

HYBRIS nr 30 (2015)

ISSN: 1689-4286

**MARTA WINKLER**

UNIwersytet Pedagogiczny w Krakowie

SPECYFIKA POSTRZEGANIA HISTORII WŁASNEGO ŻYCIA. ROZWAŻANIA NAD TEKSTAMI AUTOBIOGRAFICZNYMI J.-J. ROUSSEAU

Postrzeganie historii własnego życia przekłada się na materiał zapisywany w obrębie pamięci autobiograficznej, określanej jako archiwum osobistych wspomnień każdej jednostki¹. W pamięć tę wpisują się, przede wszystkim, dane percepcyjne, dlatego podczas przypominania pojawiają się one w formie wyobrażeń. Kiedy przedstawiane są werbalnie, przyjmują formę narracji, w której Ja odgrywa główną rolę. Tego typu autonarracje (*self-narratives*) są jednym ze sposobów definiowania samego siebie [por. Neisser 1994, 1–8] i ułatwiają porządkowanie doświadczeń życiowych. Ponadto, w kontaktach społecznych, często służą autoprezentacji i tworzeniu więzi. Jest to szczególnie widoczne w przypadku krótkich autoprezentacji pisanych w XVIII-wiecznej Francji na potrzeby salonów (w których, według Rousseau, triumfowały „pozór i opinia”). Przykładem tego typu tekstu jest, m. in., *Portret księcia de la Rochefoucauld skreślony przez niego samego (1659)*² [Rochefoucauld 2004, 16–19]. U Rousseau teksty autobiograficzne przyjmują przede wszystkim formę wyznań i stanowią raczej próbę wyjaśnienia przyjmowanych

¹ Nie ma konieczności przytaczania licznych definicji pojęcia „pamięć autobiograficzna”. Na potrzeby niniejszej pracy wystarczy nadmienić, iż jest to rodzaj pamięci epizodycznej (pamięć zdarzeń, w których dana jednostka uczestniczyła), przywoływane z niej treści mają charakter kontekstowy i opisywane są za pomocą czasownika „pamiętam” [por. Maruszewski 2005; Jagodzińska 2008, 413–443].

² Niniejszy artykuł poświęcony jest twórczości Rousseau, stąd jako kontekst przywoływane będą teksty mu współczesne.

postaw, zachowań itd. niż kreację mającą poprawić wizerunek³. Należy jednak pamiętać, że jest to opis jego własnego przeżywania rzeczywistości, opis świata przepuszczony przez pryzmat konkretnej osobowości.

W tekstach autobiograficznych pojawiają się więc modyfikacje. Autobiografie, będące jednymi z najważniejszych materiałów umożliwiających badania nad zawartością i specyfiką wspomnień autobiograficznych, nie stanowią idealnego (wiernego) ich odzwierciedlenia. Materiał, który stanowi fundament biografii, jest nieustannie zmieniany: konstruowany, uzupełniany i interpretowany⁴. Wiąże się to z koniecznością przyjęcia pewnej złożonej perspektywy (jest się aktorem, obserwatorem, a także współtwórcą dokonującym modyfikacji w obrębie zapisanej historii). Spojrzenie na własną historię jest spojrzeniem perspektywicznym. Obraz, jaki człowiek otrzymuje, dokonując wglądu we własne wspomnienia, jest z konieczności zniekształcany i oceniany. Świadom był tego i Rousseau, którego teksty autobiograficzne będą przedmiotem analizy w niniejszej pracy. We fragmencie, będącym urywkiem rękopiśmiennej wersji wstępu do *Wyznań*, zauważył, iż: „Nikt nie potrafi opisać życia człowieka poza nim samym. On

³ Choć *Wyznania* stanowią dla Rousseau próbę sprostowania błędnego postrzegania przez innych motywów podejmowanych przezeń decyzji i idących za nimi zachowań, nie są próbą „wybielenia się” w ich oczach.

⁴ Przykładem może być odmienna interpretacja motywów postępowania Rousseau — tak było w przypadku motywu skłaniającego go do pogłębiania wiedzy w okresie, kiedy żył w Charmettes, u boku pani de Warens. W *Wyznaniach* pisał o chorobie jako czynniku, który popchnął go do zajęcia się własną edukacją (zapominał wówczas o cierpieniach [por. Rousseau 2003, 190]), w *Marzeniach...* natomiast o chęci nabycia umiejętności, które pozwoliłyby mu zabezpieczyć przed niedostatkiem panią de Warens [por. Rousseau 1983, 146]. Ową rozbieżność odnotowała w jednym z przypisów (za Henrim Roddierem) tłumaczka *Marzeń...*, Ewa Rządowska. Uwagę tę należałoby uzupełnić. Rousseau w *Wyznaniach* wspominał bowiem o motywach pokrewnych tym, które opisał w *Marzeniach...*: „zdałem sobie sprawę, iż jedyną dla mnie drogą jest starać się, abym we własnych talentach mógł kiedyś znaleźć środki do życia dla nas obojga, wówczas gdy jej samej zabraknie chleba” [Rousseau 2003, 171].

tylko zna swój wewnętrzny sposób bycia, swoje życie wewnętrzne⁵; ale opisując je maskuje się; pod pozorem opisu uprawia apologię; pokazuje się tak, jak chciałby, aby go widziano, ale absolutnie nie tak, jak jest naprawdę” [Rousseau 1961, 352].

