

I r e n a B e d n a r z

Rousseau w refleksji autorów polskich

Przegląd opinii autorów polskich o Rousseau w układzie chronologicznym zamknięto na roku 1966 esejem Jerzego Szackiego na temat wolności w myśli Rousseau. Zestaw tworzą fragmenty książek i artykułów, uwzględniono również wstępy do dzieł filozofa. Dopełnieniem wypisów jest lista wybranych polskich publikacji, w których idee Rousseau posłużyły za inspirację rozważań na bardziej szczegółowe tematy.

Piotr Chmielowski, *Rousseau – w stuletnią rocznicę jego śmierci*, Warszawa, 1878

s. 7–14 W 1741 roku przybył do Paryża jeden z najoryginalniejszych ludzi, jakich znamy. Miał lat blisko 30, a w przeciągu tego czasu przebył już najrozmaitsze i najdziksze awantury [...], mając lat piętnaście z kalwina został katolikiem, myśląc może, że los swój polepszy [...]. Ale to dopiero strona zewnętrzna jego przygód; umysł jego nie mniejszym podlegał zmianom. Wcześniej rozbudzone namiętności, nieuregulowane wychowaniem, które na los szczęścia zdawano, wybujały do rozmiarów olbrzymich; umysł, nie ulegający najłżejszym nawet prawidłom metodycznego wykształcenia, żadnej nauki nie umiał przyswoić sobie na własność, a co większa tak się powoli rozwijał, że poczytywano go za niezdolnego „nawet na księdza”, jak się wyraził jeden z dostojników kościelnych, oddalając go z seminarium; imaginacja natomiast była tak żywa i tak kapryśna, że zastępowała życie zewnętrzne i zmuszała go do ciągłych zmian, do ciągłej włóczęgi, ażeby zerwać więzy ciężącej mu zależności. [...] Popołniając niedorzeczności a nawet występki, lekceważąc sobie honor i nieszczęścia innych, sam sobą nieustannie zajęty, nie stracił przecież czułości

delikatnej i głębokiej, namiętnie kochał sprawiedliwość, rozczulał się aż do łez, pragnął przyjaźni i umiał się zapalić do rzeczy pięknych i wzniosłych. [...]. Rousseau oburzenie swoje przeciwko ówczesnemu światowo-literackiemu życiu, któremu przeciwstawił „nieświadomość, niewinność i ubóstwo”, rozciągnął w ogóle do nauk i sztuk pięknych, dowodząc wymownymi słowami, że zepsucie obyczajów idzie w parze z uprawą umiejętności, z upowszechnieniem się literatury i z udoskonaleniem sztuki.

[...] Rousseau z lubością zwracał się myślą do prostoty „czasów pierwotnych”, kiedy to ludzie niewinni i cnotliwi żyli swobodnie na łonie natury, mając Bogów świadkami swoich czynności, i mieszkali wraz z nimi w tych samych chałupach... [...] Rousseau, patrząc na zepsucie swojego czasu i słysząc ustawiczne przechwałki, że była to epoka najwyższego rozwoju oświaty, nie odróżnił przyczyny głównej zbytku i próżniactwa, przyczyny polegającej na usunięciu szlachty od udziału w zarządzie państwem, od przyczyn drugorzędnych, wśród których i literatura miejsce znaleźć mogła; ale wziął tę ostatnią za najważniejszą i cisnął nią w twarz rozszalałemu towarzystwu. Towarzystwo to, żądne zawsze nowości i niespodzianek, przyjęło z zapalem rozprawę Rousseau i od tej chwili datuje jego słowa. Zjawili się oczywiście i obrońcy nauk, a między nimi i były król polski Stanisław Leszczyński; ale ci niewiele przeszkodzili rozpowszechnieniu się sławy autora, owszem zwiększyli ją jeszcze. Rousseau wszystkim swoim przeciwnikom odpowiadał wyniosłe, ufne w powodzenie swojej pracy; jednemu tylko Stanisławowi odpisał w sposób niezmiernie oględny i dodał nawet w końcu pochwałę jego cnót i zasług w sprawie kierowania losami ludu sobie powierzonego. Tu również wyjaśnił swoje poglądy na znaczenie sztuk i nauk w dzisiejszym społeczeństwie. [...] Na pytanie, czy należałoby znieść wszystko, co nadużytem być może, odpowiada bez wahania, że należy zniszczyć to wszystko, czego nadużycie więcej złego, niż użycie dobrego przynosi. Nie każe jednakże wyciągać stąd wniosku, iż wypadałoby spalić wszystkie biblioteki i zamknąć uniwersytety i akademie; gdybyśmy tak zrobili – dodaje – pograżylibyśmy Europę w barbarzyństwo, a obyczaje nic by na tem nie zyskały. [...], ale nigdy nie widziano, żeby naród zepsuty powracał do cnoty. Na próżno byśmy niszczyli źródło złego [...], na próżno nawet doprowadzilibyśmy ludzi do pierwotnej równości: – na taką chorobę nie ma lekarstwa, chyba jaka wielka rewolucja, która równą przejmie obawą jak złe, mające być przez nią wyplenione.

[Rousseau] z jednej strony wytykał zgubny kierunek w obyczajach, w literaturze, w teatrze, w wychowaniu, a z drugiej wskazywał, jakie żywioły należałoby wprowadzić do składu życia społecznego, ażeby je odżywić, ażeby obyczaje uprościć, literaturę uświęcić, wychowanie uczynić prawdziwym rozsądkiem przyszłych obywateli, na których brak się skarżył.

Jeżelibyśmy chcieli w jednym wyrazie objąć summę tych żywiołów regeneracyjnych, to znajdziemy je w słowie: *natura*. Rousseau wyobraził sobie, że człowiek żyjący na łonie natury jest z gruntu dobrem, cnotliwym, miłym i rozumnym stworzeniem; że zatem chcąc życie dobre, cnotliwe, miłe i rozumne prowadzić, należało powrócić do natury, stać się człowiekiem pierwotnym, porzucić miasto i przenieść się na wieś, rozglądać się po górach i dolinach i oddychać nie dusznym powietrzem salonów, ale świeżym jego powiewem pod niebem. [...]

Wypowiedział tedy wojnę galanterii i wszystkiemu, co było z nią w ścisłym związku; napisał *Nową Heloizę*. [...] Dla Roussa cała ta galanteria jest godna śmiechu i pogardy; miłość w stanie natury przedstawiała mu się jako gwałtowna, niepokonana namiętność. [...] Czujemy tę naturę wszędzie [...] i rozkoszujemy się widokami, które autor tak potężnie maluje, że odtąd żaden romans bez opisów przyrody obejść się nie może. Były to malowidła rzeczywiste, bo z natury, z własnych Roussa wspomnień brane [...]: od nich datują się dzieje pejzażów w literaturze nowożytnej. [...]

Nowa Heloiza stanowi epokę w historii romansu, bo chociaż nie była pierwszym tego rodzaju utworem [...], to przecież tak ogromny wpływ na pierwszorzędnych nawet autorów wywarła, że zapomniano o poprzednikach Roussa i jemu całą chwałę wynalazczości przyznano. [...] Wpływ ten widoczny jest i w innych literaturach, a mianowicie w niemieckiej i polskiej, gdzie powstały całe szeregi romansów uczuciowych, które obecnie nas nudzą, ale bez których nie mielibyśmy powieści dzisiejszej.

s. 16–17 Walka jego z materialistami wynikała z głębi jego duszy spragnionej uczuć religijnych i pociech serdecznych. Wierzył on w Boga, wolność woli i nieśmiertelność duszy tak gorąco i tak stale, że nigdy się pod tym względem nie zawahał. [...]

Jego wiara w Boga jest gorąca i namiętna, nie ma nic wspólnego ani z materializmem, ani nawet z deizmem rozumowym [...]. Rousseau wiary tej nie traktuje w sposób lekki, dowcipny, trochę szyderczy, jak to robił nieraz Wolter; owszem jest ona dla niego świętą jako uczucie najdroższe, najkonieczniejsze dla jego osobistego życia; sprawę Boga łączy ściśle ze swoją własną.

s. 22 [...] podjął Rousseau myśli społeczno-polityczne, których zarodek tkwi już w pierwszej jego głośniejszej rozprawie o szkodliwym wpływie sztuk i nauk na obyczaje. Rousseau był plebejuszem i odczuł boleśnie wszystkie gorzkie potrawy, jakie w uczcie społecznej zastawiono wówczas przed nieuprzywilejowanymi. Syn zegarmistrza, tułacz ciągnął po wsiach i miasteczkach, ubogi i zawsze prawie od innych zależny, choć w głębi duszy miał wstręt niepokonany do zależności, zgromadził w sobie masę żółci, która następnie zaprawiać

miała wszystkie jego, potężną namiętnością oddychające, wycieczki przeciwko nierówności stanów i ogólnemu ustrojowi społeczeństwa.

s. 29–32 Dzisiaj łatwo nam wskazać wszystkie braki tej geometrii politycznej [*Umowa społeczna*]; łatwo dowieść, że Rousseau łudził się optymiczną oceną natury i rozumu ludzkiego; łatwo wytknąć niewłaściwość wykluczania pierwiastku dziejowego w konstrukcji budowy społecznej; łatwo zauważyć, że rząd w tym państwie wymarzonem nie posiada władzy najmniejszej i lada podmuch silniejszych namiętności bez trudu znieść go może, że wreszcie zamiast despotyzmu jednostkowego mamy tu despotyzm mas, uciążliwszy od pierwszego, gdyż w nim jednostka właściwie nic nie znaczy, a państwo jest wszystkim. [...] *Umowa społeczna* stała się katechizmem politycznym, którego się uczono na pamięć i który wprowadzono w praktykę, jak tylko sposobna nadarzyła się okoliczność za czasów Rewolucji francuskiej. [...]

