

B  
WF  
UW

22968

UNIWERSYTETU POZNAŃSKIEGO  
SEKCJA HUMANISTYCZNA  
NR. 4.

---

---

22968

BOLESŁAW ORŁOWSKI

KRYTYKA  
WARTOŚCI KULTURY  
U ROUSSEAU'A I PRZED ROUSSEAU'EM

ZE STUDJÓW NAD GENEZĄ I ZNA-  
CZENIEM ROZPRAW KONKURSO-  
WYCH JANA JAKÓBA ROUSSEAU

POZNAŃ

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA W POZNANIU  
CZCIONKAMI DRUKARNI UNIwersYTECKIEJ W POZNANIU

1921

## Wydawnictwa Poznańskiego Tow. Przyjaciół Nauk.

**Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego 47 tomów (1860—1920)**

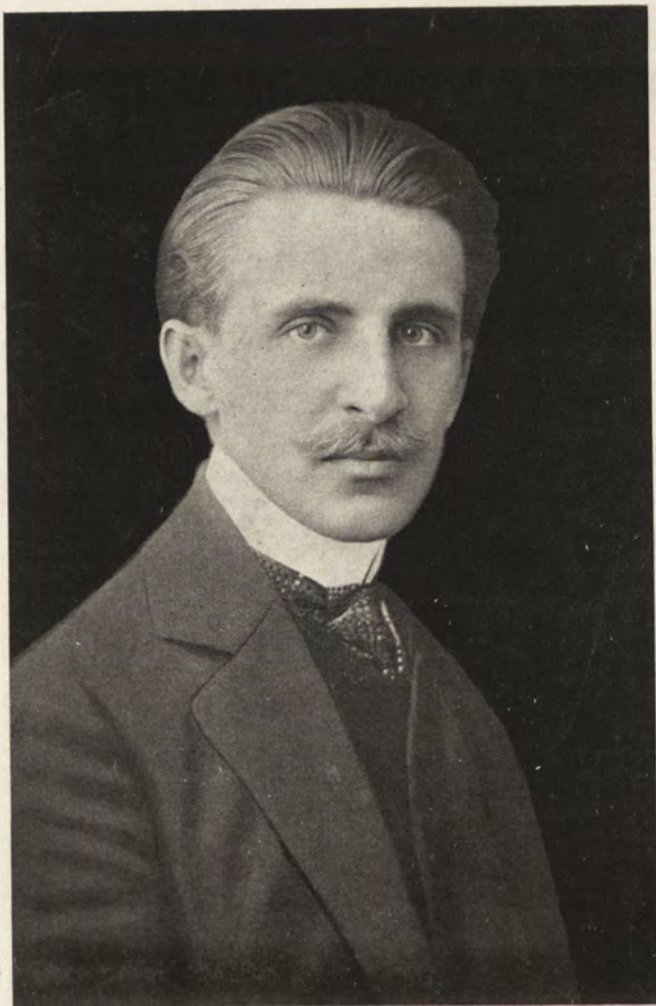
**Prace Komisji filologicznej.** Tom I, zeszyt 1. Seweryn Hammar: „O wpływie tragedji Eurypidesa „Hippolytos“ na poezję hellenistyczną” 1921, str. 83. — Zeszyt 2. Roman Pollak: „Goffred Tassa-Kochanowskiego“ (w druku).

**Prace Komisji filozoficznej.** Tom I, zeszyt 1. Stefan Błachowski: „O niektórych związkach zachodzących między typami pamięciowymi” 1921, str. 30. — Tom II, Adam Żółtowski: „Dogmat krytyki“ (w druku).

**Prace Komisji historycznej.** Tom I, zeszyt 1. Jan Rutkowski: „Skup sołectw w Polsce w XVI wieku” 1921, str. 26. — Zeszyt 2. Kazimierz Tymieniecki: „Wolność kmieca na Mazowszu w XV wieku” 1921, str. 87. — Zeszyt 3, Jan Rutkowski: „Poddaństwo włościan w XVIII wieku w Polsce i niektórych innych krajach Europy“ (w druku). — Zeszyt 4. Adam Skałkowski: „Polacy na San Domingo” 1921 str. 200 — Tom II zeszyt 1. Marjan Gumowski: „Biskupstwo kruszwickie w XI wieku” 1921, str. 84. — Zeszyt 2. Roman Grodecki: „Przywilej menniczy biskupstwa poznańskiego z roku 1232“ (w druku).

**Prace Komisji matematyczno-przyrodniczej.** Serja A. (geografia, geologia, polentologia, mineralogja) Tom I, zeszyt 1. Stanisław Pawłowski: „O jeziorach dyluwjalnych na południowej krawędzi zlodowacenia” 1921, str. 17 + 1 tab. Serja B. (nauki biologiczne) Tom I, zeszyt 1. Bolesław Namysłowski: „Studja hydrobiologiczne I”. — Jan Grochmalicki: „Materiały do fauny skorupiaków Polski”. — Jan Czekanowski: „Z badań nad uwarstwieniem etniczno-społecznem Polski”. — Jan W. Szulczewski: „Przyczynki do fauny czerwców (coccidae) wielkopolskich” 1921, str. 84 + 1 tab. — Zeszyt 2. Wacław Baehr: „Dziedziczność i płęć w świetle cytologii i genetyki”. — Jan Grochmalicki: „Przyczynki do znajomości fauny słodkowodnej wschodniej Afryki (Phyllopora — Liścionogie)”. — A. W. Jakubski: „Kilka uwag w sprawie czerwca polskiego” 1921, str. 85—182+1 tab. Serja C. (chemja) Adam Jurkowski: „Studja nad metodami ilościowego oznaczania





Śp. Dr. B. Orłowski.

PRACE NAUKOWE UNIwersYTETU POZNAŃSKIEGO  
SEKCJA HUMANISTYCZNA  
NR. 4.

---

---

BOLESŁAW ORŁOWSKI

KRYTYKA 22968  
WARTOŚCI KULTURY  
U ROUSSEAU'A I PRZED ROUSSEAU'EM

ZE STUDJÓW NAD GENEZĄ I ZNA-  
CZENIEM ROZPRAW KONKURSO-  
WYCH JANA JAKÓBA ROUSSEAU

POZNAŃ

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA W POZNANIU  
CZCIONKAMI DrukARNI UNIwersYTECKIEJ W POZNANIU

1921



**U.22968**



39022968000000

H- 56318

K.

22-4-61

4, 162/61

## WSTĘP.

Jeden z mistrzów na polu metody historii literatury francuskiej słusznie napisał, że gdy chodzi o Rousseau'a, prawdziwą trudność sprawią nie znalezienie czegoś niewydanego, lecz zorientowanie się w olbrzymiej masie tego, co z pism jego wydrukowano <sup>1)</sup>. Dodajmy jeszcze niejasności, celowe lub mimowolne sprzeczności na każdej prawie karcie dzieł autora „Nowej Heloizy” natrafiane, a pojmiemy dlaczego badacze wciąż jeszcze nie są zgodni w przedstawianiu budowy systemu tego myśliciela i ciągle jeszcze o jednolitość jego toczą spory. Te same są zapewne przyczyny, dla których dotąd krytycy w sposób niezgodny ujmują pierwotną koncepcję jego doktryny i niewystarczająco wyjaśniają genezę pierwszego jego wystąpienia przeciw cywilizacji w „Rozprawie o naukach i sztukach”, jakoteż znaczenie „Rozprawy o początkach nierówności pomiędzy ludźmi”.

Tematem rozpraw między badaczami jest jeszcze pytanie, czy w rozwoju myśli Rousseau'a jest ciągłość. Już Diderot bowiem stwierdzał, że w jego wywodach „nic się nie trzyma”. Faguet <sup>2)</sup> wskazał na przeciwieństwo między indywidualistą, jakim on jest we wszystkich utworach, a społecznym autorem „Umowy”. Większość nowszych badaczy stanęła co prawda po stronie prof. Lanson'a <sup>2b)</sup>, dowodzącego na podstawie ustępu z „Dialogów”, że istnieje między temi dwiema grupami dzieł łączność logiczna. Jednakże przy dalszej analizie nawet zwolennicy tego poglądu zwracali uwagę na liczne sprzeczności szczegółowe. Höfding <sup>3)</sup> wskazał między innymi na niekonsekwencję, w jaką Rousseau popadł ze sobą samym, potępiając

literaturę, i na przeciwieństwo między zachwalaną przezeń kontemplacją natury a skarceniem refleksji w „Discours sur l'Inégalité“, gdzie czytamy, że człowiek, który medytuje, jest zwierzęciem zdeprawowanym (str. 118—119). Rektor Brédif, któremu zawdzięczamy najgruntowniejsze rozpatrzenie organizacji myślowej autora „Emila“, przedstawia sobie jego filozofję jako tkaninę różnobarwną, złożoną z idei stoickich, platońskich, epikurejskich i sceptycznych, mieszaninę elementów różnorodnych<sup>4)</sup>, zestawia też sprzeczności, w jakie on popadł w sformułowaniu swego stosunku do społeczeństwa i chwiejności w ocenie użyteczności i uroku literatury pięknej<sup>5)</sup>. Zauważono również u Rousseau'a antytezę nowatora i konserwatysty; pierwszym jest w teorjach, drugim w praktycznych radach, udzielanych czy to Polsce, czy Korsyce, czy nawet prywatnym osobom w różnych okolicznościach życia. Z jakimże zdziwieniem czyta się wobec tego, cośmy przypomnieli, studjum o źródłach wewnętrznych geniuszu tego myśliciela, napisane przez Bazailles'a<sup>6)</sup>, który go sobie wyobraża jako „esprit magnifiquement organisé, illuminé de complètes certitudes“, jakkolwiek w dalszym ciągu tej samej pracy musi rozpatrywać fluktuacje w jego umysłowości. Jakiż wynik tych dociekań zwolenników ciągłości, dążących do pogodzenia sprzecznych wypowiedzeń?

Höfdding myśl Rousseau'a sprowadził do najogólniejszej antytezy, którą wyłożył w formule dość odległej od terminologii naszego autora:

„Myślą typową Rousseau'a jest przeciwieństwo między tem, co jest bezpośrednio, pierwotne, w sobie skończone, całkowite, wolne i proste z jednej strony, a tem, co jest pochodne, względne, cząstkowe, zawisłe, złożone z drugiej. Jedno przedstawia absolutne objawienie się życia, opartego na sile i wewnętrznym dążeniu, drugie wyraża ograniczenie, przymus i podział, który pociągają za sobą stosunki zewnętrzne, jakim życie podlega. Rousseau widzi w przeciwstawieniu natury i kultury przeciwieństwo między tem, co absolutne, i tem, co względne“<sup>7)</sup>.

Bazailles, podkreślający pewność jego intelektu i skłonność do decyzji, mógł ostatecznie wskazać tylko na „melodję nie-



przerwaną jego uczuć"; zatem chyba to, co uważamy za subiektywne i symptomatyczne, stanowiłoby jednolitość myślową.

W literaturze zagranicznej mało dotąd uwzględniano nieprzełożoną jeszcze książkę prof. Peretiatkowicza<sup>8)</sup>, który na podstawie głębokiego wniknięcia w ideologię myśliciela geneńskiego opowiada się przy ostatnim poglądzie. Wysuwa on na czoło punkt widzenia etyczny, mianowicie intencję niezaprzeczenie wspólną wszystkim dziełom uczynienia ludzi cnotliwymi i przez to szczęśliwymi, zaś motyw przeciwstawienia kultury i natury uważa on słusznie za drugorzędny, pomocniczy. Autor zamierzał jednak podać raczej rekonstrukcję filozoficzno-prawnej treści dzieł Rousseau'a, wybiegającą, jak sam przyznaje, i „poza dane faktyczne“, analizując — jako prawnik — „treść myślową, niezależnie od rzeczywistej... świadomości odnośnego myśliciela“<sup>9)</sup>. Metoda ta dała doskonałe wyniki dla prawnika i filozofa. Jednak historyk literatury starać się musi raczej o wydobycie w chronologicznym porządku zasadniczych poglądów autora, istotnie w danym dziele wyrażonych, tak jak je czytelnicy współcześni mogli rozumieć, a następnie o przedstawienie ewolucji zapatrywań autora w szeregu dzieł. Z punktu widzenia historii idei literackich właśnie Rousseau'wska antyteza kultury i natury jest problemem bardziej zajmującym, niż ogólny morał, streszczający jego pisarską działalność, bo jest ona wyrazem poszukiwania prawdy nowej, do której zresztą nasz myśliciel — jak zobaczymy — nie doszedł.

Osobny dział stanowią krytycy, starający się o pogodzenie odmiennych poglądów Rousseau'a przez wskazanie formuły kompromisowej. Od Barniego<sup>10)</sup> począwszy, który uważał, że wygłaszając tezy w rodzaju „Pierwszej Rozprawy“, Rousseau żartował sobie z publiczności, aż do Lansona i do „Bicentenaire“ Fagueta<sup>11)</sup>, powtarzają się wysiłki przeobrażenia nauki Rousseau'a na trzeźwy morał, któryby był zgodny z „opinion commune“. W ten sposób nie zyskuje jednak ani Rousseau — myśliciel, bo staje się echem starych prawd, ani ten prawdziwy Rousseau, bo przestaje być poetą.

Rozpatrzenie wszystkich opinii o zasadniczym kierunku myślowym autora „Emila“, zwłaszcza o jego szczerości, samородności i konsekwencji, wymagałoby osobnego studjum<sup>12)</sup>.

Na razie obracamy się wśród wypowiedzeń najsprzeczniejszych. Lanson podaje go za pesymistę zrezygnowanego, inni, jak Höffding, za natchnionego reformatora życia i literatury, inni jeszcze, jak Brunetière<sup>13)</sup>, Lemaître<sup>14)</sup> i Lasserre<sup>15)</sup>, za niebezpiecznego obłąkańca, nihilistę, za „erupcję chorobliwą“ w literaturze francuskiej. Po drugiej stronie stoją liczni entuzjaści filozofa genewskiego, pomiędzy którymi pierwsze miejsca zajmują: Fryderyka Macdonald<sup>16)</sup>, G. Vallette<sup>17)</sup>, B. Bouvier<sup>18)</sup> i J. Fabre<sup>19)</sup>.

Wobec tej niepokojącej chwiejności zdań pragniemy dla przyszłej definicji Rousseau'a zdobyć krytyczne podstawy, oświetlające pierwsze stadja rozwoju myśli autora „Emila“, przedstawiając ewolucję poglądów jego od pism młodzieńczych poprzez „Pierwszą rozprawę“ do „Rozprawy o Nierówności“.

Zbyt to może śmiały pomysł ze strony cudzoziemca po tytuł świętych krytykach francuskich i głębokich filozofach chwycić za pióro w tej samej nieraz sprawie. Zdaje się jednak, że zachodzi potrzeba w związku z psychiką i biografją autora zbadać po szczególe dzieła ze względu na zawartość ideową, jej pokrewieństwa i nowości w stosunku do poprzedników, podobne postulaty podnoszących. Obok chronologii dzieł przyda się też mieć chronologję idei Rousseau'a i ich ewolucyj<sup>20)</sup>. Przytem interpretacja obu akademickich rozpraw Rousseau'a jest jeszcze sama dla siebie problemem, równie jak ich geneza. „Discours sur les sciences et les arts“ jest utworem tak bardzo niejasnym i tak niepełny daje wyraz temu, co się za doktrynę autora zwykło uważać, że E. Faguet<sup>21)</sup> wolał rzecz o jego dziełach zacząć od „Rozprawy o Nierówności“ a nawet sam Rousseau zarówno w „Avertissement“, jak i w księdze VIII-jej drugiej części „Wyznać“, dawał wyraz swemu niezadowoleniu z tej pracy, określając ją jako jedno z najśłabszych swoich dzieł pod względem logiki i rozumowania. Höffding i Brédif sądzą, że dopiero w „Emilu“ doszedł on do świadomości swych przesłanek. Najwygodniej byłoby istotnie na to niełatwe do interpretacji dziełko rzucić światło wsteczne, choćby ono miało padać tylko od „Rozprawy o Nierówności“. Wolimy jednak obrać punkt obserwacyjny mniej dogodny i na chwilę przysłonić sobie późniejsze dzieła, aby nas nie oślniewały bijące od nich silniejsze promienie, a zwrócić się

ku temu, co przed „Rozprawą o naukach i kunsztach“ było wypowiedziane w tym samym zakresie pojęciowym, choćby błado i przygodnie.

Nie załatwiono ostatecznie sprawy, czy negatywna odpowiedź, jaką nadesłał Rousseau na konkursowe zapytanie Akademii w Dijon była samorzutna i szczerą, czy też przypadkową, w szczególności, jak oddziałała tu rada lub wskazówka Diderota. Może niniejsza praca decyzję umożliwi.

Zasadniczo wszyscy się zgodzili, że o odkryciu przez Rousseau'a nowego świata przyrody dla dzieci wieku oświeconego mówić nie można: już Morley bowiem napisał, że mówił on i myślał o stanie natury, bo w wieku XVIII-ym było modą mówić o człowieku pierwotnym<sup>22</sup>). Jakżeż wobec tego rozumieć opinie krytyków, którzy w tem dziele dopatrywali się jednolitego produktu natchnienia, doskonałego wyrazu systemu, objawienia własnej treści z głębin genialnego umysłu? To ostatnie zdanie wyraża piękna i pełna pietyzmu książka B. Bouviera, a pogląd ten przeszedł już poprzednio do literatury szkolnej dzięki podręcznikowi Roustana<sup>23</sup>).

Brédif natomiast nie wierzy w „objawienie“ na drodze do Vincennes i na dowód podaje, że nie wszystkie składowe pierwiastki koncepcji „stanu natury“ zawarte były już w pierwszej Rozprawie, że przybywały one później w dyskusji z oponentami, że nawet Rousseau popadł w sprzeczność ze swemi założeniami w innych pismach w tym samym okresie ułożonych.

Prof. Ducros w swej zaczętej monografji, najgłębszej i najobszerniejszej z istniejących, dopatruje się dojrzewania myśli przewodniej „Rozprawy o naukach i kunsztach“ w młodzieńczych utworach ją wyprzedzających. Zobaczmy w dalszym ciągu, że te same pisma mogą być inaczej czytane<sup>24</sup>).

Także zastanowienie się nad stosunkiem autora Dyskursów do pisarzy, z którymi go łączy pokrewieństwo pomysłów, nie doprowadziło jeszcze do wyników ostatecznych. Stwierdzić trzeba fakt, dla metodyki tego rodzaju badań nieobojętny, że za oryginalnością jego opowiedzieli się przeważnie biografowie, którzy zdobyli sobie wgląd w konstrukcję całej jego twórczości, przeciw oryginalności zaś krytycy i zbieracze materiałów, uderzeni podobieństwem poszczególnych ustępów

Rousseau'a z wypowiedzianiami innych autorów. Pierwsi często zbyt dla siebie lekceważyli zapożyczenia, drudzy za mało zwracali uwagi na sposób, w jaki Rousseau sobie przyswoił obce aforyzmy, formuły i przykłady, a także nie oddzielili wypadków, w których Rousseau spotykał się z innymi pisarzami w wyrażaniu myśli ogólnych i powszechnych, które jako takie nie mają specjalnych znamion rodowych.

W pracach Kruegera<sup>25)</sup>, Morela<sup>26)</sup>, Delaruelle'a<sup>27)</sup>, Massona<sup>28)</sup>, jakoteż w monografiach, sporo znajdujemy paralel między ustępami z Dyskursów a dziełami autorów starożytnych i dawniejszych francuskich lub Rousseau'wi współczesnych. Zdawałoby się, że przytłaczająca ilość cytatów, nagromadzonych przez tych krytyków, wyczerpuje temat wpływów i czyni zbyt ciężkimi dalsze w tym kierunku badania. Jednakże sami autorowie tych prac nie uważali sprawy za załatwioną. Autor niezrównanej pod względem dojrzałości metodycznej i drobiazgowości pracy o źródłach „Rozprawy o Nierówności“ Morel przyznaje, zbyt skromnie może, iż daje tylko „les premiers éléments d'une étude explicative“<sup>29)</sup>. Delaruelle wspomina o potrzebie dalszego opracowania genezy „Rozprawy o naukach i sztukach“. Masson, który z olbrzymim nakładem erudycji zestawił lekturę Rousseau'a i pobieżnie wskazał, co z nich autor „Emila“ mógł zaczerpnąć, doszedł do wniosku, że prawie wszystkie idee u niego są obcego pochodzenia. Właściwą jednak konkluzją tego russologa jest stwierdzenie oryginalności Rousseau'a: „toute étude sur l'oeuvre de Jean Jacques nous ramène finalement à Jean Jacques lui-même pour chercher le vrai sens de son oeuvre“. Pozorna tylko kontradycja w tych dwóch sądach tłumaczy się tem, że badacz odczuwał, że poza zapożyczeniami jest jeszcze umysł pożyczającego. Jednym z zadań niniejszej pracy jest właśnie wyjaśnienie nie tylko co Rousseau istotnie czytał, co wyczytać mógł w dziełach sobie dostępnych, ale także jak je czytał.

Poznamy właściwości Rousseau'a w sposobie reprodukcji obcych myśli, będziemy musieli przedsięwziąć rewizję poszczególnych zestawień i niejedną robotę po raz drugi wykonać. Pragniemy przy tej sposobności uniknąć operowania samemi tylko „wrażeniami naukowemi“, które tak bardzo nam szkodzą w historii literatury nowożytnej. Uda się to może, gdy

traktować będziemy po szczególe główne myśli<sup>30)</sup> w Rozprawach zawarte, zastanawiając się nad sposobem, w jaki były poprzednio wyrażone w piśmiennictwie francuskim. Na tem tle porównawczem łatwiej będzie oddzielić podobieństwa od różnic, silniej się zarysują indywidualne cechy w traktowaniu idei u różnych autorów. Gdy mamy w pamięci wywód autora lub przed oczami jego tekst, żywo uderzają pokrewieństwa myśli, jakie się znajdują u któregoś z t. zw. poprzedników, choćby nim był pisarz o umysłowości tak odmiennej, jak Lafontaine lub Vauvenargues. Trzy, cztery pokrewne myśli już uwodzą do wydania pochopnego sądu o naśladownictwie, a zestawienie ustępów obok siebie nabiera znaczenia aktu oskarżenia. Może zatem będzie dobrze pójść drogą powrotną, a raczej jeszcze raz odbyć drogę od danego pisarza do tego, którego o przejęcie pomysłu posądzono. Przedmiotem badania będzie nie tylko sama myśl, ale i miejsce jej w danem dziele, usystematyzowanie i dążność wywodu.

Rozbiory i porównania tekstów<sup>30b)</sup>, które wypełnią karty tej książki, unaoczną nam z jednej strony wiele niedostrzeżonych szczegółów zagadnienia ważnego w dziejach piśmiennictwa francuskiego, z drugiej pozwolą wnikać w proces twórczy Rousseau'a, okazując większy, niż można było przypuścić, nakład pracy gabinetowej i staranność w przygotowaniu się i zbieraniu materiałów. W ich świetle będzie też można zrozumieć aktualność zagadnienia i jego związek z zainteresowaniami naukowemi epoki.

Tem samem myśli Rousseau'a w niniejszem studjum zostają rzucone na rozleglejsze tło porównawcze, ujęte na tle szkicu prądu antycywilizacyjnego w literaturze francuskiej. Nie pierwszy bowiem Rousseau obwinał kulturę o sprowadzenie na ludzkość wszelkiej niedoli społecznej, wszelakiej udręki na jednostki. Przed nim i po nim, aż do dni naszych poeci, moralisci i uczeni<sup>31)</sup> roztrząsają pytanie, czy kultura przyczyniła się do szczęścia ludzkości. Rozprawiano gruntownie, spokojniej i bardziej rzeczowo, ale nigdy chyba serce równie zbolełe nie pobudziło głowy równie płomiennej do napomnienia tak gwałtownego i tak wymownego.

Daleki jestem od złudzenia, jakoby w mej pracy badania nad genezą i interpretacją obu Rozpraw konkursowych

Rousseau'a, były ujęte w całość zamkniętą i definitywną, jakoby wyczerpywały problem, jeden z najbardziej skomplikowanych w historii literatury francuskiej ze względu na szczególnie powikłaną organizację twórczą omawianego pisarza. Zdaję sobie sprawę z niedoskonałości niniejszej pracy zarówno w części analitycznej, jak i syntetycznej, które należało stale ze sobą łączyć, świadomy jestem luk, jakie ona zawiera; niejedną kwestję wyłączyłem celowo, zamierzając ją rozpatrywać oddzielnie, jako wychodzącą poza ramy tytułem tej rozprawy zakreślone. Niejedną sprzeczność w myśli Rousseau'a lub zawisłość od poprzedników będzie można wyjaśnić dopiero w szczegółowym komentarzu do tekstu Rozpraw, którego opracowanie odkładam na czas, gdy będzie można korzystać z odpowiednio zaopatrzonych księgozbiorów. Trudności nie do przewyciężenia, jakie stają na przeszkodzie pracy bardziej wnikliwej nad dziełami Rousseau'a w bibliotekach polskich, oceni kompetentny czytelnik. Do wdzięczności poczuwam się wobec zarządów bibliotek lwowskich (Ossolineum i Uniwersyteckiej), krakowskich, poznańskich, a także berlińskich za wyjątkowe ułatwienia w korzystaniu ze zbiorów, Konsul Rzeczypospolitej Francuskiej w Poznaniu p. G. Dufort i doradca prawny generalnego konsulatu Rzeczypospolitej Polskiej w Berlinie p. Dr. Feniger również uprzejmą wyświadczyli mi pomoc.

B i e d r u s k o, w październiku 1920.

## ROZDZIAŁ I.

### **Konstruowanie lepszych warunków bytowania społecznego w utopjach i powieściach politycznych.**

Niezadowolenie z panujących w danym środowisku społecznym stosunków, z jego ustroju politycznego lub z warunków życia pod względem duchowym objawia się w literaturze jako konstruowanie idealnego społeczeństwa, znane pod nazwą Utopji lub też jako pochwalanie rzeczywiście istniejących w jakimś upatrzonym kraju urządzeń, obyczajów i sposobów odnoszenia się mieszkańców do siebie. W tego rodzaju utworach wyrażali swe koncepcje prawnicy, a poeci, filozofowie i moralisci czerpali w nich swe wątki i argumenty, gdy potępiali współczesne sobie obyczaje i urządzenia społeczne.

Już P l a t o w „U s t a w a c h” kreślił zasady idealnego ustroju politycznego, w którym wszystko byłoby własnością państwa, a więc także pieniądze dla handlu zagranicznego należałyby do ogółu. Kobiety byłyby wszystkim wspólne, a dzieci wychowywane przez państwo. Niezadowolenie socjalne wynika dla filozofa greckiego z nierówności, zwłaszcza z różnic majątkowych: trzeba tedy, aby żaden obywatel nie posiadał więcej od drugiego. Jeżeli ludzie mają być zadowoleni, muszą być dobrzy, a dobrymi będą, gdy interes posiadania nie będzie u nich górował. Żaden obywatel nie może zatem w tej idealnej republice zajmować się handlem i przemysłem, gdyż nikt nie może czynić dwóch rzeczy równocześnie: dążyć do cnoty i zabiegać o zarobek. W „P a ń s t w i e” uzupełnia jeszcze

Plato tę konstrukcję ustanowieniem wspólnoty dzieci i rodziców. Para rodziców nie może zachować sobie dzieci swoich, a każda z par ma rodzicielską opieką otaczać każde z dzieci gromady stróżów.

„Utopia“ Tomasa Morusa (1516) również zakłada ustrój społeczny na komunistycznej podstawie. Podtytuł francuskiego jej przekładu, w r. 1715 przed Gueudeville'a wydanego: „Idée ingénieuse pour remédier au malheur des hommes et pour leur procurer une félicité complète“ odpowiadał, jak się przekonamy, tym samym tęsknotom epoki, jakie miał wyrazić później Rousseau.

Antonio Francesco Doni, zbiegły z klasztoru mnich, także okazał się komunistą w swych „I Mondì“ (1552). Własność prywatna i małżeństwo są w jego fantastycznej krainie nieznanne. Wyłączne posiadanie kobiety bywa, zdaniem autora, w wielu krajach przyczyną licznych zbrodni, przeto wspólność pod tym względem pozwala uniknąć wielu konfliktów. Dzieci będą również gromadnie chowane. Gabrijel Chappuis przekładając ten utwór na język francuski (1580) podkreślał w nim dążność satyryczną i rozweselającą.

Jan Walenty Andrea podał chrześcijańską przeróbkę tych idei komunistycznych p. t. *Reipublicae christianopolitanae descriptio* (1619), w której respektował świętość małżeństwa.

W swej „Poetyckiej idei rzeczypospolitej filozoficznej“ p. t. *Civitas solis* Tomasz Campanella, podobnie jak Doni, nie uznaje własności prywatnej ani rodziny.

Gabrijel Foigny przedstawił w swych „Przygodach Jakóba Sadeur“ („La terre australe connue. Aventures de Sadeur“ 1676) ziemię australską jako azylum przed społecznymi niedoskonałościami europejskiego świata kulturalnego. Australczycy wogóle nie pracują, wystarczają im jako pożywienie owoce, a odzieży nie potrzebują. Dobra materialne ich nieobchodzą, hodują tylko kwiaty. Miłość znają jedynie braterską, uczucia gwałtowne wogóle nimi nie wstrząsają, bo kierują się oni rozumem. Jedynym ich obowiązkiem jest dostarczyć państwu co roku jedno dziecko, a zaznaczyć trzeba, że każdy Australczyk jest zarazem mężczyzną i kobietą. Genezą tego ostatniego pomysłu jest zapewne opowiadanie



podróżników o częstem spotykaniu hermafrodytów w krajach zamorskich.

Denis Vaizasse d'Alais, autor „Historji Sewarambów” (1677) sprowadza wszelkie zło społeczne do czterech przyczyn: dumy, skąpstwa, próżniactwa i pożądlivości płciowej. Ustawodawstwo ma zwalczać te nałogi, a więc przedewszystkiem pychę, która grunt swój ma w nierówności urodzenia i majątku. Stąd też w Sewarambji niema różnicy stanów ani posiadania prywatnego. Dzieci są wspólnie wychowywane. Gdy dziewczęta ukończyły szesnasty rok życia, a młodzieńcy dziewiętnasty, sprowadza się ich na zabawę pod dozorem i tam daje im się sposobność dobrania towarzyski życia. Sankcjonowana jest monogamja, jednak urzędnicy mogą posiadać więcej żon. Powieść ta zawiera również pozytywną krytykę świata europejskiego, galanterji wieku. Vaizasse chwali skromność kobiet w Sewarambji i ich zamiłowanie do wychowywania dzieci. Miłość pozatem i zazdrość uważa za najwybitniejsze wady. Chinard zwrócił już uwagę na ustęp z kodeksu króla Sewerjusa, zwrócony przeciw rzemiosłom, które, służąc próżności i zbytkowi, podsycają zazdrość, pychę i niezgodę, a odwracają umysły od cnoty. Mimo wszystko potępienie starej kultury nie jest u Vaizasse'a zupełne, i autor nie chce całkowicie odgrodzić Sewarambów od jej dobrodziejstw. Co siedm lat wybrani mężowie udają się do Europy na studja. Jak Rousseau, tak i Vaizasse rezerwuje prawo kształcenia się dla wyjątkowo zdolnych; dzieci takie zostają zwolnione od pracy ręcznej, aby mogły się oddawać naukom. Podobnie jak autor Emila, przypisuje Vaizasse przytłumienie zarodków cnoty w obywatelach złemu wychowaniu; w jego systemie państwo zajmuje się tedy wychowaniem dzieci od 7-go roku życia. Przypomina nam to poniekąd Rousseau'wską refleksję we wstępie do Narcyza wypowiedzianą, że występki są skutkiem złego sposobu rządzenia ludźmi, a nie właściwością ich natury.

Claude Gilbert przedstawia w swej Historji wyspy Calejava (1700) krainę szczęśliwości, w której ustrój państwowy odpowiada prawom natury i rozsądkowi; złoto tu jest nieznanne, wszystkie dobra wspólne.

Tyssot de Patot w Życiu, przygodach i podróży po Grenlandji Ojca Franciszkanina Piotra de Mésange (1720) wystawił raj ziemski, kraj obfitujący we wszystko, w którym pod prawami słusznymi panuje zgoda, a ludzie nie cierpią na żadne choroby i nie pragną osobistej własności.

Podane tutaj zestawienie miało unaocznić rozpowszechnienie pewnych pomysłów socjalnego uszczęśliwienia. Ogólne założenia tych utopijnych systemów powtarzają się u Rousseau'a, trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem Chinarda, jakoby Rousseau z nich miał bezpośrednio korzystać: oplatały się jego marzenia około starych postulatów reformatorskich, które unosiły się — rzecz można — w powietrzu.

Nie możemy też co do żadnego z omówionych tu dzieł mieć pewności, że je autor „Nowej Heloizy“ znał bezpośrednio. Wiemy natomiast, jak wysoko cenił Telemaka, jedyną książkę, jaką wybranej Emila dawał do ręki i której wartość wychowawczą chwalił. O tem ważnem źródle nie wspomina ani Krüger ani Delaruelle ani Masson. Krótko napomyka o niem Fährmann, ale tylko ogólnie pochwałę obyczajów pasterskich i rolnictwa podkreśla, idąc w tem zresztą za Hettnerem. Leblondowie tylko o Salancie wspominają, Ducros krótko zbywa idyllę Betyki. Chinard twierdzi, iż Rousseau i Fénelon mieli wspólne źródło; tego źródła nie wskazuje, wynika jednak z jego wywodów, iż należałoby za nie uważać opisy podróży do Ameryki. Sam Rousseau w *Verger des Charmettes* wyznaje, że czerpał z tej „fikcji“ naukę, nie ulega więc wątpliwości, że ustępy, które poddamy rozbirowi, zasilały autora „Rozprawy o naukach i kunsztach“ w okresie, gdy zastanawiał się nad problemem społecznego szczęścia i nad swoim do społeczności stosunkiem\*). W samej pierwszej Rozprawie na Fénelona się nie powołuje, nie czyni też tego w „Rozprawie o Nierówności“. Nic dziwnego, że nie chciał zaślaniać się autorytetem pisarza ckliwego, duchownego przytem i zbyt szkołą pachnącego. Mimo zachodzących między

---

\*) Poglądy polityczne Fénelona przypominała później książka Ramsay'a, *Essai philosophique sur le gouvernement civil selon les principes de feu M. F. de Salignac de la Mothe Fénelon*, mówi o niej Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle*. Paris, Alcan 1895 str. 66 i n.

obu autorami różnic, jakich zresztą zakrywać nie będziemy, nie ulega przecież wątpliwości, że łączy ich ten sam ideał szczęśliwości w życiu prostym i naturalnym, zdala od wymysłów cywilizacji.

Nie może być naszym zadaniem rozstrzygać na tem miejscu, jakie są źródła Fénelona. Zasiłał się on Strabonem i wspomnieniami z Wergilego i Horacego. Korzystał też pewno z opisów podróży, co jest tem prawdopodobniejsze, gdy się zważy, iż brat biskupa był misjonarzem w Kanadzie i zapewne udzielał mu listownych wiadomości o dzikich. Kaznodzieja czytać też musiał jezuickie Listy z misji. Zdaje się, że o naśladowaniu bezpośrednim jakiegokolwiek autora przez Fénelona mowy być nie może, zestawienie niektórych szczegółów przez Chinarda nie doprowadziło do wyników. Opisy podróży mogły nieraz służyć za punkt wyjścia dla jego koncepcyj konstytucyjnych, cała utopia jego jest jednak tworem własnym, starannie obmyślanym przez katolickiego pedagoga, który zdawał sobie zresztą pewno sprawę, iż używa znanej formy literackiej, dającej swobodę fantazji politycznej.

W radach swych co do urządzenia *S a l a n t y* (ks. XII.), Mentor jako fundament dobrobytu państwa podkreśla rolnictwo, a potępia rękodzieła. Nazwane one są „*métiers*“ i „*arts*“, podczas gdy u innych autorów i u Rousseau'a występuje tylko określenie „*arts*“, mogące fałszywie dać do myślenia, że chodzi o potępienie sztuk pięknych. Fénelon powiada, że jedynym ich skutkiem było zepsucie obyczajów. Dalszym punktem stycznym jest skarcenie zbytku. Żywot mieszkańców będzie pracowity, a obchodzić się będą bez produktów zbytkownych: „*dans leur abondance ils n'auront que le nécessaire, parceque nous retranchons tous les arts qui fournissent le superflu*“. Co do posiadania gruntów będzie istniała względna równość; przydziela się mieszkańcom tylko tyle, ile potrzebuje rodzina do wyżywienia. Szlachta nie będzie ich miała więcej, niż inni mieszkańcy.

Znacznie więcej analogji znajdziemy w opowiadaniu *Adoama o B e t y c e* (ks. VIII.), w którym polityk maluje z talentem poety krainę, co zachowała „*rozkosze wieku złotego*“. Pominę klimat wyjątkowo łagodny i bogactwo mineralne tego kraju, gdyż Rousseau, uważając swego człowieka pierwotnego za

odpornego na wszelką aurę, nie wybierał chyba dlań wyjątkowych stref. Ważne jest natomiast dla czytelnika Dyskursów, że mieszkańcy Betyki, prości i szczęśliwi w swej prostocie, gardzą srebrem i złotem, których posiadania nie uważają za bogactwo, bo cenią tylko przedmioty koniecznie potrzebne. Jak w Salancie, tak i w tym kraju błogim przemysł nie jest rozwinięty; zwłaszcza specjalizacja w rzemiośle nieznaną. Rolnicy i pasterze bowiem sami znają się na rzemiosłach niezbędnych do ich życia prostego i skromnego. Dozwolone więc jest tutaj rękodzieło domowe, zwłaszcza tkactwo, którym zajmują się kobiety, to bowiem potrzebne było Fénelonowi, aby przyrodzić owieczki w sztukę tkaniny, nie z potrzeby coprawda, ale dla skromności.

Mężczyźni tylko uprawą roli są zajęci, nie znają innych rzemiosł, jak tylko obrabianie drzewa i żelaza dla celów rolniczych. Nie budują nigdy domów, więc nie znają architektury. „Co do innych rzemiosł, tak wysoko cenionych przez Greków, Egipcjan i przez wszystkie inne ludy cywilizowane, to oni nimi gardzą, jako wynalazkami próżności i zniewieściałości”. Gdy się im mówi o wspaniałych budowlach innych krajów, o złocistych i srebrzystych meblach, o kuchni wytwornej i muzycznych instrumentach, szczęśliwi mieszkańcy Betyki odpowiadają, „że te ludy są nieszczęśliwe skoro użyły tyle czasu i przemysłu tylko na to, aby się zepsuć”. Te zbytki („superflu”, u Rousseau’a „luxe”) doprowadzają do zniewieściałości, upajają i dręczą tych, co je posiadają, zachęcają tych, którzy ich są pozbawieni, do nabywania ich niesprawiedliwością i gwałtem. Widać więc, że kultura materialna i sztuka jednakowo są potępione, o nauce i literaturze zaś autor znamienne zachował milczenie.

Fenicjanie chcieli uczyć Betyczan żeglugi, kopania kruszców, jednak oni uważali to za sztukę zgubną. Jeśli ci ludzie mają u siebie dość żywności, to czegoż więcej szukają? „Zasługują na rozbiecie się na morzu, skoro szukają śmierci pośród burz, aby zaspokoić skąpstwo kupców i aby schlebiać namiętnościom innych ludzi”.

W uzasadnieniu tego wstępu spotykamy już tu jedno z głównych „clichés” Rousseau’a: przeciwstawienie cnoty kulturze. Adoam sądzi, że Betyczanie nauczyliby

się od Fenicjan nowych potrzeb, które dla tych ostatnich stały się już koniecznościami, porzuciliby cnotę, aby móc je zaspokoić „niemym przemysłem“.

Cnota to zresztą stała właściwość Betyczan, idzie ona w parze ze szczęśliwością — skojarzenie również właściwe Rousseau'wi. Dla jego cnoty szanują ten naród sąsiedzi i wystrzegają się wojny z nim.

Mamy tu więc myśl, wypowiedzianą przez innych utopistów, a wszędzie w założeniu urządzeń komunistycznych tkwiąca, że nierówność posiadania rodzi zbytek, a zatem zawiść i pożądanie; łatwo przewidzieć, że to rozumowanie będzie stanowiło jeden z argumentów diatryby Rousseau'a. Jego hasła wolności i równości praktykują już mieszkańcy Betyki: „wszyscy są oni wolni i równi“.

W dalszym ciągu ten wywód o zbytku zawiera jeszcze więcej myślowych i wyrazowych analogij do formuł z Rozpraw Rousseau'a: „Czyż można nazywać dobrem posiadanie rzeczy zbytkownych, które służą tylko do uczynienia ludzi złymi? Czy ludzie tych krajów (t. j. cywilizowanych) są zdrowsi i silniejsi, niż my? czy żyją oni dłużej? czy są zgodniejsi pomiędzy sobą? czy wiodą życie swobodniejsze, spokojniejsze, weselsze? Przeciwnie, muszą być zazdrośni jedni wobec drugich, trapieni podłą i czarną zawiścią, zawsze prześladowani ambicją, obawą, skąpstwem, niezdolni do odczuwania przyjemności czystych i prostych, ponieważ są niewolnikami tyłu fałszywych konieczności, od których czynią zawisłem całe swoje szczęście“.

Kaznodzieja wylicza tu dłuższy, niż Rousseau, szereg grzechów i udręczeń ludzkich, tak jak wyżej też obficie w cnoty i zalety zaopatrzył swą receptę szczęśliwości: „Oszustwo, gwałt, krzywoprzysięstwo, pieniactwo, wojny, wszystko to utrapienia nieznanne w tym kraju, ukochanym od bogów“.

W ocenie ogólnej, jaką o kraju tym wyraża Adoam, powołuje się autor na źródło swego systemu: ma niem być natura. Wyrazu tego, drogiego autorowi „Nowej Heloizy“, nie spotkaliśmy dotąd u żadnego utopisty: tutaj jest on zarazem przeciwstawiony cywilizacji i ogłódzie: „Tak to mówią (o cywilizacji) ludzie mądrzy, którzy nauczyli się mądrości,

studując prostą naturę. Wstręt czują oni do naszej ogłady („politesse“), i wyznać trzeba, że ich ogłada jest większa przy ich miłej prostocie“.

Telemak cieszy się, słuchając opowiadania starca, że jest jeszcze lud, który żyje „suivant la droite nature“.

Z innymi utopjami ma zresztą Fénelonowa wspólne wyeliminowanie prawa własności. Odmienne, niż w Salancie, mieszkańcy obchodzą się bez podziału ziemi, nie toczą więc o nią sporów. Stąd też spełnia się marzenie Rousseau'a: „Każda rodzina, błądząca w tym pięknym kraju, przenosi swe namioty z jednego miejsca na drugie“<sup>\*)</sup>. Podczas gdy inni utopiści przeważnie nie uznawali instytucji rodziny, a Rousseau również przedstawiał człowieka pierwotnego jako zupełnie wolnego w swem dorywczym zaspokajaniu popędu, — Fénelon przeciwnie wielbi tutaj patryarchalny ustrój rodowy, podkreślając czystość obyczajów i przestrzeganie wiary małżeńskiej.

Nie zapomniął moralista o higienicznych korzyściach zachwalanego trybu życia, które i Rousseau podnosił, zwłaszcza w *Inégalité*:<sup>\*)</sup> „Skromność, umiarkowanie i czyste obyczaje tego ludu zapewniają mu życie długie i wolne od chorób“. Fénelon przedstawia następstwa udoskonalenia środków komunikacyjnych, podobnie jak to uczynią Buffier i Rousseau. Gdyby Betyczanie o nie się troszczyli, „staliby się jako człowiek, który ma zdrowe nogi, a odzwyczajając się od chodzenia, przywyka wreszcie do tego, że go noszą jak chorego i odczuwa to, jako potrzebę“.

Uwagi o prawodawstwie i wymiarze sprawiedliwości świadczą dobitnie, że Fénelon przyjmuje już zasadniczą dobroć charakteru u tego ludu wybranego: „gdyż niewinność obyczajów, dobra wiara, posłuszeństwo i wstręt do grzechu mieszkają w tej szczęśliwej ziemi“. Sprawiedliwość przebywa między nimi, a sumienie jest sędzią. Formuła: prostota — niewinność — cnota — szczęście — wolność — równość (*simplicité — innocence — vertu — bonheur — liberté — égalité*), do której Rousseau dojdzie dopiero w drugiej akademickiej rozprawie, jest już tutaj gotowa. Szereg ujemnych następstw kultury także jest zestawiony: ogłada (kultura)

<sup>\*)</sup> por. t. I. str. 87.

— potrzeby — zbytki — bogactwo — uczucia gwałtowne — skąpstwo — ambicja — występki (politesse — besoins — superflu — richesses — passions — avarice — ambition — vices).

Czegóż jeszcze brakuje, aby koncepcja Rousseau'wska stała się pełną? Trzeba przenieść powyższe atrybuty dodatnie na człowieka pierwotnego. Zobaczmy niżej, jaka to literatura ułatwi tę transpozycję, która zresztą była dokonana w literaturze francuskiej już przed objawieniem, jakie Rousseau miał w lasku Vincennes.

Czytając niektóre z wymienionych ustępów, gotowi byli-byśmy prawie zapytać, czy Telemak nie po wystąpieniu Rousseau'a pisany, czy to nie cytaty z ksiąg Jana Jakóba podano, Jana Jakóba jakiegoś uspokojonego, złagodzonego, mniej patetycznego i mniej gromiącego? Jednak i wychowawca księcia Burgundji miewał akcenty silniejsze. Na zakończenie streszcza kaznodzieja swoje wywody świetną tyradą, przeciwstawiającą naturalną prostotę obyczajów ludów oświeconych: „O jakież te obyczaje odległe od próżnych i ambitnych zwyczajów tych ludów, które się uważa za najroztropniejsze! Jesteśmy tak bardzo zepsuci, iż zaledwie możemy wierzyć, iż ta prostota naturalna prawdziwie istnieje. Uważamy obyczaje tego ludu za piękną baśń, a on nasze musi uważać za sen potworny”.

Zgodni we wszystkim, popełniają jednak obaj autorzy zamilczenie znamienne, każdy w innej, drażliwej dla siebie, sprawie. O nauce i literaturze, o wychowaniu i szkole, Fénelon nie mówi. Powiada tylko, że na podróże kształcące swych synów mieszkańcy Betyki się nie godzili, bojąc się, aby młodzi nie nabrali w obcych krajach zbytecznych przyzwyczajzeń, któreby im się stały potrzebami. Z kontekstu widać, że chodzi autorowi o potępienie przemysłu, że jako „arts” wygnał tylko wyspecjalizowane rzemiosła. Łacno jednak się domyśleć, że lud ten jest „szczęśliwy i roztropny” bez nauki, przecie o przedstawieniu systemu szkolnego na swoją modłę byłby pedagog nie zapomniał. Może uważał jednak dyskusję na temat szkodliwości nauk za niewłaściwą w dziele na użytek Delfina pisanem. Może też samo wypowiedzianie takiego twierdzenia wydawało się uczonemu prałatowi

działaniem zbyt wywrotowem. Przecież komunizm chwalił przed możnymi, nie zaś przed ludem. Komuż jednak i c u i b o n o zalecać było ignorancję w wieku Ludwika XIV-go, w którym i „bas bleus“ były tylko zwalczaną osobliwością, a na zbytek oświaty nawet u szlachty, lekarzy i prawników nikt wyrzekać nie mógł. Pewne jednak, że z ideałem szczęśliwości nie łączy się w Betyce uprawa nauk. Dziwnie brzmiałyby w obecności delfinowego Mentora wypowiedziana pochwała „szczęśliwej nieświadomości“ (heureuse ignorance), ale czyż z potępiania ogłady razem z przemysłem, z odrzucenia propozycji zepsutych Fenicjan, z odcięcia się od świata, z samego wreszcie milczenia o naukach nie wynika pewna rada ?

Natomiast szczególnego smaku nabiera d j a t r y b a Fénelona przeciw wojnie i żądzy panowania, gdy (zważymy, że to dostojnik dworu Ludwika XIV-go pyta się, czy ludzie są na to, aby się nawzajem czynili nieszczęśliwymi ? Pokój u Betyczan jest duchowy i obywatelski, ale panuje także i w zewnętrznych stosunkach. Drugi i trzeci płyną również z przyczyn moralnej natury: z ustroju komunistycznego, opartego na c n o c i e, z uwielbienia, jakie sąsiedzi czują dla c n o t y mieszkańców Betyki. Dlaczegoż to piękne słowo „pokój“, korona mrzonki Fénelona, nie pojawia się w formule laureata z Dijon ? Autor „Rozprawy o Nierówności“ mówi o braku namiętności u człowieka pierwotnego, zazdrości mu jego apatji, drży przed rewolucją, ale otwarcie nie potępia wojny. Niewątpliwie „dobroć pierwotna“ i „litość“ nie pozwala walczyć praprzodkom, wyjąwszy bagatelizowany przez Rousseau'a wypadek walki o pokarm. Dlaczegoż jednak w wykazie utrapień cywilizacji jej oskarżyciel przeoczył tę plagę ludzkości ? Czy to dlatego, że odmiennie niż Fénelon, nigdy nie miał sposobności przypatrzeć się jej skutkom, czy też wielbiciel systemu Lykurga, chwalcą dzikości dawnych Persów i Scytów nie chciał poddawać oponentom kontrargumentu przeciw swym dowodowym „faktom historycznym“ ? Niemniej też dziwne się wydaje, że tej luki w pierwszych sformułowaniach doktryny Rousseau'a nie zauważyli adwersarze, którzy słodkie owoce pokoju pożywali, radując się kwiatami cywilizacji, ani też nie dostrzegli ich żaden z dotychczasowych badaczy apostoła Natury.



W „Nowym Guliwerze” ks. Desfontaines (1730) społeczeństwo dzikich jest wyniesione ponad europejskie, gdyż jest prostsze i rozsądniejsze, nie ma tam niesprawiedliwości ani stronniczości, wszyscy się uważają za równych, bo ich natura takimi stworzyła.

Inna „fikcja”, jaką się bawił marzyciel z Charmettes, to romans o Sethosie (1731) przez ks. de Terrason. Bohater ten uszczęśliwia ludy dzikie swymi zarządzeniami administracyjnymi, stając w opozycji do modnych ówczesnych teorii o wyższości ludów niekulturalnych. Jednak w księdze VIII-ej przedstawia nam autor lud Atlantów, wcielenie niewinności. Członkowie jego nie biorą udziału w stosunkach handlowych z narodami „zepsutymi przez zbytek i ambicję”. Sethosowi państewko to przypomniało wiek złoty taki, jakiego powrót wymarzyli mędrcy, miłujący szczęśliwość ogółu.

„Człowiek przyrody”, żyjący w lesie, który zna tylko uczucia naturalne, występował w tomie III-im „Spoczynku Cyrusa” (Repos de Cyrus) ks. Pernettiego (1732).

Komedjopisarz Holberg, twórca nowszej literatury duńskiej w „Nicolai Klimii iter subterraneum” (1741) obok utopijnych historyj o piątej monarchji, podaje satyryczne uwagi o niedorzecznych urządzeniach u cywilizowanych Europejczyków.

Bliższe jeszcze datą Rozprawie Rousseau’a są „Pamiętniki Gaudencjusza di Lucca” przez Simona Beringtona, po francusku po raz pierwszy w r. 1746 wydane. Opisana tu jest podróż Gaudencjusza do środkowej Afryki, gdzie schronili się pierwotni mieszkańcy Egiptu Mezzorańczycy. Panują tam stosunki patriarchalne, mieszkańcy uważają się za braci i niczego sobie na wyłączną własność nie przydzielają, rządzą się zasadami sprawiedliwości naturalnej. Żyją w prostocie i nie pozwalają na zbyt kowe urządzenie domów, aby nie budzić „demonów własności” i zazdrości. Lekceważony bardzo przez Grimma ks. Coyer w *Astrologue du jour* (1748) wyraża pogląd, że natura stworzyła ludzi zdolnymi i niezawistymi. Nierówność i prawo własności są skutkiem znieprawienia, które zajęło miejsce pierwotnej niewinności.

W epoce racjonalizmu, współcześnie z Rousseau’em snuto dalej mrzonki o idealnym państwie, których podstawą zawsze

była zasada, wypowiedziana przez Monteskiusza, że rząd i państwo kształtują obywateli, więc czynią ludzi szczęśliwymi lub nieszczęśliwymi. Leszczyński we wstępie do swej Dumokali (1752) zachwala w tem przez siebie wymarzonem państwie zasady rządu, „które muszą uczynić obywateli najszczęśliwsiymi z ludzi“. Protektor Akademji w Nancy zresztą nie przeciwstawia się zasadniczym formom państwowym europejskim i nie neguje europejskich zasad, które krytyce poddawali jego poprzednicy. Dumokala jest królestwem, autora zajmują w niem najwięcej urządzenia postępowe: wspaniałe budowle, przytułki dla starców. W szkole nie uczono języków obcych, tylko wprawiano do nauk i do kunsztów, które mogą być przydatne dla państwa (str. 15). Obok tego utylitaryzmu, właściwego epoce, zaznacza się druga myśl, podówczas powszechna: zakładanie szczęścia obywateli i siły państwa na cnocie. Wyraz ten ciągle powtarza się w dziele dobroczynnego filozofa, przemawiającego przez usta Brachmana.

Również już po wydaniu Pierwszej Rozprawy Rousseau'a, ale jeszcze na rok przed „Nierównością“ przypada ks. Morelly'ego „Naufrage des isles flottantes ou Basiliade“ (1753). Tu również usunięto z zasad ustroju społecznego prawo własności jako przyczynę innych zbrodni, a także miłość jest wolna. Występują w Bazyljadzie alegoryczne postaci sił dobroczynnych, tak Natura z Prawdą radzą ludziom wygnać potwory: grzechy, złe obyczaje, przesady i t. p. Morley przypuszcza (str. 105 i n.), że wpływ poglądów Morelly'ego oddziaływał na Rousseau'a drogą ustną, pośrednio przez Diderota. Morelly wspomniał nawet o „Rozprawie o naukach i kunsztach“, zaznaczając, że jej autor nie zauważył, iż zepsucie, które przypisywał literaturze i nauce, płynie z prawa własności. W świetle poprzednich naszych zestawień oczywiście ważność tego wpływu Morelly'ego na naszego myśliciela się zmniejsza, bo wprost, wobec częstości pojawiania się w literaturze powszechnej i francuskiej analogicznych myśli — co okaże się jeszcze wyraźniej w następnych rozdziałach niniejszej pracy — niepodobna przypuszczać, aby piszący o tych sprawach miał czerpać tylko z jednego dzieła. Samo zaś pojawienie się u dwóch autorów tak ogólnego cliché jak nierówność, o zapożyczeniu świadczyć jeszcze nie może.

Nie mniej trzeba pamiętać, że współcześnie z Rousseau'em występuje jeszcze jeden wróg dotychczasowego ustroju. W „Code de la Nature” (1755) Morelly również zwracał się przeciw prawu własności, jako przyczynie żądy zysku.

Jak bardzo podówczas podobne konstrukcje, w naszych oczach nieraz naiwne, zajmowały umysły filozoficzne, świadczy pośmiertne dzieło Fontenelle'a „La République des philosophes ou histoire des Ajaoiens”, zlepek fragmentów Utopji i Historji Sewarambów. W „liście” wstępnym doń dodanym przeprowadzono twierdzenie, że nagość nie jest nieprzyzwoita. Przypomnijmy już tu, że z autorem łączyły Rousseau'a dość bliskie stosunki, znajdował się bowiem dość często w jego towarzystwie od czasu swego przybycia do Paryża. Zaznacza zwłaszcza autor „Wyznań”, że Fontenelle okazywał mu przyjaźń i dawał mu w poufnych rozmowach życzliwe rady.

Związek omówionych w tym rozdziale pomysłów z ideologją obu Konkursowych Rozpraw jeszcze w tem upatrujemy, że z tą literaturą polityczną ma Rousseau wspólne domaganie się reform państwowych. W konkluzjach Pierwszej Rozprawy proponował on, aby uczeni byli dopuszczeni do udziału w rządach i mogli się przez to przyczynić do szczęścia ludów (I str. 19.) W Drugiej zaś Rozprawie myśl prawno-polityczna staje się konkretniejsza, zwłaszcza przez dodanie dedykacji dla senatorów genewskich. Stopniowo kiełkują tu już pomysły konstytucyjne autora „Umowy Społecznej”.

Także i w Robinsonadach ujawnia się niezadowolenie z panującego porządku, a to w podkreśleniu zasady samostarczalności, jednej z głównych zresztą cech Rousseauwskiego człowieka pierwotnego. Robinson uważa swe życie na odludnej wyspie za szczęśliwe, nie odczuwa pomocy bliźnich, brak mu tylko towarzystwa ludzi, więc w tych stosunkach, w których nasz autor widzi początek wszelkiego złego i przeciwko którym będzie proklamował swój soliteryzm.

Powieść p. t. Franc Leguat, do tej grupy należąca, choć na 11 lat wcześniejsza od dzieła De Foëgo (1708) przedstawia wyspę Reimian jako schronisko dla protestantów, prześladowanych we Francji po zawieszeniu edyktu nantejskiego. Naczelnik uchodźców, markiz du Quesne chwali zdrowotność

wyspy, swobodę życia na niej i obfitość produktów żywnościowych, wreszcie spokój duchowy, jakiego tam zażywać można. Wprawdzie dokuczają tam, jak powiada, komary, muchy i wróble, ale za to cieszy się, że towarzysze jego wolni są od owych wstrętnych bestyj, które wystawia Molière, od niewoli, nędzy, niepokoju i mnogich innych utrapień. Prześladowani, którzy schronili się od jarzma tyrańskiego, radują się życiem wolnem od niebezpieczeństw i pokus świata. We wstępie przedstawiono, jak to na świecie słabszy ulega silniejszemu, jak panują oszustwo, pochlebstwo, obłuda, fałsz, przesąd, gwałt, grzech, próżność, nieład, rozpusta, niesprawiedliwość i nędza. Satyra ta odnosi się nie tylko do rządów absolutnych, stosunków wyznaniowych i przywilejów szlacheckich, ale także do innych objawów kultury, do komplementów, mody uciążliwej, pudru, prochu strzelniczego. W przeciwstawieniu do tego smutnego okresu stosunków w świecie cywilizowanym, na owej wyspie błogosławionej, wszystko co żyje — miłuje pokój. Prawda, mądrość, niewinność, sprawiedliwość, bezpieczeństwo, obfitość i radość panują w tym raj.

W całym tym inwentarzu pomysłów do uszczęśliwienia ludzkości, jaki powyżej podaliśmy, krytyka cywilizacji europejskiej jest punktem wyjścia. Podobnie rzecz się ma i w systemie Rousseau'a. Odmienny sposób powiązania idei w *Dyskursach* rozpatrzemy na innym miejscu, tutaj tylko zaznaczymy zasadniczą różnicę w koncepcji szczęśliwości. Myśliciel genewski właściwie uważa człowieka za szczęśliwego tylko do chwili, kiedy tenże jest samotny, powyższe zaś powieści polityczne rozwijały obrazy szczęścia społecznego.

## ROZDZIAŁ II.

### **Idealizowanie stanu natury i obrazy szczęśliwości pierwotnej w literaturze etnograficznej francuskiej przed rokiem 1754.**

Także w opisach egzotycznych podróży przejawia się zasadnicze niezadowolenie z europejskiego porządku, jako pochwała ludów za niekulturalne przez nas uważanych i jako przeciwstawienie ich Europejczykom. Tutaj spotykać się będziemy również z antytezą: natura, cnota, szczęśliwość — kultura, zepsucie, niedola. Wybitniej i bardziej rzeczowo, niż

w poprzednio omówionych produktach zacisza bibliotecznego, wyrazi się uwielbienie natury. W tej też literaturze szukać należy właściwej genezy prymitywizmu francuskiego XVIII-go wieku, odnawiającego Owidjuszowy sen o wieku złotym.

Temat ten był już opracowywany przez prof. Chinard w rozprawie p. t. „Influence des récits de voyages sur la philosophie de J. J. Rousseau”, umieszczonej w „Publications of the modern language association of America” (vol. XXVI new series vol. XIX r. 1911, str. 476—495). Schinz stwierdził jednak w recenzji cokolwiek zbyt surowej w *Annales Jean-Jacques Rousseau* (t. VIII 1912, str. 329), że metoda porównawcza p. Chinard nie odpowiada współczesnym wymaganiom, a analogie przeń wskazane są bardzo chwiejne. Dwa następne, bardzo zajmujące, dzieła prof. Chinard, traktujące o literaturze podróżniczej, tyczącej Ameryki, do XVIII-go wieku włącznie<sup>16)</sup> są pisane sposobem barwnego opowiadania. Zagadnienie historyczno-literackie, jakie nas tutaj zajmuje, wymaga powtórnego i odmiennego omówienia tej literatury, poddania rozbirowi porównawczemu ustępów, odnoszących się do stosunku ludów pierwotnych do kultury europejskiej.

Niżej rozważymy, jak Rousseau w swoich pracach konkursowych korzystał z opisów podróży, które — jak wyznaje — czytywał z zapałem. Morel w swej niedoścignionej pod względem metodycznym pracy (*Recherches sur les sources du Discours de l'Inégalité*, *Annales J. J. Rousseau*, t. V (1909) str. 119—198) zestawiał między innymi materiał informacyjny, jaki Rousseau sobie zebrał z lektur, sam jednak zdawał sobie sprawę z luk, jakie praca jego zawiera, pisząc zbyt skromnie, że chciał tylko przedstawić elementarne dane do studjum wyjaśniającego genezę tego dzieła. Doszedł on do wyniku, który nas właśnie zachęca do obszerniejszego zajęcia się autorami, których Rousseau mógł czytać, mianowicie, że autor *Rozprawy o Nierówności* w opisach podróży szukał argumentacji dla doktryn, które przejmował od pisarzy politycznych. Zajęcie jakie wzbudziły dalekie podróże u współczesnych było znaczne. Zbadanie literatury etnograficznej dostarczyłoby materiału do genezy niejednego utworu XVIII wieku. Nie tylko najwięksi, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, ale i pomniejsi autorzy, jak Marivaux, Delisle — zobaczmy to

w dalszym ciągu — w niej obficie się zasilali. Zwłaszcza filozofja moralna epoki znajdowała tam argumenty dla swoich twierdzeń, komedje dla swej satyry. Literatura ta jest bardzo obszerna i powodzeniem cieszyła się już w XVII-ym wieku.<sup>17)</sup>

W dopisku „K” do *Inégali té* słusznie pisze Rousseau, że w każdej z tych książek znajdują się opisy charakteru i obyczajów. Wyraża jednak niezadowolenie z powodu ich ogólnikowej treści: autorzy nie ujęli rysów znamienych poszczególnych nacyj. Stąd wynikło uogólnienie, że ludzie są wszędzie jednakowi, że mają zawsze te same namiętności i przywary. Zarzut ten niezupełnie jest usprawiedliwiony, nie brak w tych dziełach charakterystyk, popierających tezy Rousseau'a, i dziwnie nawet się wydaje, że on się na nie nie powoływał. Przeciwnie, chyba to autor *Rozprawy o przyczynach nierówności* zanadto czynił jednolitym charakterem człowieka pierwotnego. Wdalszym ciągu wyraża on życzenie, aby ludzie tej miary co Montesquieu, Buffon, Diderot, Duclos, d' Alembert, Condillac podejmowali podróże i układali potem historję moralną, polityczną i naturalną kuli ziemskiej. Może by wtedy z pod ich pióra wstał nowy świat i przez porównanie poznalibyśmy nasz własny. Podobny postulat wyraził co-prawda już trzy lata wcześniej przyjaciel Rousseau'a Duclos, marzący o szeroko pojętej „science des moeurs”.<sup>18)</sup>

Na taką użyteczność opisów etnograficznych wskazywał również Lafitau<sup>\*)</sup>; jego też zdaniem poznanie obcych obyczajów może wpłynąć na poprawę naszych. Tego właśnie pragnął Rousseau. Dawniej jeszcze Vairasse d' Alais we wstępie do *Sewarambów*<sup>\*\*)</sup> wyraził życzenie, aby monarchowie, władając w pokoju swemi państwami, mogli się zajmować odkryciami geograficznymi. Z nadwyżki swych dochodów powinnyby utrzymywać zręcznych i biegłych obserwatorów, mających przygotowanie z zakresu nauk ścisłych i matematyki, których by wysyłali w różne strony świata. Relacje ich wtedy byłyby dokładniejsze, niż te, które nam dają kupcy i marynarze, nie mający czasu na spisywanie swych wiadomości, ani też nie umiejący obserwować.

---

<sup>\*)</sup> *Moeurs des sauvages américains* t. I. str. 4—5.

<sup>\*\*)</sup> *Histoire des Sévarambes* str. XIII—XIV.

Dla uzasadnienia szczególniejszej wagi, jaką przykładam do publikacji podróźniczych przy badaniu genezy i stopnia oryginalności „Dyskursów”, dodam jeszcze, że w czasie, gdy Rousseau pracował nad swemi rozprawami, wychodziła „Histoire générale des voyages”, której „autorem” czyli redaktorem, a ściślej mówiąc kompilatorem i tłumaczem był ks. Prévost d' Exiles. Spotykał go Rousseau u wspólnego przyjaciela Mussarda w Passy, a zachował z tych spotkań najmilsze wspomnienia (Wyznania ks. VIII str. 266).

Nie będziemy sięgać do średniowiecznych traktatów kosmograficznych, które sporo miejsca rajowi ziemskiemu poświęcały, ani przypominać owych Hyperborejczyków, których Piotr d' Ailly u schyłku XVI wieku jako „geus beatissima” wystawiał. Odkrycie Ameryki pchnęło egzotyzm na nowe tory, a problem wartości cywilizacji narzucał się wprost uwadze podróżników. Dzięki Kolumbowi przekonano się, że są ludzie, które mogą żyć szczęśliwie bez kultury. Zaczęto przypuszczać, iż wiek złoty nie zniknął z ziemi. Mieszkańcy Krajów zamorskich rychło stali się przedmiotem podziwu i zazdrości; idealizuje się ich życie proste, niewinne i przeciwstawia je kulturze. W *O c e a n i D e c a d e s* Piotr Męczennik Anghiera wyraził się wprost, że w Ameryce panuje wiek złoty, ludzie nie odgradzają się tam płotami, zostawiają ogrody otwarte, żyją bez praw, bez ksiąg i sędziów, z natury mają rozeznanie tego, co dobre i sprawiedliwe<sup>19)</sup>. Gotowa więc tu już koncepcja dzikiego dobrego z natury. W „*Oceani Decades*” napotykamy również pierwszy dyalog między Europejczykiem, a dzikim i nagim „filozofem”, prototyp późniejszych ulubionych dysput. Między relacjami podróżników mało jest obrazów obiektywnych. Góruje dążność do idealizowania u jednych, u drugich wyczytujemy wzgardę i przyganę żywota na stopniu bliskim zwierzęcości. Ujemna jest charakterystyka dzikich u Andrzeja Théveta, który ganił ich chciwość i obłudę. Protestant Léry zato twierdzi, że żyją oni w szczęśliwości i mają mniej wad, niż cywilizowani Europejczycy. Pasterz ten w czasie pobytu między dzikimi zrazu rozdawał kobietom koszule, ale później doszedł do przekonania, że ich nagość nie jest zdrowszą od wymyślnych strojów naszych dam. Z rozmowy z dzikim, jaką Léry przytacza, wynika

pochwała życia beztroskiego, przeciwstawionego ciągłej pogoni Europejczyków za czemś lepszym. Twierdzi on z pewnym żalem, iż znalazł w Ameryce pokój i niewinność, jakich próżno szukał w ojczyźnie.

W wieku XVI-tym poruszała umysły sprawa niewolnictwa. Biskup *Bernardo Las Casas* zwalczał je, przedstawiając Indjan w sposób dość obiektywny, nie zabarwiony wspomnieniami klasycystami ani entuzjazmem filozoficznym. Według niego są oni skromni, cierpliwi, spokojni, delikatnej kompleksji, bardzo pojętni, źle znoszą pracę, żyją w ubóstwie, nie są ani chciwi ani dumni. Byliby to ludzie najszczęśliwsi na ziemi, gdyby tylko znali prawdziwego Boga.

Na początku XVI-go wieku *Klaudjusz z Abbeville* stwierdza, że charakter tych pogan nie jest tak zepsuty, jak chrześcijan. Niestawia ich jednak ponad ludy ogłądzone ani z nimi ich nie równa. Tenże ojciec *Klaudjusz* przywiózł do Paryża gromadkę *Topinambusów*, których tam ochrzczono. Wydarzenie to poruszyło niezwykle umysły; zwłaszcza damy paryskie wyrażały swe zainteresowanie dla dzieci natury.

Do ustalenia rysów „człowieka natury“ przyczynił się ojciec *Du Testre*, którego dzieło *Histoire générale des Antilles* zacytowane jest w *Rozprawie o Nierówności*. *Rousseau* zaczerpnął od niego swoich *Karaibów*, którzy zajmują w jego wywodach miejsce podobne do *Kannibalów Montaigne'a*. Szczegóły o nich przyjęte z *Du Testre'a* jedne z zupełną pewnością, inne z prawdopodobieństwem zestawił *Morel*, który sądzi, że to *Buffon* zwrócił uwagę *Rousseau'owi* na dzieło *Du Testre'a* <sup>20)</sup>. Tem więcej jest potrzebne wniknięcie w to dzieło, które autor *Rozpraw* wertował, skoro należy sobie zdać sprawę, jaki jest stosunek całości koncepcji *Rousseau'a* do poglądów *Du Testre'a*. Mały ustęp, jaki tej kwestji poświęcił prof. *Ducros*, nie wystarcza, przytoczony przezeń cytat w t. II (str. 357) jest w rzeczywistości tylko zestawieniem kilku zdań wyrwanych, między którymi nie wykropkowano luk.

Zastanawiając się nad dzikimi amerykańskimi, określa ich *Du Testre* w podobny sposób, jak *Montaigne* *Kannibalów*, gdy pisał, że nazwę dzikich użyto tu w tem samym znaczeniu, co o rosnących w lasach owocach, które posiadają niektóre zalety w pełnej sile, a my je naszą sztuką ogrodniczą dopiero



psujemy. Uwaga ta jest parafrazą aforyzmu Motaigne'a z rozdziału o Kannibalach (t. I str. 15—22).

Zachwala Du Testre klimat i ziemię jako „mały raj zawsze zieleniejący i zroszony wodami najpiękniejszemi na świecie.“ Przedsiębiorze sobie wykazać, iż dzicy na wyspach Antylskich są najbardziej zadowoleni, najszczęśliwsi, najmniej mają narowów, są najbardziej towarzyscy, najmniej niekształtni i najmniej utraپieni chorobami ze wszystkich narodów świata. Píše dalej, że są oni tacy, jakimi ich stworzyła przyroda t. j. pozostają w prostocie i naiwności naturalnej. Są równi i nieznana jest pomiędzy nimi wyższość ani służebność, nie wyrażają też w żaden sposób uszanowania, nawet w odniesieniu syna do ojca. Równość majątkowa jest między nimi zupełna, w pragnieniach swych ograniczają się do rzeczy pożytecznych i koniecznych, „gardzą wszystkim, co jest zbytne, jako rzeczą niewartą posiadania“. Uwydatnia dalej ich życie bez troski i bez więzi policyjno-administracyjnej („on ne remarque aucune police parmi eux“). Nie myślą oni zupełnie o przyszłości, nie tylko o jutrze, ale nawet o tem, co będzie po śniadaniu, nie robią zapasów, bo czują wstręt do wysiłku. Dowodem tego podane dalej (str. 385) w ustępie o handlu opowiadanie o łatwości, z jaką sprzedają łóżka swe rano, zapominając, że wieczorem będą ich znowu potrzebowali. Z ustępu tego skorzystał też Rousseau.

Wychwala autor ich zdrowy rozsądek i bystry umysł. Dojrzał już Du Testre, że istnieje związek między postępem wiedzy i wykształceniem, a pewnemi wadami, jakich nabywamy wraz z oglądą, wymienia zwłaszcza złośliwość (malice). „Mają oni rozsądek zdrowy i umysł subtelny na tyle, ile mogą go posiadać osoby nieznające żadnego poloru literackiego i nie oglądzone i wysubtelnione przez nauki, które często wysubtelniając nam umysł, napełniają nas złością. Mogę też powiedzieć, że jeżeli nasi dzicy są ciemniejsi od nas, to mają zarazem o wiele mniej narowów, a nawet, że znają zaledwie tyle niedogodziwości, ile ich nauczą Francuzi“ (str. 357).

Chateaubriand cytował w *Génie du christianisme* z wielkim upodobaniem ustęp, w którym Du Testre przedstawia mieszkańców Antylli jako marzycieli o obliczu smutnem i melancholijnem. Godzinami wysiadują milcząco na wybrzeżu

morskiem. Śmieją się natomiast z przechadzek, jakich używają Europejczycy. Usposobienie ich jest łagodne, towarzyskie i współczujące do wylania łez. Niechętnie przyjmują wiarę katolicką, gdyż widząc występki chrześcijan, którzy im zagrabili ziemię i zrabowali złoto, uważają nazwę chrześcijanina za najgorszą obelgę.

Du Testre nie ukrywa jednak ujemnych rysów mieszkańców Antylli, ich wad, przesądów i śmieszności, niechlujstwa, obżarstwa, kazirodztwa, tak, iż w szczegółowym odmalowaniu obraz ich życia napawa raczej wstrętem.

W opowiadaniu o urządzeniu kolonji francuskiej na Antyllach widać, iż Du Testre jest zwolennikiem kultury. W tych ustępach prosto inny człowiek się odzywa w misjonarzu radującym się z postępów cywilizacji w tym kraju. „Prawdą jest, iż pierwotnie te kraje były prosto odrażające. Ludy, które je zamieszkiwały były barbarzyńskie, ziemie nieuprawne wydawały plon tylko po pracy nie do wiary... nasi pierwsi Francuzi ginęli z ręki tych barbarzyńców... Lecz skoro doprowadzono dzikich do rozumu, ziemie zostały uprawione, statki zaczęły przybijać w te strony, wszystko teraz tam jest w obfitości, niczego nie brakuje z rzeczy potrzebnych ani też z tych, które czynią życie delikatniejszym”<sup>21)</sup>). Gdy mówi o usposobieniu dzikich, radzi coprawda ich traktować łagodnie, bo przy surowem obchodzeniu się z nimi pożera ich melancholja, ale uważa ich za dumnych, pysznych i zuchwałych; skłonność do kradzieży i pijaństwa u nich ogólna.

Nie są te ustępy dzieła o Antyllach, jak pisze prof. Chinard, streszczeniem Rozprawy o Nierówności. Du Testre pozostaje najwyraźniej w tej części charakterystyki, w której idealizuje tubylców pod wpływem Montaigne'a, z którego jak widzieliśmy, cały ustęp dość wiernie zachował w pamięci. Poza ogólnymi podobieństwami między dwoma przyjaciółmi ludów pierwotnych jako szczególnie ważne podkreślić trzeba stwierdzenie związku między ogładą, cywilizacją i zepsuciem, właściwej tezy Roussau'a, i idealizowanie bez troski tego żywota dzikich, dbających tylko o zaspokojenie potrzeb doraźnych. W tym jednak ostatniem twierdzeniu mógł Rousseau iść za Buffonem, który szczególnie rozwodzi się nad gwałtownością krępowanych uczuć miłosnych u cywilizowanych,

przeciwstawiając im naturalniejszy sposób kojenia ich u dzikich. Nie napotkał jednak Rousseau w Du Testrze zdecydowanego przeciwnika ustroju społecznego, lecz raczej teoretycznego chwalcę szczęśliwości dzikich, a w praktyce zwolennika cywilizacji.

Adwokat *L e s c a r b o t* pierwszy zestawiał ludy amerykańskie ze starożytnymi, zwłaszcza ze Spartanami cały rozdział; tej sprawie poświęcił, wyprzedzając ojca *Lafitau* i wogóle uczonych Jezuitów, za którymi też pójdzie Rousseau. Dzicy hartują się wedle niego, jak Spartanie, są wstrzemięźliwi, jak i oni, nawet ich tańce przypominają mu greckie. Nie stoją oni niżej od Europejczyków, lecz owszem przewyższają nas tem, czem górowali nad nami ludzie *Plutarcha*. Powołując się na *Arystotelesa* twierdzi on, że mają oni te same zarodki cnoty, co Europejczycy: dzielność wstrzemięźliwość, hojność, sprawiedliwość. Co do sprawiedliwości, to wystarczą im prawo naturalne, wskazujące, iż nie trzeba szkodzić bliźnim. Wogóle *Lescarbot* w swej *Histoire de la Nouvelle France*, napisanej celem zwabienia kolonistów do Kanady, chwali dzikich, którym coprawda odmawia prawa posiadania ziemi, bo są niewierni. Twierdzi on, że nie są oni wcale głupi, mówią rozsądnie. Nie tak okrutni, jak Europejczycy, są od nich gościnniejsi.

*Franciszkanin* *Gabriel Sagard Théodat* w swej „*Histoire du Canada*” wyprzedził *O. Charlevoix* i innych Jezuitów w zachwaleniu cnót chrześcijańskich u nowonawróconych dzikich. Są oni, jego zdaniem, lepszymi chrześcijaninami, niż Europejczycy, opisuje też on ich pogodę, dobroć, uczynność i zamiłowanie wolności. W czyn zamieniona wogóle u nich moralność chrześcijańska i powszechna równość, miłość bliźniego, brak własności osobistej, co równoznacznie z ubóstwem ewangelicznym. *Sagard* już zauważył, iż w zetknięciu z cywilizowanymi, cnoty *Indjan* znikają i z tego względu zakonnik obawiał się nawet dla nich skutków nawrócenia.

Podobne idee głosili Jezuiti, a autorytet Zakonu zapewniał im rozpowszechnienie. Mieli oni bowiem w swej pracy misyjnej protektorów na dworze francuskim, *Króla Henryka*, *Richelieugo*, *Colberta*.

W r. 1702 zaczęli oni wydawać listy swoich misjonarzy: *Lettres édifiantes et curieuses écrites des*

missions étrangères i prowadzili to poczytne wydawnictwo aż do r. 1776. Nie mogła wprowadzić lektura tego zbioru wzbudzać przekonania, jakoby wśród Indian same cnoty kwitły. Pragnęli Jezuici ostrzedz wybierających się do Kanady przed złudzeniami, jakie mogli by sobie wyrobić na podstawie relacyj w rodzaju Lescarbota. Często tam są tedy skargi na zdradliwość dzikich. Czytamy to o Molesach (t. VIII str. 78. 81): Baurowie jeszcze zdradliwsi udają, że słuchają misjonarzy, a potem ich zabijają (t. VIII str. 110 i n.). Podobnie narzekają na perfidję i okrucieństwo Natchezów (t. VIII str. 35) i mewa tam też o całej kaście złodziei (t. XII str. 113). Jezuici studiują jednak obyczaje tubylców, aby je zmienić. Nie brak tam i kart dodatnich. Chwałą ojcowie rasę i jej piękno fizyczne. Jeden z uczonych ojców Lejeune dopatrywał się między nimi głów „podobnych do rzymskich cesarzy.“ Naogół gania oni dzikich przed nawróceniem, wtedy dopatrują się w nich jedynie wad, po nawróceniu już widzą w nich zalety. Chinard zwrócił już uwagę na tendencyjny charakter opracowań podawanych do druku<sup>28)</sup>. Przełożeni duchowni poprawiali i zmieniali relacje w duchu polityki zakonu i potrzeb misyjnych. Przecież wydawano je dla pozyskania protektorów i subwencji.

