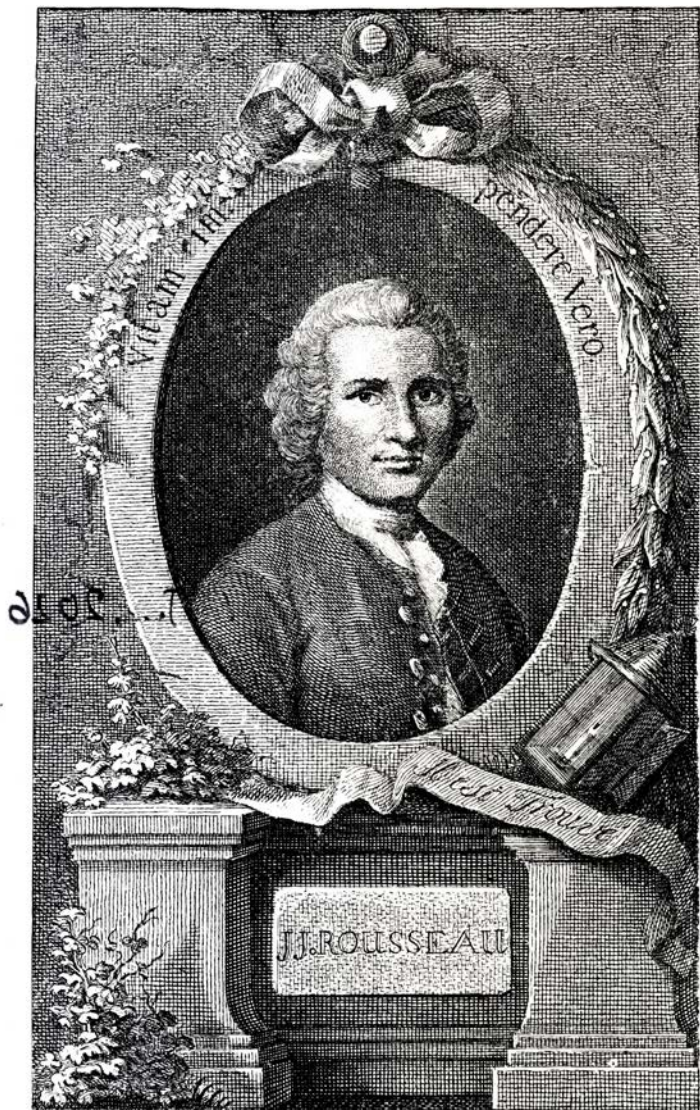


~~No 306.~~

JAN JAKÓB ROUSSEAU

Druk P. Laskauera i W. Babickiego, w Warszawie Świętokrzyska 11.

<http://rcin.org.pl>



~~Nr 1606~~

Życiorysy znakomitych ludzi

1026

HARALD HÖFFDING

Jan Jakób Rousseau

ŻYCIE I DZIEŁA

Z oryginalnego wydania niemieckiego
przełożył

Zygmunt Heryng

Nr. Juv. 2026



H-49506

Ad. Heryng

WARSZAWA

BRONISŁAW NATANSON

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI J. FISZERA

Nowy Świat Nr. 9

1900

<http://rcin.org.pl>



№. inw. 2026

Дозволено Цензурою.
Варшава, 21 Декабря 1898 года.

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

T.1026



29001026000000

I.

Zbudzenie się Rousseau'a i poruszone przezeń zagadnienie.

Pewnego skwarneho dnia latem 1749 r. Jan Jakób Rousseau szedł z Paryża do Vincennes, aby odwiedzić Diderot'a, który odsiadywał tam karę więzienną za zbyt śmiałe wystąpienie w jednym z dzieł swoich. Czytając w drodze gazetę, Rousseau znalazł w niej ogłoszenie o rozpisany przez akademię w Dijon konkursie na temat: czy wskrzeszenie nauk i sztuk przyczyniło się do oczyszczenia, lub poprawy obyczajów? Temat ten olśnił Rousseau'a i zbudził w nim rój drzemiących dotąd myśli. Serce zabiło mu silniej, łzy spływały po twarzy. Ujrzał przed sobą nowy, jak sam później mawiał, świat i stał się nowym człowiekiem. Leżąc pod drzewem, napisał niezwłocznie część rozprawy, którą następnie przesłał akademii. Z tego jednak, co w owej chwili ujrzał okiem ducha i odczuł, niewiele tylko zdołał zapamiętać i napisać. «Wszystko, co z całego mnóstwa wielkich prawd, udało mi się zachować w pamięci, rozproszone zostało w nieudolnej formie w najważniejszych moich pismach, które stanowią nierozzerwalną całość.» (Drugi list do Malesherbes'a).

Tutaj odsłania się nam jedna z właściwości najbardziej Rousseau'a cechujących: widzimy jego zapał, łyż, bieg jego myśli, — przedewszystkiem zaś widzimy go wobec zagadnienia jego życia. Pod drzewem, nagle, z całą jasnością zrodziło się w nim poczucie przeciwieństwa między stanem społeczeństwa i kulturą, z jednej, a naturą człowieka z jej popędami i właściwościami, z drugiej strony.

Akademia w Dijon poruszyła, jak się zdaje, nieświadomie tak wielkie zagadnienie, które właśnie około połowy osiemnastego stulecia musiało się nasunąć wszystkim umysłom, głębiej na rzeczy patrzącym.

Sztuka i literatura Odrodzenia, założenie podwalin wiedzy przyrodniczej, oraz genialne i śmiałe idee nowej filozofii obudziły wielkie nadzieje. Wierzono w możność zupełnego zrozumienia istoty świata i wierzono w stały postęp życia. Cały szereg pisarzy, z Bayle'm i Voltaire'm na czele, pracował nad rozpowszechnieniem w szerszych sferach zdobytych już punktów widzenia i osiągniętych wyników. Encyklopedia Diderot'a i d'Alembert'a, której opracowanie na ów czas przypada, miała być koroną wzniosłego dzieła oświecenia i otworzyć wszystkim wrota do świata nauk przyrodniczych, filozofii i krytyki historycznej. Cały ten ruch był zerwaniem ze starymi formami i starym sposobem rozumienia życia. Ówczesne formy życia nie znały tak szerokich widnokręgów i nie przewidywały tylu możliwości, z tem większą jednak siłą i z tem większą pewnością rozwijały się po za obrębem ciasnych ram swoich mocą instynktu, tradycyi i uznawanej powagi.