Warto jednakże zapisać tu uwagę, że Rousseau sam nie tylko już socjalistą, ale nawet rewolucjonistą nie był. Pomimo że własność uważał za kradzież dobra publicznego, w odległych problematycznych popelnioną czasach; wśród istniejących przecież dzisiaj stosunków poczytywał prawo własności za najświętsze ze wszystkich praw obywatela, za ważniejsze nawet z pewnych względów od wolności. A jakkolwiek rzucił podstawy najradykałniejszej rewolucji, nigdy nie marzył nawet, żeby one mogły być w grunt rzeczywistości wkopane. [...]

Myśl powrotu do stanu natury i przeprowadzenie zarazem idei politycznych w *Umowie społecznej* znalazła swe najdobitniejsze może i najjaskrawsze zastosowanie w *Uwagach nad rządem polskim*. Napisał je Rousseau na prośbę hr. Wielhorskiego, wysłańca konfederacji barskiej do mocarstw zagranicznych [...]. Z opowiadań Wielhorskiego powziął Rousseau uwielbienie dla konfederacji barskiej, znając ją zapewne z dodatniej tylko strony – a nie zasłyszawszy o jej fanatycznych i zachowawczych hasłach.

Jan Parandowski, *Rousseau – szkic literacko-polityczny*, Lwów, 1913, odb. z „Przeglądu”

s. 51 *Filozofia*

Mówić o filozofii Rousseau’a nie jest tak łatwo, jakby się komuś zdawać mogło, bo nie mamy do czynienia z myślicielem, który pozostawił po sobie konsekwentnie ułożony system, jakiego trzymał się we wszystkich swych dziełach i w obronie jego staczał literackie utarczki. Tak się ma rzecz, gdy się mówi o Kancie, Schopenhauerze, Platonie lub Spinozie, ale przy Rousseau’ie napotykamy na wielką trudność; na trudność zebrania jego myśli w jedną orga-

niczną całość, na trudność wybrania – z chaosu poetyckich uniesień, pełnych marzycielstwa ustępów i epizodów, doprowadzających do rozpaczy tych, co chcą jego przedstawić naukę – nitek na utkanie jego doktryny. Nie można powiedzieć, ażeby to była praca przykra i niewdzięczna, ale do najłatwiejszych nie należy i niejednokrotnie z prawdziwym mozołem brnie się przez gęstwą setek stron na to tylko, aby gdzieś przy końcu książki napotkało się zupełne prawie zaprzeczenie początkowych tez. A takich niejednostajności i sprzeczności całe mnóstwo w dziełach Jana Jakóba! Stąd też takie różnice zapatrywań na ideę filozofii Rousseau'a, a szczególnie na jej wartość.

s. 63–64 Znaczenie w dziejach myśli ludzkiej

Jako adeptowi francuskiej filozofii nie sądzonem jest Rousseau'owi odgrywać ważniejszej roli w dziejach ludzkiej myśli. On tylko coś-niecoś rozpoczął, innym podał pomysły, drugich swym przykładem odstraszył i na inne zmusił pójść tory. Tylko to mógł zrobić genewski myśliciel, że na czas jakiś pod jego wpływem najwybitniejsi pozostawali filozofowie, bo nie było takiego w ówczesnej Europie, któryby mógł pozostać głuchym i oprzeć się temu przezystemu zdrojowi poezji i zapału, jaki płynął i płynie z pism Jana Jakóba, ale o większym wpływie swych idei nie mógł marzyć.

W ten sposób nawet i tu traci Rousseau grunt pod nogami: nawet wpływami nie może sobie zdobyć miejsca odpowiedniego w historii filozofii. Dla niej jest Rousseau tak małym i marnym pyłkiem, że się nie tylko gubi wśród tych wielkich gwiazd, ale wprost się zapomina o jego istnieniu, gdy się mówi o historii filozofii. Jego poglądy są pomysłami poetycznymi, dzieła mają wielką wartość literacką, więc jego znaczenie rozpoczyna się dopiero wtedy, gdy on stanie na gruncie stojącym pod berłem nie Filozofii, lecz Literatury.

Tutaj istotnie zdobył sobie poważne stanowisko, i my jego prawdziwą wielkość oceniając, musimy się głównie na tem jego znaczeniu opierać. Wszystkie jego dzieła są świetnie pisane, pełno w nich ustępów, których proza tak wdzięczna, jakby tam ukryte brzmiały rymy, a w *Nowej Heloizie* pierwiastek uczuciowy zerwał wszystkie tamy i miejscami płynie złotem korytem najczystszej natchnienia. Kto pisze francuską historię literatury, poświęca mu ogromny rozdział, wymieniając liczne na tem polu zasługi.

A rozbierając to wszystko i oceniając genewskiego myśliciela, nazwać go tu możemy [...] – geniuszem. Nie dorósł on w niczym tym wielkim geniuszom ludzkości ani do kolan, że się tak wyrażę, ale na to miano zasługuje, bo stworzył właściwie prąd romantyczny, stworzył bądź-co-bądź niedorzeczny, ale zawsze własny system – a to już wiele. Nie każdy może siłą swej wyobraźni na podany mu przez drugiego temat osnuwać dzieła, wspaniałe treścią, myślą, najwspanialsze formą. Przy takich pracach poczyna się już praca geniuszy. Atoli pamiętać należy, że do tej świetności, jaką mu niektórzy przypisują

– Rousseau’owi bardzo daleko i że to wcale nie taka gwiazda na horyzoncie ludzkiej kultury, by dokoła siebie rozwiewała jakieś słoneczne blaski. Owszem, to marny pył wobec innych, ale tem silniej błyszczący, im większą posiadał ów Genewczyk oryginalność, im więcej dał nam z serca i z przekonania płynących rad i myśli.

Dalekie czasy inną go mierzyły miarą, my ludzie XX wieku, mający za sobą wiek XIX, z jego wielkimi ludźmi i wielkimi dziełami, z uśmiechem już patrzeć możemy na dziecinne zamysły Genewczyka, bo on dla nas już niczem nie jest innym, jak genialnym dzieckiem, które w walce z rzeczywistością umarło, pozostawiając po sobie jakby wątle domki z kart, jakie lada wicherek strąca. Dziś nam już wolno patrzeć nań z góry, ale zarazem oceniać nam należy bezstronnie to, co w nim było prawdziwie wielkiego i to, co w jego dziełach jest istotnie genialne. On zaczął wielkie rzeczy, miał wielkie zamysły, lecz sił nie miał po temu, by wszystko wykończyć, choćby nawet połowę z tego, więc pomnijmy na słowa poety i wraz z nim teraz szanując Rousseau’a, jak wielkość umarłą – powiedzmy:

In magnis et voluisse sat est.

Maryan Szykowski, *Myśl Jana Jakóba Rousseau w Polsce XVIII wieku*, Kraków, Akademia Umiejętności, 1913

s. 1–4 Rozległość wpływu myśli Jana Jakóba Rousseau jest fenomenalna. Obejmuje ona szeroki kompleks zagadnień, sięgających najgłębszych pokładów psychiki ludzkiej. Jako taka nie należy do problemów archiwalnych, spoczywających w lamusie zjawisk, które rolę swoją na scenie rozwoju ducha ludzkiego odegrały i dziś jedynie historyczną posiadają wartość. Przeciwnie – myśl Jana Jakóba ma trwale na zawsze znaczenie. Na kształt obeliska, który na wielu patrzy twarzą Sfinksa, znaczy idea owa punkt etapowy na drodze pochodzenia myśli człowieka; socjolog, pedagog, czy literat, ilekroć głębiej zechce sięgnąć w przeszłość, ażeby, nauką jej zbrojny, podążyć umiał krokiem pewnym ku przyszłości – na myśl «cnotliwego filozofa» natknąć się musi. Może pokochać ją lub znienawidzić, poddać się lub spróbować ją przewyciężyć – obojętnie przejść obok nie będzie w stanie.

W odwiecznym bowiem starciu pomiędzy duchem a materią, idealizmem a realizmem, lub – jak niektórzy określenie to zbyt jednostronnie do literackich jedynie zjawisk odnoszą – pomiędzy klasyczną a romantyczną formą poglądu na świat, w walce tej myśl Jana Jakóba, stanowiąc pewną specyficzną postać całego kierunku spirytualistycznego, dzierży w rękę buławę wodza, który szyki bojowe sprawnie i hasło do walki rzuca.

I oto dzisiaj rozgrywa się w oczach naszych nowy epizod tego nieśmiertelnego boju. Na tle jeszcze jednego renesansu klasycznego ducha, który we Francji powołuje do życia towarzystwo wielbicieli «wieku oświecenia», w Polsce zaś najjaskrawiej przejawia się w antyromantycznych inwektywach Nowaczyńskiego – na tem tle, jako nieodbita jego konsekwencja, toczą się zażarte zapasy już nie tylko o podstawy sławy «obywatela z Genewy», ale wprost o najwyższe dobro człowieka: pamięć pośmiertną. I – być może – że ani ci, którzy tę pamięć nurzają w błocie, ani tamci, którzy ją pod obłoki wynoszą, nie zdają sobie sprawy, że «wszystko już było», że pierwsi powtarzają pamflety Woltera, Diderota i Hume’a – drudzy reprodukują ołtarzyki uwielbienia Kanta, Schillera i pani de Staël.