Z Paragwaju donoszą tedy o „niewinności i pokoju, które tam panują“ (t. VIII str. 177) Jednak misjonarze przypisują to usposobienie wpływowi religji chrześcijańskiej; „innocence“ łączy się tu z „pitié“. Biskup Buenos-Ayres w liście do króla francuskiego (t. IX str. 237 i n.) pisze: „między licznymi tymi szczepami, złożonymi z Indian, z natury skłonnych do wszelkiego rodzaju nieprawości panuje tak wielka niewinność obyczajów, iż sędzę, że tam wcale nie popełnia się grzechów śmiertelnych.“ Wyraźnie zaznacza też biskup, że stan ten zawdzięczać należy staraniom i czujności misjonarzy. Z Irdyj brytyjskich korzystniejsze nadsyłają wiadomości o pierwotnej naturze mieszkańców, która sprawia, że ich dyspozycje do życia religijnego są lepsze; wstręt czują do pijaństwa, rzadko się biją, potępiają morderstwo, są wogóle łagodni i „z natury miłośni.“ (XIII str. 50 i u). O rozwoju poczucia moralnego świadczy, iż obchodzą się bez kodeksów i ustaw. Misjonarz chwali sprawiedliwość ich sądów, opartych na zwyczajach, nigdy nie gwałconych (t. XII str. 258).

W innym liście (z Buenos Ayres t. IX str. 356) znajdujemy krótką charakterystykę prymitywnego życia koczowniczego wśród dzikich w Argentynie: polowanie i połów ryb dostarczają im pożywienia, prócz tego miód leśny i korzonki bez przyprawy. Zaznacza jednak autor, że obfitość żywności i łatwość jej znalezienia, która umożliwia tubylcom zmianę miejsca pobytu, jest zarazem przeszkodą w nawracaniu. Szczególnie podkreśla także, zarówno w Paragwaju, jak i w Argentynie, przywiązanie do wolności: „Każda rodzina uważa się za zupełnie wolną, każdy Indjanin za niezawisłego“ (t. IX str. 356). Jednak ciągle niebezpieczeństwo wojen zmusza ich do tworzenia społeczeństw, niestałych republik, które w wyborze kacyka postępują jakby według zasady marzonej przez Rousseau'a, dobrowolnego uznania władcy. „Gdy go wybierają, zamiarem ich nie jest nadawać sobie pana, lecz raczej protektora i ojca, pod którego kierownictwo chcą się poddać“. Ta pochwała szczęścia społecznego dzikich i umiejętność rządzenia się ma oczywiście na celu krytykę naszego systemu rządzenia. Czytając te słowa, nie możemy się oprzeć uwadze, że portret takiego władcy idealnego bliżki już jest owemu zwierzchnikowi Troglodytów u Monteskiusza, który płakał nad utratą wolności swoich ziomeków, gdy go oni zmuszali do przyjęcia nad nimi panowania<sup>24</sup>). Ojciec Lejeune też już zachęcał Francuzów do szukania w wielkich lasach pokoju, życia swobodniejszego i pobożniejszego. Wskazując, że występki i zbrodnie pośród dzikich są rzadsze, niż wśród Europejczyków, doradzał już prawie powrót do natury.

Tych kilka rysów posłuży niebawem wielbicielom stanu natury do wymalowania obrazu słonecznego z wyraźną dążnością do idealizowania dzikich. Z powyższych notatek misjonarzy, kreślonych ze stanowiska interesu kościoła, a bez żadnych jeszcze upiększeń literackich, które obarwią dzieła późniejsze dwóch Jezuitów, wnioskować można, że pochwała życia pierwotnego była już jakby naturalną reakcją umysłów Europejczyków, zmęczonych cywilizacją, gnębionych jej utrapieniami, niedość swobodnie czujących się w więzi państwowej, wobec wrażeń otrzymanyh. Przy obserwacjach w podróży nasuwała się ta refleksja z koniecznością, tkwiącą w rzeczach samych.

Podobne poglądy, chwiejne i sprzeczne, a przecie zawsze obracające się w ramach tych samych sądów, powtarzają się w relacjach misjonarskich przeciwników Jezuitów, zarówno Jansenistów, jak i Franciszkanów. Franciszkanin Hemepin (1683) chwalił dzikich i ryzykował nawet przy tem myśli liberalne o małżeństwie i tolerancji. Na zabarwienie sądów wpływały czasem spory między Jezuitami a Franciszkanami. La Hontan, nad którym niżej się rozwiziemy, zwrócił już na to uwagę. Pisał on, że podczas gdy Franciszkanie stwierdzali, że Indjanie są ograniczeni, jak zwierzęta, i że nie warto ich uczyć, to Jezuci broniąc swego pola pracy, głośić musieli, że mają oni umysł jasny i chętnie słuchają słowa Bożego. Górowało u wszystkich zapatrywanie, iż mieszkańcy Nowego Świata zepsuli się pod wpływem cywilizacji. Palafox, bp. Angelopolis, napisał traktat p. t. „*Les vertus des Indiens*“, w którym głośił apologję Indjan, wykazując, iż nie mają oni wad Europejczyków, a wszelkiego złego, pijaństwa i bijatyk nauczyli się od Hiszpanów. Jezuci pragnęli też zachować u Indjan dawne cnoty i zabezpieczyć ich przed kontaktem z białymi. Taki cel miało państwo komunistyczne, jakie stworzyli w Paragwaju, twór zresztą dość niefortunny. Te wszystkie relacje i wiadomości ustne budziły entuzjazm i chęć powrotu do naturalniejszych warunków życia.

Życie wśród Indjan nęciło też różnych awanturników, zrewoltowanych przeciw cywilizacji, t. zw. „*coureurs des bois*“, szukających w lasach swobody. W r. 1680 stanowili oni w liczbie kilkuset jedną trzecią część ludności Kanady, zdolnej do noszenia broni.

Takim również awanturnikiem europejskim był baron de La Hontan, intrygant lichego charakteru, rozgoryczony ruiną materjalną, entuzjastyczny wielbiciel Indjan, przesiąknięty ideami antyreligijnymi i antyspołecznymi, przytem przeciwnik cywilizacji. Dzieło jego, wolność dzikich przeciwstawiające naszej niewoli, wywarło znaczny wpływ na dzieje myśli w w. XVIII-ym. Jego „*Nouveaux voyages... dans l'Amérique septentrionale*“ (1703) zostały w r. 1705 przerobione przez Guendeville'a i zyskały w tej przeróbce, w której dodano cały trzeci Dialog, dużą popularność. W niniejszym rozbio-rze opieram się na oryginalnem wydaniu La Hontana.

Przeciwstawia on swe dzieło relacjom misjonarzy, nie-szczerym i interesowanym, którzy starają się „przekonać świat, że ich trudy, chwalebne zresztą, nie są zupełnie bezowocne“.  
(Préface).

W rozdziale p. t. „Moeurs et manières des sauvages“ (str. 97 i n.) odmalowuje z indyjskiego stanowiska ustrój polityczny, społeczny i ekonomiczny Europejczyków jako niedorzeczny. Pierwszym tytułem wyższości, jest wspólność dóbr; udzielają też oni sobie nawzajem ofiarnie pomocy. Pieniądze nazywają „węzem Francuzów“ twierdząc, że dla nich oni się zabijają i zdradzają, mężowie sprzedają żony, matki swe córki. Sądzą oni, że nazwa dzikich, którą my tamtym nadajemy, odpowiadałaby nam więcej, niż nazwa ludzi, skoro czyny nasze są niedorzeczne. Drwią oni sobie z nauk i kunsztów, z naszej subordynacji. Autor chwali ich temperament zrównoważony; żywość i ruchliwość Francuzów wydaje im się nieznośną. Uważają nas za niewolników, skoro oddajemy się na usługi jednego człowieka. Zadowanie wewnętrzne z żywota spokojnego uważają za cenniejsze od naszych nauk. La Hontan wykazuje, iż idą oni za światłem natury (str. 103), są zgodliwi, prowadzą życie bez trosk. Wyżsi są od nas również przez to, że nie znają szalu miłosnego (str. 131), a zadowolają się tkliwą przyjaźnią, zachowując swobodę serca, którą uważają za skarb najcenniejszy na świecie. Dziwią się, że Europejczycy nie mogą zrozumieć, iż małżeństwo jest dla nich „źródłem trosk i umartwień“ (str. 135).

Głośne Dialogi La Hontana z Huronem 35-letnim, nazwiskiem Adario, wyszły w r. 1704 jako ciąg dalszy podróży; ułożone rzekomo na życzenie z kół angielskich pochodzące, zawierają one jeszcze ostrzejszą krytykę stosunków europejskich, które dziki zna z podróży, jaką do Europy odbył. Autor w przedmowie zaznacza, iż rzekomi dzicy są od nas wyżsi tem, że nie znają własności osobistej, praw, sędziów, ani kapłanów. „Posiadanie dóbr jest jedynem źródłem wszystkich nieporządków, które zakłócają społeczność europejską“.

W tym Dialogu, religji poświęconym, w następujący sposób poucza Adario autora, broniącego zawsze wiary chrześcijańskiej i instytucji społecznych europejskich: „Duch wielki stworzył nas ludźmi uczciwymi, czyniąc was zbrodniarzami

których posyła na naszą ziemię, aby nas ukarać za nasze błędy i abyście szli za naszym przykładem". Jeżeli autor chce być zbawionym, winien się uczynić Huronem (str. 32—33). La Hontan, nie mogąc przekonać Hurona, odsyła go do Jezuitów, ten zaś, powtarzając wciąż te same argumenty, nie nawraca wprawdzie rozmówcy, ale uzyskuje odeń zgodę na czynienie we wsi, co zechce. Pozwala on mu chrzcić, choć nie wie, jakie ten obrządek ma znaczenie. Satyra dotyka już nie samych tylko Jezuitów.

Następuje potem w podobnym tonie utrzymana dyskusja o prawodawstwie (str. 33 i n.): „Powiedz mi, proszę Cię, więc prawa oznaczają rzeczy słuszne i rozsądne? Mówisz, że tak . . . Jeżeli tak jest, to chyba wy pojmujecie te rzeczy słuszne i sprawiedliwe w innym znaczeniu, niż my, albo jeżeli je tak samo pojmujecie, to nigdy się do nich nie stosujecie”.

Europejczyków uważa on za ludzi najniezszczęśliwszych, którzy czynią dobrze tylko pod wpływem przymusu, a unikają złego z obawy przed karami. Chwali niezawisłość swoją w przeciwstawieniu do poddaństwa Francuzów. Huronowie podlegają tylko „wielkiemu Duchowi“, króla nie uznają. Namawiają go tedy, aby porzucił tę niewolę i stał się wolnym Huronem. Omawia dalej Adario niesprawiedliwość sądów, przekupność sędziów-nieuków, którzy ośmielają zbrodniarzy i krzywoprzysięzców. Daje następnie przegląd europejskich nadużyć i zbrodni z handlem żywym towarem i wódką na czele. Źródłem wszystkiego złego zaś są pieniądze, ten „demon nad demony“, „ojciec rozpusty i bezwstydu, udania, intrygi, kłamstwa, zdrady, złej wiary i wszystkiego złego, jakie panuje na świecie“. Przytem wszystkim zachwala jednak wojnę i niewolnictwo jako sposób ulżenia sobie pracy.

Wplata dalej La Hontan w te Dialogi satyrę na obyczaje francuskie, na sposób ubierania się i na unizoność. Rozwodzi się nad nieużytecznością pisma i sztuki czytania. Nauki też uważa za niepotrzebne; aprobuje jednak arytmetykę. Z pośród zawodów europejskich jeden tylko uznaje za użyteczny: handel. Gani medycynę, a rozprawia o błogosławionych skutkach higienicznych równowagi duchowej i wyklada całą teorię pocenia się, procederu leczniczego, wysoko cenionego u dzikich. Pieprzykiem dialogów była obrona nagości, połączona



z wywodami o zdradzie małżeńskiej we Francji i uzasadnieniem swobody obyczajowej, jaką znają u Huronów dziewczęta przed małżeństwem. Podaje też sposób oświadczenia się, jaki praktykują Huronowie, zjawiając się nocą z zapaloną pochodnią w namiocie wybranej. Zgaszenie jej przez kobietę oznacza przyzwolenie kochankowi na dostęp do łoża. W komedji Delisle'a „Arlequin sauvage“, którą omówimy w rozdziale IV-ym, pochodnię zastępują zapałki.

Paralela, jaką wykreśla Chinard między La Hontanem, a Rousseau'em idzie zbyt daleko. Obaj są wedle niego anarchistami, pozbawionymi zmysłu moralnego, obaj czują się prześladowani przez rodzaj ludzki, obaj wzywają do broni (str. 186). Trudno istotnie rozumieć dosłownie wymowny ustęp, jaki Chinard poświęca temu zestawieniu, boć przecie wiadomo z odpowiedzi Leszczyńskiemu, że Rousseau rewolucyę uważał za nieszczęście (str. 104) i ze swych wywodów o nierówności i praktycznych konsekwencyi nie wyciągał. Satyra w ustach dzikiego miała charakter paradoksalny i raczej zdumiewać i bawić miała, niż na serjo nawracać Europejczyków. Zupełnie się nie mogę zgodzić, jakoby La Hontan objawiał tę samą namiętność i ten sam entuzjizm, co Rousseau w „Nierówności“. Rozbiór tej Rozprawy wcale też nie pozwala na twierdzenie, jakoby Rousseau radził narodom cywilizowanym obrać sposób życia ludów pierwotnych. Taka rada była możliwa u misjonarzy w pewnym, specjalnym sensie i w określonym, znanym nam celu. Mógł też taki paradoks wystąpić w dziele, które pisane było, aby zwrócić uwagę, zadziwić i zabawić. Rozprawy Rousseau'a, w szczególności druga, są pisane zbyt poważnie, aby mogły zawierać tego rodzaju stanowcze twierdzenie. Jan Jakób występował jedynie z krytyką dzisiejszego stanu rzeczy i założeń naszej cywilizacji, dociekał stanu pierwotnego, posiłkując się danymi z etnografji ludów niekulturalnych, ale na miejsce tego, co podważał, niczego nie wskazywał, przeciwnie cofał się, jak się przekonamy, gdy należało dawać rady praktyczne, na stanowisko konserwatywne. Inne rzeczy ma Rousseau wspólne z La Hontanem. Nowa tu jest myśl o równowadze duchowej u dzikich, która powtórzy się u Rousseau'a; La Hontan potępia gwałtowność uczuć miłosnych, Rousseau (idąc za Buffonem)

obszerniej rozwiedzie się nad sposobem zaspokojenia potrzeb płciowych u człowieka natury. Potępienie nauki i rzemioł czytaliśmy już u wcześniejszych autorów, tak samo Jezuita już zaznaczali krytykę naszego ustawodawstwa. Nikt jednak przed owym awanturnikiem nie poddał krytyce ustroju społecznego, religii i kultury europejskiej w sposób tak silny, szczegółowy i konsekwentny. Nikt tak zdecydowanie nie zachwalił szczęśliwości, rozsądku i moralności dzikich. Tego właściwie nie czynił Rousseau. Nie mógł on cofnąć się o 40 lat wstecz; wyprzedziła przeciw jego Rozprawy dyskusja argumentów za i przeciw, a paradoks o wyższości ludów niekulturalnych zbyt był już znany z desek teatru włoskiego, aby go mógł powtarzać przyjaciel Diderota, myśliciel na oryginalność szczególnie się silący<sup>25</sup>).

W pierwszej połowie XVIII-go wieku dwóch Jezuitów opracowało relację misjonarzy francuskich. Te dzieła musiały obudzić zajęcie się dzikimi i wskazać na skutki historyczne odkrycia Nowego Świata. Ojciec Lafitau<sup>26</sup>) przedsięwziął sobie na podstawie poprzednio omówionych relacji, własnych spostrzeżeń i dzieł uczonych, systematyczniejsze już studjum obyczajów dzikich, którego wyniki doprowadziły go do konkluzji, które z tezami obu „Discours” dziwnie się godziły. Znamienne jest metodyczne założenie tego wczesnego socjologa. Porównywa on systematycznie obyczaje dzikich ze zwyczajami starożytnych Greków i Rzymian. Mówiąc o planie książki, zapowiada, że w swem dociekaniu nad obyczajami dzikich szukał śladów czasów pierwotnych.

O. Lafitau występuje także przeciw tym, którzy poniżają dzikich i wyraża dążność do szukania u nich wzorów obyczajowych. W liście dedykacyjnym do Księcia Orleańskiego skierowanym, podaje — rzecz można — antycypowaną interpretację życia prymitywnego w duchu Rousseau'a. Spotykamy u niego znowu przeciwstawienie szczęśliwej obojętności u dzikich naszej wytężonej działalności. Cnota im wprawdzie nie przypisana, ale wolni są od występków naszych społeczeństw. Gdy dodamy do tego potępienie rzemioł i podkreślenie równości, otrzymamy już prawie pełną formułę filozofa geneńskiego. Nawet „solitaryzm” w znaczeniu niezawisłości osobistej od społeczeństwa, najbardziej, jak się okaże, indy-

widualny jego pomysł, już tu się przejawia: „Uszanowanie dla bliźnich, które jest pobudką ich działań, służy do utrzymania ich łączności: każdy uważając drugich za panów swoich czynów i siebie samych, pozwala im prowadzić się według ich upodobania i myśli tylko o sobie” (I str. 485).

Nietylko jednak zasadnicze wywody są te same w tym pierwszym jakby koncepcie obu „Discours”. Często podkreśliliśmy także podobne sformułowania, wreszcie ten sam zapach moralizatorski.

Cel moralny tej lektury w ten sposób określa autor księciu Orleańskiemu: „Podróźni, którzy przedstawiają publiczności i miłośnikom tych lektur relacje, nie powinni się kierować pustą ciekawością i mieć na oku tylko bezpłodną wiedzę. Powinno się studjować obyczaje tylko w celu kształtowania obyczajów. Wszędzie znajdzie się coś, z czego można wyciągnąć korzyść”.

Właściwą obronę i pochwałę dzikich ludów daje autor w jednym z rozdziałów 2-go tomu. Wskazuje on, jak La Hontan, że tych ludzi obchodzących się bez wszystkiego, bez wychowania, bez nauki, literatury i prawodawstwa, skłonni jesteśmy powszechnie uważać za głupich, szorstkich, dzikich, pozbawionych uczuć religijnych i ludzkości, a oddanym wszelkim występkom. Taki portret nie byłby wierny: „Mają oni umysł zdrowy, wyobraźnię żywą, pojętność łatwą, pamięć podziwu godną” (t. I str. 105). Mają swoją formę rządu, religję dawną, „rozsądnie myślą o swoich sprawach i, lepiej niż u nas lud, zmierzają do celu pewnymi drogami, działają z zimną krwią i z flegmą, któraby znużyła naszą cierpliwość, honor i duma nie pozwalają się im gniewać”. „Serce mają wzniosłe i dumne, odwagę wypróbowaną, dzielność nieustraszoną, stałość w utraceniach bohaterską, równowagę umysłu, której przeciwieństwa i niepowodzenia nie zmieniają. Pomiedzy sobą przestrzegają pewnej uprzejmości na swój sposób, której zachowują wszystkie przepisy, okazują poważanie dla starszych, poszanowanie dla równych, które zadziwia i które trudno pogodzić z tą niezawisłością i wolnością, o którą są nader zazdrośni. Nie są czuli i przymilający się i nie często objawiają swe sympatje, mimo to są dobrzy, przystępni, a wobec cudzoziemców i nieszczęśliwych praktykują

gościnnność miłosierną, która zadziwia wszystkie narody Europy".

Wady, które wylicza za podróżnikami: lenistwo, płochość, okrucieństwo wobec starców, których zabijają, aby im ulżyć cierpień, twierdząc, że są oni uciążliwi dla siebie samych i dla drugich, wszystko to nie przeszkadza autorowi do stwierdzenia, że odnoszą oni korzyści z niskiego stanu kultury: „lecz ich szorstkość i pozbawienie wszystkich prawie przedmiotów, zapewniają im tę wyższość ponad nami, że nie znają tych wszystkich wyrafinowanych przywar, które do nas przyszły za zbytkiem i obfitością”.

Niżej ta sama myśl wyrażona już jest w formie paraleli między „arts” i „vices”: „woleli pozostać przywiązani do swoich dawnych obyczajów i pomagają sobie rzemiosłami, które mogły im zapewnić wygody życiowe, mniej zyskali na tem, niż ponieśli strat przez naśladowanie naszych przywar”.

Myśl tę powtarza, rozwija dobitniej, stwierdzając, że właśnie nieznanomość przemysłu i rzemiosł, brak wynalazczości, stanowi ich wyższość: „Zamiast im to poczytywać za złe, może należałoby w nich podziwiać to umiarkowanie, które umiało się zadowolnić małym i które im każe uśmiechać się jeszcze dziś, gdy Europejczycy budują domy, przedsiębiorząc pracę, mającą trwać wieki, podczas gdy sami mają tak mało czasu do życia, iż nie są pewni, czy zobaczą koniec swego dzieła” (t. I str. 107).

Oto zaś refleksja zmęczonego kulturą myśliciela: „Bylibyśmy zapewne szczęśliwsi, gdybyśmy posiadli, jak oni, tę obojętność, która im każe ze wzgardą i lekceważeniem odnosić się do wielu rzeczy, bez których my nie moglibyśmy się obejść”. Tą drogą dochodzi do tęsknoty za „naturalnem lenistwem”, błogim stanem przez Rousseau'a szczególnie zachwalonym<sup>27)</sup>.

Z tego punktu widzenia oświetla też w dalszym ciągu ich organizację państwową na ustroju familijnym opartą,<sup>28)</sup> ich sposób rozstrzygania sporów<sup>29)</sup>. Osobną dla siebie kwestję i wcale nie błahą stanowiłoby określenie, jakie to wpływy literackie mogły działać na uczonego Jezuitę, o ile wertował Montaignea i Fénelona, jak wpłynęły nań autorzy starożytni. Zwróćmy też mimochodem uwagę na to co pisze O. Lafitau

o surowem wychowaniu u ludów starożytnych, podobne wywody stanowią również jeden z punktów argumentacji Rousseau'a.

J. Sorel zwrócił uwagę na znaczenie dla doktryny postępu dzieła drugiego Jezuity, Ojca de Charlevoix, o Kanadzie<sup>28</sup>). W zestawieniu z innymi ta książka okazuje się świadomym celem doktryny o dzikich, która się ustalała w zgromadzeniu Lojoli, w szczególności zaś przeniesieniem i literackim uwypukleniem teorii O. Lafitau, którego dzieło też O. Charlevoix chwali (t. II str. LVIII). Ówczesni misjonarze znajdowali w tem poetyczną okrasę swego ciężkiego i pełnego zaparcia posłannictwa, a zarazem działali w myśl zasad chrześcijańskiej miłości bliźniego, chcąc w ten sposób może uczynić nowonawróconych bliższymi sercu europejskich współwyznawców. Czytelnik zaś w tych aforyzmach szukał przyprawy odpowiadającej zarówno gustowi egzotycznemu epoki, jak i wzmagającemu się upodobaniu w krytyce stosunków w ojczyźnie.

O. Charlevoix ma duży talent literacki i z wielkim umiłowaniem przedmiotu kreśli swoje opisy, dysertuje obszerniej, niż Lafitau, o obyczajach, więcej przytem u niego odbijają się w argumentowaniu bezpośrednie obserwacje. Nie pozostawia on wogóle wątpliwości co do swych intencji w sposobie oświetlenia i wyzyskania tematu. Góruje u niego, jako u misjonarza, przywiązanie do kolorowych owieczek, umiłowanie pracy, jaką w nie włożył, za czem idzie radość z ich postępów na drodze wiary. Kaznodzieja pragnie ich dać za przykład swoim rodakom. Takim właśnie jest cel — przypuszczam u wszystkich misjonarzy — idealizowania ich cnót. Trzeba jednak z góry stwierdzić, że autor, mimo wszystko, jest przywiązany do cywilizacji europejskiej. W swoim „Skróconym portrecie dzikich“ (t. III str. 340), paralelę między dzikimi a ludźmi cywilizowanymi stylizuje w sposób, zdaje się, nie pozostawiający pod tym względem wątpliwości: „spozstrzega się w nich społeczność wolną od prawie wszystkich błędów jakie mącą tak często słodycz naszego społeczeństwa“.

Pozatem ks. de Charlevoix dąży do urobienia u dzikich wzoru charakteru moralnego według zasad chrześcijańskich, tak samo, jak jego towarzysze pracy czynią to w Europie.

Stąd wiara w konieczność swego posłannictwa — cywilizacyjnego również — które mu się pozwala zachwycać przemianami duchowymi pod wpływem nawrócenia się dokonywanymi, stąd wysławianie niektórych zalet chrześcijańskich, zauważonych u świeżo nawróconych, jako przykładu dla wiernych zepsutych tchnieniem kultury świeckiej, tak bardzo odbiegającej od zasad Chrystusowych. Taki to jest pogląd na świat autora *Historji Nowej Francji*. Wystąpi on dobitniej w późniejszym dziele tegoż autora „*Histoire du Paraguay*” (1756), znacznie prozaiczniej pisanem, gdzie czytamy cały wywód o zmianie charakteru na lepszy pod wpływem religii z Europy przeniesionej<sup>29</sup>). „Szczęście Indjan, o którym pisze, jest wynikiem doskonałej organizacji tej nowej prowincji kościelnej. Powołuje się przytem Charlevoix na Muratoriego, który mógł słusznie, zdaniem autora, opis tych stosunków zatytułować: „*il cristianismo felice*”. Nie mógł zresztą być innym pogląd członka zgromadzenia, które w tej republice zaprowadziło ustrój teokratyczno-patrjarchalny, starało się wprowadzić rozbudzenie u tubylców nieprzyjaźni do Europejczyków, zwłaszcza do Hiszpanów, dbało jednak o rozwój rolnictwa, hodowli bydła i przemysłu tej kolonii, która założycielom dostarczała podobno pokaźnych dochodów.

W dziele o Kanadzie nie był ks. de Charlevoix krępowany podobnymi względami polityki swego zakonu, jego wyobrażenia literacka mogła swobodniej bujać. Tak to wytłomaczyć możnaby różnicę ideologii obu dzieł. Z oderwanych ustępów „*Nowej Francji*” mógł też czytelnik, podobnie jak to uczynił J. Sorel, wyczytać więcej niż historyk tam pragnął wyrazić, zwłaszcza jeżeli był już uczuciowo przez autora „*Wyznań*” predysponowany.

Jak Lafitau tak i Charlevoix, nie tai przed czytelnikami wad i występków dzikich. Czytamy o zdradzieckiem postępowaniu Clamcoetów i Huranów,<sup>3</sup>) jak też o innych grzechach, dalej narzekania na prostytutkę u Natchezów, nakazaną im przez religję, na rozpustę i pederastję w krajach południowych. O Eskimosach najbardziej odrażająco się wyraża: „ci barbarzyńcy tak dzicy, jak wilki i niedźwiedzie... bez towarzysztwa, różnią się od tych zwierząt prawie tylko twarzą ludzką” (t. I str. 345). Illinois także wcale nie idyllicznie są

scharakteryzowani przed nawróceniem<sup>31)</sup>. Nie znalazłem zresztą u O. Charlevoix zupełnie dodatniej charakterystyki żadnego ludu przed nawróceniem.

Bystry moralista przyznaje jednak chętnie zalety obok wad. Huronowie więc mają „umysł solidny, zdrowo sądzący, wzniosły, zdolny do rozważania“, są pracowici ale skryci i wogóle zauważono u tego plemienia najwięcej wad i najwięcej cnót (t. I str. 178).

Nawet w ustępie, w którym mowa o szczęściu dzikich (t. III str. 341) czytamy: „zauważyć można u nich pomieszanie obyczajów najdzikszych i najłagodniejszych, wady zwierząt mięsożernych i cnoty i zalety serca i umysłu, które najwięcej zaszczytu przynoszą ludzkości“.

Na tem tle dopiero przedstawia się przemiana charakterów pod wpływem nawrócenia i zetknięcia się z Europejczykami, którą autor kilkakrotnie stawia przed oczy. Eskimosi między ludźmi się oswajali, stawali się „doux et raisonnables“, Illinois stali się najwybitniejszymi sprzymierzeńcami. Autor wyraźnie pisze: „to plemię w którym religja chrześcijańska już dokonała zmiany obyczajów i charakteru, jaką tylko ona jest zdolną sprawić“ (t. II str. 264). Oto zaś, jak się wyraża, gdy chce przedstawić wyniki pracy misjonarskiej.

„To są dzicy, lecz zachowali oni ze swego pochodzenia tylko to, co jest cenne t. j. prostotę i prawość pierwszego wieku świata, która się połączyła z tem, co do tego dodała Łaska; wiarę patryarchów, nabożność szczerą, tę prawość i posłuszeństwo serca, które czynią świętych; niewinność obyczajów nie do wiary, chrześcijaństwo czyste i którego świat nie skaził jeszcze swem tchnieniem zaraźliwym i często akty cnót najbardziej bohaterskich“.

Jakżeż miło autorowi słuchać ich chóralnego śpiewu w kościele, patrzeć na ich pokorę i gorliwość w odprawianiu ćwiczeń religijnych!

Po obszernym wywodzie o zaletach i wadach moralnych w trzecim tomie wyraża swój właściwy pogląd na znaczenie cywilizacji i wychowania. Opowiada tam, że dzieci wcale nie są przywiązane do rodziców i podaje przykład takiego braku serca, potem wnioskuje: „nic nie dowodzi lepiej konieczności wychowania i tego, że natura sama nie poucza nas

dostatecznie o naszych najistotniejszych obowiązkach. To właśnie stanowi, jeżeli się nie mylę, jeszcze lepszy dowód na korzyść religii chrześcijańskiej, że w sercach barbarzyńców dokonała ona pod każdym względem zmiany, która jest podobna do cudu" (t. III str. 310).

Wychowania tego oczywiście ani autor ani jego towarzysze pracy nie pojmowali jako przerobienie na Francuzów. Zamiarem rządu francuskiego było „franciser les sauvages“, wiadomo zaś, że Jezuici wobec tego postulatu zachowywali się odpornie. Charlevoix przedstawia też, na jakie trudności wykonanie rozkazu ministerjalnego natrafiało, misjonarze wprost nie chcieli uczyć tubylców religii w języku francuskim i przyzwyczajać ich do naszego sposobu życia (t. I str. 390). Głębsze są zresztą tego przyczyny; obok względów polityczno-ekonomicznych, można zapewne przypuścić również refleksję, że zatraciłaby się w ten sposób niejedna z właściwych im zalet. Nie tylko bowiem odwagę ich, gorliwość i brawurę chwala misjonarze (t. III str. 307), Charlevoix wprost mówi o „wyższości jaką mają nad nami“, wymieniając przymioty, jak „doskonałość ich zmysłów“, pamięć miejsc, wymowę wspieraną doskonałą pamięcią, trafny i wnikliwy sąd o rzeczach, wytrzymałość, wytrwałość w cierpieniach, która im pozwala w czasie tortur lżyć swych katów (t. III str. 304-6). Czytamy dalej o ich wielkoduszności i harcie ducha:

„Większość z nich odznacza się istotnie szlachetnością i równowagą ducha, do jakiej my dochodzimy rzadko, mimo całej pomocy, jakiej nam może dostarczyć filozofja i religja. Zawsze władający sobą, w niełasce najbardziej niespodzianej nie okazują na obliczu najmniejszej zmiany“.

Dalej rozwija się jeszcze to przeciwstawienie Amerykanów Europejczykom: w obejściu się ich między sobą zauważył autor: „słodycz i względy, jakich się nie znajduje między ludem u narodów najwięcej cywilizowanych“. Chwali ich uczciwość i poszanowanie dla starych, wszystko to — powiada — dowody umysłu dojrzałego i opanowanego.

Wniosek z obserwacji ich trybu życia wyciągnął autor, stawiając na marginesie tytułik ustępu: „szczęście dzikich“, pod którym umieścił literacko opracowaną refleksję ze skargą na warunki życia cywilizowanego:



„Trzeba przyznać, że od pierwszego wejrzenia życie, jakie wiodą, wydaje się twarde, lecz pominiawszy okoliczność, że w tych rzeczach przykrość odczuwa się tylko przez porównanie, a przyzwyczajenie jest drugą naturą, ta wolność jakiej zażywają, jest dla nich wielkiem odszkodowaniem za wygody, jakich są pozbawieni. To co widzimy codziennie u żebraków zawodowych i u ludzi ze wsi, dostarcza nam dowodu dotykającego, że można być szczęśliwym nawet w niedostatku. Otóż dzicy są nimi w sposób jeszcze bardziej rzeczywisty, naprzód dlatego, że wydaje się im, iż są takimi, powtóre ponieważ są w posiadaniu spokojnem najcenniejszego ze wszystkich darów natury, wreszcie dlatego, że nie znają zupełnie, a nawet nie chcą znać tych fałszywych dóbr, które my tak cenimy, które nabywamy za cenę prawdziwych i których tak krótko używamy“ (t. III str. 322).

Zazdrościć więc mamy Indjanom ich wolności, ich umiejętności poprzestawiania na małym, wreszcie poprostu tego, że nie zetknęli się z naszą kulturą i że ich podstawy życia publicznego na zgoła odmiennych wspierają się maksymach, na równości i wspólności dóbr. Mimo, że żyją w niezawisłości zupełnej, nienawidząc rządów despotycznych, korzystają prawie ze wszystkich udogodnień, jakie władza może zapewnić narodom cywilizowanym (t. III str. 341).

Nie wzrusza ich widok naszych bogactw i przepychów, cieszą się, że mogą się bez nich obchodzić, trzeba ich więc uważać za prawdziwych filozofów (t. III str. 322).

Wspólność dóbr jest podstawą ich zgodnego pożycia: „moje i twoje, te słowa zimne, jak je nazywa św. Grzegorz Papież, które gaszą w naszym sercu ogień miłosierdzia, a zapalają w niem pożar pożądania, nie są znane tym dzikim“.

Oto zaś, jak oceniają Indjanie nasze dobra kulturalne. Nie mogą i nie pragną włożyć się do rzemiosł „tem więcej, że gardzą wzniosłe tem wszystkim, co nie jest im potrzebne, to jest tem, co my najwięcej cenimy“ (t. III str. 305). Zmysł realny sprawia, że lekceważą sprawy duchowe. Irokerejczykom, którzy byli w r. 1666 w Paryżu, ze wszystkich bogactw podobały się tylko ludy z mięsiwem, zastawiane przy ulicy de la Hachette“.

Jedno z wątpliwych dobrodziejstw cywilizacji wydało im się w pierwszej chwili cenne — to alkohol. Ci którzy pod-

legli nałogowi, zdają sobie sprawę, że pijaństwo ich niszczy, to też gdy misjonarze im radzą, aby domagali się niewydawania trunku, kierują straszne oskarżenie ku Europejczykom: „To wyście nas doń przyzwyczaili, nie możemy się bezeń obyć, a jeżeli odmawiacie nam dostarczenia go, to pójdziemy szukać u Anglików. Ten likwor nas zabija i ogołaca, to prawda, lecz to wyście uczynili to złe i jest ono bez lekarstwa”.

Rozważanie tego wszystkiego doprowadza misjonarza z konieczną konsekwencją do ogólnej oceny skutków cywilizacji pośród tego ludu:

„Wydaje się, że prowadzą życie najnędzniejsze, a byli oni jedynymi szczęśliwymi na ziemi, zanim znajomość przedmiotów, które nas ujmują i na pokusy wiedzą, obudziła w nich chciwość, którą niewiedza trzymała w uśpieniu”.

Rozpatrzenie następstw, wynikających z zetknięcia się ludzi cywilizowanych z pierwotnymi nasunęło misjonarzowi wyraz „ignorance” w dodatniem znaczeniu. Rousseau doda doń jeszcze przymiotnik „heureuse”, który wyczytał już u Montaigne’a.

Inne jeszcze składowe ideału prymitywistycznego wskazać można w dziele ks. de Charlevoix: nieczynność (oisiveté), beznamiętność. W t. I pisze on o Abenakisach, że nie chcą się trudnić rolnictwem i nie są zapobiegliwi. Gani wprawdzie ich próżniactwo, ale podkreśla „dobroć ich charakteru”. U Huronów wogóle mężczyźni uważają beczynność za punkt honoru, sądzą, że praca przystoi kobiecie, a upodla mężczyznę, któremu wojna, polowanie i rybołówstwo wypełnią połowę czasu (t. III str. 334). Mieszkańcy Akadji, kraju nadzwyczaj urodzajnego i bogatego, są zupełnie szczęśliwi na sposób Rousseau’wski: „bez karności i bez wędzidła, nie myślą o uprawie ziemi, ani o łowieniu ryb, trwają w rozwiązłości i uganiają się po lasach, żyją tylko z dnia na dzień” (t. I str. 541).

Aby określić stopień pokrewieństwa tych myśli z wywodami Rousseau’a zaznaczyć trzeba, że Charlevoix nie pochwała tego stanu beczynności, zachwyca się natomiast tem, co Rousseau nazwał pogodą ducha, a co się częściej nazywa apatją: „dzicy są z natury spokojni i władną sobą” (t. III str. 326). Wydaje się, że nie znają uczuć, jednak zaznacza, że wysiłkiem woli zdobywają się na równowagę i krew zimną (t. III str. 340).

Nawet przy skutkach opilstwa objawia się ten szczęśliwy, pierwotny charakter: „są to burze, które przemijają i których wspomnienie nawet wygasa w nich, gdy przeminęły, tak dobry mają charakter i tak spokojną w gruncie duszę, jaką otrzymali od natury“ (t. III str. 321).

Podobieństwo niektórych myśli u ks. Lafitau i Charlevoix z jednej strony, u Rousseau'a z drugiej, jest tak uderzające, że zważywszy daty, nie można się powstrzymać od przypuszczenia, że Rousseau, pisząc Rozprawę o Nierówności, znał tę ideologię, a nawet może same dzieła. Przypomnę, że ks. Prévost wyraża się z wysokim uznaniem o dziele O. Charlevoix w przedmowie do t. XXIII-go swej Historji podróży, w której podaje jednak tylko dość bezbarwne streszczenie jego relacji podróżniczej. Dzieło to miało zresztą duży rozgłos. Nie byłby też osobliwy u autora Emila fakt zamilczenia źródła — okaże się to w sposobie korzystania z Montaigne'a, — zwłaszcza, że współpracownik Encyklopedji i przyjaciel Diderota mógł przypuszczać, iż powołanie się na Jezuitę nie wzmocni jego tezy. Rousseau, który o sobie powiedział, że spędził życie na czytaniu opisów podróży, Historję Nowej Francji najprawdopodobniej znał, jeżeli nie z lektury, to ze sprawozdań znajomych. Dla dokładności dodajemy, że ideologia ks. de Charlevoix nie jest tak dokładnie usystematyzowana, jakby to czytelnik na podstawie powyższego przedstawienia mógł sądzić. Praca ta pozostawała właśnie dla autora Emila, który dobroć pierwotną szczególnie podkreślał, zaś pominąć musiał przedstawienie przemiany pod wpływem nawrócenia, tudzież liczne ustępy, mącające idealny obraz, gdzie mowa o mściwości (t. III str. 308), „zazdrości (t. III str. 285) i obżarstwie mieszkańców Kanady, którzy potrafią natychmiast po oddaniu pokarmu, zabrać się napowrót do jedzenia (t. III str. 302). Tak wykrojona charakterystyka, którą nadto mówca przetopił w swej formie stylistycznej, mogła nawet już nie uchodzić za zapożyczenie, tem bardziej w oczach samego Rousseau'a.

Tę zachwalaną przez Jana Jakóba jako najistotniejszą właściwość człowieka pierwotnego: obojętność przy beczynności, zauważył inny jeszcze podróżnik wzmiankowany w Rozprawie o Nierówności (t. I str. 144), *De la Condamine*.

W swej *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale* (1745) określa on, jak następuje, zasadniczy charakter wszystkich Indjan amerykańskich bez przesady w dodatnim lub ujemnym kierunku:

„Nieczułość stanowi jego podstawę. Pozostawiam do rozstrzygnięcia czy ma się ją zaszczycać imieniem apatji lub upadłać, nazywając tępotą umysłu. Przyczyną jej zapewne mała ilość idei, które nie sięgają poza ich potrzeby. Są oni łakomi aż do żarłoczości, gdy mają czem się nasycić, wstrzeźmieliwi zaś, gdy konieczność ich do tego zmusza, aż do obywania się bez wszystkiego, zdaje się, że nie posiadają wtedy żadnych pragnień; małoduszni, tchórzliwi do przesady, jeżeli pijaństwo ich nie unosi, wrogowie pracy, obojętni na wszelkie motywy sławy, honoru lub wdzięczności, zajęci tylko tem, co mają przed oczami, zawsze tylko tem powodowani, bez niepokoju o przyszłość, niezdolni do przewidywania lub refleksji, oddając się, gdy nic im nie zawadza, radości dziecinnej, którą objawiają skokami i wybuchami śmiechu nieposkromionymi bez przedmiotu i bez celu; życie spędzają bezmyślnie, starzeją się, nie wychodząc z dzieciństwa, którego zachowują wszystkie wady (str. 53).

Rousseau, powołując się w swym portrecie człowieka pierwotnego na przykład dzikich, u których zauważyć było można odmalowany przezeń stan beztroski i szczęśliwej nieruchomości, miał może na myśli ustępy w rodzaju powyższego, a jakich nie spotykaliśmy u poprzednich autorów (*Dzieła* t. I str. 107, 110 i 134). Wstręt do pracy zauważony też przez du Tertre'a, stanowi również jedno z zasadniczych jego założeń (t. I 92).

Jednak sam de la Condamine — zaznaczyć trzeba — daleki jest od pobłażania tym cechom charakteru, wypowiada o nich sąd ze stanowiska europejskich „przesądów”: „nie można widzieć bez upokorzenia, jak mało człowiek pozostawiony samej naturze, pozbawiony wychowania i towarzystwa, różni się od zwierzęcia”.

Wobec takich uwag wywody Rousseau'a nabierały dopiero znaczenia polemicznego. Różnica zresztą między nim, a poprzednikami w wychwalaniu prymitywizmu polega na tem, że tamci

zdawali sobie sprawę z wad ludów niecywilizowanych i „stodyczy” cywilizacji, zaś Rousseau stanowczo jako wróg tej ostatniej występował i zamykał oczy na to, co sprzeciwiało się jego tezom, a tylko w dyskusji przyparty do muru musiał przyznać, że nie wszyscy są oni wzorami cnotliwości, co mu zresztą nie przeszkadzało w późniejszych dziełach oświadczać się za „wyższością moralną dzikiego ponad człowiekiem cywilizowanym” (t. V str. 107). W rozprawach konkursowych jednak konstruował przede wszystkim „człowieka pierwotnego”, którego charakter składa się z wybranych cech dodatnich, zauważonych u dzikich, jak niewinność, cnotliwość, litłość, których ilustrację znajdowaliśmy właśnie u podróżników. Eliminował zaś Rousseau cechy ujemne, jak n. p. okrucieństwo; w myśl zasady, zresztą w tym tylko wypadku stosowanej, że te ludy dzikie i okrutne które znamy, są już zbyt odległe od stanu natury (t. I str. 110). Pisał tylko o mściwości (t. I str. 110), ale tę potrafił usprawiedliwić, a nawet uważał ją za hamulec, zastępujący prawa. Pozatem ten stan pierwotny, jako negacja obecnego stanu społecznego wykluczał wszystkie cechy ujemne, zauważone u człowieka cywilizowanego, przede wszystkim zaś podstawą jego „dobroci” były „calme des passions et l'ignorance du vice” (t. I str. 98).

Zastanówmy się z kolei, czem mógł Rousseau zasilić swe rozważania w „*Histoire générale des voyages*”, z angielskiego tłumaczonej, a później kompilowanej przez Prévosta. Dzieło to wychodziło od r. 1746 do 1789 i miało rozgłos wielki.

Obejmuje ono w paryskim wydaniu tomów 20, zaś w haskim, którym się posługiwaliśmy, 25. Rousseau mógł przy opracowywaniu Rozprawy o Nierówności korzystać z pierwszych trzynastu tomów.

Niema tam tej dążności do idealizowania dzikich, jaką objawiają ks. Lafitau lub Charlevoix. Sporo owszem charakterystyk ujemnych, oskarżeń dzikich z strony różnych podróżników o zdradę, rabunek, kradzież, narzekań na lenistwo, rozpustę i wolną miłość. Wszędzie zresztą uprawia się z nimi handel i ocenia ich zalety duchowe ze stanowiska kupieckiego, zawsze poi się ich wódką i demoralizuje.

Nie trudno jednak znaleźć tam charakterystyki pochlebne, nawet idylliczne jakkolwiek bez literackiej przyprawy.

W pierwszych dwóch tomach nie znajdujemy takich korzystnych wzmianek, a dopiero w trzecim czytamy obszerny obraz życia Guauchesów, mieszkańców wysp kanaryjskich. Na Teneryfie mają wspólne wszystkie dobra t. j. żywność, gdyż nie znają innego bogactwa. W porze siewów król rozdaje przydziały gruntów do uprawy. Gardzą oni jednak pasterstwem, nie znają też użytku żelaza i wstręt czują do rozlewu krwi. Przodkowie ich nie znali nawet użytku ognia. Autor rozwodzi się następnie nad ich zręcznością, zgrabnością, silną budową, dzielnością i prostotą w życiu i ubraniu, mówi o łagodności uczuć. „Cnota i uczciwa prostota były w tak wysokiej cenie między nimi, że na podstawie prawa, którego nigdy nie można było przekroczyć, ci którzy zadali jakikolwiek gwałt kobiecie byli karani śmiercią” (str. 30).

W streszczeniu opisu podróży Kapitana Roberta czytamy wyraźnie o „dobroci naturalnej” murzynów z okolicy Cap Vert, którzy go ocalili w czasie burzy na morzu. Gdy im dziękował, odpowiedzieli, że spełnili tylko swój obowiązek.

Dzikich z wyspy św. Jana przedstawia on jako „najbardziej ciemnych, najprostszych i najbardziej ludzkich z mieszkańców wszystkich wysp”. Chwali ich cnoty, zwłaszcza miłosierdzie, pokorę i gościnność. Ich poszanowanie dla wieku podeszłego może służyć za wzór dla całego świata.

Niżej przytoczoną jest relacja podróżnika Brue o Serenach, mieszkających w okolicy Cap Vert, narodzie wolnym i niezawisłym, który nigdy nie uznawał władcy. „Tworzą oni w miejscach zamieszkania małe republiki, w których nie znają innych ustaw, jak tylko prawa natury”. Wyjaśnia dalej, że nie wierzą oni w nieśmiertelność duszy, mimo to odznaczają się dobrym charakterem: „Ten szczep zresztą jest prosty, uczciwy, łagodny, szlachetny, bardzo litościwy dla cudzoziemców... Tak dobry charakter bez żadnego światła religii” (str. 275).

Ten sam podróżnik odniósł korzystne wrażenie z pobytu między mieszkańcami krainy Galam: „Lud ten jest łagodny, przyjacielski dla cudzoziemców, wierny swym obietnicom, pracowity, przemyślny, zdolny do wszystkich rzemiosł i nauk”. Oczywiście ta charakterystyka nie wchodziła w ramy doktryny naszego filozofa.

W tomie czwartym czytamy również o Jalofach, że są „doux et civils”, jednak za tym komplementem idzie długi szereg najpotworniejszych wad, które tę słodycz wykluczają.

Zresztą ci podróżnicy często się z sobą nie zgadzają. W tymże tomie bowiem czytamy o mieszkańcach Cap Vert, dopiero co idealizowanych, że są szczególnie zręczni do kradzieży. Podobnie o Fulisach mieliśmy w tomie III-cim opinię jako o ostatnich gałganach, tutaj zaś charakterystyka tego plemienia koczowniczego w Senegalu obfituje w cechy dodatnie. Ustęp z tytułikiem „Douceur de leur gouvernement” wprost jakby z utopji jakiej wyjęty. Mają oni naczelników, którzy nimi władają z taką łagodnością, iż wydaje się, że każde z ich postanowień wychodzi, jak w Umowie Społecznej, od ludu całego, nie zaś od jednostek. Budują oni sobie miasta, nie wchodząc przez to w stosunek poddaństwa wobec panującego, do którego ziemie dane należą. Gdy zaś zostaną przez tubylców pokrzywdzeni, przenoszą się w inne miejsce. Najlepszym zaś oparciem ich własnej formy rządu jest ich charakter wyjątkowo łagodny i spokojny: „Mają oni pojęcia tak doskonałej sprawiedliwości i zaufania (bonne foi), że ten, który im uwłacza, bywa przedmiotem obrzydzenia całej nacji i nie znajduje nikogo, ktoby wziął jego stronę przeciw naczelnikowi”. Ponieważ nie nęci ich wcale posiadanie ziemi, przeto przyjmują ich wszędzie chętnie. W uprawie roli ograniczają się do tego, co im jest niezbędne do wyżywienia. Przy tej skromności wymagań, chwali autor ich gościnność, miłosierdzie i wogóle ich „łagodność naturalną”. Dla ścisłości trzeba jednak dodać, że Fulisi są Mahometanami, że więc nie wszystkie zalety ich trzeba przypisać „naturalnej dobroci”.

Niżej cokolwiek opowiada Jobson o Madingosach, że pędzą żywot bez troski i pracy, nie znają handlu, życie spędzają na tańcach i zabawach dziecińczych, nie zajmując się ani polowaniem ani łowieniem ryb.

Zato zupełnie ujemna jest charakterystyka Illinois przez O. Légera, zgadzająca się z tem, co o nich pisał O. de Charlevoix, dla unaocznienia cudownych skutków nawrócenia.

Z tomu piątego cytuje Rousseau w dopisku „G” do „Rozprawy o Nierówności” ustęp o Hottentotach na dowód małej skuteczności europejskiego wychowania u dzikich. Wyczytać

tam mógł jeszcze o doskonałej zgodzie, jaka panuje między plemieniem Quojasów „zawsze gotowych do pomagania sobie nawzajem, do oddawania swoim przyjaciołom w potrzebie części odzienia swego i swoich zapasów, a nawet do uprzędzenia ich potrzeb przez podarunki“.

Mieszkańcy królestwa Juida przy zupełnej ignorancji, rozciągającej się nawet na podział czasu i jego rachubę, odznaczają się również dużemi zaletami społecznymi i towarzyskimi: „Przy tak małej wiedzy murzyni Juidy są bardziej cywilizowani i ogładzeni, niż większość innych narodów świata nie wyjmując nawet Europejczyków.“ I oni znajdują więcej przyjemności w dawaniu podarunków, niż w ich odbieraniu.

Tom szósty najpewniej również dobrze był Rousseau'owi znany. Wiadomo, że autor *Emila* często wspomina o Hottentotach, szczególnie się nimi zajmuje w dopisku „f“ do *Rozprawy o Nierówności*, powołując się na podróżnika Kolbego którego nazywa Kolbenem. Omyłka ta nie jest tylko właściwością wszystkich wydań Rousseau'a, jak to sądzi p. Ducros (str. 293), zdradza ona raczej pochodzenie wypisków, które Rousseau podaje. Na każdej karcie tej XIV-tej księgi wydawnictwa czytamy nazwisko podróżnika w tej właśnie formie.

Ustęp o zręczności w łowieniu ryb i pływaniu znajduje się z małemi odmiankami na str. 481 tego tomu, zaś ustęp o sprawności w polowaniu, w rzucaniu i strzelaniu z łuku, o szybkości ich w biegu odnajdujemy na str. 479. Rousseau poczynił pewne skrócenia i odmianki, zresztą przejął ustęp dosłownie razem z opowiadaniem o Hottentocie, który uciekł majtkowi holenderskiemu razem z tytoniem<sup>83</sup>).

Ducros (l. c.) czyni Rousseau'owi zarzut, że wykrawując cytaty tendencyjnie pominął to, co Kolbe podaje o niezwykłym niechlujstwie Hottentotów; otóż tłumaczy się to tem, że w kompilacji ks. Prévosta o brudzie ich jest tylko króciutka wzmianka, na trzy linijki druku i przypisano go tam lenistwu, nie zaś zamięłowaniu, jak dziwnie pisze autor (str. 470). Szczegół o zjadaniu wszy, napomknięty przez Ducrosa jest podany pobieżnie na str. 476, gdzie też zwyczaj ten usprawiedliwiano prawem taljonu, na które się dzicy powołują.

Jednakże te szczegóły zajmują bardzo mało miejsca wobec pochwały zalet umysłu i charakteru, tak jakby przez Rous-



seau'a samego dla tego wydawnictwa przykrojonej. Na str. 470 czytamy, co następuje, pod tytułem: „Doskonałość ich charakteru“:

„Zresztą ich cnoty przeważają w ich charakterze, zwłaszcza życzliwość, przyjaźń i gościnność. Hottentoci oddychają tylko dobrocią i chęcią zobowiązania się nawzajem. Szukają wciąż ku temu okazji. Gdy ktoś inny prosi o ich pomoc, biegną zaraz, aby jej udzielić. Gdy ktoś prosi o radę, dają ją szczerem sercem. Gdy widzą kogoś w potrzebie, pozbawiają się wszystkiego, byle mu pomódz. Najmilszą przyjemnością Hottentotów jest przyjemność dawania“ (str. 470).

Autor oddaje pochwałę ich gościnności i wyposaża ich we wszystkie cnoty, przeciwstawiając je wadom chrześcijan. To właśnie jest powód, dla którego nie chcą oni przyjmować nowej wiary.

„Wreszcie dobroć Hottentotów, ich uczciwość, ich umiłowanie sprawiedliwości i czystość są cnotami, które mało narodów posiada w tym samym stopniu. Miła prostota znamionuje wszystkie ich czynności. Wielu z pośród nich wzbrania się przyjąć chrześcijaństwo z tego tylko powodu, iż widzą, że wśród chrześcijan panuje skąpstwo, zazdrość, niesprawiedliwość i rozpusta.“

Obok tego częstego, jak się przekonaliśmy przeciwstawienia cnoty dzikich naszym występkom, napotykamy jeszcze jedną cechę ze schematu filozofa genewskiego. Lenistwo i bezczynność Hottentotów są w dziele ks. Prévosta przedstawione w sposób jaknajmniej odrażający. Wytłomaczeni są tem, że nienawidzą przymusu, gardzą korzyściami i przyjemnościami, jakie zapewnia przemysł, pracują tylko w miarę koniecznej potrzeby.

„Rozumowanie jest dla nich pracą, a praca wydaje im się największem złem“.

Czyż potrzeba lepszego uzasadnienia Rousseau'wego zdania, że stan refleksji jest przeciwny naturze, a człowiek, który rozmyśla jest „animal dépravé“? W

Powyższy przegląd literatury podróźniczej wskazuje nam, jakiej to ona obfitej mogła dostarczyć przędzy do snów złotych o minionej szczęśliwości i cnotliwości przedkulturalnej. Wska-

zaliśmy poszczególne analogie pomiędzy Rozprawą o Nierówności, a różnymi relacjami i koncepcjami podróżników świeckich i zakonnych. Dobroć pierwotna, a przynajmniej neutralność moralna, niewinność, wyższość ich sposobu życia ponad nasz, swoboda, lepszy ustrój społeczny, na miłości bliźniego i wspólności dóbr oparty, pogoda ducha, żywot bez troski, równowaga umysłu, to wszystko zalety podkreślone u ludów zamorskich, które wejść w skład charakterystyki pracźlowieka Rousseau'wskiego. Niejeden z podróżników przed Rousseau'em pozazdrości im ich warunków bytu i zapewni nas, że psują się oni w zetknięciu z cywilizacją. W rozdziale VI-tym przekonamy się, że Rousseau korzystał z lektur dość swobodnie, bez zbytniego przejęcia się ideologią tego lub owego pisarza, La Hontana, Lafitau lub tem mniej Charlevoix. Powiedzieć wszakże można, że dostarczyły mu one impulsu do badania pierwotnych warunków istnienia człowieka, jakkolwiek wyraźniejszych wskazówek zaczerpnął w studjum filozofów, moralistów i prawników.

### ROZDZIAŁ III.

#### Zagadnienie postępu u moralistów i filozofów francuskich przed Rozprawą o Nierówności.

Zagadnienie postępu i szczęścia nieraz pojawiało się u filozofów i moralistów francuskich; nie pierwsza Akademia w Dijon je postawiła. Tkwiało ono zresztą w tradycji łacińskiej filozofji moralnej, w której najlepszy może wyraz znalazło u Seneki. Nie ulega wątpliwości, że nalot klasyczny w Rozprawach Rousseau'a jest dość znaczny. Seneki wprawdzie nie wymienia między swemi lekturami z okresu przed napisaniem Rozprawy, ale z pewnością naprowadził go na jego pisma Montaigne. W każdym razie jeszcze więcej się doń w swych Rozprawach zbliża, niż do Plutarcha, którego szczególnie sławi. Przewertowanie dzieł obu tych pisarzy o tem przekonywa: od Plutarcha mógł wziąć szczegóły historyczne i anegdotyczne, które zresztą otrzymywał przeważnie już z drugiej ręki przez Montaigne'a, nie zaś ogólne poglądy. Pochwała Spartan i ich systemu wychowawczego była już zawarta w księdze Montaigne'a. Z „Żywotów“ wziął Rousseau głównie przykład Katona, występującego przeciw sub-

telności i sztuczności Greków i postać Fabrycjusza, powtarzającego opinię Cyneasa o Senacie rzymskim<sup>85</sup>).

Natomiast z Seneką krewni się Rousseau w swych poglądach na cnotę i na życie szczęśliwe, jako też w odmalowaniu pierwotnej prostoty złotego wieku. W piśmie „do Galliona o życiu szczęśliwym“ Seneka wskazuje, iż w wyborze sposobu życia trzeba iść za głosem natury, „gdyż to samo jest żyć szczęśliwie i żyć podług natury“ (cap. 8 wyd. E. Hermesa str. 203). Tamże wykazuje w ustępie 16-tym, że cnota wystarcza do szczęśliwego życia.

Tę samą myśl, że w cnocie jest prawdziwe szczęście, wyraża list 27-y. W liście 71-y znowu wykłada, że najwyższym dobrem jest dobro etyczne, a nawet jedynym dobrem, „inne dobra są fałszywe i cudzołożne“, mądrość nas tego uczy. W tymże liście tłumaczy Seneka bliżej, jak pojmuje swą cnotę: jestto „sąd prawdziwy i niezmienny“, polega na podporządkowaniu zachceń rozumowaniu, jest więc zaletą rozsądkową. Podobne myśli czytamy w liście 87-y i 92-im, gdzie życie szczęśliwe równoznaczne jest z życiem rozsądnym.

W liście 88-y Seneka potępił już przed Rousseau'em wiedzę ludzką, w szczególności rozwodził się nad nieużytecznością dla cnotliwego życia geometrii, matematyki i gramatyki. Muzyka też jest niepotrzebna, raczej troszczyć by się należało, jak pogodzić duszę z sobą i poglądy swoje (str. 350). Gardzi też filozof malarzami i rzeźbiarzami, nazywa ich „sługami zbytku“ (*luxuriae ministri*) i stawia na równi z perfumiarzami, kucharzami i atletami. Ceni jednak filozofję moralną, która nas prowadzi do cnoty.

Oblicze mizantropa odslania filozof rzymski na chwilę w liście 102-im, w którym rozwodzi się nad niebezpieczeństwami, jakie grożą człowiekowi od drugiego. Są one najczęstsze, nagle, niespodziane i zarazem trudne do przewidzenia, bo starannie zamaskowane. Ostrzega przed obłudą: nie należy wierzyć obliczom; ludzkie są one, ale dusze poza niemi zwierzęce. Gorzej nawet rzecz się ma, niż ze zwierzętami, bo one walczą tylko pod wpływem głodu lub strachu, zaś człowiek podoba sobie szczególnie w gubieniu drugiego.

Odmalowaniu szczęśliwości wieku złotego, przeciwstawionego kulturze, poświęcony jest list 90-y. Wywodzi tam

- Seneka, że pierwsi ludzie „niezepsuci szli za naturą“, która im była „wodzem i prawem“ (str. 368). Dopiero pojawienie się występków (vitia) zamieniło królestwo na tyranję i wtedy też nastąpiła potrzeba ustaw. Szczęśliwy był wiek, który nie znał budowniczych i cieśli, których rzemiosła zrodziły się ze zbytku (str. 370). Nie godzi się z twierdzeniem Posidoniusa, jakoby mędrcy mieli wynaleźć narzędzia rzemieślnicze. Natura nie chciała, abyśmy byli zajęci: „non desirabis artifices sequere naturam, illa noluit esse districtos“ (str. 372). Nie trzeba nam odzieży, skoro przyroda dała skóry zwierzęce. Przyroda z pewnością nie była dla ludzi mniej przychylna niż dla zwierząt, człowiek tak samo, jak tamte, może żyć bez rzemiosł (str. 373). Wszystko znajdujemy gotowe, gdy przychodzimy na świat, ale to, co łatwe, wydaje nam się wstrętne, dlatego sobie wszystko utrudniliśmy i kazali zdobywać sztuką, gdy tymczasem przyroda dostarcza środków na zaspokojenie wszystkich potrzeb.

Żądza zbytku (luxuria) odwodzi nas od natury, wzrasta ona wciąż i wynalazczością swą sprzyja zbytkom. Naprzód pożądamy rzeczy zbytecznych, potem szkodliwych. Tym sposobem duch idzie w niewolę ciała; nato pracują rzemieślnicy i robotnicy, perfumiarze, nauczyciele śpiewu, muzyki i tańca. Piękne słowa odwodzą nas od prawdy. Rozum to wszystko wymyślił, powiada Seneka polemizując z Posidoniuszem, ale nie prawy rozum; tłumacz zaś francuski Malherbe czy du Ryer, pisze w tem miejscu: „zapewne nie przeczę mu, że wymyślił te zawdzięczamy rozumowi, ale nie temu rozumowi cnotliwemu, który powinien służyć za regułę naszego żywota“<sup>36</sup>). Wioślarstwo, łaźnie, ogrzewanie za pomocą rur, stenografja — wszystko to wynalazki najpodlejszych niewolników. Seneka objawia wogóle wzdargę dla rzemiosł jako rzeczy niskich. Mądrość kieruje umysłami, a nie rękami, niechce ona czynić z nas tancerzy, muzykantów, szermierzy, budowniczych ani wojowników; nakłania tylko do pokoju i zgody (str. 376).

Szczęśliwy był ów wiek twardy, w którym nie znano sztucznych wymysłów i ceniono tylko to, co się okazywało pożyteczne w życiu! Filozofji wówczas nie było, stała się ona potrzebna dopiero, gdy skąpstwo i zbytek poróżniły śmiertelnych i doradziły im rabunek. Nie byli ci ludzie mądrymi

(sapientes), jednak nie można życzyć ludzkości stanu od owego szczęśliwszego. Gdyby też komu Bóg pozwolił uporządkować sprawy ziemskie i nadać ludziom obyczaje, to nie mógłby On innych pochwalić, jak te, które były powszechne między ludźmi w owym Wirgiliuszowym wieku szczęśliwym, w którym mieszkańcy nie przywłaszczali sobie roli, nie oznaczali ani nie dzielili pól. Żyli zadowoleni, ziemia przynosiła sama więcej, niż ktoś zapragnął. Wszyscy używali wspólnie przyrody, nie było biednych. Chciwość zamała ten stan rzeczy znakomicie urządzony, i przywłaszczając sobie część, wszystko uczyniła cudzem; z posiadania olbrzymiego musiał człowiek ograniczyć się do szczupłego. Chciwość sprowadziła ubóstwo i, pragnąc wiele, straciła wiele.

Wystawia też w tym liście filozof obszernie szczęście dawnych ludzi, w prostocie żyjących. Nikt drugiego nie ciemiężył, nie było wojny ani rozlewu krwi. Spali oni na gołej ziemi, w razie niepogody pod gęstem listowiem, lepiej niż my na naszych wygodnych łóżach. W domach swych mieli dość powietrza, ziemi, wody, mieszkali jak natura nakazała. Czyny ich były uczciwe, ale nie byli mędrkami. Oczywiście przypisuje im Seneka dobroć pierwotną: byli oni mężami wzniosłego ducha, bo dopiero wyszli z ręki bogów, świat nigdy lepszych nie wydał. Jednak ta dobroć ich — podobnie jak u Rousseau a — polega raczej na neutralności etycznej, niewinności „*ignorantia rerum innocentes erant*“ (p. 382), nie jest równoznaczna z pozytywną cnotliwością. Duch ich był silniejszy i hartowniejszy, ale też i umysły nie tak sposobne do wszystkiego, więc do mądrości i cnoty „*natura bowiem nie daje cnoty, sztuka jest stać się dobrym*“ (p. 381). Nie znali więc pierwotni ludzie cnót sprawiedliwości, roztropności, umiarkowania, męstwa. Dla Seneki jest bowiem pewne, że cnota może istnieć tylko w umyśle ukształconym i ćwiczonym: rodzimy się bez cnoty, u najlepszych jest wtedy dyspozycja do cnoty (*virtutis materia*), ale jeszcze nie cnota.

Ileż tu myśli, które odnajdziemy na kartach „Rozprawy o naukach i sztukach“ i „Rozprawy o Nierówności“! Ta sama norma etyczna: głos natury, i na niej oba autorzy chcą oprzeć nowy porządek. Podobnie szczęście sprowadzone do cnotliwości. To samo też przeciwstawienie pierwotnego stanu

kulturze, wyszczególnione w pochvale trybu życia dawnych ludzi, w uwydatnieniu względnej pierwotnej dobroci, a raczej niewinności, w potępieniu rzemiosł i sztuk wywiedzionych z żądzy zbytku. Obaj autorzy przypisują ludziom dawnym równość i wolność, za punkt zwrotny uważają podział gruntów i ustanowienie własności prywatnej. Różnią się za to w koncepcji cnoty: u Seneki to właściwość rozsądkowa, u Rousseau'a, o ile ją można w ogóle ściśle ująć<sup>87</sup>), wspiera się jej pojęcie raczej na głosie wewnętrznym, na uczuciu. Poza tym analogie są między obu moralistami wyraźne i warto było się przy tej kwestji zatrzymać, tem więcej, że nie zajęła ona dotąd żadnego badacza Rousseau'a.

Seneka i Plutarch towarzyszyli starości pisarza francuskiego, który zagadnienie postępu poruszał kilkakrotnie: *Montaigne'a*. Już w „Korespondencji” Grimma zauważono związek między obu autorami, piszą tam, że autor Nowej Heloizy nie posiada owej wdzięcznej naiwności Montaigne'a, którego stara się naśladować<sup>38</sup>). Posądzenie o świadome i usiłowane naśladownictwo co do formy jest zbyt fałszywe, aby trzeba było rzecz prostować. Rousseau kilkakrotnie cytował w Dyskursach autora „Essais”, a inne niecytowane zapożyczenia, na które już wydawcy wskazywali<sup>39</sup>), jakoteż niezupełnie dokładna analogja, leżąca w tem, że Montaigne przeciw fałszywej erudycji się zwracał i lekceważąco do filozofji odnosił — mogły powierzchownym czytelnikom nasuwać podejrzenie naśladownictwa.

Dom Cajot wskazał u Rousseau'a kilkanaście zapożyczeń i reminiscencyj z Montaigne'a<sup>40</sup>). Idąc śladami uczonego Benedyktyna Krueger uważa również Pierwszą Rozprawę za plagiat, opierając się na zestawieniu całego szeregu wyjątków z „Essais”<sup>41</sup>). Sąd ten wynika z prymitywności metody porównawczej, a raczej może z jej braku; analogje przez niemieckiego filologa nagromadzone słusznie Delarnelle ocenia jako niemiarodajne<sup>42</sup>). Ducros (str. 177) zauważył też, że każdy z pisarzy francuskich jest coś winien Montaigne'owi, ale Rousseau w swój sposób przemyślał i wyraził to, co znalazł w ulubionej księdze. Zdaniem prof. Ducros krytyka uczonych i książek, zawarta w 25-tym rozdziale I-ej księgi „Essais” stała się zasadniczą ideą dla naszego filozofa, który myśli tam

znalezione usystematyzował. „Montaigne et Plutarque commentés, mais aussi transformés et même, si l'on veut, envenimés par un Genevois éloquent et misanthrope, voilà bien, je crois, le fond de ce premier Discours“. Dodać trzeba, że p. D. mimo powyższe zdanie, jest obrońcą oryginalności Rozpraw.

Delarnelle również, jak poprzedni badacze, nie wyczerpał tematu<sup>43</sup>), wskazał jednak trafnie, że Rousseau'a uderzyły u Montaigne'a następujące idee: praktyka cnoty jest ważniejsza dla dzieci, niż nauka szkolna; podziw dla tężyzny nacji wojowniczych, hartownych, a ciemnych, dalej pogląd, że niezliczone systemy filozofów są tylko pustymi mrzonkami. Wreszcie Montaigne'owa antyteza między Rzymem i Spartą, tudzież liczne anegdoty są wyzyskane w Rozprawach Rousseau'a. Morel mało się zastanawiał nad wpływem Montaigne'a na Rozprawę o Nierówności. Najbardziej wyczerpująca w tej kwestji jest praca Villey'a, szczegółowa i znakomita pod względem metodycznym. Zwraca on uwagę na okoliczność, która utrudnia wydanie orzeczenia o tem, jak głęboko sięgał wpływ autora „Szkiców“, że mianowicie Seneka i Plutarch są mistrzami zarówno tego ostatniego, jak i filozofa geneńskiego. To upodobanie sobie w tych samych autorach świadczy mu o pokrewieństwie obu umysłów. Villey idzie nawet dalej i wyraża pogląd, iż Pierwsza Rozprawa wskazuje na orjentację umysłową tę samą, co u Montaigne'a. To jednak właśnie wydaje mi się wątpliwe, przeciwnie na następnych stronicach niniejszej pracy różnice umysłowości obu autorów wyraźnie wystąpią. Już dla Montaigne'a Spartanie, Amerykanie, Persowie przedstawiają typ idealny ludu cnotliwego i nieoświeconego, on już pojmuje Sokratesa jako przeciwnika wiedzy. Te fakty jednak nasunęły się każdemu, co miałby bronić podobnej tezy. Inne natomiast, mniej znane, z większem prawdopodobieństwem mogą uchodzić za zapożyczone z „Essais“, a więc szczegóły o tem, że Ateńczycy zakazywali występów oratorskich przed Areopagiem, że Rzymianie czuli wstręt do medycyny a Hiszpanie niechcieli wysłać do Nowego Świata prawników, aby ci nie nauczyli tubylców postępowania przeciwnego słuszności. Spotyka się też Rousseau ze swym mistrzem w stwierdzeniu, że pycha wiedzy rodzi niewiarę, zgadza się z nim w krytyce nauki szkolnej; Montaigne potępia bowiem

jałową naukę języków, a domaga się praktyki moralności dla młodzieży. Zdaniem francuskiego badacza cała prawie część trzecia rozdziału o Pedantyzmie przechodzi do Rozpraw Rousseau'a.

Liczne drobne reminiscencje świadczą nadto, że Rousseau obcował w czasie pisania obu Dyskursów z Montaigne'em. Często go cytował, wprost chyba księgę Studjów miał na stole pracy. Z niej przejął też niektóre efektowne zwroty stylistyczne, jak ów o Rzymianach, że zaczęli iść ku zgubie, gdy zamiast cnotę praktykować, jęli ją studjować, jak jeszcze antytezę z zakończenia I-go Dyskursu o dwóch ludach, t. j. Ateńczykach i Spartanach, z których jeden musiał dobrze działać, a drugi dobrze mówić. Źródłem w obu ostatnich wypadkach byli zresztą dla Montaigne'a pisarze klasyczni, w pierwszym rzędzie Seneka, w drugim Plutarch.

Gdy Rousseau pragnie napiętnować filozofję współczesnych i owych uczonych salonowych, którzy popisują się „swym docwipem i swą gadaniną”, czyni to znowu, cytując Montaigne'a. Dodaje przytem, że jeden tylko z tych „beaux esprits” nie upadła się, dając ze siebie widowisko dla możnych. Trudno powiedzieć, czy ma on tu na myśli Diderota, jak sądzi jeden z wydawców<sup>41</sup>), czy też może Duclosa, moralistę salonów i Akademji francuskiej, dla którego szczególnie przyjazne żywił uczucia. Dla prozopopei do astronomów o nieużytności ich wiedzy („Repondez-moi... etc., str. 11. wyd Hachette'a) punktem wyjścia jest również to co mówi Montaigne w „De l'institution des enfant” (str. 206-7). Zdaniem Villey'a wogóle około r. 1750 Rousseau jest przesiąknięty lekturą Montaigne'a. Dostarczył on mu materiałów do Rozprawy, ułatwił mu wypowiedzenie własnego nastroju, podsuwając idee i fakty. Konkluzją Villey'a jest, że Montaigne dopomógł laureatowi Akademji w Dijon do opowiedzenia się jako wróg cywilizacji. U tego samego źródła zasila się Rousseau w polemice z przeciwnikami, w toku której dojrzewają myśli do Rozprawy o Nie-równości. W odpowiedzi Leszczyńskiemu powołuje się na Montaigne'a, twierdząc, że nauka szkodzi wierze, tak samo korzysta zeń w odpowiedzi Bordesowi.

Faguet<sup>4b</sup>) przecenia cokolwiek wpływ Montaigne'a na Rousseau'a. Ten ostatni jest, jego zdaniem, przejęty jego pismami



do pierwszej swojej literackiej pracy i nigdy się odeń nie oderwie. Nie bierze odeń sceptycyzmu, lecz spartjatyzm, kult bohaterów, umiłowanie obyczajów i umysłowości dzikich ludów, wreszcie swe idee pedagogiczne. „Rousseau jest Montaigne'em wytraconym z równowagi. Rousseau jest człowiekiem, który przemyślawszy poraz drugi Montaigne'a, stwarza idee ogólne z jego żartobliwych powiedzeń i z namiętnością i wymową posuwa je aż do paradoksu" (str. 23).

Jeżeli jednak, nie przejmując się wyżej przytoczonymi sądami, według których Rousseau ma być echem Montaigne'a, zastanowimy się, jak on czytał i rozumiał „Studja“, to dojdziemy do przekonania, że czytał je w sposób nader subiektywny i rozumiał często opacznie. Wyczytał tam rzekomo wzgardę dla wiedzy, podczas gdy u Montaigne'a można częściej znaleźć pochwałę wiedzy, wyczytał zalecenie ignorancji, podczas gdy dyletant ten posiadał żywą ciekawość, przejął lekceważenie filozofji, podczas gdy sam Montaigne lubi filozofować.

Przejdźmy tedy jeszcze raz po kolei myśli najważniejsze wspólne obu autorom!

Byłoby może niebezpiecznie sądzić o stanowisku Montaigne'a wobec nauki z dowcipnych odezwań się szlachcica, które wyluskane z obszerniejszych ustępów a cytowane w monografiach i podręcznikach, mają starczyć za cały wywód.

„Zaufajcie waszej filozofji i chwalcie się, żeście znaleźli ziarnko bobu w placku, gdy słyszycie ten tartas tyłu mózgow filozoficznych" (t. II str. 246).

„Ten coby potrafił związać zbiór ludzkiej mądrości, opowiedziałby nam rzeczy osobliwe“.

Te i podobne aforyzmy wcale nie wyrażają istotnego przekonania tego moralisty; poglądy jego są dalekie od podobnego uproszczenia. Przeciw zwolennikom obskurantyzmu nie trudno zresztą byłoby wydobyć z jego pism maksymę równie dobitną, jak poprzednie:

„W istocie wiedza jest dziedziną bardzo pożyteczną i doniosłą. Ci, co nią gardzą, wystawiają dostateczne świadectwo swojej głupocie" (Ks. II R. 12).

Często wracał Montaigne do sprawy wartości życiowej, wychowawczej i moralnej nauki, rozważał ją ze względu na

pewność, jaką ona daje, na uszczęśliwienie, jakie obiecuje i na jej społeczne skutki. Rousseau zaś obrał jeden tylko punkt widzenia, etyczny. Szczególnie obszernie zajął się Montaigne tą kwestją w rozdziale 25-ym Księgi I-ej „O Pedantyzmie“, którego tytuł już wystarczająco wskazuje, jaką to wiedzę pragnął zwalczać, i w rozdziale o wychowaniu dzieci (26-y Księgi I-ej), gdzie rozprawia o wiedzy świeckiej ze stanowiska teologicznego, głosi pokorę, odwołując się na zdanie o nauce, wypowiedziane przez św. Pawła i na Eklezjastę.

Zaraz na początku rozdziału 25-go Księgi I-ej wskazuje, iż nie pochwała twierdzenia, jakoby „nadmiar dociekania i wiadomości“ przytępiał umysł: „rzecz się ma inaczej, gdyż dusza nasza się rozszerza tem bardziej, im więcej się wypełnia“. Jako dowód przytacza, że wielcy mężowie stanu bywali również bardzo uczeni (t. I str. 172). Przypominamy, że pod koniec I-szej Rozprawy Rousseau domagał się również, może za Platonem, udziału w rządach dla uczonych.

We wspomnianym rozdziale zajmuje się więc Montaigne nadużyciem wiedzy, zboczeniami uczonych umysłów i chorobliwymi naroślami na pięknym drzewie. Następują oryginalnie wyrażone, a dyktowane zdrowym rozsądkiem myśli, że zła jest wiedza powierzchowna, niedobrze przyswojona<sup>40</sup>), że może ona być bronią niebezpieczną w nieodpowiednich rękach<sup>47</sup>), przedewszystkiem zaś, że wyrobienie charakteru ważniejsze jest od nauki: „Każda inna wiedza jest szkodliwa dla tego, który nie posiada umiejętności być dobrym“ (t. I str. 182).

Krytykę swoją kieruje Montaigne, podobnie jak Rabelais, przeciwko wychowaniu, w którym jest przewaga uczości, a nie masz czasu na formowanie sądu i na ćwiczenia w cnotce. Taką to bezduszną i nieużyteczną wiedzę potępiał, cytując rozmowę Hippiasza z Sokratesem. Te same obywatelsko-pedagogiczne względy kazały mu także idealizować wychowanie u Persów (według Ksenofonta i Platona), system Lykurga, z tych samych rozważań wynika łatwe przeciwstawienie Aten Sparcie. Jeżeli zauważył, że „zajmowanie się nauką rozhartowuje ducha i czyni go zniewieściałym, więcej niż go wzmacnia i hartuje“, to miał na oku wychowanie dzieci szlacheckich, a zamiarem jego było wskazać potrzebę równowagi w tych sprawach:

„(Wiedza) nie na to jest, aby dawała światło duszy, która go nie posiada, ani aby pozwalala widzieć ślepcowi; jej zadaniem jest nie dostarczać duszy sposobu patrzenia na rzeczy, lecz go naprostowywać, regulować jej drogi, byleby ona miała sama z siebie stopy i nogi proste i zdatne. Nauka jest doskonałym medykamentem, lecz żaden medykament nie jest tak silny, aby mógł się zachować bez zmiany i niezepsuty, jeżeli naczynie, które go zawiera, jest uszkodzone“.