Wszystkie teksty J. J. Rousseau są w jakimś stopniu skorelowane z osobistymi doświadczeniami. Typowa dlań tendencja do ujmowania zjawisk częściowych (dotyczących pewnych grup lub tylko jego samego) w sposób ogólny, jako przysługujących całemu społeczeństwu (tak jest, m. in., w przypadku zjawisk alienacyjnych) sprawia, że nie sposób odnosić się do jego tekstów autobiograficznych bez uwzględnienia pozostałego dorobku pisarskiego. Niemniej niniejsza praca odnosić się będzie przede wszystkim do tekstów autobiograficznych. Rousseau był autorem aż sześciu różnorodnych tekstów tego typu. W ich poczet wchodzi: *Listy do Malesherbesa* (1762) [Rousseau 1966], spisane na tegoż prośbę i „zawierające prawdziwy obraz [...] charakteru i prawdziwe motywy całego [...] zachowania” [Rousseau 1966, 715] francuskiego filozofa; *Mój portret* (1765) [Rousseau 1834] — na który składa się 38 fragmentów/ujęć, na łamach których Rousseau, jak XVIII-wieczny botanik, prezentuje tzw. „przekroje” z siebie; *Wyznania* (1765–70) [Rousseau 2003] — przybierające formę powieściową; *Dialogi. Rousseau sędzią Jana Jakuba* (1772–1776) [Rousseau 1780], uznawane przez komentatorów twórczości Rousseau za wykwit choroby psychicznej autora (który borykał się wówczas z silnym poczuciem bycia prześladowanym⁶); *Marzenia samotnego wędrowca* (1776–1778) [Rousseau 1983] — „marzenie” stanowi w tym wypadku swoistą formę literacką, tematem jest tu samo Ja, jego intymne obszary, tekst ów charakteryzuje się wolną grą skojarzeń, nastrojów, migawkowymi, spontanicznymi obrazami; oraz *Historia*

⁵ Rousseau podkreślał, że tylko on zna samego siebie. Pisał: inni „zawsze zobaczą na moim miejscu tylko Jana Jakuba takiego, jakiego sobie stworzyli i którego uformowali według własnej chęci [...], to nie mnie widzą” [Rousseau 1983, 90].

⁶ Interpretatorzy nie są w tym punkcie zgodni. Niektórzy uważają, że Rousseau cierpiał na schizofrenię lub paranoję, niektórzy przypisują mu zaburzenia osobowości, np. posiadanie osobowości paranoicznej, jeszcze inni piszą „jedynie” o daleko posuniętej nadwrażliwości [por. Starobinski 2000, 241–282].

poprzedniego pisma (1776), tzw. „list krążący”, ulotka rozdawana przechodniom — Rousseau tłumaczył w niej intencję *Dialogów...* i szukał jedyne, sprawiedliwego powiernika, który przekazałby je, niezafałszowane, potomności. Bogactwo odmiennych tekstów poświęconych samemu sobie świadczy o złożoności osobowości jej autora oraz o potrzebie precyzyjnej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, „kim jestem?”. Rousseau to postać wielowymiarowa (manifestująca się wielorako). Określał swe autobiografie (przede wszystkim *Wyznania*) jako „historię duszy”. Opis faktów, dat, chronologia wydarzeń nie były dlań istotne (stąd pytanie o prawdziwość/fałszywość jego relacji traci sens). Ów opis, jak zapewniał sam autor, jest szczery, co nie oznacza jednak, że nie jest konstruowany. Jak sam podkreślał:

Pisałem z pamięci; często moja pamięć okazywała się zbyt krótka, często przynosiła tylko zarysy wspomnień, a ja uzupełniałem je zmyślonymi szczegółami, dodając je do tych wspomnień, ale nigdy nie pozwalając, aby się z nimi kłóciły. [...] Przedstawiałem zapomniane sprawy, jak mi się wydawało, takimi, jakimi być powinny, a być może takimi, jakie były rzeczywiście, ale nigdy w sprzeczności z tym, co sobie przypomniałem. [...] A jeśli czasem, bezmyślnie, w mimowolnym odruchu zakryłem brzydszą stronę, malując się z profilu, odstępstwa te zostały z nadwyżką wyrównane [...], często przedstawiałem zło w całej jego ohydzie, rzadko opisywałem dobro [...], często nie wspominałem o nim wcale, bo zbyt mi pochlebiało [...] [Rousseau 1983, 59–60].

Rousseau, dzieląc się opisem przeżyć, zakładał, iż mają one charakter intersubiektywny, są wzajemnie komunikowalne. W tym kontekście elementem istotnym (bo istotnie go kształtującym) wydaje się emocjonalność — (nad)wrażliwość, wewnętrzne napięcia/rozdźwięki, zachowania wskazujące na stany lękowe, a wręcz paranoiczne... Nie sposób od nich abstrahować, mają one bowiem istotne konsekwencje dla samej myśli Rousseau. Według niego poczucie/świadomość własnego Ja ma charakter przedrefleksyjny, jest dane w przeżyciu emocjonalnym.

