

Teksty Drugie 2001, 2, s. 225-245



Metafora („Rozprawa o nierówności”)

Paul de Man

Tłum. Artur Przybyśławski

Prezentacje

Paul de MAN

Metafora (*Rozprawa o nierówności*)¹

Miejsce *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (1754) w kanonie dzieł Rousseau pozostaje nie wyjaśnione. Jawna dwoistość dzieł wszystkich Rousseau, całości złożonej częściowo z teorii polityki, a częściowo z literatury (fikcji i autobiografii), musiała doprowadzić do podziału pracy między interpretatorami, wydobywając w ten sposób na światło dzienne ukryte niezgodności między stanowiskami teoretyków polityki, historyków kultury i krytyków literatury. Taka specjalizacja często nie pozwalała na prawidłowe zrozumienie relacji między literackimi i politycznymi aspektami myśli Rousseau. Jako pismo wyraźnie polityczne, jakim jest bez wątpienia *Rozprawa o nierówności*, interesowała ona przede wszystkim historyków i socjologów². Nie stawia ich ona przed takimi trudnościami jak *Julia*, książka, w której trudno nie zauważyć wymiaru literackiego i której tekst dopiero przez pewną dozę zlej wiary zredukować można do „eksperymentu myślowego dotyczącego mechanizmów i konsekwencji ludzkiego funkcjonowania”³. Mimo że w *Rozprawie o nierówności* występuje przynajmniej jeden fragment

^{1/} Rozdział 7 pt. *Metaphor (Second Discourse)* z książki Paula de Mana *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven and London 1979, s. 135-159.

^{2/} Bibliografia studiów w całości lub częściowo poświęconych *Rozprawie o nierówności* jest ogromna i przydałby się uaktualniony *état de recherches* dotyczących tego tekstu. W swych przypisach do *Rozprawy o nierówności* w serii Pléiade Edition (Paris: Gallimard 1964) Jean Starobinski daje parę użytecznych wskazówek (por. przypisy s. 1297, 1299, 1305, 1315, 1317, 1319, 1334, 1339, 1359, 1370, 1372, 1377). Od tamtej pory (1964) przybyło wiele nowych opracowań.

^{3/} L. Crocker *J. J. Rousseau*, New York 1968, s. 20.

Prezentacje

traktujący bezpośrednio o języku, językoznawcze zapośredniczenia mogą być łatwo zignorowane. Rozdział o pochodzeniu języka⁴ jest wyraźnie dygresją bez organicznych powiązań z głównym tokiem wyводу i *Rozprawa o nierówności* może być rozważana jako literalny model dla teorii historii i społeczeństwa, tj. model, który *tel quel* mógłby być przetransportowany z tekstu na sytuację polityczną lub społeczną, jakiej jest przedstawieniem czy prefiguracją. Skoro tylko poczyni się takie założenie, *Rozprawa o nierówności* staje się bardzo podatna na cały szereg ponawianych zarzutów, które z zadziwiającą uporczywością powracają we wszystkich studiach nad Rousseau i które w odczuciu każdego czytelnika trzeba będzie postawić.

W żadnym razie nie zamierzam sugerować, że zarzuty te są nieugruntowane lub że inspirowane są przemyślną złośliwością, przed którą trzeba się bronić równie złośliwie. Interpretator Rousseau powinien unikać niebezpieczeństwa powtarzania paranoicznego gestu tego, kogo bada. Pierwszym zadaniem jest ustalenie, co, jeśli w ogóle coś, systematycznie pomijają inni czytelnicy, zanim jeszcze postawi się pytanie, dlaczego ten szczególny obszar myśli Rousseau ma przedziwną właściwość czynienia siebie niewidzialnym, tak jakby nosił pierścień Gygesa, przywoływany w szóstej z *Przechadzek*. Literalnej lektury, która nie jest w stanie wziąć pod uwagę figuratywnych wymiarów języka (mimo faktu, że właśnie ten tekst zwraca wyraźnie uwagę na owe wymiary), nie należy odrzucać jako po prostu mylnej czy podyktowanej złą wolą, tym bardziej że w *Rozprawie o nierówności* terminologia polityczna i tematy polityczne postulują istnienie pozatekstualnego odniesienia i stawiają kwestię relacji tekstu do tegoż odniesienia. Nie możemy też zakładać, że relacja ta jest relacją literalnego odsyłania.

Rozważmy na przykład status tego, co wydaje się nieuniknionym *a priori* samego tekstu, a co Rousseau nazywa „stanem natury”. Tylko nieliczni obeznani czytelnicy optowaliby dziś za tym, że stan natury u Rousseau jest empiryczną rzeczywistością, teraźniejszą, przeszłą lub przyszłą⁵. Większość komentatorów zgodziłaby się przynajmniej co do tego punktu, że stan natury jest stanem, „który już nie istnieje, który nigdy może nie istniał i nigdy prawdopodobnie istnieć nie będzie” (s. 129). Jest on fikcją; jednak przy takim stwierdzeniu problem został tylko przemieszczony. Jakie jest bowiem znaczenie tej fikcji w odniesieniu do świata empirycznego? Zakładając, że stan natury w swym autorytecie i mocy obowiązującej, jakie ma dla naszego obecnego myślenia, wcale nie jest czymś, co gdzieś kiedyś istniało, wobec czego naszą relację można by zatem opisać w kate-

^{4/} *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: J. J. Rousseau *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 160-168. Dalej jako *Rozprawa o nierówności* z podaniem numeru strony w nawiasie. Kiedy de Man cytuje oryginał, w nawiasie podana jest numeracja stron wydania francuskiego (przyj. tłum.).

^{5/} Odnośnie do takich odczytań por. m.in.: H. Gouhier *Les méditations métaphysiques de J. J. Rousseau*, Paris 1970, s. 23. Odnośnie do wyraźnego ujęcia fikcyjnego charakteru stanu natury por. Herberta Dieckmanna wydanie Diderota *Supplément au voyage de Bougainville*, Geneva 1965, s. XXIII-XCIV.

goriach nostalgii i poszukiwania; zakładając, że sposób istnienia stanu natury i sposób istnienia terazniejszego, wyalienowanego stanu człowieka są zapewne radykalnie niewspółmierne, pozbawione wszelkiego między nimi powiązania, pozostaje pytanie, dlaczego ta radykalna fikcja („Zacznijmy więc od tego, że odrzucimy wszelkie fakty...”, s. 141) nadal jest nieodzowna do jakiegokolwiek zrozumienia terazniejszości, tak jakby jej cień raz na zawsze decydował o ilości używanego nam światła. Jest to stan, który musimy „dobrze poznać” i „o którym [...] musimy mieć pojęcie trafne [*des notions justes*], by trafnie osądzić stan nasz obecny” (s. 129). Jaka epistemologia mogłaby mieć nadzieję na „dobre poznanie” radykalnego stanu fikcji? *Rozprawa o nierówności* raczej nie wydaje się dostarczać odpowiedzi, na której można polegać. Jako genetyczna narracja, w której stan natury funkcjonuje co najmniej jako punkt wyjścia lub jako punkt odniesienia⁶ (jeśli nie jest już koniecznym punktem docelowym), *Rozprawa o nierówności* wydaje się sprzeczna z radykalnym odrzuceniem rzeczywistości, na którym opiera swe roszczenie do wyrwania się z niewoli faktów. Rousseau zdaje się chcieć obu tych rzeczy naraz, przyznając sobie wolność twórcy fikcji, ale i jednocześnie autorytet odpowiedzialnego historyka. Pewne zniecierpliwienie ze strony historyków z pewnością usprawiedliwione jest wobec człowieka, który na swe własne życzenie ucieka w spekulatywne fantazje, ale i który, z drugiej strony, stwierdza, że poprzez to „dopiero po usunięciu pyłu i piasku otaczającego budowlę dostrzegamy niewzruszony fundament [instytucji człowieka], na którym ją zbudowano, i uczymy się szanować jej podwaliny” (s. 134). W jaki sposób czysta fikcja oraz narracja, obejmująca takie polityczne konkrety jak własność, prawo stanowione i rodzaje rządów, stapiają się w genetyczną historię pozorującą odsłonięcie podstaw ludzkiego społeczeństwa?

Trudno, jak się wydaje, nie wróżyć niespójności, prowadzącej do rozdziału pomiędzy teoretycznymi i literackimi a praktycznymi i politycznymi aspektami myśli Rousseau. Władza literacka, która w *Rozprawie o nierówności* wynajduje fikcję naturalnego stanu człowieka, staje się ideologią wyrastającą z represji władzy politycznej. Jasne i zwięzłe sformułowanie tej powracającej, krytycznej interpretacji Rousseau – która datuje się przynajmniej na czasy Schillera – znaleźć można ostatnio w studium o *Umowie społecznej*, którego autorem jest francuski filozof społeczny Louis Althusser. Analizuje powracające przesunięcia (*décalages*) w kluczowych terminach słownika Rousseau i stwierdza, że te przesunięcia, czy przemieszczenia, trzeba

raz na zawsze wyraźnie zrozumieć jako właśnie samo przemieszczenie, które oddziela konsekwencje teorii od rzeczywistości, przemieszczenie pomiędzy dwiema równie niemożliwymi p r a k t y k a m i [*décalage entre deux pratiques également impossibles*]. Skoro teraz

^{6/} Odnosnie do tego por. przedmowę Starobinskiego do *Rozprawy o nierówności*, w: J. J. Rousseau *Œuvres complètes*, wyd. Bernard Gagnebin i Marcel Raymond, Paris 1964, t. 3, s. VII. Odwołuje się on głównie do artykułu Erica Weila *J. J. Rousseau et sa politique*, „Critique” 56 (styczeń 1952), s. 3-28.

