

Jean-Jacques Rousseau: ο εαυτός και ο χρόνος

ΑΝΕΣΤΗΣ ΜΕΛΙΔΩΝΗΣ

Η προσπάθεια του Rousseau να διατυπώσει την ιστορία των μεταβάσεων του ανθρώπου σε άλλες καταστάσεις μετά τη φυσική, δηλαδή μετά την πρωταρχική ανθρώπινη κατάσταση, ή -με άλλα λόγια- η προσπάθειά του να ξετυλίξει την ιστορία της αλλοτρίωσης του ανθρώπου μετά από εκείνη την υποθετική πρώτη κατάσταση, ξεκινά ουσιαστικά με το *Λόγο για την Ανισότητα*, όπου διατυπώνει τη θεωρία του για μια φυσική κατάσταση που αλλοτριώθηκε στην πορεία του χρόνου, αλλά ολοκληρώνεται με τον *Αιμίλιο*. Με τον τελευταίο δημιουργεί το πρότυπο ενός νέου ανθρώπου, για τον οποίο δε θα έχει ως μέλημα να επιταχύνει την εξέλιξή του, αλλά να του αφήσει το απαιτούμενο χρονικό περιθώριο για να περάσει από το ένα στάδιο στο άλλο με φυσικό τρόπο και να αποκτήσει το σφρίγος και την αρετή που του αρμόζει¹. Φαίνεται να συμφωνεί στη ζωή και το έργο του με τα λόγια του αγαπημένου του Fénelon: «μια μέρα θα 'ρθει που ένα τέταρτο της ώρας θα μας φανεί πιο άξιο εκτίμησης και πιο επιθυμητό από όλα τα πλούτη του σύμπαντος. (...) Ο χρόνος μας έχει δοθεί για να τακτοποιήσουμε την αιωνιότητα, και η αιωνιότητα δε θα είναι ποτέ αρκετή για να μετανιώσουμε για την απώλεια του χρόνου αν τον έχουμε καταχραστεί»².

Για τον φιλόσοφο απ' τη Γενεύη, η πραγματικά λογική εξέλιξη δεν βρίσκεται στην ποσότητα των ενεργειών που μπορεί να προάγει η λογική στο αντικειμενικό πεδίο του χώρου, αλλά στην πεποίθηση -την οποία θα επικαλεστούν και οι ρομαντικοί αργότερα- ότι η υπαρξιακή αλήθεια ανήκει στο πεδίο του χρόνου³. Σ' αυτή την παρατήρηση του Starobinski φαίνεται να μας οδηγεί και το ότι ο Rousseau θεωρεί πως η λογική δεν πρέπει να

αναπτύσσεται πριν τη βίωση της παιδικότητας από τον Αιμίλιο, τοποθετώντας την έναρξη της ηλικίας της λογικής στα 12-13 του χρόνια, οπότε και ο Αιμίλιος αρχίζει να αντιμετωπίζει τα πάθη του: «Να λοιπόν το παιδί μας έτοιμο να πάψει να είναι παιδί. Να το τη στιγμή που νιώθει περισσότερο από ποτέ την αναγκαιότητα που τον προσδένει στα πράγματα. Αφού τελειώσαμε με την αρχική εξάσκηση του κορμιού και των αισθήσεών του, εξασκήσαμε το πνεύμα του και την κρίση του. Τελικά συνδέσαμε τη χρήση των μελών του με αυτή των λειτουργιών του. Δημιουργήσαμε μια ύπαρξη που πράττει και σκέφτεται: δεν μας μένει πλέον, για να ολοκληρώσουμε τον άνθρωπο, τίποτα άλλο απ' το να δημιουργήσουμε ένα ον που αγαπά και συναισθάνεται δηλαδή να τελειοποιήσουμε τη λογική μέσω του συναισθήματος»⁴.