Analiza psychologiczna jest pomocna w zrozumieniu genezy refleksji filozoficznej i światopoglądu Rousseau, ale ich sensu nie

wyczerpuje. Jak zauważył Baczek: „faktem jest, że biografia Jana Jakuba dostarcza niemal podręcznikowych przykładów dla psychoanalitycznych analiz dotyczących roli dzieciństwa w ukształtowaniu osobowości i jej kompleksów [...]” [Baczek 2009, 148], niemniej nie sposób wyczerpać podejmowane zagadnienie, odwołując się wyłącznie do tychże analiz, nie uwzględniając np. czynników społecznych, czy kulturowych.

Potrzeba przejrzystości, odsłonięcia i ukazania siebie innym (oraz sobie) takim, jakim się jest „naprawdę”, przeplata się u Rousseau z jednoczesną świadomością o niemożliwości całkowitego zrealizowania takowego postulat. Problem ów wprzęgnięty jest w szerszy kontekst teoretyczny — filozof wyodrębnia dwa typy egzystencji: egzystencję autentyczną i pozorną (związaną kolejno z „naturą” i „społeczeństwem”). Autentyczny „człowiek natury” ulega denaturalizacji za sprawą społeczeństwa (ujmując rzecz w sposób ogromnie uproszczony) i staje się zafałszowanym, przyjmującym pewne pozy, „człowiekiem człowieka”⁷. Świadomość tej zmiany nie wymusza jednak na człowieku jej akceptacji. Człowiek uwikłany w świat pozorów jest zniewolony i rozdarty, czuje się sobą tylko wówczas, gdy „uznają go” inni (bowiem to oni nadają sens jego działaniom). Przekraczanie egzystencji pozornej jest możliwe i wiąże się z umiejętnością spojrzenia na siebie, jako na tożsamą całość (a więc z poczuciem wewnętrznej spójności) — niezależną i odrębną od innych.

Człowiek boryka się z problemem rozdarcia wewnętrznego (związanego z utratą harmonijności i jedności). Zagubienie wiąże się tu z postępowaniem (światem wytworzonym w toku historii, światem społecznym). Co ciekawe, u Rousseau, nawet kumulacja wiedzy jest wartością wątpliwą, zdobywana wiedza jest bowiem abstrakcyjna, obca dla osobowości. Nie jest jej ekspresją, jednostka się w niej nie rozpoznaje, niczego więc w życie jednostki wnieść nie może. Konotacje społeczne stanowią źródło błędnych wyobrażeń o tym, czym jest człowiek — prowadzą do utożsamienia siebie ze sztucznymi potrzebami, ambicjami, rolami, maskami. Osobowości nie należy „mierzyć jej zgodnością z rezultatami postępu intelektualnego

⁷ Rousseau podkreślał pozorność tego typu egzystencji niemal we wszystkich swoich dziełach. „Być a wydawać się — te dwie rzeczy stały się czymś zgoła różnym” [Rousseau 1956, 202].

ludzkości” [Baczko 2009, 135]. Niemniej postęp intelektualny i rozwój kultury wzbogacają też świadomość („człowiek natury” ma jedynie poczucie własnego istnienia, działa instynktownie (bezrefleksyjnie), nie ma potrzeby dokonywania wyborów, „człowiek człowieka” wzbogaca życie wewnętrzne, zyskuje moralność, świadomość wolności). Historia jest więc świadectwem wielkości i upadku, osobowość staje się (dzięki niej, a może przez nią) zarazem bogatsza i uboższa. „Wzbogacenie świadomości osobniczej treściami i wartościami ogólnoludzkimi okupuje się wewnętrznym jej pęknięciem i rozterką, zatracaniem jednoznacznego stosunku do siebie” [Baczko 2009, 135]. Refleksyjność (świadomość śmierci) zmusza do nieustannej troski o jutro, kosztem zagubienia terażniejszości. Jednostka, pragnąc wyzwolić się od „świata pozorów”, musi zrezygnować z nakierowania swej uwagi na przyszłość i nauczyć się żyć w chwili obecnej (przeżycie autentyczne to przeżycie aktualne). Wyklucza ją to jednak z otoczenia, dla którego terażniejszość jest jedynie środkiem do celu, sferą będącą przygotowaniem przyszłości. Samowiedza jest więc ujmowana również jako ciężar (pojawia się tęsknota za bezrefleksyjną egzystencją, powrotem do natury). Należy jednak pamiętać, że według Rousseau, powrót do natury nie jest ani możliwy, ani pożądany.

Rzetelne rozpatrzenie wspomnianego już procesu kształtowania się osobowości⁸ (które wiąże się z poszukiwaniem egzystencji autentycznej) wymagałoby odniesienia do takich zagadnień jak wolność czy moralność (splatających myśl Rousseau w jedną całość). W tym kontekście szczególnie istotny jest problem wolności, rozumianej jako możliwość bycia samym sobą, przejawiającej się w postawach, decyzjach, itd. W *Marzeniach...* Rousseau przedstawił ową kwestię w nawiązaniu do obowiązku (przymusu) narzucanego przez społeczeństwo: „nigdy nie byłem naprawdę zdolny do życia w zorganizowanym społeczeństwie, gdzie wszystko jest przymusem, zobowiązaniem, obowiązkiem, [...] moja niezależna natura nigdy nie pozwalała mi znosić koniecznego we współżyciu podporządkowania się innym. [...] Nigdy nie sądziłem, aby