Okrzyki potępienia i hymny pochwalne, którymi rozbrzmiewa już stulecie Jana Jakóba, dochodzą i Polski Stanisława Augusta. [...] ...[chodzi] o grunt [...] walki, którą rewolucyjne hasła Jana Jakóba już w chwili pojawienia się wywołują, o wpływ ich na psychę polską, o sposób, w jaki na wpływ ten reagowała, o stopień jej odporności, o rozległość przeobrażeń, jakim wskutek tego działanie ulega – jednym słowem o całą sumę zjawisk, które dookoła tego problemu się skupiają, a choć pozornie odrębne gatunkowo, jednak organicznie wiążą się nawzajem,

To, co dotąd na tem polu zrobiono, jest zgoła niewystarczające. Ani streszczenie *Uwag o rządzie polskim*, dokonane przez Roeffla, ani tem bardziej odczyt Gaszkowtta o *Poglądach filozofów francuskich XVIII w. na sprawę polską* – nie mogą być brane w rachubę. Cenna książka ś.p. Romana Piłata *O literaturze sejmu 4-o letniego* oraz Bronisława Gubrynowicza *Romans w Polsce Stanisława Augusta* dostarczają materiału, ale o wpływie Jana Jakóba na myśl polską «wieku oświecenia» pouczyć nie potrafią. Również poza sferę przygodnie rzuconych ogólników nie wychodzą Kurpiel (*Polityczne i społeczne przekonania Ign. Krasickiego*) i Kalinka (*Sejm czteroletni*), który poza tem o charakterze idei religijnej Roussa ma pojęcie z gruntu mylne.

Bez porównania cenniejszą, jako materiał, jest wiązanka polskich wzmianek publicystycznych o Roussie, zebrana skrzętnie w dziele Smoleńskiego (*Przewrót umysłowy w Polsce XVIII w.*), choć i temu autorowi identyfikowania Jana Jakóba z Janem Baptistą trudno nie wytknąć. [...]

Nauka francuska, nie znając źródeł polskich, może nam być tylko ubocznie pomocna i to prawie wyłącznie w kwestii projektu Roussa reformy polskiej. [...]

Wiązanka drobiazgow, które na tej ubogiej niwie badań nad stosunkiem Jana Jakóba do Polski XVIII wieku zebrać można, jest nad wyraz skromna; a choćbyśmy włączyli do niej jeszcze tu i ówdzie rozsypane, a niewymienione powyżej szczegóły, wszystko razem nie pozostaje w żadnym stosunku do kolosalnego wpływu, jaki myśl «cnotliwego filozofa» na ewolucję pojęć społecznych, wychowawczych i literackich w Polsce XVIII-go wieku wywarła. [...]

Pora bowiem najwyższa zająć się tem zagadnieniem zarówno ze względów ogólnych, jak i dla tej przyczyny, że wszakże Jan Jakób wchodzi przez swoje *Uwagi o rządzie polskim* do grona polskich pisarzy politycznych, że pierwsze, głośne wystąpienie w literaturze wiąże się z nazwiskiem autora *Głosu wolnego*, króla Stanisława Leszczyńskiego, a jego osobiste stosunki z Polakami tem bardziej postać tę czynią nam bliską.

s. 257–261 [...] Idea Roussa działa w Polsce Stanisławowskiej z nieprawdopodobną intensywnością, porusza umysły i serca, rozum i wyobraźnię, wkracza w najrozmaitsze dziedziny myśli, a nawet w czynnych realizacjach ma swoje odbicie. [...]

[...] – odbywa idea «cnotliwego filozofa» w ósmym dziesiątku XVIII-go stulecia tryumfalny ingres w ziemi Rzeczypospolitej, przybrana w szaty filozoficznej spekulacji i jako taka utożsamiona gatunkowo z ideałami Locka, Hume'a, a zwłaszcza Woltera. [...]

Wolter i Rousseau działają w Polsce zrazu równoległe i zgodnie, obaj podciągnięci pod znaną a wielce modną firmę «mocnych duchów». Zauważono, że i jeden i drugi zwalczą «przesąd» i «fanatyzm» – a nie dojrzano na razie olbrzymich przepaści, dzielących materialistyczny ateizm «wieku oświecenia» [Woltera], od spirytualistycznego deizmu romantyki, który wydał tak wspaniały hymn w *Wyznaniach wikarego sabaudzkiego*. [...]

Głównem natomiast polem działania idei Jana Jakóba w ówczesnej Polsce jest sfera zagadnień społeczno-politycznych. [...]

Społeczno-polityczny doktryneryzm «obywatela z Genewy», którego oskarżyć wypada o wywołanie w rozwoju polskiej myśli politycznej tego czasu niebываłego chaosu – jakkolwiek i zdrowych idei, działających jednak *in abstracto*, przeoczyć nie należy – przynosi ubocznie jeszcze jedno hasło, które, wzięte *in crudo*, musiało przybrać formę utopii. W tem znaczeniu utopią Jana Jakóba jest idea «powrotu do natury», ujawniona w formie jak najbardziej krańcowej w obu znanych dobrze w Polsce pierwszych rozprawach Roussa [...], gdzie obok ekscentrycznych pomysłów, wyniknął z niej szereg doniosłych postulatów pedagogicznych.

Jan Jakub Rousseau, *Wyznania. Część pierwsza*, przełożył Tadeusz Żeleński (Boy), Kraków, S.A. Krzyżanowski, Warszawa, E. Wende, 1915. Tom 2 i 3, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Tadeusz Żeleński (Boy), Kraków, Księgarnia J. Czerneckiego, 1918

Cz. I. Od tłómacza, s. VI–VIII [...] Oswoiłiśmy się już z brzmieniem imienia Jana Jakóba, tak że dziś wystarcza wymówić to imię, aby w nas obudzić sto-

krotne echa i pogłosy. Gdyby jednak było możliwem odłączyć w sobie bezpośrednie odczucie od literackiej tradycji, *prestige'u* imion i świadomości ich wpływu, i w ten sposób odczytać *Umowę społeczną*, *Nową Heloizę* i *Emila*, trudno byłoby zapewne odgadnąć, że jedno z tych dzieł było owym dynamitem, który w kilkanaście lat po śmierci autora eksplodował w Wielkiej Rewolucji, drugie stało się czarodziejskim źródłem, z którego miała trysnąć fala romantyzmu, trzecie sprawiło, iż pielgrzymki wiernych ciągnęły do asyllum „filozofa”, szukając u niego kabalistycznego słowa, kreślącego wytyczne linie wychowania nie tylko ludzi, ale i całych narodów.

Wykazać, iż fundamentem myślowym tych epokowych dzieł jest przeważnie niedorzeczność, jest to zadaniem łatwem i nieraz podejmowanem; co dowodzi tylko, że mechanizm ludzkości, zwłaszcza w jej przełomowych momentach, czem innem się rządzi niż prawidłami rozumu i gdzie indziej szuka swoich dźwigni. „Nowy sposób *czucia* i dreszcz dotychczas nieznan”, potężne walory emocjonalne, jakie wniósł w społeczeństwo w epoce, gdzie na wierzchu królowała *myśl*, doprowadzona do precyzji niemal matematycznej, a pod nią, niby pod pokrywą, kipiały w dole nieświadome siebie, budzące się *sily*, oto tajemnica potęgi i wpływu Jana Jakóba, bez względu na to, czy go zechcemy uważać za geniusza, za szarlatana, czy za połączenie obydwu.

[...] Mimo całego ich rozgłosu, dzieła jego spoczywają – powiedzmy otwarcie – w pyłe zapomnienia. Można by je określić jako potężne butelki lejdejskie doszczętnie rozbrojone. Tu i ówdzie zajrzy ktoś do nich z literackiej ciekawości, nie sądzę jednak, aby istotnie kto, poza badaczami literatury, szukał w nich dzisiaj pokarmu dla myśli i wzruszeń. Ale pozostała wśród nich jedna książka, niesympatyczna, to pewna, nieraz po prostu wstrętna, ale na wskroś świeża, na wskroś czytelna i żywa: to ta, w której mówi nam o swoim *życiu*, i to w taki sposób, iż dotąd, po półtora wieku, prawdą pozostały pierwsze słowa, od których zaczyna swe wyznania: „Imam się przedsięwzięcia, które dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy”.

Tak jest. Ani przed nim, ani po nim, odkąd istnieje literatura, nikt nie obnażył w ten sposób swojego wnętrza. Mimo iż właśnie wpływ Rousseau'a rozpełtał istną orgię wystawiania na pokaz swojego *ja*, „objaśniania” samego siebie, istną exhibicję najtajniejszych drgnień swej istoty, wypełniającą znaczną część literatury XIX-ego wieku, nikt nie dorównał mu co do tego w bezwzględności, powiedzmy w bezwstydie. [...] ...Komentarza one [*Wyznania*] nie potrzebują: raczej same są nieoszacowanym komentarzem do życia i twórczości pisarza. Dopiero czytając te *Wyznania* zaczyna się rozumieć Rousseau'a i potęgę jego wpływu.

s. XIII–XIV Jest jeszcze jedno magiczne słowo, którem karmić się miały później całe pokolenia, a które jest niemal w zupełności wynalazkiem Jana Jakóba.

To *natura*. [...] To ten włóczęga, ten łazik, gotowy zawsze rzucić chleb, karierę, spokój, dla rozkoszy przewędrowania pieszo o głodzie i chłodzie przez Alpy, zarazi ludzkość swem szaleństwem.