Otóż do tego celu określenia roli nauczania w wychowaniu zmierzają ustępy o nauce dzieci u Persów, którzy najwyżej stawiali cnotę, o „*martiale police*“ Spartan, o Scytach, przykład Gotów, którzy nie chcieli zniszczyć bibliotek, ponieważ one przywiązują ich wrogów do zajęć siedzących, — te wszystkie argumenty, spotykane również często w dziełach historycznych i pedagogicznych, Rousseau wyzyskał, jednak nie tak dokładnie i niewolniczo, jakby to można sądzić na podstawie wywodów wyżej wymienionych krytyków<sup>48</sup>). Montaigne stwierdzał potrzebę uchronienia się przed zniewieściałością, będącą skutkiem zbyt jednostronnego wychowania, popisywał się przytem wiedzą, zaczerpniętą z Ksenofonta i Platona, prostował wogóle poglądy współczesnych. Jeżeli zaś Rousseau się tymi ustępami przejął, a raczej faktami tam zawartymi, które zresztą wyczytać mógł także — jak to niżej zobaczymy — u Bosueta<sup>49</sup>), to użył ich w sposób zgoła opaczny, na który może ochłonawszy z zapału oratorskiego, byłby się nie godził. Układając te ustępy swej mowy na podstawie wiadomości z książek pozbieranych, nie zauważył nawet, że nadał ich interpretacji zabarwienia militarystycznego wbrew może swoim intencjom i prądom epoki. Żaden z krytyków nie posądzi bowiem autora „*Umowy Społecznej*“, stęsknionego za życiem sielskim, by chciał urządzić Francję jako „*martiale police*“.

Montaigne uważał swoje wystąpienie przeciw zabytkom scholastyki za śmiałe, musiał je też poprzeć odpowiednio silną argumentacją, w głębi zaś nie wątpił, że go każdy za wyznawcę prawdziwej wiedzy będzie uważał. W ustępie „*O wychowaniu dzieci*“ bynajmniej też wrogiem nauki się Montaigne nie okazuje, a tylko punkt widzenia obywatelsko-uitylitarny obiera, wysuwając na czoło znaczenie wychowania etycznego. Zwraca uwagę, że pragnie uformować szlachcica, nie mistrza

gramatyki lub logiki. Widzi, że wiedza nie jest równie pożyteczna dla pospólstwa, jak i dla możnych. Rozwinie ten pogląd później obszernie Mandeville, a oto co pisze Montaigne:

„Pani! wiedza jest wielką ozdobą i narzędziem bardzo pożytecznym, zwłaszcza dla osób, które wzrosły w takiej fortunie, jak Pani. W istocie jednak nie umieją z niej korzystać ręce podłe i niskie“ (t. I str. 193).

Trzeba więc młodzieńcowi wybrać przewodnika, któryby miał raczej głowę „dobrze uporządkowaną, niż pełną“, więcej należy wymagać „obyczajów i zrozumienia rzeczy“, niż wiedzy. Wszystko ma być w nauczaniu krytycznie uzasadnione, nie zaś podawane na podstawie autorytetu. Dwa razy zaś zwraca uwagę, że nadewszystko należy rozbudzić ciekawość (str. 202 i 231). Filozofja jest nauką pogodną i ucieszną, radosną nawet. Nie trzeba jej przedstawiać dzieciom, jako oschłą i ponurą: „Il n'est rien de plus gai, plus gaillard, à peu que je ne die follastre. Elle ne presche que feste et bon temps“. Smutną jest tylko fałszywa filozofja.

Rousseau natomiast był zajęty wyłącznie myślą diatryby przeciwko wiedzy, zbierał fakty, gdzie mógł, odmiennie je zabarwiał, ale w ostateczności w swoich restrykcjach nawet ku końcowi tego samego Dyskursu, nie dopiero w replikach i w przedmowie do komedji „Narcisse“, dojść musiał do zdrowej prawdy, że szkodliwa nie jest nauka sama, lecz użytek, jaki z niej ludzie czynią. Różnica w tem, że Montaigne od tego wyszedł i pragnął tylko obcinać dziczki, podczas gdy Rousseau'a zmusiła do uznania tej zasady dopiero logika rzeczywistości, poza jego wolą, wbrew jego chęci odznaczenia się nieraz działająca, która często w rozumowaniu nie tam nas zawodzi, gdzie byśmy dojść pragnęli. Ona to zbliżyła w końcu jego poglądy do „sens commun“, od którego Montaigne wyszedł. Właśnie zestawienie z rzekomym wzorem naszego autora najlepiej dowodzi, że Genewczyk chcąc pisać przeciw nauce, popadł w konieczne niekonsekwencje, Francuz zaś odrazu był świadomy swej właściwej myśli.

Podobne refleksje nasunęła Rousseauowi własna obserwacja życia współczesnego; jest on samodzielny w krytyce stosunków. Jak Montaigne, widzi on niewłaściwości wychowania i przeciwstawia im wzory starożytne. Ale czyż mógłby

napisać zdanie o zakładach wychowawczych, wielkim sumptem wznoszonych<sup>50)</sup>, gdyby go do tego nie były natchnęły rzeczywiste stosunki: uprawiana tam hodowla „beaux-esprits“?

Zestawienie obu pisarzy poucza jeszcze w inny sposób. Rousseau deklamował przeciw naukom, powołując się na „cnotę i obowiązek“. Jego indywidualistyczne ujęcie rzeczy, podyktowane w części osobistymi zawodami, z pewnością górowało, ale trudno zaprzeczyć, że starał się on też o ujęcie sprawy z ogólniejszego punktu widzenia. Montaigne w swych rozważaniach pamięta przede wszystkim o obywatelskich, społecznych i państwowych względach. W rozdziale 28-ym księgi I-iej, gdzie mówi, że człowiek psuje nawet rzeczy piękne i w sobie dobre, jak filozofję<sup>51)</sup>, gdy się ich dotyka, przywodzi Platona, który ostrzega przed nadużywaniem filozofji ze stanowiska społecznego i państwowego, bo „brana z umiarkowaniem jest ona miła i wygodna, lecz w końcu czyni ona człowieka dzikim i narowistym wżgardzicielem religji i praw społecznych, wrogiem obcowania ludzkiego, nieprzyjacielem ludzkich rozkoszy, niezdolnym do sprawowania urzędów publicznych“.

W „Apologii“ jeszcze wyraźniej myśl tę wyda: „Pokora, obawa, posłuszeństwo, łagodność (które są rzeczami istotnymi dla podtrzymania społeczeństwa ludzkiego) wymagają duszy prostej, posłusznej i mało o sobie tuszającej“ (t. II str. 220).

Cóż właściwie Rousseau o tych sprawach myśli? Na początku pierwszej części „Discours sur les sciences et les arts“ mówi, że nauki, literatura i sztuki tłumią w ludziach poczucie wolności i przyzwyczajają ich do miłowania niewoli. „Potrzeba wyniosła trony, zaś nauki i rzemiosła je utrwaliły. Potęgi ziemi! Kochajcie talenty i popierajcie tych, którzy je uprawiają. Ludy uspołecznione! uprawiajcie je, szczęśliwi niewolnicy!“

Czyż może być wymowniejsze zestawienie? Przedmiot ten sam przez dwóch pisarzy uważany za szkodliwy z powodów wręcz sprzecznych. Nauka dla Montaigne'a jest zła, bo wyswabdzająca jednostkę z więzów społecznych, dla Rousseau'a przeciwnie, dlatego, że w niewolę je bierze na rzecz zbiorowości. Człowiek z „tiers état“ nienawidzi ustroju istniejącego, a jako jeden z powodów swej nienawiści ku wiedzy podaje, że jest związana z władzą despotyczną. Szlachcic przywiązany

do tronu lękał się, tak jak obywatel rzeczypospolitej ateńskiej, że odwieść ona może od wypełnienia obywatelskich obowiązków. Sięgnęliśmy tu do źródła Rousseau'owskiego niezadowolenia i wskazaliśmy tajemną iskrę, która podsycała jego talent oratorski. Pokorę i posłuszeństwo, które zaleca Montaigne, mimowolny poprzednik Wielkiej Rewolucji uważa za pojęcie wylęglę z niewoli<sup>5a</sup>).

Wiadomo, że już pod koniec Pierwszej Rozprawy Rousseau dokonywa modyfikacji swej teorii i akademje, siedliska potępionych przez siebie nauk przedstawia jako instytucje regulujące. Mógłby ktoś i wtem dopatrywać się echa wstępu z 3-go rozdziału III-ej księgi („De la vanité”), gdzie Montaigne narzeka na „escrivallerie<sup>5b</sup>), o której mówi, że wydaje mu się ona symptomem wieku wybujałego i formułuje postulat następujący: „Powinna istnieć jakaś zaporą prawną przeciw pisarzom niezdatnym i niepotrzebnym, podobnie jak istnieje przeciw włóczęgom i próżniakom”. Rousseau nazwał właśnie Akademje tworami Opatrzności, „roztropnemi instytucjami”, które służą za wędzidło dla literatów, czuwają nad ich moralnemi dążnościami i nad pożytecznością ich dzieł. Zaleca im zarazem, aby naznaczały tematy konkursowe, rozbudzające w sercach obywateli miłość cnoty.

Montaigne usprawiedliwia swoje zajęcia literackie tem, że w czasie, gdy działanie niegodziwe jest tak powszechne, działanie tylko niepożyteczne jest jeszcze chwalebne. Rousseau również wygłasza zdanie, że uprawianie nauk może odwodzić od złego. Wyraził to w replice Leszczyńskiemu, w ustępie pełnym emfazy: „Dajmy jakieś pożywienie tym zgłodniałym tygrysom, aby nie pożarły naszych dzieci”. Tygrysami są tu ludzie którzy się stali niegodziwi pod wpływem postępu nauk, sztuk i rzemiosł. Starając się obronić przed praktycznemi konsekwencjami, jakie z jego doktryny wyciągano, dochodzi do olśniewającego swą paradoksalnością jej zaprzeczenia: „Pozwólmy, aby nauki i sztuki ułagodziły w pewnej mierze dzikość ludzi, których zepsuły, starajmy się dać roztropną dywersję i usiłujmy zwrócić ich namiętności na inne tory”.

Z przytoczonych paralel między Montaigne'em a Rousseau'em możemy wyciągnąć tylko ten wniosek, że same prawdy moralne są wynikiem tych samych objawów życiowych w róż-

nych epokach i środowiskach. Modyfikacje, jakie przybrały, zależą od warunków szczególnych i od myślicieli, którzy je wyrazili. W naszym wypadku trzeba jeszcze zważyć, że mamy wobec siebie z jednej strony pisarza szczerego i konsekwentnego, z drugiej człowieka wierzącego — dzięki szczególnej konstrukcji umysłowej — równocześnie w dwie prawdy, a lękającego się nadewszystko wypowiedzenia tych „distinguo”, któreby zbliżyły jego diatryby do „sens commun”.

Odmienny jest punkt widzenia Montaigne'a w Apologie de Raymond Sebond. I tutaj zaczyna on od pochwały nauki, przyznając się, że lubi literaturę i obcowanie z ludźmi uczonymi, wzgardę zaś wyraża przeciwnikom nauki. Cała ta rozprawa jest rodzajem rekolekcji na temat grzechu, który często towarzyszy nauce, mianowicie pychy. Werset z listu św. Pawła do Koryntjan, który Montaigne przytacza, mógłby jej służyć za motto: „Cavete, ne quis nos decipiat per philosophiam et inanes seductiones secundum elementa mundi” (t. II 207). Przypomina też z Genezy, jak to szatan kusił człowieka wiedzą, powołuje się na Eklezjastę. Jest wogóle przekonany, że religia poleca ignorancję, już samym faktem przeciwstawienia wiedzy ludzkiej — wiedzy Bożej: „nasza ignorancja więcej niż nasza wiedza sprzyja wiedzy Bożej” (t. II str. 223).

Jak gdyby jaki pisarz duchowny, karci Montaigne tę pychę wiedzy, z której narodziły się herezje. „Nieszczęściem człowieka jest jego mniemanie, iż coś wie. Oto dlaczego niewiedza jest nam tak zalecona przez naszą religię, jako pomocna wierze i posłuszeństwu” (t. II str. 207). Zwalczając więc będzie w tem budującym dziele krytykę wiary, przeszkodę zbawienia i świątobliwego życia. Takie znaczenie właśnie ma jego apostrofa: „o cuider! combien tu nous empaches”!

Dalsze wywody i nadrwiwania się ze świeckiej filozofji w tym też ducha rozumieć trzeba. Jeżeli je Rousseau oderwał od właściwego podkładu, to Montaigne miał wszelkie prawo takiego ucznia się wyprzeć.

Pozbierał autor „Essais” argumenty najrozmaitsze, podał nawet mylnie, że Cicero pod koniec życia przeciw wiedzy się zwrócił. Z pośród myśli mających skłonić człowieka do pokory, najoryginalniejsze postawił na czele dysertacji. Człowiek w swej próżności wyłącza się z pomiędzy innych stwo-

rzeń i wynosi ponad zwierzęta, podczas gdy właściwie jest od nich słabszy: „serce i życie wielkiego tryumfującego cesarza jest śniadaniem dla małego robaka!” (t. II str. 172), Ta paralela między człowiekiem a zwierzętami służy do wykazania, że człowiek stoi pod pewnymi względami niżej od zwierząt, których mechanizmu wewnętrznego nawet nie zna. Nie posiada też ich nieocenionego instynktu, ma te same władze umysłowe, co zwierzęta, tylko, że oni lepszy z nich użytek czynią: „Gdy bawię się z moją kotką, któż wie, czy to ja jej nie służę do skrócenia czasu więcej, niż ona mnie” (t. II str. 158).

Człowiek wyłamuje się z pod praw, obowiązujących inne zwierzęta, ale wcale na tem nie zyskuje, że się oddala od natury, pewnej przewodniczki: „jest zaszczytniej być kierowanym i powodowanym do działania prawidłowego przez warunki naturalne i nieuniknione, zbliża też to bardziej do bóstwa, niż działać prawidłowo przez wolność nieopatrzna i przypadkowa; pewniejsze także jest naturze pozostawić, nie sobie, kierownictwo naszego postępowania”.

Swoboda wyobraźni i swawola myśli, które różnią człowieka od zwierzęcia, są źródłem jego utrapień, „przedstawiają mu one, co jest, czego niema i to, czego on pragnie, co fałszywe i prawdziwe. To jest korzyść, która została przezeń drogą opłacona i nie może się on nią chełpić, gdyż jest ona głównym źródłem gnębiących go nieszczęść, grzechu, choroby, niezdecydowania, niepokoju, zwątpienia” (t. II str.168).

Myśl o zatraceniu praw natury w człowieku powtórzy się kilkakrotnie w tym obszernym traktacie, razem z narzekaniami na rozum ludzki, „który się stara wszędzie panować i rządzić, kłócąc i zacierając prawdziwy wygląd rzeczy, podług swojej próżności i niestałości”.

Jakże więc napowrót zbliżyć się do przyrody? Filozofowie, którzy dają na to różne recepty, zwodzą nas, przedstawiają jej oblicze, wymalowane, zanadto jaskrawo i sofistycznie, fałszują prawa natury. Montaigne w stwierdzeniu doskonałości zwierząt, w rozważeniu utrapień, które na człowieka spadły, jako skutek zdolności myślenia, znajduje tylko ten sam nakaz czasowej pobożnej rezygnacji, który wyczytał w pismach teologicznych. Taki bowiem jest właściwy sens często w fałszywym znaczeniu przytaczanego aforyzmu.



„Powierzyć się naturze w sposób najprostszy, to znaczy powierzyć się jej najroztropniej. O jakże słodkiem, miękkim i zdrowym węzłowie dla głowy dobrze uporządkowanej jest niewiedza i brak ciekawości“.

Z medytacji na temat pychy i niebezpieczeństwa, jakie zbawieniu grozi od wiedzy światowej, rodzi się właściwie u Montaigne'a tęsknota do natury, która jest dlań synonimem porządku bożego.

Chce on w inny jeszcze sposób upokorzyć swych bliźnich: obalić przesąd, że ludy niecywilizowane są czymś od nas gorszem. Montaigne potępia więc tych, którzy mieszkańców zamorskich krajów uważają za „sauvages et brutes“, z zachwytem zaś mówi o „ceux du Brésil“, o ich szczęśliwym życiu w przedziwnej prostocie i ignorancji, bez znajomości piśmiennictwa, bez praw, bez króla, bez jakiegokolwiek religji“. Ostatnie słowa są refleksem tej apologji ludów niekulturalnych, którą czytaliśmy w I-iej księdze („Des Cannibales“). Już tutaj występuje prymitywizm, jak zobaczymy, od Rousseau'wego w niejednym różny. Już tutaj spotykamy twierdzenie, zupełnie kategoryczne, że te ludy są blizkie „naiwności naturalnej“:

„Prawa przyrodzone kierują nimi, bardzo mało zepsute przez nasze ustawy; nieraz mi żal, że nie doszedłem wcześniej do ich znajomości, bo są zachowane w takiej czystości“.

Tem, co Montaigne mówi o ludach pierwotnych, nie zajął się Villey, uwagę natomiast zwrócił na te ustępy prof. Chinard<sup>54)</sup>. Montaigne zwraca się do dzikich jak ciekawy obserwator. W rozdziale o Kannibalach polega on na opowiadaniu jednego z towarzyszy wyprawy Villegagnona, którego przyjął na służbę. Wypytywał też marynarzy, kupców i sam w Rouen długo rozmawiał z trzema dzikimi. Szczegół z życia dzikich wzięł z opisu podróży burgundzkiego pastora Léry'ego, którego dążność moralizatorska właśnie naszemu autorowi odpowiadała. Stosunek Montaigne'a do Léry'ego pozostaje jednak jeszcze do zbadania, p. Chinard tej kwestji nie wyczerpał. Znał też Montaigne tłumaczenie dzieła Benzoniego przez Chauvetona, z którego wzięł swe wywody na wstępie rozdziału o Kanibalach, poświęcone Ameryce i Atlantydzie Platona. Autor „Essais“ wyraża tutaj uwielbienie natury, której głosy każe słuchać sobie współczesnym; zachwala ten stan społeczny,

lepszy od republiki Platona, bez prawa własności, bez ustawodawstwa, bez handlu i nędzy, zaś cywilizowanym odmawia wszystkich ich rzekomych tytułów wyższości.

Powtarzając powiedzenie dzikich w Rouen, dziwiących się, że tyłu brodatych Szwajcarów w otoczeniu króla słucha młodzieńca gołowąsa, szlachcic sobie trafną anegdotę opowiadał, nie nadając jej bynajmniej owego zabarwienia antymonarchicznego, jakie ona otrzyma, gdy ją Rousseau powtórzy w zakończeniu Rozprawy o Nierówności. W „Coches” staje Montaigne w przeciwieństwie do ówczesnych teorii polityczno-ekonomicznych o koloniach, które wyrażał np. Gomarez, chwalcący podobój i usprawiedliwiający okrucieństwa, jakie dokonywali Hiszpanie na Indjanach, jako dopust boży. Montaigne broni tych ludzi jako słabszych, a z drugiej strony wystawia ich jako wyższych rozumem i logiką. Przemówienie Indjanina wzbraniającego się przyjąć nową wiarę i poddaństwo hiszpańskie wzorowane jest na licznych podobnych elaboratach u historjografów Nowego Świata.

Moralista chce współczesnych zadziwić obrazem tej wyśnionej szczęśliwości egzotycznej, upokorzyć i potępić cywilizacją europejską, przyczem oczywiście — jak inni — nie broni się przed popadnięciem w utopję. Pedagog i polityk traktuje też ten „lud-dziecko” o usposobieniu tak dobrem, jako podatny materiał. Można istotnie powiedzieć, że Montaigne już ustalił w literaturze francuskiej wyidealizowany typ pierwotnego człowieka i przekazał go myślicielom XVIII-go wieku.

Stwierdzał on, iż nic w krajach zamorskich niema barbarzyńskiego; wogóle określenie „barbare” tak samo mu się nie podoba, jak „sauvage”, chyba, że ma oznaczać to, co się z naszymi zwyczajami nie zgadza. Ma się z nimi rzecz tak, jak z owocami: dzikimi nazywamy te, które natura sama wydała, podczas gdy właściwie dzikimi, nienaturalnymi, powinniśmy nazywać te, któreśmy odmienili, przystosowując do naszego zepsutego smaku. U tamtych zaś „są żywe i jędrne owe prawdziwe i pożyteczne zalety i właściwości, któreśmy wypaczyli w tych ostatnich...” Nie jest też prawdą, jakoby sztuka przewyższała naturę, ona przeciwnie przytłumia jej piękność, która nas zawstydzą, gdy się ukaże w swym blasku.

To, co widzimy w tych ludziach, góruje, zdaniem Montaigne'a, nad wszystkimi malowidłami, któremi poezja ozdobiła wiek złoty; filozofowie i poeci nie mogli wymyśleć „nawinności tak czystej i tak pięknej“. O ileż niżej republika platońska stoi od tego narodu, w którym niema ani handlu ani umiejętności ani znajomości matematyki ani urzędów, służalstwa, ubóstwa ani bogactwa, są tylko zajęcia beztroskie (*visives*), niema odzieży, rolnictwa, metali, a nawet nieznanne są wyrazy, oznaczające kłamstwo, zdradę, udanie, skąpstwo, zawiść, oszczerstwo. Trudno wogóle posunąć idealizowanie dzikich dalej, jak to uczynił Montaigne. Podobnie jak u Rousseau'a, znajdziemy u niego pochwałę ich poprzestawiania na małym: pragną tylko rzeczy niezbędnych.

Przeciwstawienie naszej cywilizacji jest zupełnie wyraźne, zwłaszcza, gdy Montaigne ubolewa nad tem, że trzej mieszkańcy Brazylii dali się skusić żądzy nowości i przybyli do Rouen. Nieszczęśni nie wiedzieli, że z tego z nami obcowania wyniknie dla nich zagłada! Ten nie trudny zresztą pomysł przeciwstawienia człowieka na stopniu natury cywilizowanemu, ma Rousseau wspólny z Montaigne'em. Potępienie niektórych objawów życia europejskiego jest u moralisty XVI-go wieku tylko ubocznym argumentem, podczas gdy dla autora Emila stało się sprawą naczelną. Zajmował on się mniej trybem życia rzeczywiście żyjących dzikich, a raczej skonstruowaniem na podstawie danych współczesnej mu wiedzy, hypotetycznego człowieka pierwotnego. O tem, że przy idealizowaniu tego ostatniego wpływ Montaigne'a jest dość mały, świadczy najlepiej okoliczność, że Rousseau w I-szej Rozprawie, w której tak wiele Montaigne'owi zawdzięczał, o tych jego wywodach zaledwie w dopisku wspomniał, wahając się użyć tego argumentu, jaki mu Montaigne podsunął. W tym zakresie więc wpływ Montaigne'a jest dość nieznaczny. Zobaczmy niżej<sup>56)</sup>, że Rousseau swój portret człowieka pierwotnego złożył z rysów będących negacją cech uspołecznionego człowieka europejskiego, a w koncepcji swej nie ograniczał się do tego, co wyczytał u Montaigne'a, ani co mógł zaczerpnąć w świeższej literaturze. Nie gardził argumentami z Montaigne'a, nawet gdy one nie bardzo się z jego myślą zasadniczą zgadzały, o ile tę ostatnią wogóle można z zupełną pewnością wskazać. Mon-

taigne zachwyca się, jak już widzieliśmy, ustrojem społecznym dzikich, bardziej prawidłowym (t. II str. 219) od naszego i lepszym od republiki platońskiej (ks. I r. 30). Podobną myśl można wyrozumieć u Rousseau'a z dopisku do Narcyza (t. V str. 113); także we wspomnianej już uwadze przy Pierwszej Rozprawie (t. I str. 7 n. 1) powołuje się Rousseau na pochwaloną przez Montaigne'a „simple et naturelle police“ tych szczęśliwych narodów. Jednak w głębi marzy on o życiu na stopniu natury jako o życiu samotnem<sup>57</sup>). Znajdujemy wprawdzie i u Montaigne'a w osobnym rozdziale pochwałę samotności: „la plus grande chose du monde c'est de savoir estre à soy“ (ks. I R. 38). Ma on tu jednak na myśli medytację z książkami, zaleconą na wiek podeszły chwilę skupienia:

„Trzeba sobie zachować izdebkę za lokalem sklepowym, całkiem naszą, wolną, w którejbyśmy mogli pomieścić naszą prawdziwą wolność i któraby nam zapewniała istotne schronienie i samotność“.

W kilku drugorzędnych punktach, a te mają oczywiście dla wykazania zawisłości większą wagę, — Rousseau więcej się zgadza z autorem *Essais*. Czytamy u Rousseau'a, że ludzie pierwotni uczą się od zwierząt (t. I str. 85); Montaigne podaje z odwołaniem się na Platona, że w wieku złotym największą korzyścią człowieka była „styczność jaką miał ze zwierzętami, od których dowiadując się i ucząc, poznawał prawdziwe właściwości każdego z nich. Nabywał doskonałej pojętności i roztropności i w ten sposób urządzał sobie życie o wiele szczęśliwiej, niżbyśmy mogli to uczynić“.

Powołuje się dalej na Demokryta, który podaje, że większości rzemiosł nauczyły nas zwierzęta (t. II str. 175), zaś według Plutarcha rozwodzi się obszernie nad zręcznością i zmyślnością zwierząt (t. II str. 190 n.). Jeżeli więc przypuścimy, że źródłem tu dla Rousseau'a był Montaigne, nie zaś Plato, Demokryt albo jego mistrz Plutarch, to zgodzić się musimy, że z obszerniejszych wywodów wycisnął tylko esencję. Pisząc, że ludzie pierwotni obserwują i naśladują przemyślność zwierząt, wyraża wprawdzie pogląd, że w ten sposób ludzie wznoszą się do instynktu zwierząt, jednak nie kończy na tej konkluzji w myśl Montaigne'a, jeno przedstawia, jak to człowiek wkrótce przewyższył zwierzęta, co już nie jest zgodne z intencją tego ustępu „*Essais*“.

Drugim punktem stycznym dla obu autorów jest podkreślenie destruktywnej siły uczuć. Są one dla autora „Apologii” w większości sztuczne i zbyteczne. Mowę, którą się chełpimy, zdolność poznania i sądzenia opłaciliśmy niezliczoną ilością namiętności, które nami wciąż niotają. Wylicza też Montaigne długi ich szereg: „niestałość, niezdecydowanie, niepewność, smutek, przesąd, troska o życie przyszłe... ambicja, skąpstwo, zazdrość, zawiść, apetyty wyuzdane, szalone i nieposkromnione, wojna, kłamstwo, niewierność, zdrada i ciekawość”. Któryż jednak z moralistów i kaznodzieji nie radził wyzwolić się z pod władzy uczuć i żądz?

Podobieństw pewnych nastęrczają refleksje medycznej treści. Niepokój umysłu wywołuje choroby; ileż szczęśliwszy od nas, czytamy dalej w „Apologii”, rolnik folgujący naturalnemu apetytowi (t. II str. 211)! Rousseau wymienia złe warunki higieniczne, wśród których żyjemy: „uniesienia nieumiarkowane wszystkich namiętności, trudy i wyczerpanie umysłu, zmartwienia i troski bez liku, których się doświadcza w każdym stanie i które trawią stale duszę” (t. I str. 87). Niekoniecznie jednak twierdzić mamy, że Rousseau idzie w tem za Montaigne’em, bo czyż takie same wyrzekania u dzisiejszych higienistów przypisałibyśmy wyłącznie wpływowi Rousseau’a. Tem mniej przywiązywać trzeba wagi do wspólnej obu filozofom krytyki medycyny, różnej bardzo w zakresie i szczegółach, choć jeden i drugi jej adwersarz równie zwątpiały szukał w niej ulgi na pęcherzowe cierpienia.

Zgodzić się nie można, jakoby powoływanie się na Sokratesa w „Essais”: il sçavoit cela qu’il ne sçavoit rien (t. II str. 224), mogło być powodem nadużycia jego imienia przez Rousseau’a, który go mylnie jako zwolennika obskurantyzmu wystawiał (t. I str. 8). To zdanie Montaigne’a przedstawia nam bowiem mędrca tylko jako przeświadczonego o tem, że wiemy za mało. Rozpatrywanie nauk po szczególe, jak i wydrwiwanie systemów filozoficznych (ks. I R. 38 i T II str. 226—7) mogły Rousseau’a zachęcić i ośmielić do diatryby przeciw szarlatanom filozoficznym (t. I str. 17, 18). Jak Montaigne zwracał się przeciw scholastyce, tak Rousseau przeciw „beaux esprits” i salonowym uczonym. Jednak zdaje mi się, że żaden ustęp u Montaigne’a nie upoważniał Rousseau’a do

wyciągania tak daleko idących, wywrotowych i oryginalnych przez swą nielogiczność konsekwencji, tak samo jak we własnej tylko wyobraźni mógł on przypisywać sobie wobec wieków nowych tę rolę, jaką odegrał Sokrates w Atenach. „Sokrates przypłacił życiem to, że powiedział te same rzeczy, co ja” (t. I str. 48 n. 2). Przeciwników swoich równa tu z oskarżycielami Sokratesa, a sam w zapale oratorskim zdaje się oczekiwać od nich puharu trucizny<sup>58</sup>).

Na podstawie powyższych porównań możemy przypuścić, że krzepiąca księga Montaigne'a, którą samouk z Charmettes zabierał ze sobą na przechadzki, mogła mu służyć za punkt wyjścia w jego arcydziełach wymowy moralnej.

Pochwała ignorancji, choć Montaigne'owi o potępienie dociekań religijnych raczej chodziło, mogła również zachęcić autora Dyskursów, a nawet następujące zdanie mógłby ktoś za załączek całej Pierwszej Rozprawy uważać:

„Nieokrzesanie, ciemnota, prostota, szorstkość idą nieraz w parze z niewinnością, natomiast ciekawość, subtelność, wiedza pociągają za sobą złe skłonności“.

Czyż jednak Rozprawa o naukach i sztukach byłaby odniosła ów olbrzymi sukces, gdyby zawierała tylko ten morał?

Z drugiej strony myśl o człowieku pierwotnym łączy się u obu autorów, jak u wielu innych, z tęsknotą do lepszych, naturalniejszych warunków bytowania. I znowu, gdyby do najprostszych intencji sprowadzić naukę Rousseau'a, zmieniłaby się może ona w formułę Montaigne'a: „Prostota czyni życie miłszem, a zarazem niewinniejszem i lepszem” (t. II str. 219). Jednak w konsekwencjach obaj filozofowie się rozchodzą. Montaigne wprawdzie w swych medytacjach nabożnych cytował zdanie św. Pawła, że prości i ciemni wznoszą się do nieba, podczas gdy uczeni toną w piekle, ale wynikiem jego dociekań nie jest negacja dogmatyczna, jeno zawieszenie sądu. Nie chce nawet za Pyronistami powtórzyć „je doute”, woli formułę „que sçais-je?” Rousseau uderza zaś na naukę z pełną odwagą i animozją. Jako dogmatyka, a nawet fanatyka byłby się Montaigne wyparł takiego ucznia, bo on w trudnych, a spornych sprawach dawał inną radę: „trzymać się zdala od sporów, skoro dla podtrzymywania najlepiej uzasa-

dnionego stanowiska trzeba się trudzić zwalczaniem setnych zdań przeciwnych<sup>59)</sup>.

Rousseau cytował Montaigne'a w Pierwszej Rozprawie sześć razy, korzystał zeń jeszcze częściej, miał go wprost przed sobą, zasilał się nim, jak już wspomnieliśmy, w toku polemiki z Gautierem, Leszczyńskim i Bordes'em. W Rozprawie o Nierówności mniejszy już jest wpływ Montaigne'a. Nie był ten ostatni wrogiem własności osobistej ani przeciwnikiem stanu społecznego. Jednak i tutaj jeszcze zeń korzystał w sześciu miejscach, zamilczając przeważnie źródło<sup>60)</sup>. Tem więcej dziwić się trzeba, że wobec tego pociągającego myśliciela zachować on musiał samodzielność i niezawisłość, mimo, że nie przestawał nań publicznie wskazywać jako na autorytet, na który można się powoływać, jak na Wergilego i Plutarcha.

Montaigne w swej praktycznej filozofii pozostaje wielkim panem, dyletant to już, sam cokolwiek „bel esprit“, zachowujący swobodę umysłu, lekceważący sobie zacierzwionych doktorów, znajdujący nadewszystko przyjemność w obalaniu systemów filozoficznych. Sama nauka jest dlań potrzebą i za głupca ma tego, co jej wartość podaje w wątpliwość<sup>61)</sup>. Rousseau przeciwstawia mu się jako plebejusz wykolejony, który jak ów satyr z winiety tytułowej jego konkursowej dysertacji, rwał się do pochodni, niebacznym, że może sobie brodę opalić. Zrazu sądził, że wszystko, co się błyszczy jest złotem, potem popadł w drugą ostateczność i każdy blask za sztuczny uważał.

Delarnelle spostrzegł kilka konkordancji myślowych i wyrazowych między Rousseau a Bossuetem; twierdzi ponadto, że Bossuet należy do autorów, którymi on się najczęściej posługiwał. Nie tylko bowiem właściwości formalne („la chaleur et la gravité du ton“), ale wprost wszystkie składowe epokowego dziełka mają się zawierać w pismach Bossueta. Zobaczmy, czy uczony francuski nie poszedł za daleko w swoim twierdzeniu, które zresztą znacznie osłabia jego własne przyznanie, iż trudno jest zbliżyć owe pokrewne ustępy obu autorów. Spróbujmy to jednak uczynić!

W przedmowie do *Discours sur l'histoire universelle* mówi Bossuet o stanie natury, w którym ludzie żyli przed epoką prawa spisane go, powtarza więc zwykły

ustęp teoretyków t. zw. prawa natury. Piszę dalej o niewinności pierwszego człowieka i jego szczęśliwości w raju, której pamięć zachowała się jako legenda o wieku złotym poetów. Upadek i niedola późniejsza jest oczywiście skutkiem grzechu Adama. Jednak i w tej smutnej epoce cnota przeciwstawia się występкови, uosabia ją Abel swoim życiem niewinnem i pasterskim. Przeciwnie strach ciągły towarzyszył Kainowi. Z krótkiego przedstawienia dziejów jego i jego potomków widno, że wynalazek rzemiosł, podobnie jak dla Fenelona, jest tutaj związany ze stanem grzechu. Udziałem rodu Kaina jest też niewola namiętności:

„Pierwsze miasto zbudowane przez tego niegodziwca, który szukał sobie schronienia przeciw nienawiści i wstrętowi, jaki wzbudzał w rodzaju ludzkim, wynalezienie kilku rzemiosł przez jego dzieci, tyrania namiętności i niezwykła niegodziwość serca ludzkiego, zawsze skłonnego do czynienia źle“.

Przeciwnie zachowanie dawnych obyczajów, życie proste i pasterskie wyróżnia Abrahama. Wszystko to jest opracowaniem wątków biblijnych, jednak Rousseau właśnie nigdy o tradycję Pisma Świętego nie potrącał. Bo też inne jest wytłumaczenie niedoli ludzkiej, jakie Bossuet za tem źródłem podaje: życie było wygodne, jak długo było niewinne. Grzech nieposłuszeństwa, więcej niż zdrożnej ciekawości jest więc przyczyną nieszczęścia. Rousseau zaś przewiny w człowieku samym nie szukał, wobec swego ewolucyjnego stanowiska musiałby był bowiem jako ostateczną przyczynę wiedzy wskazać naturalną dążność doskonalenia się u człowieka — z której zresztą sobie zdawał sprawę — i tem samem zrujnować cały swój system. Między stanowiskiem encyklopedystów i nauką grzechu pierwotnego nie chciał on wybierać, bo groziło mu niebezpieczeństwo, którego się najwięcej lękał: zatraty oryginalności. Za tę cenę godził się tedy w tej drażliwej sprawie na nowy sofizmat. Przy końcu pierwszej części Rozprawy o Nierówności zawiadamia on zdziwionego cokolwiek czytelnika, iż wykazał poprzednio, że zdolność do doskonalenia się (*perfectibilité*) rozwinęła się tylko skutkiem przypadkowego zbiegu kilku zewnętrznych okoliczności <sup>62</sup>). Próżnoby oczywiście szukać na poprzednich stronicach owego dowodu na to i na podobne twierdzenia — Rousseau chciał



tu tylko użyć tej formy zakończenia, niespodzianym zwrotem oszołomić czytelnika, ton pewny siebie miał pokryć coraz nowe trudności, jakie się w rozumowaniu cnotliwego sofisty wciąż wyłaniały.

Wiadomo, że argumenty Pierwszej Rozprawy są zaczerpnięte w większej części z dziejów starożytnych: przeciwstawia autor ludy twarde i ciemne, dawnych Persów, Scytów, Spartan, Germanów tym, które upadły skutkiem zbytku. Otóż założenie, że dla tych ludów siłą była ciemnota, dzieli Rousseau potrosze z Montaigne'em źle interpretowanym, za przesadę w tym kierunku sam biorąc na siebie odpowiedzialność. U Bossueta mógł wyczytać tylko ogólną prawdę historyczną, że zbytek gubi narody wielkie, a twarde życie zachowuje — wśród pewnych warunków — potęgę państwom niezasobnym. Zapewne jednak podobne łatwe refleksje na temat trudnej kwestji upadku państw można było spotkać również u innych historyków.

W rozdziale piątym drugiej części swego dzieła przedstawiał Bossuet, jak to państwo perskie upadło skutkiem zepsucia („obfitość wprowadziła zbytnią rozwiązłość w obyczajach“), mówił o ich „dawnej cnotcie“, chwalił dawne umiarkowanie. Następuje ustęp o wychowaniu u Persów, pochwały ich „karności surowej i regularnej“, zwłaszcza wychowanie Cyrusa przyzwyczajonego do życia skromnego i wojkowego. Mówiąc o lekcjach cnoty które zajmowały naczelne miejsce w ich wychowaniu, powołuje się Bossuet na Platona, podobnie jak to czynią Montaigne i Rousseau (t. I str. 67 i str. 63). Niewiadomo więc, który z autorów był źródłem Rousseau'a, a nawet czy nie czerpał on tej wiadomości z jakiego podręcznika.

Ze wspaniałego przeciwstawienia Grecji i Azji widno, że Bossuet przypisywał zwycięstwo Grecji nad Azjatami nie tylko zniewieściałości tych ostatnich, ale także sztuce wojennej i właściwościom umysłowym Greków, co nie zupełnie pokrywało się z wywodami Rousseau'a:

„Po stronie Azji była Wenus, to jest przyjemność, rozpusta, miłość i zniewieściałość, po stronie Grecji Juno, to znaczy powaga z miłością małżeńską, Merkury z wymową, Jupiter i mądrość polityczna. Po stronie Azji był Mars gwał-

towny, brutalny, to znaczy wojna, prowadzona ze wściekłością, po stronie Grecji Pallas, to jest sztuka wojenna i dzielność, kierowana inteligencją. Grecja od tego czasu zawsze sądziła, że inteligencja i prawdziwa odwaga była jej udziałem naturalnym. Nie mogła ona znieść, aby Azja myślała o podbiciu jej i znosząc to jarzmo byłaby sądziła, że cnotę poddaje pod władanie rozkoszy, ducha podporządkowuje ciału i prawdziwą odwagę sile nierozumnej, która polega tylko na mnóstwie."

Rousseau będzie wolał wskazać, że to przed Spartą zazdrzała Azja (t. I str. 12). Także i w przeciwstawieniu Aten Sparcie (ks. II rozdział 5-ty), wskazuje Bossuet na inne zupełnie przyczyny upadku i potęgi. Stawia on wysoko rozwój umysłowy Aten. Jak Spartanie, tak i Ateńczycy kochali wojnę, sławę i wolność, tylko że swoboda zbyt u nich wybijała, podczas gdy w Sparcie była krępowana surowymi prawami:

„Lacedemon przez swe życie uregulowane był stały w zasadach i postanowieniach. Ateny były żywsze i lud tam zanadto był władcą. Filozofja i prawo w istocie wywierały wpływ dodatni na charaktery tak doskonałe, lecz rozum sam jeden nie był zdolny do ich hamowania."

Dalej czytamy powtórzone zdanie Platona: „obawa była potrzebna dla tych umysłów zbyt żywych i zbyt swobodnych". Duma i zaufanie we własne bezpieczeństwo ich zgubiły, a nadto nieposzanowanie urzędników. Aby zaś zasady monarchicznej dyscypliny państwowej lepiej w umysłach utrwalić, powołuje się raz jeszcze na zdanie Platona, że to wybijała swoboda zgubiła Ateny.

Ani słowa więc tu o zbytku i bogactwie, tylko pochwały dla rozkwitu kultury. Rousseau natomiast w przeciwstawieniu Aten Sparcie, opiera się wyłącznie na motywie: „vices conduits par les beaux-arts" z jednej strony, z drugiej zaś „heureuse ignorance", identyfikowana z cnotą (t. I str. 7, 8). Wywołuje też Sokratesa, aby przez jego usta potępić poetów, artystów, mówców i zwłaszcza filozofów. Tymczasem Bossuet, rozwodząc się nad umiejętnością rządu u Greków, podkreślał właśnie użyteczność państwową filozofji i poezji:

„Nie do uwierzenia, co zrobiła filozofja, aby utrwalić potęgę państwową Grecji. Im więcej te ludy były wolne,

tem więcej było konieczne argumentować rozumowo zasady obyczajowe i społeczne. Thales, Anaksagoras, Sokrates, Architas, Plato, Ksenofon, Arystoteles i nieskończona ilość innych, napełnili Grecję temi dobrymi zasadami“.

Gdy Bordes przypomniał te fakty w dyskusji Rousseau'owi, widocznie go wprawił w zakłopotanie, czego dowodem wymijająca odpowiedź przezeń udzielona (t. I str. 52 punkt 4-y).

Potępiął natomiast Bossuet indywidualistyczne dążności u filozofów, takie właśnie, jakich wyrazem jest doktryna Rousseau'a:

„Byli dziwacy, którzy przybrali nazwę filozofów, lecz naród szedł za tymi, którzy uczyli, jak poświęcać interes prywatny, a nawet życie na rzecz interesu ogólnego i zbawienia państwa“.

W dalszym ciągu wykazuje, że i poeci byli nauczycielami ludu, tchnącymi miłością dobra publicznego i społeczeństwa, wychwałały użyteczne kunszty i ową przedziwną „civilité“ Greków.

Tak więc uobywatelenie i sztukę życia towarzyskiego uważa Bossuet za wykwit umysłu greckiego. Przywołując te ustępy, daliśmy już może odpowiedź na pytanie, które stawiano<sup>63)</sup>, jaki wpływ filozofja historii Bossueta mogła wywrzeć na I Rozprawę Rousseau'a. Gdzież jest potępienie wiedzy, choćby świeckiej, gdzie zrównanie cnoty z niewiedzą?

Także i pod względem materiału historycznego nie wiele mógł Rousseau u Bossueta zaczerpnąć: w podręcznikach i encyklopedjach znalazło się więcej przykładów na pochwałę prostoty, a przyganę zbytku. U wielkiego kaznodziei mógł Rousseau znaleźć impuls do potężnych przeciwstawień retorycznych, ale w tym kierunku miał sam z siebie dość silnie podniety. Przed Wiktorem Hugo nie było chyba większego artysty antytezy.

Poza „Rozprawą o historii powszechniej“ znajdujemy jeszcze w innych pismach Bossueta parę ustępów, w których kaznodzieja dotknął kwestyj, jakie za wątek wymowie Rousseau'a posłużyły.

W jednym z kazań postnych<sup>64)</sup> kaznodzieja dworu subtelnie analizował fałsz towarzyski, obłudną uprzejmość i dawał dowód odwagi zwrotem końcowym, w którym dwór wzywał na świadectwo prawdy swych wywędów:

„i chociaż nie widziano nigdy więcej czułości, więcej uścisków, nie słyszano więcej słów wyszukanych, aby zaświadczyć o zupełnej serdeczności, to ach! gdybyśmy mogli przeniknąć do głębi serc, gdyby światło boże odkryło nagle to, co przystojność, interes i obawa tak dobrze ukrywa, cóżby to było za dziwne widowisko i jakbyśmy byli zdumieni, oglądając jedni drugich z naszymi podejrzeniami, z naszą zazdrością i ze wstrętem, jaki odczuwamy jedni ku drugim. Nie! przyjaźń jest tylko słowem pustym, którem się ludzie bawią wzajemnie i któremu zupełnie nie ufają. Jeżeli ten wyraz jest używany, to oznacza on tylko stosunki polityczne i przystojności. Jedni drugich szanują z przeczności, służy się z interesu, lecz nie kocha prawdziwie“.

Gdy z tym ustępem zestawimy diatrybę przeciw sztuce podobania się z Pierwszej Rozprawy (t. I str. 4-5), różnice wystąpią wyraźnie. Obaj moralisci boleją nad zaturą prawdziwej przyjaźni. Kaznodzieja - psycholog chciałby, aby uczucia odpowiadały formie, która jest wykwitem kultury. Rousseau zaś będzie gromił obłudę formy, której początek przypisuje naukom i sztukom.

Potępieniu nierówności u autora Emila możemy przeciwstawić ustępy z innego kazania<sup>65)</sup>, w którym Bossuet wielbi Moc Najwyższą za taką konstrukcję świata, w której stworzenia są lepsze jedne od drugich. Uzasadnienie potrzeby nierówności staje się nawet zbyteczne po takim sformułowaniu jej genezy:

„Istnieje nierówność w tych stworzeniach, ponieważ ta sama dobroć, która dała istnienie najszlachetniejszym istotom, nie chciała go poskąpić najlichszym“.

Nie potrzeba już może na zakończenie tej parabeli przypominać odmienności konstrukcji umysłowej obu autorów, która z konieczności odbija się nawet w układzie i stylizacji tych samych argumentów. Wszak biskup monarchista dba o podtrzymanie „esprit de l'ordre“, na którym gruntuje się porządek społeczny, zwalczany przez zapalonego republikanina. Pełen godności i spokoju dostojnik daje obszerne, cieniowane charakterystyki, imponujące logicznym powiązaniem, które silnie się przeciwstawiają rakietowym, kontrastowym skrótom wybuchowej elokwencji Genewczyka.

Kaznodzieje mogli laureatowi Akademii w Dijon pozazdrościć energii wystąpienia i gwałtowności ataku; z nimi też miał on wspólne recepty retoryczne, jak to widać z mowy żałobnej na cześć księcia Orleańskiego, którą ułożył za wynagrodzeniem dla księdza Darti. Z nimi łączyły go też niektóre ogólne myśli etyczne, więc np. myśl o szkodliwości moralnej zbytku i bogactwa. Bezcelowe byłoby poszukiwanie analogii między temi egzortami o zepsuciu świata, jakie chyba każdy duchowny powtarza zarówno w katedrze stołecznej, jak i w kościółku wiejskim. Najwięcej może wspólnych co do formy i osnowy cech miał z Rousseau'em B o u r d a l o u e<sup>66</sup>), który pięknie ze św. Bernardem mówił o dumie, jaką wznecają bogactwa, i o zepsuciu, jakie od nich idzie.

„Niewinność i czystość serca nie ma większego nieprzyjaciela na tym świecie, jak to, co się nazywa życiem miękkim i pełnem rozkoszy“.

I on oczywiście narzekał na zepsucie wieku, a wzywał do umartwień i jałmużny w imię zbawienia duszy. Obce mu jednak było podkreślanie szczęśliwości w życiu prostem. Poszukiwacz analogii może też wskazać na zaprzeczenie prawa własności osobistej: „Mam dobra, lecz w gruncie rzeczy te dobra nie należą do mnie“. Uzasadnienie podaje nie według prawa naturalnego, jeno według bożego: „Mam dobra, lecz Bóg jest ich pierwszym panem i pierwszym właścicielem“.

To wszystko nie usprawiedliwia jednak zdania współczesnych, jakoby Rousseau miał naśladować Bourdaloue<sup>67</sup>).

Mało natomiast zwracano uwagi na innego duchownego autora, u którego bez mała wszystkie składowe dysertacji Rousseau'a odszukać można, nic też dziwnego, że Dom Cajot i w tym wypadku o zapożyczenie Rousseau'a oskarżał. Jezuita B u f f i e r roztrząsał problem cywilizacji. Przypuszczać można, że gdyby Rousseau był znał jego dysputę między Teandrem a Timagenesem w *Examen des préjugés vulgaires* (1704, drugie wydanie 1725), byłby stracił ochotę do pisania swej Rozprawy.

Buffier nie jest dogmatycznym umysłem. Cenił go wysoko Wolter, pisząc o nim, że to jedyny Jezuita, który włożył rozsądną filozofję w swoje pisma. Powoływał się nań Diderot w Encyklopedji<sup>68</sup>). Od Kartezjusza wziął on zamiłowanie do

sprawdzania zdań powszechnie przyjętych i od niego kryterjum pewności i metodę psychologiczną. Przedstawia więc on dla nas przy traktowaniu tego samego problemu tradycję klasyczną francuską w przeciwstawieniu do kalwińskiego zapła reformatorskiego. Obu ich łączy natomiast dążność moralna. Buffier zaznacza w „Avertissement”, że przedsięwziął sobie swymi wywodami kształtować umysły i wpływać na obyczaje, zwłaszcza przez dodanie po każdym rozdziale ustępu, mającego wskazać zastosowanie praktyczne, osiągniętych drogą dysputy wyników, do życia i literatury (str. 314).

Do spokojnego i wielostronnego rozważania problemu kultury i natury przygotowuje autora znakomicie jego założenie, które udowadnia w osobnym rozdziale „Przesądów pospolitych” p. n. „Że dwie osoby mogą się sobie sprzeciwiać i zaprzeczać w tym samym przedmiocie i mieć obie razem słuszność”. „Tak” i „nie” zależą od różnicy wrażeń, spreczne zdania powstają „przez to, że nie wchodzi się w sposób myślenia innych, a mowa zwykła nie wystarcza mnogości naszych pojęć”.

Z pośród dwóch rozmówców, biorących udział w dyspucie, Teander zajmuje stanowisko Rousseau'a: „nigdy prawie w rozmowie nie podziela ogólnego zdania”, a jego zapatrywania w materji tu rozstrząsanej również odpowiadają tym, na które przyjaciel Diderota zdecydował się po przechadzce do Vincennes.

Buffier uważa za konieczne zdefiniować naprzód przedmiot sporu; określa pojęcie natury, względnie naturalności jako dyspozycję znajdującą się w istotach niezależnie od wsiłku woli lub zabiegliwości człowieka. Przeprowadza przytem dalsze niezbędne „distinguo” między pojęciami „cultivé” i „affecté”, jako przeciwnymi pojęciu naturalności, każde w innym sensie. Teander zwraca się przeciw innej antytezie tego pojęcia, które określa wyrazami „poli” i „politesse”<sup>60</sup>). Możliwy być wprowadzonym w błąd co do jego zakresu przez niektóre ustępy, w których mowa tylko o wykwincie i światowości. Jednak u Buffiera wyraz ten oznacza więcej, niż w słowniku Akademji<sup>70</sup>), zarówno kulturę towarzyską, jak i to, co wyrażał późniejszy, przez Turgota używany, a dopiero w r. 1798 przez Akademję uznany rzeczownik „civili-

sation". Na str. 366 czytamy, gdy mowa o udoskonaleniu komunikacji: „un état aussi poli que la France qui sait pourvoir... à toutes les commodités de la vie". W tymże sensie wyraża się hr. F... na początku rozmowy „que de toutes les nations la plus polie et la plus heureuse'était la nation française". Na str. 369 pisze jeszcze D. Buffier: „sans la politesse y aurait-il des villes?... „la politesse qui fait des villes, fait de plusieurs villes un état policé". Timagène domaga się tedy, aby Teander w swych oskarżeniach od „politesse" w tem znaczeniu odróżniał „extravagante délicatesse" t. j. excès. Przyda się nam ta dygresja leksykologiczna, gdy będzie zależało na dokładniejszym ujęciu myśli Rousseau'a.

Jak łatwo przewidzieć, protestuje Teander przeciw zdaniu hrabiego, jakoby narody cywilizowane miały być jedynymi szczęśliwymi. Zwraca uwagę na uczucia i namiętności u narodów kulturalnych (wymienia „envie"), które wiele nie-szczęść im przynoszą, dalej na fałsz, obłudę, uprzejmości i przymus, którym podlegamy. Główne jego twierdzenie jest: „les peuples polis sont les plus artificieux... les sauvages sont les plus naturels" (str. 362). Ukrywanie uczuć, na którem polega „politesse, czyni ludzi w społeczeństwie podejrzliwymi i skrupowanymi: „w tej rzeczy (społeczeństwo) jest najbardziej oddalone od tego charakteru prostego i jednolitego, który nam doradza przyroda i który ogłada (politesse), bardzo bliska polityki, psuje". Teander, równie jak Rousseau (t. I. str. 22—3), będzie zwalczał argument, że formy towarzyskie hamują przynajmniej zewnętrznie występki, uważając ten stan za równie szkodliwy, jak gorączka utajona. Obaj interlokutorzy zgadzają się, że cywilizacja budzi w nas pragnienia i potrzeby, a potem daje nam wynalazczość, abyśmy mogli je zaspokoić (str. 363). Zdaniem Teandra nowe pomysły czynią ludzi coraz nieszczęśliwsiymi. Wynalezienie karety wcale nas nie uszczęśliwiło, bo ci co nie posiadają karety, mają nowy powód do zazdrości, ci co ją mają, nie mogą się już bez pojazdu obyć, są ograniczeni w swej swobodzie. Dołączają się jeszcze do tego choroby skutkiem braku ruchu. Wogóle wynalazczość zmniejsza naszą sprawność. Nie inaczej twierdził Rousseau.

Formuła Teandra jest więc cywilizacja — wydelikacenie — niedola (politesse — délicatesse — misère).

„Dzicy, którzy nie znają wszystkich wygod, znanych u nas, nie mniej czują się dobrze, bo są mniej wydelikaceni. Czemże jest po prawdzie delikatność? prawdziwą niedolą“.

Z ustępu o Rzymianach można wnioskować, że Buffier również tradycyjną naukę o szczęściu włączył do swego rozumowania. Punktem wyjścia jest jednak dla Teandra porównanie z dzikimi<sup>70)</sup>, z tego też źródła zasila on swą dalszą dyalektykę. Podaje więc krytykę życia paryskiego przez dzikiego:

„Cóż to za zgiełk w waszem mieście, jakie roztargnienie! co za zgromadzenie ludzi do niczego, którzy są wam natrętni, rozkazują wam ludzie, od których zależy! Co za mnóstwo względów, którym podlegacie! Co za obfitość postanowień, których jesteście niewolnikami! Czyżto jest czemś błahem? Jeżeli nie czujecie całego ciężaru tych zwyczajów z powodu przyzwyczajenia jakiego nabraliście, to czyż nie możecie przypuścić, że przyzwyczajenie również uczyniło dzikim miłą całą swobodę, jakiej używają pośród lasów, a o którą ludzie są z natury zazdrośni“.

Wystawia on też szczęście dzikich, które zawdzięczają małym potrzebom: „szczęście niezawisłe od rzeczy“. Zazdrości on dzikim i również marzy o czasach, kiedy się bez kulturalnych potrzeb obchodzono, „o wieku złotym, jakim były stulecia niewinności i spokoju“.

Także sprawa wartości nauki wyłania się w dyskusji. Jednak Teander ogranicza się do twierdzenia, które już znamy z Montaigne'a, że jurysprudencja nie polepsza wymiaru sprawiedliwości, medycyna nie zapobiega śmiertelności, a algebra wcale do szczęścia nie zbliża. Po latach studjów dochodzimy do wyniku, że nic nie wiemy. Daleki więc jest Teander od obwiniania nauki o zepsucie obyczajów i o wszystkie nasze nieszczęścia. W „usage“ autor od siebie wskazywał jeszcze na szkodliwe moralnie następstwa cywilizacji, dając naukę praktyczną abnegacji w sensie ewangelicznym: „nous renoncer nous-mêmes“, oprzeć się naszym namiętnościom, pragnieniom zmysłowym, zniewieściałości, wydelikaceni“. Napiętnowane są zatem tylko uboczne produkty cywilizacji, nie zaś jej główny motor: oświata.



Łączy się z tem stwierdzenie, że odwrót jest niemożliwy, bo wychowanie stało się drugą naturą (str. 369). Nic też dziwnego, że po skończonej dyspacie, zarówno Timagène, jak i jego adwersarz, który dzikim zazdrościł ich improwizowanych uczt w lesie, zasiadają do wykwintnego stołu hrabiego, a Teander wyznać musi, że w praktyce władają nim właśnie „przesady powszechne“; wynagradza to sobie dysputą filozoficzną, w której je potępia.

Różnice w sposobie roztrząsania zagadnienia pomiędzy Buffierem, a Rousseau'em są znaczne. Pierwszy, wychodząc z założenia, że obie strony mogą mieć rację, dawał głos także obrońcy cywilizacji. Wykraczałoby poza nasz zakres przedstawiać te argumenty, z których wiele powtórzy się w ustach przeciwników laureata z Dijon. Właśnie w sposobie dyskusowania okaże się, że temu ostatniemu o tryumf oratorski chodziło, a przekonanie czerpał w subiektywnej prawdzie, Buffiera zaś troską było zgłębienie zagadnienia. Sam ostatecznie stanął po stronie Teandra, wyrażając to w tytule rozdziału, „że ludy dzikie są conajmniej tak szczęśliwe, jak ludy cywilizowane“<sup>71</sup>).

Filozof uznaje szkodliwe następstwa wybujałości i zbroceń, ale i niemożliwość stłumienia tych potrzeb i pragnień ludzkich, z których cywilizacja bierze swój początek. Konkluzją więc jego jest tylko postulat korygowania niekorzystnych oddziaływań kultury za pomocą zasad etycznych.

Nie mamy powodu przypuszczać ani wykluczać wpływ maksym Teandra na ukształtowanie się poglądu Rousseau'a. Temat sam, jak się okazuje z niniejszej pracy, mógł być z najrozmaitszych stanowisk oświeclany. Buffier daje bez wątpienia jedno z najgłębszych jego sformułowań i pomaga nam znakomicie do zrozumienia powikłanej koncepcji Rousseau'a. Obaj wyrażają nurtującą w wielu umysłach krytykę pryncypiów bytowania<sup>72</sup>).

U trzeźwego tego filozofa punktem wyjścia jest przekonanie o szczęśliwości dzikich, które się ustalało w zgromadzeniu Lojoli, sformułował on i krytycznie opracował poglądy błakające się po głowach misjonarzy, gdzieniegdzie już przed wydaniem „Prejuges“ wyrażone w Relacjach. Nie trzeba też zapominać, że świeżo ogłoszone Podróże i DIALOGI La Hon-

tana sceptycznemu wobec cywilizacji stanowisku torowały drogę. O. Buffier odnawiał niejako dyskusję w sprawie wartości kultury, wszczętą przez Montaigne'a. Echem jego stały się wyżej przez nas zanalizowane refleksje jezuickich etnografów O. Lafitan i O. de Charlevoix.

Widzimy więc, że już na początku XVIII-go wieku przeciwstawienie stanu dzikich naszemu z konkluzją o naszej niższości, jako też zganienie niektórych moralnych czynników i pobudek naszego rozwoju kulturalnego było dla moralisty francuskiego tematem aktualnym i zarazem wystarczająco opracowanym. W tym kierunku Rousseau nie mógł niczego wynaleźć. Pozostało forsowanie formuły science — luxe — corruption, którą rozwijał zacny Fénelon. Rozprawy nad tą stroną zagadnienia odświeżyli na kilkanaście lat przed Rousseau'em Melon i Mandeville.

Bardzo prokuratorski i bardzo uczony akt oskarżenia wiedzy pojawił się w języku francuskim w r. 1726. Ruchliwy literat Guendeville wydał mianowicie wtedy przekład książki *Agrypy ab Nettesheym „De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium“* (1527). Jest to jednak dzieło profesora teologii, który boleje nad humanistycznymi studjami, odwodzącymi młodzież od nauk teologicznych. We wstępie wyjaśnia on też, że do napisania tej książki skłonił go wzgląd na tych, którzy więcej oddają się naukom świeckim, niż teologicznym, którzy nawet gardzą pismami podyktowanymi przez Ducha Świętego, jako szorstkimi i niemądremi. I dalej woła: „Cóż za zaślepienie, cóż za zuchwałość nauki filozofów stawiać ponad kościół Chrystusowy i mniemania ludzkie przenosić lub też równać ze słowem Bożem“. Przeciwwstawiając wiedzy świeckiej wiedzę Bożą, stara się w szeregu rozdziałów w nicosć obrócić wysiłki poszczególnych gałęzi nauki, przyczem wykazuje olbrzymią erudycję i dowcip dialektyczny, który z niejednego rozdziału (np. *De arte meretricum*) czyni produkt literatury humanistycznej, wcale natchnieniem odległy od ascetycznych zasad przedmowy i zakończenia. Zręcznie wykazuje błędy i sprzeczności wykrętnych filozofów, owych magistrów błędu, którzy nas wciąż oszukują, potępia zarówno ignorancję Sokratesa jak bezbożność Arystotelesa i „przesady“ Platona. Książka kończy się pouczeniem,

że wszelka prawdziwa wiedza mieści się w świętych księgach, że nie długie studja, lecz pokora ducha i czystość serca i umysłu zbliżają nas do tego ideału życiowego, jaki wyżej autor wskazał (str. 4), a którym jest połączenie się z Bogiem. Wszystko zawarte w jednej świętej księdze. Módlcie się więc, kończy autor, aby przyszedł baranek z pokolenia Judy i tę świętą księgę Wam otworzył!

Inspiracja tego wystąpienia przeciw dążnościom wieku jest więc ta sama, co u Raymonda Sébonde, komentowanego przez Montaigne'a, i podobna, co u innego jeszcze teologa XVI-go wieku Lilia Gregoria Giraldi, którego również za źródło Rousseau'a podawano. Paralele, jakie pociągnął Krueger między Agrypą i Giraldim, a Rousseau'em nie przekonywują. Wszystkie prawie dotyczą myśli ogólnych, których proveniencja nie da się wykazać. Agrypa daje radę chwalebną, aby profesor „sacrarum literarum“ więcej zwracał uwagi na „rei veritatem“, niż na „sermonis ornatum“ (str. 2); wskazuje, że trzeba nie dobrze mówić, lecz być dobrym. Rousseau w zakończeniu I-ej Rozprawy czyni aluzję do Aten i Sparty i doradza czynić dobrze, zamiast mówić dobrze, jak to czynią literaci:

„Starajmy się, aby między nimi a nami była ta różnica chwalebna, jaką zauważono ongiś między dwoma wielkimi ludami, że jeden umiał dobrze mówić, drugi dobrze czynić“.

Ta analogja nie może oczywiście dowodzić zapożyczenia ani nawet wpływu <sup>72 b)</sup>, tak samo jak zdanie Agrypy: „nil scire felicissima vita“, gdyż myśli podobne spotykaliśmy już niejednokrotnie. Trzecie zestawienie ustępów u Kruegera również nie dowodzi wpływu Agrypy. Czytamy w I-ym Rozdziale (nie we wstępie, jak pisze Krueger) na str. 3 przytoczoną z Platona opowieść, że demon Theutos przyniósł ludziom wiedzę. Krótkie zdanie Agrypy nie zawierało jednak dwóch istotnych danych, jakie podał Rousseau na wstępie drugiej części Pierwszej Rozprawy, mianowicie, że Theutos był egipskim bogiem i że tradycja ta przeszła z Egiptu do Grecji. Musiał tedy Rousseau z obszerniejszego źródła zaczerpnąć tej informacji, może z samego Platona, jak to twierdzi Delaruelle (str. 357).

W wyniku powyższych wywodów można powiedzieć, że gdybyśmy nawet przypuścili, że Rousseau znał książkę Agrypy,

to należałoby zarazem przyznać, że na wykarmienie swej nienawiści ku nauce i literaturze nie wiele tam mógł zaczerpnąć, nic więcej nadto, co znalazł u Montaigne'a.

Freron zarzucał Rousseau'wi plagjat pism profesora teologii w Genewie Alfonsa Turretiniego, mianowicie z jego *Orationes Academicæ* (1737). Niezmordowany russolog E. Ritter \*) odszukał szóstą mowę Turretiniego, zestawił z niej 10 zdań, przypominających ustępy z Rozprawy o naukach i kunsztach i wypowiedział się bardzo ostrożnie za możliwością wpływu pastora genewskiego na Rousseau'a. Książkę mógł Rousseau znać, gdyż był w stosunkach przyjaznych z jej wydawcą Barillotem. Zaznaczyć jednak trzeba, że pokrewne obu autorom myśli są tylko pospolitymi ogólnikami. Turretini, sposobem scholastycznym w pierwszej części mowy przemawiał „contra“, w drugiej „pro“. Układ zaś pierwszej części „De Scientiarum vanitate“ nie przypomina dyspozycji Rozprawy Rousseau'a. Zamilczenie o Turretinim w tekście pisma konkursowego byłoby coprawda zrozumiałe, a także okoliczność, że później na autorytet swego ziomka się nie powoływał, nie przemawia przeciw możliwości, że Rousseau posługiwał się samą mową Turretiniego lub ekscerptami z niej, nie wymieniając autora. Znamy bowiem jego w tych sprawach nonszalancję. Bądź co bądź w ogólnym bilansie wpływów na Pierwszą Rozprawę Rousseau'a Turretini nie ważyłby wiele.

Obok potępienia nauki wybija się w Rozprawach Rousseau'a na plan pierwszy lekcja cnotliwości i rozpatrywanie związku, w jakim cnota pozostaje ze szczęściem. Sprawa ta była podówczas najwidoczniej nie tylko echem nauk kaznodziejskich, lecz jako przedmiot dysput statystów nabierała szczególnej aktualności. Shaftesbury, tłumaczony przez Diderota, głosił właśnie szczęście w cnocie, upodobanie w niej zalecał jako podstawę etyki państwowej. Przeciw Shaftesbury'emu zwracał się otwarcie zwolennik egoizmu społecznego Mandeville, którego dzieło „The Fable of the bees or private vices, public benefits“ osiągnęło duży rozgłos i przełożone było również na język francuski przez Bertranda (1740), a znane Rousseau'owi, jak to wynika z wzmianek w Rozprawie o Nierówności (t. I str. 99).

Krueger pokrótce dotknął analogii, jaka zachodzi między tezami Rousseau'a, a rozumowaniem Mandeville'a, który twierdził, iż zbytek i występki popierają rozwój przemysłu i sztuk. Jednak badacz niemiecki wyzyskał zaledwie samą bajkę wierszem pisaną i wstęp do niej, pozostawiając na boku obszerny komentarz i dalsze pisma Mandeville'a, które Rousseau, jak się okaże, znał w chwili pisania Rozprawy o Nierówności <sup>78)</sup>. Posługując się wydaniem francuskim z r. 1740 dostępnem Rousseau'wi, wskażemy u moralisty angielskiego sporo myśli pokrewnych Rousseau'wym.

W przedmowie już zaznacza Mandeville pogląd zupełnie zgodny z konkluzją praktyczną, do jakiej doszedł Rousseau we wstępie do Rozprawy o Nierówności i w dopisku „i“ pisząc, że ludzie osiągnęliby najpewniej szczęście „w małym społeczeństwie spokojnem, gdzie mieszkańcy zadowoleni z produktów ziem, które uprawiają, nie byłiby ani przedmiotem zawiści ani też zaszczytów ze strony swych sąsiadów“. I tak pisze dalej Mandeville: „Wolałbym bez wątpienia to miłe obcowanie, niż przynależenie do wielkiego tłumu, któryby się wyróżniał bogactwem i potęgą, który zawsze z bronią w ręku byłby gotów do podbicia nacji cudzoziemskich i do psucia się przez wprowadzanie do siebie zbytku ludów sąsiednich“. W komentarzu do Bajki o Pszczołach poświęca zaś autor osobną uwagę („N“ t. I str. 148 i u) związkowi, zachodzącemu pomiędzy zawiścią, miłością własną, próżnością z jednej strony, a rzemiosłami i handlem z drugiej.

W tomie drugim, w którym zastanawia się obszerniej „nad początkiem cnoty“ <sup>74)</sup>, podaje szereg rozumowań, które nas uderzają swem szczegółowym podobieństwem do wywodów Rousseau'a. Mandeville wyraża w prosty, jasny i spokojny sposób wiele z tych aksjomatów prawdziwych lub fałszywych, które u Rousseau'a trzeba wyłuzkać z powłoki antytez, inwektyw i prozopopei. Zamierza sobie Mandeville rozpatrywać „człowieka w stanie natury“ („dans l'état de la simple nature“). Odrazu nasuwa się zestawienie z innymi stworzeniami. Za tem idzie pochwała niezawodnego instynktu zwierzęcego. „Wogóle stworzenia, które rozumują najmniej i które mają najmniej pragnień, są najbardziej skłonne do zgodnego pożycia“.

Człowiek byłby zatem najmniej zdolny do życia społecznego (str. 1—11).

W dalszym ciągu wywodzi Mandeville, że najmniej wierzącymi są osoby uczone i ogłodzone. Stwierdza też, że zręczni ludzie o wiele więcej są skłonni do „gałgaństw“, niż ograniczeni i dalej wyraża się, jak następuje: „Występek wogóle nigdzie nie podnosi więcej głowy, jak w miejscach, gdzie kunsty i nauki kwitną najwięcej. Ciemnota jest matką nabożności, to też jest pewne, iż nigdzie nie znajdzie się niewinności i uczciwości więcej rozpowszechnionej, jak wśród wieśniaków najciemniejszych i najgłupszych“. Właśnie takie twierdzenie podsuwano Rousseau'owi i z takich przypuszczeń wyśmiewał się Voltaire w Timonie.

Ze stanowiska interesu państwa nie należy — zdaniem Mandeville'a — życzyć sobie upowszechnienia oświaty. „Aby uczynić społeczeństwo szczęśliwym i aby poszczególni obywatele czuli się zadowoleni nawet wtedy, gdy nie mają wielkich dóbr, trzeba aby wielka liczba jego członków była nieoświecona, a także biedna. Oświata wzmağa i pomnaża nasze pragnienia, im mniej człowiek pragnie, tem łatwiej zaspakaja swe potrzeby“ (str. 82—3).

Pomiędzy ubogimi i ciemnymi znacznie więcej jest ludzi zdolnych żyć zgodnie, mniej zepsucia i przywiązania do świata, więcej zadowolenia i niewinności, szczerości i zalet, które zapewniają szczęście i spokój publiczny, niż między uczonymi. Między tymi ostatnimi rozpowszechniona jest próżność, bezczelność, zuchwałość, kłótnie, nienawiści, zawiść, kalumnie. Mandeville zaś sądzi, że tym wadom ubogi prawie nigdy nie ulega (str. 115).

Najwięcej zadowoleni są ci, co nie znają przepychu i wyrefinowania światowego (str. 120). Im mniej człowiek ma wyobrażenia o lepszym sposobie życia, tem mniej będzie miał powodu do niezadowolenia z sytuacji, w jakiej się znajduje. Przeciwnie, im więcej człowiek ma światła i doświadczenia, tem ma upodobania delikatniejsze i subtelniejsze, tem więcej staje się sędzią wszystkiego, tem trudniej będzie go zadowolić (str. 120).

W „Badaniach nad istotą społeczeństwa“, w tymże drugim tomie się znajdujących, zwraca się przeciw mniemaniu Shaf-

tesbury'ego, wypowiedzianemu w jego „charakterystykach ludzi, obyczajów, zdań, czasów“, jakoby człowiek normalny czuł pociąg do towarzystwa i wstręt do samotności (str. 159). W wieku złotym ludzie nie mieli powodu do łączenia się w społeczeństwo, ani też pobudek do uprawiania rzemiosł i umiejętności. Odmiennie od Hobbesa, a podobnie jak Montesquieu, Buffon i Rousseau, wyobraża sobie Mandeville człowieka jako „zwierzę lękliwe i które z natury nie jest chciwe, miłuje pokój i spoczynek“, nie chętnie się bije o to, co mu jest potrzebne. Ta awersja do niepokoju jest właśnie podstawą organizacji państwowej.

Tom trzeci zawiera dialogi polemiczne pomiędzy Kleomenesem a Horacym, mające na celu poparcie i rozwinięcie w szczegółach zasadniczych tez Mandeville'a i zwalczanie etyki Shaftesbury'ego. Kleomenes to niby Rousseau, wróg nieszczerości światowej: „pełny wzdargy dla próżnych pozorów i lekkomyślnych wymówek, jakimi się ludzie posługują, aby pokryć swe namiętności, żywił on zawsze podejrzenie co do szczerości tych, u których dostrzegł miłość przesadną dla świata“. Nienawidzi on tych, co poszukują bogactw i zastosowują się do zwyczajów wytwornego towarzystwa. Przeciwnie Horacy jest obrońcą systemu towarzyskości (Sociabilité), Shaftesbury'ego. W Dialektu 3-im wskazuje on, że w Grecji, Rzymie i u nacji wschodnich zbytek i ogląda (politesse) zawsze towarzyszyły sobie wiernie i nierozdzielnie. W czwartym Dialektu znowu rozmówcy roztrząsają początek uprzejmości, której celem jest ukryć próżność.

Rozwodząc się w tomie 4-ym nad początkiem języka, podobnie jak Rousseau, stara się skonstruować stan pierwotny człowieka. Wychodzi on od stanu prostoty, w którym człowiek, mając tylko małą ilość pragnień, czuje jedynie te pragnienia, które mu nasuwa sama i czysta natura“ (str. 156). Tu znowu pociąga paralelę między człowiekiem a zwierzętami, jak to również czynią w swych wywodach Rousseau i Montaigne.

Zastanawiając się nad wyższością rozumu ludzkiego, nie przedstawia go wcale jako cenny skarb: czyni on go bowiem wrażliwym na smutek i radość, pozwala mu żywić nadzieje. Sądzi Mandeville, że ta wyższość umysłowa właśnie budzi

wstręt do życia społecznego i „bardziej upartą chęć zachowania dzikiej wolności“, niż u innych stworzeń.

Teoretyczne wywody autora Bajki o Pszczołach oparte są, zwyczajem pisarzy egipskich, na egzemplifikacji etnologicznej. Horacy jest przekonany, że „znajduje się więcej uczciwości i mniej oszustwa wśród narodów prostych, szorstkich i dzikich, niż między tymi, które są więcej wyrafinowane i sztuczne“. „Gdybym więc chciał szukać miłości szczerzej i uczucia serdecznego, byłbym się zwrócił raczej do tych, którzy żyją w prostocie naturalnej, niż do jakiegokolwiek innego narodu“ (str. 189).

Związek między rzemiosłami i nauką z jednej strony a zbytkiem z drugiej w ostatnim Dialegu jeszcze wyraźniej jest uwidaczniony, niż w tomie I-ym. Kleomenes mówi, że „kunszty i nauki rodzą się rzadko przed bogactwami“ (str. 210).

Analogje powyżej nagromadzone są nieobojętnym przyczynkiem do interpretacji Rozprawy o Nierówności, do wyjaśnienia jej toku rozumowania, tem więcej, że Rousseau książkę znał dość dokładnie<sup>75</sup>), choć nie powoływał się na autorytet jej autora. Pokrewieństwa myśli a może i zapożyczenia mogły ująć uwagę znających dzieło Mandeville'a z tego powodu, że na czoło wybijała się inna właściwa doktryna, już w Bajce o Pszczołach zawarta, pochwalająca właśnie zbytek, podkreślając dodatnie znaczenie dla potęgi państwa ludzkich namiętności, ta wogóle wiara w dobroć postępu, którą Rousseau zwalczał.

Wyczytać ją można było już w tytule książki, który zapowiadał komentarz „udowadniający, że nieprawości obywateli są pożyteczne dla ogółu“. Złe zachcenia, namiętności są w ustroju państwowym tem, czem głód dla organizmu, pobudzają do produkcji, dają zarobki, wzmagają siłę ekonomiczną kraju, są niejako koniecznością państwową. Podwaliną społeczeństwa nie są ani cnoty ani zaparcie się, lecz to, co nazywamy złem fizycznym lub moralnym; ono jest tą ważną zasadą, która nas czyni istotami towarzyskimi. To jest właściwy motor nauk, przemysłu, rzemiosł i handlu. Gdyby więc złe ustało, spokój i porządek społeczny byłby zakłócony lub też zgoła obalony (t. II str. 215). Nie można połączyć cnoty i niewinności wieku złotego z wygodą życiową, jaką zapewnia



państwo przemysłowe i potężne. Niedorzecznie więc czynią ci, co chcą być narodem bogatym i kwitnącym a równocześnie narzekają na występki i na te niewłaściwości, które od początku świata są nieodłączne od państw, słynących z siły, bogactwa i „politeness“. Naród potężny musi znosić te niewłaściwości cierpliwiej, gdyż żaden rząd na świecie nie może im zaradzić. Te podłe ingredjencje muszą bowiem wchodzić w skład tej zbawiennej mikstury, jaką jest dobrze uporządkowane społeczeństwo. Zamiarem Mandeville'a było właśnie: „to extol the wonderful power of political wisdom, by the help of which so beautiful a machine is raised from the most incompatible branches“.

Ataki Mandeville'a na oświatę i jej upowszechnienie przez szkoły dobroczynne (t. II str. 36 i n.), stanowiące drugą tezę moralisty, uzasadnioną tem, iż się obawia ubytku rąk do pracy, zupełnie dotąd przez badaczy Rousseau'a uwzględnione nie były. Dobroczynność jego zdaniem skłania do lenistwa i nieróbstwa, niszczy przemysł (str. 46). Szczęście i rozkwit każdego państwa zależy od tego, aby wiadomość ubogiego nie przekraczała zakresu jego powołania. „Pasterz, rataj, albo jakikolwiek inny wieśniak będzie tem mniej zdatny do znoszenia trudów i trosk swego zawodu z radością i zadowoleniem, im lepiej będzie znał świat i rzeczy, które są poza jego robotą (str. 83)“. „Tedy każda godzina, jaką dzieci biedne zużywają nad książkami jest czasem straconym dla społeczeństwa (str. 83)“. Z tych to powodów uważa on ciemnotę za „ingredjencję potrzebną w społeczeństwie (str. 89—90)“. Zastrzega się, że nie jest wrogiem nauki i sztuk, zaznacza tylko, że nie trzeba zachęcać do uczenia się czytania i pisanja ani też w tem przeszkadzać. Lepiej ubogich wychować w ciemnocie, a wtedy nie będą oni odczuwali swych kłopotów i trudów (str. 127). „Trzeba aby istniała pewna porcja ciemnoty w społeczeństwie dobrze urządzonem“.