Στην προσπάθειά του πρωτεύουσα σημασία έχει η ανεύρεση των ριζών της ετεροκαθοριζόμενης φιλαντίας (*amour propre*), της αγάπης εκείνης που πηγάζει από έξω και όχι από τον ίδιο τον εαυτό, που αντιθέτως χρησιμοποιεί τον εαυτό ως μέσο. Ο ηθικός φιλόσοφος Rousseau θεωρεί ότι αυτού του είδους η φιλαντία είναι η δύναμη που γεννά την αυταπάτη και οι ρίζες της βρίσκονται στο έργο του Κακού, το οποίο δημιουργεί τις μεγαλύτερες αυταπάτες. Η κάλπικη αυτή αγάπη δεν είναι, δηλαδή, αυτή καθ' αυτή μια αυταπάτη, αλλά «η κρυμμένη πραγματικότητα που υποβάλλει τις αυταπάτες» και «τρέφεται από αυτές»⁵. Το έργο του, κατά κύριο λόγο, κινείται γύρω από την αναίρεση της προτεραιότητας που δίνεται στην αγάπη της κοινωνικής διάκρισης, η οποία πηγάζει και κρίνεται αποκλειστικά από τους άλλους, σε αντίθεση με την αγάπη της προσωπικής ανακάλυψης που έχει αφετηρία τον εαυτό· καθώς θέλει να αποδώσει ξανά την πρωταρχική αξία της στην αγάπη του εαυτού, η οποία καλύπτει και εμπεριέχει την δεύτερη μορφή αγάπης που δημιουργείται λόγω της σύγκρισης με τους άλλους, και να επαναφέρει έτσι τον έλεγχο της πρώτης πάνω στη δεύτερη. Είναι η αντίθεση μεταξύ του είναι και του φαίνεσθαι που θα διυλίζεται μέσα από την αντίθεση τους, καθώς, όπως το φαίνεσθαι πρέπει να αποτελεί μέρος και παράγωγο του είναι, έτσι και η δευτερογενής φιλαντία μόνο ως μέρος

και παράγωγο της αγάπης του εαυτού γίνεται αποδεκτή. Η ισχυρή διαφορά που κάνει τον Rousseau να υπερασπιστεί τον εαυτό του, με βάση αυτό το επιχείρημα, εκφράζεται έντονα και στους Διαλόγους του: «Όλοι θέτουν το είναι μες στο φαίνεσθαι: όλοι, σκλάβοι και εξαπατημένοι από τη φιλαυτία δεν ζουν καθόλου για να ζήσουν, αλλά για να πείσουν ότι έχουν ζήσει»⁶.

Πρέπει να εξετάσουμε, όμως, το κείμενο σαν μια «μαρτυρία που μας επιτρέπει να ανακατασκευάσουμε την πραγματικότητα που παρουσιάζεται πίσω από αυτό»⁷. Η προσωπική άμυνα που προβάλλει ο Rousseau γίνεται πηγή της άμυνας του ανθρώπου που ζει στην κοινωνία, ο Γάλλος φιλόσοφος θεμελιώνει την ιδεατή κοινωνία πάνω στη θεωρία του φυσικού δικαίου, αναφερόμενος πάντα στην προσωπική του εμπειρία, γι' αυτό και, αν χρησιμοποιούμε την έκφραση ουτοπία αναφερόμενοι κάποιες φορές στο έργο του, οφείλουμε κάθε φορά να τη συσχετίζουμε με κάτι που ο ίδιος έχει ζήσει⁸. Η ουτοπία του Rousseau έρχεται σε αντίθεση με τη δυστοπία -που έχει εντοπίσει στην κοινωνία- και πηγάζει από τις προσωπικές εμπειρίες του, οι οποίες την καθιστούν φανερή αντιθετικά με την ορατή εγκατάλειψή της στην τότε πραγματικότητα. Το έργο του βιογράφου, θα μας πει ο Dilthey, είναι να διακρίνει τη δομή της δραστηριότητας προς την οποία έχει ωθηθεί ένα άτομο, μέσω της επιρροής που έχει δεχθεί από τον περίγυρό του, και με την εφαρμογή της οποίας αντιδρά σ' αυτόν τον περίγυρο⁹. Συνεπώς ο Rousseau αντιδρά και δρα απέναντι στη διαλυτική επιρροή του κοινωνικού του περιγύρου, στη βάση μιας δυναμικής σύλληψης της ανθρώπινης φύσης, με την αγάπη του εαυτού να αναφαίνεται ως κινητήριο μοχλός της ηθικής ανάπτυξης, καθώς αποτελεί πρώτο συνθετικό της ατομικής φύσης και παράγοντα τελειοποίησης της πνευματικής διάστασής της¹⁰.