Słowem, w tej książce, której niepodobna jest polubić, w tym pisarzu, którego niepodobna jest pokochać, wszystko jest świeże, bezpośrednie i nieoczekiwane: tem bardziej, im bardziej rozważamy jego dzieło z punktu widzenia czasu, w którym powstało. Wszystko to, w czym wzrosliśmy prawie, z czym oswojeni jesteśmy dzięki bezpośrednim i pośrednim naśladowcom Rousseau'a i jego duchowym wnukom i prawnukom, a liczba ich legion (choćby tylko wspomnieć cały Tolstoizm), było wówczas w piśmiennictwie francuskim czemś potwornym, czemś niesłychanym, a zarazem na wskroś nowym i świeżym. To tłumaczy religijny niemal kult wyznawców Rousseau'a, a równocześnie namiętne prześladowania ze strony przeciwników, które zmąciły stopniowo umysł pisarza, rozwijając w nim coraz bardziej chorobliwą pychę, a zarazem zdecydowaną manię prześladowczą.

T. 2. Od tłumacza, s. II [...] W miarę jednak, jak, z biegiem lat, aktualność ideowa Rousseau'a zaczyna przechodzić do historii, a dzieło jego trwa nadal już w dziedzinie literatury, bierze górę, odnośnie do tego autora, coraz większa reakcja, oparta przede wszystkim na łatwo dającej się wyczuć żywiołowej antypatii.

Przyczyn tego jest wiele. Po pierwsze, jego *Wyznania*. Obnażywszy się tak bezprzykładnie za całą ludzkość, Rousseau ponosi konsekwencje tego gestu, który, mimo wszystkich zapewnień autora, powabny ani sympatyczny nie jest. Po wtóre, typ jego umysłowości. Rousseau nie jest rasowym pisarzem francuskim: piśmiennictwo francuskie nie może się, mimo wszystko, powstrzymać nieraz od niechętnego zachnięcia wobec konieczności przyjęcia go w poczet swych najpierwszych luminarzy. Nie jest rasowym Francuzem nie tylko przez swe pochodzenie, przez swój szwajcarski protestantyzm, przez swój fanatyzm nie złagodzony najłżejszym sceptycyzmem, którego miły uśmiech stanowi tak znamiennej cechę francuskiej kultury, ale także przez absolutny brak smaku i tego, co nie da się wyrazić w innym języku, a co Francuz nazywa *esprit*. Rousseau'a można było, w danym stanie dusz i umysłów, uwielbiać jako myśliciela, wyznawać jako proroka – niepodobna go jest prawie lubić jako pisarza.

s. XVII–XX Wyznania ukazały się drukiem już w kilka lat po śmierci pisarza. Pierwsze wrażenie było oczywiście wrażeniem światowego skandalu: większość osób żyła jeszcze [...]. Stopniowo, ta strona zachodziła w cień (zwłaszcza, iż, niemal równocześnie, Rewolucja zmiotła z powierzchni cały ten dawny światek), ale osobliwa ta książka została i poczęła wnikać w literaturę, tworząc w niej potężny zaczyn, którego działanie sięga aż do naszych czasów. [...]

Wyznania Rousseau'a to jedna z tych bolesnych książek, w których, jak w *Wielkim testamencie* Villon'a, jak w *Listach panny de Lespinasse*, mamy uczucie, iż kładziemy rękę wprost na bijącym, chorem sercu ludzkim; uczucie tutaj tem bardziej przejmujące, iż serce to biło w człowieku, który, jak mało kto inny, zaważył na biegu myśli, uczuć i dziejów wielkiej epoki ludzkości.

Jan Jakób Rousseau, *Umowa społeczna*, przełożył i objaśnił Antoni Peretiatkiewicz, Kraków, Skł. Główny Gebethner i Sp., Warszawa, Gebethner i Wolff, 1918 (Wydawnictwo Instytutu Ekonomicznego w Krakowie 25)

s. VII–VIII. *Wstęp tłómacza* [...] Dzieło to różni się od innych prac Rousseau'a zarówno swoją formą bardziej naukową, bardziej dokładną, jak też swoją treścią bardziej systematyczną. Rousseau jest tu mniej literatem i publicystą, bardziej filozofem społecznym. Wprawdzie tu i ówdzie temperament ponosi autora, wprawdzie znajdujemy tu pewne zwroty retoryczne, jednakże autor usiłuje utrzymać zamierzoną formę przedstawienia, ścisłą i rzeczową. Stara się uwzględnić najważniejszą literaturę polityczną, obalić przez argumentację logiczną poglądy rozpowszechnione.

Jeżeli wreszcie zwrócimy uwagę na to, że *Contrat social* nie jest dziełem okolicznościowym, lecz był długo przygotowywany (pierwszy rękopis, tzw. rękopis genewski, był zapewne ułożony około 1754 r.), że wyrażone w nim poglądy spotykamy już w pewnych zaczątkach w *Discours sur l'inégalité*, dokładniej w *Économie politique*, także w *Emilu* znajdujemy ich krótkie streszczenie, a w *Lettres de la montagne* (1764) ponowne uzasadnienie – to śmiało twierdzić możemy, że ze wszystkich dzieł Rousseau'a *Contrat social* jest najbardziej dojrzałym i przemyślanym oraz najbardziej odpowiadającym najgłębszym przekonaniom autora. Mimo to niewątpliwem jest, że przy konstrukcji swego, bądź co bądź skomplikowanego systemu politycznego Rousseau popełnia wiele niejasności i niedokładności. Stąd liczne spory naukowe co do właściwego znaczenia poszczególnych ustępów i całego dzieła. [...]

Tłumaczenie oparłem na jednym z najlepszych wydań *Contrat social*, a mianowicie Dreyfus-Brisaca z 1896 r. (zawierającym również rękopis pierwotny, tzw. Genewski).

Wreszcie składam podziękowanie Prof. Drowi Wład. Konopczyńskiemu za uprzejme udzielenie mi prób tłómaczenia, które były podjęte przed kilku laty pod jego kierownictwem przez słuchaczy uniwersytetu lwowskiego i które zostały tutaj częściowo zużytkowane.

Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Lwów, 1931

s. 159–60 W pełni Oświecenia odezwał się głos, który godził w jego podstawy: w okresie uwielbienia dla cywilizacji bronił praw prostej natury i praw uczucia w czasach panowania rozumu. Był to głos Rousseau’a. Rousseau zajmował się głównie sprawami pedagogicznymi i polityczno-społecznymi, ale w swej obronie natury i uczucia poruszył również szereg istotnych zagadnień filozofii.

CHARAKTER jego, którego *Wyznania* dają najlepszy obraz, był pełen sprzeczności. Moralność jego miała dużą miarę, ale nie była skrupulatną w szczegółach. Egzaltowany i namiętny, tonął w marzeniach i nie umiał zżyć się z rzeczywistością. Dzieła jego były wiernym odbiciem tego charakteru.

Był samoukiem bez metodycznego przygotowania. Żył w okresie zaniku tradycji filozofii, ale w beztradycyjności prześcignął wszystkich współczesnych. Nigdy nie był ścisły i metodyczny; nie był filozofem w technicznym tego słowa znaczeniu. Ale miał paradoksalne, a zdecydowane poglądy, miał szczery entuzjazm i miał pióro, które chwytalo za serca. Filozofia jego orientowana była nie wedle wyników nauki, lecz wedle osobistych doświadczeń i marzeń. Paryż był tym modelem, wedle którego utworzył pojęcie cywilizacji, a sielanka przeżyta za młodu w Szwajcarii – modelem pojęcia natury.

s. 163–164 ZNACZENIE Rousseau’a dla filozofii było czworakie:

1. Odnowienie stanowiska moralistycznego, ponad wszystkie inne dobra stawiającego dobra moralne, wolność i równość.
2. Postawienie zagadnienia wartości cywilizacji na miejsce dogmatycznego przekonania o jej wartości.
3. Wezwanie do naturalności we wszystkich dziedzinach życia.
4. Uznanie praw uczucia wbrew intelektualistycznemu pojmowaniu życia.

OPOZYCJA uczonych przeciw Rousseau’owi była powszechna. Z natury rzeczy sprowadzała się do obrony istniejących poglądów, które on atakował. Jednym z oponentów, któremu Rousseau specjalnie replikował, był król Stanisław Leszczyński. Polemika z Rousseau’em nie była trudna, bo zwalczając jednostronność panujących idei, sam uległ przeciwnej znów jednostronności. Broniąc roli uczucia, nie docenił rozumu; broniąc natury, nie docenił kultury; brakło mu zmysłu dla rzeczywistości; jego poglądy, zwłaszcza pogląd na naturę ludzką, odpowiadały jego marzeniom, ale nie rzeczywistości.

DZIAŁANIE. Rousseau wyzwolił siły i idee, których Oświecenie nie dopuszczało do głosu; wyzwolone, obaliły ideologię Oświecenia i wytworzyły nową.

W tem leży jego rola historyczna wobec filozofii. Poza granicą filozofii wpływ jego był tem bardziej silny. Samotny wśród uczonych, znalazł oddźwięk w szerokich masach społecznych i przez nie wywołał przewrót w literaturze, wychowaniu, ustroju społecznym.

Obroną praw uczucia przygotował romantyzm, wywołał w literaturze, a poniekąd i w innych dziedzinach kultury, nową epokę,

Teoriami pedagogicznymi zapoczątkował wielką nowożytną reformę wychowania. [...]