Prezentacje

osiągnęliśmy [w tekście *Umowy społecznej*] poziom rzeczywistości i skoro możemy się już tylko kręcić w kółko (ideologia – ekonomia – ideologia *etc.*), niemożliwa jest jakakolwiek ucieczka do prawdziwego, rzeczywistego świata [*dans la réalité même*]. Tu przemieszczenie się kończy.

Jeśli nie jest dla nas dostępne żadne inne przemieszczenie [...] otworem stoi tylko jedna jedyna, inna droga: p r z e n i e s i e n i e [*transfert*] niemożliwego rozwiązania teoretycznego do innego teorii [*l'autre de la théorie*], a mianowicie do literatury. Fikcyjny triumf godnego podziwu, bezprecedensowego dzieła literackiego.⁷

Jeśli polityczna strona dzieła Rousseau jest faktycznie redukcijną ideologią, która bierze się z represji przeprowadzonej środkami języka literackiego, wtedy teoretyczne nastawienie tekstu takiego jak *Rozprawa o nierówności* ma przede wszystkim charakter psychologiczny. I odwrotnie, pisma polityczne same stać się mogą godną zaufania drogą dostępu do problematyki „ja” [*self*] u Rousseau. A tutaj *Rozprawa o nierówności* byłaby szczególnie użyteczna nie tylko dlatego, że w przeciwieństwie do *Umowy społecznej* wyraźnie zawiera moment przeniesienia w fikcję literacką, lecz właśnie dlatego, że w przeciwieństwie do pism autobiograficznych kryje swoje obsesje „ja” [*self-obsession*] za językiem pojęciowej ogólności. Ambiwalencja Rousseau wobec tak kluczowych pojęć, jak: własność, władza cywilna, a nawet technika⁸, mogłaby zatem służyć za model dla rozumienia jego psychologicznych automistyfikacji [*self-mystification*]. W ściśle tekstowych kategoriach problem sprowadza się do niespójności między pierwszą a drugą częścią tekstu. Między czystą fikcją pierwszej części, zajmującej się teoretycznymi problemami człowieka, natury i metodologii, a głównie historycznym i instytucjonalnym językiem, użytym w części drugiej, istniałaby szczelina, nieprzekraczalny „*décalage*”, który najtrudniej byłoby dostrzec właśnie samemu Rousseau, trzymającemu się fałszywego roszczenia do autentycznej samowiedzy. Następująca tu lektura kwestionuje ten schemat.

W *Rozprawie o nierówności* stan natury, choć fikcyjny, nie jest statyczny. Możliwości zmiany wbudowane są w jego opis jako synchronicznego s t a n u bytowa-

^{7/} L. Althusser *Sur le Contract Social (Les décalages)*, w: „Cahiers pour l'Analyse” 8, *L'impensé de J. J. Rousseau*, Paris 1970, s. 5-42.

^{8/} Jednym z przykładów jest u Rousseau ambiwalencja ujęcia własności: z jednej strony, przyznaje on, własność była kradzieżą; z drugiej, prawo jest niejednokrotnie gloryfikowane, przy użyciu niemal ekstrawaganckich terminów, jako obrońca własności (por. np. *Ekonomia polityczna*, w: *Trzy rozprawy...*, s. 316 i n.). Kusi, by interpretować tę niespójność psychologicznie, poprzez odwołanie do niskiego urodzenia Rousseau, jako społecznego odszczepieńca, który zarówno gloryfikuje własność jako coś, czego pożąda, ale czego posiadać nie może, jak i gloryfikuje ubóstwo jako zbawczą cnotę moralną. Odnośnie do władzy obywatelskiej por. niezgodność pomiędzy, z jednej strony, gloryfikacją suwerenów Genewy i własnego ojca w *Dedykacji do Rozprawy o nierówności* (s. 120-122) a karykaturą udurczonych rządzących we właściwym tekście *Rozprawy o nierówności* (s. 228-229).

nia. Potencjalnie dynamicznymi własnościami człowieka naturalnego są: litość, „czynnik wcześniejszy niż rozum... naturalna odraza do zagłady albo cierpienia każdej istoty czującej, zwłaszcza zaś drugiego człowieka” (s. 133), i wolność: „we wszystkich czynnościach zwierzęcia działa sama tylko natura, gdy tymczasem człowiek w swoich współdziała w charakterze sprawcy wolnego” (s. 153). Pojęciem litości wyczerpująco zajmował się Jacques Derrida⁹. Możemy więc zacząć od pojęcia wolności.

Ambiwalentną naturę pojęcia wolności u Rousseau dostrzegło kilku interpretatorów. Bycie wolnym w żadnym razie nie oznacza dla Rousseau spokojnego i harmonijnego spoczynku w uświęconych granicach gatunku człowieka, nagrody za Kantowskie, rozumne poczucie granic. Od początku wolność jawi się jako akt woli („wola przemawia wciąż jeszcze, kiedy już natura umilkła” (s. 154) wymierzony przeciw permanentnej ograniczającej przeszkodzie, którą próbuje przekroczyć¹⁰. Jest to konsekwencja lub inna wersja stwierdzenia z początku *Rozprawy o nierówności*, iż specyfika człowieka wymyka się naszym zakusom, skoro „właśnie studiowanie człowieka sprawiło, że poznanie go jest nam dziś niedostępne” (s. 128). Jakiegokolwiek uwięzienie w granicach antropologicznego samookreślenia jest zatem odczuwane jako ograniczenie, które człowiek, jako byt pozbawiony naturalnej specyfiki, będzie musiał przekroczyć. Ta wola przekroczenia, w prenietszcheańskim fragmencie, jest przez Rousseau uznana za samą definicję ducha: „chcieć i nie chcieć, pożądać i bać się – to pierwsze i niemal jedyne akty jego duszy” (s. 156). Niewiele odróżnia moc woli lub siłę woli (*puissance de vouloir*) od „woli mocy”, skoro moc wyboru jest właśnie mocą przekraczania wszystkiego, co w naturze domagałoby się kresu ludzkiej mocy.

Bezpośredni korelat tak pojmowanej wolności wspomniany jest w paragrafie następującym tuż po tej definicji, choć ogniwo łączące nie jest wprost określone: wolność jest ludzką wolą zmiany lub tym, co Rousseau nieco myląco nazywa „zdolnością doskonalenia się”¹¹. Potencjalna transgresja, pojawiająca się, kiedy tylko kojarzone są pojęcia natury i człowieka – w *Essai sur l'origine des langues* wszystkie przykłady mające na celu zobrazowanie „naturalnego” języka człowieka są aktami

^{9/} J. Derrida *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 230-255.

^{10/} Co ujmuje w tytule Starobinski – *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2000. Dobrze znane są uwagi Rousseau o narodzie polskim: „*Le repos et la liberté sont incompatibles: il faut opter*” (3, 955) / „nie da się pogodzić spokoju z wolnością; trzeba wybierać” (*Uwagi o rządzie polskim*, w: *Umowa społeczna...*, przeł. M. Staszewski, Warszawa 1966, s. 187). Ten aspekt myśli Rousseau generalnie jest teraz uznawany we współczesnych opracowaniach.

^{11/} Myląco, skoro „zdolność doskonalenia się” jest dokładnie tak regresywna, jak progresywna. Starobinski w obszernym przypisie (3, 1317) przyznaje, że „zdolność doskonalenia się” to „néologisme savant”; pojęcie to, a przynajmniej samo słowo, pojawia się u Fontenelle’a w *Digression sur les anciens et les modernes* z roku 1688. Fontenelle mówi o „le progrès des choses”

Prezentacje

gwałtu¹² – przekształca wszystkie atrybuty człowieka z określonych, zamkniętych w sobie i wewnętrznie scalościowanych działań w struktury otwarte: postrzeganie staje się wyobraźnią, naturalne potrzeby [*besoins*] stają się nie zaspokojonymi namiętnościami, wrażenia stają się nie kończącym się poszukiwaniem wiedzy, a wszystko to na zawsze pozbawia człowieka ośrodkowej tożsamości („Im dłużej na ten temat rozmyślać, tym bardziej w naszych oczach rośnie odległość, która czyste wrażenia zmysłowe dzieli od najprostszyc form wiedzy”, s. 158). W tym samym spójnym wzorcu odkrycie czasowości współwystępuje z aktami transgresywnej wolności: czas odnosi się do przestrzeni w ten sam sposób, w jaki wyobraźnia odnosi się do postrzegania, potrzeba do namiętności, *etc.* Sama koncepcja przyszłości powiązana jest z możliwością wolnej wyobraźni; dusza wciąż zniewolonego człowieka pierwotnego „nie myśli o przyszłości nawet najbliższej, a jego zamierzenia, ograniczone tak jak zasięg jego myśli, najwyżej ku końcowi dnia wybiegają” (s. 158). Świadomość śmiertelności jest podobnie powiązana z wolnością, która odróżnia człowieka od zwierzęcia: „znajomość śmierci i jej przerażeń jest jedną z pierwszych zdobyczy, jakie czyni człowiek, gdy stan swój zwierzęcy pozostawi za sobą” (s. 157).

