

Marek Jastrzębiec-Mosakowski

Pamięć, zapomnienie, przypomnienie w dziełach Jana-Jakuba Rousseau

Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Romanica 8, 195-202

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Jastrzębiec-Mosakowski

Uniwersytet Gdański

PAMIĘĆ, ZAPOMNIENIE, PRZYPOMNIENIE W DZIEŁACH JANA-JAKUBA ROUSSEAU

Jedną z najbardziej radykalnych, a jednocześnie typowych dla oświeceniowego dyskursu figur jest niewątpliwie demaskacja. Naświetlanie nieprzejrzystych lub nieznananych dotąd miejsc, na przykład męskich czy też żeńskich, jak u Diderota, klasztorów, podważanie przez materialistów niepodważalnego dotąd prymatu duszy nad ciałem, obnażanie uzurpacyjnego charakteru władzy, szczególnie tej feudalnej lub religijnej, dekonstrukcja fałszywych fasad, za którymi kryły się te prawdziwe i zgoła nienaturalne fundamenty skonstruowanych przez kulturę praw, i tych pozytywnych, i tych wywiedzionych rzekomo z samej natury, to właśnie główny projekt Oświecenia. Literatura popularna XVII i XVIII wieku obfituje w różnego rodzaju obłudników, przebranych łotrów czy też fałszywych przyjaciół i pochlebców, których machinacje zostają w końcu odsłonięte, a czasowniki „odsłaniać” i „demaskować” to wedle Starobinskiego najczęściej występujące w oświeceniowych komediach i satyrach słowa¹. To, co zewnętrzne, nie pokrywa się z bowiem tym, co ukryte w środku:

Tout ce qui séduit dans l'extérieur, n'est souvent qu'une grimace dangereuse et funeste. Les dehors spécieux de probité, d'amitié et d'attachement ressemblent à ces légères vapeurs qui paraissent sur les collines immédiatement avant le lever du soleil, et que les premiers rayons de la lumière dissipent entièrement. On ne retrouve plus qu'un roc sec et stérile, que des vapeurs couvraient².

Rousseau, autor przytoczonego wyżej cytatu, nie rości sobie w tym przypadku żadnych praw do bycia oryginalnym. Demaskacja hipokryzji i złudnych pozorów stały się bowiem banałem, zwykłą oświeceniową kliszą, elementem literackiej konwencji, zaś tytuły dzieł w rodzaju *La finta giardiniera* szły w setki,

¹ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971, s. 14.

² J.-J. Rousseau, *Pensées d'un esprit droit, et sentiments d'un cœur vertueux*, in: *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1961, t. 2, s. 1314.

jeśli nie tysiące, i na nikim większego wrażenia nie robiły. Nawet wielkie arcydzieła epoki nie odbiegały od tej demaskacyjnej, binarnej struktury zakrywania i odkrywania, zwycięskiej walki dnia z nocą. W *Czarodziejskim flecie* Mozarta świetlisty i racjonalny kapłan Sarastro, rasowy gnostyk późnego Oświecenia, tryumfuje przecież nad mrocznymi i irracjonalnymi siłami Królowej Nocy, przebranej wraz ze swoimi damami w kuszące powierzchownością stroje. Zresztą sam Michel Foucault czy Jean Starobinski, wybitni badacze filozofii Oświecenia, bawią się w swych pracach enumeracją niezliczonych wariantów metafory słońca wyłaniającego się zza chmur. A i tytuł klasycznej już dziś książki o Rousseau, *La Transparence et l'obstacle*, jest skonstruowany zgodnie z gnostycką wizją walki dobra ze złem, przy czym dobro w wieku XVIII to krytyka fałszu i potęgi pozoru, pozór natomiast to absurdalne i niczym nieuzasadnione trwanie przy życiu tych społecznych instytucji, które krępowały wolność i przede wszystkim autentyczność każdego ludzkiego podmiotu. Bo wedle Herdera każdy z nas miał swój własny sposób bycia człowiekiem, a wszechwładza zmurszałych instytucji i tradycji, wywiedziona z tomistycznego jeszcze, hierarchicznego łańcucha bytów, to indywidualne człowieczeństwo w nas tłamsiła.