Spółecznym ideom Rousseau'a sązione było rychłe urzeczywistnienie: w rewolucji francuskiej. Utopijnymi teoriami podkopał szacunek dla istniejącego porządku rzeczy i przez to rozpętał siły przewrotowe. Paradoksem dziejów było, że Rousseau, wielki wróg cywilizacji, przyczynił się pośrednio do tego ogromnego jej rozpowszechnienia, jakie było wynikiem rewolucji.

W naszych czasach Genewa jest ośrodkiem kultu Rousseau'a: tam ma siedzibę *La Société J.J. Rousseau*, tam wychodzą od r. 1905 *Annales de la Société J.J. Rousseau*.

Jan Jakub Rousseau, *Wyznania*, przełożył i wstępem opatrzył Tadeusz Żeleński (Boy); przedmowa Ewa Rządowska, Warszawa, PIW, 1956

s. 24–25 [Z przedmowy] Nie tylko różne ujęcie biografii Jana Jakuba dzieli krytyków na wrogie obozy. Ciągłe niepokoi i przykuwa uwagę jego dzieło: obszerne, chaotyczne, często niejasne, a przecież aktualne, sugestywne, jedyne w swoim rodzaju. [...]

Spuścizna pisarza, wielokrotnie i wszechstronnie badana, przedstawia dla jednych zwarty, konsekwentny, w niektórych szczegółach niedopracowany, ale przecież jednolity system. Inni widzą u podstawy Jana Jakuba sprzeczność nie dającą się usunąć: antynomię rozumu i uczucia. Częsty jest wśród wulgaryzatorów Rousseau pogląd, że należy wydzielić z jego dzieła poszczególne gatunki: powieść, pamiętnik, traktat pedagogiczny, polemikę polityczną – i w ten sposób, na wąskich odcinkach, śledzić w jedyne niezawodny sposób postawę autora, odrzucając jedno, aprobując drugie.

Niezwykle pociągające jest klasyczne uproszczenie, które pozwala na ogarnięcie idei Rousseau jednym rzutem oka, jak gdyby z lotu ptaka. Bo przecież w ten sposób przyjmowały jego posłannictwo całe pokolenia, nie troszcząc się o uzgadnianie szczegółów, a nawet bliższe wniknięcie w zasadnicze trudności. Według tego schematu system myślowy pisarza polega na kilku niezmiernie sugestywnych *idées-forces*, dających się łatwo odczytać z głównych dzieł.

[...] Ujęcie filozofii Jana Jakuba pozostawia jednak wiele niewyjaśnionych problemów. Przede wszystkim nie tłumaczy stosunku rozumu do uczucia w dość przekonujący i jasny sposób. A przecież z tego robiono pisarzowi największy zarzut, tu upatrywano główne rozbieżności z myślą Oświecenia lub doszukiwano się jakiegoś wahadłowego ruchu: od postawy intelektualnej, surowej, postulującej dyscyplinę i ład, do poddania się prawom serca, wyobraźni, natchnienia – i z powrotem.

Zofia Szmydtowa, *Rousseau – Mickiewicz i inne studia*, Warszawa, PIW, 1961 (Historia i Teoria Literatury. Studia. Historia Literatury 2, Polska Akademia Nauk. Instytut Badań Literackich)

s. 7–9 Prace polskie nad twórczością Jana Jakuba Rousseau, jak też nad jego wpływem na naszą kulturę i literaturę, uległy przerwie z rokiem 1923, po tej bowiem dacie prócz nowego wydania książki Peretiatkowicza i wzmianek marginesowych czy rzeczowych oraz ogólnych informacji nic się u nas nowego nie ukazało.

[...] od trzydziestu lat z górą nie odnawiał się w Polsce kontakt z twórczością Rousseau, zabrakło bowiem nowych refleksji naukowych. Wywołało to sytuację tym bardziej rażącą, że w innych krajach w ciągu tego właśnie czasu powstały liczne studia, a wśród nich prace wybitnie interesujące i nowatorskie. [...]

Rozległość problematyki, sugestia emocji towarzysząca wywodom rozumowym, współudział w tym samym utworze myśliciela i artysty, wreszcie antynomiczny charakter metody badawczej sprawiły, że ujęcie pisarstwa Rousseau w całość napotyka duże trudności. On sam te trudności powiększał, bo w przypisach, głównie zaś w korespondencji, pod wpływem wzrostu nadziei czy rozgoryczenia przeinaczał lub wręcz podważał własne tezy. Wielkiej oględności wymaga więc korzystanie z owych komentarzy.

[...] uderza, że Rousseau nie potrafił pisać na zimno, że do pracy umysłowej potrzebował wielkiego napięcia emocji. Tworzył pod dużym ciśnieniem i przy wysokiej temperaturze uczuć, ale nie wbrew sobie.

s. 11–12 Nikt z badaczy nie zakwestionował faktu, że Rousseau czuł się plebejuszem, że był bliski ludowi, że wyżej stawiał chłopą niż arystokratę, uczonego czy artystę. A przecież uważając się za jednego z wielu, za któregoś z ludzi prostych, naturalnych, Rousseau stwierdził zaraz na początku swych *Wyznań* coś zgoła przeciwnego:

„Nie jestem – pisał – podobny do żadnego z tych, których widziałem; śmiem wierzyć, iż nie jestem podobny do żadnego z istniejących. Jeśli nie lepszy, w każdym razie jestem inny”.

[...] Jeżeli jednak zważyć, co Rousseau pisał o sobie, wypadnie uznać, że odcinał się on w taki sposób od góry społecznej, od umownych form życia towarzyskiego, a i od dumnych, wyniosłych filozofów. Zarówno człowiek z ludu, do którego czuł się pisarz podobny, jak cały lud dzięki tej właśnie odrębności Jana Jakuba mógł się poczuć wywyższonym przez niego nad mędrców i królów. Rousseau w sprawach decydujących, jak np. poczucie wartości życia, odwoływał się zawsze do ludzi prostych, do ich moralnej intuicji i zdrowego rozsądku, a choć cenił wysoko rozum, ostrzegał, by nie przekraczać jego kompetencji, nie tworzyć groźnych dla życia sofizmatów.

Dla wielu był i jest Rousseau przede wszystkim obrońcą praw serca, człowiekiem czującym i odwołującym się do istot czujących, a nawet krańcowym indywidualistą i egotystą. Im bliżej naszych czasów, tym więcej głosów podnosiło się przeciwko takiemu rozumieniu pisarza. Odwoływano się do Kanta, który widział w autorze *Emila* i *Umowy* odkrywcę surowej etyki.

s. 14 Pierwsze rozprawy Rousseau spowodowały powstanie wielu studiów podnoszących rzekomo bezsporny fakt, że autor idealizuje człowieka pierwotnego, że uważa stan natury za doskonalszy niż życie w społeczeństwie. Po gruntownych badaniach, zwłaszcza ostatnich lat, ustalono – jak wolno sądzić, bezspornie – że o wyższości moralnej człowieka w stanie natury Rousseau nigdzie nie pisał, przyznawał mu bowiem zarówno rozum, jak sumienie w stanie jedynie potencjalnym. Rozwój zaś rozumu, a co za tym idzie, także rozwój oświeconego przez rozum sumienia, wiązał pisarz najściślej z powstaniem społeczeństw.

s. 19–22 Rousseau wielbił cnotę jako triumf woli nad naturą, ale widział w niej ideał dla większości ludzi nieosiągalny. Odwoływał się więc także do dobroci. Dobroć nazywał instynktem natury, mniej czystym zapewne, ale pewniejszym niż prawo cnoty, stwierdzał bowiem, że człowiek wchodzi nieraz w sprzeczność ze swoim obowiązkiem, ale nigdy ze swoją skłonnością.

Obok etyki dobroci, etyki cnoty, czyli przewyciężenia, Rousseau zbudował etykę, którą nazwać by można społeczno-patriotyczną, opartą na ścisłym związku obywateli z ojczyzną, jej bytu z ich bytem, jej wielkości z ich wielkością. Etyka ta nie mogła być powszechna, o czym autor *Umowy* dobrze wiedział, obejmowała bowiem tylko dany zespół ludzi związanych w państwo. Prawo miało w nim utrzymywać tę trudną równowagę, która zapewniłaby wolność i równość obywatelom i nienaruszalną suwerenność narodowi. W systemie tym

zarówno naród, jak jednostka ujęte antynomicznie uległy wywyższeniu, niemal kultowi. Kto reagował na jedną stronę wywodu, podnosił indywidualizm, kto na drugą – kolektywizm.

Jeżeli w sferze myśli Rousseau możemy mówić o filozofemach, w jego metodzie myślenia o antynomiach, to w dziedzinie literackiej stwierdzić należy tworzenie na ogół poza działaniem tradycji gatunków literackich. Tak więc kryterium traktatu nie da się w całej rozciągłości zastosować do *Emila*, bo jest to także w jakimś stopniu i romans wychowawczy, i utopia. [...]

Słusznie podnoszono fakt, że idee w traktatach politycznych Rousseau są żywymi postaciami, które mówią, krzyczą, gestykulują. Autor zachowuje się jak wielki mówca, który porusza i kieruje słuchaczem, do którego zwraca się z apelem, oskarżeniem, przestrogą, zwierzeniem. W dialogach (*Rousseau sędzią Jana Jakuba*) wyprowadził z siebie dwie postacie, dając początek tak charakterystycznym dla romantyzmu rozszczepieniom osobowości. [...]