To egzystencjalne pojmowanie wolności samo w sobie robi wystarczające wrażenie. Nie wystarcza jednakże do wytworzenia połączenia z politycznymi częściami *Rozprawy o nierówności*. Wyjaśnia ambiwalentną waloryzację wszelkiej zmiany historycznej, skoro każda zmiana zawsze będzie musiała kwestionować system wartości, który ją umożliwił: każda pozytywna waloryzacja jako postęp implikuje zawsze także regres i tekst Rousseau skrupulatnie podkreśla tę równowagę¹³. Niemożliwość uzyskania racjonalnej, oświeconej antropologii wyjaśnia również konieczność skoku w fikcję, skoro żadne przeszłe czy teraźniejsze działanie ludzkie nie może zbiegać się z naturą człowieka lub ku niej zmierzać. Pozostaje pytanie, dlaczego *Rozprawa o nierówności*, w swej drugiej części, w jakiś sposób jest w stanie powrócić do konkretnych realiów życia politycznego przy takim słownictwie, które wprowadza ponownie normatywne oceny – dlaczego, innymi słowy, metodologiczny paradoks początku (tego, że sama próba poznania człowieka uniemożliwia to poznanie) nie zapobiega temu, aby tekst rozpoczął się w końcu po wielu wahaniami: przedmowa poprzedzająca część pierwszą, która sama jest metodologicznym wprowadzeniem i która z kolei rozpoczyna się od drugiej przedmowy. Jakie charakterystyczne struktury wolności i zdolności doskonalenia się z części pierwszej prowadzą nas do zrozumienia politycznych struktur części drugiej? I gdzie

^{12/} Por. *Essai sur l'origine des langues*, texte reproduit d'après l'édition A. Belin de 1817 (Paris, Le Graphe, supplément au No. 8 des „Cahiers pour l'Analyse”), s. 502 (dalej jako *Essai*). Rousseau wspomina przerażający dar wysłany przez króla Scytów do króla Dariusza, a zwłaszcza starotestamentową opowieść (Księga Sędziów) Lewity z Efraima, który ciałem swej zamordowanej żony, pocięte na dwanaście kawałków, posłał ludom Izraela, aby pobudzić ich do zemsty. Ten sam temat podjęty jest później w opowiadaniu *Le lévite d'Ephraïm* (1762).

^{13/} Por. *Rozprawa o...*, s. 156, 182, 222, 229, zwłaszcza przypis j, s. 242-243 *passim*.

mamy znaleźć strukturalny opis zdolności doskonalenia się w tym, co zdaje się być zamkniętym w sobie tekstem genetycznym, w którym zdolność doskonalenia się funkcjonuje po prostu jako temat organizujący?

Rozdział o języku (s. 160-168) jawi się jako dygresja, mająca zilustrować niemożliwość przejścia naturalnymi środkami od natury do kultury. Przeprowadza paralelę do podobnego rozwoju, obejmującego rozrost techniki. Jako taki pełni faktycznie drugorzędą funkcję, która wiąże się z polemicznymi, a nie z systematycznymi aspektami *Rozprawy o nierówności*. Starobinski słusznie podkreśla, że fragment ten jest napisany „nie tyle w celu sformułowania koherentnej teorii pochodzenia języka, co w celu pokazania trudności zrodzonych przez tę kwestię” (3, 1322). Faktycznie cały ten passus ma ton drwiącego wywodu, skierowanego przeciwko tym, którzy wyjaśniają pochodzenie języka przy użyciu kategorii przyczynowych, które same zależne są od genetycznej mocy początku, który mają objaśnić¹⁴. Ciągłe ostrzeżenie przed mistyfikacją przyjęcia uprzywilejowanego punktu widzenia, który nie jest w stanie zrozumieć swej genealogii – metodologiczny temat, przewijający się przez *Rozprawę o nierówności* – stosuje się również do teorii języka. Ale nie tylko do niej. Nauka o języku jest jednym, ale nie jedynym, z obszarów, w którym ten typ obsesji (sprowadzanie historii do natury) występuje. Ten sam błąd przeważa w odniesieniu do wydawania sądów w etyce (Hobbes) i w odniesieniu do techniki. Z tego punktu widzenia rozdział o języku zdaje się pełnić przede wszystkim funkcję krytyczną i nie mógłby służyć do wyświetlenia głównego problemu tekstu, jakim jest epistemologiczny autorytet normatywnej części drugiej.

Rozdział ten zawiera jednakże własną teorię struktury języka, aczkolwiek w bardzo fragmentarycznej i niejasnej formie. Co istotniejsze, Rousseau wyraźnie wiąże język z koncepcją zdolności doskonalenia się, która sama wywodzi się z pierwotnych kategorii wolności i woli. „Zresztą”, pisze on, „pojęcia ogólne mogą do umysłu przeniknąć tylko za pośrednictwem słów, intelekt zaś tylko za pomocą zdań potrafi je ująć. Jest to jedna z przyczyn, dla których zwierzęta ani sobie takich pojęć nie mogą wytworzyć, ani też nabyć zdolności doskonalenia się, od tych pojęć zależnej” (s. 166) („C'est une des raisons pourquoy les animaux ne sauraient se former de telles idées, ni jamais acquérir la perfectibilité qui en dépend” (s. 149). Zdolność doskonalenia się ewoluuje tak, jak ewoluuje język, przechodząc od określonej nazwy do idei ogólnych: ustanawiane jest wyraźne połączenie między dwoma różnymi obszarami pojęciowymi tekstu, pierwszym, który odpowiada zdolności doskonalenia się i szeregowi ogólnych pojęć powiązanych narracyjnie i tema-

^{14/} „...dire que la Mère dicte à l'Enfant les mots... cela montre bien comment on enseigne des Langues déjà formées, mais cela n'apprend point comment elles se forment” (s. 147) / „mówić bowiem, że to matka podsuwa dziecku słowa... to wskazywać, jak się odbywa nauczanie języków ukształtowanych, ale zgoła nie wyjaśnia, jak się kształtują” (s. 162); „si les hommes ont besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole” (s. 142). Do wniosków dochodzi się poprzez zastąpienie przyczyny skutkiem (metalepsis).

Prezentacje

tycznie, ale nigdy nie opisywanych w kategoriach ich wewnętrznych struktur, a drugim, który odnosi się do strukturalnych i epistemologicznych własności języka. Poza tym wolność i zdolność doskonalenia się są punktami przejściowymi na drodze, dzięki której *Rozprawa o nierówności* może przejść od języka metodologicznego pierwszej części do języka politycznego drugiej. Zdanie można zatem zinterpretować tak, że system pojęć funkcjonujący w części politycznej *Rozprawy o nierówności* jest strukturowany jak model językowy opisany w dygresji o języku. To czyni z tego fragmentu klucz do zrozumienia całego tekstu. Nigdzie indziej bowiem nie znajdujemy tak szczegółowej analizy strukturalnej pojęć uwikłanych w dalszą narrację.

Jednak fragment ten raczej się pomija, niż akcentuje w większości odczytań *Rozprawy o nierówności*. W swych przypisach do wydania Pléiade Jean Starobinski zdaje się całkowicie świadom niektórych jego implikacji, lecz od razu ogranicza jego znaczenie, zmierzając w swym wywodzie do jądra problemu zawartego w interpretacji tego tekstu. Komentując zdanie Rousseau – „C'est une des raisons pourquoi les animaux ne sauraient se former des idées générales, ni jamais acquérir la perfectibilité qui en dépend” – pisze on:

Zdanie zależne [*qui en dépend*] ma tu funkcję określnikową, a nie objaśniającą. Rousseau odwołuje się tutaj do jednego szczególnego rodzaju zdolności doskonalenia się, zależnego od języka. Bowiem zdolność doskonalenia się w ogóle, o której Rousseau mówi nam, iż jest zasadniczą i pierwotną własnością człowieka, nie jest rezultatem języka, lecz raczej jego przyczyną. [3, 1327, przypis]

Zgodnie z gramatyką francuskiego oryginału nie sposób rozstrzygnąć, czy zdanie to należy czytać: „zwierzęta nigdy nie mogą nabyć zdolności doskonalenia się, skoro zdolność doskonalenia się zależy od języka”, czy też, za Starobinskim: „zwierzęta nie mogą nigdy nabyć tego rodzaju zdolności doskonalenia się, która zależy od języka”. Właściwe zrozumienie tego fragmentu zależy od tego, czy akceptujemy przekonanie, że zasada genetycznej przyczynowości, wprowadzona przez Starobinskiego, w której współwystępuje pierwszeństwo chronologiczne, logiczne i ontologiczne¹⁵, jest faktycznie zasadą organizującą w tekście Rousseau. Czy można powiedzieć, że zdolność doskonalenia się jest „zasadniczą i pierwotną własnością człowieka”, co jest określeniem raczej Starobinskiego niż Rousseau, który powiedział tylko, że była ona „une qualité tres spécifique qui distingue [l'homme]” (s. 142)? Każdy z tych terminów jest problematyczny, a najbardziej problematyczna jest ich kombinacja, tak jakby można je było dowolnie zamieniać. Ujęcie Starobinskiego nie tylko zakłada, że (czasowo) pierwotna musi być również (ontologiczna) istota, ale i że własność tego, co przypuszczalnie jest substancją (człowieka), może być istotą. Skoro ponadto substancja „człowiek” jest w tym tekście wysoce

^{15/} Por *Œuvres complètes*, 3, 1285, przypis. Starobinski pisze: „Rousseau rygorystycznie przestrzegają [Arystotelejskiej] metody, rozumiejąc słowo źródło [*arche*] tak, że to, co pierwsze logicznie, pociąga za sobą z konieczności to, co pierwsze historyczne”.

chwijnym pojęciem, które logicznie zachowuje się bardziej jak własność niż jak substancja, istotowa zdolność doskonalenia się byłaby wtedy własnością własności. Główna wskazówka metodologiczna Rousseau, jego ciągle ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem zastąpienia skutku przyczyną¹⁶ odsłania przynajmniej pewną nieufność wobec genetycznych ciągłości, bowiem zastąpienie ulega aberracji tylko wtedy, jeśli ciągłość taka nie jest pewna. To powinno przestrzec nas przed bezkrytycznym akceptowaniem zdrowego rozsądku i zachwycającej rozważności, jakimi odznacza się odczytanie Starobinskiego.