Krótko mówiąc, Oświecenie kieruje ostrze swojej krytyki przeciwko wszelkim złudzeniom, czyli fałszywemu wizerunkowi *theatrum mundi*, i stawia sobie za cel dotarcie do epistemologicznych i etycznych prążyć bytu. Ta archeologiczna wyprawa pamięcią *ad fontes*, do prapoczątków społecznego, i nie tylko społecznego, istnienia, to zarazem poszukiwanie, a potem demaskacja precyzyjnego momentu w dziejach ludzkości, kiedy to dokonał się akt wielkiej manipulacji, poprzez który naturalny, ten jedyny dobry i słuszny przebieg zdarzeń od momentu stworzenia uległ trwałemu i zdawałoby się nieodwracalnemu zdeformowaniu. Stąd też bierze się ulubiona przez oświeceniowców figura utopii. Niezliczone w wieku XVIII powieści utopijne są bowiem fantazmatem powrotu do rajskich lub też – w zależności od światopoglądu – ziemskich prążyć, powrotu do Edenu lub też złotej legendy, gdzie wszystko było proste, piękne i sprawiedliwe. Ich głównym celem jest zarówno demaskacja zła obecnego, jak i propozycja wytyczenia drogi powrotnej poza punkt, w którym grzech pierworodny, postrzegany religijnie lub czysto społecznie, zniszczył to, co w człowieku immanentnie i nieprzerwanie autentyczne. I co ciekawe, późnooświeceniowe utopie, w odróżnieniu od tych renesansowych lub nawet tych siedemnastowiecznych, są głównie utopiami czasu, nie zaś utopiami miejsca. Wraz z odkryciem i dokładnym opisaniem w drugiej połowie XVIII wieku krain Australii i Oceanii, ostatnich niezbadanych dotąd lądów, nie dało się już więcej filozofom i literatom snuć fantazji o miejscach idealnych istniejących na Ziemi. W świecie geograficznie, i nie tylko geograficznie odczarowanym wiadome się stało, że takowych nigdzie się nie znajdzie. Stąd idealne społeczeństwa rzutowano nie tyle za morza i góry, co ku przyszłości, choć paradoksalnie tkwiły one swymi korzeniami głęboko w pamięci Edenu lub złotej legendy, i w wy-

obrażeniach tego, co było kiedyś, przed upadkiem. Zresztą, jak mówi Rousseau w swym mało znanym dziele *Pensées d'un esprit droit, et sentiments d'un cœur vertueux*, pozór kultury i jej kłamstwa demaskują się same przez się, niejako poprzez esencjalną naturę samej autentyczności, poprzez immanentnie wpisany w cnotę potencjał ujawniania wszystkiego, co stanie na drodze jej pierwotnej transparencji jako wtórna kulturowa przeszkoda. Wspomnienie tego, co było w zamierzchłej przeszłości, pamięć o istocie istotnie istniejącej, zarówno tej jednostkowej, jak i absolutnej, jawi się tak naprawdę jako nasza jedyna perspektywa. Przynajmniej według Rousseau:

On a beau vouloir dissimuler ses vues et ses intentions secrètes, le masque tombe tôt ou tard. La cause se manifeste par les effets ; un caractère emprunté se dément enfin, parce qu'il n'a pas ces symptômes de vérité qui sont un don précieux de la nature³.