Z pism Rousseau wynosi się poczucie wielkiej odpowiedzialności człowieka i wielkiego zagrożenia dzieł ludzkich. Człowiek ma w sobie, według autora *Emila*, wszystko, co niezbędne, aby świat dokoła niego stał się bliski ideałowi, ma bowiem rozeznanie racji i sprawiedliwości, ma pęd do harmonii.

s. 27–28 [...] Oto słowa potępienia przez Napoleona równocześnie własnej działalności i działalności Rousseau: „Byłoby lepiej dla dobra Francji, gdybyśmy obaj: ten człowiek i ja, wcale nie istnieli”. [...] A Rousseau? Człowiek bez majątku, bez stanowiska, rezydent, przepisywacz nut, wreszcie pisarz późno dojrzewający, dziwaczny, skłócony z rządami, nieufny wobec intelektualistów, w jaki sposób mógł się stać złym losem Francji? Przyznał mu Napoleon pośrednio władzę równorzędną ze swoją, a obiektywnie większą, bo nie opartą na środkach materialnych ani na aparacie państwowym. Bodaj się nie rodzili! Ileż razy rodowici Francuzi zzymali się na Korsykanina i na „obywatela Genewy”, przywodząc najróżniejsze racje względem tych obcych, tych złowrogich przybyszy.

Bronisław Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa, PWN, 1964 [wznowienie: Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009]

s. 9 [...] Dzieło Rousseau było – i jest – szczególnie otwarte na różnorodne ludzkie sprawy, myśli, postawy i konflikty, przenika je bowiem pełne dramatycznego napięcia bolesne dążenie do uzyskania jednoznacznego stosunku wobec świata, który jawi się jako niejednoznaczny i nieprzejrzysty, jako zarazem własny i obcy. Równocześnie zaś przenika je świadomość, iż jak długo świat zachowuje taki właśnie charakter, każde samookreślenie pozosta-

nie wieloznaczne i paradoksalne, a „istnienie człowieka dla siebie” – nietrwale i niezakończone. Może to właśnie zadecydowało, iż dzieło Jana Jakuba nie przekształciło się nigdy w fakt – pozostało problemem.

s. 11 [...] Opisy i analizy Rousseau wyrażają i kształtują nowy typ społecznej i indywidualnej wrażliwości na ten historyczny wymiar ludzkiej egzystencji, który związany jest z sytuacją wyobcowania wobec człowieka jego własnej aktywności społecznej i jej twórców oraz z przeżyciem tej sytuacji jako zatracenia własnej identyczności i autentyczności, jako obcości wobec samego siebie i nierozpoznawania się w swoim świecie, który nie posiada charakteru całości sensownej. Tematyzacja dzieła Jana Jakuba wokół problemów alienacji umiejscawia też nas od razu niejako we wnętrzu jego wizji świata.

s. 14–15 W całej twórczości Rousseau dominuje odczucie alienacyjnego charakteru stosunków, które wytworzyły się we współczesnej mu rzeczywistości. Jest to wątek przewodni, i z odczuciem tym związany jest akcentowany w całym jego dziele dystans wobec własnej epoki. Mamy tu do czynienia z jednym z naczelných tematów filozofowania autora *Rozprawy o nierówności*, wokół którego koncentruje się nie tylko diagnoza współczesności, ale charakterystyka społeczeństwa w ogóle.

[...] Charakterystyczne dla Jana Jakuba przeciwstawienie człowieka społecznego człowiekowi natury może służyć jako punkt wyjścia w wyjaśnianiu jego diagnozy współczesności – ale i na odwrót, diagnoza współczesności wyjaśnia funkcję poznawczą i społeczną tego przeciwstawienia w doktrynie autora *Emila*.

s. 17 Dla dzieła Rousseau znamienne jest operowanie tezami dotyczącymi społeczeństwa jako całości, a nie tych czy innych jego dziedzin. Co więcej – cechy dostrzegane w poszczególnych sferach współczesnej rzeczywistości uznaje on z reguły za przysługujące społeczeństwu w całości. W swoim obrazie świata Rousseau bardzo łatwo więc przechodzi od zjawisk cząstkowych do charakterystyk totalnych. Otóż zespół tych właśnie całościowych charakterystyk składa się na obraz świata, w którym dominującą rolę odgrywają zjawiska alienacyjne.

s. 62–63 Ideał przewyciężenia *obcości między osobowością a całością*, w której ona uczestniczy, w szczególności między osobowością a wspólnotą społeczną, występuje u Jana Jakuba w wersjach rozlicznych i obfituje w antynomie. [...]

s. 68–70 [...] pewne utrwalone schematy afektywne, które znajdują wyraz w odczuciu własnego nieprzystosowania do świata, w tendencji do traktowa-

nia samego siebie jako „obcego w świecie”, schematy, które w pewnym etapie życia autora *Wyznań* stają się wyraźnie patologiczne. Każda niemal sytuacja osobistego konfliktu, każda frustracja interpretowana jest przez Jana Jakuba w ramach tych właśnie schematów, przy czym włączona zostaje od razu do generalizującej wizji świata jako wyobcowanego. Jean-Jacques wielokrotnie zresztą tłumaczy zarówno swe dzieło, jak i swe losy życiowe własną „osobliwością”, „szczególnymi rysami charakteru, które są mu właściwe”. Jeśli dodamy do tego specyficzne kompleksy Jana Jakuba, zwłaszcza kompleksy seksualne, to nic dziwnego, że pojawiła się pokusa psychologicznej, a zwłaszcza psychoanalitycznej interpretacji jego dzieła jako swoistej projekcji własnych mitów na otaczającą rzeczywistość. Jeśli bowiem prawdą jest, że jedną z funkcji psychologicznych, jaką twórczość filozoficzna pełnić może wobec samego twórcy, jest tworzenie swoistej mediacji między jednostką a światem, rozwiązywanie kompleksów przez ich obiektywizację – to Jean-Jacques dostarcza w tym względzie przykładu klasycznego.

s. 87 [...] Wytwarza się sytuacja paradoksalna – radykalny krytycyzm Rousseau w stosunku do swej własnej epoki przejawia się w oskarżeniu filozofii oświeceniowej o uprawianie jednostronnego krytycyzmu, o poprzestawanie na krytyczno-sceptycznym punkcie widzenia. Wytwarza to, oczywiście, sytuację szczególną i kolejną mistyfikację: filozofia oświeceniowa, która właśnie poprzez krytykę chciała się wyodrębnić – i wyodrębniała się – wobec istniejącego porządku, potraktowana zostaje jako część składowa świata, który krytkowała. Stanowisko Rousseau nie mogło też nie zrodzić nieporozumień – zarzut, iż „filozofowie” są niszczycielami i burzycielami, był obiegowy w literaturze apologetycznej epoki, a oskarżenia Rousseau pod adresem „filozofów” łatwo zostały podchwyczone przez ten właśnie obóz. [W przypisie: Zwłaszcza, że w oskarżenia te uwikłane były zarzuty ateizmu i niszczenia religii. Diderot tłumaczy powodzenie i oddziaływanie społeczne Rousseau tym, że stał się on „antyfilozofem” i dzięki temu połączył w jednym obozie ludzi o różnych sympatiach i ideałach pozytywnych, lecz o wspólnej niechęci do „filozofów”].

s. 497–505 Rousseau narzucił swym czytelnikom – pokolenia współczesnego mu i, przede wszystkim, pokoleń następnych – swoisty, osobowy stosunek do swego dzieła i do siebie samego. Jeden z nielicznych to pisarzy, a na pewno jeden z nielicznych filozofów, których nazywa się po imieniu, gdy myśli się o nich lub pisze. Mówi się bez oporów „dzieło *Jana Jakuba*”, „myśl *Jana Jakuba*”, a raziłyby swą sztucznością zwroty: „myśl Błażeja”, użyty wobec Pascala, „krytycyzm Immanuela” dla określenia dzieła Kanta, czy też „dialektyka Jerzego Wilhelma” dla określenia intencji przewodniej twórczości Hegla. Oczywiście – Jan Jakub był autorem *Wyznań*. Świadomie zmierzał do tego,

by ze swego życia uczynić „model do porównania”, model, z którym – jak pisał – każdy człowiek mógłby dokonać konfrontacji samego siebie. Ale nie tylko, a nawet i nie tyle, sam fakt napisania autobiografii nadaje obcowaniu z dziełem Jana Jakuba tę szczególną postać kontaktu osobowego. [...] Obraz świata, który uzyskujemy w dziele Rousseau, jest zawsze przepuszczony niejako przez pryzmat jego osobowości. Najbardziej ogólne i abstrakcyjne sprawy – miejsca człowieka w świecie i zasad ustroju politycznego, źródeł zła moralnego i stosunku człowieka do Boga – są zawsze ukazane jako jego, Jana Jakuba, osobiste sprawy, jako treść przeżycia, a nie tylko przedmiot refleksji. Nawet w *Umowie społecznej* – a w toku jej pisania autor narzucił sobie rygor maksymalnego dystansu wobec materii poruszanej w dziele, któremu nadał formę systematycznego traktatu pseudoprawniczego – nie znika ani na chwilę ten szczególny sposób ujmowania rzeczywistości jako danej nie tylko w intelektualnej refleksji, lecz jako ujmowanej w doświadczeniu osobistym, egzystencjalnym, nasyconym emocjonalnymi treściami. [...]