Rousseau wyznał później, że sprzeczność między naturą ludzką a istniejącą formą cywilizacji uświadomił był sobie już w latach młodzieńczych, — jakkolwiek było to raczej ciemne przeczucie niż jasne pojęcie — i że konkurs akademii w Dijon zdjął mu tylko łuskę z oczu. Przyszedł do

przekonania, że dzięki cywilizacyi nowoczesnej i refleksyjnemu, złożonemu, niespokojnemu życiu, które z sobą sprowadziła, nastąpiło zapoznanie i wyrugowanie pierwiastku wewnętrznego, bezpośredniego i bezwiednego. Zrozumiał naraz, że uczuciu bezpośredniemu, które samo przez się drogą wielkich, dostępnych wszystkim doświadczeń życiowych wznieść nas może na wyżyny, że szczęściu wewnętrznemu właśnie, mogącemu istnieć w stosunkach ciasnych i przy ograniczonych widnokręgach i, że wreszcie całemu, pełnemu ufności i samorzutnemu trybowi życia — grozi niebezpieczeństwo. Jeśli od owego czasu przeciwstawia naturę kulturze, to pod «naturą» rozumie bezpośredniość, prostotę, wolność i dobroć; kulturę zaś oskarża o to, że uczyniła życie refleksyjnem, złożonem, sztucznem i złem.

W rozprawie, która mu zdobyła w r. 1750 nagrodę akademii w Dijon, powiada, że «w miarę jak się nasze nauki i sztuki doskonaliły, dusze nasze psuły się stopniowo.» «Zbytek, rozwiązłe obyczaje i niewolnictwo były zawsze karą za nasze zuchwałe usiłowania, dążące do wyjścia z tej szczęśliwej nieświadomości, w jakiej pozostawiła nas mądrość odwieczna.» Wiara i patryotyzm dawnych czasów ustępują przed nowemi obyczajami, które wytwarza kultura umysłowa i estetyczna.

Moda nakazuje teraz być wolnomysłnym (*esprit fort*). Ludzie przechwalają się tolerancyą: Sokrates teraz nie wychyliłby pułharu z trucizną, ale wzamian — wypróżniłby czarę większej jeszcze goryczy: pełną drwiącego szyderstwa, które jest stokroć gorsze od śmierci!

Traktat Rousseau'a jest słabym pod względem siły dowodów i retorycznym pod względem formy; tryskającym jednak z tej pracy zapałem i ogniem wywarł wielkie wrażenie. Autor stał się odrazu sławnym. Zrozumiano, że w dziedzinie literatury zjawiła się nowa siła. Zdawało się na razie,

iż książka skierowana jest przeciwko wolnomyślącym, czyli, jak zaczynano ich już niebawem nazywać, encyklopedystom. Rousseau sam należał do ich grona, — był współpracownikiem encyklopedyi, a Diderot, kierowany prawdopodobnie właściwem ^{sobie} ~~mu~~ upodobaniem do paradoksów, zachęcił Rousseau'a, by właśnie odpowiedział w ten a nie inny sposób na zadanie konkursowe. Rozprawa w tej formie, w jakiej została akademii przedstawiona, zdawała się być repliką, wymierzoną przeciwko cywilizacyi i zasadom ówczesnej krytyki; odtąd też Voltaire był nieprzychylnie usposobiony dla Rousseau'a, który napozór występował w obronie ciemnoty i wyszydzał wszystko w imię czego on, Voltaire, walczył. Voltaire zaś w owym czasie zajmował się z upodobaniem ideą zgromadzenia wszystkich samodzielnie myślących mężów i poprowadzenia ich do boju przeciw tyranii kościelnej, którą w listach swoich nazywał *l'infâmie*; Rousseau stał się przeto teraz w jego oczach odstępca. W paradoksalnych tezach Jana Jakóba istniał wszakże zarodek, który w dalszym swym rozwoju musiał go doprowadzić do starcia i z pionierami starego porządku i z encyklopedystami.

2 | Odwołując się do natury odwoływał się do potęgi, stojącej zarówno ponad stronnictwem zachowawczem jak i ponad radykalnem. W swych późniejszych i głównych dziełach rozwijał swoje idee z tego właśnie punktu widzenia, a, poróżniwszy się na tej drodze zarówno ze starymi jak i z młodymi, pozostał na schyłku życia człowiekiem samotnionym i niezaspokojonym.

* | Protest Rousseau'a skierowany był przeciw *wszelkiej* cywilizacyi, literaturze i sztuce, i w tej formie stanowił paradoks retoryczny, który jego, autora, stawiał w sprzeczności z samym sobą. Paradoksalna ta forma tezy Rousseau'a wytlómaczyć się poniekąd daje właściwościami cywilizacyi

którą Rousseau w swem otoczeniu zastał, w części zaś jego indywidualnością i sposobem myślenia.

Cywilizacja ówczesna przeżyła się. Wielcy geniusze, którzy wycisnęli byli swe piętno na wieku szesnastym i siedemnastym, nie znaleźli godnych następców. Wpływ wywierali teraz epigonowie, siły drugorzędne.

W liście, napisanym w rok po powstaniu rozprawy konkursowej (do Moulto'u'a, d. 28 maja 1751 r.) Rousseau tak charakteryzuje literaturę współczesną: «Chcesz mówić ze mną o literaturze: i owszem, jestem gotów. Spróbujmy zatem ocenić cuda tej epoki, wychwalanej dla jej cywilizacji tak bardzo, ale tak słusznie ganionej dla złego jej smaku, — takiej płodnej w ludzi utalentowanych, w bujne umysły (beaux esprits), lecz takiej ubogiej w umysły genialne; rzućmy też garstkę kwiatów na groby wielkich, obecnie jednak zapomnianych mężów, na założycieli niewzruszonych podwalin świątyni muz i wielkiego gmachu filozofii, ponad którym teraz inni wznoszą fantastyczne zamki w obłokach.» Już w złożonej akademii rozprawie wyrażał się z podziwem o mężach, którzy nie potrzebowali nauczycieli, albowiem «natura przeznaczyła ich, by sami mieli uczniów» — mężów, jak Bacon, Descartes i Newton, «owi mistrze ludzkości.» Później zaś, w obronie własnych paradoksów (*Préface à Narcisse*) mówi, że ci nieliczni geniusze, którzy zdołali bezkarnie przeniknąć zasłonę zakrywającą prawdę, są światłem i sławą ludzkości; że jednak te wyjątki dowodzą słuszności jego twierdzenia. Dla pracy istotnie twórczej jest Rousseau pełen podziwu; w kulturze współczesnej zaś dostrzegął brak ^{skrupulatności} pierwiastkowości, pierwotnej siły i świeżości.