Nawet jeśli przyjąć, że zdolność doskonalenia się (w swym ogólnym znaczeniu, w jakim użyte jest to określenie, gdy po raz pierwszy pojawia się w *Rozprawie o nierówności*, s. 156) wiąże się z językiem, zdanie to na pierwszy rzut oka nie wydaje się sięgać aż tak daleko, by usprawiedliwić jego represję. Dlaczego zatem zdania tego unikano lub je przeoczano? Przedziwne, że gdy tekst podsuwa nam możliwość powiązania z językiem nie-językowego pojęcia historycznego, takiego jak: zdolność doskonalenia się, mielibyśmy odrzucać taką sugestię. Przedziwne zwłaszcza w przypadku tekstu, którego zrozumiałość zależna jest od istnienia bądź nieistnienia takiego powiązania między „literacką”, językowo zorientowaną metodą badań a praktycznymi rezultatami, do których metoda ta miałaby prowadzić. Wszelako krytyk o bystrości i subtelności Starobinskiego zbacza z drogi, aby ominąć znaki, pozostawione przez Rousseau, i przedkłada nudną lekturę nad sugestywną, choć wymaga to interpretacyjnego wysiłku. Bowiem w dziele Rousseau nie znajdzie się żadnego śladu szczególnej językowej zdolności doskonalenia się, różnej od historycznej zdolności doskonalenia się w ogóle. W *Essai sur l'origine des langues* zdolność doskonalenia się języka, która faktycznie jest degradacją, ewoluuje dokładnie tak, jak ewoluuje zdolność doskonalenia się społeczeństwa w *Rozprawie o nierówności*. Niepodejrzewane zagrożenie tkwić musi w zdaniu, które chce się tak pośpiesznie rozbroić.

Zwierzęta nie mają żadnej historii, ponieważ nie są zdolne do spełnienia specyficznie językowego aktu tworzenia pojęć. Lecz jak, według Rousseau, przebiega tworzenie pojęć? Tekst dostarcza na ten temat informacji, choć nie w sposób bezpośredni i prosty. Opisuje tworzenie pojęć jako zastępowanie jednego słownego wyrażenia (na najprostszym poziomie, rzeczownika pospolitego) innym, na podstawie podobieństwa, które urywa różnice pozwalające w pierwszym rzędzie istnieć bytom. Świat naturalny jest światem czystego sąsiedowania: „wszystkie poszczególne przedmioty przedstawiały się ich umysłowi [ludzi pierwotnych]¹⁷ oddzielnie, tak jak występują w przyrodzie. Jeśli jeden dąb nazwano A, to drugi nazywano B” (s. 165). W ramach tego sąsiedowania pojawiają się pewne podobieństwa. Zastępując A i B słowem „drzewo” na podstawie pewnych własności, które są wspólne dla A i B, wynajdujemy abstrakcję, pod którą podciąga się nieredukowal-

16/ Por. dwa poprzednie przypisy.

17/ Rousseau mówi „des premiers Instituteurs”, co w przekładzie może brzmieć tajemniczo. Chodzi o „pierwotnych” ludzi jako „pierwszych” wynalazców, którzy ustanowili język.

Prezentacje

ne różnice oddzielające A od B. Samo w sobie postrzeganie tych podobieństw nie jest tworzeniem pojęć: w przypadku zwierząt prowadzi to do działań zaspokajających potrzeby, ale ogranicza się do tego poszczególnego działania. „Czy sądziemy, że małpa, gdy bez wahania przechodzi od jednego orzecha do drugiego, ma pojęcie ogólne tego rodzaju owocu i porównuje jego pierwowzór z tymi dwoma przedmiotami poszczególnymi? Chyba nie” (s. 166). Tworzenie pojęć nie przebiega na podstawie samego postrzegania: postrzeganie i wyobrażenia (w przebraniu pamięci)¹⁸ mają udział w poznaniu istnienia pewnych podobieństw – akt, do którego, jak się twierdzi, zwierzęta zdolne są tak jak ludzie – lecz faktyczny proces tworzenia pojęć jest werbalny: „Trzeba zatem wypowiadać zdania, to znaczy mówić, aby mieć pojęcia ogólne: gdy tylko bowiem wyobrażenia ustaje, umysł funkcjonuje już tylko dzięki słowom i wypowiedziom” (s. 167).

Opis wydaje się tkwić w binarnym systemie, w którym zwierzę i człowiek, natura i kultura, działania (rzeczy) i słowa, poszczególnosc (czy różnica) i ogólnosc, konkretnosc i abstrakcja pozostają wobec siebie w biegunowej opozycji. Tego rodzaju antyteza pozwala na dialektyczną waloryzację i choć ten fragment *Rozprawy o nierówności* (s. 166-168) jest stosunkowo wolny od sądów wartościujących (nic się nie mówi o wrodzonej wyższości natury nad tym, co sztuczne, lub praktycznego zachowania nad spekulatywną abstrakcją), niemniej jednak skłania do sądów wartościujących po stronie interpretatora. Najostrzejsze oceny tego i podobnych fragmentów to te, które sytują napięcie w samym języku poprzez podkreślenie, że implikowana biegunowosc istnieje wewnątrz struktury znaku językowego, w rozróżnieniu ustanowionym przez Rousseau między dwiema funkcjami języka: funkcją nazywania i funkcją tworzenia pojęć. Tekst faktycznie odróżnia akt nazywania (drzewo A i drzewo B), który do literalnego nadania nazwy własnej prowadzi od aktu tworzenia pojęć. Zaś tworzenie pojęć, rozumiane jako wymiana lub zamiana własności na podstawie podobieństwa, koresponduje dokładnie z klasyczną definicją metafory, jaka pojawia się w teoriach retoryki od Arystotelesa do Romana Jakobsona¹⁹. W pewnym sensie tekst rozróżniałby między, z jednej strony, figuratywnym, konotującym i metaforycznym językiem a, z drugiej strony, nazywającym, referencyjnym i literalnym językiem i przeciwstawiałby sobie antytecznie te dwa rodzaje. Dopuszcza to waloryzację, która uprzywilejowuje jeden rodzaj wobec drugiego. Skoro Rousseau przyznaje czasowe pierwszeństwo nazwie własnej wobec pojęcia („N a j p i e r w rzecz każda otrzymywała nazwę jednostkową”, s. 165; „p i e r w s z e rzeczowniki mogły być zawsze tylko imionami

^{18/} „la vue d'une de ces noix rappelle à la mémoire [du signe] les sensations qu'il a reçues de l'autre (s. 150) / „widok jednego [orzecha] przypomina małpie wrażenia, których doznała dzięki pierwszemu” (s. 166).

^{19/} Dobrze znana jest definicja z *Poetyki* (1457b): „Metafora jest to przeniesienie [*epiphora*] nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii” (Arystoteles *Retoryka – Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 351 i n.). Jakobson definiuje metaforę jako zastąpienie na podstawie podobieństwa.

własnymi”, s. 167), to faktycznie wynikałoby stąd, że w ramach genetycznej logiki narracji oddziela on literalną formę języka od metaforycznej i uprzywilejowuje pierwszą wobec drugiej. Tę interpretację, niemal jednogłośnie przyjmowaną w studiach nad Rousseau, dobrze podsumowuje, odwołując się do Michela Foucaulta, współczesny komentator: „Cała historia dzieła Rousseau, przejście od «teorii» do «literatury», jest przeniesieniem potrzeby nazywania świata na uprzednią potrzebę nazwania siebie. Nazwać świat to sprawić, by przedstawienie świata było zbieżne z samym światem; nazwać siebie to sprawić, by przedstawienie świata, jakie posiadam, było zbieżne z przedstawieniem, jakie przekazuję innym”²⁰. Coraz bardziej subiektywny i autobiograficzny dyskurs Rousseau byłby zatem jedynie rozszerzeniem, w obszarze ja, referencjalnego modelu językowego, który rządzi jego myśleniem. Niepowodzenie owej próby „nazwania” podmiotu, odkrycie, że, używając słów Grosricharda, „le sujet est l’innomable”²¹, podcina autorytet własnego języka Rousseau. Jak również włącza go, wraz z Condillacem, a ogólnie wraz z następcami Locke’a, w to, co Foucault wywrotowo nazywa „le discours classique”. O ile rozważana jest *Rozprawa o nierówności*, z interpretacji takiej musiałoby wynikać, że tekst ten jest rzeczywiście niespójny, skoro nie panuje nad opozycją między pojęciową metaforą „stanu natury” a literalną rzeczywistością społeczeństwa obywatelskiego, która to opozycja sformułowana jest w samej *Rozprawie o nierówności*. Co więcej, zaczynając od metafory, tekst odwraca pierwszeństwo nazywania nad konotowaniem, którego broni. W tekstach wprost skupiających się na „ja”, takich, jak: *Wyznania* czy *Dialogi*, niespójność ta byłaby przynajmniej wydobyta na jaw, podczas gdy w pseudopojęciowym języku *Rozprawy o nierówności* jest po prostu tłumiona.

Nim ulegniemy temu bardzo przekonującemu schematowi, powrócić musimy do pewnego szczególnego fragmentu z *Rozprawy o nierówności* i do korespondującego z nim rozdziału w *Essai sur l’origine des langues*²². Czy Rousseau faktycznie

^{20/} A. Grosrichard *Gravité de Rousseau*, „Cahiers pour l’analyse” 8, s. 64. Podaję wolny przekład, który próbuje wyjaśnić bardziej wyszukana, ale i bardziej eliptyczną wersję francuską: „Toute l’histoire de l’œuvre de Rousseau, le passage de la «theorie» à la «littérature», c’est le passage d’une exigence qui est de faire se recouvrir la représentation du monde et le monde même, bref: de le nommer, à l’exigence préalable de faire coïncider la représentation que j’en donne à la représentation que j’en ai, bref de me nommer”.

^{21/} Tamże.