Widzimy więc u Rousseau'a i Mandeville'a tę samą nieściskość i przesadę w określeniu związku między postępem umysłowym, zbytkiem i złemi skłonnościami natury ludzkiej, to samo zaniechanie odróżnienia zbytku od potrzeb ludzi cywilizowanych i zamożnych. Różnica w tem, że jeden poleca ciemnotę w interesie rozwoju ekonomicznego państwa, którego

potęga go najbardziej obchodzi, dla jego dobra usprawiedliwia nałogi i niegodziwości, drugi zaś marzy o przywróceniu cnoliwości powszechnej dla zapewnienia szczęścia jednostce. — Ta różnica stanowiska między socjologiem a indywidualistą powinna była skłonić Rousseau'a do polemiki, gdyby był miał dążność do wchodzenia w szczegóły kwestji. W polemice jaką prowadził z adwersarzami Pierwszej Rozprawy zobaczymy jednak, iż Rousseau wolał pozostawać w zakresie ogólników.

Przekonamy się niebawem, że podobne doktryny ekonomiczne o stosunku zbytku do bogactwa państwa samouk z Charmettes rozważał, że je nawet pochwalał. Skoro Mandeville usprawiedliwia ze stanowiska państwowego żądę użycia i jej grzeszne objawy, bo ona rodzi zamożność narodową, a także jest źródłem sztuk, nauk i rzemiosł, to jasne jest, że Rousseau z chwilą, gdy w swym oscyllacyjnym rozwoju przekonań przechylał się na stronę cnoty, „musiał potępić zbytek, bogactwo a zarazem literaturę, wiedzę, sztukę i rzemiosło jako — jak twierdzili ci ekonomiści — produkt grzechów“ (vices).

Możnaby sądzić, iż dziwne połączenie kultury z występkiem, ułatwione zresztą teologicznem pojęciem ignorancji jako stanu cnoty, zostało Rousseau'owi bezpośrednio podsunięte przez współczesnych ekonomistów. Rozprawa nabierała tem samem aktualności, choć autor nie wznosił się do argumentacji statystów, obracając się raczej w zakresie myśli, których sukces jako istnych komunałów dziwiłby nas dziś, gdybyśmy się co krok nie przekonywali, że laureat Akademii w Dijon popularyzował kwestje dla swoich współczesników jeszcze żywotne.

Kwestja cnoty i zbytku w państwie zajmuje również sporo miejsca w systemie Monteskiusza, który też z tego powodu Rousseau w Emilu (t. II str. 440) wychwalał.

Dwa z pomiędzy Listów Perskich (XI i XII) służą do wykazania na przykładzie Troglodytów, że egoizm, jako podstawa stosunków społecznych prowadzi do zguby, zaś cnota, a mianowicie miłość bliźnich i poświęcenie są koniecznym warunkiem istnienia szczęśliwej rzeczypospolitej. Na miejsce plemienia Troglodytów, które wyginęło skutkiem swego ego-

izmu, występuje generacja nowa, wyjątkowo dobrych ludzi, których zasadą jest, że pomyślność jednostek zawisła od pomyślności powszechnej. Nie jest to jednak — pospieszmy zauważyć — pierwotna dobroć ludzi, lecz wynik srogiej kary, zesłanej na rodaków za samolubstwo, zresztą religja „złagodziła w obyczajach to, co natura pozostawiła tam zbyt szorstkiego“.

Na idylliczną charakterystykę tego społeczeństwa składa się świadome poprzestawanie na małym: prosić bogów o „uciążliwą obfitość byłoby niegodne szczęśliwych Troglodytów. Nie znają oni chciwości, uważają się za jedną rodzinę a cnota ich wzbudza poszanowanie u sąsiadów. Ci, którzy napadli na Troglodytów po zetknięciu się z nimi uciekli przed starciem, „ils cédèrent à la vertu des Troglodytes même sans en être touchés“.

Nie brak tu i sielankowych obrazków: wieczorem po skromnym posiłku Troglodyci w pieśniach opisywali rozkosze życia sielskiego i szczęście swego cnotliwego bytowania. W przedstawieniu świąt widoczny jest ideał patryarchalny, do jakiego Rousseau dojdzie dopiero w liście do d'Alemberta.

„Na tych zebraniach przemawiała naiwna przyroda, tam to uczono się oddawać serce i je otrzymywać, tam wstydlivość dziewicza, rumieniąca się, czyniła wyznanie niespodziane, lecz wkrótce zatwierdzone zgodą ojców“.

Czcigodny obywatel, którego obrali swym monarchą, wzbrania się przyjąć dostojęństwo, zapowiadając, iż umrze z bólu na widok wolnych Troglodytów, którzy staną się poddanymi. Wyłuszcza on w swej przemowie, że cnota jest fundamentem narodów.

To samo zapatrywanie, iż cnota jest konieczna do utrzymania rzeczypospolitej, wyraża Montesquieu w „Duchu Praw“ (ks. III rozdział 9). W ogóle myślą jego utajoną jest, że podział gruntów stwarzając bogactwo i nierówność wygnał cnotę <sup>78</sup>).

W dziele tem zastanawiał się Montesquieu nad kilkoma kwestjami, przez autora Emila rozważanemi. Zajmował go człowiek przed utworzeniem społeczeństwa a także człowiek prymitywny, jak to widać z dopisków, gdzie cytowane są

dzieła podróznicze. Równie, jak Buffon, daleki jest on jednak od zachwyków w tych sprawach:

„Człowiek podobny czułby naprzód tylko swą słabość, jego bojaźliwość byłaby niezwykła, a gdyby trzeba było odwołać się w tej materji do doświadczenia, to przytoczę, że znaleziono w lasach ludzi dzikich: wszystko ich przyprawia o strach, przed wszystkim uciekają“.

Niewiadomo jednak dokładnie jak sobie Montesquieu wyobrażał stan późniejszy. Pierwotnie, pisze on, panuje między ludźmi pokój i tem twierdzeniem właśnie przeciwstawia się zdaniu Hobbesa:

„Każdy czuje się niższy, zaledwie czuje się równy. Nie staranoby się wcale napadać nawzajem, a pokój byłby pierwszym prawem naturalnem“.

Po tym okresie wzajemnego lęku następuje jednak idylla pokoju i równości, ustalenie społeczności ludzkiej pociąga za sobą, według słów rozdziału III-go księgi I-ej, zatrata równości i walkę:

„Gdy tylko ludzie połączyli się w społeczeństwo, stracili poczucie swej słabości, równość, jaka była między nimi, ustaje i stan wojny się rozpoczyna“.

Niema więc w tym układzie stosunków miejsca na szczęśliwość pierwotną. Uczucie obawy i naturalne prawo życia w towarzystwie zbliżają ludzi do siebie i w tej konieczności powstają dalsze zła nieuniknione: nierówność, walka, wreszcie prawa jako lekarstwo na niedolę życia społecznego.

Villemain wskazywał, że Rousseau nadużył tej „rozpaczliwej prawdy“ przez filozofa wyrażonej dla wychwalania stanu niezawisłości u dzikich. Dla Rousseau'a również człowiek pierwotny jest samotny i blizki niebezpieczeństwa, ale nie ma powodu do zbliżania się do drugich, równie jak go nie ma mała lub wilk (t. I str. 96).

Jest on w tym stanie szczęśliwy i bliźniego nie potrzebuje, spotkania z płcią drugą są doraźne i przypadkowe, zresztą inni ludzie są dla niego czemś tak samo obcem, jak zwierzęta (t. I str. 106). Nie zbliża go do nich żadna potrzeba ani instynkt, jeno ten sam przypadek, który doprowadził do rozwinięcia się skłonności doskonalenia (perfectibilité). Z postępem umysłowym dopiero indukcyjnie dochodzi on do po-

znania korzyści, jakie mu pomoc drugiego człowieka zapewnić może, np. udogodnień w polowaniu. Początkiem zaś regularnego ustroju społecznego nie jest wspólna obrona, lecz nie-szczęśne przywłaszczenie sobie gruntu, zaczem idzie nierówność. Tok myśli w „Inégalité” nie jest więc zgodny z ideologią Monteskiusza.

Także i sprawa kultury umysłowej zajmowała „Ducha Praw”. W liście 106-ym Rhédi wyraża wątpliwość, czy pożytek z niej otrzymywany, równoważy nadużycia, jakie się zapomocą niej popełnia codziennie. Państwa stoją nieznamo-nością sztuk, a giną, gdy wybuja ich uprawa: jako przykład służy Persja. Na odkryciu nowych krajów wcale nie zyska-liśmy, natomiast unieszczęśliwiliśmy ich mieszkańców. Następujące słowa Rhédiego dają już formułę ignorance — bonheur i powtarzają refren o dawnej prostocie lepszych czasów:

„O szczęśliwa ciemnoto dzieci Mahometa! Miła prostoto tak ulubiona przez naszego świętego proroka, ty mi przypominasz zawsze naiwność dawnych czasów i spokój, jaki panował w sercu pierwszych Ojców”.

Odpowiedź Usbeka jest oczywiście obroną nauki i rzemiosł i porusza tę stronę zagadnienia, którą Rousseau będzie (np. w odpowiedzi Leszczyńskiemu) omijał. Usbek twierdzi, że rzemiosła nie przyczyniają się do zniewieściałości, ponieważ nie pozwalają próżnować tym, którzy się nimi zajmują: „l'oisiveté et la mollesse sont iucompatibles avec les arts”. Dalej wyklada znaną już teorię o związku między rzemiosłami i sztukami zbytkownymi, a zamożnością kraju. Chwaląc nawet zbytek kobiet paryskich, wyluszcza Montesquieu stanowisko w tej sprawie Mandeville'a i Melona, które Rousseau będzie zwalczał.

Podobnie w „Duchu Praw” mówi Montesquieu o dobroczynnych skutkach przemysłu (VII i in., XXI). Coprawda musiał rozpatrzyć również ujemne następstwa zbytku: rozkosz użycia, wstępująca na miejsce cnoty, przeważanie u obywateli interesów osobistych. W Rzymie ginie więc cnota, gdy skutkiem zepsucia nastął zbytek (VII, 2). Godzi zaś autor obie ostateczności teorią: „rzeczypospolite upadają skutkiem zbytku, monarchje skutkiem ubóstwa” (VII, 4). Zaleca więc „zbytek umiarkowany (luxe solide), oparty nie na wyrafinowaniu

próżności, lecz na rzeczywistych potrzebach" (XIX, 27). Przy obfitości powinny być zakazane „choses frivoles”. Widać z poprzedniego, że nieustalenie pojęcia zbytku wielce pomagało oratorskiej fantazji autora Rozprawy.

Różni się Rousseau z Monteskiuszem również w swych sądach o przyczynach upadku państw starożytnych. Porównanie najlepiej okaże jednostronność oświelenia u pierwszego pisarza.

W księdze VIII-ej (rozdział 2-gi) zastanawia się Montesquieu nad zepsuciem w demokracji. Następuje ono w dwóch wypadkach: gdy zatracą się poczucie równości i gdy ono zbyt wybuja, tak że brak już poszanowania dla urzędników. Tę samą myśl wyrażał Bossuet o Atenach. Przesada demokratyczna także według Monteskiusza sprowadza ruinę.

Autor „Ducha Praw” zgłębia inną podaje przyczynę wielkości Sparty, niż Rousseau, mianowicie dobre prawa i karność (IV, 6 i V, 8). Także i o upadku Grecji podobno już Rzymianie sądzili inaczej, niż ten ostatni. Plutarch, cytowany przez Monteskiusza, w którego Rousseau tak lubił się wczytywać, podaje, że za jego czasów Rzymianie uważali, iż igrzyska w których występowało nago, sprowadziły w Grecji zepsucie obyczajów, a zatem poszła niewola. Co do Rzymu, to zdemoralizował go epikureizm. Zaznacza jednak Montesquieu, że mimo zepsucia wśród bogactw, rozkoszy i miękkości życia, Rzym zachował dzielność bohaterską i zamiłowanie do wojny.

W związku z temi rozważaniami mógł też Rousseau wyczytać u tego głębokiego statysty za Ksenofontem i Arystotelesem zacytowane potępienie rzemiosł w republice, jako zajęć niegodnych wolnego obywatela. Niszczą one ciało i sprawiają, że niema się czasu na wypełnianie obowiązków publicznych. Jednak pochwała, że dla złagodzenia obyczajów prawodawcy greccy dbali o kult muzyki.

Także rozważania na temat *civilité* i *politesse* wyrażają niejedną myśl, którą jako właściwą epoce, wywołaną jej bólami i potrzebami, odnajdziemy w Rozprawach. Rozdział 27 księgi XXI-ej Ducha Praw jest krytyką objawów współczesnych, dokonaną za pomocą idealizowania obyczajów przeciwnych<sup>79)</sup>. Równie jak przy sprawie zbytku i produkcji artykułów wygody, tak i tutaj trzeba zwrócić uwagę na spe-

cialną terminologję. Odróżnia Montesquieu „politesse des moeurs“, „celle des manières“, a prócz tego zaleca w rozdziale 16-ym tejże księgi „civilité“, jako lepszą od „politesse“. Tylko do „politesse des manières“ odnosi się zapewne twierdzenie, że rodzi się ona z „oisiveté“. Na tę to przesadną wytworność obejścia, graniczącą z obłudą, powstawał Bossuet, a narzekać też na nią będzie Duclos. Uznając wprawdzie, że jest ona potrzebnym produktem pewnych stosunków społecznych, powstała u Rzymian za cesarstwa — przeciwstawia jej autor „politesse des moeurs“, która nas powinna wyróżniać od ludów barbarzyńskich<sup>80</sup>). Gdzieindziej właśnie wykazuje zalety uprzejmości, a nawet ceremoniału chińskiego<sup>81</sup>). Za lepszą atoli uważa „civilité“, ona to zakrywa nasze wady i jest środkiem zaradczym przeciw zepsuciu<sup>82</sup>). Wiadomo, że pogląd Rousseau'a na tę sprawę jest przeciwny<sup>83</sup>).

K s i ą d z d e S a i n t P i e r r e służyć nam może za nowy dowód, że myśli wyrażone przez Rousseau'a unosiły się w atmosferze epoki. Wychowanek pani Warens spotykał go w salonie pani Dupin<sup>84</sup>) i poglądy jego zapewne znał przed napisaniem Rozprawy, choć ich może, jak inni, nie brał zbyt na serjo. Gdy w r. 1756 objął jego rękopisy, zauważył, iż zawierają one w większej części dzieła drukowane. Prof. Faguet uważa autora „Polysynodis“ za „prawdziwego i ważnego poprzednika Rousseau'a i Tołstoja“<sup>85</sup>).

Podobnie jak Rousseau — a tego Faguet nie zaznaczył — ostrzegał on przed namiętnościami („passions“), które uważał za choroby duszy, potępiał zbytek, zastanawiał się nad sposobami, prowadzącymi do szczęśliwego życia, starał się o rozwój rolnictwa<sup>86</sup>). Jako oskarżyciela literatury przedstawił go nam już znakomity krytyk francuski, wyraża on się, że to ks. de Saint Pierre pierwszy napisał „Discours sur les sciences et les arts“. Oto zresztą myśli zacnego utopisty. Jeżeli literatura nie znieprawia człowieka, to w każdym razie go nie poprawia; jest więc albo niebezpieczna albo niepotrzebna. Ci co ją uprawiają są trucicielami, wrogami moralności lub darmozjadami. Duch literacki sobie współczesny oświećla w sposób następujący:

„Cóż to są, proszę Was, ci powieściopisarze i drobni poeci, co układają piosnki i epigramy satyryczne i osobiste albo

dzieła, które mają pobudzić do nieumiarkowania, swawoli, rozpusty, zemsty, wzgardy dla przystojności towarzyskiej albo dla ustaw, dzieła, które pochwalają lenistwo, zniewieściałość, próżniactwo, które usprawiedliwiają obojętność wobec rodziny, względem służących, względem sąsiadów i ubogich?"

Literatura wogóle znieprawia; wyjątek stanowią dzieła jak Telemak i Pamela, podobnie jak Rousseau błogosławić będzie Akademię za to, że są wędzidłami i odtrutkami — tak Saint-Pierre domaga się ustanowienia biura ludzi cnotliwych cenzurowania dzieł, naznaczenia nagród cnoty i przyspasabiania do smaku i potrzeb epoki dawnych arcydzieł. Autor listu do D'Alemberta zgadza się w niejednym z opiniami ks. de Saint-Pierre o Kornelu, Rasyne i Molierze, tym publicznym gorszycielu.

Oczywiście, że twórca wyrazu i pojęcia dobroczynności zastosował tutaj swą zasadę użyteczności publicznej. Przecież zamiłowanie do sztuk pięknych świadczy tylko, jego zdaniem, o liczbie próżniaków, ich upodobaniu w nieróbstwie, dobre ono jest jedynie na to, aby karmić i utrzymywać innych nierobów. Z innych wychodząc założeń, Rousseau dojdzie do poglądów niezbyt odległych od tych, których tu podaliśmy karykaturalną próbkę, będącą zarazem inną formą narzekania Montaigne'a na „*escrivallerie*“.

W rzędzie prekursorów Rousseau'a staje dalej Vauvenargues, którego rolę w literaturze XVIII-go wieku określa M. Paléologue<sup>87)</sup>, mówiąc, że był on „pierwszą odbitką“ Rousseau'a. Analogie przez p. Paléologue naprowadzone są liczne — ale niestety nieprzekonywujące. Trudnoby może zgodzić się ze zdaniem jego, że odkrywa się u autora M a k s y m „główne cechy stanu duchowego romantyzmu“, jednak nie wdając się w dalszą polemikę, na tem miejscu przeprowadzimy tylko zestawienie myśli Vauvenargues'a z tezami obu „Discours“. Można przyznać, że Vauvenargues chce budzić nastroje czułe i współczujące, że domaga się uznania praw duszy i serca, że w polityce marzył o porządku sprawiedliwym; zresztą myślał mniej może o łagodniejszych obyczajach, co o prostocie form. Właściwe jego znaczenie polega na tem, że oddziaływał przeciw obyczajom i opiniom moralnym epoki. „Discours sur les différens siècles“ nie bardzo przypomina



Rozprawę Rousseau'a, choć można znaleźć w nim kilka myśli pokrewnych filozofowi genewskiemu. Wiedza, którą cenimy, mówi n. p. Vauvenargues, jest częstokroć jałowa i zaciemnia nam sąd:

„Uginamy się pod ciężarem tylu idei, jak owe państwa, które upadają, gdy zbyt wielu dokonały podbojów, a w których pomyślność i bogactwo psują obyczaje i w których cnota zostaje pogrzebana ciężarem własnej chluby“ (str. 151).

Widoczna tu jest reakcja przeciw oświacie, będąca także następstwem dyletantyzmu naukowego autora:

„Skutkiem wielkiej mnogości idei jest, że umysły słabe popadają w sprzeczności. Skutkiem wiedzy jest, że zachwiewa pewność i obala zasady najoczywistsze“ (str. 152).

Vauvenargues, zmęczony wiekiem, rozgląda się wśród współczesnych za owym zdrowym rozsądkiem i naturalnością wysłowienia, zachwalanymi przez starożytnych, i znajduje je u ludu:

„Szukam czasem wśród ludu obrazu tych obyczajów twardego, które nam tak trudno rozumieć u nacji starożytnych; słucham tych ludzi tak prostych i widzę, że rozmawiają oni o rzeczach potocznych, że ich umysł jest istotnie barbarzyński, jak u naszych ojców, t. j. nieukształcony i nieogładzony, lecz nie uważam, aby w tym stanie rozumowali bardziej fałszywie, niż światowcy; widzę przeciwnie, że wzięwszy wszystko pod uwagę, ich myśli są naturalniejsze, że prostota ciemnoty nie jest tak oddalona od prawdy, jak subtelności wiedzy i szalibiercze udanie“ (str. 155—6).

W wielu ustępach, gdzie Vauvenargues przeciwstawia „barbarzyństwo“ cywilizacji, kładzie je na równi z afektacją i fałszywą subtelnością. Tam, gdzie mówi o prawdzie, prostocie i naturalności — ma na myśli raczej sztukę i literaturę, niż warunki życiowe<sup>88</sup>). W ten sposób trzeba rozumieć jego powiedzenie:

„Czysta natura nie jest barbarzyńską, lecz to wszystko, co się zbyt oddala od pięknej naturalności i od rozsądku“.

Wyraźne jest twierdzenie Vauvenargues'a, że nie należy wierzyć w wyższość naszej cywilizacji wobec innych epok:

„Przestańmy wierzyć w tę wielką wyższość, którą sobie przypisujemy ponad wszystkimi wiekami, nie miejmy zaufania

do rzekomej ogłady naszych zwyczajów; nie było ludu tak barbarzyńskiego, któryby nie miał tego samego o sobie mniemania".

Chętnie obszedłby się, jak Teander w dyspucie Buffiera, bez wynalazków: prochu strzelniczego, busoli i tkanin, a także bez naszej filozofji. Narody starożytne wcale nie są też pożalowania godne, choć im brakło naszego handlu.

Zamiarem moralisty jest potępić obyczaje i moralność epoki, widoczne to wszystko w „Rozprawie o obyczajach wieku“ (Discours sur les moeurs du siècle):

„Podłe przywary, te, które najwięcej świadczą o słabości i zasługują najwięcej na wzgardę, nigdy nie występowały z taką odwagą, nie były tak liczne, tak potężne“.

Z tego stanowiska gani on pisarzy, którzy schlebiają grzechowi. Nie zachwyca się wytwornością obejścia:

„a co się tyczy delikatności i ogłady, którą naszym mniemaniem posunęliśmy tak daleko, to mam odwagę powiedzieć, że zmieniamy w sztuczność to naśladownictwo pięknej natury, którego ona była przedmiotem“.

Nie trzeba zresztą brać Vauvenargues'a za zdecydowanego przeciwnika wiedzy, literatury i sztuki i nie one same jego zdaniem są winne zepsucia obyczajów. Wskazuje on na przyuczyny bliższe: karcici sceptycyzm i indyferentyzm moralny (str. 169), zasady niszczące cnotę, równające złe z dobrem „te maksymy... które usprawiedliwiają interesowność i podłość i brutalne niedołęstwo“.

Wszystkie te oskarżenia pochodzą jednak od moralisty tradycyjnego, nie od reformatora. W swem głównem dziele: „Introduction à la connaissance de l'esprit humain“ (1746) mówi on o obawie kar, która jest fundamentem praw i cieszy się, że żyjemy i wzrastamy w cieniu tych „uroczystych konwencji“ (conventions solennelles), którym zawdzięczamy bezpieczeństwo i pokój. Oczywiście, że do ich rzędu zalicza prawo własności. Vauvenargues bowiem obszernie uzasadnia, że nierówność jest sprawiedliwą. Ustęp ten świadczy, iż toczono podówczas polemiki na ten temat. Istotnie już w r. 1745 w „Discours sur l'inégalité des richesses“ napisanym na konkurs Akademii, francuskiej, pochwałał on sprawiedliwy podział dóbr i oburzał

się, że ta prawda dziś jest „znieważona“ przez bezbożników, którzy w ten sposób chcą podchwiać wiarę w Opatrzność. Przy tej sposobności odwoływał się do przykładu dzikich, ale jakże inaczej, niż Buffier, niż Charlevoix, niż Montaigne, zgodnie z Hobbesem. U nich to — powiada — istniała równość dóbr, ale też to były „potwory, które błąkały się w lasach z niedźwiedziami i niszczyły się nawzajem strasznymi rzeżami“.

Maluje dalej ich zbrodnie, a chwali, jak Buffon, postęp przemysłu, nauki i rzemiosł w następnym okresie ludzkości. W „Introduction“ głębiej już w przedmiot wnika i proponuje ustawodawcze poręczenie praw wzajemnych (str. 56).

Także i wobec wartości nauki zajmował on, mimo poprzednio przytoczonych tęsknot za dawną prostotą, właściwie stanowisko konserwatywne. Następujący ustęp z „Réflexions sur divers sujets“ świadczy, że, gdyby Vauvenargues był dożył ogłoszenia konkursu w Dijon, mielibyśmy jeszcze jedną replikę na tezę Rousseau'a:

„Pozostawiam na boku wszelki wzgląd na obowiązek, na moralność i religję i pytam się: czy ciemnota więcej warta, niż wiedza, czy lenistwo więcej warte, niż pracowitość, niezdolność więcej, niż talenty? Jeśli się ma odrobinę rozsądku, nie kładzie się tych rzeczy obok siebie“.

Rzekomy protoplasta romantyzmu przykro się wyrażał o „marzycielstwie“ (rêverie). Potępiał „oisiveté“, którą kładł obok zniewieściałości, ale nie pojmował, zdaje się, tego błęgiego stanu, który Rousseau zachwalał, apatji dzikich. Głosił zasadę najzdrowszą i najbanalniejszą: „niema przyjemności bez wysiłku (Réflexions3).

Przypomnijmy jeszcze, co podaje prof. Lanson, że dzieła Vauvenargues'a, mimo jego przyjaźni z Wolterem, nie były przez współczesnych czytane, a przekonamy się, że tam nawet, gdzie zbliżały do siebie obu autorów pewne maksymy ogólne, o wpływie jego na Rousseau'a trudno mówić. Znaleźliśmy tu tylko dowód, że pewne refleksje w myślach i zapewne w rozmowach współczesnych uporczywie powracały.

Dalszym tego dowodem może być książka, której wpływ dobroczynny na siebie Rousseau zaznaczał: „Widz czyli Sokrates nowoczesny, gdzie się spostrzega portret naiwny obyczajów tego wieku“. (Le

Spectateur ou le Socrate moderne, où l'on voit un portrait naïf des moeurs de ce siècle). Powtarzają się tu wyrzekania na „wybujalność rozumu“ (abus de la raison), która się staje grzechem najpospolitszym. Następująca zaś skarga przypomina Montaigne'a:

„zaledwie znajdzie się jedną osobę, któraby wolała być chwaloną za to, że jest uczciwą i cnotliwą, niż za dowcip i rozsądek“.

Powodem tego są książki bezbożne, pisane przez różne „beaux-esprits“, które psują obyczaje. Przyczyna upadku moralności tkwi więc w złej literaturze.

„Niema w naturze potwora bardziej niekształtnego, niż człowiek bardzo niegodziwy, a bardzo pomysłowy“.

Jedna rozprawa w całości (VI-a) jest poświęcona tej sprawie, zatytułowano ją: „Ludzie starają się raczej wydawać dowcipnymi, niż cnotliwymi“.

Duclosa nazywa Rousseau jedynym prawdziwym przyjacielem jakiego miał między literatami współczesnymi, a jego „Wyznania hrabiego de \* \* \*“ otrzymał na wstępie do swych występów w salonach paryskich od pani de Broglie jako brewiarz towarzyski. Wprawdzie „Considérations sur les moeurs de ce siècle“ wyszły dopiero w r. 1751, jednak w częstych rozmowach, jakie Rousseau miewał z ich autorem, mógł właśnie w dobie rozważania pytania konkursowego omawiać niejedną zajmującą go kwestję.

Akademik ten i światowiec również dużo o cnotcie pisze, da się ona określić łatwiej, niż Rousseau'wska, jest to społeczna cnota Monteskiusza: „poświęcenie swej wygody dla bliźniego“ (str. 77).

Duclos ma również wiele do zarzucenia społeczeństwu cywilizowanemu:

„Ludy najwięcej ogładzone nie są równocześnie najcnotliwszymi. Obyczaje proste i surowe znajdują się tylko między tymi ludami, które są kierowane rozsądkiem i słusnością, a które jeszcze nie nadużyły swego rozumu, aby się zepsuć. Ludy ucywilizowane (policés) więcej są warte, niż ludy ogładzone (polis). U barbarzyńców prawa winny kształtować obyczaje, u ludów cywilizowanych (policés) obyczaje udoskonalają ustawy a czasem je zastępują, pod wpływem fałszywej

ogłady (politesse) natomiast idą one w zapomnienie (str. 11—12)".

Jednak co do samej „politesse" Duclos powtarza teorię Monteskiusza: ułatwia ona stosunki między ludźmi:

„Ogłada jest wyrazem albo naśladowaniem cnót społecznych, jest ich wyrazem, jeżeli jest prawdziwa, a naśladowaniem, jeżeli jest fałszywa".

Oczywiście więc baczny obserwator życia współczesnego nie zamyka oczu na obłudę towarzyską:

„Najopłakańszym skutkiem zwykłej uprzejmości jest, że uczy ona sztuki obchodzenia się bez cnót, które umie naśladować. Niechże i nas za pomocą wychowania zachęcą do ludzkości i dobroczynności, będziemy wtedy posiadali ogładę lub też nie będziemy jej już potrzebowali".

Wyraziwszy krytykę współczesnych obyczajów, zaznacza też Duclos swe stanowisko w sprawie, która widocznie wciąż była aktualną, w kwestji prymitywizmu. Jest ono negatywne, podobnie jak pogląd Vauvenargues'a i Monteskiusza:

„Nie trzeba żałować czasów grubiańskich, w których człowiek, powodowany jedynie swoim interesem, szukał swego dobra zawsze na niekorzyść drugiego, wiedziony instynktem dzikim. Grubiaństwo i szorstkość nie wykluczają ani oszustwa ani podstępu, ponieważ można je zauważyć w zwierzętach najmniej oswojonych".

Zresztą z dzikimi ludami popełnia się często najwięcej zbrodni: „dzieciństwo narodu nie jest jego wiekiem niewinności (str. 11)".

Duclos, doskonały przedstawiciel ówczesnej oficjalnej etyki, jako członek Akademji, nie mógł pominąć pochwały dobroczynnego wpływu literatury:

„Umiłowanie do literatury czyni dość niewrażliwym na chciwość i ambicję, pociesza w wielu prywatnych. Z takimi dyspozycjami ludzie rozumni powinni być, jeżeli się wszystko zważy, jeszcze lepsi, niż inni ludzie".

Z pomiędzy powag naukowych sobie współczesnych wymienia Rousseau w Rozprawie o Nierówności *Maupertuisa* (uwaga K t. I str. 144), który zwiedzał Laponję i tę podróż opisywał „jako geometra i jako filozof". W liście XIX-ym p t. „O postępie nauk" wyraża się on na str. 407,

mówiąc o ziemiach australskich, że na tych wyspach widział „ludzi dzikich, wołochatych, mających ogony, rodzaj pośredni między małpami a nami“. Maupertuis również daje wyraz modzie prymitywizmu, dowcipnie pisząc, że „wolałby godzinę rozmowy z nimi, niż z najznajomniejszym *bel esprit* Europy“<sup>89</sup>). W swoim „*Essai de philosophie morale*“<sup>90</sup>), wspólnie z Pierwszą Rozprawą Rousseau'a ogłoszonym, zastanawia się on nad istotą szczęścia. Nie pochwała systemu Stoików, lecz podkreśla znaczenie środków uszczęśliwiających chrześcijaństwa.

Korzysta Rousseau również z dzieł i rozmów Condillac'a, z którym był w przyjaźni. Mianowicie znał *Essai sur les origines des connaissances humaines*“, z którego cytował wiadomość o młodzieńcu żyjącym między niedźwiedziami, a w rękopisie mógł posługiwać się, jak zauważył Morel, „*Traité des sensations*“, który wyszedł w rok po Rozprawie o Nierówności (1755). Wpływ metody Condillac'a na wywody Drugiej Rozprawy Rousseau'a rozpatrzył Morel<sup>91</sup>), zaznaczył on się głównie przy badaniu „człowieka duchowego“ („*l'homme moral*“) jakkolwiek tu przeważał wpływ Montaigne'a. Kondilakowi zawdzięcza też Rousseau uwydatnienie roli, jaką ten wyznacza wrażliwości. Natomiast wydaje się nam, że podobieństwo, jakiego się Morel dopatruje między statua Condillac'a a praczłowiekiem abstrakcyjnym, którego rozwój przedstawia Rousseau w Drugiej Rozprawie, nie zbyt uderzą. Condillac umożliwił Rousseau'owi naszkicowanie historii postępowego rozwoju władz umysłowych człowieka. Nowa zdolność, jaką Rousseau określił: zdolność do doskonalenia się (*perfectibilité*) przypomina Kondilakową zdolność stawania się („*devenir*“) i stopniowego ćwiczenia różnych władz. W „*Traité des sensations*“ zastanawiał się Condillac w osobnym rozdziale nad „stanem człowieka pozostawionego samemu sobie“ i nad wpływem pouczającym różnych doświadczeń. Także i w swej teorii rozwoju mowy zapożycza się Rousseau u Condillac'a: „*cri de la nature*“ jest dla obu myślicieli początkiem mowy. Mimo to wywód autora Emila dążnością swą jest oryginalny: chodzi o wykazanie, że natura sprzeciwiała się rozwojowi języka.

W dopisku b do Rozprawy o Nierówności Rousseau wyznaje, że od początku opiera się na powadze Buffona i na

jego „rozumie pewnym i wzniosłym“. Nie dziwne to, boć dzieło Buffona jest hymnem wielbienia przyrody. Morel<sup>92)</sup> zadał sobie trudu zestawienia tego, co Rousseau zapamiętał lub wynotował z tomów, które wyszły przed r. 1754, na to źródło zresztą autor rozprawy o Nierówności sam często w dopiskach wskazywał. Jednak informacje, jakich tam zaczerpnął, nie dotyczyły prawie zasadniczej kwestji, którą tutaj studjujemy: antytezy kultury i natury. Najistotniejsza analogia, łącząca obu autorów, to potępienie namiętności i uczuć wogóle. Znakomity naturalista przecież twierdził, że „tylko część fizyczna w miłości jest dobra“, on to zachwalał szczęście zwierząt, które „nigdy nie mylą się w swym wyborze i u których pożądanie jest zawsze zastosowane do możliwości użycia“. Z Buffona pobrał on niektóre szczegóły o dzikich, o Lapończykach, Grenlandczykach, o rzekomych ludach z ogonami. Gdy zastanawia się nad początkiem różnic między narodami, Rousseau, podobnie jak Buffon, przypisuje ich wytworzenie trzem czynnikom: klimatowi, pokarmom, obyczajom. Wspólne ma Buffon z Rousseau'em zainteresowanie człowiekiem pierwotnym, którego uważa za szczególnie cnotliwego i szczęśliwego. Już dwaj wydawcy Rousseau'a Musset-Pathay<sup>93)</sup> i Feret<sup>94)</sup> zwrócili w dopiskach uwagę na ustęp z *Variétés de l'espèce humaine* (t. III str. 492, wyd. z r. 1749), w którym powiada, iż człowiek prawdziwie dziki byłby „ciekawym obrazem dla filozofa“: „mógłby on obserwując swego dzikiego, zważyć dokładnie siłę apetytów przyrodzonych, widziałby duszę odkrytą, odróżniłby wszystkie jej poruszenia naturalne, a może rozeznałby tam więcej łagodności i spokoju niż ma w swojej duszy, może dojrzałby jasno, że cnota jest raczej udziałem człowieka dzikiego, niż cywilizowanego i że występki zrodziły się dopiero w stanie społecznym“. W lirycznym tym ustępie powtarzał Buffon, jak widzimy, refleksje podróżników i licznych chwalców ludów pierwotnych. Nie przeszkadzało to Buffonowi w innym miejscu (t. VI str. 209) nakreślić paraleli między dzikimi, a obywatelami narodów cywilizowanych, których sytuację uważa za lepszą, nazywając jch wprost „szczęśliwymi“. Jedyłą wyższość jaką przyznaje dzikim, to „siła, a raczej zahartowanie ich ciała“.

W późniejszych pismach Buffon zaznaczył jeszcze wyraźniej swoje stanowisko w sporze o znaczeniu kultury. Siódma Epoka Natury jest hymnem na cześć cywilizacji i człowieka oświeconego. Wspaniałe są obrazy lasów dziewiczych i natury pierwotnej:

„Na ziemiach opuszczonych . . . żadnej drogi, żadnej komunikacji, żadnego znaku orientacyjnego w tych miejscach dzikich; człowiek zmuszony jest chodzić ścieżkami dzikich zwierząt, przerażany ich rykiem, zawraca z drogi i mówi do przyrody pierwotnej, okropnej i umierającej: to ja, ja sam tylko mogę ją uczynić miłą i żyjącą. Ożywmy wody martwe, pozwalając im odpływać, podpalmy te stare lasy już na polu spalone; zniszczmy do reszty żelazem to, czego ogień nie będzie mógł zniszczyć; w krótkce na miejscu nenufaru, z którego ropucha wysysała swój jad, zobaczymy pojawiające się zioła słodkie i zbawienne; gromady zwierząt podskakujących będą tratowały tę ziemię niegdyś niedostępną. . . Posłużmy się tymi nowymi środkami pomocniczymi, aby ukończyć nasze dzieło; niech wół poddany jarzmu użyje swych sił i ciężaru swego ciała, aby zorać ziemię; niech ona odmłodzi się przez kulturę; nowa przyroda wyjdzie z pod naszych rąk”.

Przegląd tych zdań sprzecznych lub zgodnych z poglądami Rousseau'a ułatwi nam już odpowiedź na pytanie, jak wytłomaczyć sukces jego Rozpraw. Dla dopełnienia tła, na którym je trzeba umieścić, niezbędne jest dotknięcie kwestji nieraz już poruszanej: wzajemnego stosunku do siebie D i d e r o t a i Rousseau'a w okresie, poprzedzającym napisanie obu prac konkursowych. W następnym rozdziale okaże się, jak znaczna była wrażliwość na lektury i na obce poglądy autora Nowej Heloizy, jak on poszukiwał pouczenia u innych. Tem potrzebniejsze tedy zbadanie, w jakim kierunku mógł oddziaływać rozmowami i pismami ten, którego sobie Rousseau za Arystarcha obrał, a z którego wskazówek do swych dzieł korzystali także Helvétius i d'Holbach.

Niejednokrotnie roztrząsano kwestję, czy rada Diderota zwróciła go w innym kierunku, niż ten, który poprzednio zamierzał obrać, czy istotnie redaktor naczelny Encyklopedji



podsunął mu djatrybę przeciw cywilizacji i czy Rousseau pisał prawdę, gdy twierdził, iż Diderot poddał mu nawet gotowe ustępy o charakterze pesymistycznym. Nie możemy jeszcze w tem miejscu rozstrzygać tych pytań, gdyż dopiero w następnych rozdziałach skończymy przedstawienie całego materiału do procesu o stopień oryginalności Rozpraw. Zbierzmy jednak po krótko myśli wspólne obu filozofom przed rokiem 1754-ym.

W r. 1745 wydał Diderot *Essai sur le mérite et la vertu*, dość dokładny przekład z Shaftesbury'ego, zaś odmianki tekstu i rozszerzenia świadczyły o dokładnej znajomości *Charakterystyk* tegoż autora <sup>95)</sup>. Zwłaszcza dopiski, z wyjątkiem sześciu, podobno wszystkie będące własnością Diderota <sup>96)</sup>, świadczyły o samodzielnem przetrawieniu systemu angielskiego filozofa. Znając umysłowość Diderota, możemy przypuścić, że przejęty ideami, wyrażonemi w tem dziele, szerzył je również w owych ożywionych dyskusjach, których Rousseau był uczestnikiem. Zapewne również wspólnie omawiali swe lektury, stąd więc mogą się pojawiać niejednokrotnie u Rousseau'a i Diderota te same argumenty. Dlatego też zwrócę uwagę na wyrażoną przez Shaftesbury'ego myśl, która stanowi zarazem zasadniczy aksjomat Rousseau'a, że źródłem cnoty jest głos natury, co znaczy, że instynkt jest utożsamiony z cnotą. Człowiek dąży do cnoty, ponieważ pragnie szczęścia, a to ostatnie nie da się osiągnąć bez cnoty. Wiele wogóle rozważań na temat cnoty znaleźć mógł Rousseau w tem dziele, przecie kryterjum cnotliwości wprowadza Diderot także do estetyki, do oceny obrazów.

Shaftesbury i Diderot wywodzili tu dalej, że należy zazdrościć zwierzętom ich życia harmonijnego, narzekali na społeczeństwo, które nie pozwala człowiekowi żyć według praw natury:

„Te małe stworzenia, które żyją jak gdyby w republice, pszczoły i mrówki, przez całe swoje życie są posłuszne tym samym prawom, poddają się temu samemu rządowi i okazują w swem zachowaniu tę samą harmonję. Te uczucia, które ich zachęcają do tego, co dobre dla gatunku, nie znieprawiają się, nie osłabiają, nie strawiają się nigdy same w sobie. Z pomocą religji i pod strażą praw człowiek żyje życiem mniej

zgodnym z przyrodą, niż z zwierzętami. Owe ustawy, których celem jest utrwalić go w praktyce sprawiedliwości są dlań często powodem buntu, a ta religja, która dąży do uświęcenia go, czyni go częstokrotnie najbardziej barbarzyńskim ze stworzeń... Wybucho walka i widzi się wreszcie, jak połowa rodzaju ludzkiego kapie się we krwi drugiej połowy. Odważyłbym się twierdzić, iż jest prawie niemożliwe znaleźć na ziemi społeczeństwo ludzkie, któreby się rządziło zasadami ludzkimi. Czyż jest dziwne, potem, że trudno jest znaleźć w tych społeczeństwach człowieka, któryby był rzeczywiście człowiekiem, i któryby żył zgodnie ze swą naturą?"<sup>97</sup>).

Wspólne też ma Diderot z Rousseau'em czy Rousseau z Diderotem uwydatnienie roli uczuć w życiu duchowym. Diderot rozwodzi się nad ich wpływem na działania ludzkie w ustępie dodanym do „*Studjum o zasłudze i cnocie*” (t. I str. 70) i w „*Myślach filozoficznych*” (I. IV. V.). Trzeba jednak zauważyć, iż Rousseau wprawdzie zaznacza, że rozum się pod wpływem uczuć udoskonala (t. I str. 100), jednak w istocie jest on przeciwnikiem uczuć, zwłaszcza uczuć gwałtownych (passions) i szczególnie najgroźniejszego uczucia miłości, które tak bardzo miotало jego wiecznie czułości spragnionem i niezadowolonym sercem (str. 101—2). Stan apatii człowieka pierwotnego uważa on również za identyczny ze stanem szczęśliwości.

Morel sądzi, że Rousseau idzie też śladem Diderota w metodzie swych rozważań o genezie społeczeństwa i zestawia w celu przekonania nas o tem teksty treści dość ogólnikowej. Zdaje się jednak, że tutaj na Rousseau'a zbierającego dane z etnologji wywarł raczej wpływ ogólny prąd filozoficzny epoki, dążność do opierania się na faktach doświadczalnych, na obserwacji, a w ich braku na hypotetycznych danych, z których pochopnie wyprowadzono uogólnienia. Tak samo czynili Maupertuis, Codillac i wszyscy Encyklopedyści.

Co do genezy społeczeństwa i pierwotnego stadium rozwoju ludzkości, to Morel twierdzi, że Rozprawa o Nierówności jest poprostu rozwinięciem myśli LVIII-ej z „*Pensées sur l'interprétation de la nature*”, w której rozwodzi się Diderot nad ideą rozwoju czyli, jak on pisze, następstwa w naturze „*idée de succession*”. Analogji bardziej szczegółowych

do wywodów Rousseau'a nie mogłem jednakże w tym ustępie wyszukać. Z większą natomiast słuszością możnaby może powiedzieć, że autor Umowy Społecznej wziął za wytyczną swych dociekań radę, jakiej Diderot udziela w zakończeniu tego rozdziału: „Gdyby ludzie byli roztropni, oddawaliby się wreszcie dociekaniom dotyczącym ich dobrobytu“.

Morel zestawiał jeszcze pewne szczegóły, które w „Nierówności“ przypominają ustępy z Diderota. A więc, gdy na str. 90-ej Rousseau pisze, że człowiek na starość wraca do stanu pierwotnego tępoty umysłowej, to wyraża podobną myśl, jak Diderot w „Myślach o objaśnieniu przyrody“. Niektóre rysy obrazu pierwotnej ludzkości u Rousseau'a przypominają, zdaniem Morela ustępy z końca V-go Rozdziału „A p o l o g i e d e l' a b b é d e P r a d e s“. Podobieństwo polegałoby tu na pojęciu stanu natury jako okresu, w którym ludzie żyją gromadami, a nie utworzyli jeszcze organizmu społecznego. Diderot wskazuje przy tem na przykład „prawie wszystkich dzikich“, u których każe studjować początki kultury. I w tym wypadku więc znalazłby Rousseau tylko bardzo ogólne założenie metodyczne, nie noszące na sobie wcale cech autorstwa. Zresztą Rousseau cofa się jeszcze dalej do okresu, w którym ludzie żyją rozproszeni. Nie godziłby się też Rousseau z tem, co Diderot pisze o pamięci urazy, jaką zachowują członkowie gromad i o wzajemnej obawie, w jakiej żyją, odpowiada to raczej zwalczanej przez naszego myśliciela koncepcji Hobbesa stanu natury jako powszechnej wojny.

W artykule Encyklopedji „A b i e n“ można wyczytać pośrednio opinię Diderota, że społeczeństwo, obywające się bez poetów, filozofów i mówców może być roztropne, odważne i poważane. Artykuł „B e s o i n“ wyraża mniemanie, iż życie społeczne uświadamia człowiekowi różne potrzeby chimeryczne, które go czynią nieszczęśliwym.

Gdzieindziej znowu, w artykule „C i t é“ i w „Essai sur le mérite et la vertu“ czytamy o zgubnym wpływie miast na obyczaje, „widzimy, iż z ich wzrostem rodzą się i wzrastają zepsucie i narowy“.

Zresztą nie u samego tylko Diderota czerpał Rousseau swą wiedzę, lecz wogóle w środowisku Encyklopedystów i uczonych współczesnych. Gastinel przedsięwziął

sobie nawet wykazać zapomocą odpowiedniej interpretacji, że Genewczyk nie zwalcza w swych teoriach filozofii encyklopedycznej, lecz ją rozszerza i kontynuuje<sup>97</sup>). Trudny ten dówód przeprowadza Gastinel, twierdząc z jednej strony, że pierwsze tomy Encyklopedji nie zawierały nic nowatorskiego ani oryginalnego, z drugiej zaś, wywodząc, że Encyklopedyści również głosili, że natura jest dobra, że żadna z myśli Rousseau'a w Pierwszej Rozprawie nie była przeciwną poglądom naczelnego redaktora Encyklopedji, że wreszcie rzeczzone dzieło nie dodawało pod względem treści nic nowego do djatryby przeciw miastom przez Diderota z Shaftesbury'ego przetłomaczonej. Diderot spodziewał się, że marzona przez niego religja naturalna skupi umysły wszystkich ludzi, że „będą oni słuchali tylko głosu natury i że wreszcie poczną oni być prostymi i cnotliwymi“. Także i w Drugiej Rozprawie miał być Rousseau naśladowcą i uczniem Encyklopedystów w szczególności w tem, że postępował metodą analizy dokładnej i syntezy progresywnej, wskazaną przez Condillac'a w „*Traité sur les origines des connaissances humaines*“.

Widoczne z wywodów Gastinela, jak to czasem nawet przy bystrej i drobiazgowej analizie tekstu zasadnicze myśli autora się wymykają. Do rozbioru obu Rozpraw i do uwydatnienia tego, co w nich jest własnością Rousseau'a, przystąpimy w VI-ym rozdziale niniejszej pracy. Na razie zaznaczymy już, że autor ich zbijał mniemanie filozofów o wartości postępu, najistotniejszą zasadę Encyklopedystów, wskazując, że cywilizacja niszczy szereg uzdolnień, a rozwija złe skłonności.

Nie możemy tu wnikać w istotę naturalizmu Diderot'a, zdaje się jednak, że scharakteryzuje się go najtrafniej wskazaniem, iż przeciwstawiał on religję naturalną religji objawionej i że Diderot głosił kult postępu i cywilizacji, pojmowanej na sposób XVIII-go wieku, w której rozwoju nie przestawał współdziałać, choć czasem mimowolnie rzucał sceptyczne uwagi będące zresztą echem Shaftesbury'ego, którego również do obozu przeciwników społeczeństwa i kultury zaliczyć nie można.

Jest rzeczą oczywistą, iż Rousseau nie czuł się już w chwili pisania Pierwszej Rozprawy przynależnym do grupy „filozofów“, że starał się im raczej przeciwstawić. Z niejednym z nich ma jednak poglądy wspólne. Uderza nas zwłaszcza, pokrótce przez

Morley'a<sup>97c)</sup> wskazana analogja jego myśli z „Kodeksem Natury“ Morelly'ego. Wprawdzie dzieło zostało ogłoszone dopiero w r. 1755, ale już poprzednio w Bazyljadzie, wyżej przez nas wymienionej, autor wyklądał te same poglądy, a zresztą przez Diderota mógł Rousseau mieć wiadomość o doktrynie Morelly'ego jeszcze przed ukazaniem się dzieła, a właśnie w toku przygotowywania Rozprawy o Nierówności.

Merelley tutaj, równie jak Rousseau, pragnie wykazać początek zbrodni i nieszczęść, udowodnić niezgodność naszej moralności zasadami naturalnemi. Znowu prawo własności i interes osobisty jest źródłem wszystkich błędów w ustroju państwowym. Człowiek, twór Boży, jest dla Morelly'ego istotą dobrą, niewinną. Uczucia naturalne nie pozwalają mu szkodzić, dobroczynność jest pierwszą jego ideą moralną. Zupełnie zgadza się z Rousseau'em, gdy zepsucie człowieka, z natury dobrego, przypisuje etyce i polityce współczesnej. Autor w IV-ej części dzieła podaje plan idealnego ustroju, któryby zapewnił obywatelom szczęście i cnotę. Jednym z paljatywów jego jest ograniczenie ilości tych obywateli, którym wolno oddawać się studjom, widoczne więc, że Morelley zgadzał się z Rousseau'wską krytyką kultury, jakkolwiek w swej nienawiści do niej nie szedł tak daleko, jak autor Emila; pozwalał w swem państwie komunistycznym na uprawianie nauk. Różni go zaś od Rousseau'a zasadniczo jego optymizm: wierzy on w możliwość ustroju idealnego, w którym człowiek znowu odzyska utraconą cnotliwość i szczęście. Rousseau zaś w „Nierówności“ doszedł do pesymizmu i zawieszenia sądu, przekonał się, że strumień w biegu nie może być cofnięty, że źródła raz zatrutego nie spodziewał się ożywczego prądu, a następstw przewrotu się lękał.

#### ROZDZIAŁ IV.

##### **Krytyka cywilizacji w literaturze pięknej.**

Także w ówczesnej literaturze pięknej odnajdziemy niejedną myśl tejom Rousseau'a pokrewną. Krytyka kultury to zresztą temat znany przed XVIII-ym wiekiem.

Paralela między dzikimi a cywilizowanymi pojawia się poraz pierwszy w literaturze francuskiej u poetów Plejady.

Jodelle wprawdzie nie wynosi stanu dzikich ponad nasz, ale wyraża zdziwienie, że możemy się uważać za lepszych od nich. We Francji starej znajdzie się, powiada Jodelle, więcej potworów i więcej barbarzyństwa niż w Nowej Francji t. j. w Kanadzie. Oni chodzą nadzy, a my się przebieramy w maski i malujemy, oszukujemy i kupczymy. Dzicy nie są mądrzy, ale my używamy naszego rozumu do szkodzenia sobie nawzajem. Już tu przebija się niezadowolenie moralisty, bolejącego nad błędami i namiętnościami swych rodaków. Oczywiście Jodelle nie jest wrogiem cywilizacji, lecz tylko zepsucia, a dzikich nie zamierza stawiać jako wzór.

Ronsard w swoim *Discours contre Fortune* ujmuje się również za dzikimi. Sam poeta wyraża pragnienie udania się na drugą półkulę. Zwracając się do Villegagna, mówi, że błędnie on czyni, jeżeli ten lud tak beztroski (*si peu evate*) chce ogłodzić. Niezna ten szczep nawet nazwy cnoty ni grzechu, żyje swobodnie, idąc za swymi naturalnymi popędami. Ziemię mają oni we wspólnem posiadaniu, i nie potrzebują jej uprawiać, wszystko jest własnością ogółu. Wzywa tedy Ronsard Villegagnou'a, aby ich nie dręczył, lecz zostawił im wolność. Gdy ich nauczy zagradzać pole, będą ze sobą w wojnie, ustanie przyjaźń, a pojawią się procesy, ambicja będzie ich dręczyła. Teraz oni żyją jakby w wieku złotym; gdy ich cywilizuje Villegagnou, to nauczą się źle czynić i zagrożą mu pożogą. Poeta wyraża więc życzenie:

„Żyj ludu szczęśliwy, bez kłopotów i trosk, żyj radośnie, ja pragnąłbym żyć tak samo“<sup>98</sup>).

Ta przemowa do Villegagna i apostrofa do tubylców nabiera szczególniejszego znaczenia, gdy się zważy, że Ronsard umieszcza ją w utworze, którego przedmiotem jest narzekanie na niegodziwość losu. Laumonnier czynił tedy słusznie, zbliżając ten utwór do myśli Rousseau'a; obaj autorzy wyrażają tę samą tęsknotę i to samo niezadowolenie<sup>99</sup>).

Należą tutaj też opisy fantastycznych podróży od wyprawy Pantagruela począwszy, do której dane geograficzne Rabelais wzięł z Utopji Tomasza Morusa<sup>100</sup>).

Nie potrzebował jednak Rousseau sięgać tak daleko. *Le Fontaine* przecież wystawiał barbarzyńcę germańskiego „*un ours mal léché*“, który zachwalał „niewinne życie“ swoich

ziomków i przeciwstawiał je chciwości, zniewieściałości i zepsuciu Rzymian.

„Pocóż nam zamać życie niewinne?

„Uprawialiśmy w pokoju szczęśliwe pola...

Wysłannik prosi tedy o odwołanie pretorów: „Zabierzcie ich, oni nas nauczą tylko zniewieściałości i nieprawości. Germanie jak i oni staną się rabusiami i chciwcami”.

Wskazano już<sup>101</sup>), że na Rousseau'wską pochwałę cnoty starożytnych odpowiedział anticipando jeszcze w r. 1683 Fontenelle w trzecim ze swych „Dyalogów umarłych starożytnych z nowożytnymi”. Czytamy tam, że Montaigne spotkawszy Sokratesa, pragnie się odeń dowiedzieć, jak starożytni doszli do cnoty („comment vous possédiez une vertu si naïve”), uważa bowiem czasy, w których żył Sokrates za szczęśliwsze, gdyż w nich panowała prawość i słusność. Sokrates jest niemało zdziwiony tem pytaniem, spodziewał się bowiem raczej dowiedzieć, że się świat poprawił z „głupstw starożytności”. Doprowadza wreszcie swą dyalektyką rozmówcę do konkluzji przeciwnej jego założeniu, a jednak będącej zupełnie w duchu Montaigne'a:

„Ludzie wszystkich wieków posiadają te same skłonności, nad którymi rozum nie ma żadnej władzy. Wszędzie zatem, gdzie są ludzie, są głupstwa i zawsze te same głupstwa”.

Jednak Montaigne oponuje twierdząc, że dawniej byli ludzie większej wiary: „niema już tych dusz silnych i nieugiętych, co w starożytności”. Wtedy Sokrates wyraża zdanie, że ta odległość powiększa ich wartość, nadto jeszcze korzystne uprzedzenie, a najwięcej niezadowolenie ze swego wieku: „stawia się starożytnych wysoko, aby poniżyć współczesnych”.

Na zdanie Montaigne'a, że jedne wieki są cnotliwe, drugie niegodziwe, Sokrates się nie zgadza. Poziom moralny się nie zmienia, bo „serce” człowieka, jego uczucia również pozostają te same, a tylko cechy zewnętrzne mogą podlegać zmianom: raz jest w modzie uprzejmość, innym razem szorstkość, w jednym wieku uczoność, w innym ignorancja. Natura stwarza więcej ludzi nieroztropnych, niż roztropnych, nigdy też ci ostatni nie znajdują się w wystarczającej ilości, aby zaprowadzić „modę cnoty i prawości...”. Tak to rozstrzygał kwestję chwalcą literatury wieku Ludwika XIV-go przeciw obrońcom starożytnej.

Młody jego przyjaciel odnowi tę „querelle des anciens et modernes“ już nie w sprawie doskonałości literackiej, ale w sprawie cnoty.

Idee o wyższości dzikich dostają się w w. XVIII-ym z literatury podróźniczej specjalnej do literatury pięknej. Obok Turków i Persów Monteskiussa, obok cudzoziemca egzotycznego, podróźującego po Europie i krytykującego cywilizację naszą ze stanowiska swojej, pojawia się dziki Huron i Irokezyjczyk patrzący się na nią oczami naiwnymi, uosabiający właśnie krytykę cywilizacji i stanu społecznego. Najszerzej rozwinięta jest ta ideologia dzikiego w wyżej omówionych DIALOGACH barona de La Hontan, które w znacznej mierze zasiły całą tę paradoksalną i dowcipną wenę. Jeszcze dziś rozwesela swą satyrą pełną werwy nowa kreacja w zakresie arlekinad, jaką L. F. Delisle de la Drevetière wprowadził w r. 1721 na scenę teatru włoskiego w Paryżu p. t. *L'Arlequin sauvage*. Ten dziki z lasów amerykańskich towarzyszy kapitanowi Leljuszowi w jego podróży do Europy, ogląda osobliwości świata cywilizowanego ze zdumieniem, równem temu, jakie wzbudza w poczciwym rzemieślniku widok gromady Indian, przez przedsiębiorcę obwożonych. Europejczyków właśnie dzikimi nazywa, a nawet głupcami zwierzętami. Autor zaś go usprawiedliwia: „to natura i prosty rozsądek łomaczą się przez jego usta“ (Akt III scena 5). Okazją do wypowiedzania sądów są dlań zarówno wykłady Lelia, jakich ten udziela nie znającemu zupełnie stosunków europejskich Indianinowi o prawie własności i handlu, o uprzejmości towarzyskiej, o komplementach miłosnych, jak i osobiste doświadczenia i obserwacje.

Teoria pierwotnej dobroci nie była obca autorowi. Oto jak wyjaśnia Arlekin swoje pochodzenie: „Pochodzę z wielkiego lasu, w którym rosną tylko ignoranci tacy jak ja, którzy nie wiedzą nic o ustawach, lecz są dobrzy z natury. Ah! Ah! my nie potrzebujemy nauk, aby znać nasze obowiązki, jesteśmy tak niewinni, że sam rozsądek nam wystarcza“. (Akt I sc. 4).

Nie należy wnioskować z powyższego wypowiedzenia, aby autor wprowadzał dzikiego dla ośmieszenia prymitywizmu, chodziło mu o przeciwstawienie obu poglądów etycznych, przejawione ze względu na wymogi sztuki teatralnej. W innym



odezwaniu lepiej się maluje pochwała życia niecywilizowanego. Do swej kochanki mówi Arlekin po bolesnych doświadczeniach, jakie go spotkały wśród uprzejmych ludzi:

„A więc pójdź ze mną, zaprowadzę Cię do kraju, w którym nie będziemy potrzebowali pieniędzy, aby być szczęśliwymi, ani ustaw, aby być roztroprnymi: nasza przyjaźń będzie stanowić całe nasze dobro, a rozsądek całe nasze prawo: nie będziemy mówili pięknych rzeczy, lecz będziemy je czynili“ (Akt. III sc. 4).

Właśnie przez wprowadzenie dzikiego Arlekina komedjopisarz zyskiwał możność wypowiedzenia krytyki, która jeszcze podówczas nie była cenzuralna. Znamienne jest zresztą dla intencji autora, że ten ignorant udziela roztroprnych rad, rozwikłuje swym zdrowym rozsądkiem kłopotliwe sytuacje: godzi przyjaciół, którzy się mieli pojedynkować i jest sędzią w sprawie między córką zakochaną a ojcem, który ceni w zięciu tylko majątek. Pogodzeni przyjaciele dziękują mu: „zawdzięczamy ci, iż staliśmy się roztroprniejsi“.

Mamy tu też dowcipną krytykę prawodawstwa, już od Montaigne'a się powtarzającą, przez Rousseau'a zaś w żadnej z Rozpraw nie rozwiniętą. Ustawy najwięcej dziwią Arlekina, nie rozumiejąc ich potrzeby, wyciąga wnioski, że ludzie, którzy potrzebują praw na to, aby być uczciwymi, muszą być z natury szaleńcami i łajdakami. Nie pojmuje też zupełnie prawa własności, nie wie co to handel i pieniądz, co go w połączeniu z informacjami kapitana o ułatwieniach kulturalnych w tym kraju, które sobie na opak wytłomaczył, wprowadza w niemiłą kolizję z uprzejmym kupcem. Dziwią go zwłaszcza kłopoty, jakich sobie przyczyniają ludzie prowadzeniem procesów. „Jest to sztuka, którą wynaleziono, aby zamącić sprawy najjaśniejsze, które stają się niezrozumiałymi, gdy adwokat i prokurator przez sześć miesięcy nad nimi pracowali“ (Akt III sc. 2).

Najprostszym tedy sposobem wydaje mu się dla uniknięcia procesów nie mieć nic na własność. Jednak dowiaduje się od Lelia, że skoro nie posiada monety, jest właściwie nędzarzem i musiałby pracować. Na tę wiadomość wybuchu wyrzutami, że go wyrwano ze stanu szczęśliwego i zrabowano mu wolność. Przypominamy sobie żale dzikiego u La Hontana i te, które Diderot sformułowuje później w „Voyage de Bougainville“.

„Dlaczego więc, zbrodniarzu — woła on do swego opiekuna — wyrwałeś mię z mego kraju, aby mię przekonać, że jestem biedny? Gdyby nie ty, byłbym o tem nie wiedział przez całe życie, nie znałem w lasach ani bogactw ani ubóstwa. Byłem dla siebie samego swoim królem, panem i sługą, ty okrutnie mię wyrwałeś z tego stanu szczęśliwego, aby mię przekonać, że jestem tylko nędzarzem i niewolnikiem“ (Akt II sc. 3).

Znajdujemy tu także aktualną satyrę na tę nierówność majątków, na kontrast nędzy i zbytku, która podyktuje Rousseau'wi owo wspaniałe zakończenie „Inégalité“: „garstka ludzi opływa w zbytki, podczas gdy tłumowi zgłodniałemu brak jest rzeczy potrzebnych“. W komedji wygląda to inaczej. Arlekin naśmiewa się z tych ludzi, którzy obnoszeni są w kłatkach, podnoszą głowy, jak strusie i każą się obsługiwać, jak gdyby nie mieli rąk ni nóg. Lekcja, jakiej udziela na ten temat Leljo, jest traktowana poważnie i djalog ten, przygrywka monologu Figara, wart powtórzenia:

Leljo: „Ja ci to wyjaśnię: są między nami dwa rodzaje ludzi: bogaci i biedni. Bogaci mają wszystkie pieniądze, a biedni nie mają ich wcale.

„Arlekin: Bardzo dobrze.

„Leljo: Więc, aby ubodzy mogli je mieć, są zmuszeni pracować dla bogatych, którzy im udzielają tych pieniędzy w stosunku do pracy, jaką ci za nich wykonują.

„Arlekin: A cóż robią bogaci, podczas gdy ubodzy pracują dla nich?

„Leljo: Śpią, przechadzają się i przepędzają swe życie na rozrywce i ucztowaniu“.

Dziki ma naturalny wstręt do kłamstwa, szybko więc odkrywa, że w tem społeczeństwie cywilizowanem wszystko jest fałszywe, udane, że sędzi się o wartości ludzi według odzieży. Swoje oburzenie wypowiada w monologu przy końcu I-go aktu; wygłasza on go trzymając w ręku perukę kupca, którą mu ten pozostawił w ręku, wrywając się z opałów:

„Oh! Oh! cóż to jest? Te włosy nie są naturalne. Jakże to u dyabła? Jak widzę, ludzie tutejsi nie są takimi, jak inni się wydają i wszystko jest u nich zapożyczone, dobroć, mądrość, dowcip, uwłosienie. Na honor, zaczynam się jednak bać, skoro widzę, iż mam żyć z takimi zwierzętami“.

Dziwią go też komplikacje w miłosnych i matrymonialnych sprawach. On umie tylko kochać „po dzikiemu” i nadziwić się nie może, że majątkowe sprawy stawać mogą na przeszkodzie kochankom. Rozumowanie naiwne doprowadza go do wniosku, że prawa psują człowieka:

„Ten biedny chłopak ma umysł zmacony ustawami tego kraju, martwi mię to, gdyż w gruncie jest on pocziwy” (Akt III sc. 1).

Jako naturalny produkt tych stosunków przedstawia Delisle ucieczkę od świata. Jego mizantrop mówi:

„W nieszczęściu, które mi ciąży, samotność jest moją największą pociechą, mogę przynajmniej skarżyć się pośród niej swobodnie na niesprawiedliwość ludzi” (Akt III sc. 2).

Jak każdy pokrzywdzony, jak za lat trzydzieści Rousseau, tak i ten procesowicz, który przegrał, zachwala nieskomplikowane życie dzikich:

„Tysiąc razy szczęśliwi są dzicy, którzy poprostu postępują według praw natury i którzy nigdy nie znali Cujasa ani Bartola. Gdybyż się Bogu było podobało, abym się urodził pomiędzy nimi, nie byłbym wystawiony na wszystkie nieszczęścia, które mię prześladują (Akt III sc. 2)”.

Zabawne wrażenie wywołuje jednak jego odruch przy spotkaniu z prawdziwym dzikiem, którego się boi, jak rozbójnika: „Pójdę do moich towarzyszy, — mówi — którzy się znajdują niedaleko stąd”.

Czytelnik tej zgrabnej komedji kilkakrotnie sprawdza w biblijografiach datę jej ukazania się, bo skłonny jest w pierwszej chwili sądzić, że jest ona echem dyskusji wywołanej Rozprawami Rousseau'a, dowodem popularności tych apostrof przeciw cywilizacji. Skoro tak nie jest i „Arlekin dziki” wyprzedził na lat bez mała trzydzieści ukazanie się pierwszej Rozprawy Rousseau'a, to musimy dojść do przekonania, że zawarte w tej sztuce mniemania są echem poglądów, omawianych przez Buffiera, że więc te ostatnie były już monetą zdawkową, nawet przed ukazaniem się książki Lafitan'a, miały zaś najpewniej swe źródło w rozgłosnej publikacji awanturniczego bar. de La Hontan. Przypomina nam tu La Hontana zwłaszcza krytyka sądownictwa i prawodawstwa, podkreślenie zgubnych skutków oparcia życia i swobody na

pieniądu, wreszcie krytyka europejskiego sposobu krępowania kochanków, któremu przeciwstawione są swobodne obyczaje dzikich. W szczegółach Delisle jest jednak samodzielny, liczy się z wymaganiami gatunku literackiego, który obrał. Poetyczną pochodnię, jaką oblubienicy do zgaszenia przynosi kochanek, zastępuje zapalką. Podobnie krytyka handlu ma tylko komiczną dążność.

Przewodnie myśli sztuki widocznie były już wystarczająco zrozumiałe, skoro można ich było użyć za wątek komedji i uzyskać duży aplauz<sup>102a</sup>). A przecież dzisiejszemu widzowi bez znajomości doktryny Rousseau'a trudno by znaleźć przyjemność w słuchaniu podobnego utworu. Wniosek, jaki z tego wysnuje cierpliwy czytelnik dla oryginalności tezy filozofa genewskiego, niechże nie będzie zapisany na rachunek autora niniejszej rozprawy, bo na wydanie jego byłoby jeszcze za wcześnie w tej części naszej pracy.

M a r i v a u x podał również satyrę na prawo własności w „Indigent philosophe“, zaś spaczenie, jakiemu ludzka społeczność ulega skutkiem cywilizacji oświecił w dwóch utworach dramatycznych. Przypomnieć warto na tem miejscu, że Rousseau zaczął bywać u autora „Marjanny“ w r. 1742 i że mu przedłożył do poprawienia swego „Narcyza“.

Lemaître sądzi<sup>102b</sup>), że „Isle des esclaves“ (1723) ma za przedmiot przeciwstawienie niewinnego stanu natury — cywilizacji. Jest to jednak właściwie lekcja ludzkości „cours d'humanité“ dla służbodawców: „Chcemy zniszczyć barbarzyństwo waszego serca“, mówią niewolnicy na swej wyspie panom Ateńskim, których zamierzają leczyć z tego grzechu, jak chorych.

„Isle de la raison“, także przez Lemaître'a wspomniana, również niezupełnie odpowiada etykietce, jaką on do niej przypiął. Myśl przewodnia jest następująca: kultura psuje rozsądek, nauka deprawuje jeszcze więcej, niż świat, a najgorszą z szeregu karconych wad jest zarozumiałość filozofa. Pokory muszą się też uczyć Europejczycy na tej wyspie i sami się oskarżyć o swe przywary i śmieszności.

Podróżni, którzy dostali się na tę wyspę skutkiem rozbicia statku, stają się śmiesznie mali i chodzić mogą tylko na czworakach, a wyspiarze się nimi bawią i wsadzają ich do

klatki, gdy ci się pomiędzy sobą czubią, co zresztą w tym kraju rozsądku uważane jest za cechę zwierzęcą. Postać normalną mogą oni odzyskać dopiero, gdy nabiorą rozumu. Najszybciej postępuje kuracja u wieśniaka, duży kłopot natomiast mają z dworzaninem, któremu ciężko przychodzi wyznać swą głupotę i dumę, przyznać się do długów, których nie zwracał, do kłamstwa i niedotrzymywania obietnic. Poeta cokolwiek podrośł, gdy wyznał, że jest tylko podziwianym głupcem, ale filozof okazuje się nieuleczalnym: „Czemże jest wiedza — mówią mu — w której czerpie się więcej zepsucia niż w towarzystwie wielkiego świata“. Tak więc komedia staje się satyrą na literaturę i filozofję; dążnością jej jest wyszydzenie fałszywej wielkości, pozy i obłudy. Kończą sztukę piosnki na cześć miłości i zdrowego rozsądku, między niemi jest przygana filozofom:

„Zarozumiały filozofie, który ustawicznie żartujesz z ludzkiej słabości, chełpisz się, że jesteś od niej wolny, uważasz się za olbrzyma wobec świata. Przy najmniejszej przeciwności twoja odwaga znika, twoja tężyzna słabnie. Z twoim rozumem jesteś już tylko małym chłopczykiem, embrjonem, Myrmidonem“.

„Le cabinet du Philosophe“ (1734) Marivaux'a zawiera rozdział p. t. „Voyage dans le nouveau monde“. Tym nowym światem, który odkrył autor jest nierealny wprawdzie, ale najciekawszy „świat prawdziwy“. Ludzie tam nie są ani lepsi ani gorsi od nas, różnią się tylko w jednym: mówią zawsze otwarcie: „okazują sobie nawzajem zawsze swą duszę odkrytą, podczas gdy nasza pozostaje zawsze zamaskowana (str. 19)“.

Autor podaje więc Roentgenowskiemu naświetleniu paryskie środowisko, podobnie jak to czyni Diderot zapomocą swego pierścienia w „Bijoux indiscrets“. Szczerłość obowiązująca w tym świecie w wypowiedaniu myśli, sprawia, że w jaskrawej barwie okazują się zalotność i wiarołomstwo kobiet, próżność i zarozumiałość młodzieńców, samolubstwo wszystkich.

Gospodarz nie zatrzymuje bynajmniej przyjaciela, który przybył w gościnę, owszem powiada mu, że nie powinien zmieniać zamiaru wyjazdu, i taką ma z nim pożegnalną rozmowę:

„Daj mi wiadomość o sobie, gdy będziesz w Paryżu, nie omieszkaj tego uczynić. Mówię to nie dlatego, abym był

ciekawym. Gdybyś mię zapomniał, wcale nie spostrzegłbym się, lecz ponieważ żyjemy ze sobą na stopie przyjacielskiej, trzeba, abym cię o to poprosił, aby się wydawało, iż mi spieszo otrzymać wieści o tobie ze względu na przyjaźń, jaka rzekomo nas łączy" (str. 63),

Przy całej grubiańskiej szczerości jest tu więc dbałość o zachowanie pozorów wobec świata. To przedstawienie otwartości czy, jak Marivaux określa, „naiwności“ w słowach i zachowaniu się wysławia tę samą tęsknotę do stosunków naturalniejszych, jakiej wyrazem jest cały dział literatury tutaj omówiony.

Prevost niedbał wprawdzie w *Manon Lescaut* o wierność pejzażu egzotycznego w Luizjanie, absorbował go tu problem psychologiczny. Natomiast wyspa nieznaną, na której się znalazł Cleveland (1732) jest rodzajem Salanty. Hugenoci założyli tu idealną republikę, w której nieznaną jest własność indywidualna. Cleveland, zostawszy naczelnikiem dzikich, nie myśli bynajmniej o reformowaniu ich stosunków społecznych, lecz zachowuje ich w dawnym stanie. W szczególności toleruje ich nagość, a to, aby ich uchronić od zbytku. Pozostawia im ich proste pokarmy i nietrwałe budowle, nie chcąc ich więzić w stałych mieszkaniach. Również religji ich nie zastępuje chrześcijańską, lecz naturalną bez ceremonji i świątyń. W teorii potępia Cleveland cywilizację, ale sam się bez niej nie chce obejść i wraca do Europy. Prevost zresztą nie podziwia zbyt dzikich i w ich cnotę naturalną nie wierzy. Przy końcu powieści wystawił Utopję w postaci Grodu Nopantów, nieznanających żadnych zasad religji ani moralności.

Le Sage w „*Aventures du chevalier de Beauchêne*“<sup>103</sup>) opowiada o bohaterze porwanym przez Irokezejczyków, który staje się rozbójnikiem morskim. W księdze IV-ej czytamy jak panna Laclos zostaje władczynią (sakgame) jednego z państweczek Huronów i jak ten kraj urządza. Celem przysporzenia państwu obrońców zezwala ona na wolną miłość. Sama wyrzeka się narodowości francuskiej i w swem otoczeniu nie chce mieć Francuzów, czując więcej zaufania do swoich dzikich: „nie spałabym — mówi — tak spokojnie, gdybym się czuła na łasce osób, które codziennie popełniają tu czyny

zdradzieckie" (p. 228). Laplace uprzystępniał w r. 1745 czytelnikom francuskim powieść pisarki angielskiej Afry Behn p. t. *Oronoko albo Królewski niewolnik*<sup>103 a)</sup>. Autorka zachwycą się w niej tubylcami z Surinam, ich stanem niewinności i szczęśliwej niewiedzy i dochodzi do prawdy, że natura jest najlepszym przewodnikiem, a znajomość praw prowadzi do złego. Krytyka cywilizacji europejskiej jest tu surowa, a religja chrześcijańska również spotyka się z potępieniem. Fabułę powieści stanowi miłość dwojga dzikich, pary we wszystkie cnoty wyposażonej, prześladowanej, zdradzonej i w niewoli trzymanej przez krzywoprzysięskich Europejczyków.

O popularności i rozpowszechnieniu wątki dzikich na scenie świadczy, że balet *Rameau* ze słowami Fuseliera „*Les Indes galantes*“ był przez cały wiek na repertuarze. Przedstawiono tu szczęście dzikich i ich pojęcia o miłości.

Nawet *Wolter*, który tak bardzo ironizował Rousseau'a „nowe dzieło przeciw rodzajowi ludzkiemu“ i polemikę z jego tezami przeprowadził w szeregu dzieł, *Wolter* „filozof“ i patriarcha postępu, uległ także modzie i krytykował cywilizację i etykę europejską. Uczynił to w *Alzyrze* (1736), tragedji, która niebawem wrażenie wywarła na *Roussie*. Na przedstawieniu jej stracił oddech i poczuł palpacje, pisze o tem w liście z *Grenobli* do pani *Warens* (13. IX. 1737). Sam *Rousseau* też potem opracowuje w tragedji temat odkrycia nowego świata. Osnową pseudoklasycznej tragedji *Woltera* jest starcie dwóch światów, Hiszpanów z *Indjanami*, a zadaniem poety przedstawić, jak to duch wiary tryumf odnosi nad charakterem dzikiego, nad „cnotami natury“, okazuje się to mianowicie w scenie, w której umierający *Lamore* udziela przebaczenia przybyszowi, który mu porwał kochankę.

Oto jak zacny Hiszpan *Alvarez*, dawny gubernator, przeciwstawia „cnoty“ *Indjan* grzechom swych ziomek:

„Jako bicze nowego świata niesprawiedliwi, próżni, skąpi, my tylko w tej strefie jesteśmy barbarzyńcami. Dzikie Amerykanin w swej prostocie dorównywa nam odwagą i przewyższa nas dobrocią“.

Amerykanin, który mu ocalił życie, dopiero pod wpływem Europejczyków staje się barbarzyńcą: „ten lud rozszalały stał się wreszcie okrutnym pod wpływem naszego barbarzyństwa“.

Przypisuje poeta tym niesłusznie nazwanym dzikim wielkoduszność, w akcji okazuje się też, że umieją oni być wdzięczni. Jednym zaś ze skutków cywilizacji jest obłuda; bohaterka sztuki nie chce jej sobie przyswoić.

„Czyż mam nauczyć się udawania? Cóż za wiedza, niestety!”

Amerykanie czują się słabsi od Europejczyków uzbrojonych, których dla ich zapędów zaborczych nazywają barbarzyńcami. Wyrazy „barbare” i „barbarie” są użyte zawsze w odniesieniu do dumnego Guzmana, który Lamorowi odebrał kochankę i pojął ją za żonę. O swoim narodzie natomiast mówi Lamore: „niebo zamiast żelaza dało nam cnoty” (Akt II sc. 4).

Wogóle cnota tu nie schodzi z ust zarówno Europejczyków, jak i dzikich: Alvareza, Alzyry, Monteza Lamora. Wprawdzie Monteze, jeden z kacyków, uznaje wyższość niektórych Hiszpanów — widocznie misjonarzy — którzy przynieśli ze sobą „nowe cnoty”, religję objawioną, sztuki nieznane, wiedzę i nawet „umiejętność stawania się szczęśliwym”. Lamore jednak z oburzeniem wyraża się o cnotach europejskich (II. 4) i zarzuca przybyszom, że znieprawiają obyczaje. Alzyra skarży się na swoją szczerość, mówiąc, że to „zbyt zgubna cnota”, wspomina ona też o swej prostocie naturalnej; o swem „sercu prostem, ukształtowanym rękami natury”. Cnotę prawdziwą przeciwstawia ona honorowi Europejczyków, który jest tylko naśladownictwem pierwszej:

„Ten honor cudzoziemski, nieznany między nami, jest tylko próżnym cieniem, który się bierze za cnotę: jest to miłość sławy, a nie sprawiedliwości, obawa wyrzutu, a nie wstręt do występku”.

O sobie zaś mówi: „Nauczono mię w tej dzikiej krainie (grossier climat) chodzić drogami cnoty, a nie szukać jej blasku”.