Nadto oskarżał Rousseau sztukę i naukę o to, że stoją poza obrębem życia. W rozprawie konkursowej mówi, że myśliciele nie stworzą nic wielkiego, dopóki między siłą a oświeceniem istnieje obecny rozdzźwięk. Dopóki ten

stan rzeczy nie ulegnie zmianie, lud nie przestanie być nędznym, zepsutym i nieszczęśliwym. Podobnie jak ubolewał nad zanikiem żywiołowej siły twórczej, tak samo oskarża tutaj Rousseau kulturę o brak łączności z życiem ludu. Na obu punktach różnił się najzupełniej od Voltaire'a i encyklopedystów, ci bowiem byli zadowoleni z osiągniętego «oświecenia» i o ile dostępnem się ono stało «dobremu towarzystwu,» nie troszczyli się już jak stoi jego sprawa w innych warstwach narodu.

Przyczyny paradoksalnej formy krytyki, której Rousseau poddaje kulturę wieku, szukać należy nie tylko w tem, że mieszał on współczesny mu rozwój z wszelkim, jaki tylko być mógł, lecz niemniej i w jego własnym temperamencie i rodzaju jego uzdolnienia. Ideje Rousseau'a rodziły się w ekstazie. Myślał on urywkowo, bezwiednie, rzutami. Pomyśły, które mu najczęściej przychodziły w chwilach natchnienia, pod bezpośredniem działaniem żywej natury i które mu otwierały nowe, szerokie i potężne widnokreśli, mógł tylko z wielkim mozołem przedstawiać w jakimś ładzie i wzajemnym związku. O ile rad był rozwijającemu się bezwiednie procesowi myślenia, o tyle z przykrością przychodziło mu później liczne, samorzutnie powstające myśli nawiązywać w jedną całość. W autobiograficznych pismach swoich zatrzymuje się niejednokrotnie nad sprzecznością między okresami natchnienia i refleksyi, między chwilami porywu i rozważa. Niezawsze umiał później uzasadnić to, co naszkicował w chwili zapału. Własny świat wewnętrzny dostarczał mu tu dowodów sprzeczności między naturą a cywilizacją, właściwość ta zaś często doprowadzała go do tego, że wypowiadał myśli w sposób urągający wszelkiemu wewnętrznemu ładowi i umiejętności trzymania się w granicach przedmiotu.

yle.
kin.
zold.
intuicji:
Böhme,
z sup - Poron
Liona o intuicji:

Nikt wówczas nie rozumiał tak jasno tej właściwości, jak d'Alembert, który w jednym z listów, w których usiłował usposobić przychylniej Voltaire'a dla Rousseau'a, tak o nim mówi: «Jest to wielki umysł, ale człowiek w nim jest chory. Potęga jego myśli objawia się w nim, gdy ma gorączkę. Nie należy go zatem ani leczyć, ani wyszydzać.» Gorączka pochodziła stąd, że uczucie było u Rousseau'a silniejszym niż rozumowanie. Tylko te myśli, w których mogło się ogniskować pewne uczucie, rodziły się w jego umyśle drogą naturalną.

O swojej «powolności myśli połączonej z szybkością uczucia,» mówi najwyraźniej w trzeciej księdze swej «Spowiedzi,» a ta właściwość sprawiała, że rozmyślać mógł tylko w samotności.

W pismach polemicznych, w których bronił swej rozprawy konkursowej, oraz w listach swoich podaje Rousseau bliższe definicje i zastrzeżenia, których w uniesieniu przy pisaniu swej pracy nie mógł być znaleźć. Właściwie odrzuca on tylko tę zbyt pośpieszną, przesadzoną, nieodpowiadającą potrzebom i uzdolnieniu ludzi kulturę. Natomiast nieświadomość, którą sławi, to «nieświadomość rozumna,» określająca żądze wiedzy według stopy uzdolnienia.

Utrzymuje on zwłaszcza, iż zamiarem jego było zawsze zapobiedz szczepieniu kultury nieodpowiedniej, tak, na przykład, kultury wielkiego kraju w kraju małym. Zdaniem jego, kultura i życie towarzyskie zużywają przyrodzoną siłę rodzaju ludzkiego, a udoskonalenie ich jest oznaką starości i upadku, którego przyśpieszać nie należy. Dopiero w najwybitniejszym z jego dzieł (w «Emilu») udało mu się jasno rozwinąć swą tezę, że każda kultura, która wzrasta w harmonijnym stosunku do potrzeby i uzdolnienia człowieka, a więc wytwarza się samoistnie—jest zdrową i że

taka tylko ma rację bytu. Aby myśl tę całkowicie i ściśle uwydatnić, zniewolony był Rousseau do znaczniejszego zmodyfikowania swych początkowo wygłoszonych twierdzeń, niż się sam do tego przyznawał. W tem wszakże uzasadnieniu i ograniczeniu owego protestu przeciwko kulturze tkwił już zarodek kultury nowej.

II.

Spowiedź.

Chcąc mieć dokładny obraz charakteru i życia człowieka, który w taki paradoksalny, ale zarazem owocny sposób postawił wielkie zagadnienie o istocie kultury, musimy przede wszystkim zwrócić się do jego pism autobiograficznych.

Nie było może człowieka, któryby tak szczegółowo i tak otwarcie wypowiedział się o sobie jak Rousseau. Jego «Spowiedź» zajmuje w szeregu znanych autobiografii pod tym jak pod innymi względami miejsce wyjątkowe. Wszak on sam oświadczył (w jednym z pierwszych szkiców do Spowiedzi), że chce w szczerości przewyższyć nawet Montaigne'a: ten bowiem naszkicował swój profil — Rousseau natomiast chce nam odsłonić wszystkie strony swej istoty! Gdyby nie był napisał «Spowiedzi,» obraz jego charakteru wydałby się nam prawdopodobnie bardziej sympatycznym.

Powiedziano trafnie, iż rzucił karty na stół. Odsłonił wszystko, nawet najciemniejsze zakątki swej duszy. «Spowiedź» ukazała się w kilka lat po jego śmierci, pozbawiła Rousseau'a wielu zwolenników i zaniepokoiła wielu jego wielbicieli. Pod wpływem zachwyty nad jego dziełami pod-

niesiono go do ideału, do pierwowzoru. Ach, a ten biedny Jan Jakób do niczego się mniej nie nadawał! Pierwowzoramii naszymi powinny być natury harmonijne, a jednak zarazem skupione; powinny w silnych i naturalnych formach rozwoju odślaniać nam te nowe właściwości i przymioty, które w rodzaju ludzkim zaszcześcić-by należało. Chociaż staczać muszą wewnętrzne i zewnętrzne walki, niemniej jednak z całą ufnością dążyć powinny do wytkniętego celu. Istnieją wszakże natury inne, które mogą mieć wielkie znaczenie dla duchowego rozwoju ludzkości, jakkolwiek za wzory uznać-by ich nie można. Natury takie może chwieją się same w sobie wśród rażących sprzeczności własnej istoty, lecz, przechodząc przez doświadczenia, rzucają nowe światło na życie ludzkie i odczuwają potrzeby, których same nie umieją ani zaspokoić, ani nawet wyrazić.