^{22/} W kwestii złożonej debaty obejmującej chronologiczną i tematyczną relację między *Rozprawą o nierówności* a *Essai*, por.: J. Derrida *O gramatologii...*, s. 256-261. *Essai* można uznać za rozszerzony przypis do *Rozprawy o nierówności*. O ile rozpatruje się ten szczególny punkt (zwierzętom brak zdolności doskonalenia się, bo brak im języka pojęciowego), wywód w *Essai* przebiega całkowicie paralelnie do wywodu w *Rozprawie o nierówności*. Paralela jest tu wystarczająco bliska, by pozwolić na rozszerzenie *Rozprawy o nierówności* tak, aby objęła *Essai*, przynajmniej w tym szczególnym punkcie. „Les animaux qui parlent (les langues naturelles) les ont en naissant: ils les ont tous, et partout la Même; ils n’ent changent point, ils n’y font pas le moindre progrès. La langue

Prezentacje

oddziela język figuratywny od literalnego i czy uprzywilejowuje jeden typ dyskursu względem drugiego? Nie ma na to pytanie żadnej prostej odpowiedzi, bowiem podczas gdy w *Rozprawie o nierówności* mówi się, że „pierwsze rzeczowniki mogły być zawsze tylko imionami własnymi”, *Essai* stwierdza z równą pewnością, że „pierwszy język człowieka musiał być figuratywny” i że „język figuratywny poprzedza literalne znaczenie” (*Essai*, s. 506). A gdy nazywanie u Rousseau spróbujemy zrozumieć jako, używając słów Foucaulta, „przedzianie się poprzez język, aż do osiągnięcia punktu, gdzie słowa i rzeczy powiązane są razem w ich wspólnej istocie”²³, odkryjemy wtedy, że w *Rozprawie o nierówności* nazywanie powiązane jest raczej z różnicą niż z identycznością. Dopisek w wydaniu z 1782 roku do definicji nazywania („Jeśli jeden dąb nazywano A, to drugi dąb nazywano B”) dodaje następującą uwagę: „bowiem na widok dwóch rzeczy pierwszą nasuwającą się myślą jest, że nie są one tym samym; i dłuższego nieraz czasu wymaga dostrzeżenie tego, co im jest wspólne” (s. 165). Musielibyśmy wtedy założyć, że obserwator, tak wyraźnie świadom różnicy, że nie może zauważyć podobieństwa między jednym dębem a drugim, nie byłby zdolny dostrzec różnicy między słowem *a* i drzewem *A* do momentu ujęcia ich jako zjednoczonych w jakiejś „wspólnej istocie”. Inna trudność: postępując za tradycyjnym odczytaniem Rousseau, jakie reprezentuje tutaj Alan Grosrichard, chcielibyśmy oszacować akt nazywania w całej przejrzystości jego niepojęciowej literalności. Zamiast tego trafiamy na to, że „wynalazcy pierwotni [słów] mogli nazwy nadawać jedynie ideom już posiadanym”²⁴ (s. 167), na zdanie, w którym słowo „idea”, mimo całej prekantowskiej empirycznej konkretności, denotuje w pewnym stopniu obecność pojęciowości (czy metafory) już od samego początku, w samym akcie nazywania. Co więcej, z wcześniejszego cytatu wiemy, czym owa „*idée première*” musi być: jest to idea różnicy („na widok dwóch rzeczy pierwszą nasuwającą się myślą [*idée*]...”). Lecz jeśli wszystkie byty są takie same, to znaczy byty w stopniu, w jakim różnią się od siebie, to zamiana różnicy na jednakowość, co charakteryzuje, wedle Rousseau, wszelki język pojęciowy, jest wbudowana w sam akt nazywania, „wynajdywanie” nazwy własnej. Nie można powiedzieć, czy nazywanie jest literalne, czy figuratywne: od momentu wystąpienia nazywania implikowana jest pojęciowa metafora bytu jako różnicy, a gdy tylko występuje metafora, literalne nazwanie poszczególnego bytu jest nieuniknione:

de convention n'appartient qu'à l'homme. Voilà pourquoi l'homme fait des progrès, soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font pas” (*Essai*, s. 504). To, że „langue de convention” ma to samo znaczenie co język pojęciowy, należy do naszego wywodu. Starobinski z pewnością ma rację, mówiąc, że „nie ma żadnej sprzeczności między [tym tekstem] a fragmentem z *Essai*” 3, 1327). W kwestii łączonej lektury *Essai* i *Rozprawie o nierówności* por. odmienne spojrzenie w: M. Duchet i M. Launay *Synchronie et diachronie. L'Essai sur l'origine des langues et le second Discours*, „Revue internationale de Philosophie” 1967 nr 82, s. 421 i n.

^{23/} M. Foucault *Les Mots et les choses*, Paris 1966. Fragment cytowany u Grosricharda w *Gravité de...* s. 64.

^{24/} Cytat zmodyfikowany (przyp. tłum.).

de Man Metafora

„Spróbujcie sobie wyobrazić drzewo w ogóle: nigdy się wam to nie uda; będziecie je mimo woli widzieli jako małe lub duże, jasne lub ciemne, rozrośnięte skąpo lub bujnie”, albo: „gdy tylko go [trójkąt] sobie upostaciujecie w umyśle, jest to już trójkąt taki, a nie inny, i nie sprawicie, by płaszczyzna jego nie była barwna, a linie dostrzegalne zmysłowo” (s. 166 i n.). Czy zmuszeni jesteście przyznać, że paradoksy Rousseau są prawdziwymi sprzecznościami, że w *Rozprawie o nierówności* nie zdawał sobie sprawy z tego, co powiedział w *Essai*, i *vice versa*? Być może powinniśmy zwrócić uwagę na jego przestrożę: „aby nie posądzono mnie o sprzeczność z samym sobą, powinienem mieć wystarczająco dużo czasu na wytłumaczenie się” (*Essai*, s. 521).

W trzecim rozdziale *Essai sur l'origine des langues* Rousseau podaje nam „przykład” w formie parabolicznej opowiadki, krótkiej alegorii. Mówi nam, jak powstała nazwa własna c z ł o w i e k, która tak dumnie figuruje na początku *Rozprawy o nierówności*.²⁵

Człowiek pierwotny [*un homme sauvage*], spotykając innych ludzi, najpierw doświadczać będzie przerażenia. Jego strach sprawi, że ludzi tych będzie widział jako większych i silniejszych niż on sam; nazwie ich o l b r z y m a m i. Po wielu doświadczeniach odkryje, że domniemani olbrzymi nie są ani więksi, ani silniejsi od niego i że ich postura nie odpowiada idei, jaką pierwotnie łączył ze słowem olbrzym. Wynajdzie wtedy inną nazwę, która jest im wspólna, taka, jak na przykład c z ł o w i e k, a słowo olbrzym zachowa dla fałszywego przedmiotu, który robił na nim wrażenie, gdy dał się zwieść. [*Essai*, s. 506]

Jest to ogólna i czysto językowa wersja tego, co Grosrichard nazywa „*se nommer*”, w której pochodzenie nierówności opisane jest w najbardziej literalnym sensie. Fragment ten był zapewne, jak wykazywano²⁶, inspirowany Condillacem, z tym wyjątkiem, że Rousseau odwołuje się do dorosłych ludzi, a nie do dzieci. Różnica ta jest ważna, bowiem cały fragment to złożona gra jakościowych i ilościowych pojęć podobieństwa, równości i różnicy.

W owym spotkaniu z innymi ludźmi pierwsza reakcja człowieka pierwotnego określona jest jako strach. Reakcja ta nie jest oczywista; z pewnością nie jest oparta na obiektywnych danych, bowiem Rousseau wyjaśnia, że u ludzi tych zakłada się równą wielkość i siłę. Ani też nie jest to strach jednostki stojącej przed tłumem, skoro ludzie pierwotni są całkowicie pozbawieni poczucia liczebności czy grup. Podobieństwo rozmiarów i zauważalnych oznak siły powinno zrazu działać łagodząco i umożliwiać spokojniejszą reakcję niż w przypadku spotkania z niedźwiedziem lub lwem. Jednakże Rousseau podkreśla przerażenie i Derrida ma

^{25/} „La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme” (s. 122) / „Najpozyteczniejsza zapewne, a ze wszystkich dziedzin wiedzy ludzkiej najmniej jak dotąd w dociekaniach swych posunięta, jest wiedza o człowieku” (s. 127). W kwestii „człowieka” u Rousseau por. zwłaszcza: M. Rang *J. J. Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen 1959.

^{26/} Między innymi przez Starobinskiego: *Œuvres complètes*, 3, 1323, przypis 3.

Prezentacje

z pewnością rację, twierdząc, że następujący zaraz potem akt nazwania – nadania innemu człowiekowi nazwy olbrzymia, proces opisany przez Rousseau jako figuratywne użycie języka – przemieszcza znaczenie, do którego nazwa się odnosi, z zewnętrznej, widzialnej właściwości na „wewnętrzne” poczucie²⁷. Ukucie słowa „olbrzym” znaczy po prostu: „Boję się”. Jaki jest jednak powód strachu, jeśli nie wiąże się on z obserwowalnymi danymi? Może się brać tylko z fundamentalnego poczucia nieufności, podejrzenia, że choć stworzenie to nie wygląda jak lew lub niedźwiedź, może jednakowoż zachować się jak one, wbrew zewnętrznemu wyglądowi. Uspokajająco znajoma i podobna powierzchowność może być pułapką. Strach jest rezultatem możliwej niezgodności między zewnętrznymi i wewnętrznymi własnościami bytów. Można pokazać, że dla Rousseau wszystkie namiętności – czy będzie to miłość, litość, gniew, czy też graniczny przypadek między afektem a potrzebą, taki jak strach – mogą być określone poprzez taką niezgodność; oparte są one nie na wiedzy, że taka różnica istnieje, lecz na hipotezie, że istnieć by mogła, na możliwości, której nigdy nie można potwierdzić lub podważyć środkami empirii lub analizy²⁸. Stwierdzenie nieufności nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe: ma raczej naturę wiecznej hipotezy.