⁸ Opis procesu kształtowania (i kształtowania się) osobowości (ujmowanej jako podmiot i przedmiot podlegający dynamicznie rozwojowi) odnaleźć można w *Emilu* [por. Rousseau 1955a i 1955b].

wolność człowieka polegała na robieniu tego, co chce, a właśnie na tym, aby nie robił nigdy tego, czego nie chce” [Rousseau 1983, 90–91]. Tak rozumiana wolność daje możliwość kształtowania historii własnego życia w sposób świadomy i celowy. Rousseau przeciwstawiał się typowej dla oświecenia redukcji człowieka do zespołu uzyskiwanych przezeń wrażeń. Określał człowieka jako istotę aktywną, rozumną i wolną, a więc zdolną do podejmowania spontanicznych działań.

W tym punkcie warto podsumować dotychczasowe spostrzeżenia i odnieść się do wspomnianych wyżej paradoksów, obecnych w myśli Rousseau. Cytując Baczkę:

Uzyskanie samowiedzy intelektualnej i moralnej w z b o g a c a [...] osobowość. Jest ona dzięki temu zdolna do świadomych wyborów między dobrem a złem, [...] jej życie wewnętrzne intensyfikuje się, napełnia nowymi treściami, zarówno intelektualnymi, jak i emocjonalnymi. To [...] zapewnia jednostce autonomię i autentyczność w stosunku do nieustannie zagrażającego jej „świata pozorów”. Ale równocześnie wysiłek intelektualny i moralny, ugruntowujący autonomię jednostki [...] odkrywa [...] szansę, jaką stanowi dla osobowości możliwość życia bezrefleksyjnego, wyzbytego wyborów i wysiłków moralnych, zredukowanego do poczucia „czystego istnienia”⁹ [Baczko 2009, 227]. Dla koncepcji osobowości w dziele Rousseau znamienne jest zarazem oscylowanie między [...] antynomicznymi członami, które doprowadzone zostają do postaci ekstremistycznej, jak i dążenie do uzyskania ich syntezy. [...] Skrajna w swym subiektywizmie, w proteście i buncie wobec „świata pozorów” apoteoza „ja”, odrębności i suwerenności jednostki, przerasta w dążenie do unicestwienia „ja”, do zatracenia poczucia

⁹ M. in. dlatego Rousseau wycofał się ze społeczeństwa. Uważał, że całkowicie od niego oddzielony może być dobry (nie cnotliwy — Rousseau odróżniał te dwa pojęcia; bycie dobrym przychodzi człowiekowi naturalnie, podczas gdy bycie cnotliwym wymaga wysiłku moralnego). Jako człowiek żyjący samotnie nie czynił nikomu zła, ponieważ nie potrzebował dokonywać żadnych wyborów moralnych względem bliźnich, którzy w oddaleniu pozostawali dlań obojętni (por. piąta przechadzka w *Marzeniach...* [Rousseau 1983, 65–78]).

osobniczej odrębności w liryczno-metafizycznym kontakcie z przyrodą [Baczko 2009, 229].

U Rousseau odnaleźć można wiele sprzeczności, niemniej był on ich świadomy. Dokonując (niemal obsesyjnej) autoobserwacji, poddawał je analizie i, próbując dociec ich genezy, szukał możliwości ich zniesienia. Przewycięzenie antynomii było bowiem dla Rousseau problemem osobistym. Niemniej owa chęć przewycięzenia antynomii współistniała u niego z postulatem zaakceptowania istniejących w człowieku, nieusuwalnych sprzeczności. Pisał: „nie, człowiek nie jest żadną jednością; chcę i nie chcę, czuję siebie wolnym i zarazem niewolnikiem, pragnę dobra, kocham je, lecz czynię zło; jestem niezależny, czynny, gdy słucham rozsądku, zaś bierny i uległy, gdy porywają mnie namiętności” [Rousseau 1955b, 106]. W podobnym tonie pisał o sobie (w trzeciej osobie) w swych *Dialogach...*:

Ta sama sprzeczność, którą widać w podstawowych elementach jego osobowości, znajduje się też w jego skłonnościach, obyczajach i sposobie życia. Jest aktywny, pełen zapału, pracowity, wytrwały; jest ospały, leniwy, bez ikry: jest pyszny, zuchwały, bezczelny; jest bojaźliwy, nieśmiały, zakłopotany; jest zimny, pogardliwy, odpychający aż do oschłości; jest słodki, czuły, miękki aż do słabości i nie potrafi odmówić wykonania lub znoszenia tego, co najmniej mu się podoba. Jednym słowem, popada z jednej skrajności w drugą z niewiarygodną szybkością, nie zauważając nawet tego przejścia, ani też nie pamiętając, jaki był chwilę wcześniej... [Rousseau 1964a, cyt. za: Starobinski 2000, 68]

