szczególnie bliskie stosunki. Bardziej niż innych kocha on co prawda ludzi takich jak on sam³⁶ — a umie przy tym rozróżnić przyjaciół od wrogów, bo czyta w ludzkich sercach — ale nie ma wobec nich żadnych szczególnych zobowiązań; nie tworzą oni zresztą żadnej arystokracji duchowej ani jakiegokolwiek wyróżnionej wspólnoty. Emil ich kocha, ale ich nie potrzebuje, bo tylko wtedy, kiedy ludzie nie potrzebują innych, mogą ich prawdziwie kochać³⁷. Żyjąc obok społeczeństwa, Emil nie należy do żadnej z jego grup, nie rodzi się też w żadnej „sekcji” religijnej — kierując się rozumem sam ją sobie potem wybierze³⁸. Emil o żadnej grupie nie może więc powiedzieć „my”, bo nie ma tożsamości grupowej, a jedynie indywidualną, jednostkową³⁹. Emil nie uznaje zatem żadnej *ordo caritatis*, nadrzędności zobowiązań wobec jednych ludzi nad innymi, kochając nie tyle konkretnych ludzi, ile człowieka jako takiego, bez względu na to, kim on jest dla niego i kim jest w społeczeństwie. Miłość braterska nie wynika tu z żadnych rzeczywistych i trwałych relacji między ludźmi, bo takie relacje tylko by ją osłabiały⁴⁰. Braterstwo w wąskim i potocznym przecież sensie nie jest bowiem dla Rousseau niczym innym niż rozciągniętą na własną grupę miłością własną bądź też troską o własny interes, ale rozumiany opacznie, bo przez pryzmat rywalizacji z innymi ludźmi. „Przykazanie nieszkodzenia nigdy nikomu pociąga za sobą nakaz jak najmniejszej zależności od społeczeństwa ludzkiego; bowiem w stanie społecznym dobro jednego pociąga za sobą z konieczności krzywdę drugiego. Ten stosunek leży w istocie rzeczy i nic nie może go zmienić”⁴¹ — konkluduje Rousseau.

Koncepcja braterstwa zawarta w *Emilu* jest zasadniczo odmienna, choć bynajmniej nie sprzeczna z tą, jaką przedstawił Rousseau na kartach *Nowej Heloizy*. Inaczej niż w Clarens, gdzie było ono wytworem szczególnych stosunków społecznych i ograniczało się do małej wspólnoty, w *Emilu* ma być ono dosłownie „naturalne”, choć oczywiście jest takie tylko dla tych, którzy przyjmują Russoistyczną antropologię. Nie jest wcale powszechnie odczuwane, bo w społeczeństwie człowiek człowiekowi jest przecież wilkiem. „Jeżeli jednak — jak pisze Rousseau — siła rozlewna utożsamia mnie z bliźnim, jeżeli, że tak powiem, czuję

³⁶ Por. *Emil*, t. II, s. 196.

³⁷ Ponieważ, jak zauważa Melzer, „[p]oprzez ‘miłość’ do kogoś rozumie się tu troskę o niego w pewnym sensie ze względu na niego samego, podczas gdy ‘potrzebowanie’ innych ludzi oznacza troskę o nich jako o środki realizacji własnych wąsko pojętych interesów, własnego honoru albo korzyści.” (A. Melzer, *The Natural*, dz. cyt., s. 77)

³⁸ Por. *Emil*, t. II, s. 79.

³⁹ Taylor wywodzi ją od Locke’a i nazywa „punktową”, co w przypadku Emila wydaje się określeniem szczególnie trafnym (por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 297 i nast.).

⁴⁰ Piętnastoleni Emil — jak zauważa Bloom — nie dba o swojego ojca bardziej niż o swego psa, wpojono mu bowiem jedynie zasadę współczucia dla innych (por. A. Bloom, *Introduction*, dz. cyt., s. 15–17).