Wewnętrzna niezgodność ich życia — wywołało, być może, bogactwo gromadzącej się myśli oraz rozszerzenie zakresu i pogłębienie treści życia, skutkiem czego niemożliwem się stało postępowanie stanowcze i ściśle. Gdyby nam jednak Rousseau nie był dał swoich wyznań, byłibyśmy o cenny przyczynek do znajomości natury ludzkiej ubożsi.

Początkowo nie miał on zamiaru czynienia tych wyznań. Gdy jednak inni myśl mu tę podsunęli i namawiać go poczęli do opisania niezwykłych kolei własnego jego żywota, uległ, kierując się chęcią dostarczenia przyczynku do poznania życia duszy ludzkiej. Dając wierny obraz człowieka, nakreślony z bezwzględną szczerością, a odtwarzający własne jego wewnętrzne i zewnętrzne życie, pragnął się przyczynić do rozszerzenia wiedzy o poznawaniu samego siebie, «pragnął wyświadczyć ludzkości nową przysługę.» W początkowym szkicu do «Spowiedzi» mówi, że chce napisać książkę, która wielką mieć powinna wartość dla filozofów i w której

podaje «materiał porównawczy do badania serca ludzkiego.» To stanowisko przeważa jeszcze w pierwszej części «Spowiedzi.» Niebawem wszakże wysuwa się cel inny na pierwszy plan. Istniały rzeczy, które ciążyły na sumieniu Rousseau'a i od których pragnął je uwolnić. W naturze jego, obok wysokich i szlachetnych dążeń, gnieździły się instynkty, które przy danej sposobności nurzały go w błocie i rozpulitości. Pod działaniem chwilowych porywów i skupionej myśli umiał się w danej chwili wzniesić na wyżyny, lecz trudno mu było wytrwać w tym stanie wzniesłego zapału i doprowadzić całość swego życia do harmonii z tem, co odczuwał w chwilach uniesienia. Dzięki tym właściwościom charakter jego był zagadką nie tylko dla innych, lecz i dla niego samego. Z powodu wielkiej sprzeczności między wzniosłymi ideami Rousseau'a o życiu a poziomością jego własnego życia, — oskarżono go o obłudę. Zarzut obłudy spadł na Rousseau'a ze strony ludzi, niezdolnych do głębszej analizy zjawisk duchowych. Już pani de Staël broniła go od tego zarzutu trafnymi i pięknymi słowy: «Czy wolno człowieka, który wysokim połotem wyobraźni i duszy wznosi się ponad siebie, którego porywa własne wzruszenie i który w pewnych chwilach czuje to, czego odczuć zawsze może nie zdoła, — czy wolno człowieka takiego obwiniać o obłudę?» Ta sprzeczność między chwilowym uniesieniem a zupełnym upadkiem ducha była znamioną cechą Rousseau'a. Wznosił się na wyżyny, lecz spadał też nisko. Gdzież więc był prawdziwy Jan Jakób? Na wysokości, czy na nizinach, w chwilach zapału i czystości, czy w momentach upadku duchowego i splugawienia?

Odpowiedź na to pytanie była dla niego samego równie trudną jak dla innych. Chcąc osiągnąć jednolitość i ład swojej istoty, poszedł drogą skruchy i spowiedzi. W jednym z listów (do pani d'Houdetot 25 marca 1758 r.) mówi: «Od zna-

nych mi ludzi odróżniam się tem, że, popełniając błędy, zawsze je sobie wyrzucam.» Wszelako chęć usprawiedliwienia się przed potomnością zrodziła się nietylko z potrzeb idealnych.

Dzięki otwartości, z jaką postępował zawsze względem najbliższych swych przyjaciół, niektóre jego stosunki prywatne (zwłaszcza porzucenie dzieci) stały się powszechnie wiadomemi i dostarczyły jego przeciwnikom pożądanego materiału do oszczerstw. Zwłaszcza Voltaire niczego sobie w tym kierunku nie odmawiał; bezimienny utwór jego «*Sentiment des citoyens*» (1764) jest jednym z najbardziej odrażających paszkwilów, znanych w historii literatury. Sposób, w jaki Rousseau został tu napadnięty, zgnębił go zupełnie: zrozumiał, że jeśli nie ma być oskarżonym o rzeczy stokroć gorsze od tych, jakie na nim istotnie ciążyły, musi dać szczegółowy obraz życia swego i swych czynów. Na przewodnią myśl autobiografii wpłynęły inne jeszcze okoliczności. W latach późniejszych, gdy Rousseau zerwał z Voltaire'm i encyklopedystami, w duszy jego zapanowała chorobliwa podejrzliwość. Zdawało mu się, że jest ofiarą spisku, który zmierza do zniesławienia go, do poniżenia w oczach ludzi i przedstawienia jako człowieka od cudzej łaski zależnego. Pod wpływem takich myśli, które go doprowadziły prawie do szału, autobiografia stała się obroną, repliką, skierowaną przeciw napaściom, których Rousseau dopatrywał się wszędzie. W takim stanie ducha pisał ostatnie książki swej «Spowiedzi,» a w kilku uwagach do rozdziałów początkowych dał nowe, a słuszne, jak mniemał, wyjaśnienie postępowania ludzi względem niego.