Autentyczność podmiotowa, prawda, która objawi się w nas prędzej czy później, autentyczność esencjonalna, można by rzec platońska, jest dla Rousseau darem natury dla każdego indywidualnego człowieka, i jako taka jest niewymazywalna z pamięci. Rousseau jest przeciwnikiem klasycznej arystotelesowskiej koncepcji, że człowiek jest zwierzęciem społecznym. W stanie natury pierwotny człowiek rodem z wizji Rousseau przechadzał się samotnie po mitycznym lesie. Przypominał wolny atom, niezrzeszony i nieograniczony żadnymi więzami społecznymi z innymi ludźmi. Radził sobie z przetrwaniem fizycznym sam, ale przetrwanie, czyli walka z siłami natury, było dla niego wyzwaniem niebezpiecznym, bo nieopanowana przez niego jeszcze natura groziła mu na każdym kroku śmiercią. Człowiek wędrujący samotnie po mitycznym lesie od czasu do czasu napotykał innych przedstawicieli swego gatunku, najczęściej w celach prokreacyjnych, choć nie tylko. I kierowała go ku nim wielka sympatia, intuicyjne zrozumienie wspólnego gatunkowego losu i świadomość, że łączy ich ta sama niepewność przetrwania w obliczu śmierci i innych zagrożeń płynących z natury. Był to stan odmienny od tego, co widział Hobbes, stan wrodzonego dobra, w którym człowiek w geście solidarności potrafił pomóc drugiemu człowiekowi w jego własnej walce o przetrwanie i współodczuwać razem z nim jego niepowodzenia lub przegraną. Naturalne *l'amour de soi*, w odróżnieniu od kulturowego *l'amour propre*, było fundamentem jego altruizmu. Bo *l'amour de soi* to przede wszystkim najgłębiej zakorzeniony w człowieku instykt przetrwania fizycznego, instykt tragiczny i zarazem etyczny, skierowany nie tylko ku samemu sobie, lecz przede wszystkim na zewnątrz, ku drugiemu cierpiącemu człowiekowi. Wrodzona człowiekowi empatia wobec cierpienia bliźniego i stan przedjęzykowy powodowały, że ludzie rozumieli się intuicyjnie, bez słów, na zasadzie przejrzystości serc, czyli solidarności w obliczu nieuniknionej dla każdego z nas samotnej walki o przetrwanie. Tylko w stanie pierwotnej, natu-

³ *Ibid.*, s. 1314.

ralnej przejrzystości dusz możliwy był późniejszy Kantowski imperatyw kategoryczny: nigdy nie traktuj drugiego człowieka instrumentalnie jako środka do swojego celu, lecz jako cel sam w sobie. Nie bez powodu Rousseau stał się ulubionym filozofem królewieckiego myśliciela. Kant przyznaje się, że zanim poznał dzieła Rousseau, liczyła się dla niego tylko akumulacja ludzkiej wiedzy i postęp⁴. Ale Rousseau nauczył go, że liczy się przede wszystkim drugi człowiek. Kiedy do Kanta dotarło z Francji świeże jeszcze wydanie *Emila*, długo się w nim zaczytał i po raz pierwszy w życiu naruszył rytm swoich codziennych rutynowych zajęć⁵. Kanta i Rousseau połączyła nie tyle literatura ich często skomplikowanych i paradoksalnych wywodów filozoficznych, co raczej pewien etyczny duch, a w zasadzie identyczne wezwanie do radykalnej reformy moralnej. Rousseau wiedział bowiem, że samotność w stanie natury i związany z nią altruizm nie mogły przetrwać długo, gdyż człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, nie jest istotą o z góry określonej i niezmiennej esencji. Życie ludzkie jest procesem, który człowieka nieustannie kształtuje i zmienia. Człowiek jako jedyne zwierzę ma potencjał do tego, co po francusku nazywa się *perfectibilité*. Dlatego też do wrodzonych talentów, które otrzymał w darze od natury, nieustannie dodaje wszelkie możliwe innowacje i inne sztuczne wynalazki. Stąd wielki paradoks natury i kultury: pierwotna etyczna samotność człowieka w mitycznym lesie nie spełniała wszystkich jego potrzeb. To wrodzona skłonność do ciągłego ulepszania rzeczywistości, zarówno tej wewnętrznej, jak i zewnętrznej, doprowadziły do narodzin pierwszych społeczności, w ramach których skażony genem *perfectibilité* człowiek wypracowywał coraz to lepsze strategie przetrwania, do których samotnie nigdy by nie doszedł. To w społeczeństwie pojawił się pierwszy język, który w przeciwieństwie do pierwotnej przejrzystości dusz fałszował rzeczywistość i sytował komunikację na pragmatycznym, nie zaś etycznym poziomie. To tu, wraz z rozwojem praktyk społecznych, nieuchronnie pojawiła się rywalizacja, podział pracy, pierwsze hierarchie z nim związane, początkowo przypadkowe, jeszcze merytoryczne, później zaś dziedziczne, które w konsekwencji wyhodowały w nas egoizm i potrzebę nieustannej dystynkcji, wyróżnienia się z tłumu, lepszości, czyli to wszystko, co Rousseau nazwał *l'amour propre*. Rewolucja Francuska chciała widzieć w Rousseau swego wielkiego patrona i budowała mu dosłowne i metaforyczne pomniki. Ale Rousseau rewolucjonistą nie był. Jan Baczko uważa, czysto hipotetycznie oczywiście, że stając przed bramą Paryża z okresu rewolucyjnego terroru, Rousseau powtórzyłby swój słynny gest, kiedy w wieku lat szesnastu, stając przed zamkniętą przed nim na noc bramą Genewy, zdecydował się opuścić na zawsze swoje rodzinne miasto, wybierając wolność i nieustanną życiową tułaczkę. Toteż dla Rousseau powrót do stanu natury mógł odbyć się nie poprzez radykalne, rewo-