Zauważyć trzeba, że ta amerykańska tragedia Woltera była poprzedzona przez niedochowaną tragedję amerykańską Ferrière'a p. t. Montézume. Dobroć dzikich i ich moralność była zresztą przedmiotem kontrowersji na deskach teatralnych. Piron w tragedji „Fernand Cortez” (1744) wystąpił z obroną cywilizatorów hiszpańskich, a Meksykanów wystawił jako bezbożnych ludożerców, hańbę przynoszących rodzajowi ludzkiemu.



Widno więc z powyższego zarysu, że prymitywizm jako formuła literacka przed Rousseau'em już święcił sukcesy w powieści i na scenie, a krytyka cywilizacji europejskiej na tle pochwały i idealizowania stosunków pierwotniejszych była tematem ulubionym. W drugiej połowie XVIII-go wieku powodzenie tej materji literackiej jest pełne, przykładem „Sukasii” *Marmontela* (1777). Liczne są „komedje płaczliwe”, powieści, relacje, w których występują „dobrzy dzicy”, rozczulający się, dyskutujący o cywilizacji europejskiej, której podają satyrę, ją przeklinający. Rousseau przyczynił się zapewne niemało do rozkwitu tego egzotyizmu amerykańskiego, który przez Natchezów zasilił w nowym stuleciu literaturę romantyczną; a dzięki Lotiemu pokrzepia dusze nowożytnie, znużone szarżyzną europejską. Wyspa Taiti zajmowała czytelników Diderot'a, „Listów” pani de Montbard, tak samo jak czaruje autor „Rarahu”<sup>105</sup>).

## ROZDZIAŁ V.

### **Rousseau na rozdrożu między cnotą a kulturą.**

#### **Jego życie umysłowe i pisma przed r. 1754.**

Z kolei zastanowić się trzeba jak u Rousseau'a zajęcia umysłowe młodości i okresu przed ogłoszeniem Rozpraw sprzyjały kielkowaniu maksym w nich wyrażonych i czy można z nich wysnuć wnioszek co do samorzutności pomysłu oskarżenia kultury.

Okres chłopięstwa bywa obszernie omawiany w monografiach, a z lubością go odmalowywał sam Rousseau w I-jej księdze *Wyznań*, gdzie przekonywamy się, że lektura romanów aż do świtu podniecała jego wyobraźnię i rozpląmieniała uczuciowość. Książki odziedziczone po stryjecznym dziadku dostarczały strawy pożywniejszej. Z omówionych przez nas w poprzednich rozdziałach dzieł, był tam „Discours” Bossueta, były „Djalogi Umarłych”, obok nich La Bruyère i Molière mogli wpłynąć na wyrobienie poglądu na świat. Przedewszystkiem jednak Plutarch leczył go z choroby romansowej, wzbudzając istną psychozę heroizmu. Zajęty wciąż Rzymem i Atenami wydawał się sobie Grekiem i Rzymianinem: „sta- wałem się osobistością, której czytałem żywot: opowiadanie

o rysach stałości i nieustraszoneści, które mię uderzyły roz-palało blaski w moich oczach i nadawało siły memu głosowi". Gdy opowiadał o bohaterskim czynie Scewoli zbliżał się, ku przerażeniu obecnych, do pieca i wyciągał rękę ponad płomień . . . . oto było źródło jego kultu bohaterskiego, uwielbienia żołnierskiej twardości i „cnoty” spartańskiej, tego ideału militarne go, który wypełni stronic e Dyskursów Konkursowych, zwłaszcza zaś „Rozprawy o naukach i kunsztach” a także „Rozprawy o cnocie najpotrzebniejszej bohaterowi”, napisanej w r. 1751 na konkurs Akademji na Korsyce. Wzmocni on te swoje umiłowania lekturą Montaigne'a, a z Plutarchem, swym mistrzem i pocieszycielem, nigdy się nie będzie rozstawał.

Oddziaływało też nań i środowisko genewskie. W Genewie dysputowano dużo o sprawach politycznych i teologicznych, zwłaszcza między zegarmistrzami, ludźmi wykształconymi i ciekawymi.

Że Rousseau nie jest w charakterze i w twórczości swej Francuzem lecz Genewczykiem, to wykazał w swej pięknej książce Vallette <sup>106</sup>). Prof. Reynold <sup>107</sup>) głębiej ujął pokrewieństwo zachodzące między dziełami naszego myśliciela a prądami etyczno-politycznymi jego ojczyzny. Przypomnimy tu to, co może przyczynić się do wyjaśnienia genezy Rozpraw.

Oddawna narzekali szwajcarscy kronikarze i moralści na zbytek i obyczaje cudzoziemskie, na zepsucie ogólne, któremu przeciwstawiano idylliczny obraz dawnej Helwecji.

W dojrzałym wieku przypomni sobie niejedną z maksym, kierujących opinią genewską, kazania wygłaszane przeciw zbytkowi, przepisy przeciw wyrafinowaniu w ubiorze i sposobie życia, zalecaną w ojczyźnie prostotę życia. W „Rêveries d'un promeneur solitaire” twierdzi Rousseau, że w Genewie „wychowanie dzieci jest proste, twarde, męskie, prawie wojskowe. Zmierza ono do rozwinięcia w nich woli, dumy, stoicyzmu”. Na innym miejscu mówi, że „od najwcześniejszego dzieciństwa otrzymał zasady i maksy my, które go nigdy całkowicie nie opuściły”.

Jednym z dogmatów Zwinglego była patryarchalna prostota życiowa. W w. XVI i XVII-ym wydawano coraz surowsze ustawy i edykty przeciw zbytkowi, przenikającemu z zagranicy. Koła konserwatywne i kościelne w imię hasła „cnot-

liwości" zwalczały nie tylko etyczne uboczne niewłaściwości, ale zwracały się też przeciw ich rzekomemu źródłu, przeciw postępowi i kulturze wogóle. Breitinger z Zurychu pisze przeciw teatrowi, Jakób do Graviseth w swej satyrycznej „Heute lji” opisuje zepsucie panujące w Konfederacji. Pastor Heidegger w „Mythoscopia romantica” zwalcza powieści i wszelką prawie lekturę. Inny pastor, Tschuddi, w „Miesięcznych Pogawędkach” karci tańce, pojedynki, ogładę („politesse”) i zwyczaje, przyniesione z Francji. Beat de Muralt w swych „Listach” (1727) zamknął całą doktrynę literacką, historyczną, pedagogiczną i moralną: występował on również przeciw naśladowaniu Francuzów, radził żyć na wsi na łonie natury, zdala od miast. Turretini<sup>108</sup>) w swych łacińskich „Mowach akademickich” (1737) objawiał nienawiść do nauki, literatury i sztuk pięknych, kultywowanych we Francji. Bodmer odgrywał podobno w Zurychu tę samą rolę, co Rousseau w Paryżu. Już Beaudouin<sup>109</sup>) wskazał na ustęp z jego pism, w którym wyraził on zdanie, że nauki i sztuki nie byłyby nam potrzebne, gdybyśmy szli za „instynktem natury normalnej”. Przedsięwziął on sobie podać broń skuteczną przeciw wpływom cudzoziemskim i wzmocnić poczucie tradycji lokalnej, jako ostoi dla uczucia narodowego, kazał więc wskazań szukać w przeszłości, w historii bohaterskich epok, w przyrodzie. Berneńczyk Haller w dwóch satyrach („Światowiec”, „Zepsucie obyczajów”) piętnuje zbytek i libertynizm, wniesiony z Francji do jego miasta rodzinnego, w „Alpach” zaś wysławia tęsknotę za przyrodą. Pochwałę stanu natury wyraża też wychwalany przez Rousseau’a Gessner.

Można w utworach Bodmera, Hallera i Gessnera, zdaniem Reynolda wyczytać „całą koncepcję Helwecji, cały plan odnowy, cały program działalności praktycznej i pozytywnej”<sup>110</sup>). Określenie wpływu napomkniętych tu pisarzy szwajcarskich na Rozprawy Rousseau’a wymagałoby osobnego i starannejszego studjum; nie mamy jednak obecnie powodu przypuszczać bezpośrednią zależność. Trzebaby bowiem uprzednio ustalić, czy Rousseau do sfery kulturalnej niemiecko-szwajcarskiej się zbliżał i czy utwory wymienionych rodaków w czas poznał. Na razie można więc tylko stwierdzić ogólną wspólnotę dążeń moralnych. Ruch umysłowy Szwajcarji w w.

XVII i XVIII-ym nacechowany jest dążnością antygalicką, zwraca się przeciw modzie, zbytkowi, ogłódzie, teatrowi, literaturze. Jak ci Szwajcarzy, tak i Rousseau przeciwstawia się środowisku francuskiemu, jak oni idealizuje życie proste, wedle natury. W w. XVIII-ym przechodzą oni z teorii do praktyki, mieszkańcy wsi zstępują do miast, aby oddziaływać na rodaków i nawrócić ich do dawnego ideału; tak czyni Haller, rozwijający w Bernie działalność polityczno-pedagogiczną. Obok Zurychu była i Genewa centrem reakcji przeciwuczciwosciem i ogniskiem tradycjonalistycznego ruchu helweckiego. Tem prawdopodobniejsze więc, że autor Nowej Heloizy nasiąknął w młodości w atmosferze miasta rodzinnego pewnymi maksymami, które później, przy sprzyjających — jak zobaczymy — okolicznościach nabiorą siły impulsów. Wszakże w rozmowach z ojcem kształtowała się jego ideologia republikańska i ambicja niezawisłości, wyrabiał się też — jak pisze — ten charakter „nieposkromiony i dumny, nieznoszący jarzma i niewoli“, który zabarwi jego styl, choć objawi się zresztą w życiu i postępowaniu wychowanka pani Warens.

Okres włóczęgi niemniej znaczy w jego biografii. Umysł niewolony szkolną nauką inaczej byłby się rozwinął, jego słaba pamięć wyznaczała mu miejsce poślednie między rówieśnikami, szkoła nie mogłaby mu dać tej wiary w siebie, która stanowiła o jego występach pisarskich, która była jego siłą i szaleństwem. Poszedł drogą odwrotną: poznał naprzód życie i ono wzbudziło w nim głód wiedzy. Pobyt u pani Warens, mimo choroby, która go trapiła, był okresem wytężonego samouctwa. Sama „mateczka“ bowiem była osobą czytana, rozmawiała zwłaszcza chętnie o Bayle'u, czytała razem ze swym przysłym kochankiem La Bruyère'a, La Rochefoucauld'a, a także Saint — Evremonda, u którego autor Rozprawy o naukach i kunsztach mógł znaleźć cały rozdział (XII De l'éducation), roztrząsający kwestję, czy nauki udoskonalają „piękność charakteru“, do lektury moralistów usposabiało go szczególnie upodobanie „cnotliwej“ opiekunki, która lubiła długo moralizować. Na naukę szkolną było już zapóźno; znajomi mieli o zdolnościach młodego Genewczyka licze wyobrażenie: uradzono, że można zeń zrobić co najwyżej plebana wiejskiego. Jednak i nauka łaciny szła mu w seminarjum

mimo usilnej pracy zbyt opornie, więc zdaniem biskupa i przełożonych i do tego zawodu się nie nadawał. Musiał tedy pozostać kaznodzieją bez sutanny.

Nie ustaje w pracy nad sobą. Korzysta z rad sędziego Simona, zamieszkałego w Chambéry, który przy odwiedzinach podsyca jego ambicję nowinami z pism literackich. Z panem de Conzié rozmawia też o nowych publikacjach. Czytywał zwłaszcza wszystko, co się pojawiało z pod pióra Woltera; „Listy filozoficzne” szczególnie go zachęcały do studjów. Ksiądz de Gouvon nauczył go czytać uważnie, zastanawiać się nad stylem i konstrukcją wytworną. Pod wpływem lektury Woltera zapragnął nauczyć się pisać „wykwintnie” (avec élégance) i naśladować „koloryt” tego autora.

Zwolna zwraca się, idąc za modą, do nauk ścisłych. Rozmowy z lekarzem były mu do nich zachętą. Z pośród książek odpowiadały neoficie najwięcej te, które łączyły wiedzę z pobożnością. Lamy’ego „Entretiens sur la science” sto razy odczytał i wzięł sobie ich autora za przewodnika. Czuł wogóle wzrastający wciąż pociąg do nauki. Pisze o rozkoszach swych studjów i o chciwości, z jaką czytał książki kupowane w księgarni Boucharda w Genewie, w której schodziło się kółko literatów. Mimo ciągłej obsesji chorobowej czytał gruntownie, przygotowywał się do lepszego zrozumienia dzieł, wertując podręczniki.

„Nie wiedząc, w jakim miejscu los lub śmierć może kres położyć mej gorliwości, pragnąłem na wszelki wypadek nabyć pogląd na wszystkie sprawy, aby wybadać moje dyspozycje naturalne, jak i aby móc osądzić samodzielnie, co więcej warto uprawiać”.

Równocześnie w skupionych modlitwach porannych prosił o „życie niewinne i spokojne, wolne od grzechów”.

Kolejno przechodził Logikę Port Royalu, Studja Locke’a, systemy Malebranche’a, Leibnitza, Kartezjusza. Męczące sprzeczności między autorami starał się usunąć rozważaniem, gdy zaś przekonał się, że to pomysł dziecinny, ograniczył się do zbierania sobie „magazynu idei”. Na razie nie krytykował, nie rozważał, dopiero później w podróżach w pamięci przechodził te lektury, porównywał i ważył. — Z kolei zajął się

fizjologią i anatomją. Dla wyrobienia pamięci po dwadzieścia razy uczył się w Charmettes sielanek Wergilego.

Jak gruntownie przyswajał sobie dzieła czytane, dowodzi przeświadczenie, że swą kulturę moralną zawdzięcza studjom; wspomina o tem w „Wyznaniach“ trochę niefortunnie z powodu miłosnego epizodu z panią Lamage. Ducros słusznie zwrócił też uwagę, że książkom to zawdzięcza autor Heloizy, iż nie stoczył się po tej pochyłości, na którą go pchnęły lata „włóczęgi“ i cała jego awanturnicza młodość. To przekonanie o dobroczynnym wpływie studjów, jakie miał w r. 1739 i które powtarzał pisząc „Wyznania“, nie przeszkodzi mu właśnie tę filozofję i literaturę, które prostowały jego charakter, oskarżyć o zepsucie obyczajów. Ale wiadomo, że dla wybranych czynił w „Rozprawie“ wyjątek, a zwalczał właściwie oświatę powszechną.

W czasie pobytu w Lugdunie szuka również towarzystwa oświeconych ludzi. Zajmują się nim Parisot, Bordes i ks. de Mably; ten ostatni daje mu listy polecające do literatów paryskich, a Bordes przynajmniej rady moralne, gdy nie może udzielić tego poparcia skuteczniejszego, o jakie Rousseau zabiegał. Tutaj już Genewczyk opanowuje swój „magazyn idei“ na tyle, że układa wcale rozsądny projekt studjów dla synów pana de Mably, tu też występuje jako autor, czytając tekst swojej opery.

Czas więc, nim przypatrzymy się jego stosunkom literackim, w Paryżu, zbadać, jakie to idee moralne wybiły się na czoło w pierwocinach literackich młodego moralisty i jakich walk wewnętrznych te utwory są dokumentem.

O przykładaniu się do kwestji naukowych, świadczy artykuł polemiczny, umieszczony w r. 1738 w „Mercure de France“ p. t. „Réponse à un mémoire anonyme intitulé si la terre que nous habitons est une sphère“ Ambicję autorską zdradza podpis pod artykułem umieszczony. W tymże roku lub w 1739-ym komponuje operę tragiczną p. n. „Iphis et Anaxarète“ którą jednak rzuca do pieca. Z tych samych czasów pobytu u p. Warens datuje się (1738) *Le Verger de Charmettes*, poemat dydaktyczno-opisowy, który mimo że jest rozwlekły i nudny, musimy obszer-

niej rozebrać, jako dokument do dziejów kształtowania się jego myśli.

Poeta zwraca się do gaiku, jako do „przybytku niewinności”. W stylu pseudoklasycznym wspomina swoje „uciechy czarowne, zawsze słodkie, zawsze czyste”. Opisuje jak to na przechadzki po nim wybierał się z Montaigne'em lub La Bruyère'em i z nimi spokojnie uśmiechał się nad nędzą ludzką”. Domyślmy się, że ten filozoficzny uśmiech dotyczył przywar ludzkich, zwłaszcza próżności, której różne postaci owi autorowie malowali, a od których wolnym na zawsze czuł się zapewne Jan Jakób, z Sokratesem i boskim Platonem uczący się kroczyć śladami Katona.

Panią de Warens nazywa „uczennicą Minerwy” („o sage Warens, élève de Minerve...”) i zapewnia, że jej dobroczynności zawdzięcza swój „cnotliwy” tryb życia. Jej też obowiązany jest za to, że wznosi się ponad pospólstwo. Dzięki niej może w spokoju rozważać „błędy ludzi, ich zalety i wady”. Filozofuje też czasem o sprawach przyrody, studjuje Leibnitza, Malebranche'a, Newtona, Locke'a, Keplera, Wallisa, Barrowa, Raynauda, Pascala, Archimedesza, L'Hopitala, Descartes'a, zwraca się czasem i do historii naturalnej, do Pliniusza.

Ale także po romanse sięga z upodobaniem, a pomiędzy nimi znajdują się takie, w których wyczytać może utopijne pomysły lepszych ustrojów społecznych; wymienia z nich Telemaka i „Sethos”, któreśmy wyżej omówili. W „Clevelandzie” uczy się obserwować przyrodę, chwali czułego Rasyna, miłego Horacego, wymienia Mézeraï'a,<sup>\*)</sup> Boileau'a, Cycerona, Pope'a, Rollina, Berclay'a, ze współczesnych „zbyt słodkiego” La Motte'a i „wzruszającego” Woltera, którego lektura będzie mu „zawsze droga”. Odwraca się natomiast od lektur swychownych, tylko zabawę mających na oku, bo muza jego jest „surowa”.

W dalszym ciągu wspomina Rousseau, jak to pod wpływem tych umoralniających lektur znosi mężniej swe dolegliwości, zwłaszcza stoicka duma i prostota hartuje go na niedolę i ubóstwo. Nie lęka się już śmierci, a cierpienia fizyczne służą tylko do umocnienia jego „cnoty”.

<sup>\*)</sup> Abrégé chronologique de l'histoire de France. 1717.

Uwydatniają się w tym utworze już znane predylekcyje genewskiego moralisty: badanie ludzkiej natury, umiłowanie „niewinności“ i „cnoty“ obok tego duma i ambicja literacka. Zachwyty nad „uroczą samotnością“ zgadzają się z tem, co podaje sąsiad pani Warens p. de Conzié, że objawiał on „zdecydowane upodobanie do samotności“ a nadto wrodzoną wżgardę dla ludzi, „skłonność wyraźną do ganienia ich błędów i słabostek“, wreszcie „stała nieufność do prawości ludzi“<sup>111b</sup>). W sądzie o literaturze lżejszej widać przyszłego cenzora, który już tu podaje się za umysł poważny, wystarczający sam sobie, lubiący moralizować, przeciwstawiający płochości „cnotę“.

Na dwa dzieła w katalogu lektur zestawionych w tym utworze zwrócił uwagę p. Masson<sup>112</sup>), jako że wyjaśniać mają genezę Rozprawy o naukach. „*Traité de l'opinion ou Mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*“, dzieło wydane w r. 1733 w sześciu tomach anonimowo przez markiza de Saint-Aubin, jest przeglądem mniemań ludzkich, religijnych, filozoficznych, społecznych i naukowych, pisanem ze szczególnem uwzględnieniem tkwiących w nich sprzeczności i prawie z celem wykazania ich niedorzeczności<sup>113</sup>).

Rousseau czytał też w Charmettes „Claville'a *Traité du vrai mérite de l'homme*“. Ustęp, który z tej książki wydobył Masson, jest dość oderwany od całości, ma charakter wyjątkowy pod względem nastroju i stylu, mógłby też wyrobić fałszywe mniemanie o głębokości całego dzieła. Może to poprostu ekscerpt z jakiejś lektury. Sam Claville przecie we wstępie swoje dziełko przedstawia jako owoc rozczytywań się podczas swego żywota. Odmiennie niż Masson, sądzę, że książka ta nie zawiera nic lub prawie nic do wyjaśnienia obu Rozpraw Konkursowych. W okresie ich pisania Rousseau był już zbyt dojrzały umysłowo, aby mógł znajdować pokarm w lekturze tak jałowej. Zajmę nią jednak uwagę czytelnika, bo rozbiór jej dotąd nie dokonany, oświetli zasób idei moralnych Rousseau'a w okresie omawianym w niniejszym rozdziale, tych samych, które też dość wiernie odbiły się w jego młodocianych utworach poetyckich.



Naogół ta książka jest pracowitym zbiorem rozważań tradycyjnych moralistów, dość szarym, daleko nawet poza Duclosem i Vauvenargues'iem stojącym. Przedmowa rozwlekała, pełna loci communes z filozofów starożytnych i cytata z poetów łacińskich. W tekście częste też są przytoczenia z Boileau'a i J. B. Rousseau'a. Autor opowiada się zaraz we wstępie jako przyjaciel literackich rozrywek, jest obrońcą oglądy, którą uważa za jedną z najważniejszych składowych wychowania, wymieniając ją na pierwszym miejscu przed religią i uczciwością (str. 16). Wyrzekania jego na świat mają za przedmiot nietylko fałsz, ale i szorstkość ludzi, a ich zepsuciu położy, jego zdaniem, kres staranne wychowanie. Ideałem wychowawczym Claville'a jest „h o m m e d e q u a l i t é”, który tańczy, zna się trochę na muzyce, wprawny jest w szermierce, jeździe konnej, grze w karty, we wszystkim po trochu, bez przesady (str. 21). To też celem traktatu, jak wynika z rozdziału II-go jest uformowanie młodzieńca światowego, któryby jednak nie był fircykiem. Ogólne aforyzmy moralne, często wymieniane nazwy cnót i uzacniające przymiotniki mają wzbudzić chęć przyswojenia sobie danych właściwości etycznych.

Uspakaja autor młodzieńców, którzyby się lękali iść za jego radami co do kultury literackiej, że im wskazuje „tylko środek słuszny i miły (amusant) między ciemnotą, a głęboką wiedzą” (str. 42). Poglądy jego są wcale nie demokratyczne, dysertuje wiele o znaczeniu urodzenia, jak i małżeństwa szlacheckiego, które są poręką, że młodzieniec będzie dobrze spełniał wyższe funkcje w państwie.

Książka to szara, jałowa, głosząca moralność zachowawczą w zgodzie ze społeczeństwem i zalecająca zamiłowanie do literatury, jako pociechy żywota. Jednak niektóre z niej ustępy mogły pobudzić w odpowiednim momencie do refleksji. Rousseau szukający rady, busoli życia niejedno mógł z niej wchłonąć.

W listach do Bordes'a i do Parisota będzie autor Emila chwalił mierność, a potępiał zbytki. Właśnie w rozdziale I-ym zwraca się Claville przeciw przywiązaniu do bogactw i pragnieniu zdobycia fortuny, pochwala natomiast stan mierny i „umiarkowanie w pragnieniach” (str. 82). Cytuje na poparcie kilka wierszy Jana Chrzyciciela Rousseau'a, których echo

odczytamy w zakończeniu listu do Parisota przez naszego Rousseau'a napisanego<sup>114</sup>):

„un bon livre, un ami, voilà le vrai bonheur;  
„la modération du coeur  
„est la pierre philosophale“.

Pochwałę handlu, zawartą w liście do Bordes'a, znajdujemy także u Claville na str. 95.

W liście do Parisota wyznaje Rousseau zamiłowanie w życiu światowem, dostatniem i wesołem. Claville również lubi przyjemności świata, ze swego ucznia radby zrobić „roztropnego przyjaciela przyjemności“ (t. II str. 16), daleki jest od radzenia ucieczki odeń: „zostańmy w świecie, kosztujmy jego słodyczy, które są stosowne do naszego stanu, lecz żyjmy jako ludzie ogładzeni i delikatni“ (t. II str. 275).

Tu wreszcie mógł Rousseau wyczytać ustęp o moralnej wartości s a m o t n o ś c i, którą roztropny autor zasila lekturą i medytacją: „dałem wam poznać, jak jest pożyteczne dla człowieka zacnego, aby umiał żyć samotnie“ (t. II str. 269). Tę radę wyraził Rousseau w „Gaiku w Charmettes“ i uczyni ją zasadą swego żywota. Trzeba jednak zauważyć, że Claville nie doradza trwałej samotności, tylko czasowe skupione odosobnienie się, pożyteczne dla człowieka żyjącego w świecie. Sporą część dziełka zajmuje krytyka współczesnego życia światowego, stosunków społecznych, obracająca się w ogólnikach. Już w przedmowie czytaliśmy wyrzekania na „serca fałszywe“ „umysły spaczone“, „ludzi szorstkich“ (t. I str. 16). Wyrzekania te rozszerzają się w tomie drugim. Marzy tam autor o panowaniu słuszności i zacności, jako o wieku złotym, okresie dawnej cnoty, odpowiadającym stanowi naturalnemu. Zachęca czytelnika, aby swoim przykładem okazać, jaka to była cnotliwość pierwotna. Bo jakież opłakany jest dzisiejszy świat!

„W istocie wszyscy ludzie żyją jak gdyby pomiędzy sobą zawarli ugodę wzajemnego oszukiwania się, szkodzenia sobie, rozdzierania się. Układ jest milczący, lecz jest on prawie ogólny. Mówi się, że byłoby piękniej w ogólnym porządku rzeczy, gdyby się widziało, że sama dobroć, sama szczerłość, sama uczciwość stanowią jednolitą zasadę postępowania, ponieważ jednak wielka ilość ludzi jest zepsuta, przeto nikt nie chce się poprawić sam, w obawie, aby nie stać się ofiarą

drugich. W istocie byłby to dość znamienny wyjątek, stanowiący najsilniejszy argument nieprawości, gdyby cośkolwiek mogło usprawiedliwić zepsucie. Lecz zły przykład jest złą wymówką, ponieważ przyjemności duchowe są nieznanne prawie przez wszystkich ludzi, to czy te przyjemności przez to są mniej powabne dla prawdziwie miłującego rozkosz?"

„Nie czekajcie, aż zmienność czasów i przewrót rzeczy przywróca panowanie słuszności i dobrego serca; wiek złoty i duch dobrotczyzny już nie ukazą się wśród ludzi. Rodzi się tylko od czasu do czasu jakaś dusza uprzywilejowana, aby zapewnić na świecie przetrwanie idei tego, czem była natura w swej czystości. Ah, jakże byłoby zaszczytnie dla Ciebie mieć taką duszę, aby można o tobie powiedzieć, że ci z nieba wyznaczono, abys sobą stwierdził zamiary Stworzyciela, gdy on stworzył świat, okazując Twoją cnotą, jaka była cnota pierwszych czasów!"

Rousseau mógł wziąć z tego ustępu uwielbienie wieku złotego cnoty i utożsamienia go ze stanem natury, tęsknotę do tych dawnych czasów, kiedy ona występowała w swej czystości, wreszcie zachętę do przeciwstawienia się światu zepsutemu, pobudkę do apostołowania cnotliwości pierwotnej.

Jan Jakób tego wzoru postępowania wedle cnotliwej natury swą osobistą „cnotą“ nie mógł wskazać, sam czuł na sobie skutki zepsucia światowego, więc szczęścia i warunków cnotliwego życia szukał w izolowaniu się od społeczeństwa. Równocześnie zaś, za przykładem moralistów, jak Claville, kaznodzieji, jak Fenelon, Bossuet, Massilon i wielu innych, zapragnął to społeczeństwo nawracać na drogę cnoty i szczęśliwej prostoty, czyli odwracać strumień w biegu. W tem już wyszedł znacznie poza rady Claville'a. Ten mu bowiem przypominał wprawdzie zasadę Horacego: „malignum spernere vulgus“ (t. I str. 15), ale Rousseau szedł raczej za swą własną skłonnością wyznaczania sobie miejsca poza bliźnimi. Wzgarda dla ludzi i ucieczka od świata były sposobem reagowania na przykrości, jakie go spotkały. Claville zupełnie odmiennie swoje stanowisko określał. „Korzystam z mego słodkiego ustronia: myślę, czytam, piszę, lecz pisząc nie myślę bynajmniej zostać reformatorem rodzaju ludzkiego. Będąc cokolwiek mizantropem, jednak wcale nie zgryźliwym, myślę tylko

o zreformowaniu siebie samego. Jako przyjaciel wszystkich ludzi, pragnąłbym, abyśmy byli wszyscy mniej niedoskonalimi“ (z. I str. 15).

Wcześniej zaczynają się w poglądach i postępowaniu Jana Jakóba owe kontrasty, które stanowią tak ulubiony temat do ironicznych wycieczek dla jego przeciwników między krytykami. Zadziwia wobec poprzednio wygłaszanych zasad fragment listu do p. Bordes'a. W tonie libertyna opisuje tu autor nabożeństwo kościelne i wydrwiwa mnichów — nieuków, ich zbytek światowy, a następnie maluje portrecik swywolnej dewotki:

„ . . . mainte dévotte piquante,  
au teint frais, à l'oeuil tendre et doux,  
(qui) pour éloigner tout scrupule,  
vient à la Vierge, à deux genoux,  
offrir, dans l'ardeur qui la brûle  
tous les vœux qu'elle attend de nous”.

List ten jest jeszcze cenniejszym dla nas dokumentem, niż „Gaik w Charmettes”, świadczy o walce zapatrywań na wartość życia światowego i kultury z jednej strony, a cnoty i umiarkowania z drugiej. Nie jest to jednak rozterka wewnętrzna, po której ma nastąpić krystalizacja charakteru, jeno objaw owego braku zjednoczenia w usposobieniu już 28-letniego autora, dowód tych sprzecznych dążeń, których ślady odnajdziemy na wielu kartach „Wyznań”. Kolejno nęcą samotność i życie światowe, cnota i powodzenie. Na wynik tych zapasów wewnętrznych wpływ rozstrzygający wywierać musiały losy osobiste, powodzenia lub niepowodzenia w karierze. Zobaczymy jak to przykry i długie lata trwający stan refleksji i poszukiwania drogi sposobili ambitnego młodzieńca na mal-kontenta.

Zaczyna list od stwierdzenia swej szczerości. Nie praktykuje on zwyczajów francuskich, dumny republikanin nie potrafi uginać się przed zuchwałym bogaczem dla wyproszenia poparcia, głupia próżność go oburza. Dalej w równie silnym tonie oświadcza, że jego pióro jest wrogiem zarówno pochlebstw, jak i kalumnji. Jakżeż w świetle tych zasad będzie mógł Rousseau później ocenić niejedną ustęp ze swej pierwszej Rozprawy do Akademji skierowanej, niejedno gładkie

zdanie w odpowiedzi Leszczyńskiemu, całą dedykacją „Nierówności” i wreszcie listy swoje tak bardzo „paryskie”, zręczne i pełne dobrze obmyślanych komplementów? Ho!d, jaki oddaje Bordes'owi, zawiera streszczenie tych wszystkich zalet życia uciészego a cnotliwego „wedle natury” po Horacjuszowsku pojmovanego, które w najrozmaitszych warjacjach będzie zalecał przez całe życie w pismach drukiem ogłoszonych i w listach: „O Ty, który w skromnym cieniu uprawiasz cnoty w niedostatku, którego pragnienia ograniczone do roztropnego umiarkowanie, gardzą — nie okazując dumy — obfitością, o Ty, zabytku precenny tych starożytnych czasów, w których nasi przodkowie zadowoleni z najmniejszych przypraw, wyszukani w obyczajach ale prości w stroju, odczuwali tylko potrzeby natury”.

Już tu zawarte jest wspomnienie „dawnych czasów”, lepszych, potępienie zbytków, echo lektur wyżej omówionych. Sam jednak nazywa chimera te marzenia, którym zaprzeczy rychło inny ideał życiowy, jaki sobie sformułuje przyszły sekretarz ambasadora i bywalec salonów paryskich.

Ironizuje, że możnaby posądzić go o zamożność na podstawie tej pochwały szczęśliwej mierności, i żartuje z filozofji:

„Wygodny filozofie, zawsze staramy się głosić cnoty, których nie potrzebujemy”. Woli więc wierszować na temat przeciwny, a zobaczymy do czego będzie zamierzał. Nędza, prawi, zabija cnotę, a biedny nadużywa często litości i bywa obłudny. Zdumieni wyczytamy więc z kolei pochwałę przemysłu, pisaną jakby przez zwolennika teorii zbytku, głoszonej przez Mandeville'a, Melona, i Monteskiusza.

„Nie, głośmy raczej chwałę n i e w i n n e g o p r z e m y s ł u, który potrafi pomnożyć słodczy żywota, i zbawienny dla wszystkich w swych wysiłkach pożytecznych z a p o m o c ą z b y t k u zaspakaja potrzeby. Twoja szczęśliwa ojczyzna z daleka błyszczą, wzbogaćana wciąż tą sztuką powabną”.

Wielbi więc dalej przemysł i bogactwa Lugdunu, które to miasto przyrównywa do Aten i Tyru. Apollo i Plutus tam sobie ręce podali! —

Ducros zauważył słusznie, że występuje tu autor, jako przybysz ubogi olśniony zamożnością Lugduńczyków, dlatego też w zawiści wypowiada w pierwszej części listu przyganę

bogaczom. Wskazuje tenże uczoney na antagonizm między dwoma ludźmi: Rousseau „cywilizowany“ zachwyca się życiem miasta przemysłowego, zaś drugi Rousseau „wiejski“ i nieokrzesany (rustique) jest wrogiem posiadających. Z zawiści rodzi się, zdaniem Prof. Ducros, marzenie o wieku złotym.

Także i dla dojrzewiania myśli zasadniczej Rozpraw Konkursowych, możemy z tego poematu wyciągnąć dalsze wnioski. Antyteza: „kultura — przemysł — bogactwo“, „natura — cnota — ubóstwo“ ukształtowała się tutaj już w umyśle autora „Heloizy“, służyła za temat dysertacji poetyckiej, a zagadnienie zostało tym razem rozstrzygnięte nie w tym duchu, co w późniejszej rozprawie akademickiej, w której wiedzę i filozofję połączył z pierwszym członem antytezy, jakkolwiek na podstawie umiłowañ, o jakich dotąd różne świadectwa nam mówiły, moglibyśmy przypuszczać, że pociągnie paralelę właśnie między cnotą a tą wiedzą, której zawdzięczał tyle dóbr duchowych, jeżeli wierzyć mamy wyznaniom z „Gaiku Charmettes“.

Ewolucję poglądów Rousseau'a na życie i na jego doń stosunek maluje jeszcze wyraźniej poetycki list do chirurga — literata lugduńskiego P a r i s o t a, który to utwór nazywa sam poeta „wiernem streszczeniem swych błędów“ t. j. swych błąkań się wśród sprzecznych zasad postępowania. W tym liście zawarte jest już wyraźnie pytanie o radę, jak uzyskać stanowisko i zapewnić sobie dostatek? Odsłania Parisotowi, który był dlań przyjacielem i ojcem, swe serce pełne niepokoju i udręki, prosząc go po raz drugi, mimo jego wymownego milczenia, o rozstrzygnięcie o jego przyszłości.

Urodzony nisko doświadczył na sobie kapryśców ciężkiego losu, wolność nawet na złe mu wyszła, bo — niestety — nie nauczył się sztuki kornego pełzania wobec możnych. Ale inaczej uczono go za młodu: wypełniać obowiązki bez upadania się, poważać tych, co są przy władzy, ale zarazem wszczepiono weń — zapewne to aluzja do republikańskich poglądów ojca, — zasadę, że choć obywatel nieznany, jest jednak „członkiem suwerena“ i że do tej roli trzeba się sposobić wyrabianiem sobie odwagi bohatera i cnoty mędrca: „z mlekiem u nas wysysa się te zasady“. Autor Rozpraw przypomina sobie tutaj, że przeciwstawiano w jego ojczyźnie swobody oby-

watelskie czczym blaskom wielkich państw, których poddani własnymi rękami kują sobie okowy. Potęga tych ostatnich jest owocem kunsztów, a zbytek ją niszczy. Oto wreszcie gotowa formuła uproszczonej teorii upadku narodów, którą sobie Rousseau przypomina z nauk, otrzymywanych w Genewie, a powtórzy ją w wstępie do „Nierówności“:

„leur vaste pouvoir que l'art avoit produit,  
par le luxe bientôt se trouve détruit“.

Rodacy jego szczęśliwsi, żyją w „humble obscurité“, są wolni w swych murach, nie chełpią się tytułami, ani potęgą niesprawiedliwą: „kunszt nie jest podporą naszej Rzeczypospolitej“. Wszystkich obowiązuje równość; naczelnicy i urzędnicy wyróżniają się nie zbytkiem i złotem, lecz „cnotą“. Na podstawie tych to rozważań rozum jego nauczył się gardzić przepychem.

Niestety te piękne uczucia i zapatrywania autora nie łagodzą jego losu, przeciwnie, powiększają cierpienia. Nędza dlań staje się uciążliwa, bo podły może się z niej wydobyć pełzając, ale „honnête homme“ nie może się zgodzić na uginanie karku przed możnymi, którzy nie mają zasług. Czyż lichy pergamin, uzyskany z łaski, mają im dać prawo do życia „bez cnót“? Jakież upokorzenie znosił gdy znalazł się bez środków i pomocy, a uciekać się musiał do pomocy tych samych możnych! Trudno nam obecnie zgadnąć, kogo to z pośród nadarmo proszonych przez siebie bez skutku o poparcie, zalicza teraz do kategorii „niecnotliwych“. Żal do nich tłumaczy się jednak jasno w następnych wierszach, gdzie przyznaje się, iż mimo kornych wysiłków, jakie czynił („mes respects serviles“) zdolności jego nie zostały użyte.

Rozważania nad wyższością bogactwa lub nędzy, zbytku lub cnoty, są więc wynikiem niezadowolenia z położenia. Rousseau, widząc to, zdaje sobie sprawę ze swej wartości, ze swych zdolności, czuje się pokrzywdzonym wobec zasługi etycznej, jaką sobie przypisuje. Korność nawet nie została wynagrodzona, kompromisy ze światem nie dawały rezultatu, wyrывa mu się tedy okrzyk rozpaczny:

„Ah! de mes tristes jours voyons plutôt la fin,  
que de jamais subir un si lâche destin“.

Takie to rozważania, wierszuje dalej, niepokoiły jego duszę na myśl, że nie może zdobyć stanowiska, teraz je już potępia, doświadczenie bowiem nauczyło go roztropności. Próbuje więc innymi argumentami trafić do przekonania Parisota, przyjaciela pani de Warens, pragnąłby, powiada, odwdzińczyć się swej opiekunce, która go wydobyła z nędzy, a sama obecnie w nieświeżych warunkach się znajduje. Tutaj powtarza znane nam z Gaiku Charmettes tytuły do wdzięczności dla swej dobrodziejki. Śmieszna, dziecinna zarozumiałość narażała go na przykrości; dzięki zaś pani de Warens dokonała się transformacja w jego charakterze. Wyprzysiągł się swych surowych zasad republikańskich, („maximes feroces“) jak pisze, nazawsze i przeciwstawia im korzystną zmianę, jaka w nim zaszła. Nauczył się szanować szlachtę, umiejacą łączyć cnotę z blaskiem:

„j'appris à respecter une noblesse illustre,  
qui même à la vertu sait ajouter du lustre“.

W równie gładkim aleksandrynie załatwia się ze swym ideałem równości republikańskiej; zupełna równość nie byłaby pożyteczna dla społeczeństwa:

„il ne serait pas bon dans la société  
qu'il fût entre les rangs moins d'inégalité“.

Pani de Warens zwróciła mu uwagę, że jego „dzika szorstkość“ (roideur sauvage) głównie mu szkodzi, zaczął tedy uznawać wielkość możliwych, którym odtąd chce dorównać tylko „cnotą“. W miejsce dumy mizantropa występuje skromność, słodycz, uprzejmość.

Gdyby ktoś miał wątpliwości co do autentyczności przedstawionej tu transformacji moralnej, rozwieją ją ustępy dalsze, w których autor ze zwykłą sobie szczerością i dobitnością powtarza po kilkakroć, że wyparł się swoich zasad stoickich: „Ponura surowość Portyku kiedyś czyniła twardym mój gust niewyrobiony. Epiktet i Zenon w swej dumie stoickiej wzbudzali mój podziw dla odwagi bohaterskiej, która szlachetnie gardząc fałszywymi drogami przez samą cnotę pragnie nas uczynić szczęśliwymi“.

Jakże boleśnie ironizuje swój okres moralizatorski, niebaczny, że doń wkrótce i na stałe powróci, przedstawia siebie samego jako deklamatora, walczącego z wiatrakami:



„Czyż w mojem pustem urojeniu będę tutaj grał rolę wielkiego deklamatora, nowego Don Kichota? przeznaczenie na ziemi ustaliło różnicę stanów, nie zmieni ich dla mnie“.

Opisuje dalej z gorliwością świeżo nawróconego, jak to dzięki Parisotowi z gburą stał się użyty, jak głodcy przyjaciele i klimat mniej dziki sprawił, że przywyknął do używania niewinnych przyjemności. Nauczył się miłośniczo wzdychać do dwojga pięknych oczu i otóż zachwala te „plaisirs innocents“, którym jeszcze długo będzie hołdował w Wenecji i w Paryżu, przed i po napisaniu swej głównej rozprawy o cnotliwości, owe „ożywione pogawędki, dowcipne odezwania się, ucztę wesołą i gry towarzyskie rozpraszające zmartwienia“.

Czy nie myli nas wzrok? Czytamy dalej pochwałę życia bogatego („vie opulente“), „przyjemności smaku“, „uroku słów pięknych“. Republikanin zaszedł tak daleko, że uważa za potrzebne uczynić zastrzeżenie, boi się bowiem, aby go Parisot za kandydata na „petit maître'a“ nie wziął. Nie, nie popadł autor w „przesadną miękkość“, woli „niewinność“; zapewne, że rozpusta i nadużycia budzą w nim obrzydzenie. Gmatwa się przytem wciąż w kompromisach: niebo przecież nie zabroniło osłodzić sobie losu, przyjemność — już nie cnota — uszczęśliwia człowieka, jest „istotnem dobrem“. Ale zaraz uspakaja i rozbraja zarazem Parisota: „nic nie powinno być przesadne, nawet cnota“.

Jakież wniosek z tego streszczenia błąkań się? Oto znowu chce kołatać do możnych o poparcie, jeszcze raz próbować szczęścia — skoro sam go zdobyć nie potrafi.

Nie lękając się znużyć zacnego chirurga, nawraca do przedstawienia swego dotychczasowego żywota, wypełnionego pracą, która już umysł jego wyczerpała, a poszła na marne, skoro u możnych nie zyskał faworu. Brak mu znajomości „manège subtil“ na drodze kariery; nie ma tych talentów, które są potrzebne, aby błyszczeć<sup>115)</sup>, narzeka na swój „abord timide“. Cel zamierzony tym utworem jest widoczny w ostatnich ustępach przydługiego poematu. Mówi, że nie chce się sprzeniewierzać swym zasadom, gwałcić swego szczerego charakteru, nie chce też opuścić opiekunki, pragnie polepszyć swoją dolę i jej zarazem, pisze o prokuratorze, co gnębi ją

w tej samotności, w której pragnęła się schronić przed świętością i niepokojami świata. Trzydziestoletni mędrzec radzi jeszcze unikać wszelkich namiętności: on brzydzi się grzechami cielesnymi. Może w ten sposób chce rozwiać podejrzenia, jakie się Parisotowi mogły nasunąć co do jego stosunku do pani de Warens. Pozwala wreszcie swemu protektorowi wśród tylu powikłań domysleć się, czego pragnie: zadowoliliby się spokojnym i dostatnim żywotem na wsi i taką przedwczesną sielankę rentjera sobie układa:

„Un bon livre, un ami, la liberté, la paix,  
„faut-il pour vivre heureux former d'autres souhaits?“

Podobnie przedstawia swój żywot Claville we wstępie do „*Traité du vrai mérite de l'homme*“, ale ten autor pozwalał sobie na takie wczasy dopiero na starość, gdy synowi oddał swe interesa (t. I str. 15).

Gdy teraz otworzymy „*Wyznania*“ i poszukamy ustępów opowiadających o życiu w Charmettes, znajdziemy wyraz podobnej tęsknoty. Przedstawia on tam swój pobyt w wiosce szwajcarskiej stylem niezwykle ciepłym, niemal żalonym:

„Dlaczegoż tak się dzieje, że ja który znalazłem tylu dobrych ludzi w młodości, znajduję ich tak mało w wieku podeszłym? Czyż ich plemię wyginęło? Nie, lecz krąg, w którym ich mam szukać dziś, nie jest już tensam, co ten, w którym ich znajdowałem wówczas. Wśród ludu, gdzie gwałtowne uczucia odzywają się tylko od czasu do czasu, uczucia naturalne częściej dają się słyszeć. W stanach wyższych są one zupełnie przytłumione i pod maską uczucia przemawia zawsze tylko interes lub próżność.

Gdy w późniejszych latach wracał myślą do czasów, które tu wystawiał jako pełne udręki, ci ludzie wydawali mu się poczciwi, czuł się dobrze wśród ludu, u którego „uczucia natury“ częściej znajdują swój wyraz. Kładł więc na czele VI księgi „*Wyznań*“, w której zaczyna opis swego pobytu u pani de Warens, epigram z księgi VI-ej Satyr Horacego:

„Hoc erat in votis; modus agrī non ita magnus,

„Hortus ubi, et tecto vicinus jugis aquae fons;

„Et paulum sylvae super his foret...“

To było jego powołanie i to przedmiot jego tęsknoty: życie drobnego ziemianina, filozofującego i moralizującego.

Gdyby to pragnienie było się w jego życiu ziściło, nie mielibyśmy w nim piewcy powrotu do natury. Rousseau byłby nie cierpiał i nie popadał w sprzeczności. Oto więc na dnie duszy mściciela pierwsza przyczyna doktryny, której elementy w zarodku wskazaliśmy w dokumentach autobiograficznych wagi pierwszorzędnej.

Podobne rozważania na temat szczęścia i cnoty, ambicji i przyjemności światowych stanowiąc będą jeszcze długo stały wątek jego myśli, powtórzą się też — jak zobaczymy — na dwa lata przed ogłoszeniem konkursu Akademji w Dijon.

Zatrzymać się trzeba przez chwilę nad dwoma pismami z czasów pobytu w Lugdunie pochodzącymi, w których również kielkują myśli obu Rozpraw.

Ów gładki styl komplementowy, którym Rousseau potrafił złagodzić swe djatryby, podziwiać można już w „*Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Mari*“, wyróżniającym się delikatnością i ostrożnością, z jaką umie podać pewne rady ojcu tępych dzieci. Jest to próba praktycznego zastosowania rozsądnych przeważnie zasad pedagogicznych, zaczerpniętych, jak wykazał Villey<sup>16)</sup> — więcej z Locke'a, niż z Montaigne'a. Posłuszeństwo uważa tutaj, jak w Emilu, za podstawę wychowania. Obok tego okazuje się Rousseau zwolennikiem przemówień. Radzi ojcu wygłosić na Nowy Rok do chłopca „małą przemowę... stosowną do jego wieku“, w którejby mu wyłożył „niewłaściwości zaniedbanego dzieciństwa“. Czyżby to był wyraz refleksji nad swoim własnym wychowaniem? Prawdopodobnie chodziło Rousseau'wi w tym memorjale o zapewnienie sobie większej powagi wobec ucznia i silniejszego stanowiska w domu. Na znaczenie autorytetu nauczyciela domowego zwracali zresztą uwagę autorzy, za którymi szedł: Montaigne i Locke. Prof. Ducros<sup>17)</sup> niezupełnie słusznie określił stanowisko, jakie Rousseau zajął wobec nauczania w tym traktacie i w liście do p. Eybens. Pisze Rousseau w tym ostatnim (marzec lub kwiecień 1740) o sobie, że, jakkolwiek dzięki zachęce pani de Warens oddawał się studjom, to jednak zasady, które wyznaje, kazały mu nieraz zaniedbać uprawę umysłu na korzyść pielęgnowania „sentymentów serca“ t. j. kształcenia charakteru: „starałem się o wiele więcej myśleć w sposób prawy, niż wiedzieć wiele“. Prof.

Ducros zauważył, że Rousseau wzięwszy się późno do nauki, nie mógł dużo wiedzieć a obecnie starał się swe „zasady“ wszczepić w pana de Mably, aby ten od nauczyciela nie wiele wiedzy wymagał. Przytem uważa p. Ducros, instruktor był obowiązany mieć respekt dla nauki, skoro był płacony za jej udzielanie.

Wyduje mi się, że Rousseau przedstawia tu system wychowawczy dobrze obmyślany, jeżeli proponuje, aby kolejno dbano o kształcenie serca, wyrabianie sądu, a potem dopiero o uprawę umysłu. Powołuje się na zdanie Moliera „un sot savant est sot plus qu'un ignorant“, a sam p. Ducros musiał stwierdzić, że Rousseau idzie tu za zdaniem Montaigne'a, który domagał się przedewszystkiem kształcenia charakteru<sup>118)</sup>. Z drugiej strony zwraca się autor Emila przeciw rodzicom, którzy dbają tylko o dobre ułożenie dzieci i o ich zręczność fizyczną. Nauk nie należy zaniedbywać, przeciwnie, preceptor przedstawia w tym względzie projekt<sup>119)</sup>, który uwalnia go od zarzutu lekceważenia wiedzy. W kwestji tej, którą widocznie uważa za sporną, wypowiada się tu jako zrównoważony obrońca umiejętności:

„Mimo, że się mówi przeciw studjom i stara zaprzeczyć ich konieczności a przesadzić ich złe następstwa, zawsze będzie dobrze i pożytecznie coś wiedzieć. Co się zaś tyczy pedantyzmu, to nie bywa on wynikiem oddawania się nauce, lecz skutkiem złej dyspozycji danego osobnika“.

Wskazuje, jak to książki nawet dla wojskowego są pocieszycielkami i przyjaciółkami w ciężkiej chwili. Radzi więc zaniechać tylko tych nauk, które niepożyteczne jego zdaniem, nużą młodzież: retoryki, logiki, filozofji scholastycznej.

Ustęp, w którym wypowiada się przeciw dawaniu pierwszeństwa nauce przed kształceniem charakteru ma zresztą uzasadnienie w usposobieniu samego pupila. Uwagi o potrzebie unikania nudy szkolnej są zupełnie na miejscu w planie opracowanym dla ucznia, który — jak wiemy — czuł wstręt do „wszelkiej aplikacji“ i psuty był przez rodziców. Skoro celem wychowania miało być przygotowanie do służby wojskowej, nie wymagającej podówczas szczególnej uczoneści, szkoda było tracić czas, a gorzej jeszcze przymuszać do nauki: „Lepiej byłoby jeszcze, aby całkowicie nie wiedział, czem są

studja i nauki, niż aby je znał tylko po to, by je nienawidzić“, Należało w takich warunkach istotnie zwrócić uwagę ojcu na niebezpieczeństwo nauki i pocieszyć go refleksjami, zaczerpniętymi z Montaigne'a, który samemu nauczycielowi nasuwał jeszcze inną myśl niewyrażoną oczywiście w piśmie do ojca pupila, że przy zepsutym umyśle nauka jest bronią w rękę szaleńca <sup>120</sup>).

Tutaj już dojrzał pogląd istotny Rousseau'a na wartość oświaty i przybrał kształt refleksji spokojnej, tak banalnie prawdziwej, że do premjowania na konkursie się nie nadawała. Będzie więc musiał zaprawić ją paradoksami i podać we formie hyperbolicznej.

Jeden jeszcze ustęp jest znamieny i wymaga uwagi: o wychowaniu towarzyskiem młodego chłopca. Jesteśmy przekonani, że Rousseau tu więcej o sobie myśli, gdy prosi pana de Mably, o wskazanie kilku domów, w którychby mógł bywać z chłopcem, swoje też doświadczenia przytacza w uzasadnieniu.

„Obycie w świecie jest rzeczą niezbędną, zwłaszcza zaś dla p. Sainte-Marie dlatego, że bojaźliwy z natury często powinien być w towarzystwie, aby nabrać swobody obracania się w niem i poruszania się w niem z tym wdziękiem i swobodą, które charakteryzują człowieka światowego i miłego“.

Przywiązuje więc wagę do tej „czczej gładkości“, którą jako orator potępia, jakkolwiek o jej nabycie będzie się jeszcze starał w salonach paryskich. Podobnie w niezgodzie z późniejszym jego samotnictwem są pouczenia, jakie planuje dla ucznia o różnych sposobach, jakimi opatrzność uczyniła ludzi pożytecznymi i niezbędnymi dla siebie nawzajem.

O rosnącym u Jana Jakóba zamiłowaniu do literatury i o ambicjach w tym kierunku, świadczą pierwociny dramatyczne, w tym samym okresie napisane: komedja wystawiona później, po poprawieniu przez Marivaux'a, w teatrze francuskim, „Narcyz albo kochanek siebie samego“, obfitująca w sentencje, i tragi-komedja, również w Lugdunie (1740) napisana, Odkrycie Nowego Świata, którą podobno, jak pisze w Wyznaniach, rzucił do pieca. Ocalała ona jednak; badający genezę prymitywizmu może ją jeszcze odczytać. Pomysł przeciwstawienia dwóch światów cywilizo-

wanego i indyjskiego, jako też potępienia podboju wziął poeta z wolterowskiej Zairy. Amerykanie są przerażeni wiadomością o przybyciu synów słońca, którzy mają ich podbić. Chór Hiszpanów na początku II-go aktu zawiadamia, że kraj zdobyty ma nosić kajdany, a Kolumb woła:

„Ziemie, którymi w naszych oczach wzbogaca się przyroda, nieznanie ludziom, zbyt zaniedbane od niebios, utracie wolność“!

Oficer kastylijski Alwar jest jeszcze wymowniejszy, gdy oznajmia, że podbój ten został dokonany dla chwały Hiszpanji, której władza nad jednym kontynentem nie wystarczyła, chce więc szerzyć tutaj grozę i spustoszenie.

„Maitres des éléments, héros dans les combats,  
„Répondons dans ces lieux la terreur, le ravage“.

Słyszemy w trzecim akcie dużo o cnotcie kacyka, która ujęła Kolumba. Z Alziry pożyczył również Rousseau pomysł, aby za pomocą miłości połączyć dwa światy (t. I. sc. 2). U Woltera jednak właściwą siłą zwycięską jest chrześcijaństwo, u Rousseau'a są nią „oczy Kastylanek“. Kończą sztukę różne „aimables jeux“, a jeden z Indjan śpiewa wymuskane rymy o okowach miłosnych, które krępują także serca dzikich, również cierpienia od okrutnych kochanek znoszących.

Rola Carimy nastęrczała jednak tematu do przedstawienia zgubnych skutków szatu miłosnej zazdrości, która zdolna zmącić błogość życia pierwotnych ludów. Nie omieszkałby Rousseau tego uczynić, gdyby zajmował się już wtedy tą modną kwestją. Nie trzeba nam lepszego dowodu, obok milczenia o dzikich w rozebranych dotąd autobiograficznych utworach, że o p r y m i t y w i z m i e j e s z c z e w t e d y R o u s s e a u n i e m i a ł w i a d o m o ś c i i u s t ę p o K a n i b a l a c h u M o n t a i g n e ' a n i e p o b u d z i ł g o d o r e f l e k s j i n a t e n t e m a t . W R o z p r a w i e D i j o n s k i e j r ó w n i e ż g o t o z a g a d n i e n i e j e s z c z e n i e n ę c i ł o , j a k k o l w i e k z d a w a ł s o b i e z n i e g o j u ż p o d ó w c z a s s p r a w ę .

Rousseau bowiem wciąż jest jeszcze zajęty najwięcej sprawą swojej przyszłości, uformowania swych zasad, problemem związku pomiędzy szczęściem i cnotą z jednej strony, a ambicją światową z drugiej. Dwa lata przed ogłoszeniem konkursu przez akademię w Dijon w A l e j i S y l w j i , u t w o r z e o s n u t y m n a t l e r o z m y ś l a ń w p a r k u C h e n o n c e a u x u p a n i D u p i n ,

daje wyraz melancholji, która go trapi, z powodu „smutnej i powolnej kariery” której nędzę koi samotność. Wśród ludzi odczuwa przykrości i poniżenia, odgania różne zamysły i projekty, które go wciąż zwodzą, obiecując „szczęście” i „roztropność”. Czyż zawsze człowiek ma się troszczyć o wątpliwą przyszłość? Cnota i niewinność czynią szczęśliwym bez zapobiegliwości, mędrcomi mało potrzeba do szczęścia. Przeciwnie ambicja i namiętności są powodem trosk; miłosne pragnienia są również źródłem niepokoju. W tem ustroniu opanowuje go czarowna niemoc, pragnienie moralizowania łączy się dziwnie ze snami o miłości:

„J'y veux moraliser sans cesse  
„Et toujours j'y songe à l'amour”.

Te sprzeczności, miotające umysłem poety, wyrażają się też w dalszych wierszach, których związek logiczny nie zbyt łatwy do ujęcia. Mówi Rousseau, że spokojniejszy duch mniejby filozofował, ale w poecie ognie są podsycane. Zaraz w następnych wierszach czytamy zaś, że nie czuje się zbyt młodym, myśli o starości, kiedy to z konieczności będzie się oddawał filozoficznym rozważaniom:

„On me verra par jalousie  
„prêcher mes caduques vertus,  
„et souvent blâmer par envie  
„les plaisirs que je n'aurai plus”.

Jedni są uwodzicielami cnoty w imię filozofji, inni, jako fanatycy, potępiają wszelkie pragnienia. Gdybyż istniał mędrzec, któryby połączył te ostateczności i wskazał miłą mądrość i cnotę, godzącą się z towarzyskością.

Zdaje się, że wysiłki Rousseau'a od czasu wyjazdu z Lugdunu były skierowane właśnie w kierunku wskazanym transformacją pod wpływem pani de Warens. Miotaly nim ambicje i uczucia, starał się o zdobycie rozgłosu i stanowiska, na razie droga „cnoty” i „niewinności” mniej go nęciła. Wystarał się u księdza de Mably o listy polecające do hr. Caylusa i do Fontenelle'a, a ruszał na zdobycie Paryża, sławy i pieniędzy ze swym systemem notacji muzycznej:

„Uparłem się tym sposobem dokonać przewrotu w tej sztuce i dojść tem samem do rozgłosu, który w sztukach pięknych łączy się w Paryżu zawsze z majątkiem”.

Zamysł się nie udaje, ale pomaga mu w nawiązaniu stosunków ze światem artystycznym i literackim. Bywa u Marivaux'a, Fontenelle'a, a Diderot omawia z nim — zapamiętamy to sobie — projekty swych dzieł, nawiązując z Genewczykiem stosunek zażyłości, który będzie trwał lat piętnaście. U pani Dupin spotyka księdza de Saint-Pierre, Buffona i inne znakomitości. Imponowało mu to, co zapisał w Wyznaniach: „Widziano u niej tyle książąt, ambasadorów, ludzi z wstęgą niebieską (orderem Św. Ducha)“.

Oczekując więc fortuny, obok muzyki uprawia szachy <sup>120b</sup>), w nich również szukając sposobności wyróżnienia się, pragnie bowiem zastosować zasadę powodzenia, którą sobie wyfilozofował:

„Ktokolwiek się wyróżnia w czemś, jest zawsze pewny, że będzie poszukiwany. Zdobywajmy więc pierwszeństwo w czem bądź, będę wtedy poszukiwany, okazje się zdarzą, a moja wartość osobista dokona reszty“.

Ceni sobie bardzo stosunki z domami bogatymi, choć go na tym gruncie spotykają upokorzenia, wynikające z jego nieobyćcia i lichego wyglądu, którego nie poprawiało staranne ubranie. Pani de Beuzanval zaprosiła go na obiad, ale miał go spożyć w towarzystwie służby... Pani de Broglie ofiarowała mu powieść Duclosa, jako podręcznik savoir — vivre'u. Kochał się w pani Dupin, ale bał się jej to wyznać: „wstęp do domu bogatego znaczył tyle, co otwarcie drzwi dla szczęścia, nie chciałem w mojej sytuacji narażać się na to, aby mi je zamknęto“.

„Wyznania“ świadczą, że wtedy w Paryżu zajęty jest teatrem i życiem towarzyskim, a sławy próbuje, pisząc dwie komedje: „Prisonniers de guerre“ i „Engagement téméraire“, a także operę „Muses galantes“.

Uśmiecha mu się przez chwilę inna karjera: sekretarz ambasady w Wenecji czuje w sobie materiał na dyplomatę. Dużo opowiada o swoich zasługach na tem polu, wyznaje, że pragnął wyróżnić się i oczekiwał nagrody; zważał na etykietę i był bardzo wrażliwy na uchybienia, za które nie zapomniał się zemścić. Teatr wenecki, w którym wystawił swe „Muses galantes“ i kolację w wesołym towarzystwie dopełniały programu dnia zajętego zresztą redagowaniem depesz dyplomaty-



cznych i wystawianiem paszportów. Nabierał trochę śmiałości, ale niewiele taktu, nawet w stosunkach z kobietami. Niedoszły dyplomata otrzymał zresztą z tego powodu od pięknej Zulietty na pożegnanie cenną radę: „lascia le donne e studia la matematica“.

Nie korzysta jednak zbyt z tej wskazówki po powrocie do Paryża, gdzie znowu zajmuje się muzyką, przerabiając „Fêtes de Ramire“ Woltera. Nie zawsze wreszcie w najlepszym towarzystwie się obraca; jadając obiady u pani La Selle przejmuje się cynicznymi „maksymami“, które zastosuje jako ojciec dzieci Teresy Levasseur. Cenną natomiast była znajomość z Kondillakiem, który go odwiedzał w czasie pisania „Essai sur l'origine des connoissances humaines“. Sam Rousseau pracuje już wtedy przy Dykcjonarzu Diderota, z zapamiętaniem oddaje się rywalizacji literackiej i projektuje wydawanie z Diderotem czasopisma p. t. le Persifleur. Pisze do pani Warens: „Trzymam mocno za kark (je tiens au cul et aux chausses) ludzi, którzy mi zrobili coś złego, żółć dodaje mi siłę, a nawet dowcipu i wiedzy“ (17. 1. 1749).

Zresztą narzeka na swoją niezręczność towarzyską, mieszka ubogo i zamiast pań z arystokracji, do których czułe oczy kieruje, także i dlatego, że mu poradził Jezuita O. Castel, iż tą drogą się łatwo robi karierę, zdobywa sobie na metrese dziewczynę z pralni. Śmierć „cnotliwego ojca“, jak pisze, niezbyt go przejęła i nie obudziła wspomnień republikańskich zasad, które przecie „wyssał z mlekiem“ w domu rodzicielskim.

Takie to były zajęcia, zabiegi i nieświatne powodzenia już ku czterdziestce patrzącego ambitnego literata i kompozytora w chwili, gdy w listopadowym zeszycie „Mercure de France“ ukazał się znany temat wypracowania na konkurs wymowy, ogłoszony przez Akademię w Dijon.

Rzucając jeszcze raz okiem wstecz na dokumenty zainteresowań umysłowych Rousseau'a w okresie poprzedzającym wydanie Pierwszej Rozprawy, stwierdzić musimy, iż obracał on się wciąż w kręgu tychsamych myśli i nauczył się zgrabnie igrać maksymami moralnymi. Osobiste niepowodzenia i niezaspokojone pragnienia nadawały myślom nienowym i potworzonym wartości przeżyciowej i tego akcentu prawdy od-

czutej, który się udzielał czytelnikom „Rozprawy”. Wszelakoż po tem wszystkiem, cośmy w ciągu tego rozdziału sobie przypomnieli, nie byłibyśmy zbytnio zdziwieni, gdyby Rousseau był odezwał się jako wielbiciel nauki i literatury, ich zbawionego wpływu na wyrobienie poczucia etycznego, jako chwalcę postępu, przemysłu i ogłady towarzyskiej.

## ROZDZIAŁ VI.

### Rousseau'a Rozprawa o naukach i kunsztach.

Odpowiedź, jakiej Rousseau udzielił na zagadnienie konkursowe, nie pokrywa się z tematem. Mowa w pytaniu Akademji o wpływie etycznym odrodzenia nauk i rzemiosł lub odrodzenia nauk i sztuk („rétablissement des sciences et des arts”). W pierwszym wypadku możnaby myśleć, że akademikom w Dijon nasunęła się refleksja pod wpływem lektury wyżej przez nas wspomnianych ustępów z Fénelona i Monteskiusza, na temat zgubnego lub zbawionego oddziaływania rzemiosł. Ponieważ jednak mowa tu o „przywróceniu” (rétablissement), przypuścić trzeba, że raczej miała być omawiana sprawa etycznego wpływu odrodzenia sztuk, a może nawet całego Renesansu. W tym wypadku historyk mógł dostarczyć rzeczowej odpowiedzi. Nasz laureat nie zajął się zupełnie kwestyami w pytaniu poruszonymi<sup>121</sup>). W drugim ustępie pierwszej części mówi coprawda o nowym prądzie, który się zaznaczył po upadku Konstantynopola i o skutkach wywołanego przezeń ruchu artystycznego i literackiego, mianowicie o tem, że człowiek stał się bardziej towarzyski. Jednakże wypuścił zaraz z ręki watek, jaki się nasuwał z naturalną konsekwencją, mianowicie zepsucie obyczajów pod wpływem literatury humanistycznej i filozofji pogańskiej. Traktowanie go wymagało znajomości dziejów nowożytnych, zaś Rousseau nasycony był historją starożytną. Jakże też mógłby wykazywać ujemne skutki filozofji starożytnej, skoro w swym uproszczonym sposobie oświecenia starożytności wzrok miał zwrócony na ideały spartańskie, na Plutarcha, Sokratesa i Katona, a głosił wyższość etyczną starożytnych, których za wzór stawiał zniewieściałym współczesnikom? Wolał tedy problem rozszerzyć na najogólniejszy, właśnie ten,

którym, jak się okazało, w jego środowisku się wciąż zajmowano i który rozważał w swych lekturach: czy mianowicie Renesans nie był przyczyną zбочenia i czy nie pchnął ludzkości na manowce. Rousseau'a Rozprawa dotyczy nauki, literatury, filozofji, sztuki i rzemiosł zarazem, tych ostatnich w znaczeniu przemysłu, jako przyczyny zbytku. Obejmuje więc całość składowych pojęcia kultury i postępu, to, co Buffier ujmował w wyrazie „politesse“, a dążność jego wyraża najdobitniej godło, które Rousseau wypisał na kopercie: „decipimur specie recti“. Autor nie uważał jednak za potrzebne zakres swej dysertacji w jakikolwiek sposób określić, co też będzie stanowić błąd konstytucyjny tego pisma, o którym sam Rousseau w „Wyznaniach“ się wyrażał, iż mu „brak logiki i ładu“, że jest „słabe w rozumowaniu“.

Okoliczność, że Akademia nie odrzuciła rozprawy, mimo iż tyczyła ona innej kwestji, niż zapytanie, świadczy, że ceniono w tego rodzaju elaboratach głównie oryginalność i świeżość stylistyczną, mniej zaś zwracano uwagi na metodę opracowania, jej ścisłość i logiczność, że nie raziły sprzeczności, zamilczania i przesadne uogólnienia. Może też działo się to dlatego, że tak ujęty temat stylistycznego wypracowania był wystarczająco w literaturze omówiony i znany<sup>\*)</sup>, tak że trzeba było dla uniknięcia komunałów zwolnić autorą od więzów logiki powszedniej, którą zresztą ten płomienny mówca zastępował siłą przekonania i logiką afektywną. W tych warunkach też w środowisku prowincjonalnych uczonych tryumf musiał odnieść człowiek, któremu i paryscy literaci oddawali sprawiedliwość, że „dość długo myślał, zanim się zabrał do pisania“. Do osiągnięcia sukcesu przyczyniła się też niezwykła zwartość stylu, do której był Rousseau zmuszony przez specjalne zastrzeżenie Akademji, aby „lektura każdego wypracowania wypełniła czas półgodziny i go nie przekraczała“<sup>121b)</sup>.

Z zaprzeczenia, jakie Akademia w Dijon ogłosiła z powodu pisma *Le Cata*, opublikowanego jako rzekomy protest jednego z akademików w Dijon, widoczne jest, że Akademia podzielała zasadniczy pogląd Rousseau'a. Ostro tam zganiono *Le Cata*

<sup>\*)</sup> Znamienne jest, że Akademia w Dijon pozwalała przedstawić na żądany temat wypracowanie po francusku lub też po łacinie. *Annales J. - J. Rousseau 1916-1917* (t. XI.) str. 69.

za ton nienawistny: „lecz z czyjegokolwiek pióra pochodziło to dzieło — czytamy tam — i jakkolwiek mógł być zamiar tego, co je napisał, będzie ono zawsze zaszczyt przynosiło rozprawie pana Rousseau, który, korzystając ze swobody w traktowaniu zagadnień (jedyna droga właściwa do wyjaśnienia prawdy) miał dość odwagi, by bronić jej sprawy, a także Akademji, która miała dość, aby je nagrodzić“<sup>122</sup>). Le Cat też z tego ustępu wnosił, że Rousseau otrzymał nagrodę za wykazanie twierdzenia, które było już opinią Akademji w chwili, gdy ogłaszała pytanie konkursowe<sup>123</sup>). W „Mercure de France“ z listopada 1750, protestowała Akademia, że nie pragnęła nagrodzić jego maksym politycznych, była jednak zdania, że „udowodnił on gruntownie, iż przywrócenie sztuk i nauk nie przyczyniło się do poprawienia obyczajów. Nagrodziła tedy przeprowadzenie dowodu faktycznego i zarazem prawdę, której nie można się sprzeciwić, chyba, że się zaprzeczy wartości doświadczenia“<sup>124</sup>).

Dopiero w rok później, widząc jaki obrót przybiera kontrowersja wywołana jej konkursem, Akademia uważała za potrzebne wytłomaczyć swe stanowisko i uczyniła to w liście anonima, nadesłanym do Mereure de France w grudniu 1751. Wyjaśniono tu, że Akademia myślała tylko o tem, czy nauki istotnie oczyściły obyczaje, natomiast nie zamierzała wcale stawiać kwestji, czy nauki i sztuki mogą poprawić obyczaje, gdyż niemożna, zdaniem autora, wątpić w dobry wpływ nauk i sztuk. W dopisku zaś zauważono, iż trzeba obmyślić środki dla zapobieżenia złemu użyciu nauk i sztuk.

Powiedziano dawno, że Pierwsza Rozprawa Rousseau'a jest wykwintną deklamacją na temat sofizmu<sup>125</sup>). Cóż jest sofizmatem w tych wywodach, a właściwie w czym on tkwi? Wiadomo już było i wystarczająco przez wrogów kultury uprzystępnione — jak widzieliśmy w rozdziałach poprzednich — że w rzemiosłach t. j. w przemyśle można szukać przyczyn zepsucia, skoro prowadzą one do pomnożenia i wyrafinowania naszych potrzeb. Również nie nową i przystępną była myśl o zepsuciu, jakie idzie od literatury. Książk de Saint-Pierre obnosił przecie tę prawdę po salonach. Natomiast dziwić mogło i dziwi jeszcze dziś łączenie w związku przyczynowym z bytku i zepsucia z nauką. Tego nie można było

wczytać ani u Montaigne'a ani w przekładzie Agrypy, którzy się tylko przeciw pysze i niedorzeczności świeckiej wiedzy zwracali. Vauvenargues również tylko o zamąceniu zdrowego rozsądku i podchwianiu pewności pisał, nie o wyrafinowaniu lub zepsuciu obyczajów pod wpływem nauki. Utajona może była ta myśl w utopijnych konstytucjach Fénelona. Najwyraźniej przeciw upowszechnieniu oświaty zwracał się Mandeville, chcący ją uczynić przywilejem warstw zamożnych i on to wskazywał na nieuchronny związek między nauką a zepsuciem, ale niewiadomo czy Rousseau już w okresie dojrzewania Pierwszej Rozprawy znał Mandeville'a. Z teorią o pożyteczności zbytku dla państwa zaznajomił się w Lugdunie, jak to widać z Listu do Bordes'a. Poglądy Mandeville'a mógł poznać później z mowy jednego z akademików luguńskich „O korzyściach nauk i sztuk” (22. 6. 1751), która była repliką na Rozprawę Rousseau'a. Jednak nic nam nie mówi, że w chwili pisania I. Rozprawy znał jego wywody przeciw oświacie. Czyż nie byłby z tego skorzystał, wspominając n. p. że nawet autor Bajki o Pszczołach uznaje szkodliwość oświaty? Może jednak liczył na małe rozpowszechnienie teorii Mandeville'a i z tego powodu na sukces większy, na to, że jego własna djatryba będzie wzięta za oryginalną.

W tym nowym ataku na naukę ze stanowiska etycznego należało oczekiwać dokładniejszego wyszczególnienia zarzutów. Można było bowiem satyrycznie oświecić etykę uczonych tego wieku lub wszystkich wieków, ich zarozumiałość, ekskluzywność, materializm, zazdrość, brak skrupułów w rywalizacji, pedanterję (jak to uczynił Montaigne), ich niebezpieczeństwo dla państwa (jak u Platona), przyczem należało oczekiwać oddzielenia filozofów od prawników, na których już dawno narzekano, i od bezbożnych przyrodników. Tego rodzaju specyfikacja nie była jednak w duchu wieku, który jeszcze nie znał naszej szufladkowej specjalizacji wiedzy, nie można się było jej spodziewać po Roussie, który był równocześnie kompozytorem, komedjopisarzem, ekonomistą, a w dodatku przyjacielem filozofa, powieściopisarza i dramaturga w jednej osobie. Kombinował on inaczej; zdecydowawszy się na przeczącą odpowiedź w swoim potępieniu uczuciowem obejmował bez żadnych „distinguo” wszystkie elementy kultury, a więc

także naukę w znaczeniu oświaty. Głównie bowiem i „*expressis verbis*” zwracał się przeciw szerzeniu wiedzy. Dyskusje z Diderotem o planie Encyklopedji i entuzjazmie tego ostatniego dla postępów wiedzy ścisłej ze względu na jej techniczne aplikacje czyniły dla Rousseau'a oczywistym związek między rozwojem nauk a postępem tego, co my dziś kulturą materialną nazywamy. Na podstawie też dawniejszych moralizacji z okresu przed pierwszą transformacją odwracał on formułę *ignorance — vertu* poprostu na *science — corruption*. Towarzyszyło mu zarazem przeświadczenie, nabrane w medytacjach prymitywistycznych, choćby na marginesie Montaigne'a, że studjum naukowe, przed którym — jak pisze w Rozprawie — natura ostrzegła, czyniąc je uciążliwym, jest przeciwne naturze, owej naturze człowieka pierwotnego, naturze „wieku złotego”, w którym cnota wystarczała. Cywilizacja nie daje szczęścia, psuje obyczaje, nauka czy — jak Rousseau właściwie miał na myśli — oświata krzewi gangrenę moralną, należy tedy ją zwalczać. Tak może dałoby się przedstawić tok myśli laureata, biorącego się do napisania swego arcydzieła wymowy, gdyby on był operował dzisiejszemi pojęciami i gdyby był chciał rozumować jasno, unikając hyperboli, antytez i uogólnień. Pamiętajmy jednak, że nic nie było w jego środowisku mniej modne, jak prosty sposób wyrażania się. Wprawdzie tą drogą szedł Duclos, przyjaciel Rousseau'a, jednak Duclos mógł sobie na to pozwolić, skoro już był członkiem Akademji. Prosty sposób wypowiedziane „sentymenty” Rousseau'a nie byłyby na autora zwróciły uwagi, a przecież droga, jaką sobie obrał do dojścia do sławy i fortuny, było „primer”.

Także inne czynniki, mające zapewnić sukces, brał autor w rachubę nie cofając się przed kompromisem, gdy ten był potrzebny. Gromy ciskał na naukę i literaturę, ale poza Akademjami; karciał uczonych popularyzatorów i poetów mniejszej miary, ale pokłon oddawał sławnemu Arouetowi, braciom Vanloo i „rywalowi Praksytelesa i Fidasza” (Pigalowi), nie odważył się wystąpić przeciw prawnikom ani medykom, hołd składał ceniom Ludwika XIV-go, bacznym o dostarczenie dowodu zapatrywań lojalnych, a djatrybę przeciw naukom i sztukom kończył apoteozą ich siedliska — Akademji. Znaj-

dując tak zręczne wyjście z trudnej sytuacji, składał Rousseau dowód, że transformacja pod wpływem pani de Warens i debiuty dyplomatyczne przydawały się nawet w chwili powrotu do zasad potępionej niedawno stoickiej surowości.

Pierwsza Rozprawa jest właściwie apologią cnoty, zagrożonej przez zepsucie, idące w ślad oświaty. Wyraz „cnota” już często powtarzał się w dziełach młodzieńczych, a wszystkie rozmyślenia kształcącego się Genewczyka pod wpływem „cnotliwego” po republikańsku ojca i „cnotliwej” filantropją szeroko pojętą pani de Warens, około tego pojęcia się owijały. Nic też dziwnego, że w samej tej Rozprawie 43 razy słowo to naliczono. Cóż ten wyraz tutaj znaczy i jakie przezeń cechy etyczne Rousseau pojmuje i zaleca? A. Schinz starał się to wy badać drogą analizy psychologicznej i filozoficznej, popełnił jednak tę nieostrożność, że przypuszczał w użyciu jego u laureata z Dijon konsekwencję i ścisłość filozoficzną. Tem samym, zamierzając dać klucz do myśli Rousseau'a w tym trudnym utworze, doszedł do interpretacji dość odległej od jego wątku przewodniego. Koncepcją centralną jest tu, zdaniem p. Schinza, vertu-renoncement, a nawet Rousseau radzi „przyzwyciężyć naturę”, głosi więc moralność przeciwnaturalną. Jakkolwiek p. Schinz twierdzi, że to tłumaczenie jest oczywiste, to przy pełnem uznaniu dla oryginalnej i konstruktywnej tej pracy, która może zapoczątkować nową metodę interpretowania dzieł Rousseau'a, musimy wyrazić przypuszczenie, że tu dla krytyka, który zastanowił się nad znaczeniem wyrazu „natura” w tymże utworze, właśnie fałszywość tego rodzaju tłumaczenia uderza. Nie możemy się zgodzić na rozumowanie Schinza o tezie Rousseau'a, którego wynikiem jest twierdzenie, że zawiera ona „chrześcijańską doktrynę człowieka złego (!), ofiary grzechu pierworodnego” i naukę, że „człowiek naturalny powinien być pokonany cnotą” (str. 552).

Już choćby zestawienie wyżej przytoczonego ustępu z konkluzjami praktycznymi Buffiera świadczy, że Rousseau nie myślał o abnegacji ani nawet o korygowaniu zepsutej natury człowieka cywilizowanego.