Osobisty, rzutuujący na światopogląd i koncepcje filozoficzne był też problem samotności, poczucia obcości (czy wręcz wyobcowania). Przez pryzmat samotności postrzegał Rousseau własny los, przy czym samotność postrzegał on dwojako. Z jednej strony towarzyszyło mu wrodzone zamiłowanie do samotności, z drugiej ujmował ją często jako rezultat odrzucenia, wykluczenia. Wiązała się więc dlań czasem z poczuciem

wolności, a czasem z poczuciem bycia opuszczonym¹⁰. Samotność, jako afirmacja odrębności własnej osobowości, miała u Rousseau swój sens światopoglądowy. Stanowiła bowiem warunek konieczny (punkt wyjścia) samopoznania. W „świecie pozorów” każdy jest samotny, ale nie ma świadomości swego osamotnienia (ucieka od samego siebie, by nie myśleć, że jest sam). „Nie pozostawia sobie czasu na zagłębienie się w siebie, z obawy, że nie odnajdzie tam już samego siebie” [Baczko 2009, 202], stąd zerwanie z tym światem (tzn. odróżnienie od niego samego siebie), poczucie braku identyfikacji z rolami społecznymi, które przyjmuje się poniekąd przygodnie, i rozczarowanie rzeczywistością społeczną, to według Rousseau, warunki konieczne do rozpoczęcia poszukiwań samego siebie. Samotność pozwala spojrzeć na siebie z zewnątrz, jako na odrębny, niezależny od otoczenia, byt. W oświeceniu samotność traktowana była jednak jako podejrzana i uznawano ją za stan nienormalny, będący wynikiem egoizmu bądź zdeprawowania.

Rousseau określany jest mianem człowieka „na marginesie”¹¹. Sformułowanie to trafnie oddaje brak sprecyzowanej pozycji społecznej (żył pośród wszystkich stanów, poza królewskim), czy zawodowej (był rzemieślnikiem, filozofem/literatem, muzykiem, żebrakiem/włóczęgą). Migrował, kilkakrotnie zmieniał wiarę, obracał się pośród paryskiej inteligencji, od której uciekał ku wiejskim samotniom, by żyć u boku niepiśmiennej partnerki¹². Różnorodność pełnionych ról i przeżytych zdarzeń sprawia, że jego życiowe doświadczenie zyskuje wymiar uniwersalny. Była to postać pełna paradoksów, nie wpisująca się w nic „na stałe”. Świadom istniejących w nim dysharmonii podkreślał, że usytuowanie „na pograniczu” sprawia, iż jest uprzywilejowany poznawczo — zyskuje bowiem szerszy ogląd. Poczucie wyobcowania i braku

¹⁰ W *Marzeniach...* pisał: „samotny na resztę mych dni, bo tylko w sobie samym znajduję pociechę, nadzieję i ukojenie, nie mam obowiązku ani zamiaru zajmować się niczym poza sobą” [Rousseau 1983, 9].

¹¹ Określenia tego używa w swych pracach przede wszystkim Baczko.

¹² W ramach ciekawostki warto nadmienić, że jego wieloletnia partnerka, Teresa, wbrew informacjom zamieszczanym w wielu publikacjach dotyczących życia Rousseau, nigdy nie stała się formalnie jego żoną [por. Baczko 2001, 192].

przynależności nie zaburzało u niego poczucia tożsamości. Pewien typ refleksyjności nie pozwalał Rousseau stać w miejscu. Stabilizację określał jako upadek, zdradę, błąd. Miał silną potrzebę szukania nowej koncepcji samego siebie (kiedy odnajdywał harmonię i „zadomawiał się” w nowej sytuacji czy roli, niemal natychmiast pojawiał się jakiś „zgrzyt”, rozdźwięk, który zmieniał się w silne poczucie niedopasowania i pchał go do kolejnej zmiany). Cechowała go ruchliwość przekładająca się na życie pełne „zrywów”. Życie, któremu brak korzeni. Rousseau dostrzegał granice i je przekraczał, można by go określić mianem egzystencji transgresywnej. Niemniej, mimo iż stanowił jednostkę złożoną i dynamiczną, to w swej zmienności był niezwykle stały i konsekwentny. Jak sam o sobie pisał:

Nic nie jest bardziej niepodobne do mnie niż ja sam, dlatego byłoby próżnym wysiłkiem próbować określić mnie inaczej niż poprzez tę jedność w wielości, która zmienia się z chwili na chwilę pod wpływem uczuć. [...] To powinno odebrać wścibskim wszelką nadzieję rozeznania się w moim charakterze, bowiem zawsze będą mnie znajdować w jakiejś formie cząstkowej, która pozostanie moją jedynie w danej chwili [...]. Ta właśnie nieregularność stanowi podstawę mojej osobowości [Rousseau 1964b, cyt. za: Starobinski 2000, 66].¹³

Zmienność, która prowadzi do jednolitości — to paradoks tylko z perspektywy zewnętrznego obserwatora, który nie widzi płynnej, spójnej ciągłości. Gdy Rousseau akceptował swą zmienność, nie generowała ona wewnętrznego konfliktu. Niemniej, kiedy ta niespójność zaczynała jawić mu się jako sprzeczność, powstawał w nim wewnętrzny konflikt. Rousseau próbował tę chwiejność ujarzmić, żyjąc cnotliwie, tzn. zgodnie z narzuconymi przez siebie zasadami¹⁴. W końcu przyznał jednak, że nie jest

¹³ Por. fragment opisu Rousseau przytoczonego przez Baczkę: „»Jedna dusza« czyni go »roztropnie szalonym«, a druga »szaleńczo roztropnym«, i »nic nie jest mniej podobne do niego niż on sam«.[...] »Taki właśnie jestem — i jeżeli w tym zawarta jest sprzeczność, wytworzyła ją natura, a nie ja sam; nie tak wielka jest jednak ta sprzeczność, bo właśnie przez to jestem samym sobą«” [Baczeko 2009, 152].