⁴¹ *Emil*, t. I, s. 108, przypis.

siebie w nim, wtenczas dla uniknięcia własnych cierpień nie chcę, by i on cierpiał; współczuję z nim przez miłość samego siebie, i słusność przepisu leży w samej przyrodzie dającej mi pragnienie dobrego poczucia niezależnie od miejsca, w którym odczuwam moje istnienie”⁴². W istocie, Emil pomaga tym, wśród których żyje, ale cierpi zawsze na widok cierpienia innych, gdyż to uczucie jest wrodzone każdemu, a u Emila niezatarte przez zepsute społeczeństwo. Miłość ludzkości wynikająca z miłości samego siebie oznacza współczucie i litość, i jako taka jest bierna; to nie ona popycha Emila do działania — nie pozwala mu jedynie czynić krzywdy bliźniemu. Do czynu nakłania go miłość własna — normalnie szkodliwa miłość społecznej proweniencji, ale Emil umie ją dobrze wykorzystać, ponieważ przyjemność sprawia mu okazywanie ludziom życzliwości, a nie sprawianie sobie przyjemności ich kosztem, jak ma to miejsce w społeczeństwie. Miłość własna — paradoksalnie — skłania zatem Emila, jak też i samego Rousseau według jego deklaracji⁴³, do zasłużenia sobie na dobre imię i miłość ze strony innych⁴⁴.

Oczywistą jest jednak rzeczą, że Emil nie będzie zabiegał o uznanie ze strony „braci zepsutych” — Emil zostawia ich zatem po prostu samym sobie. Ludzie ci nie mogą być jego przyjaciółmi, mogą być za to — niestety — jego wrogami, dlatego też tak musi on sobie ułożyć z nimi relacje, aby pozostawili go w spokoju. Nikt taki nie pojawia się jeszcze w *Emilu*, wiele takich postaci przewinięło się natomiast, jeśli wierzyć Rousseau, przez jego własne życie. Jaką postawę wobec ludzi sobie wrogich powinien zająć Emil? Rousseau przypisuje ich wrogość wobec siebie zawiści — póki był nikomu nieznanym, ludzie ci byli dla niego życzliwi, a nawet mienili się jego przyjaciółmi⁴⁵. Emil nie powinien zatem wystawiać swej cnoty na pokaz, więcej — winien ją nawet dyskretnie ukrywać. I rzeczywiście, będąc wśród ludzi Emil najlepiej czuje się wtedy, kiedy nikt go nie obserwuje⁴⁶; nie chce się wyróżniać i być przedmiotem uwagi. Nie błyszczy w towarzystwie, jest nawet — znów wzorem samego Rousseau — nieco niezręczny w stosunkach z ludźmi, choć form towarzyskich uczy się łatwo (dlatego łatwo, dodaje Rousseau, że mało je ceni). Postawą Emila wobec zepsutego świata jest więc takt, tyle że jego postawa ma wyraźne konotacje moralne. „Prawdziwa grzeczność — przekonuje Rousseau — polega na życzliwości względem ludzi; przychodzi więc bez trudu, gdy się ją ma, i tylko dla tych, którzy jej nie posiadają, okazywanie jej pozorów stało się trudną sztuką”⁴⁷. Takt Emila jest więc szczery, nie będąc — jak to bywa w środowisku dworaków — maską ukrywającą serdeczną nienawiść, i jako taki zyska, zdaniem

⁴² *Emil*, t. II, s. 41–42, przypis.

⁴³ Por. *Wyznania*, s. 487.

⁴⁴ Wyczerpująco pisze o tym L. Cooper (*Rousseau*, dz. cyt., zwłaszcza s. 146–9), natomiast na niekonsekwencję, z jaką Rousseau używa obu pojęć, zwraca uwagę J. Plamenatz (*Man*, dz. cyt., s. 380).

⁴⁵ Por. *Wyznania*, s. 286, 487.

⁴⁶ Por. *Emil*, t. II, s. 192.

⁴⁷ *Emil*, t. II, s. 194.

Rousseau, uznanie otoczenia. Ale właściwie dlaczego? Własna biografia powinna go przekonać, że tak wcale być jednak nie musi. Czy bowiem zepsuci ludzie otaczający Emila nie zechcą go krzywdzić właśnie dlatego, że uznają za lepszego od siebie? Czy Emil nie będzie ich drażnić? A może — przeciwnie do oczekiwań Rousseau — jego naturalne skłonności wezmą za wyuczoną sztukę? I czy własnej niechęci wobec niego nie będą uzasadniać jego domniemaną niechęcią wobec siebie?