⁴ E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux Essais*, Éditions Belin, Paris 1991, s. 13.

⁵ *Ibid.*, s. 31.

lucyjne odrzucenie kultury, bo na to w wieku oświeconym było już za późno, lecz poprzez introspekcję, etyczne wejście człowieka w najgłębsze pokłady swojej pradawnej duszy, poprzez wysiłek pamięciowego odtworzenia w niej pierwotnego stanu przejrzystości umysłów i serc, który istniał tam przed upadkiem ze stanu natury w kulturę. W swojej pierwszej przemowie, *Discours sur les sciences et les arts* z roku 1749, która przyniosła mu wielką literacką sławę i zarazem, jak twierdzi, stała się źródłem jego największego nieszczęścia, czyli sławy właśnie, Rousseau zwraca się do naukowców i akademików z Dijon, których szanuje i zarazem edukuje ku naturze, więc trudno oskarżać go o propagowanie Rewolucji Kulturalnej. Lekarstwo może bowiem znaleźć sama w sobie choroba, nie zaś chirurg, który wyleczy ją lancetem. Jeśli grzechem pierworodnym człowieka naturalnego jest zawiniony przez niego samego upadek w kulturę – z przedhistorycznego stanu równości samotnych, lecz solidarnych empatycznie istot w czas historycznego stawania się i postępu wynikającego z wrodzonej nam jak pierwotna dobroć *perfectibilité* – nic nie stoi na przeszkodzie, by człowiek wysiłkiem pamięci odtworzył w sobie na poziomie etycznym stan pierwotnej transparencji dusz i umysłów. Archeologia pamięci, wejście w siebie, intro- i retrospekcja, powrót do etycznych prapoczątków *l'amour de soi*, wsparte edukacją opartą na naturze, to nie wezwanie do rewolucji, lecz zapowiedź późniejszej Kantowskiej definicji Oświecenia, wedle której człowiek sam musi wydobyć się ze stanu niepełnoletności, w którym tkwi ze swojej własnej winy. Nie rewolucyjny czyn, przymus i agresja, lecz wysiłek rekonstrukcyjny pamięci może przemienić człowieka w bezinteresowny, czysto etyczny byt, jakim był na początku. Rousseau zaleca nam swoistą anamnezę, powrót pamięcią poprzez pokłady nieprzejrzystości i zapomnienia do naszych zdeformowanych przez czas i kulturę praźródeł.

Ale tu pojawia się pytanie, które niejednokrotnie zadaje sobie sam Rousseau. Jeśli w istocie dusza ludzka upadając ze stanu natury w stan kultury, uległa deformacji, jaki dystans musi człowiek pokonać, by odnaleźć utraconą przejrzystość i w ten sposób dostąpić swego zbawienia od pierworodnego grzechu kultury? Odpowiedź Rousseau nie jest jednoznaczna i przywołuje enigmatycznie wiele stuleci, olbrzymie oddalenie historyczne, rozmyte lub zamazane obrazy sprzed wieków, etc. Bo czy można wiedzieć cokolwiek konkretnego o tamtym utraconym praźródle bytu? I tu pojawia się epistemologiczna dychotomia, podział perspektywy na tę rozumową, konceptualno-racjonalną, i tę intuicyjną, która w ostatecznym rozrachunku okaże się jedyną słuszną drogą do prawdy o tamtej zamierzchłej epoce, chociażby dlatego, że Rousseau miał sceptyczny stosunek do rozumu jako takiego, zaś jego ulubionym filozofem był ten, który twierdził: wiem, że nic nie wiem, choć zarazem hołdował delfickiej wyroczni zalecającej człowiekowi poznanie samego siebie. Rousseau doskonale rozumiał, że stan natury, stan utraconej, transparentnej autentyczności, jest być może czysto hipotetycznym wymysłem, nie zaś weryfikowalnym empirycznie czy dedukcyjnie faktem. I mówi o tym w swoim *Discours sur l'origine, et les fondements de*