Fakt, że Rousseau wybrał strach jako przykład do pokazania pierwszeństwa metafory wobec nazywania, komplikuje i wzbogaca wzorzec w stopniu niezwykłym, bowiem metafora jest właśnie figurą, która zależy od pewnego stopnia odpowiedniości pomiędzy „wewnętrznymi” i „zewnętrznymi” właściwościami. Słowo „olbrzym”, wynalezione przez przestraszonego człowieka pierwotnego do nazwania swego pobratymca, jest faktycznie metaforą w tym, że opiera się na odpowiedności między wewnętrznym poczuciem strachu a zewnętrznymi rozmiarami. Obiektywnie może być fałszywe (drugi człowiek faktycznie wcale nie jest wyższy), lecz subiektywnie jest szczere (wydaje się on wyższy przestraszonemu podmiotowi). Stwierdzenie może być błędne, ale nie jest kłamstwem. „Wyraża” ono poprawnie wewnętrzne doświadczenie. Metafora jest ślepa nie dlatego, że wypacza obiektywne dane, lecz dlatego, że przedstawia jako pewne to, co faktycznie jest tylko możliwością. Strach przed spadaniem jest „prawdziwy”, bo potencjalnie niszcząca siła grawitacji jest weryfikowalnym faktem, lecz strach przed innym człowiekiem jest hipotetyczny; nikt nie będzie ufny wobec zagrożenia upadkiem w przepaść, lecz otwartą kwestią dla każdego, kto nie jest ani paranoikiem, ani głupcem, pozostaje to, czy można zaufać swemu bliźniemu. Nazywając go „olbrzymem”, hipotezę czy fikcję zamienia się w fakt, a ze strachu, który sam przez się jest figuratywnym sta-

^{27/} J. Derrida *O gramatologii...*, s. 362.

^{28/} Stwierdzenie to musi być potwierdzone ogólną interpretacją „namiętności” w dziele Rousseau. By wskazać kierunek argumentacji, odpowiedni będzie następujący cytat z *Julii*; przypominając sobie historię swego uczucia do Saint-Preuxa, Julia miała napisać: „Je crus voir sur votre visage les traits de l'âme qu'il fallait à la mienne. Il me sembla que mes sens ne servaient que d'organe à des sentiments plus nobles; et j'aimai dans vous, moins ce que j'y voyais que ce que je croyais sentir en moi-même” (*Œuvres complètes*, 2, 340).

dem zawieszonym znaczenia, czyni się określonym, właściwym znaczeniem pozbawionym alternatywy. Metafora „olbrzymia” używana do wskazania człowieka ma faktycznie właściwe znaczenie (strach), lecz to znaczenie nie jest tak naprawdę właściwe, odnosi się do warunku permanentnego zawieszenia między literalnym światem, w którym zjawisko i natura się zbiegają, a figuratywnym światem, w którym odpowiedniość ta nie jest już *a priori* ustanowiona. Metafora jest błędem, ponieważ wierzy lub udaje, że wierzy w swe własne referencjalne znaczenie. Ta wiara uprawniona jest tylko w obrębie danego tekstu: metafora oznaczająca Achillesową odwagę poprzez nazwanie go lwem jest poprawna w obrębie tekstowej tradycji *Iliady*, ponieważ odnosi się do fikcyjnej postaci, której funkcją jest spełnianie referencjalnych implikacji metafory. Skoro tylko opuszcza się tekst, ulega ona aberracji – jeśli na przykład nazwie się czyjegoś syna Achillesem w nadziei, że to uczyni z niego bohatera. Rousseau’wski przykład człowieka spotykającego innego człowieka jest tekstualnie dwuznaczny, jak muszą być wszelkie sytuacje obejmujące kategoryczną relację między człowiekiem a językiem. To, co dzieje się przy takim spotkaniu, jest złożone: empiryczna sytuacja, otwarta i hipotetyczna, uzyskuje spójność, która istnieć może tylko w tekście. Dzieje się to dzięki metaforze (nazywającej innego człowieka olbrzymem), zastępującej figurze mowy („J a się boję” zastąpione jest przez „o n jest olbrzymem”), która zmienia sytuację referencjalną zawieszoną pomiędzy fikcją a faktem (hipoteza strachu) w literalny fakt. Paradoksalnie figura nadaje literalność swemu referentowi i pozbawia go jego parafiguratywnego statusu. Figura odkształca się [*figure dis-figures*], zmienia strach – sam przez się będący parafiguratywną fikcją – w rzeczywistość, która jest tak nieunikniona jak rzeczywistość pierwotnego spotkania między dwojgiem ludzi. Metafora przeocza fikcyjny, tekstualny element w naturze bytu, do którego się odnosi. Zakłada świat, w którym wewnątrz- i zewnątrztekstowe wydarzenia, literalne i figuratywne formy języka mogą być rozróżnione, świat, w którym literalne i figuratywne właściwości mogą być oddzielone i w konsekwencji zamieniane oraz podstawiane za siebie. Jest to błąd, choć można powiedzieć, że żaden język nie byłby bez tego błędu możliwy.

Złożoność tej sytuacji wiąże się oczywiście z wyborem przykładu. Wzajemna gra różnicy i podobieństwa implikowana w spotkaniu między dwojgiem ludzi jest bardziej złożona niż spotkanie, jakie miało miejsce między dwojgiem potencjalnie antytetycznych bytów, takich jak mężczyzna i kobieta, jak w przypadku *Julii* lub fragmentów *Emila*, czy też człowieka i rzeczy, jak w przypadku przykładu z *Rozprawy o nierówności*, w którym człowiek nazywa drzewo zamiast nazywania innego człowieka. Perwersją Rousseau wydaje się wybór przykładu opartego na bardziej złożonej sytuacji niż sytuacja paradygmatyczna, którą się zajmuje. Czy powinniśmy wnioskować, za tradycyjnymi interpretatorami Rousseau, że intersubiektywna sytuacja lustrzanego spotkania samego siebie, jak w Narcyzowej zwierciadlanej fascynacji samym sobą, jest faktycznie dla Rousseau paradygmatycznym doświadczeniem, z którego wywodzą się wszystkie inne doświadczenia? Musimy przypomnieć sobie, że element lustrzanego podobieństwa, odbijającego się w przykładzie spotkania człowieka z człowiekiem, nie jest przedstawieniem paradygmatycznej

Prezentacje

sytuacji empirycznej (jak w przypadku Kartezjańskiego *cogito* lub wszelkiej redukcji fenomenologicznej), lecz metaforyczną ilustracją faktu językowego. Przykład nie dotyczy genetycznego procesu „narodzin” języka (opowiedzianych w tekście później), lecz językowego procesu tworzenia pojęć. Sam tryb narracji tego fragmentu jest metaforą, która nie powinna zwać nas do przeniesienia synchronicznej, językowej struktury na diachroniczne wydarzenie historyczne. A tworzenie pojęć, jak wyjaśnia fragment *Rozprawy o nierówności* dotyczący nazywania drzew, jest wewnątrzjęzykowym procesem, wynajdywaniem figuratywnego metajęzyka, który kształtuje i łączy nieskończenie fragmentaryczny i amorficzny język czystego nazywania. W stopniu, w jakim wszelki język jest pojęciowy, zawsze już mówi on o języku a nie o rzeczach. Zwykle metonimiczne wyliczenie rzeczy, które Rousseau opisuje w *Rozprawie o nierówności* („Jeśli jeden dąb nazywano A, to drugi dąb nazywano B”), jest całkowicie negatywnym momentem, który nie opisuje języka takim, jakim on jest lub zwykł być u swego początku, lecz który dialektycznie wyprowadza literalne nazywanie jako negację języka. Nazywanie nigdy nie mogłoby istnieć samo przez się, choć jest konstytutywną częścią wszystkich zdarzeń językowych. Wszelki język jest językiem mówiącym o nazywaniu, tj. pojęciowym, figuratywnym, metaforycznym metajęzykiem. Jako taki, ma swój udział w ślepotcie metafory, gdy metafora nadaje literalność swemu referencjalnemu nieokreśleniu, aby stało się konkretną jednostką znaczeniową. To stwierdzenie o metajęzykowej (pojęciowej) naturze języka jest równoważnikiem wcześniejszego, bezpośrednio od Rousseau wywodzącego się, stwierdzenia, wedle którego nazywanie musi postulować pojęcie (lub ideę) różnicy, aby mogło się pojawić.

Jeśli wszelki język mówi o języku, to paradygmatycznym modelem językowym jest model bytu, który napotyka siebie²⁹. Wynika stąd, że przykładowa sytuacja opisana w *Essai* (człowiek napotykający człowieka) jest poprawnym paradygmatem językowym, podczas gdy sytuacja z *Rozprawy o nierówności* (człowiek napotykający drzewo) jest dialektyczną pochodną tego paradygmatu, który odchodzi od modelu językowego ku problemom postrzegania, świadomości, refleksji itp. W tekście, który kojarzy wyjątkowość człowieka z językiem, i w obrębie języka o mocy tworzenia pojęć, pierwszeństwo należy do przykładu z *Essai*. Stwierdzenie z *Rozprawy*, że „pierwsze rzeczowniki mogły być zawsze tylko imionami własnymi” jest zatem stwierdzeniem wywodzącym się z logicznie wcześniejszego stwierdzenia, że „pierwszy język musiał być figuratywny”. Nie ma sprzeczności, jeśli uznać, że Rousseau pojmuje nazywanie jako ukrytą ślepą figurę.