Wróćmy jednak do pojęcia cnoty w tej rozprawie próbując je ująć ściślej, t. j. nie spekulatywnie, lecz zgodnie

z tekstem. Rzecz jasna, że punktem wyjścia jest dla Rousseau'a ta cnota, której praktycznie uczono u starożytnych. W dopisku (str. 16) autor na to wskazuje, przypominając zachwyty Montaigne'a dla państwa Lykurga, w którym na miejscu mistrzów nauk byli nauczyciele dzielności, roztropności i sprawiedliwości. Z tegoż autora cytuje, jakich to cnót uczyli wychowawcy u Persów: prawdomówności, opanowania namiętności, odwagi. Te więc zalety wzbudzały podziw Rousseau'a. Z ustępu, w którym (str. 4) oskarża sztuczność naszych form obejścia, wynika zalecenie przede wszystkim szczerości. Na str. 15 wymienia wielkoduszność, sprawiedliwość, umiarkowanie, ludzkość i odwagę. W replice do Bordes'a wyszczególnił: czystość, gościnność, sprawiedliwość i przymiotnikowo szczerość, umiarkowanie, odwagę. Dwa lata przed napisaniem Rozprawy w „Aleji Sylwji“ cnota była dlań właściwością dość pasywną, miękkim wezglowiem, na którym chciał schronić głowę, skołataną zabiegami światowymi: „cnota i prosta niewinność czynią szczęśliwymi małym kosztem“.

„la vertu, la simple innocence,  
„font des heureux à peu de frais“.

W rok po ogłoszeniu nagrodzonej rozprawy chciał Rousseau próbować szczęścia innem wypracowaniem. „O c n o c i e n a j p o t r z e b n i e j s z e j b o h a t e r o w i“<sup>126</sup>). Tam odróżniał dwie kategorie ludzi i odmienne dla nich właściwości moralne. Heroizm nie jest samą doskonałością moralną, składają się nań właściwości ujemne i dodatnie. Dla bohatera cnotą jest opanowanie siebie („se rendre maître de soi“) i nadewszystko siła ducha („la force de l'âme“), dla innych wystarczają sprawiedliwość, roztropność i umiarkowanie. Dwie pierwsze z tych cnót wcale nie są przydatne bohaterowi, bo „wzniesić się można ponad człowieka tylko, gdy się czasem zdepcze rozum ludzki“.

Wszystko to wskazuje, że mówca posługiwał się słownikiem tradycyjnym, pisząc tę klasyczną rozprawę jakby według recepty stylistycznej Buffona ze szczególnem upodobaniem w wyrażeniach ogólnych. Takim właśnie ogólnikiem jest wyraz „vertu“, wygodnym w użyciu, gdy myśl jest nieokreślona lub gdy brak innego wyrażenia. —Znaczy on najczęściej stałą dyspozycję przeciwną „vices“; tak jak często w w. XVIII-ym, tak



i u Rousseau'a będzie synonimem „courage“ i „vertu“, rzadziej — jak w słowniku Akademji — „force“ i „vigueur“. To też, gdy dawny mieszkaniec Charmettes spotka panią de Warens w kłopotach pieniężnych, będzie się litował temi słowy: „Quel avilissement! Que lui restoit-il de sa vertu première?“<sup>127</sup>).

„Będzie mi się zdawało, że jestem w lyceum ateńskim, że powtarzam nauki moich mistrzów, mając Platona i Ksenokratesa za sędziów, a rodzaj ludzki za słuchacza“. Te wspaniałe słowa, na wstępie do Rozprawy o Nierówności wypowiedziane, odnieść można z większą jeszcze słusnością do „Rozprawy o naukach i sztukach“. Mówiąc o cnotcie czuł się Sokratesem i drapował w płaszcz Katona (t. I str. 8). Cały swój autorytet czerpie z filozofji greckiej, całą egzemplifikację z dziejów starożytnych. Stąd też można było nazwać tę rozprawę „discours romain“. Wymowniejszy od Plutarcha w De Fortuna Romanorum i innych jego młodzieńczych pismach wychwala prostotę starożytną, mówiąc o dawnych Persach, Scytach, Germanach. Zawsze idąc za historykami starożytnymi Ksenofontem i Tacytem, wychwala Rzym „w czasach jego ubóstwa i ciemnoty“, przywodzi czyny ubogiego Aleksandra Wielkiego (str. 6—7, 12 i passim). Nadewszystko zaś idealizuje ubogą Spartę, „opprobre éternel d'une vaine doctrine“, przed którą drżała Azja (str. 7, 12).

Jego historjografja, wytworzona na podstawie wiadomości z dziejów starożytnych odznacza się mechanizmem dziwnie prostym. Wszystkie państwa upadły z postępem kultury. W Grecji sprawiły to „lettres“ „arts“ i za nimi idące zepsucie obyczajów. Rzym upadł, gdy rozpowszechniła się filozofja, gdy zaczęto studjować cnotę, zamiast ją praktykować. Persja podbita i Sybaris wymienione są w tak pięknym perjodzie, że słuchacz gotów pomyśleć, że i w tych państwach rozwój nauki szedł istotnie w parze ze zbytkiem. Ulubionym wątkiem jest też przeciwstawienie Aten Sparcie. Tutaj kwitnie „politesse“ i „bon goût“, stąd wyszły te wspaniałe dzieła, które służyć będą za wzór we wszystkich epokach zepsutych. Po stronie Sparty zaś widzi Rousseau tylko „cnoty“, jakkolwiek więc nie może zapewnić, że ona utrwaliła to państwo, to przynajmniej stwierdzi po jej mieszkańcach pozostała pamięć czynów bohaterskich.

W idealizowaniu Sparty, Scytów, Germanów, Franków, Anglo-Sasów zapomina o wszelkich innych właściwościach poza wojskowemi. Podaje więc za wzór cnoty tę Grecję, którą Montesquieu nazwał „stowarzyszeniem atletów i siłaczy”. (Esprit IV. 8). System wychowawczy Lykurga nam zaleca, ten system, w którym tak przedziwnie splatały się — jak to zauważył także autor „Ducha Praw” — kult cnoty i występku, „kradzież z duchem sprawiedliwości, niewolnictwo najtwardsze z krańcową wolnością” (IV. 5). Mówca nie zagłębiał się jednak w dociekaniu, szukał wątku do rozwinięcia talentu oratorskiego, a tego właśnie dostarczało mu lieu commun o wychowaniu surowem, jakie u Lacedemończyków, Kreteńczyków i Persów pochwalał także Lafitau. Takie te uproszczenia sprawiły, że „Dyskurs” można wziąć za plaidoyer na rzecz dyscypliny militarnej w narodzie, co daje dziwne zabarwienie doktrynie autora, zwłaszcza, gdy się zważyło, że Rousseau z liczby nieszczęść kulturalnych zupełnie wyłączył wojnę, że współczesnym wojskowym tylko brak zahartowania zarzucał, gdy ironicznie mówił o „zachwalanej dzielności tych wszystkich nowożytnych wojowników, tak uczenie wykształconych”. Swemu człowiekowi pierwotnemu wcale nie brał za złe, iż pokarm zdobywa na podstawie tego samego prawa siły, które podał za przyczynę nierówności. Czyżby to miało znaczyć, że Rousseau w głębi swego „sentymentu” nie potępiał nierówności na właściwościach naturalnych opartych? Jakkolwiek możnaby na poparcie tego twierdzenia niejedną ustęp z „Rozprawy o Nierówności” przytoczyć, to jednak wolimy u niego raczej szukać logiki mówcy, niż logiki myśliciela, bo ta ostatnia zaprowadziłaby nas równie daleko, jak p. Lassere'a: musielibyśmy widzieć w nim Nitzschański kult silniejszego. Nie ulega przecie wątpliwości, że dużo o ćwiczeniu wojskowem rozprawiając, wyższość widział po stronie silniejszego, nie zaś bardziej w sztuce wojennej ćwiczonego. Pokonanie narodu przez drugi jest przecież tylko następstwem uprawiania sztuk, dla mówcy zaś dowodem słuszności jego tezy: radosnym tryumfem ciemnoty nad oświatą. Odhartowanie („mollesse”) w skutek zajęć siedzących więcej go nawet zajmuje, niż wszystkie niebezpieczeństwa grożące cnotcie od nauki.

W swoim uwielbieniu militaryzmu i siły fizycznej zgadza się Rousseau z Montaigne'm, który już pisał o Gotach, co nie chcieli spalić bibliotek dlatego, że one przyczyniają się do uczynienia podbitych zniewieściami. Autor „Essais“ przytaczał Scytów, Partów i Tamerlana, którzy mieli dowodzić, że najbardziej wojownicze narody są te, co są najbardziej szorstkie i nieoświecone. Nasz autor tych ostatnich przykładów nie powtórzył, chcąc może uniknąć zarzutu powrotu do barbarzyństwa. Wskazanie wpływu ujemnego studjum książkowego na ducha wojennego było zresztą prawie locus communis u historyków i moralistów. Czytaliśmy o tem także u Bossueta. Stoimy przed dwiema alternatywami: Pierwsza możliwość to, że Rousseau szukał argumentów na poparcie swej tezy o szkodliwości nauk i napotkał właśnie takie u Montaigne'a lub także gdzieindziej i użył ich, nie zdając sobie sprawy, że wojna nie idzie w parze z cnotliwością, z ideałem republikańskim, z podniesieniem poziomu obyczajowego. Przypuścić też można z drugiej strony, że Rousseau powtarzał niesamodzielnie tok rozumowania Montaigne'a. Argument ten o upadku hartu wojskowego odpowiadał jego spartjatyzmowi i atmosferze Plutarcha, w której był zanurzony, należał do zasobu idei ze szkoły wyniesionych przez ludzi XVIII-go wieku, a nas razi jako zwrot czysto oratorski i szkolny, myśl nienowoczesna i nieodpowiadająca naszej koncepcji ideału szczęśliwej ludzkości.

Ale także i współcześni to zauważyli. Jakiś „obywatel genewski“ w replice, którą niżej omówimy, pisał: „Gdyby (autor) był mówił mniej jako mówca, a więcej jako filozof, byłby powiedział, że widziano wtedy więcej tych ludzi zuchwałych, którzy niesieni uczuciami gwałtownymi i wlokąc za sobą tłum niewolników, napadali na narody spokojne, pokonywali ludy, które nie znały rzemiosła wojennego, podbijali kraje, w których kunszt nie wzniosły żadnej zapory dla ich nagłych napadów, ich dzielność była tylko dzikością, ich odwaga tylko okrucieństwem, ich podboje tylko nieludzkością“<sup>128</sup>). Owym czasom barbarzyństwa przeciwstawia też oponent Rousseau'a szczęśliwe wieki, w których nauki rozszerzały zmysł porządku i sprawiedliwości.

Jak w interpretacji dziejów starożytnych, tak i w korzy-  
staniu z filozofów greckich pełno dowolności, istną „tkaninę  
różnobarwną“ stanowi ten cały eklektyczny helenizm Rousseau,  
wytrobiony na kanwie ekscerptów z Montaigne'a. Brédif są-  
dzi, że Zenon i Plato utrwalają Rousseau'a w wierze w pier-  
wotną dobroć, że od Zenona wziął on przepis życia zgodnego  
z naturą. Przekonaliśmy się jednak, że stałości ani konse-  
kwencji w tych właśnie zasadach, które za podstawowe  
u Rousseau'a uważano, nie podobna wykazać. Gotów był  
użyć każdą myśl, która w danej chwili dawała się oryginal-  
nie i pięknie wyrazić, gotów był każdego nazwiska do tego  
celu nadużyć. Nieprzyjaciel sztuki drukarskiej za swego po-  
przednika w zwalczaniu nauki podawał Sokratesa, radby był  
być za swe przekonania cykuta napojonym (I. 48). „Socrate,  
faisant l'éloge de l'ignorance“ (I. 8) to najdowolniejsza licencja  
oratorska. Rousseau to mógł wiedzieć, bo to samo, co nam  
powiedział Fouillé, że dla Sokratesa „la science est tout“, bo  
to samo mógł Rousseau wyczytać w tym Diogenesie Lare-  
cjuszu, którego za Montaigne'm wertował, jako podręcznik fi-  
lozofji starożytnej i do którego właśnie w polemice o Sokra-  
tesie odsyłał Leszczyńskiego (I. 45). Wszak kompilator grecki  
właśnie wkładał temu filozofowi w usta powiedzenie, że jedno  
jest tylko dobre, to wiedza, a jedno złe, to niewiedza. Jednak  
nie zapominajmy, że myślicielowi natchnienie zastępowało pa-  
mięć, na którą się zawsze skarżył. Dla tego ostatniego po-  
wodu może też Rousseau nie uwydatnił, że Sokrates był nau-  
czycielem cnoty.

Zręczność w stylizowaniu, staranie o niezrażenie schie  
czynników wpływowych świadczy nam o dojrzałym rozważeniu  
stanowiska zajętego przez autora i obmyśleniu osnowy Roz-  
prawy, zarówno przed jej napisaniem, jak i w toku opraco-  
wywania. Zanim tedy rozstrzygniemy kwestję samorzutności  
odpowiedzi Rousseau'a, niejedno jeszcze trzeba zważyć. Przy-  
pomnijmy sobie fluktuacje, jakie myśl autora dotąd przecho-  
dziła, dysharmonje w jego usposobieniu i charakterze. Także  
i młodzieńcze utwory niekoniecznie na powolne i naturalne  
wyrabianie się tezy Rozpraw wskazują. Wyczytać można  
w nich potępienie właśnie tego stanowiska moralizatorskiego,  
które jako „głupie urojenie“ (sotte marotte) określił. Formuły,

które się w nich kształtowały, były echem głównie lektur Montaigne'a i Claville'a i klasycznych pisarzy, oddźwiękiem rozmów z ojcem i panią de Warens, produktem moralizującego środowiska genewskiego, dowodem zbierania sobie „magazynu idei“.

W tych warunkach niepodobna pomyśleć, aby na decyzją Rousseau'a pozostały bez wpływu jego rozmowy z Diderotem, którego za swego Arystarcha uważał. Zagadnienie to nie jest tak błahe, jak pisze Bouvier. Przeciwnie godzić się trzeba z Brunetierem), że ważne jest znać dobrze genezę I-ej Rozprawy, bo dalsze dzieła są tylko dalszem jej rozwinięciem. Licniejsi są dotąd zwolennicy absolutnej oryginalności, niezawisłości Rousseau'a. Dokumenty, jakimi rozporządzamy, wypowiedzenie Diderota i relację Marmontela interpretują oni w sposób udatny. Wskazują, że Diderot, jakkolwiek pisał, że Rousseau przyszedł go się pytać o radę, to stwierdzał jednak skłonności autora Emila do podtrzymywania zdań przeciwnych opinii ogółu. Marmontel zaś, ich zdaniem, miał poprostu napisać kłamliwą wersję, ukutą wśród wrogów Genewczyka.

Już Musset-Pathay nie wierzy, jakoby Rousseau był się zwrócił przeciw naukom i sztukom dopiero za radą Diderota. Przytoczony przezeń ustęp z listu z r. 1748<sup>129)</sup> dotyczy jednak tylko znaczenia wielkich zbrodni jako tematów dla sztuk pięknych. Apostrofa do poetów tragicznych i malarzy daje nam przedsmak stylu Rozprawy konkursowej i świadczy istotnie, że Rousseau już nastrojał się do gwałtownych, ironicznych i szykanujących dysput i replik. Materiału do nich dostarczały mu lektury z okresu pobytu u pani Warens, które wyżej rozpatrzyliśmy.

Dowód, jaki Musset-Pathay przytacza na oryginalność Rousseau'a: jego styl, różny od Diderota, nie jest natomiast przekonywujący. Czytać możemy bowiem niejednen ustęp u autora salonów pokrewny stylistycznie Rousseau'owi. Porównanie stylu Diderota i Rousseau'a zresztą byłoby utrudnione przez okoliczność, że często pojawiają się u nich te same ogólniki: nature, vertu, vice i t. p. Argumentacje podobne, jak te, które spotykamy u Rousseau'a i Diderota, znajdują się i u innych pisarzy. Pozostawałby jako oryginalny tylko ton

kaznodziejski, właściwy Rousseau'wi, ale i tego przykłady spotykamy u Diderot'a. Sam Rousseau wyznaje też w liście do p. de Saint-Germain, że gdy zaczynał pisać, studiował styl (diction) redaktora naczelnego Encyklopedji; jest zresztą przekonany, iż jego własny styl zbliża się do Diderotowego<sup>130</sup>).

Prof. Ducros zajmował się obszernie tą sprawą i dodał inny jeszcze argument, że mianowicie Diderot, pracujący nad Encyklopedją, nie mógł doradzać zwalczania nauki. W prospekcie do tego dzieła wyrażał myśl, że nauki i sztuki uświetniają panowanie monarchy, który je popiera, życzył sobie, aby Encyklopedja była „sanctuaire“, w któremby nauki i sztuki chroniły się przed burzą czasów. Otóż zauważyć nie trudno, iż w prospekcie do Encyklopedji Diderot z konieczności pisać musiał rzeczy pochwalne o naukach, zupełnie tak samo, jak Rousseau, mimo swoich zapatrywań, przyczyniał się do tego dzieła, szerzącego oświatę, gdy pisał artykuły z zakresu muzyki. Inne uwagi byłyby nie na miejscu i w sprzeczności z założeniem dzieła. Gdy odczytamy ustęp cytowany przez Ducrosa i Vallette'a<sup>131</sup>), przekonamy się, iż chodzi tu poprostu o skąptowanie protekcji dworu przeciw cenzurze świeckiej i duchownej, przez wskazanie, że nauki uchronić mogą trony przed przewrotami.

Wiemy z drugiej strony, jak bardzo Diderot lubił kontrowersję pryncypjalną, mógł tedy dla samej przyjemności dyskusji zachęcić przyjaciela do podjęcia tezy paradoksalnej, jednakowo do gustu obu przypadającej, zwłaszcza skoro równocześnie d'Alembert pisał w obronie nauk. Przecież Diderot także ośmieszy etykę europejską w „Supplément au Voyage de Bougainville“. Z drugiej strony Rousseau sam był współpracownikiem Encyklopedji, a jednak ważył się pisać przeciw nauce. Nie mielibyśmy tedy powodu do zdziwienia, gdyby zdania obu przyjaciół były w tej sprawie zgodne, jak też istotnie było. Nie przeszkadzało to im obu pracować dalej nad artykułami do pomnika wiedzy ani też Rousseau'wi samemu wyrażać jeszcze w kilka lat później zachwyty nad „Discours préliminaire“ D'Alemberta<sup>132</sup>). Teza ta wcale nie musiała się redaktorowi „Encyklopedji“, jak sądzi prof. Ducros, wydawać „kłamstwem i bluźnierstwem“ — lecz tylko tem, czem była w oczach ówczesnych salonów: świetnym

paradoksem, powtarzającym niejedną z myśli Diderota, arcydziełem wymowy.

Ważna jest interpretacja genezy Rozprawy ze stanowiska psychologicznego, jaką dał G. Grau<sup>133</sup>). Wierzy on w zupełności w dokładność i ścisłość opowiadań samego Rousseau'a, które zgadzają się ze sobą we wszystkich punktach istotnych. Autor szuka wyjaśnienia natchnienia i objawienia, jakie Rousseau miał na drodze do Vincennes, w podświadomości, w treści subliminalnej duszy i cytuje podobne wypadki nagłego wydobywania się do świadomości treści myślowej, której nie mieliśmy w pamięci. Przypomina mianowicie opis podobnej „erupcji poetyckiej“ we wstępie do Chattertona Alfreda de Vigny i to, co Nietzsche mówi o inspiracji. Dodać moglibyśmy improwizacje Mickiewicza. Towarzyszy takim faktom psychicznym zwykle przeświadczenie o osobliwym powołaniu, jakie otrzymuje dany osobnik. — Zauważyć musimy, że w oświetleniu danych biograficznych i historyczno-literackich jest u p. Graua pewna dowolność. Godzi się wprawdzie p. Grau na to, że po przybyciu do Paryża Rousseau okazuje się arywistą; w głębi jednak nurtował jego zdaniem protest przeciw otoczeniu, jego zbytowi, konwencjonalności i blichtrowi cywilizacyjnemu, przytłumiony na razie przez głos opinii. Gdy jednak doznał zawodów życiowych, wtedy na podstawie prawa przeciwieństwa nastąpił w nim przewrót wewnętrzny, wyrażający się protestem przeciw cywilizacji. Pięknie przedstawia następnie p. Grau, jak zjawił się przed Rousseau'em świat dawnych wspomnień, które złączyły się w wizję nowego świata, szczęśliwszego. Napięcie nerwowe wyładowało się z potoku łez, jak to miało miejsce u Nietzschego, który również uważał się za narzędzie wyższej potęgi.

Ładne to ujęcie genezy wewnętrznej pomysłu Rozprawy nam nie wystarcza; musimy uwzględnić także warunki środowiska. Istotne bowiem będzie dla rozstrzygnięcia naszego zagadnienia, że nie całe otoczenie Rousseau'a, jak to p. Grau przypuszcza, wielbiło bez zastrzeżeń dobra cywilizacji. Wiemy, iż sprawa miała się inaczej, że Rousseau poznawał w lekturze i w rozmowie, odmienne poglądy a przede wszystkim słyszał je z ust Diderota.

Opinia, że to Diderot natchnął Rousseau'a do opowiedzenia się przeciw cywilizacji, była — jak stwierdza Grimm — upowszechniona wśród paryskich literatów. Oryginalności i szczerości odmawiał Rousseau'wi Lemaître<sup>134</sup>). Sakmann<sup>135</sup>) przypomniał, iż Rousseau sam się przyznał do tego, że mu podsunęto ustępy, i sądzi, że Diderot przy Pierwszej Rozprawie pomagał Rousseau'wi tak samo jak przy drugiej: „Diderot, który chętnie operował materiałami palnymi, odkrył ku swemu zadowoleniu, że światło, które weszło jego przyjacielowi, jest także ogniem, który pali. W ten pożar rewolucyjny dmie on pełnymi policznkami, przecież ma w tem również przyjemność“.

Wyżej już wspomnieliśmy o wynikach dokładnych badań porównawczych Morela, które za zawisłością od Diderota przemawiają.

Znakomity znawca Rousseau'a E. Ritter, poddawszy teksty ponownie krytycznej analizie, sądzi, że wierzyć trzeba w prawdomówność Diderota, gdy ten oświadczył, że doradził Rousseau'wi odpowiedź przeczącą.

Gastinel przedsięwziął sobie — jak wyżej podaliśmy — wykazać, że w obu Rozprawach Rousseau'a był „naśladowcą i uczniem Encyklopedystów<sup>136</sup>), a przedewszystkiem przewodnika ich: Diderota. Jakkolwiek niezupełnie na tę tezę się godziliśmy, przypomnimy, że ten ostatni istotnie zawsze podkreślał identyczność instynktu i cnoty, a dążenie do cnoty było wśród tych filozofów myślą stałą. Diderot przecie marzył o religji naturalnej i spodziewał się po niej, że sprawi, iż ludzie „będą słuchali tylko głosu natury i zaczną wreszcie być prości i cnotliwi“. Tak tedy Diderot mógł w Rozprawie przyjaciela odnaleźć swoje tematy i nie mylił się, jeżeli sądził, iż Rousseau zawdzięczał mu jego ideę przewodnią.

Posłuchajmy zresztą z ust samego Rousseau'a, jak on przedstawia genezę tego dzieła, które miało w kilka lat po ogłoszeniu stać się punktem zwrotnym w jego życiu i jak też on opowiada o zajęciach swych z lat następujących po jego ogłoszeniu, na które przypada ów „kryzys wewnętrzny“, mający potwierdzić samorzutność i oryginalność natchnienia I-ej Rozprawy.

Opowiadanie to znajdujemy w ósmej księdze Wyznań i w liście do Malesherbes'a z d. 12 stycznia 1762. W „Wyzna-



niach" podkreśla on z wyrzutem i żalem, decydujące znaczenie porady u Diderota, tak jakby jego zachęta dopiero zwróciła go na tę fatalną drogę, a odmienna rada mogła pchnąć w innym kierunku: „uczyniłem to (t. j. dał odpowiedź przeczącą) i od tej chwili byłem zgubiony”. W trzecim liście do Malesherbes'a natomiast, wcześniej niż ten ustęp z Wyznań pisanym, układa on historję powstania swej tezy zasadniczej, łącząc „Rozprawę o naukach i sztukach” jedną myślą przewodnią z „Rozprawą o Nierówności” i z Emilem, a czyni to, aby uzasadnić swoją — drugą już — „réforme personnelle”, pierwsza bowiem reforma dokonała się, jak wiemy, pod wpływem pani de Warens w kierunku oportunistycznym. Pisze więc o swoim temperamencie gorącym w dzieciństwie, o swej duszy leniwej i swoich zamiłowaniach heroicznych i romantycznych, które go zawsze zniechęcały do wszystkiego, co nie było przedmiotem jego szalonych marzeń. Przedstawia następnie, jak w pogardę wziął wiek ten i ludzi sobie współczesnych, co przetłomaczmy na kult bohaterskiej starożytności. Przez czterdzieści lat życia swego był on, czytamy dalej, niezadowolony z siebie i z innych, nie mogąc jednak zerwać ze społeczeństwem, którem gardził. Dopiero pytanie postawione przez Akademię w Dijon oświeciło go co do drogi, jaką miał obrać. Z rozważań tych wyciągnął w pierwszej rozprawie praktyczną radę na przyszłość dla siebie i dla jednostki wogóle — jest nią samotnictwo. Z drugiej strony wysnuł też z nich wzgardę zasad swoich bliźnich, wzgardę dla ich „politesse”, ich filozofji, wiedzy, literatury i sztuki. Tak tedy podawał sam Rousseau swoją I-ą Rozprawę za dzieło mizantropa. Podobnie ujmie znaczenie Rozprawy o Nierówności Wolter, który ją określi jako nową książkę przeciw rodzajowi ludzkiemu. — Jednakże zdaje mi się, że z treści rozpraw mogli wielbiciele Rousseau'a wyczytać raczej współczucie do rodzaju ludzkiego, któremu wskazywał jad trujący w jego ciele. Pisze on bowiem sam, że odkrył „w fałszywych mniemaniach ludzi źródło ich niedoli i niegodziwości”.

W tym samym liście, znajduje się opowiadanie o objawieniu w lasku Vincennes i znane szczegóły o palpitaacjach, wstrzymaniu oddechu, kamizelce mokrej od łez, wszystko to miały być dowody szczerości natchnienia i siły entuzjazmu, jaki go opanował po odczytaniu pytania konkursowego. Miał

sobie do wyrzucenia, że niedość prosto wyłożył to, co ujrzał w owej chwili jasnowiedzenia, i że nie dość silnie potępił sprzeczności w systemie społecznym.

W „Wyznaniach” mamy jednak dowody, że autor Nowej Heloizy nie odrazu tak głęboko pojmował dążność swojej dysertacji. Podaje on tam również, że uczucia jego podniosły się dopiero następnie do wyżyn idei w niej wyrażonych i że przez kilka lat żył w tem szlachetnem podnieceniu „wszystkie moje małe uczucia zostały przytłumione przez entuzjazm prawdy, wolności, cnoty”. Jednak ten wieszczcy urok, otaczający powstanie Rozprawy rozwiewa się znacznie, gdy przebiegniemy następujące kartki tej samej książki. Przejęcie się wypowiedzianymi zasadami wymagałoby natychmiastowego, jeżeli nie uprzedniego, uzgodnienia z niemi życia autora. Rousseau natomiast wyznaje, że nie myślał całkiem o Rozprawie po jej napisaniu i że dopiero otrzymanie nagrody mu ją przypomniało. Także sposób, w jaki spędzał czas po wysłaniu dziełka do Dijon, wcale o apostołskich preokupacjach nie świadczy. Do tego to bowiem okresu odnosi się następująca uwaga:

„Ci co w liście, który im się podobało mi przypisać, podsunęli mi wyznanie, że śmiałem się tylko dwa razy w życiu, nie znali mię w owym czasie ani w mej młodości: gdyż z pewnością nigdy ten pomysł nie mógłby im przyjść do głowy”.

Okazuje zaś do tej wesołości wymienia w tym samym ustępie: były to zabawy w towarzystwie Niemca Klupfella i jego utrzymanki, a nawet pewna kolacyjka, po której opuszczał dom tej osoby równie zawstydzony, jak Saint Reux po owym rozpustnym wieczorze, o którym donosił kochance.

Po zanotowaniu nagrodzenia Rozprawy dodaje, że nie miał jeszcze odwagi zrywać z maksymami swego wieku. Jest więc dalej stałym bywalcem teatru włoskiego, w którym od siedmiu lat stara się o wystawienie „Narcyza”, a potem teatru francuskiego, do którego wyrabia mu wolne wstępy aktor La None. W operze dano jego „Devin du village”, a wkrótce też udało mu się doprowadzić do wystawienia Narcyza w Komedji Francuskiej. Sukcesy autorskie sprawiają mu żywą radość, podobnie jak i komplementy po salonach zbierane.

W życiu prywatnem reformatora społecznego szukać należy dopiero po ogłoszeniu Rozprawy wypadków, które moż-

na uważać za jeden z czynników późniejszej „reformy“. Stosunek z Teresą Levasseur i jej rodziną zacieśniał się, przybyło trzecie dziecko, które ojciec śladem poprzednich, odesłał do domu podrzutków, wyznawał więc dalej zasady garkuchni pani La Selle, gdzieto, jak czytamy w Wyznaniach, ceniono najwyżej tego, co najwięcej przyczyniał się do zaludnienia tego zakładu. Tylko że teraz Rousseau zaczyna mieć skrupuły: obszerniej się tłumaczy ze swego kroku i nawet zasady republiki platońskiej na usprawiedliwienie przytacza: „sądziłem, że postępuję jak obywatel i ojciec, uważałem się za członka republiki Platona“. W środowisku rodziny Levasseur Rousseau stawał się coraz mniej zdalny do życia towarzyskiego, odstęp między salonami, a domem jego powiększał się, a on sam musiał się czuć coraz więcej obcy w środowisku kultury paryskiej, którego jednak wciąż nie chciał opuszczać.

Również ciężki atak choroby pęcherzowej, jaki wtedy autor Emila przechodził, zmuszał go do zmiany sposobu życia, zwłaszcza, gdy cierpienia okazały się nieuleczalne. Zajmował wtedy dobrze płatne stanowisko kasjera u generalnego poborcy podatków, które jednak nie odpowiadało mu jako męczące i kłopotliwe. Chorobę swoją przypisywał przemęczeniu: nie dziwne też, że gdy dowiedział się, że w tym stanie zdrowia może pożyć zaledwie sześć miesięcy, postanowił złożyć swe uciążliwe, choć intratne funkcje. Pragnął bowiem spokojnie spędzić resztę dni. Ułatwiały mu to postanowienie i uprzyjemniały rozważania natury ideowej:

„Zresztą, jakżeż pogodzić surowe zasady z zawodem, który tak mało im odpowiadał? Czyż by to wypadało, gdybym jako kasjer poborcy podatkowego głosił bezinteresowność i ubóstwo“?

W ten to sposób doszła do skutku owa reforma osobista czyli druga transformacja w życiu Rousseau'a. Zaznacza on, że miał w jej przeprowadzeniu wiele przeszkód, a wysiłki, jakie czynił, były „nie do wiary“. Widocznie jednak, że ograniczała się ta sprawa do tego, co nazwał „zrywaniem kajdan opinii“. Ze strony najbliższego środowiska, rodziny, oczywiście nie napotykał na przeszkody.

Z jakąż satysfakcją pisze teraz: „deptałem niedorzeczne sądy pospolitego tłumu t. zw. wielkich i t. zw. mędrców“. Przyjaciele zazdrościli mu, że wkraczał na drogę nową, przy-

stosowując na parę miesięcy przed śmiercią, którą mu zapowiedano, swój tryb życia do wzniosłych zasad, jakie głosił: niezawisłości i ubóstwa.

Te same rozważania higienicznej treści, jakże wpłynęły na rewizję zasad życiowych, skłoniły go do zmiany sposobu ubierania się; przybrał strój ormjański, wygodniejszy ze względu na częstość pewnych potrzeb, z jego cierpieniami złączonych. W ciężkiej próbie, na jaką zasady, jakie sobie nowo wyrobił, były narażone, gdy po sukcesie opery swej na dworze, miał być przyjęty na audjencji u króla i otrzymać dożywotnią pensję, pomocny mu był również stan zdrowia. Przed królem nie stanął, bo bał się, iż w niewłaściwej chwili będzie musiał nagle się oddalić... I znowu przykrą sytuację osłodziły rozważania moralisty.

„Traciłem wprawdzie pensję, która mi była niejako ofiarowana, lecz w ten sposób zwalniałem się z jarzma, któreby mi zostało nałożone. Należałoby się wtedy pożegnać z prawdą, wolnością, odwagą. Jakżeż śmiałym odtąd mówić o niezawisłości i bezinteresowności?”

Ktokolwiek by sądził, że te cytaty są przypadkowo zestawione dla ożywienia wywodu, może jeszcze z następującego zdania przekonać się, co sam Jan Jakób podaje o przyczynach swej ucieczki od świata: „Ta choroba była główną przyczyną, która trzymała mię zdala od towarzystw, która nie pozwala mi przebywać dłużej wśród kobiet”.

Obok tego fizjologicznego, był zresztą inny, psychologiczny powód reformy czyli następczego przystosowania życia do zasad, głoszonych w Rozprawie:

„Ponieważ powodem mojej głupiej i niezgrabnej lęklivości, której nie mogłem przezwyciężyć była, obawa uchybienia względem przystojności, postanowiłem, aby się ośmielić, podeptać te ostatnie ze wstydu. Uczyniłem się cynicznym i zjadliwym, udawałem, iż gardzę tą grzecznością, do której zasad nie umiałem się przystosować. Jest jednak prawda, że ta cierpkość, zgodna z memi nowymi zasadami, uszlachetniała się w mej duszy, nabierała w niej znamion nieustraszonej cnoty”.

Spieszno nam wyciągnąć wnioski z tych szczegółów autobiografji. Widno było, jak rozliczne przyczyny, fizjologiczne i psychologiczne, złożyły się na wprowadzenie w życie zasad

„Rozprawy”, od których zresztą autor niebawem, w praktyce przynajmniej, odstąpi, gdyż nad niezawisłość i wzdargę dla możliwych przeniesie wygody gościny u pani d'Epina y i u książąt Luxembourg. Nie ulega teraz wątpliwości, że napisanie tych nakazów moralnych wyprzedziło u autora ich praktykę, że myśl o wcieleniu ich w czyn powstała dopiero, gdy już sporo czasu od ich sformułowania minęło, że to postanowienie zastosowania się w życiu do wyrażonych przez się maksym nie byłoby doszło do skutku, gdyby nie pewne zewnętrzne okoliczności. Zasady wygłoszone nie przychodziły drogą wewnętrznego doświadczenia, nie wypracowywały się w duchu myśliciela, lecz w potrzebie znalazł je w swoim „magazynie idei”, który był zarazem częścią zasobu filozofji i historjografji starożytnej, jak i dziedzictwem po moralistach, etnografach i beletrystach francuskich. Inwentarz tego dziedzictwa spisaliśmy po krótko w poprzednich rozdziałach. Skoro zaś te pomysły tylko drogą intelektualną przywędrowały, jakkolwiek były rozpalane potem przez nerwowego przeczułeni a w ogniu oratorskiego entuzjazmu, to przypuścić wolno, że rozważania o powodzeniu danych myśli i porada, a nawet wpływ przyjaciół w ich krystalizacji zaważyć musiały.

Tak więc przedstawia się nam odpowiedź na pytanie o samorzutności pomysłu „Rozprawy o naukach i sztukach”, która jest punktem wyjścia dla reformatorskiej nauki Rousseau'a o wartości kultury i o szczęściu człowieka uspołecznionego. „Smutna i powolna” karjera autora, jego ambicje i zawody, jego zawiść społeczna zabarwiały wyższem uczuciem niejeden z aforyzmów tej przemowy, której celem było nie tylko ludzi nawrócić, ale także ich zadziwić. A do tego celu drogę wskazywał sobie autor sam: „wzniesić się ponad człowieka można tylko, gdy się podepcze rozum ludzki”.

Jakkolwiek pomysł i decyzja co do odpowiedzi nie były zupełnie samorzutne, to jednak Rozprawa o naukach i sztukach jest dziełem oryginalnem. Wskazaliśmy w poprzednich rozdziałach wszystkie — jakby można mniemać — elementy składowe ich osnów. Nie może być mowy o „virginité littéraire”, o jakiej pisał J. de Gourmont. Czytelnicy Rousseau'a zdawali sobie też sprawę, że motyw przezeń ogrywany jest już znany w literaturze. Widoczne to z polemiki około

Pierwszej Rozprawy, zwłaszcza z uwag ogłoszonych w *Mer-cure de France* w zeszycie wrześnieowym 1751 r. Autor ich ubolewa nad tem, iż mówca takiego polotu, jak Rousseau, „odważa się wnosić do świętego miejsca Akademji paradoksy, które Molière i Delisle z całą roztropnością podawali tylko przez usta Mizantropa i Arlekina' dzikiego i to jako wady i osobliwości, które nadają się do rozśmieszenia nas“. Właśnie zakończenie zacytowanego zdania odstania nam różnicę, jaka zachodzi między Rousseau'em a całą beletrystyką, operującą tematem krytyki kultury.

Wystarczy po naszych rozważaniach w poprzednich rozdziałach odczytać jeszcze raz kilka kart Dyskursów, a głos wewnętrzny i ucho powiedzą nam, że nie mieści się bez reszty w swych składowych cała treść i siła dyatryb Rousseau'a. Przedewszystkiem zaś, gdy staramy się punkt obserwacyjny obrać w roku 1750, ostrzega nas znowu przed odmawianiem Rozprawie cech nowości bilet Diderota, napisany po ukazaniu się pierwszego dziełka, stwierdzający wyjątkowe wrażenie, jakie Rozprawa wywarła na współczesnych, jakkolwiek ci znali już niejednen z ataków na wiedzę: „il prend tout par-dessus les nues, il n'y a pas d'exemple d'un succès pareil“.

Oddźwięk, jaki słowa Rozprawy znalazły u współczesnych literatów, zadecydował też o znaczeniu jej w historii literatury i w dziejach myśli nowoczesnej; odpowiadała ona utajonym, a powszechnym dążnościom i tęsknotom. Odezwały się też protesty przeciw nagrodzeniu Rozprawy, a Akademia francuska zamanifestowała swoje potępienie, naznaczając temat konkursowy: „Umiłowanie literatury pięknej pobudza do miłowania cnoty“.

Polemiką między Rousseau'em a jego przeciwnikami zajmowali się już pokrótce prof. Reynold<sup>187)</sup> i Ducros<sup>138)</sup>, pobbieżniej ją przedstawiał Sackmann<sup>139)</sup>. Powracając do niej jeszcze raz, nie czynimy tego tylko dlatego, aby odżyła aktualność sporu, ile raczej pragniemy zwrócić uwagę na niektóre punkty, świadczące o właściwych intencjach obywatela Genewy i na ograniczenia, jakie w swej tezie Rousseau poczynił. Jest ta polemika przytem zajmująca przez to, że w jej toku okazał się talent polemiczny Rousseau'a we właściwym świetle.

Trzy najważniejsze czasopisma współczesne podniosły znaczenie Rozprawy. „*Mercure de France*“, którego redaktorem był przyjaciel Rousseau'a Raqual, uwydatnia, że rozprawa przeciwstawia się panującej modzie, uważa zresztą te idee nowe za zbyt absolutne. Jezuicki *Journal de Trevoux* chwali talent Rousseau'a, jakkolwiek nie godzi się z treścią jego wywodów. Fréron w *Année littéraire* zarzuca wprawdzie Rousseau'owi plagiat z Turretiniego, ale uznaje, iż jego rozprawa jest poważna.

Szereg długi replik otwierają „*Observations sur le Discours qui a été couronné à Dijon*“<sup>140</sup>), rozprawka to spokojna, nawet życzliwa dla autora Emila. Oponent pyta jednak z naciskiem o praktyczną konkluzję, jaką możnaby wyciągnąć z wywodów Rousseau'a. Myśliciel genewski miał tedy sposobność w odpowiedzi jaśniej wyrazić swą myśl i określić postulaty reformy. Nie skorzystał jednak z tej okazji, postępując tak, jakby już niczego do dopowiedzenia nie miał i jakby Rozprawa już wystarczającą na to pytanie dawała odpowiedź. Traktował przeciwnika z wysokości, wzbity w dumę otrzymaną nagrodą i ufny w siłę swej, djalektyki, odpowiadał na oderwane zdania tej rozsądnej recenzji. Tak n. p. recenzent zarzucił mu błąd w rozumowaniu, że mianowicie nie oznaczył epoki, od której zaczyna się dekadencja, że powinien był, cofając się do tej pierwszej epoki, porównać obyczaje ówczesne z naszymi, „gdy tego nie uczynił — pisze dalej oponent — nie wiemy wcale, jak daleko należałoby mi się cofnąć, chyba, że aż do czasu apostołów“ (str. 54). Replikuje Rousseau nie na to zdanie lecz tylko na ostatnią jego część i czyni to w sposób adwokacki: „Nie widzę niewłaściwości, jakaby w tem miała być, gdyby fakt był prawdziwy, lecz proszę cenzora o osądzenie, czy chciałby, abym ja powiedział, że okresem najgłębszej ciemnoty były czasy apostołów?“ (str. 58—9).

Rousseau znajduje przyjemność w tej dyspucie, okazję do błyszczenia dowcipem, zapędza się daleko, zaufany w swój autorytet laureata. Gdy autor „*Observations*“ zauważył, że chciałby chyba wygubić wszystkich uczonych i artystów, odpowiedział Rousseau, przesadzając swą myśl pierwotną: „Niech tak będzie, skoro ktoś chce, aby tak było, to ja zgadzam się

na usunięcie wszystkich rozróżnień, jakie tam umieściłem' (str. 58). Widoczne, że Rousseau radby czasem wyciągnąć krańcowe konsekwencje ze swej doktryny. Kończy przewidyując dalsze ataki w imię „wielkich słów”: światła, wiedzy, praw, moralności, rozsądku, przystojności, respektu, słodyczy, ogłady, wychowania i t. p. „Na to wszystko odpowiem tylko dwoma słowami, które dźwięczą jeszcze silniej w moich uszach: „cnota“, „prawda“, będę wołał bez ustanku! a jeżeli ktoś słyszy w tem tylko słowa, to już nie mam nic więcej do powiedzenia” (str. 51).

Równie rozsądną oceną była odpowiedź, jakiegoś „obywatela Genewy“, który zwrócił uwagę, że wśród ludów, których się chwali ciemnotę, zbrodnie są najpotworniejsze. Niema tam wprawdzie chciwości złota, ale jest pycha, niesprawiedliwość, zawiść, mściwość... Gdyby nawet w tych okolicach dzikich było mniej zbrodni, niż u niektórych narodów kulturalnych, to, czy jest tam tyle samo cnoty? Czy widzi się tam zwłaszcza te cnoty czyste, tę wzniosłość obyczajów, tę bezinteresowność wielkoduszną, te czyny nadludzkie, jakie rodzi religja?”

Przy omawianiu drugiej części Rozprawy autor wskazuje Rousseau'owi błędy w rozumowaniu: „nie uprawianie nauki zrodziło zniewieściałość i zbytek, lecz bogactwo to ostatnie zaś nigdy nie było udziałem zwykłym uczonych”. Tak samo przecie ogłada nie idzie w parze z uczonością, można być uczonym i nieokrzesanym. Autor przeciwstawia też czasom barbarzyństwa militarnego owe szczęśliwe wieki, w których nauki rozszerzyły zmysł porządku i sprawiedliwości.

Rousseau tym razem nie wojuje dialektyczną metodą, replika jego jest obszerna i gruntowna. \* Musiał przyznać, że rozprawka poprzednia jest pełna rzeczy, „bardzo prawdziwych i doskonale udowodnionych, na które nie widzę żadnej odpowiedzi” (str. 83). Stwierdzał też absolutną wartość wiedzy: „Wiedza jest bardzo dobra w sobie samej, to jest oczywiste i trzebaby wyrzec się zdrowego rozsądku, aby mówić coś przeciwnego. Twórca wszechrzeczy jest źródłem prawdy, wszystko wiedzieć jest jednym z jego boskich atrybutów” (str. 85).

Gautier, profesor matematyki i historii w Nancy, kanonik regularny, uważał za potrzebne wykazanie fałszywości wy-



wodów Rousseau'a, „ponieważ według uczonych dziennikarzy wydaje się on zdolny do dokonania rewolucji w zapatrywaniach naszego wieku“<sup>141</sup>). Chwali zresztą zalety stylu i jego „niepospolity żar“. Rozbierając po szczególe pozycje aktu oskarżenia kultury, zaczyna od ogłady, w sprawie której wypowiada trzeźwe uwagi: „zresztą jeżeli sztuka maskowania się udoskonaliła, to sztuka przenikania zasłon uczyniła te same postępy. Nie sądzi się o ludziach według samych pozorów, nie czeka się, aby ich wypróbować aż do czasu, w którym będzie się koniecznie musiało uciec do ich dobrodziejstw. Jest się przekonany, że wogóle nie trzeba na nich liczyć, wyjąwszy gdy im się podoba lub gdy się im jest potrzebnym, lub też gdy mają jakiś interes, aby nam oddać przysługę. Umie się ocenić zwodnicze świadczenia ich uprzejmości i sprowadzić jej wyrazy do ich ogólnie przyjętego znaczenia“.

Powtarza on również, że obyczaje psuje właściwie bogactwo, nie zaś literatura. Jego zdaniem Rousseau wcale nie wykazał, że nauki nas znieprawiają. Nietrudno też było mu w ujemny sposób oświetlić Scytów i inne ludy, które Rousseau podaje za przykład. Między barbarzyńcami w krajach wschodnich przecież panują występki, których nie wypada nawet wymienić. W sprawach tych odsyła Gautier do „Histoire générale des voyages“, z której wyżej podaliśmy dotyczące wyjątki, a także do Histoire générale ks. Lamberta. Jest on wogóle przekonany, że mniej jest występków między narodami oświeconymi, niż gdzieindziej.

Gautier, wyrażając zdziwienie, że Rozprawa została nagrodzona, podnosił, że jest ona skierowana przeciw Akademjom: zwracał uwagę Stanisławowi Leszczyńskiemu, że ataki są wymierzone również przeciw jego Akademji, którą na równi z innymi brał w obronę.

Odpowiedź Rousseau'a jest lekceważącą już przez to, że zwrócona do Grimma, a nie wprost do oponenta, którego ironizuje. Najistotniejsze w niej dla rozwoju myśli Rousseau'a jest zgodzenie się na restrykcję, że wiedza nie jest jedynym źródłem zepsucia. Jest ona jak pokarm, który „bardzo dobry w sobie wywołuje niestrawność i złe humory w słabym żołądku“, odpowiada kilku wyjątkowym umysłom, ale jest szkodliwa dla ludów, które ją uprawiają. Rousseau zwraca się więc

najwyraźniej przeciw upowszechnieniu oświaty, przeciw szkołom, które odciągają od roli i przeciw kolegom, uczącym pustej deklamacji. Musi się jednak zgodzić z Gautierem, że cnota nie jest nieodłączną towarzyszką ciemnoty. Tem samym zasadnicza teza, że zepsucie jest związane z wiedzą upada, skoro nie można było podzielić ludów na dwie kategorie: cnotliwych a ciemnych i uczonych a występnych. Prof. Ducros<sup>142)</sup> słusznie wskazał, że właściwy błąd rozumowania Rousseau'a leży w tem, że zamyka on oczy na to, iż wszystkie ludy, zarówno uczone, jak ciemne, są obarczone zdrożnościami. Należałoby znaleźć lud istotnie cnotliwy i wykazać, że on nie jest oświecony ani uspołeczniony. Otóż Rousseau w tym okresie nie jest jeszcze politykiem, a także więcej oratorem i poetą, niż myślicielem. Gdzieś na dnie myśli jego tkwią obrazy szczęśliwych Betyczan, Troglodytów, Kanadyjczyków, obrazy literackie, w których realność on wierzy i które rozwijają się dopiero w toku dyskusji. Pomału przyszedł autor „Umowy Społecznej” nauczyć się ściślej ujmować problemy.

Na replikę tę Gautier dał odprawę, tym razem już złośliwą. Dowcipnie, a dość trafnie charakteryzował sposób dyskusowania laureata, podając receptę, jak iść jego śladami: „Sprzeciwiałbym się sobie samemu, aby sobie zapewnić środki obrony. Tym, którzyby miłowali dość dobro publiczne, aby mieć odwagę atakowania mnie, odpowiedziałbym z uprzejmością właściwą Huronom lub Hinezejczykom. Zmieniałbym znaczenie ich odpowiedzi w ten sposób, że stali by się śmieszni, albo też powtarzałbym całkowicie przeciwne tym, które wypowiedzieli. W ten sposób podobałbym się tym wszystkim, którzy byliby dość głupi, aby pójść na lep mej wymowy, dość leniwi, aby niczego nie badać samodzielnie...<sup>143)</sup>. Gautier przypomina na poparcie swego stanowiska, że Fréron, jakkolwiek chwalił wymowę Rousseau'a, to jednak uważał rozprawę za deklamację czczą, opartą na fałszywej metafizyce, na przytoczeniu faktów historycznych, które można obalić tysiącami faktów przeciwnych<sup>144)</sup>.

Le Cat podszywający się pod godność Akademika z Dijon, protestującego rzekomo przeciw nagrodzeniu Rozprawy, daje błady i rozsądny komentarz krytyczny, cytując często jako autorytet Horacego. Nowe jest jego żądanie uprawnienia

kobiet w zakresie oświaty, stanowiące odpowiedź na wyrzekania Rousseau'a na gynecokrację. Wskazywał tu, że u kobiet właśnie prostota idzie w parze z małym wykształceniem. Co do kwestji wyższości starożytnych, to powołuje się na zdanie Fontenelle'a o drzewach rosnących obecnie na naszych polach, które nie są większe od dawnych <sup>145</sup>).

Szczególnie ważne ze względu na sprecyzowanie myśli Rousseau'a są repliki, jakich udzielił Bordesow i Leszczyńskiemu.

Z listu Bordes'a przekonaliśmy się, że Rousseau nauczył się w Lugdunie oceniać doniosłość przemysłu, że tam sobie przyswoił teorię ekonomistów o znaczeniu zbytku dla państwa. W Lugdunie też wygłoszono w Akademji 22 czerwca 1751 mowę „o korzyściach nauk i sztuk”, w której autor, którym jest Bordes <sup>146</sup>) brał rzecz z historycznego punktu widzenia. Narzekał na „chimerę wieku złotego”, którą się od dawna łądzono i wskazywał, że we wszystkich wiekach „nigdy nie przestawano krzyczyć przeciw zepsuciu, nie rozumiejąc, co się chce właściwie powiedzieć; przesąd zwyciężony za każdym razem odradzał się przy każdej nowej okazji”. W dalszym ciągu rozwijał teorię zbytku według Mandeville'a.

Bordes, równie jak Rousseau, sądzi, że człowiek jest z natury dobry, a błędy nasze nie tkwią w naturze ludzkiej, lecz zrodziły się z barbarzyństwa. W trzech czwartych świata występki i ciemnota idą w parze. Akademik lugduński zwrócił też uwagę na drugi najwালniejszą argument Rousseau'a przeciw naukom t. j. równość pierwotną, tylko, że identyfikuje stan równości ze stanem ciemnoty, obawy, barbarzyństwa i przewrotności. W ten sposób Bordes swą odpowiedzią dopomógł Rousseau'owi do wydobycia podstawnych jego założeń, \*które rozwinięte zostaną w Rozprawie o Nierówności.

Istotnie w replice na tę krytykę Bordes'a Rousseau wyraźnie już zaprzecza nauce, jakoby pierwsi ludzie byli źli, twierdzi wręcz, że człowiek jest „z natury dobry”, jak on to sądzi i jak ma „szczęście odczuwać”. Spotykamy tu też ustęp, który już jest zapowiedzią Rozprawy o nierówności: zbrodnie zaczęły się dopiero, gdy wymyślono własność prywatną, panowanie i niewolę.

Na ogół streszcza tu Rousseau jeszcze raz swe tezy, zaczynając od pochwały nauk, sztuk i rzemiosł. Jednak tylko

umysł niebiański i ludzie cnotliwi mogą jego zdaniem stwarzać wartościową wiedzę: ludziom zwykłym lepiej było nie znać wiedzy, gdyż równolegle do zamięszania w naukach, gina cnota. Zepsuciu ducha towarzyszy staranie o pozory, o udawanie; tak to z nauk rodzi się ogłada. Próżność i bezczynność zrodziły nauki i zbytek, który towarzyszy zamięszaniu w literaturze.

Pierwsi ludzie natomiast żyli w ciemnocie, nie mogli więc być zepsuci, skoro źródła zepsucia nie były jeszcze otwarte. Dziwi nas, że za źródło zepsucia uważa on tę samą naukę, która ma jako wyraz prawdy — a czytaliśmy to (str. 85) dopiero co — początek w Bogu. Starożytne ludy, powiada, twarde i szorstkie, surowe w swych obyczajach żyły w czystości i cnotie, wstręt czuły do rozpusty. W dopisku powstaje on przytem na zepsucie obyczajów swego wieku i na kobiety, które władają nie cnotą, lecz wdziękami. „Rezultatem tego roztrząsania jest, że okresem pięknym, okresem cnotliwości każdego ludu był czas jego ciemnoty i że w miarę jak się stawał uczonym, artystą, filozofem, stracił swą obyczajność i swą uczciwość, a zszedł w tym względzie do poziomu narodów ciemnych i znieprawionych, które hańbę przynoszą ludzkości” (str. 115). W dalszym ciągu pisze, że jeżeli coś może wynagrodzić upadek obyczajów, to gotów jestem przyznać, że nauki czynią więcej dobrego, niż złego.”

Ustęp ten jest ważny: streszcza bez ozdób rozumowanie Rousseau'a i odsłania luki i wadliwości wnioskowania, które zbyt często jeszcze podkreślać, skoro uczynili to już adwersarze Rousseau'a. Uderza nas zwłaszcza, iż w odpowiedzi Leszczyńskiemu uważał, że nauki i sztuki użytecznie zajmują ludzi, nawet złych czynią mniej szkodliwymi, tu zaś źródłem wiedzy jest tylko zepsucie, próżność i bezczynność. W ostatnio cytowanym zdaniu odzywa się z potępieniem o „ludach ciemnych i łączy niespodziewanie przymiotniki „ignorantes et vicieuses”, podczas, gdy dopiero co w tem samym zdaniu okres ciemnoty uważał zarazem za okres cnoty.

Na tę odprawę replikował jeszcze Bordes drugą rozprawą, która jednak rozwija tylko myśli pierwszej. Rousseau miał zamiar mu odpowiedzieć, znaleziono bruljon tej odpowiedzi w papierach wydanych przez Streckeisen-Moulton (str. 313 i n.),

jednak właściwą odpowiedzią była dopiero Rozprawa o Nierówności, zbudowana na dwóch myślach, które szczególnie Bordes pozwolił Rousseau'wi wydobyć: równości i dobroci pierwotnej.

Nie dziwne, że temat stosunku nauk do moralności poruszył Stanisława Leszczyńskiego, fundatora Akademii, protektora literatury i szarego moralistę. Sam on już rozprawił: „O niebezpieczeństwach dowcipu” (Sur les dangers de l'esprit), mając na myśli wybujałości różnych beaux-esprits, gładkich salonowych filozofów, którym zarzucał ubarwianie grzechów<sup>147</sup>). Tym razem jednak król opowiedział się stanowczo jako obrońca wiedzy i oświaty<sup>148</sup>), a wyraził zdziwienie, że rozprawa podobna została przez Akademię nagrodzona, choć autora jej obsypał komplementami, chwalać jego wiedzę i charakter. Dzielnie i wymownie, podobno z pomocą swego kapelana Jezuity, szermował w obronie nauki, Rousseau'wi wykazując co krok sprzeczności. Woli on, że nieprawość maskuje się ogładą, niżby miała bezwstydnie odsłaniać swe oblicze; podnosi z drugiej strony, że wiedza z uprzejmością się niekoniecznie łączy i że są uczeni wcale nie wytworni w obyczajach. Szczególnie zwraca się przeciw zestawieniu poniżającemu ludzi współczesnych ze starożytnymi lub mieszkańcami odległych krajów, mając może na myśli Djalogi La Hontana wyraża się, że to są „wstrętne paralele, w których występuje mniej dbałości o poprawę i słusność, a więcej zawiści ku rodakom i uprzedzenia ku współczesnym”.

W odpowiedzi Leszczyńskiemu ogranicza laureat mowę swą tezę pierwotną, mówiąc, iż nauki same w sobie są dobre, bo źródłem prawdy jest Bóg. Człowiek jest jednak zbyt ograniczony, aby mózgi z nich czynić dobry użytek, stąd wynikły zgubne ich następstwa. Należałoby sobie tedy życzyć, aby ludzie się oddawali naukom z mniejszym zapałem. W dopisku znajdujemy tu zapowiedź „reformy osobistej”, która się w życiu autora dokona. Usprawiedliwia się on mianowicie z zarzutu, iż uprawia literaturę, którą potępił. Winę zwała na swoje wychowanie i twierdzi, iż postanowił porzucić naukę w chwili, gdy się przekonał, że „dręczy ona duszę bez żadnego pożytku dla rozumu”. Wyrzeka się też tutaj stanowczo tego zawodu zwodniczego, „w którym się mniema czynić wiele przez roztropność, czyniąc wszystko przez próżność”.

Interpretując swą teorię, wyraża przekonanie, że tem więcej się spotyka cnotę, im dalej się coła wstecz w pochodzie wieków. Co do sprawy, czy nauka rodzi zbytek czy też powstaje on z bogactwa, to rozstrzyga ją twierdzeniem, że zrodziły się równocześnie, układu genealogię, wskazując, iż pierwszym źródłem złego jest nierówność. Za nierównością dopiero poszły bogactwa, z nich wynikły zbytek i beczynność, zbytek sprzyjał rozwojowi sztuk pięknych, zaś beczynność uprawie nauk. Zaleca zaś „niewiedzę (ignorance) rozsądną, która polega na ograniczeniu swej ciekawości do wymiaru zdolności, jakie się otrzymało”. Jak Montaigne chwalił niewiedzę, jako wezgiłowie słodkie i miękkie, tak Rousseau wychwala „słodką i cenną niewiedzę, skarb duszy czystej i z siebie zadowolonej, która pokłada całe swe szczęście w skupieniu się, w poczuciu niewinności i nie potrzebuje szukać fałszywego i pustego szczęścia w mniemaniu, jakie inni mogliby mieć o jej wiedzy”.

Tutaj czytamy także oświadczenie, iż zniweczenie dorobku kulturalnego, zniszczenie bibliotek, zniesienie uniwersytetów i akademii pograżyłoby Europę w ciemności, a nie poprawiłoby obyczajów, bo ludy raz zepsute nigdy nie wracają do cnoty, nawet nawrócenie do stanu równości pierwotnej nie pomogłoby. Rousseau wyraża też obawę przed przewrotem gwałtownym, bo ten byłby równie groźny, jak samo złe, któreby miał usunąć. Niech więc nauki i sztuki łagodzą dzikość ludzi, których zepsuły, niech ich odwodzą od złego, niech będą pokarmem dla ich ambicji i próżności. Niegodziwiec oświecony, pisze Rousseau, mniej jest niebezpieczny, niż głupi brutal. Ze zdumieniem przemierzamy przestrzeń, jaka Rousseau'a w tym momencie dzieli od owego Rousseau'a, co pisał niedawno, że wiedza dla człowieka jest „bronią, którą się daje do ręki szaleńcowi”.

Kończy się ta konserwatywna retraktacja zgrabnie podanym komplementem na cześć Akademii i cnotliwego założyciela jednej z nich, samego Leszczyńskiego.

Rousseau oświadcza, iż nie miał zamiaru dokonywać przewrotu w społeczeństwie, niweczyć kulturę i kazać się ludziom wyrzec potrzeb z nią związanych. Chciał jedynie wypowiedzieć tę prawdę, o jaką go pytano, wymienić przyczyny ze-

psucia obyczajów, niech inni „odważniejsi lub bardziej nierozważni“ szukają środką zaradczego.

O motywach swego wystąpienia wyraża się, że tylko zamięłowanie w cnocie i miłość ludzkości kazały mu mówić: „gorycz moich inwektyw przeciw nieprawościom, których jestem świadkiem, rodzi się tylko z bólu, którym one mię przejmują i z gorącego pragnienia, jakie mam, by widzieć ludzi szczęśliwymi i zwłaszcza godniejszymi szczęścia“.

Polemika z przeciwnikami okazuje nam, jak to myśl Rousseau'a mieni się różnobarwnie, odmienne coraz przybierając kształty, stosownie do sytuacji, a zależnie od osoby przeciwnika. W gruncie radby on był — jak to wynika ze zdania o wygubieniu wszystkich artystów — wyciągnąć ze swych założeń najbardziej krańcowe konsekwencje. Opozycja środowiska zmusiła go do ograniczeń, do modyfikacji kompromisowych i zachowawczych, więc do uznania absolutnej dobroci wiedzy, a potem dwóch rodzajów wiedzy i dwóch rodzajów ciemnoty: jednej i drugiej dobrej i złej. Występuje też w tej polemice ta cecha jego umysłowości, którą określił sam w liście do Benedyktyna Deschamps: „ja widzę bardzo dobrze pewne przedmioty, lecz nie umiem porównywać; łatwo zaś przychodzi podawać założenia, ale nie widzę następstw, porządek i metoda, które są waszymi bogami, są memi furjami, wszystko występuje przedemną tylko odosobnione i zamiast łączyć idee w moich listach, ja posługuję się szarlatanскими i przezskokami (j'use d'une charlatanerie de transitions), które wam imponują“<sup>148</sup>).

Za replikę na Rozprawę o naukach i sztukach można uważać też niektóre ustępy Rozprawy wstępnej do Encyklopedji pióra d'Alemberta (1751). Starając się podać zarys „metafizyczny“ rozwoju nauk, zaczyna filozof od renesansu, który określa jako „powrót rozsądku i smaku“ (str. 78); zamięłowaniu do literackich studjów zawdzięczamy może to, iż nie popadliśmy w barbarzyństwo, w które nas pchają różne okoliczności. Upodobanie natomiast w fałszywym „bel esprit“ popiera ignorancję i rozpowszechnia ją prędzej lub później; autor obawia się bardzo takiego przewrotu, któryby sprowadził długotrwały okres barbarzyństwa.

Rousseau'wską Rozprawę zresztą d'Alembert chwali, mówiąc, iż przynosi ona zaszczyt autorowi; zwraca jednak uwagę, iż on sam oddał głos za pracą Encyklopedystów, skoro udzielił swego współpracownictwa. Zarzucał mu, iż „pomieszał kulturę umysłu z nadużyciami, jakie można w niej czynić”; większość tych złych następstw, jakie on przypisuje naukom, ma swe źródło gdzieindziej. Nie zyskamy zresztą nic, niszcząc kulturę: „pozostałyby nam występki, a w dodatku mielibyśmy ciemnotę”.

Nie poniechał Rousseau, jak wiemy, pracy literackiej, mimo że sie jako przeciwnik literatów i oświaty opowiedział. Jego „Rozprawa o cnocie najpotrzebniejszej bohaterowi” jest przedewszystkiem wypracowaniem oratorskiem, z którego zresztą autor nie był zadowolony i go na konkurs Akademii na Korsyce nie posłał. Znamienne tu jest dla przyszłego autora „Rozprawy o Nierówności” narzekanie na tę kategorię filozofów, do której sam chyba należał, mianowicie na tych, co „głoszą ludom szczęśliwość chimeryczną”. Znowu też tu objawia swoje upodobania heroiczne i militarne, które mu dyktują radę, aby wznosić się ponad ludzi „depcąc czasem rozum ludzki”.

„Mowa żałobna na cześć księcia Orleańskiego” jest elaboratem bez treści ułożonym dla zarobku na zamówienie dla księdza Dasti, deklamacją, której autor również nie uznał za dobrą. Jest ona miejscami ckliwa, a cała pełna figur retorycznych. Oto np. jak wypełnia ustęp, w którym ma mówić o nieodzownej zalecie władców, o dobroczynności:

„Był on dobroczynny, powiedziałem to już i któżby mógł o tem nie wiedzieć? Niech mi wolno będzie wrócić do tego raz jeszcze: nie mogę opuścić przedmiotu tak słodkiego...”

„Był on dobroczynny, powiedziałem. Ach! był on więcej, niż dobroczynny, był miłosierny. I jakżeż nie miałyby nim być?”

Z powodu jednej z prac literackich i zarobkowych, komedji w sposobie marivaudage pisanej, „Narcyz a”, szczególnie pragnął się Rousseau usprawiedliwić, pogodzić fakt, iż pióra nie złamał, z zasadami etycznymi, które głosił. Temu zamiarowi zawdzięczamy przedmowę do sztuki, zawierającą zarazem modyfikację Rousseau'wskiego poglądu na wiedzę,



który tutaj dopiero przybrał sformułowanie logiczne, konsekwentne i zwarte.

Wywodzi on znowu, że obyczaje psuły się w miarę, jak rozpowszechniało się zamiłowanie do literatury; jest przekonany, że wykazał związek konieczny między zepsuciem a rozwojem nauki. Upodobanie w nauce rodzi się bowiem z bezczynności i z pragnienia wyróżnienia się. Pierwsi filozofowie uczyli, jak wykonywać obowiązki, i wpajali zasady cnoty. Gdy jednak te nauki się upowszechniły, inni chcieli się wyróżnić systemami oryginalnymi, niedorzecznymi i szkodliwymi. Takim był np. pyrronizm, a z nowożytnych doktryny Hobbesa i Mandeville'a. Upodobanie w naukach i sztukach odwodzi nadto, zdaniem autora, od wypełnienia obowiązków. Zamiast się troszczyć o to, by być człowiekiem prawym, stara się literat o to, by być miłym, podobać się, być okłaskiwanym. Upodobanie to prowadzi też do zniewieściałości fizycznej i duchowej, filozofja zaś osłabia węzły, jakie łączą człowieka ze społeczeństwem. Widzimy więc, że Rousseau staje tutaj na stanowisku Montaigne'owskim, podczas gdy w Rozprawie uważał nauki za szkodliwe, gdyż są podporą tronów. Filozofja — wywodzi dalej — wzbija nadto ludzi w dumę, z dążności do podobania się rodzą się wyrafinowania smaku grzeczności, znieprawiające pochlebstwa. Refleksja czyni nas nieszczęśliwymi, nauka psuje obyczaje i niszczy zdrowie.

Akcentem aktualnym wyróżniają się ustępy zwrócone przeciw zepsuciu obyczajów i ustrojowi kapitalistycznemu:

„Cóż zyskaliśmy przez to (t.j. przez postęp i ogładę)? Wiele paplaniny, bogatych i mędrkujących, t. j. nieprzyjaciół cnoty i rozsądku. Natomiast utraciliśmy niewinność i dobre obyczaje. Tłum pełza w nędzy, a wszyscy są niewolnikami nieprawości. Zbrodnie niepopołnione są w głębi serc... Cóż za dziwny i zgubny ustrój, w którym bogactwa nagromadzone ułatwiają zdobycie środków na zbieranie jeszcze większych, a w którym nie jest możliwe, aby ten, co nic nie posiada, zdobył cokolwiek, w którym człowiek zacny nie może wyjść z nędzy, w którym najwięksi szalbierze są najbardziej szanowani i w którym trzeba rzec się cnoty, aby stać się człowiekiem poważanym“!

Rousseau zapewnia nas także w tej cennej przedmowie, iż wie o tem, że wielu przed nim to samo mówiło, ale on mówi o tem na podstawie zrozumienia przyczyn. To badanie doprowadziło go do odkrycia prawdy, która będzie wytyczną dla jego dalszej działalności jako moralisty i pisarza politycznego: że zło nie tkwi w naturze człowieka, lecz w sposobie, w jaki jest rządzony.

Co do wniosków praktycznych, to zastrzega on się znowu, że w obecnym stanie rzeczy uważa on nauki i sztuki, odpowiednio administrowane przez akademje, szkoły i teatry za zabezpieczenie przeciw niegodziwości ludzkiej, za dywersję dla znieprawianych, zapobiegającą użyciu czasu wolnego na złe działania.

W toku niniejszej pracy wskazywaliśmy już, jaki jest stosunek Rousseau'a do różnych jego poprzedników w oskarżeniu kultury. Z porównania ocenić można było również, jak daleko poszedł on w swych postulatach i inkryminacjach. W świetle komentarza, jakiego nam dostarczają repliki Rousseau'a, wyjaśniło się jeszcze lepiej jego stanowisko wobec kultury i wobec ustroju społecznego.

Pragnął on uzasadnić prawo: zepsucie obyczajów rośnie w miarę postępu nauki; które wyraża w sposób: „dusze nasze się zepsuły w miarę, jak nasze nauki i nasze sztuki się doskonały”. Udało mu się zaś wykazać tylko niektóre ujemne skutki cywilizacji. Stąd też w miarę, jak postępował w wywodach, czuł się mniej pewnym. Objawiło się to w konkluzji. Zamiast potępienia rozwoju umysłowego i wyciągnięcia wszystkich negatywnych wskazań dla siebie i drugich — zaleca tylko powściągnięcie rozwoju, utrudnienie oświaty, domagając się jednakże dla uczonych miejsca w rządzie, choć ich jako wrogów ludzkości przedstawił, kończy zaś na uznaniu potęgi wiedzy. Sam siebie chętnie byłby zaliczył do owej arystokracji ducha, która w zgodnem współdziałaniu wiedzy z władzą miała zapewnić ludzkości szczęście, dla ludu układał zaś tę oto modlitwę:

„Boże wszechmocny, Ty który dzierzysz w Twym ręku umysły, uwolnij nas od oświaty i od zgubnych sztuk naszych ojców, a wróć nam niewiedzę, niewinność i ubóstwo, jedyne

dobra, które mogą stanowić o szczęściu i które są cenne przed Tobą". (I. Rozprawa, str. 18.)

Kulturę i ustrój społeczny uważa wprawdzie zawsze za złe, gdy go jednak w dyskusji zmuszono do wypowiedzenia się bardziej szczegółowego, okazało się, że radykalnym reformatorem być nie pragnie, że lękałby się doradzać zmniejszenie postaci świata drogą przewrotu, zniweczenie związków społecznych i cywilizacji. Później, pisząc artykuł o Ekonomii politycznej i przygotowując swe dzieło o Instytucjach politycznych, zacznie myśleć o tem, jak w praktyce zastosować swoje odkrycia, aby ludzkość taką, jaką ona jest, poprawić, a przede wszystkim uczynić szczęśliwą.

Mamy już z okresu pomiędzy dwiema rozprawami konkursowymi dokument, świadczący o tem, że nie zadawała się samemi tylko spekulacjami na tle „chimery wieku złotego“, wieku niewinności i niewiadomości, ale studjował rzeczowo konstrukcję współczesnego społeczeństwa. Artykuł o *E k o n o m i i p o l i t y c z n e j* ogłoszony w r. 1755 w *Encyklopedji* jest właśnie dowodem studjów prawnych, jakim się Rousseau oddawał w okresie przed Rozprawą o Nierówności, a które go znakomicie przygotowały do napisania tej Rozprawy. Praca ta, stanowiąca niejako pierwszy szkic „Umowy Społecznej“, wyraża też dążność do szukania drogi racjonalnej ku uszczęśliwieniu społeczeństwa, ku usunięciu krzywd z tego ustroju społecznego, z którego koniecznością się Rousseau liczy.

Jako fundament społeczeństwa wymienia w swych wywodach własność prywatną, której całość ma zabezpieczyć administracja państwowa. Już tu spotykamy jedną z zasadniczych maksym „Umowy Społecznej“, że głos ludu jest głosem bożym, a wola ogólna zmierza do dobra powszechnego. Ta wola ogólna jest źródłem praw, które mają na celu przywrócenie równości naturalnej.

Stan naturalny przeciwstawia współpracownik *Encyklopedji* stanowi społecznemu (*état civil*) i pojmuje go jeszcze według Hobbesa, jako czas, w którym jeden człowiek ujarzmia drugiego.

Etyczne rozważania z Rozprawy znajdują tutaj wyraz w sposobie, w jaki sobie wyobraża zadania rządu. Ma za złe, iż nasze rządy nie dbają o stronę moralną i obyczajową życia

obywateli, a ograniczają się do wydobywania pieniędzy, domaga się rządu, któryby zaprowadził panowanie cnoty „faites regner la vertu”. Trzeba bowiem, rozumuje on, aby wszystkie wole pojedyncze zgadzały się z wolą ogólną, a cnota jest właśnie tem „uzgodnieniem woli osobistej z wolą ogólną”. Niżej czytamy w tym samym duchu: „obyczaje publiczne zastępują talent władców, im więcej rządzi cnota, tem mniej są potrzebne talenty”. Te cnotliwe uczucia w odniesieniu do ludzkości, na których Rousseau buduje swą „ekonomję polityczną”, winny mieć, jego zdaniem, pole działania ograniczone do ojczyzny: miłość ojczyzny bowiem dokonywa „największych cudów cnoty”, dla tego, że „łączy się w niej siła miłości własnej z pięknem cnoty”. Jak w przedmowie do „Nierówności” uważa on rozrost terytorjalny państwa za szkodliwy.

## ROZDZIAŁ VII.

### Rozprawa o Nierówności.

Powodzenie sprawiło, że „Rozprawa o Nierówności” uderza w ton jeszcze śmielszy; autor pragnie rozwiązać najtrudniejsze zagadnienia bytu ludzkości, zastanawia się bowiem nad tem, „czem mógłby być zostać rodzaj ludzki, gdyby był zestawiony sobie samemu”. Jak pierwsza Rozprawa zwrócona była przeciw kulturze, tak druga przeciw ustrojowi społecznemu, który właśnie nie pozwolił rodzajowi ludzkiemu zostać sobą samym. Rousseau wskazuje błąd zasadniczy w rozumowaniu tym filozofom, którzy chcąc dać koncepcję człowieka w stanie natury przedstawiali go zawsze jako uspołecznionego. Podobnie traktuje tradycję Pisma św., według której człowiek pierwszy odrazu znalazł się po za stanem natury, skoro otrzymywał z nieba „światło i przykazania”. Wskazuje inną drogę dojścia do prawdy: dociekanie spekulatywne, które wprawdzie z początku uznaje za hypotetyczne i „zdatniejsze do wyświetlenia natury rzeczy, niż do okazania ich prawdziwego początku”. Autor pragnie w ten sposób oddzielić to, co jest pierwotne w naturze ludzkiej, od tego, co jest w niej sztuczne, i tą drogą dojść do poznania „istotnych podstaw społeczeństwa ludzkiego”. Co do stanu pierwotnego, to wyraża się zrazu sceptycznie, że on zapewne nigdy nie istniał, jednak później podaje wynik tych

dociekań za prawdę nie zachwiana. Pod względem stylistycznym i kompozycyjnym nastrocza ten obraz pewne podobieństwa z wizją ludzkości pierwotnej, walczącej z przyrodą, twardej i zwierzęcej z V księgi „De rerum natura“<sup>149)</sup>.

Jego koncepcja człowieka pierwotnego oprze się jednak poprostu na zaprzeczeniu temu, co było założeniem dotychczasowych teoretyków prawa natury<sup>150)</sup>: instynktu towarzyskiego i potrzeby doskonalenia się. Człowiek jest szczęśliwy, gdy jest samotny, nie ma też żadnych pragnień po za zaspokojeniem fizycznych potrzeb. Uspołecznienie się jego było dziełem przypadku, który mógł się nigdy nie wydarzyć, a nawet jego „zdolność doskonalenia się“ (perfectibilité) również rozwinęła się tylko przypadkowo, skutkiem przyczyn zewnętrznych (t. I str. 102).

W pierwszym stadium jest tedy człowiek „zwierzęciem mniej silnem, niż jedne, mniej zwinnem, niż inne, lecz — ogólnie biorąc — zbudowanem najkorzystniej ze wszystkich“. Pożywia się pod dębem<sup>151)</sup> i poi w strumyku; pomału przypatrując się zwierzętom, wśród których żyje, wznosi się do ich instynktu. Potrzeba wyrabia mu siłę i zręczność, nabiera on odwagi, nie boi się już zwierząt, przeciwnie niedźwiedź i wilk po kilku doświadczeniach nie mają ochoty napadać na człowieka, „którego poznały jako równie dzikiego, jak one same“. Podziwiać nam każe następnie autor jego zdrowie, ciągle sąsiedztwo niebezpieczeństw go hartuje. Od zwierząt różni go jednak pewna właściwość umysłowa: wolny wybór: „il se reconnoît libre d'acquiescer ou de resister“. Razem z niemi czuje wszakże „nienawiść śmiertelną dla każdej pracy ciągłej“.

Z bliźnimi swymi nie spotyka się, nie potrzebuje ich więcej, niż jedna małpa drugiej, jeden wilk drugiego. Oto zaś idylla miłosna człowieka przedspołecznego, więcej jeszcze uproszczona, niż Lukrecjuszowa: „samcy i samice łączyli się przypadkowo, stosownie do spotkania, sposobności i pragnienia, nie potrzebowali słów na wyrażenie rzeczy, które mieli sobie do powiedzenia: opuszczali się z tą samą łatwością“.

Temperament człowieka pierwotnego jest spokojniejszy, nie postępuje on jeszcze według zasady Darwinowskiego doboru: „każda kobieta jest dlań dobra“. Rousseau ostrzega też przed wnioskami, jakie możnaby wyciągnąć z obserwacji

walk między samcami na podwórzu folwarcznem i w lasach porą wiosenną, szczegółowo zaś wywodzi, dlaczego „walki kogutów nie stanowią dowodu dla rodzaju ludzkiego“. Wogóle cechuje człowieka Rousseau'wskiego „spokój uczuć i nieznanomość występków“. Nie jest ani dobry ani zły, bo takim staje się dopiero w społeczeństwie: „nie mając między sobą żadnego rodzaju stosunków moralnej natury ani znanych obowiązków, nie mogli być ani dobrzy ani zli, nie mieli ani przywar ani cnót“.

O dwie stronicie dalej ma on jednak już „jedyną cnotę naturalną“, jest nią litość (la pitié), a więc cnota społeczna. Objasnienie, jakie tu daje Rousseau, protestujący przeciw zarzutowi niekonsekwencji, dobrze charakteryzuje poetycką metodę tej konstrukcji przyrodniczej:

„Mówię o litości, dyspozycji odpowiedniej dla istot tak słabych i ulegających tyłu cierpieniom, jak my jesteśmy, o cnotcie o tyle powszechniejszej i o tyle pożyteczniejszej człowiekowi, że wyprzedza ona u niego wszelką refleksję, i tak naturalnej, że zwierzęta nawet dają czasami jej znaki widoczne“.

Dwukrotnie następnie znowu we wspaniałych okresach daje syntetyczną charakterystykę człowieka pierwotnego (str. 102—103 i 105). Błądzi on po lasach samotny, niemy, bezdomny, nie znając indywidualnie żadnego ze swych bliźnich, wystarcza sam sobie, a każdy jego wynalazek ginie wraz z autorem. Instynkt poradził mu używać plonów ziemi, z potrzeb odczuwa tylko głód i popęd płciowy, który nie skłania go do założenia rodziny, skoro niedługo już oba osobniki, które się miłowały, nie poznają się, a matka traci przywiązanie do dziecka, gdy tylko ono może się bez niej obejść. Rousseau skłonny jest zresztą za takich ludzi pierwotnych uważać „różne stworzenia, podobne do ludzi, które podróżnicy wzięli za zwierzęta“. Tej sprawie też poświęca obszerny dopisek „k“.