Ścisły związek biografii, kolei życiowych Jana Jakuba z jego dziełem, piętno ekspresji osobowości na dziele tym wyciśnięte – pod pewnymi względami pomaga w rozumieniu i analizie światopoglądu zawartego w dziele, a pod pewnymi utrudnia ją. [...] pozwala osadzić wizję świata w konkretnie ludzkiego doświadczenia. [...] Przeciwdziała przekształceniu dzieła w epifenomen, przywraca ważny jego składnik realnej genezy – wysiłek intelektualnego zmagania się z rzeczywistością, zapanowania nad nią przez ujęcie jej w całościowej, znaczącej strukturze myślowej. Ale ów wyraźny, natrętny niemal w przypadku Jana Jakuba związek intymny światopoglądu i twórcy również utrudnia rozumienie tego światopoglądu. Stwarza bowiem, jeżeli nie groźbę, to pokusę redukcji światopoglądu jedynie do ekspresji niepowtarzalnej osobowości, a w przypadku Jana Jakuba jedynie do złożonej, zagmatwanej kompensacji indywidualnych frustracji, pozbawiając samo doświadczenie życiowe i koleje osobiste losu ich tkanki najistotniejszej – uczestnictwa w historii, w tym, co sam Jan Jakub nazywał „sprzecznościami świata ludzkiego”. [...]

W russowskim buncie i sprzeciwie przeciw redukowaniu wszelkiej jednostki – a zwłaszcza jego samego, Jana Jakuba – do jakiegokolwiek stanu i wyznania, w przekonaniu o absolutnej suwerenności jednostki w samookreślaniu się wobec świata, w sprzeciwie wobec nietolerancji i fanatyzmu, w rozciągnięciu uprawnień jednostki wobec społeczeństwa na prawo do całkowitego wyobcowania się z niego – w tych i wielu innych cechach indywidualizmu Jana Jakuba do skrajnego radykalizmu zostaje doprowadzona znamienita dla oświeceniowego stylu myślenia afirmacja autonomii osobowości w świecie społecznym. Ale równocześnie ten radykalizm mógł się kształtować jedynie na gruncie wykroczenia poza obiegową oświeceniową wersję liberalno-utylitarnego modelu społeczeństwa i stosunku jednostki do świata.

s. 526 Ideologiczne funkcjonowanie utopii russoistycznej, sprzężonej z wzorem literackim i osobowym „pięknej duszy” to wielki rozdział historii ideologii na przełomie XVIII i XIX wieku, rozdział, który pozostaje do napisania. Wydaje się, że jego dzieje rzuciłyby światło na całą złożoność nurtu kulturowego, który zwykło się nazywać „preromantyzmem”. [...]

s. 722–727 [...] Rousseau należy do tych myślicieli, o których mówił Merleau-Ponty, że ciągną za sobą swój cień – cień spraw niewypowiedzianych dotychczas i nieprzemyślanych, ale które właśnie dopiero dzięki ich dziełu ukazują się jako jeszcze nieprzemyślane.

W tym sensie dzieło Rousseau było właśnie *inspiracyjne*, a nie *prekursor-skie*. Nie zawierało gotowych tez i sformułowań, które zostały podjęte i rozwinięte później, przez innych. Nie leżało również w zapomnieniu, i nie musiało być odkrywane na nowo i z perspektywy lat dopiero odczytywane. Oddźwięk dzieła Rousseau był natychmiastowy i niezmiernie szeroki.

[...] Zawierało niepokój moralny i polityczny – w ekspresji przeżycia protestu przeciw światu społecznemu, w którym panuje nierówność i alienacja, czyniące go nie do zniesienia, ale również i w swej wizji polityczno-społecznej, w pojęciu i micie ludu, w aspiracji do wolności politycznej i równości społecznej. Zawierało niepokój intelektualny – w zespole pytań o historię oraz jej rację i sens, o antynomie procesów indywidualizacji i socjalizacji, o drogi postępu, o sens oraz rację autonomii moralnej i intelektualnej jednostki, o sfery jej afirmacji i autentyczności oraz o granice jej buntu.

[...] Można powiedzieć, że całe dzieło Kanta, zwłaszcza w swej partii etycznej, powstało z inspiracji russowskiej – a równocześnie ani Jan Jakub nie jest prekantystą, ani też autor *Krytyk* nie kontynuuje po prostu myśli zawartych w *Emilu*. Jak to trafnie sformułowano – *trzeba było Kanta, aby przemyśleć myśli Rousseau*. Można by sporządzić całą listę takich „przemyśleń”. Trzeba było Hegla, aby „przemyśleć” rytm triadyczny wyczuwany przez Rousseau w dziejach ludzkości i w dziejach osobowości. [...] Trzeba było Marksa, aby „przemyśleć” odczucie alienacji i rozumienie wolności jako wysiłku zmierzającego do nadania osobowości ludzkiej charakteru całościowego, w którym byłby przewyciężony rozdźwięk między „człowiekiem” a „obywatelem”, między człowiekiem a historią, zarazem jego własną i obcą mu. [...] Wyliczaliśmy tu inspiracje bezpośrednie, łatwo poddające się historycznej weryfikacji. Gdzież skończyłaby się owa lista, gdybyśmy chcieli włączać inspiracje pośrednie?

Jerzy Szacki, *Rousseau: utrata i odzyskanie wolności*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, 1966

s. 240–251 „Człowiek urodził się wolnym, a wszędzie jest w okowach”. Zdanie to, cytowane częściej niż jakiegokolwiek inne zdanie Rousseau, rozpoczyna jego fundamentalną rozprawę o umowie społecznej. Od razu wprowadza nas ono w kluczową problematykę społecznej filozofii tego autora, pośród której zagadnienia wolności zajmują jedno z czołowych miejsc. W zdaniu tym zawarte są dwie bardzo ważne myśli Jana Jakuba. Myśl pierwsza: nie ma wolności we współczesnym świecie. Myśl druga: wolność należy do natury człowieka. Wzięte w tak ogólnej postaci, myśli te nie były w XVIII wieku rewelacjami. Rozwijając je, Rousseau potrafił zmienić je znowu w rewelacje. Stały się one punktem wyjścia koncepcji, która w ogromnym stopniu zaważyła na kierunku rozwoju nowożytnej myśli politycznej, czyniąc swojego autora myślicielem wyjątkowo zaiste żarliwie wielbionym i nie mniej żaździe zwalczanym. Koncepcja ta zresztą ciągle jeszcze bywa przedmiotem gorących sporów. [...]

W wypadku Rousseau mamy do czynienia z pisarzem, którego dzieło stawia niezmiernie silny opór wszelkim próbom uproszczonego i w pełni jednoznacznego wykładu. Zawiera ono nierzadko tezy niejasne i sprzeczne. [...] To m.in. stworzyło możliwość nader rozmaitych recepcji idei tego pisarza. Tak więc czasami widziano w nim poprzednika skrajnego indywidualizmu, kiedy indziej zaś – rzecznika bezwzględnej podporządkowania jednostki państwu; widziano w nim liberała i widziano w nim totalitarystę. Co ciekawsze, każda z takich skrajnych opinii miała w sobie niemało prawdy. Wszystkie znajdowały w każdym razie oparcie w tekstach samego Rousseau.

[...] Omawiana [tu] koncepcja wolności była w jakimś stopniu tylko formą, którą różne kierunki polityczne i naukowe wypełniały kolejno własnymi treściami. [...]

Wspomniane przeciwstawienie wolnego z natury człowieka i człowieka wolności pozbawionego stanowiło jeden z wygładów owego zasadniczego przeciwstawienia Natury i Społeczeństwa czy – jak chętniej powiedzielibyśmy dzisiaj – Natury i Kultury, z którym tak często spotykamy się w pismach Rousseau, podobnie zresztą jak w całej niemal myśli oświeceniowej. Chętnie operowano wtedy fikcją przedspołecznego „stanu naturalnego”, chcąc w ten sposób oddzielić w człowieku to, co należy do jego ludzkiej natury, od tego wszystkiego, co „sztuczne”, nienaturalne, nabyte w trakcie życia społecznego i ulegania jego wielorakim wpływom. [...]

Wolność należy do najważniejszych darów natury. [...] „Zrzec się swej wolności – pisze Rousseau – to znaczy zrzec się człowieczeństwa...” [...]

Wartość wolności jest w stanie ocenić tylko człowiek, który wolność faktycznie posiada. Tracąc ją w społeczeństwie, zatracą on zarazem upodobanie do życia wolnego. [...] brak wolności nie może być wytłumaczony jako sam tylko fakt podlegania władcom. Przemoc polityczna, która wielu autorom rzucała się przede wszystkim w oczy, była dla Rousseau jedynie aspektem szerszego zjawiska zależności wzajemnej między ludźmi, jaka wytwarza się w miarę postępów cywilizacji.

Autor *Emila* widzi jednostkę w sieci wielorakich stosunków społecznych, wśród których stosunek władcy i poddanego jest tylko jednym z możliwych. [...]

Otóż dla Rousseau nie istniał właściwie – tak popularny w naszych czasach – problem jednostki i państwa. Państwo nie było dla niego owym wyobcowanym ze społeczeństwa biurokratycznym tworem, jakim stało się w ujęciu wielu późniejszych teoretyków. Dobro ogólne nie łączyło się w jego teorii z tak rozumianym państwem, ale raczej z państwem-społeczeństwem, w którym widział realną wspólnotę interesów. „Zobowiązania, które nas łączą z organizmem społecznym, są wiążące dlatego, że są wzajemne, a natura ich jest taka, że spełniając je niepodobna pracować dla innych, nie pracując również dla siebie”. Nie ma więc tutaj miejsca na jakiegokolwiek przeciwstawienie części i całości, jednostki i społeczeństwa. [...]