Dzieło to miało więc być i dokumentem psychologicznym, i spowiedzią, i zarazem obroną: to też przy czytaniu go nie należy mieć na uwadze wszystkie te trzy założenia. Samo przez się stąd wynika, że to, co Rousseau mówi

o swoich istotnych lub mniemanych wrogach, przyjmować należy z zastrzeżeniem. Opisuje on Grimm'a, panią d'Epinaï, Diderot'a, Holbach'a i Voltaire'a podobnie, jak opisywał Dante tych, których umieścił w «Piekłach.» Można by natomiast przypuszczać, iż zasługuje na wiarę, gdy opowiada coś złego o sobie. Lecz i tu byłoby niebezpiecznym zaufać mu całkowicie. Dążenie do tego, aby wszystko, co kiedykolwiek umysł jego poruszyło i czyn jakiś wywołało, przyodziać w formę określonych myśli i wyrazów, sprawia, że ciemne i nawpół świadome popędy przybierają łatwo kształt wyraźnej i stanowczej woli, lub też, że to, co pod naciskiem chwili powstało, wypływa jakoby z pewnej zasady. Zajścia wewnętrzne nabierają przez wyraźne ich sformułowanie takiej pełni i wagi, jakiej wcale nie miały, przez co ciemne plamy obrazu przyciągają w nadmiernym stopniu uwagę. Wyliczanie własnych grzechów może być nadto połączone z wyrafinowanym zadowoleniem: przy ich wyliczaniu możemy się lubować w swojej uczciwości. Temu faryzeuszostwu wszelkiej spowiedzi uległ i Rousseau. Sam mówi, iż był raczej zbyt surowym niż łagodnym względem siebie. Przyczyny tego szukać może należy w upodobaniu do odzwierciedlenia samego siebie, a Rousseau owo rozmiłowanie się w samym sobie przyoblekł dwukrotnie w formę poetyczną. W komedyi, napisanej za młodu — «Narcyz» — każe młodzieńcowi, którego bez jego wiedzy odmalowano w stroju kobiecym, zakochać się w tym portrecie. W «Pigmalionie» kazał artyście pokochać dzieło rąk własnych. W «Spowiedzi» lubuje się zarówno w swoich uczuciach wzniosłych jak i w błędach. I to jednak nawet, co Rousseau mówi, gdy bez żadnej z góry powziętej myśli oddaje się wspomnieniom, należy przyjmować z zastrzeżeniem; późniejsze bowiem przygody i prądy zabarwiają mimowoli w jego myśli wcześniejsze okresy życia. Jeśli cała podwali-

na naszej indywidualności ulega z biegiem czasu zmianie, trudno jest patrzeć bezstronnie na życie dawniejsze. Rousseau przy opracowaniu «Spowiedzi» posługuje się tylko w części listami i notatkami z dawniejszych czasów. Przeważnie pisze bezpośrednio z pamięci. Przyznaje, że zarówno co do pojedynczych faktów jak i co do porządku, w jakim je przedstawił, mógł popełnić omyłki; mniema wszakże, iż wogóle pamięć go nie zawodzi. «Mam — mówi, — jednego tylko wiernego przewodnika, na którym mogę polegać, mianowicie: łańcuch uczuć, które zaznaczyły rozwój mojej istoty, a przez te uczucia łańcuch wydarzeń, które były ich przyczyną lub skutkiem... Mogę pominąć fakty, zmienić ich porządek i mylić się w podawaniu dat, lecz nie mogę się mylić w tem, co sam odczuwałem, ani w zdawaniu sprawy z czynów przez moje uczucia wywołanych. A o to przecież chodzi przedewszystkiem.» Słowa te charakteryzują Rousseau'a wybitnie. Widzimy, że jego pamięć, zarówno jak bieg jego myśli, pozostaje pod wpływem uczucia. Ulega on prawdopodobnie złudzeniu, mniemając, że może bezpośrednio wskrzesić nastroje dawnego życia i z ich pomocą przypomnieć sobie wydarzenia, które były ich przyczynami lub skutkami. Niewątpliwie, o wiele łatwiej jest wskrzesić wydarzenia niż nastroje lat dawnych. W każdym razie nastrój, jakiemu się później ulega, wywierać będzie wpływ znaczny: im podobniejszy jest do panującego podczas samego wydarzenia, tem lepiej sprzyjać będzie jego odtworzeniu; im wszakże bardziej się różni od nastroju dawnego, tem rzadziej wspomnienie będzie zupełne i dokładne. Tutaj decydującym jest nastrój chwili wspomnienia; o stosunku wszakże pomiędzy nim a tym, który panował podczas samego wydarzenia, nie zdołamy nabrać jasnego pojęcia, jeśli nie będziemy mogli oprzeć się na świadectwach obiektywnych. Rousseau mówi często, że we wspomnieniach swo-

ich dąży do zatrzymywania się przy świetle i uśmiechach, a zapominania o troskach, objaśniając tę dążność naturalnym popędem do przenoszenia wesołości nad smutek. Gdy wyobraźnia jego, kierowana obawą i podejrzliwością, w najpóźniejszych barwach malowała przypuszczalną przyszłość, obrazy wyłaniające się z przeszłości były jasne i uśmiechnione, z wyjątkiem tych ciemnych punktów, w których własne jego tkwiły błędy. Tem też objaśnia Rousseau brak nienawiści do swoich wrogów: nie pamięta krzywd, które mu wyrządzili. Potwierdzają to ci, którzy w późniejszych latach jego życia w bliskich z nim byli stosunkach: zaświadczenia oni, że o tych nawet źle nie mówią, których zaliczał do swych nieprzyjaciół. Tej jego właściwości przypisać w części należy owo piętno blasku i żywej serdeczności, które umiał wycisnąć na opisie wcześniejszych okresów swego życia. Z takiego złudzenia pamięci wynikało też i to, że Rousseau zachwył swój dla przyrody i popęd do samotności, które w późniejszych latach jego życia tak wielką odegrały rolę, cofa w opisie swego życia do wcześniejszych czasów.

Sam on dostarczył nam tutaj środków kontroli. W *«Réveries d'un promeneur solitaire»* powtarza niejednokrotnie, iż dopiero po zerwaniu z ludźmi odczuł prawdziwie rozkosz obcowania z przyrodą. «Prześladowcom moim zawdzięczam uniesienia, jakich doznaję podczas samotnych przechadzek. Gdyby nie oni, nie odnalazłbym, ani zrozumiał skarbów, jakie w sobie posiadam». «Przypominam sobie wyraźnie, że w krótkich okresach szczęścia samotne przechadzki, które są dla mnie teraz taką rozkoszą, były mi cześciej i nudne». «Ratowałem się ucieczką do wspólnej matki i w jej objęciach szukałem schronienia przed napaściami jej dzieci.»

W «Spowiedzi» wszakże zachwył dla przyrody towarzyszy Rousseau'owi od dzieciństwa i występuje z siłą, jaką mógł

dopiero osiągnąć pod wpływem kontrastu, spowodowanego przez starcie się swoje z ludźmi. Dowiedziono także, iż szczęśliwy okres swego życia, który spędził w *les Charmettes* z panią de Warens, przedłużył w swoim opisie wbrew historycznie stwierdzonym faktom. Decydującem również przy opracowaniu «Spowiedzi» było, oczywiście, pragnienie nadania tej pracy formy artystycznej. Rousseau przyznaje, iż wyobraźnią zapełniał luki pamięci i że minione szczęście mimowolnie upiękniał. Nadto nie trudno jest dostrzedz, że od początku swej opowieści uwydatnia te zwłaszcza rysy, które rzucają światło na późniejszy rozwój jego charakteru.