I przynajmniej po części będą mieli rację. Wobec zepsutego świata Emil zachowuje się bowiem co prawda taktownie, ale jego takt jest szczególnego rodzaju. Nie wyraża się w nim wcale szacunek dla osoby każdego człowieka⁴⁸, ale w istocie arystokratyczna rezerwa wobec ludzi niższego „stanu”. Emil, rzecz można, ma po-błażliwy stosunek wobec świata niczym Nietzscheański Zaratustra, i tak jak on śmieje się śmiechem dobrotliwym, ale z nutą sarkazmu⁴⁹. Nie kłóci się to bynajmniej z deklarowanym przez niego braterstwem, gdyż nie ma tu ono charakteru egalitarnego. W swoich bliźnich Emil widzi bowiem, podobnie jak pan de Wolmar, „braci mniejszych”: istoty mniej lub bardziej nierozumne, lecz w końcu przez naturę spokrewnione. A zatem, jak pisze Rousseau, „[c]hociaż zasadniczo Emil nie ma szacunku dla ludzi, nie okazuje względem nich pogardy, gdyż żałuje ich i im współczuje. Nie będąc w stanie wpoić innym dążeń do prawdziwego dobra, pozostawia im dobro mniemane, które ich zadowala. Czyni tak w obawie, ażeby odbierając ludziom bez potrzeby ich szczęście nie uczynił ich przez to jeszcze bardziej nieszczęśliwymi”⁵⁰. Odwołując się do jeszcze jednej oczywistej analogii można powiedzieć, że wobec ludzi, obok których żyje, Emil ma taki sam stosunek, jak filozof Platoński wobec mieszkańców jaskini, tyle że Rousseau, inaczej niż Platon, nie zmusza go, by stanął na czele państwa i wywiódł tych ludzi na światło słoneczne. Emil widzi, że jego bracia błędzą i boleje nad tym, ale też wie, że w zasięgu jego możliwości pozostaje tylko uchronienie się od zepsucia z ich strony, bo już nie wyzwolenie ich samych z tej przypadłości.

To, że Emil, nie mając szacunku dla ludzi zepsutych, żywi jednak wobec nich litość i współczucie, uznać trzeba za wielki, być może nawet największy sukces wychowawczy jego mentora. Udało mu się bowiem wzbudzić w wychowanku bezinteresowną życzliwość wobec ludzi, którzy zasługują na nią jedynie jako istoty gatunkowe, gdyż jako konkretne osoby mogą wzbudzać jedynie pogardę. Szczególną litość Emil żywi wobec tych, którzy nie żyją autentycznie, których miłość własna zaślepia na ich prawdziwe potrzeby. Rousseau przekonuje, że Emil „[I]towałby się nawet nad wrogiem, jemu samemu krzywdę czyniącym, ponieważ w jego złośliwościach dostrzegłby jego nędzę. Powiedziałby sobie: — znaj-

⁴⁸ Jak chcieliby wszyscy interpretatorzy Rousseau, którzy widzą w nim prekursora kantowskiej etyki.

⁴⁹ Przy życzliwszej interpretacji można uznać, że to dlatego, iż posiadał on sokratejską mądrość, por. A. Bloom, *Introduction*, dz. cyt., s. 15).

⁵⁰ *Emil*, t. II, s. 191.

dując potrzebę szkodzenia mi, ten człowiek uzależnił swój los od mojego”⁵¹; sam Rousseau to właśnie mówi o swoich wrogach. Dlatego też Emil nie przestając kochać ludzi zepsutych, siłą rzeczy byłby skłonny wynosić się nad tymi „nieszczęśnikami”, co też niepokoi Rousseau. „Powie sobie: — Jestem mądry, a ludzie są szaleni. Litując się nad nimi, będzie nimi gardził, winszując sobie będzie się tym bardziej cenił, a czując się szczęśliwszym od innych będzie się uważał za godniejszego szczęścia”⁵². Próżność mogłaby popchnąć Emila nawet do tego, że uważając się za wolnego od cierpień dzięki swej mądrości, czerpałby przyjemność widząc cierpienia innych⁵³. Rousseau każe wierzyć czytelnikowi, że Wychowawcy udało się uchronić Emila przed taką postawą, ponieważ pokierował on jego życiem w tym krytycznym momencie, kiedy Emil pojawił się wśród ludzi i jego miłość samego siebie przeszła po części w miłość własną⁵⁴. Czy taka postawa nie może się jednak zrodzić w Emilu później, pod wpływem doświadczeń życia na uboczu? Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy oczywiście w *Emilu*, ale po raz kolejny biografia samego Rousseau przekonuje, że w istocie tak zdarzyć się może⁵⁵. Skoro uczucie, o którym mowa, może się zrodzić nawet w człowieku „zdolnym do przyjaźni, jak mało kto na świecie”⁵⁶, to czy można mieć pewność, że Emil jest na nie zupełnie uodporniony?