Η έννοια της φύσης εν γένει διαθέτει, καταρχάς, μια κριτική λειτουργία στον Rousseau, αφού τον βοηθά να καταγγείλει την επιχείρηση της φυσικοποίησης των κοινωνικών ανισοτήτων, που δεν παύουν να προβάλλουν οι αυθεντίες της κατεστημένης κοινωνίας¹¹. Αυτές τις αντιθέσεις θέλει να καταπολεμήσει θέτοντας το πλαίσιο μιας νέας κοινωνικής θεσμοθέτησης· η οποία θα δει

τη φύση ως αρχή ελευθερίας και χειραφέτησης, ξανακάνοντας τον άνθρωπο κύριο της χρονικής ύπαρξής του, δηλαδή νομοθέτη των πράξεών του, μέσω της άμεσης σύνδεσής του με τον φυσικό του εαυτό, για τον οποίο ο Ρουσσώ πιστεύει ακράδαντα ότι είναι καλός. Μέσω αυτής της πεποίθησης, θα μπορέσει να στηρίξει το έργο του υπέρ μιας ανθρωπότητας που θα απαλλαγεί από τα δεινά που της επέφερε η ίδια της η φιλαντία, που προκύπτει από τις τεχνητές ανάγκες στην πορεία του χρόνου. Ο χρόνος που δεν συνδέθηκε με τη φύση παραπέμπει σε μια αλλοτριωμένη πραγματικότητα, η οποία αποτελεί δημιούργημα μιας συντηρητικής προσπάθειας της κοινωνίας να διατηρήσει τους κεκτημένους θεσμούς της. Αυτός που θα μπορέσει να ξανακινήσει τον επιθυμητό χρόνο θα είναι ο φυσικός εαυτός: «Ο Rousseau συναντιέται έτσι με μια αντι-ιατρική παράδοση όπου το χειρότερο κακό είναι η χρήση των αντιδότων. Είναι η φύση που θα προσφέρει το αντίδοτο στο κακό ή πάλι είναι η τελειοποιημένη τέχνη, αυτή που δεν έχει ανάγκη να προστρέξει σε φάρμακα και τεχνάσματα»¹².

Για να καταλάβουμε τον Jean-Jacques, πρέπει πρώτα να διακρίνουμε τη συνεχή επιδίωξή του να βρει ένα εγώ που συνεχώς του διαφεύγει, που διαρκώς αναζητά στην ολότητά του και του οποίου είναι αναγκασμένος πάντα να επεκτείνει το πεδίο¹³. Η αυτοβιογραφική του γραφή και η αλληλογραφία του είναι τόσο εκτεταμένες, που θα ήταν αδύνατον να ισχυριστούμε ότι υπάρχει λύση στην αναζήτηση του σταθερού του εαυτού· μάλλον θα παραδεχόμασταν -ό,τι και να κάναμε- πως αυτή η σταθερότητα είναι η μόνιμη επιδίωξη του Rousseau και η διαλεύκανση του εγώ του η μόνιμη επιθυμία του: «Από τη στιγμή που τίθεται στον άνθρωπο το πρόβλημα της γνώσης του εαυτού, γίνεται ακριβώς αντιληπτό πως δεν τον γνωρίζει»¹⁴. Αν δεν σταματά να γράφει για τον εαυτό του, ξεκινώντας ξανά και ξανά την αυτοβιογραφία του από κάποια ορισμένη στιγμή που διακόπηκε, είναι γιατί κυνηγά ασταμάτητα και πυρετωδώς αυτή την αρχή που πάντα -όταν την εκφράζει- του ξεφεύγει, ενώ έχει -πριν την έκφρασή της- την ήρεμη και ευτυχή βεβαιότητά της, όπως εύστοχα θα παρατηρήσει ο Blanchot. Αυτό που τον απασχολεί δεν είναι το όλο, όπως αυτό

ξεδιπλώνεται και αναπτύσσεται μες στην ιστορία· ας είναι και αυτή της καρδιάς, αλλά το όλο του άμεσου και η αλήθεια αυτού του όλου¹⁵.