¹⁴ Por. *Wyznania*, Księga IX [Rousseau 2003, 328–329]. Przez 6 lat zachowywał się inaczej niż w latach wcześniejszych i późniejszych. Rousseau „wymyślił sobie siebie”, a następnie stopił się z wymyślonym przez siebie wizerunkiem. Zatracił się w tej roli tak dalece, że nie

zdolny do takiego życia — zamiast poczucia stabilności towarzyszył mu bowiem ciągły niepokój. Pragnienie bycia sobą przeplatało się z dążeniem do stania się kimś innym. Rousseau kilkakrotnie podawał się za kogoś innego. Najbardziej wyrazistym przykładem była próba wcielenia się w zdolnego kompozytora o wymyślonym imieniu Vaussore de Villeneuve. Rousseau tak dalece uwierzył, że jest utalentowanym muzykiem, że napisał muzykę i zorganizował koncert, który skończył się zupełną porażką¹⁵. Kiedy przybierał inne nazwiska, nie próbował ukryć siebie, lecz zdobyć nową tożsamość, z którą mógłby się zidentyfikować. Nie chciał oszukać innych, tylko zmienić siebie, swoje życie. Wczuwał się w owe fikcje tak dalece, że „porzucał” dotychczasową osobowość. Samoświadomość Rousseau wydaje się nierozzerwalnie związana z możliwością stania się kimś innym.

Szukając genezy tego typu postaw, warto podążyć za intuicjami samego Rousseau, który dokonując licznych i głębokich analiz motywów swych zachowań, pozostawił wskazówki, które mogą okazać się cenne. W *Wyznaniach* [por. Rousseau 2003, 23–27] przyznawał, iż postrzega siebie przez pryzmat literatury. Lektury poczynione w dzieciństwie zrodziły w nim pociąg do heroizmu i romansu, za wzorcowe uznawał postawy cnotliwe, szlachetne odznaczające się prawdomównością. Nie odnalazł tych postaw w prawdziwym życiu, dlatego (jak sam podkreślał) odsunął się od ludzi i wycofał w świat marzeń/kreacji. U początku przyjmowanych przezeń ról stało więc słowo. Słowo było dlań, z jednej strony, czymś pożytecznym — dzięki niemu zyskiwał nowe określenie siebie, ono niejako wprowadzało go w „nowy świat” (który był jak zwierciadło, mógł więc dowiedzieć się o sobie czegoś nowego). Niemniej miało ono również funkcję zakrywającą — zdefiniowane role stawały się przyczyną „upadku”, sprowadzały na manowce — gdyby Rousseau pozostał przy którejś i w niej się zatracił, nie zrealizowałby całej gamy potencjalnie istniejących w nim

sposób powiedzieć, że przywdział maskę, czy udawał. Utożsamiał się (a właściwie „stopił się”) z wymyśloną przez siebie osobowością. Inny przykład odnaleźć można w *Księdze VIII*, kiedy Rousseau wczuł się w rolę zgryźliwego cynika i powszechnie uznany został za człowieka szorstkiego w obyciu [por. Rousseau 2003, 291].

¹⁵ Por. *Wyznania*, księga IV [Rousseau 2003, 126–128].

cech. Grając różne role (w nieharmonicznym stosunku względem siebie), Rousseau grał też jedną wielką rolę: o wyzbywaniu się ról. Jego Ja rysowało się (zaznaczało się) na marginesie przyjmowanych ról (samookreśleń).

U Rousseau odnaleźć można złożoną koncepcję dotyczącą Ja (co w niniejszym tekście ledwie zasygnalizuję). Według niego jest to złożona struktura, w obrębie której dostrzec można różne strony (można o nim mówić w różnych znaczeniach — Ja przestaje być monolitem). W skrócie, strukturę Ja można podzielić na: „Ja prawdziwe” (niewyraźalne w pełni poczucie wewnętrznej jasności), „Ja biograficzne” (empiryczne — to ono odpowiada za przyjmowane role) i „Ja autobiograficzne” (refleksyjność ujawniająca się w narracji)¹⁶. Według Rousseau „Ja biograficzne” ma charakter fikcji, konstrukcji, jest pewną kreacją. Tym, co w człowieku prawdziwe i pierwotne (nie ukształtowane przez innych), jest „Ja prawdziwe”, które jest dostępne tylko pośrednio, dzięki narracji autobiograficznej, sprzęgniętej z pamięcią i wyobraźnią.