l'inégalité parmi les hommes. Ale nie o prawdę faktograficzną mu chodziło i nie o spójną metodologię historyka i archeologa. Bo dla niego książki innych, cała dotychczasowa wiedza, to kłamstwa na usługach kultury, która pogłębia w człowieku jego egoistyczne instynkty. Rousseau bardziej niż nauce ufa fantazmatycznej archeologii pamięci i w niej, podobnie jak w samej naturze, upatruje jedyną prawdę o człowieku:

O Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute ; voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle sera vrai [...]. Les temps dont je vais parler sont bien éloignés : combien tu as changé de ce que tu étais ! C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire. Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel voudrait s'arrêter ; tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton Espèce se fût arrêtée. Mécontent de ton état présent, [...] peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder ; Et ce sentiment doit faire l'Éloge de tes premiers ayeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux, qui auront le malheur de vivre après toi⁶.

Rousseau tworzy nie historię stanu natury, lecz historyczną fikcję, którą konsekwentnie rozwija, upijając się, jak twierdzi Starobinski⁷, rytmem swoich kolejnych hipotez. W tej fantazmatycznej rekonstrukcji wszystko jednak będzie prawdziwe, a jeśli pojawi się w niej fałsz, to podobnie jak w przypadku *Confessions*, będzie to fałsz całkowicie niezamierzony, i nie z woli samego autora: „Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir”⁸. Bo Rousseau chodzi nie o prawdę obiektywną, ale o prawdę poetycką, prawdę wizjonera, a nie naukowca. I jest to zarazem prawda pierwszego prawdziwie nowoczesnego melancholika, jakim był Rousseau, który właśnie jako taki, wedle znanej Baudelaire'owskiej definicji z wiersza *Le Cygne*, poszukiwał pamięcią tego, co nigdy się nie odnajdzie⁹. Bolesnie i ambiwalentnie przeżywana nowoczesność, która wykluwała się w drugiej połowie XVIII wieku, uczyniła z Rousseau bezkompromisowego krytyka niepodważalnego w kręgach filozoficznych dogmatu o postępie i Hobbesowskiej wyższości stanu kultury nad naturą. Zresztą sama kategoria pamięci jest u Rousseau kategorią spoza empirii, będąc raczej emblematem melancholii. Bo jaki czas prapoczątku, poza tym czysto mitycznym, można przywrócić, cofając się w przeszłość nie wiadomo jak odległą, jeśli w ogóle kiedykolwiek prapoczątek ten istniał?

Ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé,

⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in: *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, t. 3, s. 133.

⁷ J. Starobinski, *op. cit.*, s. 26.

⁸ J.-J. Rousseau, *Discours*, *op. cit.*, s. 133.

⁹ C. Baudelaire, « Le Cygne », in: *Les Fleurs du mal*, Gallimard, Paris 1972, s. 120.

qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de notre état présent¹⁰.

We wstępie do *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* Rousseau powołuje się na znany mit boga Glaukosa, przytaczany przez Platona w *Państwie*. Chodzi w nim o zatopioną w morzu rzeźbę człowieka, która wraz z upływem czasu uległa deformacji, w tym sensie, że jej powierzchnię pokryły algi i inne morskie twory, zmieniając całkowicie jej dawny kształt. Wystarczy jednak zedrzeć z niej obce narosty, a rzeźba objawi się nam w całym blasku swej oryginalnej postaci. Rousseau podchwytuje tę platońską metaforę, by pokazać, że powrót do esencjalnej natury wiedzie poprzez usunięcie przeszkody, czyli kulturowej deformacji, i że jest on możliwy. Ale nadal pozostaje pytanie: jak tego dokonać, jak daleko i dokąd sięgać retrospektywnie czy też introspektywnie pamięcią w głąb duszy, skoro pierwotnego stanu natury być może nigdy nie było, i ma on służyć nam tylko jako fantazmatyczny punkt normatywny co do terażniejszości i przyszłości? Rousseau rozwiązuje ten paradoks w *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Jego odpowiedź ma wymiar czysto egzystencjalny, nie zaś empiryczny:

Une vie retirée et solitaire, un goût vif de rêverie et de contemplation, l'habitude de rentrer en soi et d'y rechercher dans le calme des passions ces premiers traits disparus chez la multitude pouvaient seuls les lui faire retrouver. En un mot, il fallait qu'un homme se fût peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif [...]¹¹.