II Druga faza nastaje z rozmnożeniem się ludzi. Skieruje tu filozof coś w rodzaju walki o byt z przyrodą i bliźnimi; przypadkowo i dla doraźnych celów powstaje, z wygody, nie dla potrzeby, wolny związek „association libre“ między ludźmi, którzy nauczyli się odróżniać wzajemnie od zwierząt. Zatem idzie utworzenie rodziny, a poeta zapomina w tem miejscu

przekląć ten pierwszy związek społeczeństwa, owszem ma-  
luje słodczye żywota familijnego. Bytowanie człowieka staje  
się zwolna osiadłe, powoli wypracowuje się mowa\*<sup>152</sup>).

Ten naturalny związek w rozumowaniu przerywa jednak  
autor gwałtownie. Nie może ani na chwilę przypuścić istnienia  
społeczeństwa zorganizowanego a szczęśliwego. Stan społeczny  
jest przezeń potępiony, musi mieć zatem jako początek gwałt;  
jest tym gwałtem prawo własności czyli raczej przywłaszcze-  
nia, przyczyna wszelkiej nierówności i nieszczęść społecznych:  
„jak tylko ludzie znajdują się w społeczeństwie, tracą poczucie  
swej słabości, równość, jaka była między nimi, ustaje i stan  
wojny się rozpoczyna“. Te słowa Monteskiusza stanowią wątek  
dla dalszych ustępów. Naturalna litość nie dochodzi do głosu.  
Rabują ubodzy, przywłaszczają sobie bogaci: „namiętności roz-  
pętane wszystkich, tłumiąc naturalną litość i słaby jeszcze  
głos sprawiedliwości, uczyniły ludzi skąpymi, ambitnymi i nie-  
godziwymi“. Trwa ciągły konflikt między prawem pierwszego  
okupanta a prawem silniejszego.

Nie będziemy rozwijali dalszego obrazu nieszczęść ludz-  
kości, które spadły na nią nietylko z prawa własności, ale  
wogóle z faktu zbliżenia się ludzi do siebie i wynikły z ambicji,  
która zaczęła działać. Stając się towarzyskim, człowiek prze-  
staje być silnym, degeneruje się skutkiem wygod cywilizacyj-  
nych. Powracamy do wątków z Pierwszej Rozprawy z tą różnicą,  
że tutaj już przyczyną złego nie są same nauki i sztuki, lecz  
porzucenie stanu szczęśliwej samotności, a której „sztuka  
ginęła wraz z wynalazcą“. W ten sposób zresztą łączą się  
treścią obie Rozprawy.

Sądzi się powszechnie, że ta konstrukcja zupełnie już  
oryginalna wspiera się na teorii dobroci etycznej  
człowieka pierwotnego, i jako argumentu używa się  
okoliczności, że Rousseau idealizuje dzikich. Oba te twier-  
dzenia ujmowano niezbyt ściśle. Sam Rousseau myśl o dobroci  
pierwotnej uważał za zasadę kardynalną swego systemu.  
Teorię tę starał się zbadać ze stanowiska filozoficznego  
p. A. Schinz<sup>153</sup>), dążąc do określenia nie tyle tego, co Rousseau  
dosłownie wywodził, ile „co mógł twierdzić logicznie“. Zaga-  
dnienie to ważne, gdyż często przesadzano znaczenie, jakie  
temu twierdzeniu nadawał Rousseau, i opierając się na tem,

pisano o całej jego doktrynie rzeczy sprzeczne i chwiejne. P. Schinz twierdzi z góry, że Rousseau wcale nie wypowiedział w „Nierówności” teorii dobroci naturalnej, nie orzekł, jakoby człowiek najdawniejszy był cnotliwy i dobry, lecz tylko, że nie był zły. Dopiero w dopiskach do drugiej Rozprawy zapomniął o rozróżnieniu między „dobry” a „niezły” i mniemał, iż wykazał, że człowiek jest z natury dobry.

Jednakże p. Schinz wychodzi z założenia, które musimy uważać za niezupełnie udowodnione, że mianowicie Rousseau w Pierwszej Rozprawie opierał się na twierdzeniu, iż człowiek jest z natury zły. Wprawdzie nie wypowiada tego Rousseau nigdzie wyraźnie, mówi tylko, że natura ludzka nie była lepsza w dawnych czasach (I. 4), tylko szczerzej się objawiała, p. Schinz mniema jednak, iż wynika to z konieczności z Rousseau'wskiej koncepcji cnoty jako „walki przeciw naturalnym skłonnościom człowieka”. Otóż tę interpretację Rousseau'wskiego pojęcia cnoty już również zakwestjonowaliśmy. Teoretycznie rzecz biorąc, Rousseau nie mógł doradzać walki z dobrymi skłonnościami naturalnymi n. p. ową „pitié” ani z obojętnymi, jak popęd płciowy, głód i t. p. lecz tylko ze złemi, a te ostatnie przypisywał tylko wpływowi kultury, uważał je za następstwa prawa własności i życia społecznego. W każdym razie upodobania w nauce nie uważa on za naturalną skłonność, skoro mówi, że natura uczyniła dostęp do wiedzy trudnym, chcąc ludzkość od niej uchronić. Nie ulega wątpliwości, że cnota jest przypisana w I-ej Rozprawie ludom starożytnym i barbarzyńskim, podobnie jak wszystkie grzechy i wady przeciwnie są przypisane nowożytnym, że więc dawniejszy człowiek był uważany przez Rousseau'a za lepszego. To możemy uważać za rzecz pewną, natomiast nigdy nie można przypisać Rousseau'wi w żadnym okresie jego twórczości — jak to czyni p. Schinz — przypuszczenie naturalnej przewrotności człowieka „l'idée de la perversité naturelle”. Autor przecież na pytanie, jaki wpływ wywarła na obyczaje cywilizacja, odpowiadał, że ujemny, wynika z tego oczywista prawda, że dawniejsi ludzie w czasach przedkulturalnych byli cnotliwi i tężsi<sup>154</sup>). Wykazuje to zresztą Rousseau na szeregu przykładów. W odpowiedzi Leszczyńskiemu pisał, że tem więcej się spotyka cnoty, im więcej się cofa w pochodzie wieków. Kwestji prze-



wrotności naturalnej czy pierwotnej dobroci Rousseau w Pierwszej Rozprawie wcale właściwie nie poruszał. W niektórych apostrofach kaznodziejskich, karcących grzechy, mimo jego woli mogła przeświecać myśl o grzechu pierworodnym, z której sobie Rousseau nawet nie zdawał sprawy.

Tak też rozumiem wypowiedzenie, na którym i p. Schinz niczego nie budował: „ludzie są przewrotni, byliby jeszcze gorsi, gdyby mieli nieszczęście urodzić się uczonymi” (I. 10). Ma tu na myśli ludzi pospolitych współczesnych, zepsutych ustrojem społecznym i oświatą, którzy byliby jeszcze gorsi, gdyby im dano do ręki broń w postaci wiedzy. Na szczęście jednak dostęp do niej, jak w tem samym zdaniu mówi, jest utrudniony. Podobną koncesją stylistyczną na rzecz etyki chrześcijańskiej jest zwrot, że, nim ludzie nauczyli się ogłady, „natura ludzka w gruncie nie była lepsza, lecz ludzie znajdowali bezpieczeństwo w łatwości przenikania się nawzajem” t. j. w szczerości.

Sposób, w jaki p. Schinz rekonstruuje rozumowanie Rousseau'a po napisaniu I-ej Rozprawy a przed II-gą, jest subiektywny. Rousseau nigdy nie twierdził, jakoby człowiek dla tego samego miał być zły, że stworzył cywilizację. Jeżeli wskazywał, jak p. Schinz przywodzi, że stan naturalny jest dobry i z tego powodu natura jest dobra, to oczywiście musiał pamiętać, że człowiek jest również tworem natury i jako taki dobrym być musi. Odróżnić musiałby przynajmniej człowieka w stanie natury od człowieka w stanie społecznym i o tym to ostatnim jedynie mógłby twierdzić, że jest zły. Natura wzbrania człowiekowi przystępu do wiedzy, zatem człowiek, gdy stwarza cywilizację, działa wbrew naturze, a nie zgodnie ze swą naturą. Nie możemy dopatrzeć się sprzeczności na tym punkcie, jaką unaocznic się stara p. Schinz, i nie potrzebujemy kombinować jego toku rozumowania, rzekomo sprzecznego, zwłaszcza skoro możemy w tekście znaleźć etapy myśli Rousseau'a. Oto w odpowiedzi Bordes'owi czytamy wyraźne już zaprzeczenie, jakoby pierwsi ludzie byli źli, a natomiast twierdzenie, że człowiek jest „z natury dobry”, że Rousseau w to „wierzy i ma szczęście to odczuwać” (I. 53). Co więcej, umieszczona jest ta uwaga w dopisku i w zdaniu pobocznym, którego odczytanie przekonywa, że Rousseau

wcale tu nowej tezy nie podawał, jeno powtarzał to, co uważał za swą zasadniczą myśl z I-ej Rozprawy, co prawda — dodajmy — myśl nie dość „*expressis verbis*” podaną. W tej samej odpowiedzi o kilka kartek wstecz (str. 50) wyrażone jest przekonanie, że istniał czas cnotliwości dla każdego narodu i tym właśnie był okres jego ciemnoty. Jeszcze dalej wstecz, gdy Rousseau podaje streszczenie swych tez (str. 47-48), czytamy, że ludzie nie mogli być zepsuci, skoro źródła zepsucia t. j. nauki jeszcze nie były otwarte. Starożytne ludy także żyły w czystości i cnotcie. Widzimy więc, że idea dobroci pierwotnej jest naturalną konsekwencją pierwszej tezy Rousseau'a: etycznej szkodliwości nauk.

Ujmijmy ściślej samo twierdzenie o dobroci pierwotnej. Może ono właściwie odpowiadać na dwa pytania. Najpierw, czy człowiek jako jednostka jest z natury dobry? W tym względzie otrzymujemy odpowiedź twierdzącą w cytowanym już dopisku ze str. 53 do odpowiedzi Bordes'owi. Trudno jednak uważniejszemu czytelnikowi Jana Jakóba, który się nauczył myśleć jego sposobem, uważać za dobrego człowieka współczesnego, już zepsutego przez cywilizację, jest on przewrotny, a byłby gorszy jeszcze, gdyby miał nieszczęście urodzić się uczonym (I. 10). Dobrym chyba był dlań człowiek przedhistoryczny, a może jeszcze bohater Plutarcha. Wtóra kwestja, którą postawić można, to, czy człowiek był dobry, gdy żył w stanie natury? Na to pytanie mamy u Rousseau'a tylko odpowiedź twierdzącą, pośrednią coprawda, wynikającą z powyższego wywodu.

We wstępie do *Narcyza* wyraża przekonanie, że prawodawstwo i zwyczaje europejskie zmuszają ludzi w Europie do oszukiwania się. Dzicy wprawdzie również są kierowani interesem osobistym, jednak ożywieni są miłością społeczeństwa i troską o wspólną obronę, przedewszystkiem zaś nie różni ich prawo własności, nie potrzebują się wzajemnie oszukiwać i czynić źle. Dochodzi tu Rousseau do refleksji smutnej, że „człowiekiem uczciwym jest ten, który nie potrzebuje nikogo oszukiwać, a dziki jest tym człowiekiem”. Nie można jednak sądzić, że Rousseau jest tu bliższy poglądu, że człowiek ma skłonności złe, które okazja odsłania. Przeciwnie wyraża się on, iż ma powody do wierzenia, iż „wszystkie te

występki nie tyle są udziałem człowieka, jako takiego, co człowieka źle rządzonego“.

W Rozprawie o Nierówności tak oto Rousseau ocenia etyczną wartość człowieka pierwotnego. Na str. 97 zastanawia się naprzód, w jakiej mierze kryterjum złego i dobrego może tu mieć zastosowanie, gdy jeszcze nie istnieje społeczeństwo, brak więc celu etycznego działania i jego proberza. Chyba więc tylko o indywidualnie dobrem może być mowa, w tym wypadku człowiek czyni dobrze, gdy działa zgodnie ze swą naturą t. j. gdy robi dobrze dla siebie. W stanie społecznym wymierzenie etycznej wartości jest trudne: z wagą w rękę — powiada Rousseau — trzeba by zbadać, czy jest więcej cnót, niż grzechów między cywilizowanymi, albo czy dobre działanie ich cnót góruje ponad zgubnymi skutkami ich złych postępów.

Przeciwstawiając się Hobbesowi, píše Rousseau, że człowiekowi pierwotnemu obca jest idea dobrego, ale nie jest on z natury zły. Na stopniu natury najmniej się ma okazji do szkodenia drugiemu, przeto ten stan jest pokojowy i najodpowiedniejszy dla rodzaju ludzkiego. Człowiek pierwotny jest, jak dzicy, którzy nawet nie wiedzą, co znaczy być dobrym, ale „pokój uczuć i nieznanomość grzechu“ przeszkadzają im w uczynieniu źle. Tutaj nawiązuje Rousseau swój wywód o litości, jedynej cnocie człowieka pierwotnego, wskazując, że także zwierzęta ją okazują: Konie nie chcą deptać żywej istoty.

Twierdzi przy tem Rousseau, iż nawet Mandeville uznaje, że człowiek jest współczujący i tkliwy. Przypisuje on też Mandeville'owi zdanie, że ludzie byłiby potworami, gdyby nie znali litości, ale zarzuca mu niedopatrznie, iż z litości wynikają inne cnoty społeczne. Otóż właściwa myśl Mandeville'a, wypowiedziana w „Badaniach nad początkiem cnoty moralnej“, jest inna<sup>156)</sup>. Uważa on tam litość za słabość, jakkolwiek przyjmuje, że to uczucie najpiękniejsze i najmniej niebezpieczne; wskazuje, że najsłabsi mu najłatwiej podlegają, i przez to je obniża. Przyznaje jednak, że „gdyby to uczucie nie było bardzo powszechne, społeczeństwo ledwie mogłoby istnieć“, a określa je jako „odruch naturalny“, który może

wszakże przynieść zarówno dużo dobrego, jak i złego. Wywodzi zarazem, że jest to uczucie w gruncie egoistyczne, bo szukamy w niem zadowolenia miłości własnej. Nie można tedy na podstawie tego ustępu powiedzieć, jakoby Mandeville w swym systemie zakładał cośkolwiek na pojęciu litości. Przeciwnie w następnej zaraz rozprawie zwrócił się przeciw dobroczynności publicznej. Nie możemy zatem sądzić, jak to czyni Morel<sup>156</sup>), jakoby Rousseau przyjmując działanie litości, zapożyczał się u Mandeville'a, on tylko z drugorzędnych wypowiedzeń przeciwnika wy dobył zgodę na swoją tezę.

Rousseau we wstępie do „Narcyza“ wyrażał zdanie, że „upodobanie w filozofji rozluźnia... więzy życzliwości, jakie człowieka łączą ze społeczeństwem i to jest może najniebezpieczniejszy ze złych skutków, jakie ona rodzi“. W „Rozprawie o Nierówności“ zaś podnosi, iż rozum czyni człowieka nieczułym, i ilustruje to wspaniałym ustępem o filozofie zatykającym sobie uszy, gdy pod jego oknem mordują bliźniego. O tym to obrazie pisze w księdze VIII-ej Confessions, że podsunął mu go Diderot. Assézat też w swem wydaniu pism Diderota (t. IV str. 101 i n.) umieścił ten ustęp od „Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre“ aż do „ceux qui le composent“ (Hachette I 98—100). W ten sposób cały wywód o litości wraz z powołaniem się na Mandeville'a miałyby zostać z rozumowania Rousseau'a usunięty. Dopiskiem z księgi VIII-ej Wyznań zajął się już Morel; zbadawszy rękopis i porównawszy atrament tekstu i dopiska, doszedł do wniosku, że jest on znacznie późniejszy. Zestawienie jego treści z listami o „spisku“ przez Diderota i Grimma uknutym doprowadziło go do wniosku, że pisał go Rousseau już w okresie manji prześladowczej, poprzednio zaś mówił tylko ogólnie o podsunięciu mu przez Diderota niektórych myśli. Przypuścić zresztą trudno, aby tak świetny stylista wcielał bez zmian ustęp z pod obcego pióra pochodzący.

A. Schinz dla celów swojej argumentacji w sprawie dobroci pierwotnej proponuje opuścić znacznie więcej, bo od str. 97 („N'allons pas conclure“) t. j. całe przeciwstawienie się Rousseau'a Hobbesowi, któreśmy wyżej streścili. Argumenta obiecuje na później (str. 438—9). Skoro ich jeszcze nie znamy, w obecnym stanie rzeczy ledwo możemy zakwestjo-

nować tylko autorstwo samego obrazka filozofa zatykającego sobie uszy, gdy pod jego domem mordują człowieka.

Przeciwstawienie się Hobbesowi właśnie jest dla nas dowodem, że Rousseau uważał człowieka za dobrego z natury choćby dlatego, że mu przypisywał miłosierdzie. Polemika z Hobbesem w tem miejscu jest ciągiem dalszym dyskusji zaczętej wyżej (t. I. str. 86), gdzie to przeciwko twierdzeniu autora Lewiatana, że człowiek jest z natury skłonny do walki, Rousseau powtarzał za Cumberlandem i Puffendorfem, iż jest on w stanie natury raczej lękliwy. Ostatecznie i Schinz zgadza się, że Rousseau stoi na stanowisku, iż człowiek jest „nie-zły“ (non méchant), a twierdzi tylko, że pojęcie „dobroci“ (bon) wstawił on później, jakkolwiek te określenia odróżniał w toku II-ej Rozprawy.

Z powyższego wywodu wynika zatem chyba, że człowiek pierwotny nie był szkodliwy, a miał nawet cnotę z której „wywodzą się wszystkie cnoty społeczne“, więc jego obojętność etyczna stała się właściwością pozytywnie dodatnią. Owa dobroć pra-człowieka była koniecznym założeniem prymitywizmu. Wszakże natura jest dobra, więc życie człowieka na stopniu natury musi być dobre, zatem i człowiek, dzieło przyrody, żyjący w stanie natury, musi być dobry, dopóki nie został zepsuty przez kulturę. Inaczej nie da się pomyśleć tok myśli wielbiciela „stanu natury“. Rousseau mógł nawet z niejaką słusnością twierdzić, iż jego I-a Rozprawa zawierała implicite twierdzenia o dobroci pierwotnej człowieka zepsutego skutkiem rozwoju nauki i rzemiosł, jako produktów cywilizacji i uspołecznienia.

Prof. Reynold<sup>157)</sup> w swej cennej rozprawie twierdzi wprost, że każda stronica Pierwszego Dyskursu wielbi idee równości i dobroci pierwotnej. Nie należy tego brać w sensie dosłownym, filologicznym, lecz filozoficznym. Pod względem chronologii myśli wyrażonych stwierdzić trzeba przytem w wywodzie prof. Reynolda odwrócenie porządku. Równość i dobroć pierwotna nie były dla Rousseau'a w chwili pisania Pierwszej Rozprawy argumentami przeciw naukom i sztukom. Dopiero polemika z Leszczyńskim wydobyła z jego treści myślowej to pierwsze założenie, tak jak dopiero Bordes poruszył Rousseau'a do wypowiedzenia drugiego. Nie mniej były to konieczne fun-

damentowe belki całej wieżycy obłązniczej, jaką przeciw kulturze wznosił. Nie dostrzegało ich może oko czytelnika, a sam Rousseau jeszcze je tylko „odczuwał“. Mimo to twierdzeniem zasadniczem jest, że cywilizacja popsuła człowieka. Skoro tak się rzecz ma, to musiał być czas, w którym człowiek był lepszy, a jeszcze dawniej taki, w którym był całkowicie nie zepsuty, więc dobry, oczywiście miało to miejsce, gdy żył zgodnie z głosem natury, która jest dobra. W ten też sposób zapatrywał się Rousseau na swe wywody z Pierwszej Rozprawy, gdy w odpowiedzi Bordes'owi pisał, że pierwsi ludzie nie mogli być zepsuci w czasach, gdy „źródła zepsucia jeszcze nie były otwarte“.

Związek między dobrocią, cnotą a ciemnotą z jednej, zaś zepsuciem i oświatą z drugiej jest odrazu najściślejszy. Nie może też być dla nas obojętne stałe przeświadczenie Rousseau'a, że dobroć pierwotna człowieka jest jego „wielką zasadą“, jak się wyraził w III-im DIALOGU, a przedtem jeszcze w liście do arcybiskupa Beaumonta (t. III str. 64).

Wreszcie inną jeszcze drogą musiał Rousseau dojść do pojęcia dobroci pierwotnej. Człowiek na stopniu natury nie czuje braków, żyje w pokoju, jest szczęśliwy, nie może więc być niegodziwy. Jeżeli Rousseau na str. 10 pisze, że „w gruncie natura ludzka nie była lepsza“, to odnosi się to do czasów dawnych, ale nie do stanu przedspołecznego, do którego się jeszcze w Pierwszej Rozprawie nie cofnął. Dodać trzeba nawiasem, że wnioszkowanie swoje następnie odwrócił w kierunku etyki tradycyjnej: człowiek jest dobry, zatem jest szczęśliwy, cnota jest źródłem szczęścia.

P. Schinz jest zdania, że w tem rozumowaniu pojęcie „cnoty“ jest „intruzem“. Przedmiot istotnego zainteresowania dla Rousseau'a stanowi bowiem kwestja szczęścia, nie zaś cnoty, uważa on nawet, że ze stanowiska etyki formuła „człowiek dobry, gdyż szczęśliwy“ — jest „śmieszna“. Oczywiście ma tu p. Schinz na myśli zawsze cnotę polegającą na abnegacji. Nam jednak wydaje się, iż niema tu niekonsekwencji, a opieramy się w tem mniemaniu na interpretacji tekstów według ducha filozofji Rousseau'a.

Określi się łatwo stosunek szczęścia do cnoty w Drugiej Rozprawie, jeżeli się zważy, iż cnota nie jest potrzebna, póki

człowiek Rousseau'wski żyje samotnie (I str. 97), a staje się atrybutem dlań koniecznym, gdy go sobie autor wystawia w stosunkach z bliźnimi.

Z tego widzimy, że nie odrazu w społecznym życiu człowiek stał się złym i nie zawsze nim być musi. Wtedy wyłoniła się *litość*, będąca źródłem innych cnót, mająca poręczać zgodne pożycie. Pra-człowiek jest tedy szczęśliwy, ponieważ jest dobry. Takim też jest pra-człowiek w znaczeniu zbiorowym, skoro jeden od drugiego złego nie doznaje, złego nie czyni i żyje „w pokoju z całą naturą i jako przyjaciel swoich bliźnich“ (dopisek „i“). Jan Jakób czuł się nieszczęśliwy pomiędzy ludźmi współczesnymi, którzy byli „niegodziwi“ wymarzył więc sobie w powyższy sposób człowieka odmiennego, „dobrego“. Czuł się nieszczęśliwy i nie wierzył pewno w szczęście tych, co go otaczali, wymarzył więc epokę, w której ludzie nie byli nieszczęśliwi.

P. Schinz uważa, że dopisek „i“, z którego tak znaczące zdanie dopiero co zacytowaliśmy, jest „prawdziwą rozprawą“ Rousseau'a, że wyraża on jego istotną myśl, w nim zaś autor zajmuje się wyłącznie sprawą szczęścia, nie zaś dobrocią ani cnotą. Zwróćmy tedy uwagę, że właśnie w tym to dopisku autor Emila twierdzi, iż wykazał, że człowiek jest z natury dobry („naturellement bon“). Oczywiście pisząc to, może mieć na myśli przedewszystkiem ustęp ze str. 97—100., który właśnie Schinz skreślił<sup>158</sup>). Tutaj też powraca on do swego wątku myślowego z I-ej Rozprawy, związując tem samem obie Rozprawy w całość, wykazuje złe skutki kultury, przemysłu i rzemiosł unieszczęśliwiających i niehygienicznych i porównywa żywot dzikiego z niedolą człowieka cywilizowanego. Musimy tu zauważyć, że p. Schinz w jednym wypadku (str. 439) twierdzi, że ten dopisek nie oddaje myśli pierwotnej, lecz późniejsze jej stadium, w innym zaś — gdy chodzi o uzasadnienie, że Rousseau zajmuje się szczęściem, nie dobrocią ani cnotą — przyjmuje, że ten sam dopisek wyraża całą „essence“ myśli autora, że w nim „grunt myśli autora ukazał się bardzo wyraźny i bardzo jasny“ (str. 441 dop.). P. Schinz przyznał wartość temu ustępowi, gdy pragnął wskazać, że Rousseau'wi chodziło tylko o szczęśliwość człowieka, a odmówił mu znaczenia, gdy okazywało się, iż tam można wyczytać twierdzenie

o dobroci pierwotnej. Nie ulega zaś wątpliwości, że w tym samym ważnym bardzo dopisku występują pojęcia szczęśliwości pierwotnej i dobroci pierwotnej, oba istotne w systemie Rousseau'a, w nierozdzielny pozostające związku.

Pierwszy list o Cnocie i szczęściu, który jest — jak zobaczymy — cennym dokumentem do dziejów myśli Rousseau'a w okresie pisania „Nierówności“, roztrząsa również sprawę dobroci naturalnej w związku z uspołecznieniem człowieka. Wszelka właściwość moralna — rozumuje Rousseau — pozostaje w związku z tem, co jest pozamną, „nie byłoby we mnie ani występku ani cnoty, gdybym był zawsze żył sam“<sup>159</sup>). Jakkolwiek w tym liście nasz myśliciel jest już chwałką harmonji społecznej, to nie zapomina o swej teorii dekadencji etycznej: „czuję też, że obecnie utraciłem tę dobroć naturalną skutkiem wielkiej ilości sztucznych związków, które są dziełem społeczeństwa i które mogły mi dać inne skłonności, inne potrzeby, inne pragnienia, inne sposoby zadowolenia ich, szkodliwe dla zachowania mego życia lub dla mego organizmu, lecz zgodne z poglądami szczególnymi i uczuciami sztucznymi, jakie sobie wyrobiłem“<sup>160</sup>).

Dobroć pierwotna jest zresztą dla Rousseau'a dogmatem, wynikającym z pewnika, że natura jest dobrą i że jest źródłem szczęścia i życia prawego, a zadowolonego. Jest to więc idea wyprowadzić się dająca z zupełnie logiczną konsekwencją z pierwotnej tezy Rousseau'a, a wcale nie „pośrednio poddana“, jak twierdzi p. Schinz. Do jej świadomości doszedł filozof w chwili, gdy odpowiadał na zarzuty Bordes'a (t. I str. 53). Przeciwwstawienie szkodliwości kultury i dobroci natury było punktem wyjścia, zaczem szło przeciwstawienie niegodziwości człowieka uspołecznionego i cywilizowanego — pierwotnej dobroci człowieka, zgodniej z naturą żyjącego. Dobroć pierwotna jest tedy w IIej Rozprawie Rousseau'a — i przed nią — wyraźnie wypowiedzianem fundamentalnem założeniem Rousseau'wskiej krytyki kultury, bez niej stanowisko naszego myśliciela nie dałoby się uzasadnić. Nie wyraził tej zasady jasno dla tego, że nie był filozofem, że — jak słusznie powiedział o nim Diderot — był wielkim kolorystą, ale złym rysownikiem; „czuł“ wszakże, że tak myślał i że czytelnik inaczej nie powinien myśleć.



Wspomniałem już, że punktem wyjścia dla Rousseau'a w jego określeniu etycznej wartości człowieka pierwotnego i właściwej wartości etycznej człowieka było przeciwstawienie się H o b b e s o w i. Cały dopisek „i“ w swojej części początkowej również jest polemiką z Hobbesem. Diderot, pisząc w Encyklopedji, że filozofja Hobbesa stanowi przeciwieństwo do Rousseau'a (Pism t. XV str. 122), składał najlepsze świadectwo, że współcześni uważali myśl o dobroci pierwotnej i szczęśliwości w stanie natury za najistotniejszą u Rousseau'a.

Warto zresztą zająć się dokładniejszym zestawieniem doktryny Rousseau'a z nauką Hobbesa. Nie pociągało ono dotąd russologów<sup>161)</sup>, a zobaczymy, że lektura angielskiego filozofa mogła istotnie dać Rousseau'wi pochop do szczegółowego rozbudowania swych pomysłów, a nie zawsze kłóciła się z jego poglądami i jego sposobem odczuwania.

Tak, jak w odpowiedzi Leszczyńskiemu Rousseau jaśniej sformułował swe stanowisko, tak i tutaj przez kontrast ostrzej zarysował się profil jego człowieka przedhistorycznego. Nie zauważono, że Hobbes zastanawia się w przedmowie do swego „Obywatela“ nad tem właśnie, czy istotnie ludzie są źli. Wyraża się, iż trzeba — jakkolwiek z przykrością — tak sądzić, skoro Pismo św. to mówi wyraźnie, lecz nie można z tego wnioskować żadną miarą, aby byli źli z natury. Tak twierdzić byłoby bezbożnością. Przecież jest na świecie mniej złych, niż dobrych, a nie można wnioskować, iż ci, którzy są źli, takimi się rodzą. Z natury wprawdzie t. j. od urodzenia mają to do siebie, że pragną natychmiast wszystkiego, co im się podoba, i wszystko to czynią, co jest w ich mocy, a czują strach i gniew wobec tego, co dla nich złe, to jednak z tego samego tylko powodu nie należy ich uważać za złych, bo afekty pochodzące z natury nie są złe, tylko czyny z nich wynikające. Wykazuje to samo na przykładzie dzieci, które również mają różne złe zachcenia, gniewają się i płaczą, ale nie są jeszcze złe i winy w nich niema, bo nie mogą jeszcze szkodzić, ani nie mają rozeznania obowiązków. Dopiero, gdy w wieku dojrzałym, nabrawszy sił, tak samo starają się czynić, wtedy zaczynają być złemi.

Niegodziwość jest zresztą tylko brakiem rozsądku. Przyznaje Hobbes, że ludzie mogą mieć z natury chuci, strach,

gniew i inne afekty zwierzęce (animales), a jednak nie są źli z natury. Ta próba przeciwstawienia się pogładowi panującemu była po myśli Rousseau'a i może go nawet natchnęła. Zastrzeżenie Hobbesa dotyczące pierwotnej wartości moralnej poprowadzi Rousseau'a do wystawienia dawnego stanu szczęśliwego, bo na dobroci opartego. W systemie samego filozofa angielskiego jednak nie odgrywa żadnej roli i stan pierwotny odmalowany bywa barwami czarnymi. W tejże samej przedmowie zaznacza on bowiem, że umysły ludzi są takiej natury, że każdy używa swych sił według swej woli; boją się siebie, nawzajem i żyją we wzajemnej nieufności. Stan naturalny t. j. przed ustrojem społecznym był wojną wszystkich przeciw wszystkim, skoro wszyscy mieli prawo do wszystkiego. Z tego stanu wszyscy ludzie koniecznością naturalną pchani (necessitate naturae suae) chcieli się wyzwolić. Przedspołeczny stan jest dla Hobbesa zły, mimo zasadniczej dobroci natury ludzkiej. Rousseau jest konsekwentniejszy, gdy go odmalowuje jako dobry, wymieniając zalety: pragnienia nieliczne, łatwość ich zaspokojenia, pokój ducha, równość, brak własności osobistej.

Wiemy już, że Rousseau wplatał w swe rozumowania wypowiedzenia swoich przeciwników, gdy ci nawiasowo wtrącali zdania jemu odpowiadające; tak było z Mandeville'em. W rozdziale I-ym księgi I-ej „De libertate“ mógł zatem Rousseau wyczytać myśl, która się u niego powtórzy, że ludzie zbierają się i podobają sobie w towarzystwie nie skutkiem jakiejś koniecznej dyspozycji naturalnej, lecz „przypadkiem“ (ex accidente). Powiada Hobbes, że towarzystwa nie szukamy wiedzeni instynktem natury, lecz dla zaszczytu i pożytku, wszystkie też stowarzyszenia tworzą się z potrzeby lub z pragnienia chwały. W dopisku na str. 7 rozwodzi się nad tem, że człowiek nie urodził się zdolny do życia społecznego. Potrzebuje on wprawdzie towarzystwa i pomocy swych bliźnich, ale nie zna użyteczności instytucyj społecznych; nie natura, ale dyscyplina czyni człowieka zdolnym do społecznego życia. „Zresztą nawet, gdyby człowiek pragnął towarzystwa, to nie wynikałoby z tego, że urodził się zdatnym do towarzystwa“. To zanegowanie instynktu społecznego stanowi także jedną z zasadniczych tez Rousseau'a, który idzie nawet dalej, gdy twierdzi, że ludzie się nawzajem nie potrzebują.

W tymże rozdziale wywodzi Hobbes, że ludzie są z natury równi, skoro potrafią wszyscy sobie szkodzić i zwłaszcza, co jest najgorszego — zadać śmierć. Nierówność została zaprowadzona dopiero przez ustawę. W Księdze o Wolności (I. 10) powtarza, że w stanie natury każdy człowiek miał równe prawo do wszystkiego i każdy mógł postępować według swego upodobania. Nie zgadza się oczywiście marzenie Rousseau'a z tem, co Hobbes prawi dalej o ludziach w stanie przedspołecznym, że mianowicie tkwi w nich pragnienie szkodenia sobie nawzajem, które płynie z konieczności bronienia swego mienia i swej wolności przeciw napastliwości bliźnich. Na innym miejscu (Libertas I. 15) czytamy, myśl, która zupełnie już Rousseau'wi nie odpowiadała, że według prawa natury człowiek może drugiego przymusić do posłuszeństwa.

Niezgoda między ludźmi jest następstwem „porównania umysłów”: zaczynają się ludzie nienawidzić i gardzić sobą, gdy jeden zaprzecza zdaniu drugiego. Wynika też niezgoda z różnicy w ocenie dobrego i złego (Libertas III. 31). Odpowiada temu u Rousseau'a wywód o ambicji, która unieszczęśliwia już uspołecznionego człowieka.

Ustrój społeczny powstaje w chwili, gdy wszyscy ludzie doszli do przekonania, że naturalny stan wojny jest zły, i gdy ich rozum uznał, że pokój jest rzeczą dobrą. Za tem poszło uznanie szeregu właściwości za cnoty, między niemi wyróżniono szczególnie ludzkość i miłosierdzie (humanitas, misericordia), które odpowiada Rousseau'wskiej „pitié”. Z powyższego zdania wynikałoby, że Hobbes przypuszcza istnienie w naturze ludzkiej tych zalet, które dopiero prawo społeczne określa jako cnoty, podając je za środki ku utrzymaniu pokoju. Miłosierdzie też wymienia Hobbes jako piąte prawo boże, a jego zdaniem (Libertas IV) prawo naturalne jest zarazem prawem bożem.

Zauważymy jednak, w uzupełnieniu paraleli Rousseau'a z Hobbesem, że ten ostatni za jedno z praw naturalnych uważa własność. W „Imperium” dowodzi on też dość paradoksalnie, że prawa naturalne nie wystarczają do utrzymania pokoju, że nawet w stanie natury (t. j. wojny) nie mają one mocy, gdyż w czasie wojny wszelkie prawa są w zawieszeniu.

Czytelnik Hobbesa osiąga więc przekonanie, że stan natury był zły, jakkolwiek człowiek z natury nie mógł być zły i tkwiły w nim nawet pewne zalety, które potem jako cnoty określano. Sprzeczność tę Rousseau rozwiązał, izolując człowieka pierwotnego, który w ten sposób nie miał okazji do szkodzenia i popadania w spór z bliźnimi. Przypisał mu cnotę litości, wymienioną również przez Hobbesa. Autor „Obywatela” jest chwalcą więzi społecznej i przymusu, który postrachem zapewnia pokój, zasadą jego prawo własności. Rousseau staje na przeciwnym biegunie: swoboda, kierowanie się instynktami wrodzonymi, nieograniczone używanie dóbr czynią dlań upragnionym ten stan natury, który bywa czarnymi odmalowany barwami przez Hobbes’a.

Wojny między ludźmi w stanie natury autor Heloizy nie obawia się, bo są oni jeszcze izolowani, co najwyżej mają między nimi czasem miejsce bójki o pożywienie. Rousseau i Hobbes nie dość wyraźnie wypowiadają to kardynalne założenie swych teorii: pierwszy przyjmuje zaludnienie rzadkie, drugi od razu pewne skupienia, w których narzuca się konieczność obrony przez szkodzenie drugiemu. Wytwarzają się tarcia i człowiek z natury niezły, staje się drugiemu wilkiem.

Antyteza kultury i natury również zajmowała autora „Obywatela”, poświęcił jej długi ustęp w księdze o państwie (cap. X). Porównywa on tu stan społeczny ze stanem natury, dając wymowną obronę pierwszego. Wadą zasadniczą stanu natury jest dlań stan walki. Rousseau o tej argumentacji pamięta, gdy wykazuje (w dopisku „i”), że ludzie wtedy nie mieli o co walczyć, bo mało znali pożądań, a wszystkie one były z łatwością zaspokajane.

Zestawienie ideologii „Nierówności” z „Obywatелеm” wykazało, mimo zasadnicze przeciwieństwa obu autorów, niektóre wspólne myśli, pozwoliło nam lepiej ująć Rousseau’wski wykład stanu natury. Wprost książka o Obywatelu okazuje się koniecznym komentarzem dla Rozprawy o Nierówności, która w związku z tamtą nabiera charakteru dzieła polemicznego, którego założenia zasadnicze można wydobyć dopiero po wysłuchaniu adwersarza. Nie zauważono dotąd, że tezy Hobbesa i Rousseau’a tak się zazębiają, iż przypuścić trzeba, że Rousseau książkę angielskiego filozofa w toku pracy wertował,

choć ją rzadko cytował. Może mu na nią zwrócił uwagę Diderot <sup>162</sup>).

Mandeville i Hobbes — możemy to twierdzić — są autorami, których Rousseau dokładnie znał. W sposobie korzystania z nich występuje też znamieny rys metody pracy autora Emila: przeciwstawiając się danemu autorowi, przejmuje za swoje niektóre jego wypowiedzenia, w pierwszym wypadku wymienia jego nazwisko, w drugim je zamilcza. Przy zestawieniu z Mandeville'm uderzyło, że Rousseau nie powoływał się nań, gdy zgadzał się z jego zasadniczymi wywodami przeciw oświacie, nie zaznaczał wcale, że polemizuje z jego teorią zbytku anty-etyczną, zaniechał podkreślić różnice we wnioskowaniu, a wy dobył zupełnie drugorzędne ustępy, nie wchodzące w ramy właściwej doktryny lekarza angielskiego.

Gdy mowa o dobroci pierwotnej zapytajmy z kolei, co Rousseau wysnuł dla poparcia swych wywodów z lektury tych dzieł etnograficznych, które wystawiały nam obrazy szczęśliwości u ludów niekulturalnych. W pierwszej Rozprawie podaje o dzikich amerykańskich tylko krótką wzmiankę z aluzją do Montaigne'a, na jego wiarę powtarza, że są szczęśliwi i mają „ustrój prosty i naturalny“. Po za tym drobnym dopiskiem etnografia i prymitywizm wcale wywodów jego nie wspierają. W przedmowie do Narcyza wyraża zdanie, że dzicy są ożywieni miłością społeczeństwa i troską o wspólną obronę.

Lepiej znacznie zaznajomił się z tą materją w czasie studjów przygotowawczych do Drugiej Rozprawy. Cytuje tu w tekście lub w dopiskach polemicznych Corrëala, Kolbego, duTertre'a, Histoire générale des Voyages, La Condamine, Chardina, Maupertuisa, Kempfera, relacje Jezuitów z Chin, Gautiera „Observations sur l'Histoire Naturelle“, gdzie mowa o Indjanach. Skłoniły go do tego głosy adwersarzy, którzy przytaczali przykłady dzikich na dowód, że ignorancja nie idzie w parze z cnotliwością. Już w odpowiedzi mamy zaczątek polemiki w sprawie dzikich. Rousseau wyszydzał opo-nenta, który się oburzał na owych „écrivains scandaleux“ (może La Hontana), co odważają się pochwalać barbarzyńców i przypisywać im cnotliwość. Jednak przyznawał Gautierowi, że nie wszystkie te ludy są wzorami cnoty.

Tak samo jak w tragedji o Odkryciu Nowego Świata bolał nad ujarzmieniem Indjan, tak w odpowiedzi Bordes'owi wyrażał żal z powodu podboju Meksyku przez Korteza i wychwalał bohaterstwo Indjan. Powtarzał pogląd, że cywilizacja dla tych ludów jest szkodliwa, radząc naczelnikom afrykańskim wieszać na granicy swego państwa Europejczyków, którzyby się chcieli dostać do kraju, i tubylców, którzyby zamierzali opuścić ojczyznę celem udania się w podróż.

W samych wywodach o człowieku pierwotnym rzadko się powołuje na przykład dzikich. Czyni to, mówiąc o ich sile i zręczności, niebezpiecznej dla zwierząt (str. 90 i dopisek f) zwłaszcza o zręczności Hotentotów (dopisek f), o ich małych potrzebach. Dwukrotnie mówi, że dzicy nie odbierają sobie życia, ma to być raz skutkiem tego, iż nie mają potrzeb niezaspokojonych (str. 91), innym razem następstwem ich wolności w przeciwstawieniu do skrępowania społecznego Europejczyków (str. 97). Widocznie więc Rousseau przypuszcza, że dziki żyje samotnie, a nie mógł tego wyczytać w opisach podróży: „Dziki żyje w sobie, człowiek towarzyski zawsze poza sobą, potrafi żyć tylko w opinji innych”.

Siłą człowieka niecywilizowanego jest jego instynkt. Brak wyobraźni i pożądań zapewnia mu szczęście: „son imagination ne lui peint rien; son coeur ne lui demande rien”. Dowodem wyższości trybu życia ludów niekulturalnych ma być okoliczność, że nie chcą się cywilizować. Żaden Hotentot nie dał się nawrócić (dopisek g). Natomiast Europejczycy chętnie się aklimatyzują wśród dzikich. Przytem autor nie podaje bliższego określenia źródła swych wiadomości, jak tylko to, że się o tem czyta „w tysiącu miejsc” (dopisek q). W przeciwstawieniu do Europejczyków (dopisek i) wyróżnia ich obok braku pożądań ich pokojowe usposobienie:

„Dziki człowiek, gdy zjadł obiad, jest w pokoju z naturą i przyjacielem bliźnich”. Przy zdobywaniu pożywienia jest mniej pokojowo usposobiony, jednak Rousseau'a jako zwolennika ideału spartańskiego walka nie przeraża:

„Gdy trzeba czasem walczyć o pokarm, (człowiek dziki) nie zabiera się nigdy do pięści, zanim nie porówna trudności zwyciężenia z trudnością znalezienia gdzieindziej swego pożywienia, a ponieważ duma nie miesza się do walki, kończy

się ona kilkoma uderzeniami, zwycięzca zjada, a pokonany idzie szukać szczęścia, wszystko wraca do stanu pokoju".

Stan umysłowy dzikiego odzwierciadla mu okres najszcześniejszy w rozwoju ludzkości „ten okres rozwoju zdolności ludzkich, będący pośrodku między niedołęstwem stanu pierwotnego a niespokojną ruchliwością naszej miłości własnej..“.

W porównaniu z jezuicką literaturą prymitywistyczną te szczegóły, rozrzucone zresztą przeważnie po dopiskach, dają obraz bardzo fragmentaryczny. Rousseau nie starał się idealizować dzikich, a obraz człowieka pierwotnego znajdował, jak to już zaznaczył Grimm w swej „Correspondance“ (str. 58), w swej wyobraźni, skoro podróżnicy, jak twierdzi, nie umieli obserwować życia tych ludów i za wiele widocznie podawali ujemnych cech. Równie dużo, jak dane etnograficzne, ważył silny i poetycki obraz ludzkości pierwotnej z V księgi Lukrecjusza. Oczywiście te jego dociekania spekulatywne, na podstawie danych pozbieranych i dowolnie wybranych, dalekie są od tego obrazu, jaki moglibyśmy wyrozumować na podstawie etnologii ówczesnej, Rousseau uprościł też sobie prehistorję człowieka, przypuszczając warunki klimatu i wyżywienia wyjątkowo korzystne. Jednak zauważyć trzeba, że po nasze jeszcze czasy postępuje się tą samą metodą: rozumowania i rekonstruowania na podstawie obserwacji. Dążenie do obserwowania naukowego społeczeństw na niższym stopniu rozwoju jest świeże. Przytem, zauważył to Lévy-Bruhl<sup>163</sup>), jakby przez ironję, teraz gdy ta troska powstała, niema już prawie przedmiotu do tych obserwacji. Gureau w swojej pięknej książce o społeczeństwach pierwotnych w Afryce podzwrotnikowej uważa również murzynów za „świadków prehistorji“<sup>164</sup>). Nie będzie może obojętne zestawić ten jego obraz człowieka pierwotnego z Rousseau'wskim, można to uczynić z tem większem zaufaniem, że Gureau nie daje teorii jednolitej, jeno konstatauje fakty socjologiczne. Zauważymy więc przede wszystkim, jak bardzo odmienny jest typ człowieka leśnego od człowieka żyjącego na równiach. Pierwszy nieufny, kłótniwy, zdradliwy, podstępny, drugi wesoły, wylewny, lubi hałas i śpiew. Otóż Rousseau'a człowiek pierwotny, jakkolwiek żyje w warunkach szczególnie pomyślnych, nie odczuwa potrzeby wesołości, jest ponury milczący nawet w ekstazie miłosnej. Zmy-

sły człowieka w Afryce nie są ostrzejsze od naszych; Uczucia jego są powierzchowne, zarówno przyjazne, jak wrogie, charakter zmienny. Subtelna charakterystyka p. Gureau zgadza się jednak z Rousseau'wską co do uznania niezawisłości indywiduum, które się od gromady izoluje. „Jako element prawie odosobniony społeczeństw rozproszonych po terytorjach niezmiernych jest związany ze swoimi najbliższymi współobywatelami tylko przez wiotkie węzły, jedynie przez odrobinę solidarności, potrzebną na to, aby być panem sił przyrody... W ten sposób pozostawiony prawie swoim tylko siłom, człowiek powinien był nauczyć się ufać tylko sobie samemu i zresztą, jak to zobaczymy w dalszym ciągu, ugrupowanie, którego jest członkiem, jest tak szczupłe, że wydaje się tylko rozszerzeniem jego części składowych“ (str. 48). Inaczej jednak, jak u Rousseau'a, człowiek przedkulturalny, obserwowany przez p. Gureau, nie ma wrodzonej dobroci, cechują go zwłaszcza brak litości dla słabych i ułomnych, egoizm, próżność, despotyzm i chępliwość.

Rozpatrując stosunek jednostki do społeczeństwa, przedstawia dalej Gureau, jak to słabsi poszukują silniejszych, aby się o nich oprzeć, przyczyną powstania społeczeństwa jest tedy potrzeba, wynikająca z nierówności. Tę różnicę między słabymi a silnymi, uważa Gureau za „prawo zasadnicze w całej w swej prostocie“ (str. 326). Węzły interesu skupiają członków społeczności i pomatu jednostka staje się niewolnikiem, jest to zresztą naturalny skutek przyczyn tkwiących w samym indywiduum. „Jest ono bez nadziei uwolnienia się, niewolnikiem bezlitosnego tyrana, jakim jest ono samo, ze swą słabością fizyczną, ociążałością swej inteligencji, brakiem proporcji i równowagi między swemi władzami albo także bardzo często z powodu umysłu zbyt wzniosłego lub zbyt oryginalnego; jednym słowem jest ono skazane na ujarzmienie przez to, że nie jest przystosowane do środowiska przez względną zbytnią wielkość lub zbytnią małość“. „Potrzeba podporządkowania się rośnie z postępem cywilizacji, ponieważ kultura, wciąż intensywniejsza, nierówno rozwija umysły. Tak ustala się u ludzi pierwotnych hierarchia, oparta na wyższości intelektualnej lub moralnej“. Organizacją społeczną, do której człowiek od razu przechodzi, jest komunizm, wy-



rażający się w systemie koszarowym pomieszkań. Dopiero później odbywa się proces w kierunku rozdrobnienia i odosobnienia; człowiek zaczyna dochodzić do poczucia swego dualizmu, odróżniać w sobie obywatela od człowieka pierwotnego. Nie prawo własności byłoby tedy początkiem społeczeństwa, lecz naturalna nierówność. W jednostce występują bowiem dwa pragnienia sprzeczne: interes własnej obrony, poczucie nieprzystosowania do środowiska pchają ją do zrzeszenia się, a przytem nurtuje od początku potrzeba autonomji indywidualnej. Racją powstania społeczeństwa jest tedy poczucie słabości, które każe składać prawo rządzenia w ręce silniejszego.

Również p. Schinz wywodził pogląd, że prawo silniejszego leży w naturalnym porządku rzeczy i odpowiada naszemu rozsądkowi. Wskazuje on, że innowacja, a jego zdaniem opaczne postawienie kwestji przez Rousseau'a, polega na tem, że chce on nadać słabszemu prawo rzekomo naturalne działania tak, jak gdyby był silnym, a silniejszemu nałożyć rzekomo naturalny obowiązek działania tak, jak gdyby był słaby.

P. Schinz <sup>165</sup>) pisze, że Rousseau rozwinie tę teorię prawa, jego zdaniem antiracjonalnego, na podstawie którego słaby musiałby korzystać z wyższości, jakiej mu natura nie udzieliła, w Umowie Społecznej (I. 3). W wymienionym ustępie „Umowy” czytamy jednak tylko, że prawo silniejszego nie jest prawem, któreby mogło nakładać obowiązki, bo ustępowanie silniejszemu jest tylko dowodem roztropności i uleganiem konieczności raczej, niż aktem woli, że jesteśmy tedy obowiązani do posłuszeństwa jedynie władzom legalnym. Filozof genewski nie mógł oczywiście i w „Rozprawie o Nierówności” mieć na celu wykazywania, że trzeba przewagę zapewnić silniejszemu, lecz tylko pamiętał o naczelnej zasadzie, wypowiedzianej przez teoretyka prawa natury, którego studjował, jaką jest „równość naturalna albo powinność dla wszystkich ludzi uważania się za równych z natury i traktowania się jako takich”.

Z dopisku „i” wynika także coś przeciwnego: że Rousseau uznaje prawo silniejszego, a więc i nierówność fizyczną, z którą się godzi człowiek pierwotny. Wyczytuję to mianowicie ze zdania, w którym mowa o zdobywaniu pożywienia: „comme l'orgnueil ne se mêle pas du combat, il se termine par quelques

coups de poing; le vainqueur mange, le vaincu va chercher fortune, et tout est pacifié".

Rousseau zbierał do swej rozprawy dane etnograficzne, poszukiwał dane dokumentacji. Jednak nie mogę się zgodzić z prof. Chinardem, jakoby on pisał wprost historję moralną Indjanina i myślał na podstawie lektur o człowieku pierwotnym w Indjach, nie zaś o człowieku pierwotnym wogóle<sup>166</sup>). Też p. Chinarda jest, że Rousseau jest kontynuatorem misjonarzy jezuickich, że należy do tej samej rodziny umysłów, co Lafitan i Charlevoix, że on poprostu przykrawał te same teorie według mody dnia. Takie twierdzenie można wypowiedzieć tylko, gdy się przysłoni inne lektury Rousseau'a i nie uwzględni kompozycji i rozumowania w Drugiej Rozprawie, które są własnością autora. W świetle materiału porównawczego, jakiśmy tutaj zebrali, okazuje się jednostronną konkluzją Chinarda, jakoby Rousseau z dobrą wiarą mniemał, iż uczynił odkrycie, które jednak w istocie było tylko „wspomnieniem nieświadomem, reminiscencją poprzednich lektur“<sup>167</sup>).

Rousseau bowiem nie mógł ani na chwilę łudzić się, jakoby to on odkrył prymitywizm, który był tematem powszechnie znanym z teatru i beletrystyki. Przecież polemizował na ten temat już z Gautierem, jako o rzeczy stanowiącej przedmiot ogólnych rozpraw. Wiedział on, iż to wątek literacki i temat do moralizowania znany, że można go poruszać tylko, jeżeli się go w nowy sposób zamierza ująć. Ujmował też rzecz odmiennie, metodą ówczesnej filozofji prawa. Przyświecały mu wywody Burlamaqui'ego, Diderota, Hobbesa.

Przekonaliśmy się więc, że dzicy i prymitywizm wcale nie są dla Rousseau'a „texte éternel“, jak to mu zarzucał de Maistre. Utarło się też mniemanie, że Rousseau głosi p o w r ó t d o n a t u r y, jeszcze mniej odpowiadające faktycznej zawartości tekstów, jednak podzielane przez wszystkich przeciwników, począwszy od Woltera, który żartował, że Rousseau radzi chodzić na czworakach, a także przyjmowane przez entuzjastów jego nauki, mimo, iż filozof żadnej w tym kierunku nie dawał wskazówki.

Wiemy już, że dokładniejszego określenia myśli w Dyskursach wypowiedzianych trzeba szukać w dopiskach, gdzie już zapął oratorski mniej przeszkadza logice. W dopisku „i“

Rousseau uprzedził swoich przeciwników, którzy radziby go sprowadzić do niedorzecznych konkluzji:

„Jakżeż tedy, czy trzeba zniszczyć społeczeństwo, usunąć różnicę między mojem a twojem i powrócić do bytowania w lasach z niedźwiedziami?”

Czując się obowiązany do podania praktycznego zastosowania swych dociekań, dzieli w tym celu, zgodnie z metodą, jaką obrał w Pierwszej Rozprawie, swe audytorjum na dwa gatunki ludzi, którym też odmienny zaleca tryb życia i różne drogi do osiągnięcia wewnętrznego zadowolenia. Ludzie, których nie doszedł „głos z nieba”, niechaj idą zapomnieć w lasach o zbrodniach współczesnych, wyrzekając się oświaty (*lumières*), a z nią występków (*vices*). W miastach niech pozostawią umysły niespokojne, serca zepsute i rozpasane żądze, a sami niech powrócą do „*antique et première innocence*”. Ta rada służy za punkt wyjścia dla ideału życia wiejskiego, dla pochwały zajęć rolniczych i ogrodowych, którą czytać będziemy w „*Nowej Heloizie*”.

Drugi gatunek ludzi, do niego mistrz zalicza siebie, nie jest już zdolny do tego nawrotu. Uczuciowość (więc nie nauki i sztuki) zniszczyła w nich „*originelle simplicité*”, a nadto są oni przekonani, że „głos boży powołał cały rodzaj ludzki do światła i szczęścia boskich inteligencji”. Zawdzięczają to objawieniu, jakie otrzymał ich pierwszy ojciec. Z wyliczenia właściwości członków drugiej grupy wynika, że należą tu wszyscy ci, „którzy nie mogą się karmić ziołami i żołądziami”, że więc poprzednia rada nie miałaby nigdy zastosowania. Nie trzeba jednak myśli Rousseau'a oziębzać zbyt daleko idącą analizą. Pewne tylko dla nas, iż Rousseau pragnął wyrazić, że dla zakazanych tchnieniem kultury powrót do lasu, do „dawnej i pierwotnej niewinności” nie jest już możliwy. To przekonanie zresztą, jak zobaczymy, potwierdzają jego listy.

Dla tych więc drugich t. j. właściwie dla wszystkich ludów, prócz dzikich może, obowiązują inne wskazania. Przedewszystkiem poszanowanie dla „świętych więzów społecznych”, o których czytaliśmy w samym tekście rozprawy, że są produktem gwałtu. Wynika z tego posłuszeństwo ustawom, co więcej ich twórcom i wykonawcom „dobrym i mądrym książętom”, którzy zapobiegać będą nadużyciom i nieszczęściom

społecznym. Rola ich jest analogiczna do roli Akademii w dziedzinie oświaty: regulatorów i hamulców. Moralista przybrał tu ton kapłański i zachowawczy, a zalecił zasługiwanie sobie nagrody wiecznej przez ćwiczenie się w cnotcie“.

W ustępie dopiero co zanalizowanym zwraca uwagę i trudność sprawia znaczenie, jakie Rousseau nadaje „głosowi z nieba“, i właśnie przekonywa, że Jan Jakób się za apostoła powrotu do stanu przedspołecznego, za głosiciela powrotu do natury nie uważa. W przeciwnym razie oczekivalibyśmy bowiem, aby ów „głos z nieba“ ludzi wołał do lasu, podczas gdy tutaj budzi on żądę wiedzy. „Głos z nieba“ najpewniej trzeba pojąć w sensie tradycyjnym i kaznodziejskim jako nakazy religii objawionej, uświęcającej więzy społeczne i zalecającej cnoty chrześcijańskie. Stąd też sądzić trzeba, iż Rousseau rozumiał, iż powrót do lasu, do „dawnej i pierwotnej niewinności oznaczałby właściwie cofnięcie się do stanu barbarzyństwa. Tak to do praw powszednich zniżała się myśl Jana Jakuba z chwilą, gdy trzeba było poprostu odpowiadać na zagadnienie praktycznego zastosowania teorii. Zawsze jednak wykład był ubarwiony poezją i refleksami kaznodziejskimi.

W ścisłym związku myślowym z tym ustępem pozostaje karta z pierwszego listu „O C n o c i e i S z c z ę ś c i u“ pisanego prawdopodobnie <sup>168)</sup> w okresie powstania „Nierówności“. Spotykamy w nim to samo określenie „célestes intelligences“, tu niedość zrozumiałe skutkiem skróconej formy wywodu. Wznosimy się, powiada poeta, do wyżyn tych „niebieskich inteligencji“, do „sfer intelektualnych“ („régions intellectuelles“) przez „udzielanie sobie myśli i postęp rozumu“, poznając „wzniosłe pojęcia porządku, mądrości i dobroci moralnej“, uczymy się opanowywać i przewycięzać nasze uczucia i naśladować nawet bóstwo. I dalej tak wywodzi na temat korzyści, jakie nam daje społeczność ucywilizowana. Stosunki wymiany umysłowej, moralnych zasad i posiłków podtrzymują nas i „zapewniają nam dobra nieocenione, które pozwalają nam gardzić tem, czego więcej nie mamy“ t. j. utraconym stanem pierwotnym. To właśnie uważa Rousseau za odszkodowanie, pocieszające za „straty naturalne i nadużycia społeczne“. Fizyczne straty, jakie człowiek poniósł przez cywi-

lizację są także tą drogą wynagrodzone: „Dawna moc jego członków przechodzi w jego zdolności, jego rozum wyrasta na ruinach słabego ciała; jeżeli nakłada się więzy swobodzie, to jego rozum zdobywa nowe władctwo: jest posłuszny głosowi silniejszego, lecz rozkazuje swoim namiętnościom, i podczas gdy się go uciska tutaj, jego dusza wznosi się do mieszkania niebieskiego (séjour céleste) i naprzód już używa nagrody cnoty“. Spostrzegamy więc, że Rousseau tutaj z równym entuzjazmem maluje cnotliwość i moralne korzyści człowieka uspołecznionego i kulturalnego, jak dawniej niewinność i szczęście pra-człowieka żyjącego poza społeczeństwem. W tych wierszach wyczuwamy prawdziwe natchnienie, dyktujące zdania wprost z podświadomej treści myślowej się dobywające, prawdziwe i szczerze, bo najwewnętrzniejsze, podobne jak są nimi te, które wypowiada poeta w ekstazie twórczej, a kochanek w uniesieniu.

List ten ważny jest również z tego względu, że określa w nim Rousseau swą metodę poznania, jest nią uczucie, dziś powiedzielibyśmy intuicja. „Natura dała nam uczucie, nie światło“. Pragnie zatem słuchać głosu natury t. j. swego głosu wewnętrznego, a cnotliwego, który nigdy nie pozwala się zbłąkać, a nawet błąd w rozumowaniu tym sposobem popełniony jeszcze go czyni lepszym: „gdyby mój rozum zbłąkał się w jej (t. j. prawdy) poszukiwaniu, pocieszę się łatwo z powodu tego błędu, który uczyniłby mię zacnym“.

Zaznacza się też w tem piśmie dokonana już ewolucja od indywidualizmu przeciwspołecznego, którego wyrazem były karty „Nierówności“, wielbiące samotność, do ideału harmonji społecznej. Czyż to nie siebie samego strofuje Rousseau w tem zdaniu: „mędrzec, jakkolwiek dokuczają mu niegodziwcy, czuje, że byłby tylko zwierzęciem, gdyby niczego nie otrzymał od drugiego?“ Stosunek jednostki do społeczeństwa jest też szerzej rozprawiony. „Gdy wejdziemy w siebie, poczuujemy, że szczęście, nie jest w nas. lecz zależy od tego wszystkiego, co nas otacza“ (str. 139). Popadlibyśmy w rozpacz, gdybyśmy nie mieli widzieć naszych bliźnich.

Dochodzi tedy autor Emila do zasady szczęścia zupełnie sprzecznej z tą, którą — jak zobaczymy niebawem — współcześni mu wyczytywali z obu Rozpraw: „Widzę nadto, —

pisze on dalej — że jeżeli mogę sobie zapewnić jakiś dobrobyt wyłączny i jakieś wątpliwe przyjemności, poświęcając wszystko dla siebie samego, to nie mógłbym sobie zapewnić stanu pokoju i szczęśliwości trwałej — inaczej, jak tylko w społeczeństwie dobrze uporządkowanym“<sup>169</sup>). Uzasadnieniem zaś tej zmiany poglądu na świat indywidualistycznego na społeczny czytamy o parę stroniec wstecz. Nie możemy się, powiada moralista, uważać za podobnych do „tych ludzi pierwotnych i urojonych (imaginaires), którzy nie potrzebowali niczego, ponieważ natura sama starała się o wszystko“. Następujące zaś zdanie świadczy, że Rousseau z faktem więzi społecznej zupełnie się pogodziwszy wprost powrót do stanu pierwotniejszego uważa za niemożliwy: „Natura zrzekła się swych funkcji, jak tylko myśmy je sobie przywłaszczyli. Człowiek społeczny jest zbyt słaby, aby mózdz obejść się bez innych, potrzebuje wszystkiego od chwili urodzenia aż do chwili śmierci; bogaty czy ubogi nie mógłby istnieć, nie otrzymując niczego od drugiego“<sup>170</sup>).

Odezwała się — jak się przekonaliśmy — w tym ważnym dopisku zasadnicza nuta Pierwszej Rozprawy: zalecenie cnoty. Widzimy zarazem, jak daleki jest Rousseau od przepisania praktyki cnót katońskich czy spartańskich; cnota pomału stawała się dlań synonimem żywota szczęśliwego a spokojnego. Jest bowiem na dnie serca tego uczuciowego oratora tęsknota, która przebija powłokę dialektyki i pokost sofizmatów, a szczerłość jej właśnie porywa czytelników jemu współczesnych, wzrusza i nas jeszcze. Obie Rozprawy są potężnem wołaniem o szczęście dla jednostki i dla społeczeństwa, dla całej ludzkości.

Było podówczas tych spragnionych szczęścia wielu, a raczej wielu niezadowolonych z warunków społecznych. Samobójstwo stawało się objawem tak częstym, że Montesquieu zastanawiał się nad niem ze stanowiska państwowego i rozbierał pomysły ustaw przeciw niemu. Z takich bólów serdecznych zrodziło się już współcześnie, przed epoką romantyczną, fałszywe ujęcie praktycznych exhortacji Jana Jakóba, który też przeciw niemu protestował. W samymże roku powstania Pierwszej Rozprawy daje w liście prywatnym rady młodzieńcowi, który stał się „dezserterem świata i jego przyjemności“ (List XLIII). Metamorfoza ta w usposobieniu

jego dziwi filozofa, zważywszy wiek i majątek adresata. Radzi mu wystrzegać się popadnięcia w ostateczności i nie rezygnować całkowicie z towarzystwa ludzi: „vous n'aurez garde d'épouser les fureurs atrabillaires des misanthropes, ennemis mortels du genre humain“. Wolno mu gardzić rodzajem ludzkim, ale powinien go kochać. Nie potrzebuje już często przebywać z ludźmi, skoro nauczył się nimi gardzić, niech więc wejdzie w siebie! Hałas wielkich miast nie sprzyja skupieniu się, trzeba zatem na wsi szukać samotności, tam też można znaleźć odpoczynek i zadowolenie, zaznać tych rozkoszy, jakie zalecał Horacy. Tylko w tym sensie przyznaje Rousseau rację tym, co chcą uciekać od świata i „Voilà Monsieur, comment je soupçonne que vous avez raison“.

Ten sam ideał sielski formuje w liście do Diderota (1757 List C XXIX). „Jesteście zabawni, wy filozofowie, gdy uważacie mieszkańców miast za jedynych ludzi, wobec których macie obowiązki. Na wsi uczymy się kochać i odczuwać ludzkość, w miastach uczymy się tylko nią gardzić“.

Inny młodzieniec znów opacznie sobie tłumaczył Rousseau'wską naukę cnoty i pragnął pobierać jej lekcje od samego mistrza w Montmorency „Nie masz pan potrzeby, odpowiada mu Rousseau, szukać tak daleko zasad moralności: wejdź w serce swoje i znajdziesz je tam“. Powtarza więc rady, jakie wyczytał u Claville'a. Dalsze zdania są jeszcze zdrowsze i jeszcze normalniejsze: skłonność do życia kontemplatywnego jest lenistwem duszy, karygodnem w każdym wieku a zwłaszcza za młodu: „Pracuj pan więc w stanie, w którym Twoi rodzice i opatrność Cię postawili: oto pierwsza zasada tej cnoty, którą chcesz stosować“. Doradza mu wreszcie powrót na prowincję, do życia rodzinnego „idź żyć na łonie twej rodziny, służ twoim cnotliwym rodzicom i pielęgnuj ich“ (List CLXIV z r. 1758).

Listy te są wzorem „lettres de direction“, w miarę namaszczone i czule po bratersku. Czytając je, można pomyśleć istotnie, jak to wyraził Faguet, że Rousseau urodził się na to, aby zostać pastorem na ładnem probostwie, któryby wygłaszał zachwycające kazania<sup>171</sup>). Rady w tych wyrażone wskazują, że autor nie był zbyt skłonny do trwałej mizantropji,

o jaką go posądzono, że miłował ludzkość zarówno przed „reformą” jak i po niej. Z tego uczucia wypływały też jego rozmyślania na temat szczęścia społecznego. Punktem wyjścia dla nich jest refleksja bardzo powszednia, a silnie wyrażna: „Jest oczywiście przeciwne prawu naturalnemu...”, aby garstka ludzi opływała w zbytku, podczas gdy tłum zgłodniały obywa się bez rzeczy niezbędnych“ (I str. 126). Chamfort nie wyrazi tego dobitniej, gdy podzieli społeczeństwo XVIII-go wieku na dwie wielkie klasy: tych co mają więcej obiadów, niż apetytu, i tych, którym przy chłodzie brak pożywienia. „Dobroczynność” księdza de Saint-Pierre Rousseau’wi nie wystarczy. Podjął dociekanie zasad, na których się wspiera społeczeństwo współczesne i stanął teoretycznie w sprzeczności do wszystkich, w zgodzie tylko z utopistami, autorami komunistycznych romansów i prymitywistami. Jednak w konsekwencjach praktycznych, które wyczytać pozwoli w Dedykacji Rozprawy o Nierówności, nie wyszedł poza rzeczy ziszczałne. Stwierdził, jak ojciec Buffier, że „nie zostaje dzikim ten, co chce nim być”. Wskazuje, jako realizację szczęścia w państwie system republikański<sup>172</sup>), w którym „lud i władzca są jedną osobą” a obywatele tak podlegli ustawom, „aby nie mogli zrzucić ich zbawienego i słodkiego jarzma”.

W teorii jednak uczucie porywało go dalej, wyczuwał w swej epoce głęboko nurtującą, chorobę niezadowolenia, a jako przyczynę wskazywał postęp:

„Niezadowolony z twego stanu obecnego z przyczyn, które zapowiadają nieszczęsnym twym potomkom jeszcze większe niezadowolenia, może pragnąłbyś się cofnąć, to pragnienie wyjdzie na pochwałę twych pradziadów, będzie oceną tobie współczesnych, a przerażeniem napełni tych, co będą mieli nieszczęście żyć po tobie”.

Nie był Rousseau pierwszym, który oskarżył cywilizację o zawinięcie tej choroby moralnej, która się w jego wieku szczególnie zaostrzyła. Nie tylko Vauvenarques dawał po cichu wyraz protestowi, nie tylko ksiądz de Saint Pierre męczył salony swojemi projektami asanacyjnymi. Bożyszczce oświeconego wieku Wolter na trzy lata przed Rozprawą o naukach i kunsztach dawał w „Wizji Babuka” jaskrawy obraz ówczesnego życia francuskiego. Owo Persépolis, które na zebraniu



genjuszów chciano ukarać zagładą, to oczywiście Paryż. Jego to szaleństwa i nadużycia ma zbadać wysłany Ituriel, przed którego oczami kolejno rozwijają się obrazy sprawiedliwości sprzedajnej, wyzysku podatkowego i wreszcie portrety ówczesnych literatów, wystawionych jako pasożyci i pieczeniarze. Wolter przez usta Babuka również wyrażał życzenie, aby to „robactwo“ zginęło w jakiejś ogólnej katastrofie (VIII).

---

### Zakończenie.

Z dwóch ostatnich rozdziałów wynika już może odpowiedź na pytanie, jak był obmyślany Rousseau'wski atak na cywilizację i na ustrój społeczny, będący jej produktem. Poprzednie rozdziały zawierały szkic dziejów poglądu, jaki się przed nim kształtował u pisarzy francuskich, na stosunek naszej kultury, zasad naszego życia publicznego do natury, etyki i szczęścia. Powtarzały się owe myśli, zrodzone z przesyty cywilizacją, które przywykliśmy uważać za własność Jana Jakóba, za produkt jego choroby moralnej. Krok za krokiem wskazywaliśmy na etapy tej ideologii, na analogie z poglądami myśliciela genewskiego, umożliwiające głębsze i ściślejsze ujęcie treści obu rozpraw konkursowych.

Z dwojakiego źródła brał początek sceptyczny pogląd na wartość postępu: z klasycznego i teologicznego. W jednym i drugim źródle zasilął się pierwszy z wielkich moralistów francuskich, paradoksalnie drwiący sobie z uczonych i wychwalający szczęśliwość prostaczków i dzikich. Seneka bowiem, którego Listy Montaigne z upodobaniem czytywał, głosił, że natura i cnota zapewniają szczęście, zwracał się przeciw ludzkiej wiedzy, kulturze materialnej i zbytkowi, pieścił nas wizją wieku złotego, a prawo własności uważał za przyczynę zamącenia się pierwotnej szczęśliwości i dobroci rodzaju ludzkiego. Jak Seneka, tak i Montaigne występował przeciw szkodliwym wybujałościom umysłów współczesnych, pedantów i nieużytecznych grafomanów. Zalecał dbać w wychowaniu więcej o urabiane charakterów, o cnotę w znaczeniu rzymskim, niż o naukę. Jest on wielbicielem natury i prostoty, niedorzeczną wydała

mu się wzgarda dla dzikich, zapewniał więc, że ludy zamorskie nie są gorsze od Europejczyków, lecz lepsze, zdrowsze moralnie i umysłowo; zachwycił się naiwnością ich i niewinnością, przypominającą wiek złoty, zazdrościł im życia bez troski, jako przyczynę nieszczęść naszych oskarżał destruktywną moc uczuć. Później, rzecz biorąc ze stanowiska teologicznego, opuszczając na chwilę swoje pańskie sympatje dla wiedzy i swą dla niej ciekawość, w Apologii, idąc za Sebondem i Agryppą, uderzał w pychę wiedzy świeckiej, smagał nicłość i głupotę ludzkich umiejętności, wynosił nawet zwierzęta ponad człowieka dlatego, że zatracił on poczucie praw naturalnych i oddalił się od przyrody, zatem od porządku Bożego.

Aforyzmy Montaigne'a, ożywione u czytelników tęsknotą do natury, do swobody, do lepszych warunków bytu, podsycane marzeniami o wieku złotym poetów klasycznych, padły na grunt podatny u pisarzy — podróżników, znużonych nieprawościami europejskimi, ciasnotą życia kulturalnego. Przychwyciliśmy Du Tertre'a na zapożyczeniu się u Montaigne'a w wyrazie, jaki znajduje dla scharakteryzowania pierwotnej tężyzny Indjan. Jak Montaigne, zachwalał i on prostotę naturalną i żywot niefrasobliwy, uważał ich za najszczęśliwszych na kuli ziemskiej.

Przekonanie o niewłaściwości naszego sposobu bytowania przebłyskiwało już wcześniej, równocześnie z „Essais“ Montaigne'a, w literaturze pięknej, u Jodelle'a i Ronsarda; zasiłało ono również koncepcje utopistów, którzy, jak Vairasse d'Alais i Tyssot de Patot, także karmili się egzotykiem opisów podróży. Dwaj wielcy pisarze wieku Ludwika XIV-go dali również wyraz takim niezadowoleniom. Bossuet z upodobaniem odmalowywał niewinność pierwszego człowieka, wynalezienie rzemiosł przypisał Kainowi, przyczynę nieszczęścia znajdował w niewoli namiętności, której Kain jest uosobieniem. W historjofzofji Bossueta wybija się nauka, że zbytek gubi narody, a prostota je zachowuje; jako kaznodzieja zaś tenże autor szczególnie piętnował obłudę wieku.

Fenelon, przyłączając się do utopistów, pragnął stawić współczesnym przed oczy wizję lepszego społeczeństwa, bliższego natury, bez własności osobistej się obchodzącego. Jego

biblijnej prostoty Betyczanie i Salantanie gardzą zbytkiem i rękodzielami, pielęgnują wolność i równość; cnotę swą przeciwstawiają świadomie kulturze, milczeniem potępiając wiedzę i oświatę. Jako antyteza zarysowują się u niego dwa szeregi pojęć; pierwszy to prostota — niewinność — cnota — szczęście — wolność — równość, drugi szereg: kultura — potrzeby — zbytki — uczucia gwałtowne — występki.

Współcześnie w ślady Du Tertre'a idą Jezuici, którzy chwalą „niewinność i spokój“ i łagodność Amerykanów, a ziomkom wprost doradzać będą powrót do natury. Widzieliśmy jak tę doktrynę jezuicką usystematyzował O. Lafitau, jak szukać nam kazał u Indian wzorów obyczajów i śladów pierwotnego stadium ludzkości, wyższego i zarazem prostszego. Stawiając Indian narówni prawie z Rzymianami, idealizował ich niemal bezwzględnie. Wyższości ich dopatrywał się właśnie w tem, że nie znają oni tego, co nas psuje: rzemiosł i sztuk, że mają wogóle małe potrzeby.

O. de Charlevoix również wystawia ich nam jako wolnych od wszelkich błędów cywilizacji, umysły uznaje za tęższe, charaktery za lepsze, chwali ich prostotę i prawość; trafwszy na grunt podatniejszy do zaszczepienia prawdziwych zasad Chrystusowych, rozwija przed naszymi oczyma obraz społeczeństwa Bożego, opartego na wspólności mienia i miłości wzajemnej. Szczęśliwość ludzi niecywilizowanych jest zresztą dla tego misjonarza pewnikiem.

Cały ten prywityzm misjonarski pojąć musimy jako reakcję przeciw duszności, fałszowi i nieprawości europejskiego świata; najwyraźniej wyczytujemy w dziełach uczonych ojców potępienie naszej cywilizacji i założeń, na jakich się opiera nasz ustrój społeczny, a więc głównie prawa własności. Dziwniejsze i znamiennejsze jest to świadectwo ducha czasu przez to, że zdania takie, ujemne o swoich a prawie wyłącznie dodatnie (lub przynajmniej usprawiedliwiające, gdy nie można ukryć wad) o dzikich wypowiedali krzewiciele cywilizacji chrześcijańskiej. Oczywiście, że nie są to sądy obiektywne, lecz zabarwione chęcią moralizowania Europejczyków.

Tem samem niezadowoleniem i tą samą tęsknotą gnani zapragnęli powrócić na łono natury różni awanturnicy i flibustjerzy. Jeden z nich, La Hontan, bez zastrzeżeń, z pełną

animozją zaatakował cywilizację europejską i religię. Anarchista to, nie maskowany, i przeciwnik prawa własności; wyższość nad nami oddawał Indjanom i drwić im pozwalał z naszych instytucyj społecznych. Na przykładzie właśnie La Hontana okazuje się najlepiej, że w rozgoryczeniu, będącem skutkiem dokuczliwości naszego socjalnego ustroju bierze u nieprzystosowanych indywidualności swój początek ów wrogi stosunek do kultury.

La Hontan wychodzi poza ramy specjalnego piśmiennictwa podróźniczego, zaważa jego DIALOGI na dziejach myśli pierwszej połowy XVIII-go wieku, ośmiela libertynów i „esprits forts“.

W tym samym roku zresztą Jezuita Buffier w filozoficznych rozważaniach przetrawiał „przesąd pospolity“, jakoby ludy cywilizowane były wyższe od nieogładzonych. Jego Teander to jakby brat starszy Rousseau'a, rozprawiający o szczęściu dzikich, o tem, że postęp w zakresie ułatwień życiowych przynosi nam szkody, że nauka nie uszczęśliwia, lecz wytwarza obłudę. Przypomina on wreszcie schemat pospolity: cywilizacja — wydelikacenie — niedola. W kilkanaście lat potem statysta, który formował poglądy całych pokoleń, Montesquieu idealizował prostotę Troglodytów, potępiał egoizm, ganił współczesne obyczaje i szczęście łączył z niewiedzą. Na rok zaś przed Rozprawą Rousseau'a w Duchu Praw dociekał istoty człowieka pierwotnego i domyślać się dawał, że podział gruntów może być uważany za początek nieszczęść społecznych.

Beletrystyka, jaką się karmiło pokolenie, do którego należał Rousseau, tymiż poglądami krytycznymi jest przejęta. Omówiliśmy utwory Marivaux'a będące satyrą na filozofję i wyrażające potrzebę szczerości. Prevost, Lesage odzwierciadlają nieustającą dążność do imaginowania sobie lepszych warunków bytu. Delisle przekonał nas o upowszechnieniu się, zwulgaryzowaniu nawet, poglądów o wyższości dzikich, o niemoralności własności i handlu. Wolter, równie, jak Delisle, o wyższości etycznej dzikich ze sceny każe deklamować. W otoczeniu prawie Rousseau'a ks. de Saint-Pierre, wróg literatury, wystawiał namiętności jako produkt kultury, Duclos wytykał społeczeństwu obłudę, wyrażając zarazem pogląd, że cnota jest raczej udziałem dzikiego, niż cywilizowanego. Vau-

venarques dawał również wyraz tęsknocie za naturą i prostotą. Diderot zazdrościł zwierzętom ich harmonijnego żywota zgodnego z przyrodą, marzył o religii naturalnej, któraby uczyniła ludzi prostymi i cnotliwymi. Morelly potępiał prawo własności i starał się skonstruować ustrój idealny, zapewniający panowanie szczęścia i cnoty.