Ciekawym i istotnym wątkiem jest także wpływ wyobraźni na kształtowanie się historii życia. Rousseau, od młodości skłonny do marzeń, konfrontując się z rozczarującym (bo niezgodnym z wyidealizowanymi wyobrażeniami) światem, niejednokrotnie uciekał w świat wyobraźni. Budował siebie, aranżując świat wokół, a fikcja przenikała w końcu do świata realnego. Uniesienia duszy rzutowały na otaczający go świat. Wyrzyskim przykładem jest tutaj historia znajomości z hrabiną d’Houdetot [por. Rousseau 2003, 339–348]. Spragniony miłości i przyjaźni idealnej/czystej wykreował w wyobraźni istoty doskonałe (podług jego miary, tzn. piękne, cnotliwe, wierne, przyjazne i szczerze — postaci te i ich relacje weszły później w poczet bohaterów *Nowej Heloizy* [por. Rousseau 1962]). Podczas snucia tychże marzeń odwiedziła Rousseau hrabina d’Houdetot — jej postać „zlała się w jedno” z główną bohaterką, „przejmując” jej cechy, zachowania i gesty (które były dla Rousseau niczym „z powieści”). Rousseau nie tylko zakochał się w hrabinie (a właściwie w wykreowanym przez siebie jej wizerunku), ale zaczął również idealizować

¹⁶ Niniejsza klasyfikacja jest autorskim pomysłem, którym podzieliła się dr Izabela Szyroka, w ramach prowadzonego przez siebie seminarium dotyczącego autobiografii filozoficznych (prowadzonego na Uniwersytecie Jagiellońskim).

pozostałe osoby, z którymi wówczas obcował. Gesty pani d'Epina (dotąd odbierane w sposób ambiwalentny) zostały wywyższone i uznane przez niego za dowód największej przyjaźni. Otrzymałszy od niej znoszoną spódnicę (by uszył sobie z niej kamizelkę na zimę), wzruszony (czuł jakby sama się odarła, żeby go przyodziać) całował wielokrotnie spódniczkę i zalewał się łzami, wprawiając tym w zdumienie i zaniepokojenie swą partnerkę. Rousseau zatracił granicę pomiędzy wyobraźnią a życiem, niemniej tego typu emocjonalne reakcje były dlań typowe. Marzenia nie tylko przekształcały się u niego w proces twórczy, ale rzutowały też na rzeczywistość (zmieniając postrzeganie świata). Wyobraźnia, w sposób zapośredniczony, kreowała więc historię jego życia.

Poza wyobraźnią podobną funkcję spełniała u Rousseau interpretacja. Jak słusznie zauważył Baczek: „horyzont oczekiwań związanych z jakimś doświadczeniem określa je i narzuca sposób, w jaki jest przeżywane” [Baczek 2001, 167]. Rousseau, powziąwszy pewne nastawienie (lub poczyniwszy jakieś założenie), rzutował je na osoby i zdarzenia, z którymi się stykał. Interpretacja stała się u niego elementem percepcji, zlewała się z nią w jedno. Zakładając wrogość otoczenia, dostrzegał ją we wszelkich znakach i gestach. Ta tendencja nasiliła się u kresu życia Rousseau. Znaki wrogości (często wyimaginowane) napawały go smutkiem i niepokojem, przez co wypatrywał ich ze zdwojoną uwagą. Finalnie niemal wszystko skłonny był uznać za dowód zdrady czy niechęci. Jego nastroje stawały się coraz mocniej uzależnione od bodźców zewnętrznych. „Czy nie stał się więźniem sieci znaków, które — zamiast odkrywać przed nim świat, [...] — odbijają jego własny lęk albo odsyłają go do jego przeszłości? [...] Zamiast udostępniać mu świat stały się one (jak zwierciadło dla Narcyza), instrumentem, za sprawą którego »ja« stało się magicznie niewolnikiem własnego odbicia” [Starobinski 2000, 200]. Rousseau zrzucał z siebie w ten sposób ciężar odpowiedzialności — żaden czyn nie był w istocie jego dziełem, a jedynie konsekwencją wrogości otoczenia.

Wyobraźnia potrzebna jest, według Rousseau do poszukiwania tego, co określał on mianem „własnej natury”. Poszukiwanie własnej natury, to poszukiwanie samego siebie (wnikanie w siebie), to

poszukiwanie tego, czego brak do doznawania siebie jako spójnej całości. Stan natury odtwarzany jest przez wyobraźnię — wyobraźnia ukazuje to, co jest nieobecne (nadając temu *quasi-obecność*). Wiąże się to z poszukiwaniem swoistych pierwotnych dyspozycji, potencjalnych możliwości, początku, wzięciem w nawias własnych konotacji społecznych (teoretycznym, nie realnym). „Świat fikcji, zrodzony z marzeń samotniczych, utrzymuje więź ze światem realnym — jest w równym stopniu afirmacją własnej samotności i izolacji w istniejącym świecie, co postulowaniem innego świata moralnego i konstytuowaniem innej, idealnej wspólnoty, wykraczaniem poza samotność i jej negację” [Baczko 2009, 151].

Rousseau, gdy wcielał się w różne role, był niczym Proteusz. Gdy „ożywia” swe wyobrażenia i kreacje był niczym Pigmalion. Świadom wpływu społeczeństwa i zgubnych następstw adaptowania narzuconych przez niego ról, uczynił ze swego życia nieustanną wędrówkę. Zaangażowany w głębokie i świadome przeżywanie tego, co tu i teraz, z równie silnym przekonaniem (i pewnością właściwie podjętej decyzji), unikał wrastania w zastane sytuacje. Pisał o sobie: „dusza leniwa, niechętna wszelkiej zapobiegliwości, temperament gorący, choleryczny, podatny wzruszeniom i wrażliwy na nadmiar wszystkiego, co wzrusza, nie mogą, jak się zdaje, połączyć się w jednym charakterze; a jednak [...]” [Rousseau 1966, 720]. Uważał, że człowiek to wciąż aktualizujący się projekt.