Liberalizm chce bronić jednostki przed państwem, podczas gdy Rousseau interesuje przede wszystkim zorganizowanie takiego państwa, którego podstawowym zadaniem byłaby ochrona „mienia, życia i wolności każdego członka przez ochronę wszystkich”. Nie istnieje tu alternatywa totalitaryzmu i liberalizmu, władzy i wolności, istnieje natomiast problem zorganizowania społeczeństwa w taki sposób, aby niemożliwą się stała zarówno niewola, jak i samowola, będące tak samo formami panowania interesu partykularnego nad pospólnym.

W tym miejscu warto zapewne pozwolić sobie na niewielką dygresję. Otóż – zajmując się zagadnieniem woli powszechnej – Rousseau kładł wielki nacisk na szkodliwość wszelkich zrzeczeń i stowarzyszeń, jakie powoływane są niekiedy do obrony takich lub innych grupowych interesów. [...]

Tak na przykład nierówny podział bogactw prowadzi nieuchronnie do rozbitcia społeczeństwa. Jak tedy osiągnąć bramy dobrego społeczeństwa? Rousseau nie udziela na to pytanie żadnej wyczerpującej odpowiedzi. Tworzy szczegółowy projekt tego społeczeństwa, ale nie formułuje programu politycznego. Podkreśla, że chodzi o przemianę jednocześnie moralną i społeczną, ale nie rozstrzyga, od czego należałoby zacząć. Przypuszczalnie nie nasuwa mu się nawet tego rodzaju dylemat. Ale nie znaczy to, iż Rousseau jest tylko marzyicielem. Nie znaczy to, że od jego ideału społecznego nie wiedzie żadna droga

do rzeczywistości. Rewolucjoniści nawiązujący do jego ideału mieli dowieść, że jest inaczej. [...]

Sprawa metod przebudowy społecznej nie była mocną stroną teorii Jana Jakuba. Ale w takim postawieniu sprawy zawierało się zarazem coś, co ze sprawą metod pozostawało w jak najbardziej ścisłym związku. Oto bowiem mówił on wyraźnie, iż wolność w stanie społecznym mało ma wspólnego z absolutną niezależnością, jaką była wolność człowieka w stanie natury. Postulat wolności wymagał tu niejednokrotnie ograniczenia „samowoli” jednostki ludzkiej. Dobrem najwyższym było dobro owej społecznej całości, której jednostka jest częścią. [...] Stawało się również jasne, że prawo nie może w jednakowym stopniu chronić wszystkich obywateli, lecz bronić musi przede wszystkim interesów ludu, które są zresztą interesami całego społeczeństwa. Tak więc z koncepcji Rousseau wyrasta w latach rewolucji jakobińska idea „despotyzmu wolności”, idea dyktatury, której celem jest wolność.

Rousseau – jak się wydaje – nie w pełni przewidział tę problematykę, ale jego jakobińska interpretacja nie polegała chyba na uzurpacji. Choć on sam nie był z pewnością rewolucjonistą, nie ulega wątpliwości, iż cała jego koncepcja stwarzała podstawy m.in. dla takiego właśnie jej wykorzystania. Co więcej, można bronić poglądu, iż w dziejach idei wolności autor *Umowy społecznej* zapisał się przede wszystkim dzięki temu. Okazał się mianowicie patronem tych wszystkich koncepcji wolności, które sprzeciwiały się mierzeniu stopnia wyzwolenia człowieka stopniem, w jakim uwzględnia się w państwie wszystkie możliwe rewindykacje jednostek, postulowały natomiast to, aby miarą wyzwolenia była sytuacja ludu jako całości. [...]

Z punktu widzenia owego dobra, które nazywamy wolnością, każda z tych koncepcji [liberalna i demokratyczna] brzemienna jest w swoiste niebezpieczeństwa. Koncepcja liberalna grozi zwykle poprzestaniem na wolności formalnej i zadowoleniem się tym, że każda jednostka będzie miała w państwie jakiś swój rezerwacik, choć nie każda będzie mogła z jego dobrodziejstw korzystać.

Koncepcja demokratyczna grozi zwykle wspomnianym „despotyzmem wolności” i zapomnieniem o tym, że – jak podkreślał Rousseau – wola powszechna ma wynikać ze starcia się woli indywidualnych, nie zaś za pośrednictwem państwa ma sływać na nie w postaci objawienia. Według pierwszej koncepcji istnieją wyłącznie jednostki, według drugiej koncepcji zaczyna niekiedy istnieć tylko lud. Dylemat ten nie jest – jak się wydaje – dylematem przebrzmiałym, toteż warto powracać do Rousseau, który sformułował jedno z klasycznych stanowisk, walnie przyczyniając się co najmniej do zrozumienia faktu, iż wolność jest problemem nie tylko politycznym, ale i społecznym.

Wykaz publikacji

- Baczko Bronisław (1964), *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa, PWN.
- Chmielowski Piotr (1878), *Rousseau – w stuletnią rocznicę jego śmierci*, Warszawa.
- Parandowski Jan (1913), *Rousseau – szkic literacko-filozoficzny*, Lwów [odb. z „Przeglądu”].
- Rousseau Jan Jakób (1915–1918), *Wyznania*, przeł. wstępem i przypisami opatrzył Tadeusz Żeleński (Boy), t. 1, Kraków, S.A. Krzyżanowski, Warszawa, E. Wende, t. 2–3, Kraków, Księgarnia J. Czerneckiego, Biblioteka Boy’a, t. 19 i 20.
- Rousseau Jan Jakób (1918), *Umowa społeczna*, przełożył i objaśnił Antoni Peretiatkowicz, Kraków, Gebethner i Sp., Warszawa, Gebethner i Wolff, Wydawnictwo Instytutu Ekonomicznego w Krakowie 25.
- Rousseau Jan Jakub (1956), *Wyznania*, przeł. i wstępem opatrzył Tadeusz Żeleński (Boy), przedmowa Ewa Rządowska, Warszawa, PIW.
- Szacki Jerzy (1966), *Rousseau: utrata i odzyskanie wolności*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza.
- Szmydtowa Zofia (1961), *Rousseau – Mickiewicz i inne studia*, Warszawa, PIW (Historia i Teoria Literatury. Studia. Historia Literatury 2. Polska Akademia Nauk. Instytut Badań Literackich).
- Szyjkowski Maryan (1913), *Mysł Jana Jakóba Rousseau w Polsce XVIII wieku*, Kraków, Akademia Umiejętności.
- Tatarkiewicz Władysław (1931), *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do 1830 r.*, Lwów.

Polskie publikacje o J.J. Rousseau po roku 1945 – wybór

- Baczko Bronisław (1961), *Rousseau i problemy alienacji*, „Studia Filozoficzne” nr 3 (24).
- Bukowski Leszek (2008), *Kontrowersja Hobbes – Rousseau*, „Estetyka i Krytyka” nr 1.
- Burdziej Stanisław (2007), *Od „religii obywatela” Jana Jakuba Rousseau do „civil religion” Roberta N. Bellaha: wokół koncepcji religii obywatelskiej*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 51, nr 3.
- Drabik Krzysztof (2010), *Zagadnienie bezpieczeństwa w teorii umowy społecznej Jana Jakuba Rousseau*, „Doctrina” nr 7.
- Drożdż Bogusław (2005), *Początki teorii alienacji (Rousseau, Hegel)*, „Perspectiva” nr 2.

- Gołoś Michał (2010), *Hobbes i Rousseau: naturalny stan wojny i pokoju*, „Parerga”, t. 4.
- Jedynak Barbara (2001), *„Aby potomkowie byli Polakami”*: z historii refleksji nad obyczajem w oświeceniu: (S. Konarski – J.J. Rousseau – S. Staszic), Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kloc-Konkołowicz Jakub (2000), *Portret Rousseau: próba porównania koncepcji „woli powszechnej” z filozofią moralną i historiozofią Kanta*, „Przeгляд Filozoficzny” nr 1.
- Litwin Jakub (1973), *Dylematy postępu i regresu*, Warszawa, KiW.
- Ludwisiak Małgorzata (2007), *Postać Jana Jakuba Rousseau i jego wpływ na współczesnych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica”, z. 81.
- Michalski Jerzy (1977), *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa, PWN.
- Olszewski Mikołaj (2004), *Czy Rousseau czytał Senekę?*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 49.
- Peretiatkowicz Antoni (1949), *Jean Jacques Rousseau: filozof demokracji społecznej*, Poznań, Księgarnia Z. Gustowskiego.
- Popkowska Agata (2008), *Negacja grzechu pierwotnego zawarta w idei mitu „dobrego dzikusa” w dziełach J.J. Rousseau*, „Studia Theologica Varsoviensia” nr 2.
- Skowron Zbigniew (2010), *Myśl muzyczna Jeana-Jacques'a Rousseau*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Święczkowska Halina (2003), *O granicach „autorskich” wersji historii lingwistyki: uwagi na marginesie interpretacji teorii języka Jeana Jacquesa Rousseau*, „Białostockie Archiwum Językowe” nr 3.
- Warchala Michał (2006), *Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności*, „Teksty Drugie” nr 1–2.
- Waśkiewicz Andrzej (2004/2005), *Rousseau i jego dwie utopie Kościoła*, „Teologia Polityczna” nr 2.
- Waśkiewicz Andrzej (2007), *„Emil”, czyli życie obok społeczeństwa*, „Etyka” nr 40.
- Zawadzka Sylwia Estera (2009), *Jan Jakub Rousseau jako przedstawiciel racjonalizmu oświecenia francuskiego*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Zientkowski Przemysław (2008), *Istota umowy społecznej Jana Jakuba Rousseau: przyczynek do interpretacji myśli społecznej*, „Acta Pomerania” nr 1.