Przypadek Rousseau pokazuje jeszcze jedną rzecz oczywistą — decyzję o życiu w samotności mogą za nas podjąć nasi wrogowie. I samotność, tak jak ją opisuje Rousseau, jest życiem nie tyle bez przyjaciół, ile bez wrogów. Rousseau–moralista nie boi się oczywiście swoich wrogów i nie przed nimi chroni się w samotność, gdzie pozostaje już tylko sam ze sobą⁵⁷. Wycofuje się ze społeczeństwa, by chronić swą cnotliwą duszę przed nienawiścią wobec nieprzyjaciół i tym samym zachować człowieczeństwo. Wyznanie, którym otwiera swoje *Przechadzki* — „Oto jestem sam na świecie, bez brata, bliźniego, przyjaciela, towarzysza poza samym sobą”⁵⁸ — jest zatem deklaracją tyleż absolutnej samotności autora, co jego absolutnej wyższości moralnej nad swymi nieprzyjaciółmi. Absolutna samotność Rousseau oznacza także absolutną obcość wobec innych, włącznie — o czym pisał Simmel — z odmówieniem im człowieczeństwa. Tak właśnie, według Simmela, Grecy postrzegali barbarzyńców, i tak też Rousseau przedstawia swoich rzeczywi-

⁵¹ *Emil*, t. II, s. 56.

⁵² *Emil*, t. II, s. 56.

⁵³ Por. *Emil*, t. II, s. 65. Rousseau bowiem, jak zauważa Cooper, mówi tylko: bądź naturalny, ale nie tłumaczy, co to znaczy, ponieważ jego koncepcja natury nie jest teleologiczna, a to może prowadzić do złych czynów, jeśli tylko dają one dobre samopoczucie (por. L. Cooper, *Rousseau dz. cyt.*, s. 194–5).

⁵⁴ Por. *Emil*, t. II, s. 41.

⁵⁵ Por. J. J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, przeł. Maria Gniewiewska, Warszawa, Czytelnik 1967, s. 121–122.

⁵⁶ *Wyznania*, s. 94.

⁵⁷ Por. *Przechadzki*, s. 142.

⁵⁸ *Przechadzki*, s. 25.

stych i domniemanych wrogów — przestali być ludźmi, bo przecież gdyby nimi byli, to bym ich kochał, a skoro nie kocham, ludźmi być nie mogą. Choć przypadek Rousseau z racji jego charakteru jest niewątpliwie szczególny, to może też służyć jako ilustracja twierdzenia Arystotelesa, że poza państwem żyć mogą tylko zwierzęta i bogowie. Ci wszyscy, którzy taką zdolność deklarują, lokują się, rzecz jasna, zawsze bliżej bogów niż zwierząt.