Nie sposób w jednym artykule odnieść się do różnorodnych wątków składających się na historię życia danej jednostki. Ich złożoność i wzajemne korelacje (tu zaledwie zasygnalizowane) składają się na interesujący opis kształtowania się ludzkiej osobowości. Warto byłoby prześledzić takie aspekty, jak styl pisania¹⁷ (który wiele mówi na temat

¹⁷ Jak pisał sam Rousseau: „styl mój — nierówny i naturalny, niekiedy pospieszny, a niekiedy rozwlekły, niekiedy rozważny, a niekiedy szalony, niekiedy poważny, a niekiedy wesoły — sam będzie częścią mej historii” [Rousseau 1959, cyt. za: Starobinski 2000, 233].

autora), czy podejście do koncepcji czasu¹⁸. Warto byłoby również zestawić te kwestie z szerszym kontekstem rozważań filozofa, który, poszukując adekwatnej odpowiedzi na pytanie, „kim jestem”, stworzył tak wiele różnorodnych tekstów autobiograficznych i autobiografizujących.

¹⁸ „Forma czasu, nieodłączna od świadomości, okazuje się nieskończenie bogata w odmiany i przekształcenia. [...] Wszelki akt świadomości niesie w sobie centrum i peryferię, zakłada bowiem dystans między ja myślącym a ja myślanym [...]” [Błoński 1997, 17–18].

BIBLIOGRAFIA

- Baczko, Bronisław, 1966, *Paradoksy russoistyczne*, [w:] Jean Jacques Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, Warszawa: PWN, ss. IX–LXI.
- Baczko, Bronisław, 2001, *Część trzecia. Rousseau: człowiek marginesu i „wielki człowiek”*, przeł. Małgorzata Kowalska, [w:] tegoż, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa: PWN, ss. 157–223.
- Baczko, Bronisław, 2009, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Błoński, Jan, 1997, *Przedmowa*, [w:] Georges Poulet, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, Warszawa: PIW, ss. 5–21.
- Jagodzińska, Maria, 2008, *Psychologia pamięci. Badania, teorie, zastosowania*, Gliwice: HELION.
- Maruszewski, Tomasz, 2005, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk: GWP.
- Neisser, Ulric, 1994, *Self-narratives: True and false*, [w:] Ulric Neisser, Robyn Fivush (eds.), *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, Cambridge: CUP, ss. 1–8.
- Poulet, Georges, 1997, *Rousseau*, przeł. Andrzej Siemek, [w:] tegoż, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, Warszawa: PIW, ss. 125–162.
- Rochefoucauld, Francois de la, 2004, *Portret księcia de la Rochefoucauld skreślony przez niego samego (1659)*, [w:] tegoż, *Maksymy i rozważania moralne*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa.
- Rousseau, Jean Jacques, 1780, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Londres.
- Rousseau, Jean Jacques, 1834, *Mon Portrait*, Paris: Publié par Jules Ravenel.
- Rousseau, Jean Jacques, 1955a, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, przeł. Wacław Husarski, Wrocław: ZNiO, PAN.
- Rousseau, Jean Jacques, 1955b, *Emil czyli o wychowaniu*, t. II, przeł. Eugeniusz Zieliński, Wrocław: ZNiO, PAN.

- Rousseau, Jean Jacques, 1956, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. Henryk Elzenberg, Warszawa: PWN.
- Rousseau, Jean Jacques, 1959, *Œuvres complètes*, t. I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, ss. 1154.
- Rousseau, Jean Jacques, 1961, *Historia życia wewnętrznego*, przeł. Bronisław Baczeko, [w:] Bronisław Baczeko (wybór), *Filozofia francuskiego oświecenia*, Warszawa: PWN, ss. 350–352.
- Rousseau, Jean Jacques, 1962, *Nowa Heloiza*, przeł. Ewa Rzadkowska, Wrocław: ZNIO.
- Rousseau, Jean Jacques, 1964a, *Dialogues*, II, [w:] tegoż, *Œuvres complètes*, t. I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, ss. 817–818.
- Rousseau, Jean Jacques, 1964b, *Le Persifleur*, [w:] tegoż, *Œuvres complètes*, t. I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, ss. 1108–1109.
- Rousseau, Jean Jacques, 1966, *Cztery listy do Pana Prezydenta de Malesherbes*, przeł. Julian Rogoziński, [w:] tegoż, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, Warszawa: PWN, ss. 713–739.
- Rousseau, Jean Jacques, 1983, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. Ewa Rzadkowska, Wrocław: ZNiO.
- Rousseau, Jean Jacques, 2003, *Wyznania*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa.
- Starobinski, Jean, 2000, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. Janusz Wojcieszak, Warszawa: KR.

ABSTRACT

Autobiographical memory is a specific kind of memory concerning events and issues related to yourself. Your conception of your own life involves narratives in which all of your experiences are interrelated. Autobiographical memory connects your present self with your past experiences (that's why it's important for theories about continuity of self). In this article I will analyse autobiographical texts of French philosopher Jean-Jacques Rousseau in the context of autobiographical memory theories.

KEYWORDS: autobiography, autobiographical memory, I, Rousseau