Rousseau nie chodzi o przesunięcie świadomości w konkretny czas i przestrzeń, ale o introspekcyjne odkrywanie esencjonalności tu i teraz, które dokonuje się w samotności, na obrzeżach kultury, w wyciszzonej kontemplacji swej przynależności do panteistycznej harmonii świata. Archeologiczna podróż pamięci odbywa się w marzeniu i odkrywa nie tyle dystans historyczny, co dystans wewnętrzny człowieka wobec samego siebie. I nie czas przeszły odkrywa, ale czas wieczny terażniejszy, zatopiony w melancholijnym smutku niemożliwego tak naprawdę powrotu do mitu prapoczątku, powrotu do pleromy, gdy nie istniało jeszcze *principium individuationis*, które wedle Rousseau, i innych podobnych mu melancholików zwróconych lustrem pamięci ku samym sobie, stało się plagą człowieka nowoczesnego. Antoine Compagnon w swej książce *Les Antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes* przywołuje Kunderę¹², wedle którego prawdziwymi ludźmi nowoczesności nie są ci, którzy naiwnie wierzą w ideologię postępu i jego zbawienne moce, lecz ci, którzy świadomie

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Discours*, op. cit., s. 123.

¹¹ J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, in: *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1961, t. 1, s. 936.

¹² A. Compagnon, *Les Antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, Paris 2005, s. 11-12.

przeciwko nowoczesności występują. Zmęczony kulturą, postępowaniem, encyklopedią i miejską cywilizacją, antycypując zbliżający się wiek pary i wynalazków, który doprowadzi do rozrostu paryskiego czy też londyńskiego molocha na niewyobrażalną dotychczas skalę, Rousseau powędrował nostalgicznie ku swojej własnej, pozaczasowej i pozaprzestrzennej wersji mitu założycielskiego, znajdując zarazem wiernych uczniów, którzy jak Hölderlin będą pisać o nim poematy i widzieć w nim wizjonera-czarodzieja, który ponownie zaczarował odczarowany przez nowoczesność świat, odkrywając w swej pamięci-niepamięci odległą i nieodległą zarazem przeszłość, i czas fantazmatyczny, lepszy od tego, w którym przyszło mu żyć¹³.

Marek Jastrzębiec-Mosakowski

**MÉMOIRE, OUBLI, SOUVENIR
DANS LES ŒUVRES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Mon article constitue une analyse du concept d'authenticité chez Jean-Jacques Rousseau. Ce qui m'intéresse particulièrement dans cette analyse c'est la triade dialectique mémoire-oubli-souvenir. Rousseau met cette triade en œuvre pour définir « le sentiment de l'existence », synonyme de l'authenticité et de la transparence des consciences humaines. Or les méfaits de la culture, dont l'homme seul est responsable en tant qu'être historique, ont défiguré cette authenticité et cette transparence primordiales. Rousseau se propose donc de descendre, par une sorte d'archéologie de la mémoire, dans les couches les plus profondes de son cœur, pour y retrouver un autre avatar de l'authenticité, l'état de nature. Il savait pourtant que l'état de nature, tel qu'il l'avait formulé, n'avait aucune valeur empiriquement démontrable et qu'on ne pourrait jamais préciser son moment historique ou les causes de sa chute. Car l'état de nature rousseauiste, un concept ahistorique, relève d'une pure fiction. C'est un signifiant sans signifié, pour ainsi dire, que seule une autre fiction pourrait solidifier, celle de l'introspection, que Rousseau pratiquait d'ailleurs à travers toute son œuvre. Chez Rousseau restaurer l'authenticité perdue c'est réduire la distance intérieure qui le sépare de lui-même. Un spectre de mélancolie plane donc sur les écrits politiques de Rousseau. Ainsi s'avère-t-il être un des premiers modernistes antimodernes dans la longue histoire de la modernité européenne.

¹³ J. Starobinski, *op. cit.*, s. 26.