I tak też jest z Emilem; sytuuje się on poniżej bogów, ale powyżej ludzi. Choć ma tę samą naturę, nie jest taki, jak oni; można powiedzieć, że wychowując się poza społeczeństwem narodził się niczym nowy Adam bez grzechu pierworodnego⁵⁹. Czy będzie zatem wobec ludzi życzliwy czy też pogardliwy, braterski czy wielkopański? Rousseau zakłada, że rozstrzygnie się to definitywnie w procesie wychowania, tymczasem traktat temu rzekomo poświęcony przekonuje, że taka ambiwalencja wbudowana jest w samą pozycję społeczną Emila. Deklarowane braterstwo, które nie wynika z żadnych rzeczywistych relacji między ludźmi, wcale nie musi bowiem przeważać wyniosłości wyrosłej z przekonania o samowystarczalności. Owszem, Emil kocha ludzkość miłością braterską, ale bynajmniej nie taką ludzkość, która ukonstytuowała się w społeczeństwo. O tym Rousseau mówi zupełnie otwarcie. „Niechaj wie — zaleca Wychowawcy — że człowiek jest z natury dobry, niechaj to czuje, niech sądzi bliźniego swego według samego siebie; ale niechaj widzi, jak społeczeństwo czuje i znieprawia ludzi; niech w ich przesądach znajduje źródło wszystkich ich występków; niechaj będzie skłonny do szanowania każdej jednostki, ale niech gardzi tłumem; niechaj wie, że wszyscy ludzie noszą tę samą mniej więcej maskę, ale niech wie także, że są twarze piękniejsze niż maska, która je kryje”⁶⁰. Łatwo już stąd wyciągnąć wniosek, że Emil w istocie kocha ludzi abstrakcyjnych, podczas gdy wobec ludzi rzeczywistych żywi jedynie litość i współczucie zabarwione protekcjonalizmem.

Dlaczego zatem Emil miałby żyć obok takich ludzi? Czy ideologiczne braterstwo i sympatia wobec kilku osób jemu podobnych może zrównoważyć taktowną antypatię odczuwaną wobec całej rzeszy ludzi niekiedy tak różnych od niego, że sam Rousseau odmawia im tego miana? Życie Emila na obrzeżach społeczeństwa wyraźnie ciąży na zewnątrz; obowiązków innych niż wobec siebie samego musi się dopiero nauczyć, stawszy się głową rodziny i (czysto hipotetycznie) obywatelem, od samego początku edukacji przygotowywany jest natomiast do tego, by umiał wystarczyć sobie sam. Nastawiony pokojowo do życia, pozbawiony pomocy ze strony podobnych mu przyjaciół, wycofa się on raczej w samotność, niż zdecydować na zmagania z wrogami, które zepsują mu duszę. A robi to tym chętniej, że jego życie w samotności może być równie bogate i w pełni autentyczne. Wbrew szczęśliwemu zakończeniu rozprawy rodzi ona też podejrzenie, że podobnie postąpić mógłby jej bohater znużony rutynowymi obowiązkami codziennego życia

⁵⁹ Por. A. Bloom, *Introduction*, dz. cyt., s. 15.

⁶⁰ *Emil*, t. II, s. 43–44.

rodzinnego. I czy nie tak samo postąpiłby Emil—obywatel, gdyby prawa przestały mu się jawić jako nieunikniona konieczność? Sam Rousseau jest wręcz wdzięczny swym wrogom za to, że mimowolnie pozwolili mu w samotności spotkać się ze sobą samym i stawia ten stan doskonałego spoczynku, wyciszenia i wolności od wszelkich pożądań wyżej od każdej formy życia społecznego. Wtedy to bowiem możemy wreszcie znaleźć się w sytuacji, kiedy rozkoszujemy się własnym istnieniem i „wystarczamy sobie jak sam Bóg”. „Tego rodzaju marzenia — wyznaje Rousseau — można zakosztować wszędzie, gdzie można zaznać spokoju, i często myślałem, że w Bastylji, a nawet w ciemnicy, gdzie żaden przedmiot nie uderzyłby mego wzroku, mógłbym także marzyć przyjemnie”⁶¹. Taki stan duszy mogą osiągnąć tylko ludzie wyjątkowi i Rousseau — autor *Wyznań* i *Przechadzek samotnego wędrowca* — nikogo już nie zachęca, by poszedł jego drogą.

Emile, or a Life Apart from Society

The article offers an interpretation of Rousseau's *Emile* as an account of a social situation in which man can be recovered from alienation and live according to his nature; the other three situations are: the republic, a small community outside society, and solitude. Rousseau's *Emile* lives in a society but he keeps distance from its members; indeed, he lives on the margin of the community. Being a stranger in the Simmelian sense, he shares with members of the society everything that is common to human beings with the exception of what makes them members of the community. *Emile* is then alien to them but he is not alienated, for it is him, not them, who lives according to human nature. Rousseau claims that *Emile* could live in each of the other situations. However, as it is argued in the paper, if *Emile* wants to live only in freely chosen social situations, he must live in solitude, for which he is in fact best suited.

⁶¹ *Przechadzki*, s. 97.