«Spowiedź» Rousseau'a jest książką niezwykle. Sam autor o niej powiedział, że pisał ją sercem, inne zaś książki — poniekąd umysłem tylko. I właśnie dlatego, że jest ona jednocześnie i opowieścią, i spowiedzią, i obroną — staje się tak niezwykle bogatą. Zamyka w sobie żalosną rozkosz wspomnień i zarazem wywołany przez terażniejszość niepokój i oczekiwanie. Jest jednocześnie wyrazem świadomości winy, i świadomości najwyższych i najbardziej czystych aspiracyi. Szczere uczucie i marzycielską romantyczność spotykamy w niej naprzemian z jasnemi obrazami epoki i pełnemi świeżości opisami natury.

Oprócz «Spowiedzi» napisał Rousseau inne jeszcze dzieła autobiograficzne, które się również ukazały dopiero po jego śmierci.

W trzech dyalogach, noszących wspólny tytuł «*Rousseau juge de Jean-Jacques*,» dał nam mistrzowską charakterystykę samego siebie, zastosowawszy jedną z rozwiniętych w głównych dziełach swoich teorię psychologiczną. Jednocześnie wszakże systematyzuje tutaj z wielką konsekwencją uporczywą myśl o prześladowaniu ze strony dawnych przyjaciół, — myśl, która w latach późniejszych nie dawała

mu spokoju. Dzięki tym wszystkim właściwościom książka ta stała się dokumentem psychologicznym wielkiej wagi, rzucając prawdziwe światło na chorobliwy stan duszy autora.

W «*Rêveries d'un promeneur solitaire*» nie pozbył się wprawdzie Rousseau tej «natrętnej idei,» lecz panuje tu już nastrój łagodniejszy i pewna rezygnacya; «odnalazł spokój duszy, a nawet niemal szczęście.» Po ukończeniu wyznań swoich uważa się za człowieka stojącego poza obrotami życia. Wspomnienia, refleksye i marzenia rozwijają się swobodnie i w dziele tem znajdują się ustępy, które do najpiękniejszych rzeczy, jakie Rousseau napisał, zaliczyć można. Unosi się nad tą spowiedzią jakby światło słońca wieczornego, a światło to przyświeca szczególnym blaskiem każdemu, kto tej «Spowiedzi» wysłuchał.

P.T.F.

III.

Życie, charakter i dzieła.

Rousseau pochodzi z rodziny, która, chcąc zachować wiarę protestancką, przywędrowała w połowie szesnastego wieku z Paryża do Genewy. Był to ród zamożny, a jego męska linia uprawiała przeważnie rzemiosło zegarmistrzowskie. Z urodzenia należał Jan Jakób do obywateli pierwszej klasy mieszkańców Genewy. Ogółem było klas pięć, tak, że Rousseau, mieniając się później obywatelem Genewy, pysznił się tym arystokratycznym tytułem.

Genewa znajdowała się wówczas jeszcze pod wpływem wspomnień z czasów, kiedy stanowiła placówkę i stolicę protestantyzmu. Mieszkańcy jej odznaczeni byli duchem samodzielności, lecz jednocześnie panowała wśród nich ostra karność. Kalwin zreformował konstytucję w kierunku arystokratycznym, a jednocześnie zaprowadził konsystorz, który z surowością przestrzegał czystości obyczajów, nawet i między obywatelami klasy pierwszej. Jedynie dzięki tej surowości względem samych siebie mogli patrycyusze zachować swą władzę. Zbytek, swawola, śpiew, taniec, gra, teatr, były zabronione, lub przynajmniej źle widziane. Taka surowość obyczajów musiała być ciężarem dla ludzi o krwi

gorącej; znane też są nam fakta wskazujące, że blizkim krewnym Rousseau'a trudno było tym ostrym poddać się przepisom.

Matkę Rousseau'a, zmarłą wkrótce po jego narodzinach, opisują jako kobietę piękną, pełną życia i samodzielną. Ojciec, który był, podobnie jak większość jego przodków, zegarmistrzem, należał do rządu ludzi, lubiących życie, przejęty był poczuciem niezależności, które wywoływało w nim upodobanie w części do sporów, w części do częstych podróży. W kilka lat po ślubie opuścił żonę i dziecko i udał się do Konstantynopola, w rok zaś po jego powrocie—dnia 28-go czerwca 1712 — przyszedł na świat drugi jego syn, Jan Jakób. Matka umarła w tydzień później; wychowania dziecka musiał się przeto podjąć ojciec i nadał temu wychowaniu kierunek szczególnie sprzyjający rozwojowi uczuć i wyobraźni. Bardzo wczesnie zaczął czytywać z synem romanse i dzieła historyczne. I ojciec i syn tak głęboko zatapiać się umieli w świecie fantastycznym lub czasach odległych, do których wprowadzały ich odczytywane przez nich dzieła, że noce całe nad nimi przesiadywali — dopóki o świcie nie dało się słyszeć świegotanie jaskółek! Wówczas ojciec mawiał zawstydzony: «Jestem większym dzieckiem od ciebie.» Jan Jakób miał lat dziesięć, gdy ojciec jego z powodu sprawy pojedynkowej uciekać musiał z Genewy. Chłopca oddano do domu jednego z krewnych, pastora. Rousseau utrzymuje, że wówczas już zbudziła się w nim zdolność do miłowania się w przyrodzie. Między rysami, które się w jego charakterze uwydatniły, gdy był jeszcze dzieckiem, wymienia nienawiść niesprawiedliwości, oraz bardzo wczesne objawy zmysłowości: «krew moja,» jak sam powiada, «od urodzenia już wrzała zmysłowością.» Kara wymierzana przez nauczycielkę sprawiała mu zmysłowe zadowolenie. Najszerszego ujścia dla siebie szukał ten

popęd zmysłowy w wyobraźni, której nadawało polot i dostarczało materiału czytanie romansów. Z rozkoszą składał cześć istotom idealnym i żył więcej w świecie urojonym niż rzeczywistym, przez co potęgowało się w nim upodobanie do samotności. Gdy utracił miejsce pomocnika pisarza w pewnym biurze publicznem, posłano go na naukę do rytownika; robota zajmowała go, lecz obchodzono się z nim surowo i brutalnie. Przymus i niewola podnieciły w nim i tak już wysoce rozwinięte zamiłowanie swobody i żądze. Pocięchą mu były zamiejskie wycieczki, przedsiębrane współ z towarzyszami w dni wolne od pracy. Zdarzało się, że podczas tych wędrówek młodzież zabawiała się tak długo, iż za powrotem zastawała bramy miasta zamknięte. Jan Jakób bywał z tego powodu kilkakrotnie surowo karany, a gdy pewnej niedzieli wieczorem, na wiosnę r. 1728, znalazł znów bramę miasta zamkniętą, postanowił, zrozpaczony, nie poddawać się karze, która go czekała, i uciec w świat szeroki.