Αυτό το άμεσο που διακρίνει μέσα από την ίδια του τη ζωή, ως τη στιγμή που του το φανέρωσε και που μπορεί να του το επαναφέρει, είναι και το άμεσο που προτρέπει -ως παιδαγωγός- τον ιδεατό μαθητή του Αιμίλιο να ζήσει. Σε αντίθεση με μια καθαρά ποσοτική εξήγηση της ζωής, προσφέρει ως λύση μια εξήγηση με βάση την ένταση των συναισθημάτων ή του συναισθήματος που μπόρεσε να του προσκομίσει η ζωή. Δεν πρόκειται για μια μονόχρωτη ποιοτική εκλέπτυνση και ουδετεροποίηση της ζωής, αλλά για μια βιωματική επανασύνδεσή της μέσω του συναισθήματος. Η πρότασή του αναφέρεται σε μια ζωή που θα εμπεριέχει αυτές τις στιγμές, οι οποίες τη συνδέουν συναισθηματικά και φέρουν τον άνθρωπο σε στενότερη επαφή με τον εαυτό και την πραγματικότητα: «Ο άνθρωπος που έχει ζήσει περισσότερο δεν είναι εκείνος που έχει μετρήσει περισσότερα χρόνια, αλλά εκείνος που έχει περισσότερο αισθανθεί τη ζωή»¹⁶. Κι είναι στην ίδια βάση, που απαντάει στον Voltaire λίγα χρόνια πριν, δίνοντας προτεραιότητα στη ζωή που έχει ως αποτέλεσμα ένα τέλος χωρίς ηθικούς ενδοιασμούς· λέγοντας πως ένας χωρικός θα ήθελε να ζήσει αιώνια την ύπαρξη του, πολύ περισσότερο από έναν αστό της εποχής που έζησε ήσυχα χωρίς ελπίδες: «Αυτές οι διαφορές με κάνουν να πιστέψω πως είναι συχνά η κατάχρηση που κάνουμε στη ζωή, που μας την βαραίνει κι έχω πολύ λιγότερο καλή γνώμη γι' αυτούς που είναι χολιασμένοι επειδή ζήσαν, απ' ότι γι' αυτόν που μπορεί να πει μαζί με τον Κάτωνα: *Nec me vixisse poenitet, quoniam ita vixi, ut frustra me natum non existimem* (Και δεν μετανιώνω που έχω ζήσει, αφού έζησα με τέτοιο τρόπο ώστε να μη θεωρώ πως γεννήθηκα μάταια). Αυτό δεν εμποδίζει κάποια φορά τον σοφό να μπορεί να απομακρύνεται εθελοντικά, χωρίς μουρμούρα και χωρίς απελπισία, όταν η φύση ή η τύχη του φέρνουν με αρκετή σαφήνεια την εντολή της αναχώρησης. Αλλά σύμφωνα με τη συνηθισμένη ροή των πραγμάτων, από μερικές συμφορές που είναι σπαρμένη η ανθρώπινη ζωή, δε σημαίνει ότι

πρέπει να λαμβάνεται σαν κακό δώρο, και αν δεν είναι πάντα μια συμφορά το να πεθάνεις, πολύ σπάνια είναι συμφορά το να ζεις»¹⁷.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Jean-Jacques Rousseau, *Euvres Complètes*, Pleiade, vol. IV, σελ. 496.
2. Vladimir Jankelevitch, *La Mort*, Flammarion, Paris, 1977, σελ. 95.
3. Jean Starobinski, *L'œil vivant*, Gallimard, Paris, 1999, σελ. 23.
4. Rousseau, *Euvres Complètes*, Pleiade, vol. IV, σελ. 481.
5. Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal – critique de l'artifice à l'âge des lumières*, Galimard, Paris, 1989, σελ. 69.
6. Dialogue 3^{ème}, *Ouvres Complètes*, vol. 1, σελ. 936.
7. απόσπασμα από τον Koselleck, πηγή: Sergey Zanin, *Société idéale et horizon d'utopie chez Rousseau*, Garnier, Paris, 2012, σελ. 41.
8. Sergey Zanin, *Société idéale et horizon d'utopie chez Rousseau*, Garnier, Paris, 2012, σελ. 26.
9. Wilhelm Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der historischen Welt ; Gesammelte Schriften*, Goethinge, 2e éd, Bd VII, σελ. 246, πηγή: Georges Gusdorf, *Auto-bio-graphie, Lignes de vie* 2, éd. Odile Jacob, Paris, 1991, σελ. 450.
10. Luc Vincenti, *Jean-Jacques Rousseau l'individu et la République*, éd. Kimé, Paris, 2001, σελ. 46.
11. Francis Lambert, *Contradiction et altération chez J-J Rousseau*, L'Harmattan, Paris, 1997, σελ. 155.
12. Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal – critique de l'artifice à l'âge des lumières*, ό.π., σελ. 182.
13. Pierre Grosclaude, *Le moi, l'instant présent et le sentiment de l'existence*, Europe: Nov-Déc., 1961, σελ. 55.
14. Georges Gusdorf, *La découverte de Soi*, PUF, Paris, 1948, σελ. 32.
15. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1959, σελ. 65.
16. Rousseau, *Emile Livre Premier, Ouvres Complètes*, éd. du Seuil, Paris, 1967, vol 2, σελ.23.
17. Rousseau, *Lettre à Voltaire, Ouvres Complètes*, éd. du Seuil, Paris, 1967, vol 2. σελ. 318.