^{29/} Implikacją jest tu to, że autorefleksyjny moment *cogito*, autorefleksja tego, co Rilke nazywa „le Narcisse exhaucé”, nie jest pierwotnym zdarzeniem, lecz sam jest alegoryczną (czy metaforyczną) wersją wewnątrzjęzykowej struktury, ze wszelkimi negatywnymi konsekwencjami epistemologicznymi, jakie to obejmuje. Podobne użycia przez Rousseau „strachu” jako paradygmatycznej emocji (czy potrzeby), która prowadzi do figuratywnego języka, nie tłumaczy się w kategoriach psychologicznych, lecz w językowych. „Strach” jest przykładem, bo strukturalnie koresponduje z retorycznym modelem metafory.

Parabola jeszcze się tu nie kończy. Rzeczywisty język nie posługuje się wyobrażonym słowem „olbrzym”³⁰, lecz na jego miejsce wynalazł pojęcie „człowiek”. Tworzenie pojęć jest procesem podwójnym: jest to ta złożoność, która dopuszcza kolejny wzorzec narracyjny alegorii. Składa się przede wszystkim z dzikiej, spontanicznej metafory, która do pewnego stopnia uległa aberracji. Ten pierwszy poziom aberracji nie jest jednak zamierzony, ponieważ w żaden sposób nie obejmuje interesów podmiotu. Człowiek Rousseau nie zyska niczego z wynalezienia słowa „olbrzym”. Zmiana wprowadzona poprzez ten termin bierze się wyłącznie z formalnego, retorycznego potencjału języka. To samo nie jest prawdą na drugim poziomie. Słowo „człowiek” stworzone jest, mówi Rousseau, „po wielu doświadczeniach, gdy człowiek pierwotny odkryje, że domniemani olbrzymi nie są ani więksi, ani silniejsi niż on sam” (*Essai*, s. 506). Słowo „człowiek” jest rezultatem ilościowego procesu porównywania opartego na pomiarze i czyniącego przemyślany użytek z kategorii liczby w celu osiągnięcia uspokajającej konkluzji: jeśli wysokość innego człowieka jest numerycznie równa mojej, to nie jest on już niebezpieczny. Konkluzja jest życzeniowa i oczywiście potencjalnie błędna – jak wkrótce mieli to odkryć między innymi Goliat i Polifem. Drugi poziom aberracji bierze się z użycia liczby tak, jakby była ona literalną własnością rzeczy, która im naprawdę przynależy, podczas gdy faktycznie jest po prostu jeszcze jedną pojęciową metaforą pozbawioną obiektywnej ważności i przedmiotem zmian, konstytuujących wszystkie metafory. Dla Rousseau, jak dla Nietzschego, liczba jest pojęciem *par excellence*, które ukrywa różnicę ontyczną pod iluzją identyczności. Idea liczby jest dokładnie tak podejrzana i pochodna jak idea człowieka:

Człowiek dziki mógł się przypatrywać oddzielnie swojej nodze prawej, oddzielnie lewej, albo też, patrząc na nie razem, całość podciągnąć pod niepodzielne pojęcie pary, a nigdy nie pomyśleć, że ich ma dwie; czym innym jest bowiem wyobrażenie, które nam przedmiot maluje, a czym innym określające ten przedmiot pojęcie liczbowe. Tym bardziej nie mógł liczyć do pięciu; i chociaż, przykładając ręce jedną do drugiej, byłby mógł zauważyć, że palce dokładnie sobie odpowiadają, daleki był przecież od myśli o ich równości liczebnej. [s. 270]

Pojęcie człowieka jest w ten sposób podwójnie metaforyczne: po pierwsze, składa się na nie ślepy moment błędu emocjonalnego, który prowadzi do słowa „olbrzym”, a następnie moment przemyślnego błędu, który posługuje się liczbą w celu obłaskawienia pierwotnej dzikiej metafory (zrozumiale, że ta liczbowa terminologia – „pierwszy”, „podwójnie”, „początkowy” – sama jest metaforyczna i użyta tylko dla jasności wykładu). Człowiek wynajduje pojęcie człowieka dzięki

^{30/} Rzeczywiste słowo „olbrzym”, znane z codziennego użycia, zakłada słowo „człowiek” i nie jest metaforyczną figurą, którą Rousseau z braku istniejącego słowa musiał nazwać „olbrzymem”. Rousseau’wski „olbrzym” bardziej przypominałby mitologicznego potwora; na myśl mógłby przyjść Goliat lub Polifem (odkładając na bok pokusę rozwijania implikacji strategii Odyszeusza przedstawiającego się Polifemowi imieniem nikt [no-man]).

Prezentacje

innemu pojęciu, które samo jest złudne. „Druga” metafora, którą Rousseau zrównuje z literalnym, przemyślnym i retorycznym użyciem spontanicznej figury³¹, nie jest już niewinna: wynalezienie słowa człowiek umożliwia „ludziom” istnienie poprzez ustanawianie równości w obrębie nierówności, jednakowości w obrębie różnicy społeczeństwa obywatelskiego, w którym zawieszona, potencjalna prawda pierwotnego strachu okiełznana jest poprzez złudę identyczności. Pojęcie interpretuje metaforę liczbowej jednakowości jakby to było stwierdzenie literalnego faktu. Bez nadania tej literalności nie mogłoby być żadnego społeczeństwa. Czytelnik Rousseau musi pamiętać, że ta literalność jest zwodniczym, błędnym przedstawieniem pierwotnej ślepoty. Pojęciowy język, ufundowanie społeczeństwa obywatelskiego jest również, jak się okazuje, kłamstwem nałożonym na błąd. Raczej więc nie można oczekiwać, że epistemologia nauk o człowieku będzie prosta.

Przejście od struktury języka pojęciowego do społeczeństwa implikowane jest w przykładzie z *Essai* opisującym genealogię słowa „człowiek”. Staje się to jasne, gdy na wstępie drugiej części *Rozprawy o nierówności* początek społeczeństwa opisany jest w dokładnie paralelnych terminach, tym razem już nie jako przykład marginalny, lecz jako centralne stwierdzenie *Rozprawy o nierówności*, wyznaczające oś tekstu w spójnym ruchu, który przebiega od wolności do zdolności doskonalenia się, od zdolności doskonalenia się do języka, od języka do człowieka i od człowieka do społeczeństwa politycznego. Ani odkrycie ognia i techniki, ani bliższe sąsiedowanie człowieka z człowiekiem na ziemi nie wyjaśnia pochodzenia społeczeństwa. Społeczeństwo miało swój początek wraz z ilościowym porównaniem relacji pojęciowych:

To ciągle przystosowywanie i jakby przymierzanie rzeczy do siebie samego, jak również jednych do drugich, z konieczności się przyczyniło do tego, że umysł człowieka zaczął ujmować pewne stosunki. Te na przykład, które wyrażamy słowami: d u ż y, m a ł y, silny, s ł a b y, s z z y b k i, p o w o l n y, l ę k l i w y, ś m i a ł y, i inne pojęcia podobne, porównywane w miarę potrzeby i prawie nieświadomie, zrodziły w nim w końcu coś jakby namysł lub raczej czysto odruchową przezorność, wskazującą mu zabiegi najbardziej konieczne dla bezpieczeństwa. [...] Podobieństwa, jakie z biegiem czasu mógł zauważyć między nimi [między swymi towarzyszami], swą samicą a sobą, kazały mu się domyślać [jager de] takich, których nie spostrzegał; a widząc, że wszyscy się zachowują tak, jakby on sam się zachował w okolicznościach podobnych, wywnioskował, że ich sposób myślenia i odczuwania zupełnie odpowiada jego własnemu. [s. 188 i n.]³²

31/ „L'image illusoire offerte par la passion se montrant la première, le langage qui lui répondait fut assui le premier inventé; il devint ensuite métaphorique, quand l'esprit éclairé, reconnaissant sa première erreur, n'en employa les expressions que dans les mêmes passions qui l'avaient produite” (*Essai*, s. 506).

32/ Przekład znacznie upraszcza otwierające linijki, dość niejasne w tekście francuskim: „[L]’application réitérée des etres divers à lui-même, et les uns aux autres, dut naturellement engendrer”. W tekście bezpośrednio poprzedzający paragraf wyjaśnia, że Rousseau odnosi się do wzajemnej gry między kilkoma fizycznymi bytami w technicznych wynalazkach (jak wynalazki łuku i strzała) lub między człowiekiem a naturą, jak w odkryciu i przechowywaniu ognia.

de Man Metafora

Fragment opisuje dokładnie tę samą wzajemną grę między namiętnością (strach), pomiarem i metaforą (wywodząc niewidoczne własności przez analogię z widocznymi) jako parabolę z *Essai sur l'origine des langues*. W kolejnych liniijkach zasada zgodności, na której oparte jest pojęcie człowieka i możliwość rządu, nazywana jest „cette importante Vérite” (s. 166). Trzeba teraz uznać, że to, co Rousseau nazywa „prawdą”, nie desygnuje ani zgodności języka z rzeczywistością, ani istoty rzeczy przeświecającej przez niejasność słów, lecz raczej podejrzenie, iż wyjątkowość człowieka może tkwić w językowym oszustwie.