Skoro tylko powziął to postanowienie, rozpacz ustąpiła miejsca radosnemu uczuciu zdobytej wolności, które podniecała myśl o czekającym go życiu awanturczem. Teraz znajdzie może to, o czem dotąd marzył tylko! Teraz otworzy się może przed nim w rzeczywistości ów świat pełen bohaterских i erotycznych obrazów, które zaprzętały jego wyobraźnię! Ulegając nagłemu porywowi, zerwał z tem równem i spokojnem życiem, które mu było wskazane przez jego przodków. Jan Jakób nie był jednak do jednolitej, miarowej działalności stworzonym. W życiu jego, zarówno jak w uzdolnieniu i charakterze, nagle porywy rozstrzygały o wszystkim. Wychowanie umacniało te cechy jego charakteru, a skłonności odziedziczone oddziaływały również w tym kierunku. Kilka lat przedtem — podobnie jak teraz Jan Jakób — uciekł z domu starszy brat jego, Fran-

ciszek. Ten znikł bez śladu, ale włóczędze, którą rozpoczęła teraz Jan Jakób, sądzonem było pozostawić głębokie ślady w rozwoju umysłowego życia ludzkości.

Uciekając, przeszedł granicę sabaudzką i zatrzymał się u pewnego katolickiego proboszcza, który go przyjął z całą gościnnością. Tutaj zbudziła się w nim myśl nowa, której uległ niezwłocznie. Proboszcz zwrócił się do Rousseau'a z zapytaniem: czy nie miałby chęci przejść na katolicyzm? — a młody włóczęga, czy odurzony jeszcze gościnnością księdza, czy też wprost zachęcony możliwością odniesienia nowych wrażeń — na propozycję tę się zgodził. Następnie proboszcz polecił go pewnej damie w Annécy, pani de Warrens, która gorliwą otaczała opieką młodzież przyjmującą wiarę katolicką. Znajomość ta wywarła na całe życie Rousseau'a wpływ stanowczy.

Niezwykła ta kobieta urodziła się w Vevay. Za młodu jeszcze dała się opanować ruchowi pietystycznemu, który szedł z Niemiec i rozpowszechnił się we francuskiej Szwajcaryi, — a pod jego wpływem nauczyła się uważać szczerłość uczuć za istotną religijność, różnice zaś wyznaniowe za rzecz zewnętrzną i obojętną. Była to natura niespokojna i złożona; niema wszakże, jak się zdaje, powodu wątpić, iż była na swój sposób naturą wierzącą, jakkolwiek w charakterze jej tkwiły też pierwiastki z religijną powagą zupełnie niezgodne. Z tym sceptycyzmem, który pod wpływem mistyczno-pietystycznej religijności żywiła względem dogmatów i wyznań religijnych, łączyła jeszcze inny: była wielką wielbicielką Bayle'a. Słownik jego miała z sobą nawet podczas swej ucieczki, a Rousseau mówi o niej, że «rozprawiła tylko o Bayle'u.» Niezależnie od tych duchowych po-

trzeb miała pani de Warens awanturnicze upodobanie do doświadczeń alchemicznych i spekulacji przemysłowych, które ją doprowadzały często do ryzykownych przedsięwzięć i w końcu zrujnowały. Wyszła wcześniej za mąż; lecz pożycie małżeńskie jej nie zadowolniło. Uwikławszy się w nieszczęśliwe spekulacje, uciekła z Vevay do Sabaudyi, gdzie przeszła na katolicyzm i otrzymała pensję od króla Sardynii. Rousseau utrzymuje, że była szczerze oddaną religii, pomimo, że zajęła względem nauki kościelnej stanowisko bardzo niezależne. Dogmaty religijne pojmowała inaczej, niż je tłumaczył Kościół; tak, na przykład, wierzyła podobno w czyściec, lecz nie uznawała piekła. Mieszkała najpierw w Annécy, a potem w Chambéry. Spotkać można było w domu jej, prócz prozelitów i neofitów, różnorodnych awanturników i «rycerzy przemysłu,» którzy korzystali z jej gościnności, rady i pomocy. Na stosunek jej do tych młodzieńców wpływały nieraz, prócz gorliwości religijnej i namiętności do przedsięwzięciw finansowych, pobudki odmiennej zupełnie natury. Podobnie jak pod względem wyznaniowym tak i w kierunku erotycznym przywiązywała pani de Warens małą bardzo wagę do form zewnętrznych. Łaskami swemi obdarzała przez litość, chcąc młodych ludzi przywiązać do siebie i od rozpusty uchronić. Tę stronę jej natury znamy tylko ze «Spowiedzi» Rousseau'a, który mniemał, iż ma prawo mówić o dobrodziejce swojej z równą otwartością jak o samym sobie. Utrzymuje on, iż zdrożności, jakich się dopuszczała, nie należy przypisywać jej sercu, które było czyste i szlachetne, lecz fałszywemu pojęciu o znaczeniu stosunków miłosnych.

Spotykały się tu zatem dwie natury zagadkowe. Różne właściwości natury Jana Jakóba, zarówno złe jak i dobre, musiały pod wpływem tej niezwykłej kobiety dojść do pełni rozwoju. Kąkol wybujał wraz z dobrem nasieniem, piele-

nia zaś, które bardzo było potrzebne, zaniechano. Los chciał, że Rousseau od dzieciństwa znajdował się właśnie w warunkach, które rozwojowi sprzecznych właściwości jego istoty sprzyjały.

W niedzielę Palmową, r. 1728, ujrzał panią do Warens po raz pierwszy. W pięćdziesiąt lat później, na krótko przed śmiercią, przypomina sobie ową chwilę i mówi o niej w słowach pełnych rozrzewnienia: «Chwila ta zdecydowała o całym życiu mojem i ścisłym łańcuchem wydarzeń wytknęła los, który rządził resztą dni moich.» Świetna, dystygowana dama, od której doznał tak uprzejmego przyjęcia, oczarowała go odrazu. Zdawało mu się, że znalazł w niej jednocześnie matkę i kochankę, przewodniczkę w życiu umysłowem i opiekunkę, zaspakajającą materyalne potrzeby. Na razie pani de Warens zatrzymała go przy sobie tylko przez dni kilka i wysłała do Turynu, gdzie według wszelkich wymagań miał zostać nawróconym.