Różnice w rozwinięciu tych samych protestów i tęsknot między Rousseau'em a wszystkimi jego poprzędnikami uwydatnialiśmy i na nie nie zamykamy oczu. Montaigne kocha właściwie wiedzę, jest jej ciekawy, domaga się równowagi klasycznej, głosi filozofję pogodną i radosną. Bossuet jest pisarzem prawomyślnym, ceni oglądę i literaturę, sztukę Greków stawia wysoko i barbarzyństwu Azjatów przeciwstawia ich cywilizację, jest zresztą obrońcą porządku społecznego, zwłaszcza monarchicznego. Jezuicy entnografowie o zaszczerpieniu chrześcijaństwa przedewszystkiem myślą, chcą wzór podać dla zepsutych europejskich chrześcijan. Monteskiusz jest zdania, iż dopiero od momentu uspołecznienia zaczyna się spokojniejsza dola człowieka, zachwala „solidny zbytek“ i dbać radzi o rozwój przemysłu. Vauvenargues jest właściwie chwalcą naszego porządku moralnego, na nierówności opartego, zwolennikiem postępu. Buffon w Epokach Natury kreśli triumfalny obraz pochodzenia cywilizacji. La Condamine i inni podróznicy podają jaskrawe obrazy niechlujstwa i niemoralności dzikich. To wszystko nie przeszkadza nam jednak z listy dzieł wymienionych ułożyć zarysu historii prądu antycywilizacyjnego we Francji. Wszakże i u Rousseau'a czytaliśmy uwielbienie niebiańskiego światła wiedzy. Chodziło nam nie o przekonanie czytelnika, jakoby Vauvenargues lub Monteskiusz byli nieprzejednanymi wrogami kultury, bo sami — wbrew innym — takiego przekonania nie mamy nawet o Montaigne'u, tylko o ukazanie ich dzieł lub tylko niektórych w nich ustępów, jako produktu niezadowolnienia z istniejących warunków życia europejskiego.

Nie trudno byłoby u tych pisarzy wykazać sprzeczności i wahania się. Tak samo dziwić nas nie powinno oscylowanie młodego Rousseau'a między kulturą a naturą, pojętą jako źródło cnoty i szczęśliwości. Przekonaliśmy się, że w środowisku geneńskim mógł on nasiąknąć nastrojami wrogim;

wobec hyperkultury francuskiej, mógł się tam przygotować na cenzora obyczajów. W lekturach krzepił się entuzjazmem republikańskim i kultem bohaterstwa. Wyteżone samokształcenie, i ciekawość do wszelkich nauk sposobily go w młodości na współpracownika Encyklopedji. Młodzieńcze utwory ujawniają skłonność do moralizowania, która rozwinęła się pod wpływem środowiska genewskiego, poważnych przyjaciół i pani de Warens, a także za podniętą lektur w rodzaju Claville'a, który stanowi cenny komentarz do tych pism. Chełpi się stoicyzmem w znoszeniu przeciwności życiowych, konstruuje sobie, może właśnie za Claville'em horacjuszowski ideał żywota sielskiego, cichego i cnotliwego. Ale obok tego, równocześnie zresztą i na przemiany z tamtą dążnością, objawia się u niego, pod wpływem ambicji i dumy, która stanowi jedną z zasadniczych cech jego niejednorodnego charakteru, rwanie się do znaczenia, do życia światowego, zbytowego i wygodnego. Stąd bierze się owa oportunistyczna pierwsza transformacja charakteru pod wpływem pani de Warens dokonana, stąd owe pochlebstwa dla możnych, pochwały przemysłu, bogactwa i nierówności społecznej, owe panegiryczne wiersze na cześć kultury materialnej, stąd wreszcie nawet libertyńskie akcenty, które zrzadka się odzywają u młodzieńca zresztą pobożnego i religijnego. Długotrwałe i płonne wysiłki ku zdobyciu stanowiska i znaczenia, napełniają ambitnego młodzieńca goryczą i wytwarzają ów nastrój niezadowolenia, melancholji i mizantropji, bez którego nie można wytłomaczyć genezy jego doktryny.

Dzieje tego wahania się, dzieje rozwoju umysłowego Rousseau'a przed decyzją z roku 1749 miały wykazać, że autor Emila problemy rozwinięte w obu rozprawach życiowo przetrawił, że był dostatecznie przesiąknięty lekturami i poglądami na omawiane tam kwestje, aby móżdż się stać najsilniejszym i najwidoczniejszym wyrazicielem tego protestu, który wzbierał przez dwa wieki i napełniał piersi wielu współczesnych. Przekonaliśmy się jednak, że gdy uczucie dyktowało mu protest to rozsądek radził przystosowanie się do środowiska. Przypadkowe i zewnętrzne okoliczności przychyliły szale wahające się na rzecz czynnika emocjonalnego w jego umysłowości. Impulsem zewnętrznym, bez którego nie byli-

byśmy może usłyszeli natchnionego nawoływania do odwrotu, było ogłoszenie konkursu przez Akademię w Dijon. W chwili przełomowej życia znowu waha się Jan Jakób, a rozstrzyga rada przyjaciela, Diderota, który w ten sposób stał się ojcem chrzestnym doktryny, zapewniając jej swym autorytetem w środowisku paryskim sukces, a wydaniem dziełka Rousseau'wego umożliwiając dalsze jej rozpowszechnienie.

Przeciwno zupełnej samorzutności pomysłu i przeciw tradycji o „Objawieniu” się Prawdy w lasku Vincennes musieliśmy się oświadczyć, zważywszy;

1) rozpowszechnienie poglądów antycywilizacyjnych, stanowiących wątek w literaturze francuskiej nie nowy, a dla generacji Rousseau'a szczególnie ulubiony;

2) wahania się w zapatrywaniach etycznych Jana Jakóba w okresie poprzedzającym napisanie Rozprawy, jak i po niej następującym, tudzież w jednym i w drugim wybitną skłonność do światowości i pragnienie powodzenia;

3) silny wpływ osobisty Diderota na Rousseau'a, upodobanie w paradoksach pierwszego, a wrażliwość na cudze sądy u drugiego;

4) modyfikacje i restrykcje doktryny w samej Rozprawie i w replikach na nią, nacechowane dążnością do pogodzenia się z warunkami życia kulturalnego;

5) fakt, że dostosowanie sposobu życia do roli reformatora i apostoła (czyli t. zw. reforma osobista) nie wyprzedziło napisania Rozprawy, lecz przeciwnie miało miejsce dopiero po dłuższym odstępie czasu, jako skutek niespodziewanego sukcesu, pod naciskiem opinii tę rolę autorowi przypisującej i wreszcie pod wpływem okoliczności natury familijnej i higienicznej.

Dalszy kierunek twórczości Jana Jakóba od tych ostatnio wymienionych okoliczności był zależny, innemi drogami byłby on niechybnie poszedł, gdyby Rozprawa nie została nagrodzona i gdyby choroba pęcherzowa nie była się zaostrzyła.

Reformy i przewrotu zresztą Rousseau nie miał zamiaru dokonywać. Zwracając się przeciw naukom miał na myśli raczej upowszechnienie oświaty, jej wpływ szkodliwy na hart narodu, dla którego obawiał się zniewieściałości, wywołując

mimowolnie wrażenie, że troszczy się przedewszystkiem o militarną jego zdatność i że głosi kult siły brutalnej. Na plan pierwszy wysuwa się postulat cnoty, raczej spartańskiej, niż tej cnoty dla szczęścia, którą głosić będzie później.

Mimo swój nałot szkolnej retoryki, odpowiedź na za pytanie prowincjonalnej Akademii stała się oskarżeniem, była istotnie w niektórych ustępach „krzykiem raczej namiętym, niż wyrozumowanym duszy szczerej, lecz młodej i teatralnej”<sup>173</sup>).

W swej zachowawczej części społeczeństwo francuskie zareagowało silnie na ten anarchistyczny gest gnęzionej indywidualności. Polemika około Rozprawy wykazała u autora bałamutność wiadomości historycznych, powierzchowność sądów, odsłoniła całą sofistykę rozumowania, nie umniejszając znaczenia odważnego ataku, który zresztą licznych już miał sympatyków. Poglądy myśliciela jednak z czasem się przystosowywały do opinii umiarkowańszej, modyfikowały i korygowały. Oświadczył, że nie całą wiedzą potępił, lecz krzewienie oświaty, że źródło złego ukryte znalazł nie w naturze człowieka, w której dobroć wierzył, lecz w nierówności posiadania i w zrzeszeniu się społecznem. Okazało się również, iż właściwie wystąpienie swe traktował jako literackie, że nie miał zamiaru dokonywać reformy, że obawiał się przewrotu, a wyciągnięcie wniosków praktycznych ze swej krytyki pozostawiał innym, doradzając tylko ograniczenie upowszechnienia oświaty i kontrolę nad jej wydzielaniem.

Równocześnie jednak szuka Rousseau sam sposobów rozsądkowych do uszczęśliwienia ludzkości, uznając, za teoretykami prawa natury, własność prywatną i stan społeczny.

Nowy konkurs zwraca go jednak napowrót do indywidualizmu i przypomina teoretyczną awersję do organizmu społecznego i do produktów kultury. Zaważyły w ustaleniu poglądów na problem, zadany przez Akademię, wyjaśnienia, jakie się dokonały w toku polemiki około pierwszej Rozprawy, a które go utrwały w przekonaniu, że natura ludzka pierwotnie była dobra, a zepsuła się skutkiem współzycia społecznego, walki o byt i znaczenie. Pomogły mu też w uświadomieniu sobie i powiązaniu swych myśli studja nad pisarzami politycznymi i filozoficznymi, swoimi i obcymi, przyczem najważniejszą prawdopodobnie rolę odegrały dzieła dwóch przed-



stawiciele przeciwnych doktryn, w jego środowisku panujących. Wskazaliśmy zwłaszcza, że Hobbes także nie wierzył w zasadniczą niegodziwość natury ludzkiej, że i on litość uważał za prawo naturalne, a skupienie się społeczne przypisywał przypadkowi, że wreszcie przypuszczał pierwotną równość ludzi między sobą. Rousseau, przeciwstawiając się autorowi „Obywatela“, o tych analogiach nie wspominał, a tylko pisał o nim jako o chwalcę stanu społecznego, kładącego kres epoce walki wszystkich przeciw wszystkim.

Mandeville również, naszym zdaniem, pomógł Rousseau'wi w skonstruowaniu jego doktryny; on to bowiem połączył ściśle postęp z namiętnością i występkiem, wykazując zarazem, że cnota nie daje dobrobytu. W tej części Rousseau zwalczał jego doktrynę, ale miał z nim wspólne połączenie w jeden łańcuch rozumowania rzemiosła, nauki i zbytku, któryto związek mógł uważać za ściśle udowodniony, tak samo jak pokrewieństwo pomiędzy zawiścią i miłością własną. Nie przypomniał jednak laureat, że zwalczany przezeń ekonomista w „DIALOGACH“ przez usta Kleomenesa wyraził ostrą krytykę stosunków współczesnych, że także uczenie udowadniał szkodliwość rozpowszechnienia oświaty, jako przyczyny niezadowolienia<sup>174</sup>).

Doktryna „Nierówności“ opiera się na zanegowaniu pędu towarzyskiego, na Hobbesowskiem mniemaniu, że człowiek nie z potrzeby, lecz przypadkowo tylko się stowarzyszył z innymi, że wtedy dopiero również przypadkowym zbiegiem okoliczności poczuł skłonność do doskonalenia się, że oparł współzycie z bliźnimi na uzurpacji. To wszystko stało się przyczyną nieszczęść, którym zaradzić pragnąłby autor, budując na wierze w dobroć pierwotną człowieka, której objawem jest litość, i na nierozzerwalnym związku, jaki łączy szczęśliwość z cnotliwością, z poczuciem etycznym, na tej właśnie dobroci pierwotnej się gruntującym. Przytem uznaje prawo silniejszego, pracźłowiekowi i ludziom na stopniu natury żyjącym zazdrości spokoju uczuć, braku potrzeb, szczególnie zaś samotności. Konsekwencyj praktycznych jednak znowu nie wyciąga: nie głosi powrotu do stanu pierwotnego, nie nakłania jednostki do izolowania się, przeciwnie radzi pogodzić się z faktem społecznej więzi, spełniać swe obowiązki, być

cnotliwym w sensie socjalnym. Od emocjonalnego indywidualizmu teoretycznego przechodził szybko i zdecydowanie do apoteozy harmonii społecznej; widoczne to w komentarzu do Rozprawy o Nierówności, w listach współczesnych i w pierwszym Liście o Cnocie i Szczęściu.

Rozprawa o naukach i sztukach wyraża tedy młodzieńczą krytykę poglądów środowiska, na której się też Rousseau oparł w swej dalszej działalności. Nie mógł oczywiście, w miarę dojrzewania, pozostawać przy tych samych uprzedzeniach; przeciwnie, przyjmując formy istniejące, pragnął w następnych swych pismach wlać w nie nowego ducha. „Rozprawa o Nierówności” jest zakończeniem fazy teoretycznej krytyki założeń społeczeństwa, a zarazem początkiem okresu realizowania pomysłów ku uszczęśliwieniu ludzkości. Sielski ideał z komentarza do „Nierówności” rozwinię się w „Nowej Heloizie”, plany cnotliwego wychowania „podług natury” w „Emilu”, z rozważań wreszcie, jaki będzie rząd, któryby „lud uczynił najcnotliwszym i najroztropniejszym i najlepszym”, jakoteż ze studjów prawno — politycznych, w tym okresie podjętych, zrodzi się pomysł oparcia państwowego na poczuciu odpowiedzialności, uzasadnionej pamięcią o dobrowolnie zawartej umowie.

Inni malkontenci z krytyką społeczeństwa połączyli ataki na religję, w niej, jak „filozofowie”, źródło „błędnych mniemań” upatrujący. Dla Rousseau'a te rzeczy już w tym okresie są nietykalne. Świadczy o tem jego zachowanie się wobec wypowiedzeń Saint-Lamberta; potrzebę obrony pierwiastka nieznanego i podświadomego wyrażają też utwory pochodzące podobno również z okresu, któremu poświęciliśmy niniejsze studjum: „Parabola” i „Alegorja”. W ostatnim tylko przeciw nietolerancji się zwrócił, wystawiając Chrystusa obalającego jej posąg.

Obok tej treści rzeczywiście przez autora zamierzonej, którą staraliśmy się ująć, zawierają jeszcze Rozprawy treść emocjonalną, którą wyczytali zarówno współcześni korespondenci Rousseau'a, jak i pisarze z jego ducha się wywodzący. Treścią tą hasło powrotu do natury, oddzielenie się od społeczeństwa, lubowanie się w samotności, tęsknota za egzotyczną szczęśliwością.

Bernardin de Saint-Pierre, jak gdyby kontynuator „Rozpraw“, w „Studjach nad przyrodą“ i w „Harmonjach“ atakuje uczonych, podporę materializmu, wykazuje, że geometria, mechanika, fizyka i chemja są założone na podstawach chwiejnych, dalekie od prawdy i zwłaszcza od cnoty. W „Chatce Indyjskiej“ pragnie on ośmieszyć wszelkiego rodzaju organizmy społeczne, które odbierają jednostce jej samodzielność myślenia i czucia; podobnie jak w DIALOGACH La HONTANA I DIDEROTOWEM uzupełnieniu Bougainville'a, pół-dziki rozwiązuje tutaj swą ignorancją kwestje skomplikowane. Nie potrzeba przypominać, że René Chateaubrianda wyczytał u Rousseau'a lekcję samotnictwa. Tem samym pragnieniem przejął się młody Senancour. W „Reveries sur la nature primitive de l'homme“ ma on zamiar nawrócić człowieka do wzruszeń prostszych i pierwotnych, tęskni za stanem patryarchalnym, wędrownym, takim, w jakim żyli rolnicy i pasterze bez podziału na zawody i prace określone, bez prawa dziedziczenia. Jego też zdaniem postęp rzemiosł i użycie nieumiarkowane ognia spowodowały zgubę nieuniknioną, ku której świat pędzi w szale.

Nie było naszym zamiarem ukrywać fakt istnienia w „Rozprawach“ tych dwóch niejako równoległych osnów, nie chcieliśmy gwałcić myśli Rousseau'a, łącząc je w zbyt konsekwentną całość, tak samo jak nie zatrzymywaliśmy się zbyt nad sprzecznościami w jego poglądach, których uwydatnienie nie byłoby nowością. Nie ulega jednak wątpliwości, że Rousseau nie objawił się w „Rozprawach“ jako rewolucjonista, lecz jako cnotliwy cenzor i pokojowy, gorąco czujący moralista. Z zaufaniem możemy przyjąć jego zapewnienie co do intencji, jakie nim kierowały:

„Niech mi wolno będzie zapewnić na zakończenie, że tylko miłość ludzkości i c n o t y kazała mi przerwać milczenie, a gorycz moich łajañ na nieprawości, których jestem świadkiem, rodzi się tylko z bólu, jaki mi one sprawiają, i z tego, że gorąco pragnę widzieć ludzi szczęśliwsiymi, a zwłaszcza godniejszymi s z c z ę ś c i a“<sup>176)</sup>.

Dwa wyrazy przez nas tutaj podkreślone: szczęście i cnota w najściślejszem i stałem ze sobą połączeniu są też niemiłkącym refrenem jego Rozpraw.

Nie potrzeba powtarzać, że tezy Rousseau'a są wyrazem niezadowolenia z istniejącego porządku moralnego, że twórczość jego jest walką o doskonalszą formę bytowania. We wszystkich, pokrewnych mu intencją protestach, jakie poznaliśmy, czynnik emocjonalny zabarwiał w różnym stopniu oskarżenia i programy. Wybijał się on szczególnie, wyrażając się rozgoryczeniem, pełnym mizantropji, w powieści p. t. „Franc Lequat“, akcentem buntu i anarchji u La Hontana, liryczną tęsknotą zaś nastrojał czytelnika Ojców Lafitau i Charlevoix. Całkowicie uczuciowego zabarwienia pozbawione są roztrząsania Buffiera, u Montaigne'a również niewiele go się można dopatrzeć. Ironicznie i pobłażliwie uśmiechał się nad takimi żałami Fontenelle, Delisle zaś wprost uważał je za wątek komiczny. U Jana Jakóba emocja, przejęcie się i powaga stanowią nuty zasadnicze, uczuciowe napięcie zamąca nawet czasem pod względem logicznym wypowiedzianą treść myślową.

Niech wolno będzie określać te jego refleksje jednym jako najbardziej „małoduszne i niewczesne użalanie się, jakim głos ludzki kiedykolwiek napróżno napełniał przestrzenie“, innym jako wołanie indywidualności o swe prawa, szlachetną tęsknotę za lepszym jutrem ludzkości. Jedni niech uważają to za dewiację myśli francuskiej, inni za zbawczy okrzyk wyzwolenia. Zasadnicze niezadowolenie Rousseau'wskie ma jednak dwojakie źródło: we wpływach, jakie na autora działały, i w jego konstrukcji psychicznej. Ci, co karcą lub nawet lżą Rousseau'a, zapominają o tem, że ów passywizm, który mu zarzucają, czynił go właśnie instrumentem przedziwnie czułym na prądy poruszające atmosferę duchową epoki. Pojawienie się pomysłu negatywnej odpowiedzi na zapytanie Akademji w Dijon nie byłoby możliwe u autora pseudoklasycznych poematów dydaktycznych, gdyby przed nim i współcześnie podobne myśli nie były głoszone. Wyjaśnienie podwójnej genezy tej decyzji: z przeżyć autora i z literackiej historii idei przezeń pochwyconych umożliwia odpowiedź na pytania, które się łączą z datą pojawienia się Pierwszej Rozprawy. Gdyby zaś trudno przychodziło określić stopień oryginalności Rozpraw w stosunku do poprzedzających je dzieł, to przypomnieć warto, co jeden z krytyków cywilizacji przed Rousseau'em pisał o nowości w literaturze:

„Les belles lettres ne regardent guère que des sujets connus, sur lesquels on croit vulgairement que les rares génies trouvent des pensées rares et nouvelles, et que je dis au fond n'être pas nouvelles, pourvu qu'elles soient véritablement belles. Comment cela? Parce que le fond et comme l'essentiel d'une belle pensée, est d'être vraie...”<sup>175</sup>).

Myśli prawdziwe i piękne, zdaniem Buffiera, nie mogą być oryginalne, przeciwnie zawierają treść znaną, nie trzeba więc szukać w dziełach genialnych myśli całkowicie świeżych. Oryginalność Rousseau'a, jako krytyka cywilizacji, polegać będzie zatem raczej na piękności i sile wyrazu tam, gdzie wypowiadał prawdy uznane. Zgadzał się z niejednym z poprzedników w osnowie, a jednak różnił się tonem namiętnego przekonania, apodyktycznością i stylem hyperbolicznym. Przytem jednak niejednokrotnie nowość myśli naszego marzyciela tkwi w rzeczowej mylności wyrażonych poglądów i w nielogicznym ich powiązaniu.

---



## Dopiski do wstępu.

1) F. Brunetière. Études critiques sur l'histoire de la littérature française. Troisième série. Paris. 1898, str. 260.

2) E. Faguet. Dix-huitième siècle. Études littéraires. Neuvième édition. Paris. 1892, str. 327—407.

2 b) L'unité de la pensée de Jean — Jacques Rousseau. Annales J. — J. Rousseau T. VIII. (1912) str. 1—31. Zob. też Histoire de la littérature française wyd. 1906, str. 769 i n.

3) Höffding, J. — J. Rousseau et sa philosophie. trad. J. de Coussange. Paris. 1912.

4) Du caractère intellectuel et moral de J. — J. Rousseau étudié dans sa vie et ses écrits. Paris. Hachette. 1906, str. 116.

5) Ibidem str. 107—108.

6) Rousseau créateur. Les sources intérieures de son génie. Mercure de France 1912. T. III, str. 673—710.

7) l. c. str. 108.

8) Filozofja prawa Jana Jakóba Rousseau'a. Kraków 1913.

9) l. c. str. X.

10) Barni. Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII siècle. Paris. 1867. T. II.

11) Rousseau penseur. Paris b. d.

12) A. Lichtenberger zebrał sądy o teorjach społecznych Rousseau'a w swej cennej pracy Le socialisme au XVIII siècle. Paris. Alcan. 1895, str. 128—130, zob. też Sakmann; Das Rousseauproblem und seine neuesten Lösungen. Archiv für neuere Sprachen u. Literaturen, t. 130 (1913) str. 205—227.

13) Jak wyżej.

14) Jean — Jacques Rousseau. Paris. b. d. (1907) Calmann — Lévy.

15) Le romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIX siècle. Deuxième édition. Paris. 1907, Première partie, str. 9—74.

16) La légende de Jean — Jacques Rousseau rectifiée d'après une nouvelle critique et des documents nouveaux. Paris. Hachette. 1909.

17) J. — J. Rousseau Genevois. 2 éd. Paris — Genève 1911.

18) Jean — Jacques Rousseau. Conférences prononcées dans l'Aula de l'Université de Genève à l'occasion du deuxième centenaire de la naissance de J. J. Rousseau. 1912.

19) Jean — Jacques Rousseau. Paris. Alcan. 1912.

20) Postulat ten poruszył P. Sakmann. Das Rousseauproblem u. seine neuesten Lösungen. Archiv für neuere Sprachen u. Literaturen t. 130.

21) w Dix-huitième siècle.

22) Rousseau, London 1883, str. 104.

23) La littérature française par dissertation.

24) Jean — Jacques Rousseau de Genève à l'Hermitage (1712—1757). Paris. Fontemoing 1908 i tom drugi De Montmorency au Val de Travers (1757—1765) Paris. Boccard 1917. Znakomity ten krytyk nie zawsze się zgadza ze sobą. Twierdzi on bowiem raz, że grunt Dyskursu pierwszego stanowią Plutarch i Montaigne, niżej zaś wyraża przekonanie, że szczerłość i oryginalność Rousseau'a są bezwzględne. Wreszcie formułuje jeszcze następujący pogląd: „Il y a dans le Discours en question des subtilités qui sont d'un sophiste, et il y a même des outrances calculées qui sont d'un mystificateur” (str. 184). Te i inne odcienie w sądach świetnego autora, który dość surowo sądzi autora Emila, wskazują, że przyczyną jego wahań się jest złożoność i kontrastowość w twórczości samego Rousseau'a; nie mogą one być brane na karb niezdecydowania się uczonego, który w monografii o Diderocie wypowiadał przecie sądy stanowcze.

25) Fremde Gedanken in J. J. Rousseaus erstem Discours. Archiv für das Studium der neueren Sprachen u. Litteraturen T. 86 (1891) str. 159—276.

26) Recherches sur les sources du Discours de l'Inégalité. Annales Rousseau T. V. (1909) str. 119—198.

27) Les sources principales de J. — J. Rousseau dans le Premier Discours à l'Académie de Dijon. Revue d'Histoire littéraire de la France XIX. (1912) str. 245 i n.

28) Sur les sources de Rousseau. Revue d'histoire littéraire de la France. T. XIX. (1912) str. 245 i n. i Comment connaître Jean — Jacques? Revue des deux mondes. 1912. 872—905.

29) Dopisek str. 120.

30) Niektóre z nich (szczęście, cnota, dobroć pierwotna) były już wprawdzie przedmiotem osobnych studjów, jednak ich autorzy tekst Rousseau'a nim tylko samym lub własną myślą komentowali, zapominając, gdy omawiali jedną ideę, o innych, które utwór wyrażał. Tak więc prof. Schinz zastanawiając się nad pojęciem cnoty w I. Rozprawie doszedł do paradoksalnego wniosku, że autor nie głosi moralności według natury, lecz przeciwnie moralność polegającą na poskromieniu natury. Na przeciwnem stanowisku znajdujemy Brunetièr'e'a, który sądzi, że Jan Jakób daje lekcje obojętności i niemoralności (Études critiques III. str. 288). Praca braci Leblond o „śnie szczęścia” (Le rêve du Bonheur, Rousseau, Bernardin et le XIX. siècle. Mercure de France 1908, 1909, t. III. str. 421—440 i 607—632; L'idéal du XIX siècle. Alcan 1909) podaje konstrukcyjne przetworzenie dzieła Rousseau'a w jedność w umyśle autorów, obfituje w ciekawe poglądy, dostarcza jednak interpretacji jeszcze więcej subiektywnej, niż inne. O sposobie przedstawienia natury zestawił materiały Fährmann, który jednak o Dyskursach zupełnie nie wspomina (Rousseau's Naturanschauung. Inaug-Diss. Leipzig 1899). Zapiszemy wszakże ciekawe wnioski, że przed



r. 1759 mamy w korespondencji Rousseau'a tylko skąpe wzmianki o rozkoszach życia wiejskiego i że w wystowieniu się „człowieka przyrody” daje się zauważyć pierwiastek deklamacyjny, cecha właściwa nienaturalności.

30b) Cytaty podaję w polskiem brzmieniu. Przekład jest zarazem interpretacją, umożliwiającą skrócenie wyводу, któremu zapewnia lepszą ciągłość. Badacz dla skontrolowania poglądów zajrzy do tekstu oryginalnego i do kontekstu.

31) Wywody Durkheima (*De la division du travail social*) i P. Souriau (*Les conditions du bonheur*, Paris. Colin 1908 rozdział XII „La civilisation et le bonheur”) świadczą, jak kwestja stosunku cywilizacji do szczęścia jest jeszcze aktualna i niełatwa do rozwiązania.

---

---

## Dopiski.

### ROZDZIAŁ I.

1) Por. do tego rozdziału: F. Kleinwächter, *Die Staatsromane. Ein Beitrag zur Lehre vom Kommunismus und Socialismus*. Wien 1891. — R. Pöhlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus*, 2 tomy, München 1893 i 1901. — André Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris. Alcan 1895. — Ten sam, *Le socialisme utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du socialismo*. Paris. Alcan. 1898. — F. Brüggemann, *Utopie und Robinsonade. Untersuchungen zu Schnabels Insel Felsenburg (1731—1743)* Waimar 1914 (*Forschungen zur neueren Literaturgeschichte XLVI*).

2) —

3) —

4) Przypomina to zabawy, o których pisze Rousseau w liście do d'Alemberta.

5) —

6) G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris. Hachette 1913. str. 207.

7) —

8) —

9) O. c. str. 215.

10) *Oeuvres complètes*, éd. Hachette t. II. str. 376—7.

11) J. J. Rousseau's *Naturanschauung*. Leipzig 1899. str. 13.

12) O. c. str. 216.

12a) Poglądy polityczne Fenelona przypominała później książka Ram-saya *Essai philosophique sur le gouvernement civil selon les principes de feu M. F. de Salignac de la Motte Fénélon*; zob. o niej Lichtenberger: *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris. Alcan 1895, str. 66 i n.

13) —

14) zob. niżej Rozdział III.

15) Oeuvres T. VIII, str. 197, 202 i 206.

## ROZDZIAŁ II.

16) L'exotisme américain dans la littérature française au XVI siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne etc. Paris. Hachette 1911. — L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIII siècle. Paris. Hachette 1913.

17) —

18) Considérations sur les moeurs de siècle, we wstępie i na str. 12.

19) Chinard. L'exotisme américain, str. 9.

20) Recherches sur les sources du Discours de l'Inégalité. Annales Jean — Jacques Rousseau. T. V. str. 188, n. 2.

21) Histoire générale des Antilles habitées par les Français par le R. P. du Tertre de l'ordre des FF. Prescheurs de la Congrégation de S. Louis Missionnaire apostolique dans les Antilles. Paris 1667. T. II str. 4. 19.

22) —

23) L'Amérique et le rêve exotique str. 123—4.

24) zob. niżej str. 93.

24 b) A. Lichtenberger (Le socialisme au XVIII-e siècle, str. 54 i n. Le socialisme utopique str. 31 i n.) uważa je za dzieło Gueudeville'a, którego też prekursorem Rousseau'a nazywa. Chinard (L'Amérique et le rêve exotique str. 170) byłby skłonny uważać raczej hr. de Frontenac za współpracownika La Hontana, obstaje jednak przy autorstwie tego ostatniego. P. Lichtenberger opierał na danych bibliograficznych, którym Chinard odmówił znaczenia, i na obserwacji, że styl Djalogów jest żywszy, niż obu pierwszych tomików. Oczywiście kwestja ta wymagałaby staranniejszego studjum języka La Hontana i Gueudeville'a.

25) Dwa razy cytuje Rousseau przekład z hiszpańskiego Coréala „Voyage aux Indes Occidentales”, którego, jak wykazał Morel, zna bezpośrednio, nie tylko przez Buffona. Z niego zaczerpnął wiadomości, że mieszkańcy Florydy malują sobie ciało i na podstawie uwagi, że kobiety wspinają się na najwyższe drzewa, wnioskował, iż człowiek pierwotny żyje na drzewach. Powtarza też za Coréalem wiadomość o spłaszczaniu głów dzieci, stosowaniem na wybrzeżu Orenoku. Dzieło Coréala było mi niedostępne, podobnie, jak i Labat: Nouveaux Voyages aux îles d'Amérique 1722, gdzie autor podkreśla u Indjan wolność, niezawisłość, równość zupełną i delikatność w obejściu.

26) Le P. Lafitau de la Compagnie de Jésus: Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps. Paris. 1724 (str. 86 i 130).

27) —

28) Le P. de Charlevoix: Histoire et description générale de la Nouvelle France. Paris. 1744.

29) Histoire du Paraguay 1756 T. I. str. 263.

29 a) Par bonheur pour eux, ils ne connoissent ni Code, ni Digeste, ni Avocats, ni Procureurs, ni Sergents: si, avec cela, ils n'avoient point leurs Jongleurs, qui sont de très mauvais médecins, ne seroient — ils pas les gens du monde les plus heureux?"

30) Zob. niżej. str. 33.

31) —

32) —

33) Już Morel (str. 191) stwierdził, iż Rousseau nie posługiwał się wydaniem oryginalnem, lecz przeróbką z Histoire générale des Voyages.

### ROZDZIAŁ III.

34) —

35) L., Delaruelle: Les sources principales de J. — J. Rousseau dans le Premier Discours à l'Académie de Dijon. Revue d'histoire littéraire de la France XIX (1912) str. 259.

36) Seneka jest cytowany raz jeden w Rozprawie o naukach i sztukach (str. 9), ale ten sam cytat znajduje się u Montaigne'a, nadto dłuższy cytat z De providentia jest odpowiedzią Bordesowi. W Verger des Charmettes nie wymieniony między lekturami, zaś w liście do Parisota, potępiając dawną swą „fierté stoique" wymienia Epikteta i Zenona, nie wspomina zaś Seneki.

36 b) Oeuvres de Sénèque de la traduction de messire François de Malherbe. . . . continuée par Pierre du Ryer de l'Académie française. Tome premier. Paris. 1659. T. I. str. 535.

37) Zob. niżej Rozdział VI.

38) Montaigne pisze o „Essais", że to dzieło jest „massoné purement de leurs dépouilles" (T. II. str. 526). Correspondance littéraire, philosophique, politique et critique adressée à un souverain de l'Allemagne pendant une partie des années 1775—1776 et pendant les années 1782 à 1790 inclusivement par le baron de Grimm et par Diderot. Troisième et dernière partie. Paris 1813. T I. str. 270.

39) —

40) Dom Cajot: Les Plagiats de J. — J. Rousseau de Genève sur l'Education. 1765.

41) Fremde Gedanken in J. J. Rousseau's erstem Discours (Archiv für neuere Sprachen u. Literaturen T. 86 r. 1891) str. 268—272.

42) j. w.

43) T. I. str. 5. dop. powtórzone za innymi wydaniami, to samo w wyd. Musset-Pathay wyd. Fereta str. 11.

44) —

45) Rousseau penseur. Paris. b. d.

46) „Or il ne faut pas attacher le sçavoir a l'ame, il l'y faut incorporer; il ne l'en faut pas arrouser, il l'en faut teindre". Wyd. Bordeaux 1906 T. I. str. 181.

47) „C'est un dangereeux glaiue, & qui empesche & offence son maître, s'il est en main foible & qui n'en scache l'usage", kończy cytatem z Cycerona „ut fuerit melius non didicisse".

48) —

49) —

50) —

51) —

52) —

53) —

54) L'exotisme américain. Rozdział IX.

55) —

56) Rozdział VII.

57) —

58) —

59) „Prenez le plus fameux party, il ne sera jamais si seur qu'il ne vous faille, pour le deffendre, attaquer et combattre cent & cent contraires partis. Vaut il pas mieux se tenir hors de cette meslee ?" T. II. str. 228.

60) Villey o. c. str. 146.

61) Inny coprawda pogląd wyraża znakomity badacz źródeł Montaigne'a Villey; sądzi on („L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau. Paris. Hachette 1911, str. 121.), że Montaigne zwracał się nietylko przeciw samej scholastyce, ale wogóle wątpił, aby umysł ludzki mógł coś trwałego zbudować, że traktował wiedzę jako rzecz nieprzydatną do zapewnienia szczęścia, a nie prowadzącą do cnoty, a nawet szkodliwą. Powyższe moje wywody można tedy uważać za przyczynek do kwestji spornej. Dla naszych celów znaczenie ma faktycznie wyrażona treść „Essais", jaką ujmuje czytelnik nieuprzedzony i jaką Rousseau mógł wyczytać. Ewolucja poglądów Montaigne'a od stoicyzmu do relatywizmu i potem ku naturalizmowi, jak ją świetnie przedstawił Villey (Les sources & l'évolution des Essais de Montaigne. Paris. Hachette 1908. T. II. Chapitre II.) nie może kierować naszymi porównawczymi zestawieniami, gdyż ten punkt widzenia jest obcy dla czytelnika, a dostępnym stał się krytykowi, dostępny dopiero dzięki głębokim i mozolnym badaniom uczonego historyka literatury. Faza wzgardy nauk równoległa z okresem „pasywności jaźni", jak sam p. Villey zaznacza, (T. II str. 230) nie trwała zresztą u Montaigne'a długo i była przejściową, w wystąpieniu przeciw wiedzy ważyła nie mało skłonność Montaigne'a do paradoksów i do przesadnych wyrażań, a pociągał go też przykład Agryppy de Heysterbach (por. Villey o. c. T. II. str. 220). Podobnie też fakt, że moralista zwrócił się w pewnym okresie przeciw stoicyzmowi, nie przeszkadza nam w „Essais" wyczytać jego pochwałę. —

62) —

63) Delaruelle l. c. str. 256.

64) Sermon pour le mardi de la troisième semaine de Carême.

65) Premier sermon pour le jeudi de la 2-e semaine de Carême. Te same ustępy powtarzają się dosłownie w Premier sermon pour le quatrième dimanche de Caremê.

66) Sur la charité envers les pauvres (Exhortations et instructions chrétiennes par le Père Bourdaloue, T. I. Paris 1750).

67) Ducros o. c. str. 185.

68) W artykułach Vérité, Logique, Vraisemblance.

69) Politesse znaczy „culture intellectuelle” u La Rochefoucaulda i La Bruyera.

70) Le grand Dictionnaire de l'Académie françoise (seconde édition suivant la copie de Paris), Amsterdam 1696, określa jego znaczenie jako „wykwint”, „światowość”: „une certaine maniere de vivre, d'agir, de parler, civile, honneste et polie, acquise par l'usage du monde”. Między przykładami cytuje: „il a de la politesse dans ses ameublements, dans son'équipage”.

70 b) „Culture” w znaczeniu przenośnym „culture de l'esprit” bez dopełniacza używa ją już Voltaire i Vauvenargues, Rousseau zaś tylko „culture des sciences”.

70 c) Mowa tu o Irokezach.

71) Wynik roztrząsania Buffiera jest: „Politesse règle l'extérieur, non l'intérieur, Dispose quelque fois à l'hypocrisie et à l'artifice. Fait naître des besoins, des désirs des regrets pour les commodités auxquelles elle accoutume. Inspire une délicatesse qui rend trop sensible”. Wynik bilansu ostateczny jest: „Joint aux biens qu'elle apporte des inconvénients et des contraintes qui en balancent l'avantage”, (V proposition, Que les peuples sauvages pour le sont moins aussi heureux que les peuples polis).

72) Tenże O. Buffier ogłosił w r. 1726 „Traktat o społeczeństwie” (Traité de la société civile), podręcznik praktyczny etyki na zasadach chrześcijańskich opartej; uwydatnia on tu znaczenie niektórych maksym moralnych, które wynosić będzie także Rousseau. W księdze pierwszej mówi o „rozsądku naturalnym”, o sposobie poszukiwania szczęścia i „prawach cnoty”. W księdze czwartej rozwodzi się nad tem, że „równość natury między ludźmi jest zasadą, której nie powinniśmy nigdy tracić z oczu w społeczeństwie” (str. 1).

72 b) W komedji Delisle'a p. t. Arlekin Dziki mówi też kochanek do wybranej, malując jej wyższość swej ojczyzny wobec Francji: „nie będziemy mówili pięknych rzeczy, lecz będziemy je czynili”. (Akt. III. str. 4).

72 c) Annales Jean — Jacques Rousseau T. III. (1907) str. 197 i n. por. też o Turretinim Vallette: J. — J. Rousseau Genevois str. 17 i n. (str. 12).

73) Zdanie z Rozprawy o naukach i sztukach „Je sais que notre philosophie, toujours féconde en maximes singulières, prétend. . . . que le luxe fait la splendeur des états. . .” świadczy o znajomości teorii o zbytku, ale niekoniecznie o zapoznaniu się z nią z pism Mandeville'a; ustęp z odpowiedzi Bordesowi na str. 64 zdaje się dowodzić, że w czasie polemiki jeszcze nie znał tego autora, skoro wymienia tylko Melona, jako autora tej „zatrutej doktryny”.

74) Jego definicja cnoty jest coprawda biegunowo przeciwna poglądom Rousseau'a: „les vertus morales sont des productions politiques, que la flatterie engendra de l'orgueil”. T. II str. 14.

75) Po raz pierwszy tutaj szczegółowo rozpatrzone zostały pokrewieństwa myślowe między Rousseau'em, Seneką, Fenelonem, Buffierem, Claville'em, Hobbes'em i Mandeville'em. Staralem się też wysświetlić kwestję stosunku cnoty do szczęścia, dobroci pierwotnej i powrotu do natury.

76) str. IV — V. wydania angielskiego.

77) —

78) Por. uwagę wydawcy Laboulay'a str. 88 (Paris 1875).

78 b) Grandeur et décadence X.

79) „Combien les lois peuvent contribuer à former les mœurs, les manières et le caractère d'une nation”.

80) „Plus il y a de gens dans une nation qui ont besoin d'avoir des ménagements entre eux et de ne pas déplaire, plus il y a de politesse. Mais c'est plus la politesse des mœurs que celle des manières qui doit nous distinguer des peuples barbares”. (Esprit XIX. 27).

81) „Moyen très propre à inspirer la douceur, à maintenir parmi le peuple la paix et le bon ordre, et à ôter tous les vices qui viennent d'un esprit dur. En effet s'affranchir des règles de la civilité, n'est — ce pas chercher le moyen de mettre ses défauts plus à l'aise?” Esprit XIX. 16.

82) „Là politesse flatte les vices des autres et la civilité nous empêche de mettre les nôtres au jour: c'est une barrière que les hommes mettent entre eux pour s'empêcher de se corrompre” (ibidem).

83) Por. wyżej str. 81.

84) Wyznania ks. VIII. Hachette t. V str. 518.

85) Revue des deux mondes X. 1912. IV. str. 568.

86) Zob. Les rôves d'un homme de bien qui peuvent être réalisés ou les vues utiles et pratiquables de M. l'abbé de Saint-Pierre. Paris 1775. str. 233 i n.

87) W swej monografji o Vauvenargues'u str. 139 i n.

88) „L'esprit naturel et simple peuvent en mille manières se confondre, et ne sont pas néanmoins toujours semblables. On appelle l'esprit naturel un instinct qui prévient la réflexion, et se caractérise par la promptitude et par la vérité du sentiment”. Oeuvres éd. Gilbert. Paris 1857. T. I. str. 82.

89) Oeuvres de Maupertuis. Berlin 1753. str. 407.

90) Londyn 1750.

91) l. c. str. 143 i n.

92) str. 179 i n.

93) T. IV. str. 302—3.

94) I. 243—4.

95) Zob. gruntowną pracę prof. Folkierskiego: Ze studjów nad XVIII Wiekiem, część II. Diderot a Shaftesbury.

96) Morel o. c. str. 127 dopisek.

97) Wyd. Assézata T. I. str. 76—77.

97 b) J. — J. Rousseau et la philosophie encyclopédiste w Jean — Jacques Rousseau. Leçons faites à l'École des Hautes — Études sociales. Paris. Alcan (Bibliothèque générale des sciences sociales) 1912, str. 67—90.

97 c) London 1910 T. I. str. 156. i n.

#### ROZDZIAŁ IV.

98) Wyd. Blanchemain T. VI. str. 168.

99) Ronsard poète lyrique str. 178 dop. 6.

100) Por. Lefranc. Les navigations de Pantagruel. Paris. H. Leclerc, 1905. Chinard (L'exotisme américain) jest przekonany, że Ronsard znał też Oceani Decades Piotra z Anghierry.

101) Ducros o. c. str. 228.

102 a) Krytyka prawa własności tak się podobała, że powrócił do niej Delisle w rok później w Timon le Misanthrope.

102 b) Jean — Jacques Rousseau. Paris b. d. (1907) Calmann — Lévy str. 84—85.

103) Oeuvres. Paris. Renouard. 1821. T. IV.

103 a) Zob. A. Lichtenberger. Le socialisme utopique. Paris. Alcan. 1898. str. 7 i n.

104) „Il en est (pomiędzy Hiszpanami) que le ciel guida dans cet empire „Moins pour nous conquérir qu'afin de nous instruire;“ „Qui nous ont apporté de nouvelles vertus“, „Des secrets immortels (religja objawiona) et des arts inconnus“, „La science de l'homme, un grand exemple à suivre“, „Enfin l'art d'être heureux, de penser et de vivre“, (Akt II sc. 4)

105) Pierwotny tytuł „Mariage de Loti“.

## ROZDZIAŁ V.

106) Jean — Jacques Rousseau Genevois. 2-e édition. Paris — Genève. Jullien 1911,

107) J. J. Rousseau et la Suisse. Rousseau et les écrivains du dix — huitième siècle helvétique, Annales Jean — Jacques Rousseau T. VIII (1912) str. 161—204.

108) Por. wyżej str. 86 (dop. 72 c).

109) Cytuje Reynold w Revue de Fribourg 1904 str. 513.

110) Annales Rousseau T. VIII (1912) str. 76.

111) Dom Cajot zarzuca Rousseau'wi naśladowanie La Bruyera; podobieństwo może dotyczyć ogólnego tonu satyrycznego i pesymistycznego, żaden z rozdziałów „Charakterów“ nie nastęrcza treściowych analogji.

111 b) Ducros o. c. str. 151.

112) Comment connaitre Jean — Jacques. Revue des deux mondes 15 juin 1912, str. 872—905.

113) Dzieła tego nie udało mi się znaleźć dotąd w żadnej bibliotece polskiej. Berlińska centrala wywiadowcza również nie mogła udzielić wiadomości, starania o wypożyczenie z Francji nie były również skuteczne.

114) Zob. niżej 136.

115) o. c. str. 154—155.

115 b) „Pour briller dans le monde il faut d'autres talents“. Prof. Ducros str. 157, interpretuje jakoby Rousseau uznawał swój brak zdolności. Właściwy sens wyrazu objaśniają jednak inaczej następujące ustępy kontekstu. Mówi tam Rousseau „mon zèle et mes talents resteront inutiles“ mimo wysiłków i jego „respects serviles“. Wyżej pisze też „bassement ramper auprès des grands, que n'en ai — je appris l'art dans mes jeunes ans!“ Por. też list (XLVII) z d. 25 VII, 1750 do ks. Raynala, redaktora Mercure de France: „Je m'étois imaginé, en vrai Suisse, que pour réussir, il ne fal-

loit que bien faire, mais ayant vu par expérience d'autrui, que bien faire est le premier et le plus grand obstacle qu'on trouve à surmonter dans cette carrière, et ayant éprouvé moi — même qu'il y faut d'autres talents que je ne puis ni ne veux avoir, je me suis haté de rentrer dans l'obscurité".

116) L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau str. 108 i n.

117) o. c. str. 159—161.

118) Essais I. 25.

119) Proponuje lekturę Spectacle de la nature, Nieuwentita, Puffendorfa, Grotiusa, a także dzieł z literatury pięknej, krytyki, poezji i stylistyki.

120) „A quoi sert a un homme le savoir d'un Varron, si d'ailleurs il ne sait pas penser juste? Que s'il a eu le malheur de corrompre son coeur les sciences sont dans sa tête comme autant d'armes dans les mains d'un furieux. De deux personnes également engagées dans le vice, le moins habile fera toujours le moins de mal; et les sciences même les plus spéculatives et les plus éloignées en apparence de la société, ne laissent pas d'exercer l'esprit et de lui donner, en l'exercant, une force dont il est facile d'abuser dans le commerce de la vie, quand on a le coeur mauvais". Jest to rozszerzenie myśli Montaigne'a z XXV-go rozdziału ks. I-ej „C'est un dangereux glaive, & qui empesche & offence son maistre, s'il est en main foible & qui n'en saiche usage" (str. 181) i „C'est une bone drogue, que la sciance, mais nulle drogue n'est assez forte pour se preseuer sans altération et corruption, selon le uice du uase qui l'estuie", (str. 182).

120 b) Zob. J. Grünberg. Rousseau joueur d'échecs, Annales Jean — Jacques Rousseau T. III. (1907), str. 157 i n.

## ROZDZIAŁ VI.

121) Uczynił to dopiero pokrótce w dopisku do Przedmowy do Narcyza (T. IV. str. 1). „Upadek cesarstwa rzymskiego — pisze on tam — inwazje tłumy barbarzyńców, wytworzyły mieszaninę wszystkich ludów, która nieuchronnie musiała zmieniać obyczaje i zwyczaje każdego z nich. Następnie różne czynniki rozwoju kulturalnego: wyprawy krzyżowe, handel, odkrycia Indji, podróże do odległych krajów powiększały zdaniem Rousseau'a rozprężenie: wszystko, co ułatwia komunikację między różnymi narodami, przynosi jednym nie cnoty drugich lecz zbrodnie i zmienia u wszystkich obyczaje właściwe ich klimatowi i formie ich rządu". Rolę nauki w tem zepsuciu tu ściślej określa: nie są one winne wszystkiemu złemu, lecz nadały naszym nieprawościom barwę miłą, wygląd uczciwy, który nie pozwala nam czuć do nich wstręt". W ustępie tekstu, do którego się ten dopisek odnosi, wyraził przekonanie, że wykazał istotnie, iż nasze obyczaje się nie oczyściły.

121 b) Por. program konkursu, ogłoszony w tomie XI (1916—17) Annales Rousseau przez E. Rittera (str. 64 i n.).

122) Désaveu de l'Academie de Dijon au sujet de la Réfutation attribuée fausement à l'un de ses membres przedrukowane w T. II. zbiorku „Les Avantages et désavantages des sciences et des arts considérés par



rapport aux moeurs en plusieurs Discours, Lettres & c. où le pour & le contre sur cette importante matière est débattu à fonds par Mr. J. J. Rousseau et autres savants hommes. Nouvelle édition. A Londres au depens de la Compagnie 1756.

123) o. c. str. 176.

124) cytowane przez Reynolda Revue de Fribourg 1904 str. 519.

125) Barni. Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII siècle. Paris. 1867, str. 271.

126) Discours sur cette question: quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué? Rozprawy tej nie posłał jednak Rousseau na konkurs, uważając ją za bardzo słabą.

127) Wyznania Ks. VIII. str. 262.

128) Les avantages et désavantages des sciences str. 78—79.

129) „Jestem pewny, że niema żadnego poety tragicznego, któryby nie był bardzo zagniewany, gdyby nigdy nie popełniono wielkich zbrodni... Eh! Panowie nasi przyjaciele sztuk pięknych, chcecie mi kazać miłować rzecz, która prowadzi ludzi do takiego sposobu odczuwania! A więc tak, ja jestem całkowicie na to zdecydowany, lecz pod warunkiem, że udowodnicie mi, iż piękny posąg więcej jest wart, niż piękny czyn, że kawałek płótna zamalowany przez Vanloo znaczy więcej, niż cnota". Musset-Pathay t. II. str 363.

130) „Il est certain, que sa tournure et la mienne, surtout dans mes premiers ouvrages, dont la diction est, comme la sienne, un peu sautante et sententieuse, sont parmi celles de nos contemporains, les deux qui se ressemblent le plus". (Lisf MXXVI. do p, de Saint-Germain. Oeuvres éd. Hachette T. VIII, str. 374., ustęp ten zacytował Assézat w wydaniu pism Diderota T. IV. str. 101). W tym wypadku istotnie nie widzimy możliwości metodycznego rozstrzygnięcia i zgodzić się musimy ze zdaniem Rousseau'a w dalszym ciągu tegoż listu: „D'ailleurs il y a si peu de juges en état de prononcer sur la différence ou l'identité des styles et ceux même qui le sont, peuvent si aisément s'y tromper, que chacun peut décider la — dessus comme il lui plait, sans craindre d'être convaincu d'erreur". (Ostatnie zdanie nie jest cytowane przez Assézata).

131) „Les sciences et les arts ne peuvent trop concourir à illustrer régime d'un souverain qui le favorise... Que l'Encyclopédie devienne un sanctuaire où les connoissances des hommes soient à l'abri des temps et des révolutions“.

132) List do tegoż z 26. VI. 1754.

133) La crise de Vincennes. Annales J. — J. Rousseau. T. VII. (1911) str. 1—17.

134) W trzeciej prelekcji, zwł. str. 78 i n.

135) J. — J. Rousseau, Berlin 1913, str. 21.

136) Ogólniej, a przez to trafniej ujął w kilku wierszach stosunek Rousseau'a do Encyklopedystów A. Schinz „La profession de foi du vicaire savoyard“ et le livre „De l'esprit“. Revue d'histoire littéraire de la France T. XVII. (1910) str. 225 i n. „... ayant une fois éprouvé au fond de son âme un vif désir de réformer la société, Rousseau devait se sentir assez

naturellement disposé à combattre à côté d'un groupe de philosophes qui eux aussi voulaient réformer. Les Encyclopédistes étaient des novateurs, c'était l'essentiel pour le moment; ils étaient des négateurs des idées reçues. Ce que Rousseau ne vit pas d'abord, c'est que ces philosophes attaquaient des idées reçues pour les remplacer par des doctrines matérialistes, lesquelles doctrines étaient encore bien plus éloignées (dans une autre direction) des aspirations qu'il nourrissait à présent, que celles de l'Eglise qu'il combattait en commun avec eux". str. 226—227.

137) J. — J. Rousseau et ses contradicteurs. Revue de Fribourg 1904 nry 7, 8 i 9.

138) o. c. str. 190 i n.

139) o. c. str. 18—19.

140) Ta krytyka i następne zebrane są w Les avantages et désavantages des sciences et des arts. Londres 1756.

141) o. c. T. I. str. 126—127.

142) o. c. T. I. str. 195.

143) o. c. T. II. str. 181.

144) o. c. str. 198.

145) Por. wyżej.

146) Por. Reynold J. — J. Rousseau et ses contradicteurs str. 671 i n. Stosunkiem Bordes'a do Rousseau'a zajął się A. Ruplinger w książce p. t. Un représentant provincial de l'esprit philosophique du XVIII siècle en France. Charles Bordes, membre de l'Académie de Lyon (1711—1781) Lyon Rey 1915. Ruplinger przypisuje Bordesowi inicjację filozoficzną Rousseau'a w czasie pobytu tegoż w Lugdunie i wykazuje, jak w dyskusji z Bordesem wyłania się właściwa doktryna Rousseau'a. Z książki tej nie mogłem korzystać, znam ją z recenzji w Annales J. — J. Rousseau T. XI. (1916—1917) str. 146—147.

147) Oeuvres du philosophe bienfaisant T. I. str. 208 i n.

148) Ibidem T. IV. str. 227 i n.

## ROZDZIAŁ VII.

149) Prof. Ducros (o. c. str. 290) zbił już twierdzenie Martha'y, jakoby Rousseau miał naśladować Lukrecjusza i przypomniał, że poeta łaciński raczej zachwalał stan cywilizacji, a czarno odmalowywał stan natury; przypomnę jeszcze, że niezbyt idylliczne jest przyrównanie pra — ludzi brudnych, śpiących na gołej ziemi do dzików: „et frutices inter condebant squalida membra (w. 956)“ „saetigerisque pares subus silvestria membra“ „nuda dabant terrae... (w. 169—170)“. Morel (o. c. str. 162) wskazał, że na ustępy Lukrecjusza o stanie pierwotnym mógł zwrócić uwagę Rousseau'a Puffendorf.

150) Wpływ o studjów prawniczych na skryształowanie się poglądów Rousseau, na nierówność społeczną, na prawo własności i początek organizmu państwowego mógłby stanowić przedmiot osobnych rozpatrywań. Zajął się nim już po części Morel w III-im Rozdziale swej znakomitej rozprawy, wskazując pokrewne myśli u Grotiusa, Puffendorfa i Barbeyraca. Grotius

stwierdzał, że pierwsi ludzie byli cnotliwi, a postęp wiedzy uważał za szkodliwy, idee jego były czerpane zapewne z Biblii i ze starożytności klasycznej. Puffendorf mógł Rousseau'wi dostarczyć rysów konkretnych, o ile chodziło o odmalowanie bytowania pra-człowieka, w czym siedł zresztą za Lukrecjuszem. Pomiędzy Puffendorfem, a Rousseau'em pośredniczył, zdaniem p. Morela, Diderot, z którym znowu autor „Umowy” miał wspólną myśl, że własność jest przyczyną walki wszystkich przeciw wszystkim. Vallette (o. c. str. 191) dominującą rolę w recepcji nauki Puffendorfa przez Rousseau'a przypisuje wpływowi Burlamaqui'ego, profesora akademii genewskiej, który w mieście rodzinnym naszego myśliciela szerzył Puffendorfową teorię prawa naturalnego; uczony russolog uwzględnia jednakże jego wpływ dopiero przy Umowie Społecznej” (str. 206 i n.) Zauważyć trzeba, iż Burlamaqui jest cytowany w przedmowie do „Nierówności” (str. 80). W swych „Principes du droit de la nature et des gens”, które wyszły w r. 1747 poświęca on cały rozdział (T. II. IV—ième partie) „równości naturalnej albo powinności, jaką mają wszyscy ludzie do uważania się za równych z natury i do traktowania jak o takich (str. 395 wydania Dupina Paris 1820)”. Wszelako jest to dla Burlamaquiego „pierwsza zasada towarzyskości”, a jego zdaniem „stan uobywatelnienia jest ze wszystkich stanów człowieka najdoskonalszym, najrozsądniejszym i w następstwie prawdziwym stanem naturalnym człowieka” (tytuł III-go rozdziału tomu IV-go); prawo własności uzasadnia on również obszernie. Nie było mi dostępne studjum Rodariego: Burlamacchie G. — G. Rousseau w „Rivista Filosofica” XI. 5.

151) Por. u Lukrecjusza V 939, „glandiferas inter curabant corpora quercus.”

152) Ustępy te nasuwają reminiscencje z V 1013 nn. Lukrecjusza „cognita sunt, prolemque ex se videre creatam”, — tum genus humanum primum mollescere coepit — ignis enim curavit ut alia corpora frigus — non ita iam possent caeli sub tegmine ferre, — et Venus imminuit viris, puerique parentum — blanditiis facile ingenium fregere superbum, — tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes — finitimi inter se ne claudere nec violari, — ei pueros commendarunt muliebrique saeculum, — vocibus et gestu cum balbe significarent — imbecillorum esse aequum misererier omnis”. W dalszym ciągu zastanawia się Lukrecjusz nad początkiem języka, która to kwestja Rousseau'a, za przykładem innych filozofów wieku, również nęciła.

153) La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez Rousseau. Revue du XVIII-e siècle 1913 str. 434—47.

154) Z dopisku do Narcyza str. 109 wynika, że jakkolwiek obyczaje naszych przodków nie były dobre, to nasze są gorsze, więc tamte były lepsze.

155) La Fable de abeilles où les fripons devenus honnêtes gens avec le commentaire, où l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public. Londres 1740 T. II. str. 201.

156) o. c. str. 124.

157) str. 671.

- 158) Dopisek i odnosi się do str. 90,  
159) Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau publiées par M. G. Streckeisen — Moultou, Paris, Michel Lévy 1861. str. 135,  
160) Ibidem,  
161) Wzmianki Morela (o. c. str. 162) zbyt pobieżnie sprawę załatwiają,  
162) Por, jego artykuły w Encyklopedji T. XV. str. 92 i str. 122  
163) Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Alcan 3 éd, 1918, str. 22,  
164) Les sociétés primitives de l'Afrique équatoriale, Paris, Colin, 1912, str. 332.  
165) Le droit du plus fort et le droit dit „naturel“, Examen d'une doctrine trois fois séculaire, Revue philosophique T. 77 (1914) str. 388,  
166) Tegoż autora tak samo sąd, że Rozprawa o Nierówności jest romansem lub poematem egzotycznym, musi być uważany raczej za efektowny, niż za trafny, L'Amérique et le rêve exotique str. 357,  
167) o. c. str. 345,  
168) Lanson (Annales J. — J. Rousseau T. VIII (1912) str. 15) datuje ten list pomiędzy 1745 a 1757 „probablement après 1752 et même 1754“; Brédif (Du caractère intellectuel et moral de J. — J. Rousseau str. 116 dop. 4) kładzie datę 1757 8,  
169) Oeuvres et correspondance inédite de J. — J. Rousseau p, p, Streckeisen-Moultou str. 140,  
170) Ibidem str. 137,  
171) Le Bicentenaire, Rousseau artiste str. 240,  
172) W książce VIII-ej Wyznań wspomina Rousseau o swoim entuzjazmie republikańskim w okresie pisania Rozprawy.

## ZAKOŃCZENIE.

173) Schinz w Revue d'histoire littéraire de la France, T. XVII (1910) str. 226.

174) Nieproporcjonalność miejsca, poświęconego w niniejszej syntezie naszej pracy Hobbesowi i Mandeville'owi uzasadnia się tem, że po raz pierwszy tu zwrócono uwagę na właściwy związek zachodzący między obu myślicielami angielskimi a Rousseau'em.

175) Wyznania II. 9.

176) Oeuvres philosophiques éd. Bouillier str. 408. Niżej uzupełnia jeszcze uczony Jezuita swą myśl: „... il faut dire que la beauté, l'agrément et ce qu'on appelle la nouveauté des pensées consiste uniquement à les exposer sous des expressions et des figures sous lesquelles l'esprit n'a pas coutume de les voir, et à quoi il ne s'attendait pas.“ str. 414. Utrudnia zrozumienie tych aforyzmów Buffiera okoliczność, że łączy on pojęcie piękna raz z pojęciem prawdy powszechnie znanej, drugi zaś tłumaczy wrażenie estetyczne nieoczekiwanem następstwem środków ekspresji.

## PRZEGLĄD TREŚCI.

	Strona
WSTĘP . . . . .	1
ROZDZIAŁ I. Konstruowanie lepszych warunków bytowania w Utopiach i romansach politycznych. (Plato, Morus, Doni, Andrea, Campanella, Foigny, Vaizasse, Fénelon, Salanta i Betyka, Tyssot de Patot, Sethos, Holberg, Leszczyński, Morelly, Fontenelle. — Robinsonady. — Cechy wspólne temu działowi literatury) . . . . .	9
ROZDZIAŁ II. Idealizowanie stanu naturalnego i obrazy szczęśliwości pierwotnej w literaturze etnograficznej francuskiej przed r. 1754, (Du Tertre, Lettres édifiantes et curieuses Jezuitów, La Hontan, Lafitau, Charlevoix, De la Condamine, Histoire générale des voyages, Stosunek Rousseau'a do tego działu literatury) . . . . .	22
ROZDZIAŁ III. Zagadnienie postępu u moralistów i filozofów francuskich przed r. 1754, (Seneka i Plutarch, Montaigne, Bossuet, Bourdaloue, Buffier, Agrypa ab Netteshym, Giraldi, Turretini, Mandeville, Monteskiusz, ks. de Saint — Pierre, Vauvenargues, Le Spectateur, Maupertuis, Condillac, Buffon, Duclos, Diderot, Encyklopedyści) . . . . .	32 32
ROZDZIAŁ IV. Myśli pokrewne Rousseau'owi i w ówczesnej literaturze pięknej. (Ronsard, La Fontaine, Fontenelle, Delisle, Marivaux, Prevost, Lesage, Alzyra Woltera) . . . . .	111
ROZDZIAŁ V. Rousseau na rozdrożu między cnotą a kulturą. Życie umysłowe i pisma przed r. 1754. (Verger des Charmettes. Stosunek do Claville'a. List do Parisota. List do Bordes'a. Drugi list do Parisota. Projekt wychowawczy. La Découverte du nouveau monde. Allée de Sylvie) . . . . .	123
ROZDZIAŁ VI. Rozprawa o naukach i sztukach, (Wpływ Diderota, Oryginalność. Samorzutność pomysłu. Zakres pojęcia cnoty. Polemika z przeciwnikami) . . . . .	146
ROZDZIAŁ VII. Rozprawa o Nierówności (Dobroć pierwotna. Mandeville. Hobbes. Koncepcja dzikich. Powrót do natury) . . . . .	182
ZAKOŃCZENIE. Synteza i wyniki . . . . .	211

BOLESŁAS ORŁOWSKI

LA CRITIQUE  
DE LA VALEUR DE LA CIVILISATION  
CHEZ JEAN JACQUES ROUSSEAU.

(Résumé par Dr. Bożenna Szulc - Golska).

L'auteur, jeune savant polonais, mort prématurément, se borne aux deux thèses de concours de Rousseau — la première sur les Sciences et les arts, la seconde sur l'Origine de l'inégalité parmi les hommes; mais, tout en limitant son travail, il réussit à nous faire mieux comprendre l'évolution de Jean Jacques. Son projet est de démontrer, jusqu'à quel degré Rousseau aurait pu se servir des idées exprimées avant lui; il veut, pour ainsi dire, donner la chronologie des idées de Jean Jacques, et en second lieu, discerner son originalité malgré les diverses influences qu'il aurait subies.

Rousseau est hanté par le désir d'une félicité parfaite qu'il rêve non seulement pour lui-même, mais pour l'humanité entière. Se sentant malheureux, il cherche les causes de sa détresse morale et il croit les trouver dans l'état civilisé de l'homme, dans son éloignement de l'état primitif. Avec une patience minutieuse Orłowski étudie les auteurs qui avaient des rêves pareils à celui du philosophe genevois. En suivant l'auteur, nous rencontrons bien des visages connus; voici Platon, Sénèque et Plutarque, Thomas Morus et Campanella, Montaigne et Fénelon et d'autres encore. Rousseau les a-t-il tous connus? Du moins partiellement, — ainsi nous savons son admiration pour Sénèque et pour les auteurs des Essais et de Télémaque.

C'est le moraliste classique qui nuance sa conception de la vertu, — c'est un peu le scepticisme de Montaigne qui engendre le désillusionnement de Rousseau, à l'égard de la prétendue supériorité des nations civilisées.

Les théories de Montaigne se reflètent dans les descriptions de voyages dans les pays exotiques. Nous y trouvons déjà une critique sévère de la civilisation européenne — critique qui aboutira à l'idéalisation des peuples sauvages: tel Décades qui, dans son „Océanie“, nous donne déjà la conception de l'homme primitif, bon de nature. Qu'il nous soit permis de passer d'autres noms — nous nous arrêterons seulement à l'ouvrage de l'aventurier baron de La Hontan „Nouveaux voyages dans l'Amérique Septentrionale“. Ce livre a exercé une influence considérable dans l'histoire de la pensée du 18<sup>e</sup> siècle. L'auteur y donne une critique sans égards de la civilisation européenne, en s'efforçant de prouver que la supériorité des sauvages consiste en ce qu'ils n'ont pas de propriété privée, qu'ils ne connaissent ni lois, ni juges, ni prêtres. C'est déjà lui qui indique le moyen d'échapper à la souffrance par le retour à la nature.

Nous nous étonnons un peu de trouver aussi l'idéalisation des peuples sauvages dans les ouvrages des Jésuites tels que le Père Lafitau et de Charlevoix. Il est évident que leurs livres sont nuancés par des préoccupations religieuses et morales qui modifient l'exactitude de leurs récits. Cependant Rousseau connaît sûrement l'idéologie de ces auteurs, de même qu'il semble avoir lu „l'Examen des préjugés vulgaires“ du Père Buffier, paru en 1704. Il y condamne les Européens à cause de leur hypocrisie, en la considérant comme un résultat funeste de notre civilisation.

Tous ces auteurs accusent plus ou moins les sciences et les métiers comme agents de la corruption humaine. Plus ou moins ils sont d'avis que, pour être heureux, l'homme n'a qu'à suivre la voix de la nature; cette voix lui indique la „vertu“ comme source unique du bonheur. Pour conserver cette vertu, il faut éviter tout ce qui pourrait éloigner l'homme de l'état primitif, — avant tout la „science“ et „les arts“, c'est à dire les métiers, parce qu'ils rendent l'homme mécontent et par conséquent méchant.

Nous voyons que les idées exprimées par Rousseau dans son Discours sur les Sciences et les Arts étaient dans l'air ambiant, pour ainsi dire. Parmi ceux qui ont contribué à former son individualité, il faut citer encore Mandeville, Montesquieu, Vauvenargues, Duclos et surtout l'abbé de Saint-Pierre. C'est lui qui accuse le premier non la science mais la littérature comme élément de corruption, selon lui elle est ou inutile ou corruptrice — comme telle elle doit être combattue par tous les moyens et par tout ami de l'humanité.

Telle est la critique de la civilisation dans l'oeuvre des théologues et des savants, telle nous la retrouvons dans la littérature des précurseurs et des contemporains de Rousseau. Déjà les poètes de la Pleiade, comme Ronsard et Jodelle glorifient les sauvages aux dépens des Européens. Cependant la première satire sociale dramatisée c'est l'„Arlequin sauvage“ de L. F. Delisle. La pièce remporte un grand succès, parce que l'auteur y attaque d'une manière habile et spirituelle les travers de notre société, surtout l'hypocrisie et l'inégalité sociale. Arlequin c'est l'homme vertueux de nature, fidèle à ses devoirs, sans autres lois que celles de sa conscience. L'exemple de Delisle est suivi par des auteurs tels que Marivaux (L'Indigent philosophe), Lesage (Aventures du chevalier de Beauchêne), Voltaire (Alzire), Marmontel et d'autres encore. Tous, célèbrent les sauvages aux dépens des civilisés, — voilà une des sources de l'exotisme en littérature.

Telle était l'idéologie que Rousseau connaissait plus ou moins et qu'il développa dans son Discours des sciences et des arts. Son point de départ c'est la vertu des anciens, enseignée par Socrate, pratiquée par Caton. Sans doute il devait beaucoup à ses précurseurs, — mais sa réponse définitive à la thèse proposée par l'Académie de Dijon, aurait peut-être été positive, au lieu d'être négative, sans l'influence de Diderot. Selon son propre aveu le brillant encyclopédiste lui suggéra la négation décisive de la science, de la littérature et de la civilisation.

Rousseau lui même n'attache pas trop d'importance à son ouvrage, parce qu'il ne change pas sa manière de vivre à partir du moment de la publication. Malgré ses théories il aime la richesse et le luxe et il y a toute une période dans sa vie,



pendant laquelle il s'efforça d'acquérir le savoir-vivre du grand seigneur; ce n'est que sous l'influence de sa liaison de plus en plus intime avec la famille de Thérèse Levasseur qu'il affecte le dédain de tout cela. Cette influence est secondée par une maladie qui lui interdit la vie de salon et son inaptitude d'acquérir l'aisance nécessaire pour se mouvoir sur des planchers bien cirés, parmi un monde bien élevé et bien vêtu.

Le discours de Rousseau remporta autant de succès qu'il provoqua de critique. Une des plus justes fut celle de l'évêque de Nancy, et professeur d'histoire et de mathématique, Gautier. Celui-ci prouve les nombreuses inconséquences et les erreurs logiques de Rousseau, revêtues d'un style brillant et hardi. Le beau-père de Louis XV, Stanislas Leszczyński, s'oppose aussi aux idées de Rousseau et celui-ci consent à modifier ses hardiesses. Dans ses répliques il affirme qu'il n'avait pas l'intention de provoquer une révolution sociale et il se borne à conseiller de parer aux travers de la civilisation, — le luxe et le mensonge social, et d'éviter les dangers de la vulgarisation de la science.

Le succès de son premier travail encourage Rousseau à des paradoxes encore plus extravagants dans son deuxième Discours. Si celui-là avait attaqué la civilisation, celui-ci attaque l'ordre social. Dès le commencement il établit la relation entre la vertu et l'ignorance et entre la corruption et la science. Son homme primitif est solitaire et ignorant — mais il est bon et heureux, parce qu'il est ignorant et solitaire. Il n'a aucune propriété personnelle, c'est pourquoi il est sans désirs et il se sent égal à tous ses pareils. Cet état de bonheur et de bonté est brusquement altéré par l'établissement de la société. La vie en commun excite les désirs égoïstes, les ambitions personnelles et, avec l'acquisition de la propriété personnelle, l'envie, la haine et l'esclavage. Ainsi l'homme bon de nature devient méchant et dangereux.

En théorie Rousseau lance un défi à tous, à l'exception des utopistes et des communistes, — mais il ne tire pas lui-même les conséquences de son système. En pratique il divise l'humanité en deux groupes: ceux qui peuvent encore fuir la civilisation, étant encore plus près de l'état primitif, et ceux qui ne le peuvent plus, étant déjà trop atteints de la

civilisation corruptrice. Que les premiers retournent de au sein de la nature, pour guérir et que les seconds s'efforcent de rendre l'état social plus tolérable, en respectant les lois et les devoirs des citoyens. Il passe donc de l'individualisme primitif à l'apothéose de la vie sociale.

Nous devons considérer les deux discours de Rousseau comme des visions de félicité pour l'individu, la société et l'humanité. Rousseau veut abolir tout ce qui corrompt l'homme et le rend malheureux, en essayant de réaliser ses projets d'avenir, pour le rendre heureux et libre. A côté de ces éléments idéaux nous y avons encore des éléments émotifs — le retour à la nature, l'isolement volontaire, la nostalgie d'une félicité parfaite. On a exprimé tout ce qui est devant Rousseau, mais jamais avec tant de force et d'éloquence. S'il prend quelque chose à ses précurseurs, il le rend centuple à ses successeurs, — tels Bernardin de Saint-Pierre, Senancour, Chateaubriand et toute l'école romantique.

On considère Rousseau comme un des apôtres de la révolution française. Cependant le Rousseau des deux Discours — nous venons de le voir — est plutôt moraliste vertueux que révolutionnaire. Il parle sous l'influence de son amour pour la vertu et l'humanité, — et même lorsqu'il châtie l'homme à travers de l'état social contemporain, il désire ardemment que les hommes soient heureux et surtout toujours plus dignes de bonheur. La source de son mécontentement découle aussi bien des influences multiples qu'il avait subies que de sa disposition psychologique.

Son originalité consiste moins dans ses théories que dans la beauté et la force suggestive de son style. Il aime les saillies paradoxales qui provoquent la discussion et la critique — mais, avant tout, il se laisse entraîner par son cœur, c'est pourquoi il sait entraîner ses lecteurs. Voilà le secret de son succès. —



c 546104 \*

alkaloidów" 1921, str. 21. — Serja D. (u  
sarski: „Kilka obserwacji zanik  
W. Słobodziński: „Kilka twierdze  
K. Abramowicz: „Przyczynek do  
pewnej funkcji automorficznej" 1921.

Wydawnictwa źródłowe Komisji historycznej  
Księcia Józefa Poniatowskiego z Fra  
A. M. Skałkowski 1921, str. 206

Wydawnictwa Wydziału Teologicznego. Se  
Okęcki: „Ecclesiae cathedralis pos  
1917, str. 148. — Poszyt 2 i 3. A. O.  
decanatus Posnaniensis" (1781) 1918,  
prawy. Poszyt 4 — 1918, str. 210.

Zapiski Archeologiczne Poznańskie, wyda  
giczną T. P. N. pod redakcją Wł. Ja  
Tom I (5 zeszytów) 1887—1889.

Album zabytków przedhistorycznych Wielkiego Ks. Poznańskiego, zebra  
nych w Muzeum Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu, zeszyt I  
wydali Dr. K. Koehler i Dr. B. Erzepki, 1893 str. 18+20 tab.; zeszyt  
II wydał Dr. K. Koehler r. 1900 str. 41+21 tab. zeszyt III i IV wydał  
Dr. B. Erzepki i Dr. J. Kostrzewski 1914 i 1915, str. 20+19 tab. oraz  
str. 13+11 tab.

Przegląd Archeologiczny, czasopismo poświęcone archeologii przedhistorycz  
nej i numizmatyce średniowiecznej; organ Komisji Archeologicznej T.  
P. N. oraz Polskiego Towarzystwa Prehistorycznego, wychodzi pod  
redakcją Prof. Dr. J. Kostrzewskiego. Dotychczas wyszły: rok I (1919)  
zeszyt 1—2 i 3—4; rok II i III (1920 i 1921) zeszyt 1—2 i 3—4.

Nieznane zabytki piśmiennictwa polskiego, zeszyt I. „Kazania niedzielne  
i świąteczne nieznanego autora spisane około r. 1555", wydał Dr.  
B. Erzepki 1899, str. 114.

### OSOBNO WYDANE PRACE.

Grabowski Tadeusz: „Literatura luterska w Polsce wieku XVI" 1920, str. 221.  
Ks. Kozierowski Stanisław: „Badania nazw topograficznych w dzisiejszej  
archidiecezji Gnieźnieńskiej" 1919, str. 440 (wyczerpane). — „Badania  
nazw topograficznych w dzisiejszej archidiecezji Poznańskiej" 1916.  
2 tomy, str. 577 i 765. — „Badania nazw topograficznych na obszarze  
dawnej zachodniej i środkowej Wielkopolski" Tom I A—Z (z mapą)  
1921 str. 503; (Tom II w druku).

Pamiętniki z r. 1831 generała Jakuba Lewińskiego, wydane przez K. Ko  
złowskiego 1895, str. 152.

Rastawiecki Edward: „Słownik rytmików polskich tudzież obcych" 1886  
str. 316 (wyczerpane)

\*KSIĘGARNIA\*  
ANTYKWARIAT



c 546104

# Prace Naukowe Uniwersytetu Poznańskiego

## Sekcja humanistyczna.

- Nr. 1. Tadeusz Grabowski: „Juljusz Słowacki, jego żywot i dzieła na tle epoki”. Tom pierwszy 1920, str. 386.
- Nr. 2. Ryszard Ganszyniec: „Brata Mikołaja z Polski pisma lekarskie” 1920, str. 236.
- Nr. 3. Severinus Hammer: „Neograeca” 1920, str. 31.
- Nr. 4. Bolesław Orłowski: „Krytyka wartości kultury u Rousseau'a i przed Rousseau'em” 1921, str. 244.
- Nr. 5. Witold Klinger: „Z motywów wędrownych pochodzenia klasycznego” 1921, str. 60.
- Nr. 6. Ludwik Piotrowicz: „Plutarch a Appjan, studja źródłowe do historii Rzymu w epoce rewolucji okres I (133—70)” 1921, str. 181.
- Nr. 7. Adam Kleczkowski: „Dialekt Wilamowic. Składnia (szyk) — (w druku).

## Sekcja prawno-ekonomiczna.

- Nr. 1. Alfred Ohanowicz: „Przyrzeczenie publiczne, studjum z prawa cywilnego” 1920, str. 52.
- Nr. 2. Tadeusz Brzeski: „Psychologiczna teoria gospodarcza w zarysie” (w druku).

## Sekcja matematyczno-przyrodnicza.

- Nr. 1. Alfred Denizot: „O termodynamicznem uzasadnieniu ciśnienia promieniowania” 1921 str. 13.
- Nr. 2. Wilhelm Friedberg: „Ramienionogi mioceńskie zachodniego Podola” 1921, str. 20 + 3 tab.

## Sekcja rolniczo-leśna.

- Nr. 1. Józef Rivoli: „Badania nad wpływem klimatu na wzrost niektórych drzew europejskich” 1921, str. 99 + 4 tab.

---

---

## Ruch prawniczy i ekonomiczny

organ wydziału prawno-ekonomicznego Uniwersytetu Poznańskiego, Towarzystwa Przyjaciół Nauk i Towarzystwa prawniczego i ekonomicznego, wychodzi raz na kwartał pod naczelną redakcją Prof. Dr. A. Peretiatkowicza, Skład główny w księgarni św. Wojciecha w Poznaniu.

---

---

## Zapiski Muzealne

wydawnictwo Towarzystwa Muzealnego w Poznaniu  
zeszyt I (1917), II, III (1918), IV, V (1920).