Konsekwencje tego negatywnego wglądu dla teorii politycznej Rousseau sięgają daleko. To, o czym mówi nam *Rozprawa o nierówności* i czego uparcie nie dopuszcza klasyczna interpretacja Rousseau, to fakt, że polityczne przeznaczenie człowieka strukturowane jest jak model językowy i z niego wyprowadzane, i że jest to model istniejący niezależnie od natury i niezależnie od podmiotu: współwystępuje ze ślepą metaforyzacją, nazywaną „namiętnością”, a metaforyzacja ta nie jest aktem zamierzonym. Wbrew temu, co można by myśleć, w sposób nieunikniony wzmocnieniu ulega natura „polityczna” lub, bardziej poprawnie, „polityczność” (skoro trudno by było mówić o „naturze” w tym przypadku) wszelkich form ludzkiego języka, a zwłaszcza języka retorycznie samoświadomego lub literackiego – choć z pewnością nie w przedstawieniowym, psychologicznym czy etycznym sensie, w jakim generalnie pojmuje się relację między literaturą a polityką. Jeśli społeczeństwo i rząd wywodzą się z napięcia między człowiekiem a jego językiem, to nie są one naturalne (zależne od relacji między człowiekiem a rzeczami) ani etyczne (zależne od relacji między ludźmi), ani też teologiczne, skoro język nie jest pojmowany jako transcendentálny władca, lecz jako możliwość przygodnego błędu. To, co polityczne, staje się zatem dla człowieka raczej brzemieniem niż możliwością, a świadomość tego, której sardonicznym i patetycznym wyrazom nie ma końca, może z powodzeniem tłumaczyć powracającą niechęć do akceptacji, lub nawet do zwrócenia uwagi na powiązanie między językiem a społeczeństwem w dziełach Rousseau. Daleka od represji tego, co polityczne, jak chciałby Althusser, literatura skazana jest na pozostanie prawdziwie politycznym rodzajem dyskursu. Relacji tego dyskursu do praktyki politycznej nie można opisać w kategoriach psychologicznych lub psycholingwistycznych, lecz raczej w kategoriach związku – w obrębie modelu retorycznego – między referencjalnymi a figuratywnymi polami semantycznymi.

Rozwijanie implikacji tego wniosku doprowadziłoby do szczegółowej lektury drugiej części *Rozprawy o nierówności* w połączeniu z *Umową społeczną*, *Julią* i innymi pismami politycznymi Rousseau. Próbowałem zaakcentować ważność i złożoność przejścia, które prowadzi do takiej lektury. Tylko wtedy, gdy świadomi jesteśmy istotnej ambiwalencji, jaka ciąży na dyskursie teoretycznym zajmującym się relacją człowieka do człowieka – „un homme [que parle] a des hommes... de l'homme”, jak ujmuje to *Rozprawa o nierówności* (s. 131) – możemy zacząć dostrzegać, jak teorię literatury Rousseau i jego teorię rządu można by przełożyć na terminy praktyki. Wstępna analiza pozwala na schematyczne sformułowanie pewnych wskazówek.

Prezentacje

Po pierwsze, przejście od języka fikcji do języka zorientowanego na praktykę polityczną implikuje przejście od jakościowych pojęć, takich jak: bogaty, biedny *etc.*³³. Nierówność, o której mówi tytuł *Rozprawy* i która w pierwszym rządzie musi być rozumiana jako różnica możliwie najogólniejsza, staje się w drugiej części nierównością w ilościowym rozkładzie własności. Podstawa myśli politycznej u Rousseau jest raczej ekonomiczna niż etyczna, co jasno wynika z lapidarnego stwierdzenia, które otwiera drugą część *Rozprawy*: „Ten, kto pierwszy ogrodził kawałek ziemi, powiedział «to moje» i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć [*assez simples pour le croire*], był prawdziwym założycielem społeczeństwa” (s. 186). Przejście od literalnej chciwości do instytucjonalnego, pojęciowego prawa chroniącego prawo własności przebiega paralelnie do przejścia od metafory spontanicznej do pojęciowej³⁴. Lecz ekonomiczny fundament teorii politycznej u Rousseau nie jest zakorzeniony w teorii potrzeb, dążeń i interesów, która mogłaby prowadzić do etycznych zasad słuszności i niesłuszności; jest korelatem językowego tworzenia pojęć, a zatem nie jest ani materialistyczny, ani idealistyczny, ani zaledwie dialektyczny, skoro język jest pozbawiony zarówno przedstawieniowego, jak i transcendentalnego autorytetu³⁵. Złożona relacja między ekonomicznym determinizmem Rousseau a Marxa może być i powinna być ujmowana tylko z tego punktu widzenia³⁶.

Po drugie, widać, dlaczego porządek obywatelski i rząd są u Rousseau tak delikatnymi i zagrożonymi konstrukcjami, skoro zbudowane są one na piaskach błędu³⁷. „Występki bowiem, powodujące konieczność instytucyj społecznych, czy-

33/ „Que les mots de f o r t et de f a i b l e sont équivoques (dans le cas où l'on explique l'origine de la société par l'union des faibles entre eux); que... les sens de ces termes est mieux rendu, par ceux de p a u v r e et de r i c h e, parce qu'en effet un homme n'avait point, avant les lois, d'autre moyen d'assujettir ses égaux qu'en attaquant leur bien, ou leur faisant quelque part du sien” (s. 179) / „Wyrazy s i l n y i s l a b y są [...] dwuznaczne; znaczenie tych wyrazów lepiej oddają słowa b i e d n y i b o g a t y, gdyż przed powstaniem ustaw człowiek istotnie nie miał innego sposobu ujarzmienia równych sobie, jak albo na ich mienie dokonać zamachu, albo im odstąpić coś ze swojego” (s. 209).

34/ Potwierdzając w ten sposób semantyczną ważność gry słów we francuskim między „sens propre” i „propriété”.

35/ Nie oznacza to oczywiście, że kwestie cnoty, ja i Boga nie są rozważane przez Rousseau; rzecz jasna, są. Stawką nie jest istnienie etycznego, psychologicznego czy teologicznego dyskursu, lecz ich autorytet w kategoriach prawdy i fałszu.

36/ Sugestie zmierzające w tym kierunku obecne są w pracy Lucien Sebag *Marxisme et structuralisme*, Paryż 1964, podczas gdy u Althussera brakuje rozpatrzenia Engelsowskiej interpretacji Rousseau w *Anti-Dühring* (zwłaszcza w rozdziale 13 części I *Dialektyka: negacja negacji*). Nie dysponuję informacjami o stanie badań nad Rousseau poza Europą Zachodnią i Stanami.

37/ [...] „rien n'est permanent que la misère qui résulte de toutes ces vicissitudes; quand [l]es sentiments et [l]es idées [de l'homme] pourraient s'élever jusqu'à l'amour de l'ordre et aux notions sublimes de la vertu, il lui serait impossible de faire jamais une

nią również i nadużycie instytucji tych nieuniknionym” (s. 221). Ten kołowy, autodestrukcyjny wzorzec wszelkich instytucji obywatelskich jest odbiciem autodestrukcyjnej epistemologii języka pojęciowego, kiedy demonstruje swą niezdolność do utrzymania rozdzielania literalnego odniesienia i figuratywnej konotacji. Literalność, która umożliwia język, prowadzi również do nieuniknionego nadużycia języka. Stąd fundamentalna ambiwalencja w waloryzacji literalnej referencjalności w *Rozprawie o nierówności*. „Czysta” fikcja stanu natury poprzedza w zasadzie wszelką waloryzację, choć nic nie może być bardziej destrukcyjne od nieuniknionego przeniesienia tego fikcjonalnego modelu na obecny, empiryczny świat, w którym „podmioty muszą być utrzymywane oddzielnie” (*Essai*, s. 542) i dzięki któremu osiągną „jest etap ostatni nierówności i jej punkt dojścia; na nim się koło zamyka, wracając do punktu, z którego wyszło [mianowicie ze stanu natury]: wszystkie poszczególne jednostki stają się tu z powrotem równe, bo są niczym” (s. 226).

W końcu wzorzec umowy rządu obywatelskiego może być rozumiany tylko w kontraście do tła tego permanentnego zagrożenia. Umowa społeczna w żadnym razie nie jest wyrazem transcendentnego prawa: jest złożoną i czysto obronną strategią słowną, dzięki której literalnemu światu nadawana jest pewna spójność fikcji, jest zawiłym zbiorem podstępów i forteli³⁸, dzięki którym odwleka się czasowo moment, gdy fikcyjne upodobania nie będą już w stanie oprzeć się przekształceniu w literalne akty. Pojęciowy język umowy społecznej przypomina subtelną wzajemną grę między figuratywnym a referencjalnym dyskursem w powieści. Często mówi się, że powieść Rousseau *Julia* jest również jego najlepszym traktatem o naukach politycznych; dodać trzeba, że *Umowa społeczna* jest również jego najlepszą powieścią. Lecz obie zależne są od ich wspólnej metodologicznej przedmowy o teorii retoryki, która jest podstawą *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*.

Przełożył Artur Przybysławski

application sure de ses principes dans un état de choses qui ne lui laisserait discerner ni le bien ni le mal, ni l'honnête homme ni le méchant” (*Du Contrat social*, 1ère version, *Œuvres complètes*, 3, 282).

^{38/} Najbardziej dalekosiężnym fortelem jest zapewne to, że prawodawca, aby został wysłuchany, musi udawać, że mówi głosem Boga. „Voilà ce qui força de tout temps le peres des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples soumis aux lois de l'Etat comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique”, / „To właśnie od niepamiętnych czasów zmuszało ojców narodów, aby uciekali się do interwencji niebios i przypisywali bogom własną mądrość, aby ludy podległe zarówno prawom państwowym, jak naturalnym, uznając tę samą władzę przy tworzeniu człowieka, co przy tworzeniu państwa, były posłuszne z własnej woli i łagodnie znosiły jarzmo szczęśliwości publicznej” (*Umowa społeczna...*, przeł. B. Strumiński, s. 52). Przykładem prawdziwego prawodawcy jest Mojżesz, a fragment ten kończy się przypisem odsyłającym do Machiavellego (J. J. Rousseau *Œuvres complètes*, 3, 383).