Podróżował piechotą, a ta piesza wycieczka Rousseau'a przez Alpy jest w historii rozwoju uczuć człowieka dla przyrody epokową. Jeśli nawet Rousseau w opisy nastrojów lat młodzieńczych powplatał wrażenia późniejsze, to niemniej wierzyć mu możemy, gdy mówi o zachwycie, który go w czasie tej wędrówki opanował. Nastrój Rousseau'a był niewątpliwie wywołany po części przez zetknięcie się z panią de Warens; zdawało mu się, że się jeszcze wciąż znajduje pod jej skrzydłami: ona-to rozbudziła w nim ufność i dała nowy materyał do marzeń. Ale-bo też odnaleść duszę w naturze może tylko człowiek przejęty głębokiem wzruszeniem: a dla Rousseau'a góry i lasy, łąki i strumienie tchnęły teraz życiem, posiadały duszę. Zapal wzbudziła w nim może przedewszystkiem ta niczem nie skrępowana, do odległego celu prowadząca wędrówka w świat szeroki. Piesze wycieczki odegrywały w ciągu całej jego młodości

wielką rolę. «Lubił chodzić» niezależnie od «dążenia do celu.» Szybki chód i rozmaitość otoczenia wprawiały jego myśli w ruch i nadawały im polot, który go unosił ponad wszelkie ziemskie granice. Jeśli pewien poeta duński ma słuszność, mówiąc, że «nieznające spokoju, wieczne dążenie do czegoś jest właściwą tajemnicą pieszej wycieczki,» — to tajemnicę tę odkrył Rousseau. On jest twórcą psychologii pieszej wędrówki. W swobodnej wędrówce był jakiś pierwiastek harmonizujący z pewnym rysem jego natury, który sam określił jako *manie ambulante* i który sprawiał, że Rousseau tylko we włóczędztwie mógł się czuć szczęśliwym (*félicité ambulante*). W życiu swoim wcielił typ wolnego i śmiałego włóczęgi, który, chcąc dotrzeć do wyżyn myśli, w świat wyrusza, pełen wielkich nadziei i pragnień, — ów typ, który Romantycy brali później raczej za temat do swych utworów, niż za wzór dla swego życia. Rzeczywistość w tym wypadku, jak w wielu innych, wyprzedziła poezję. Na łono natury musiał też najpierw przenieść się ten, kto miał podnieść taki stanowczy protest przeciw ówczesnej kulturze.

W Turynie Rousseau przysposabiał się początkowo w klasztorze, następnie został uroczyście przyjęty na łono starego Kościoła i wreszcie, z małą zapomogą pieniężną, ponownie w świat wyruszył. Pracował na chleb w rozmaity sposób, najpierw jako subjekt handlowy, potem jako lokaj. Ów okres turyński był dla niego epoką upadku umysłowego. Praca w zależności rozwinęła nie najlepsze strony jego charakteru, i na ten właśnie okres jego życia przypada jedno z tych zajść, których później najbardziej żałował: fałszywe oskarżenie, które, chcąc uniknąć przyznania się do drobnej kradzieży, rzucił na współ z nim pracującą dziewczynę.

Później stawała mu ona często przed oczyma i niepokoił się jej przypuszczalnym losem. W «Emilu» wspomina o stanie swoim w owym czasie i przedstawia siebie jako

człowieka daleko więcej zwyrodniałego i upadłego niż w «Spowiedzi.»

Z lokaja Jan Jakób awansował na posadę odpowiadającą poniekąd urzędowi sekretarza, i wówczas w domu, gdzie służył, zwrócono uwagę na jego uzdolnienie i wiadomości. Zdaje się, że powzięto zamiar powierzenia mu zaufanego stanowiska,—obchodzono się z nim dobrze i kształcono go starannie. Zdarzyło się jednak, iż spotkał dawnego towarzysza z Genewy, wybierającego się w powrotną drogę przez góry, i to zbudziło w nim chęć do włóczęgi, tęsknotę za wolnością, za górami i za panią de Warens. I tak uległ pierwszej pokusie, i znów sobie zamknął jedną z dróg, która mu się właśnie była otwierała. W wiele lat później, zastanawiając się nad swoim charakterem, pisał: «Nie nadawałem się nigdy do towarzystwa mieszczańskiego, gdzie wszystko jest przymusem i obowiązkiem. Niezależna moja natura sprawiała, że nie byłem zdolny do takiej uległości, niezbędnej dla tych, którzy chcą żyć z ludźmi.»

Powróciwszy do pani de Warens, znalazł u niej ognisko rodzinne, jakiego nie znał od czasów dzieciństwa. Nawiązał się między nimi stosunek serdeczny, stosunek matki do syna; on nazywał ją *maman*, ona jego—*petit*. On pomagał jej w pracy; ona usiłowała znaleźć dla niego zajęcie i wyrobić mu stanowisko. Starsi przyjaciele, z którymi się nad tem naradzała, uważali Rousseau'a za człowieka ograniczonego, za ledwie zdolnego do pełnienia obowiązków wiejskiego proboszcza. Ten pozór głupoty tłómaczy Rousseau właściwą mu powolnością myślenia i brakiem łączności myśli. Gdy chodziło o szybką odpowiedź, naprzykład, w rozmowie, gdzie bieg pojęć stosować się musi do podnieoty pochodzącej z zewnątrz, rzadko kiedy udawało mu się znaleźć odpowiednie myśli i słowa. Ozywienie umysłowe budziło się w nim tylko wtedy, gdy był wyzwolony z pod

przymusu zewnętrznego, w samotności, gdzie uczucie mogło stanowić o biegu pojęć. Stąd też tak łatwo wpadał w zakłopotanie. Później, w salonach paryskich, znosił z tego powodu wielkie przykrości.

Seminaryum duchowne, gdzie go umieszczono, opuścił niebawem, poczem oddał się muzyce, która od owego czasu gra wielką rolę w całym jego życiu. Gdy pani de Warens bawiła w Paryżu, wędrował po Szwajcaryi francuskiej, występując jako muzykant, często bez najmniejszego powodzenia. Natura cygańska ponownie, na czas krótki, wzięła w nim górę. W wędrowkach swoich zwiedził, między innymi, Vevay, miasto rodzinne *mamy* Warens, i pobliskie Clarens. Piękność okolicy i związane z nią wspomnienia poruszyły go tak głęboko, że nie zapomniał jej już nigdy, a w kilka lat później obrał ją za widownię słynnego swego romansu «*La nouvelle Héloïse*». Nastrój swój wyraził w sposób, który nam stwierdza tę prawdę, że uczucie w człowieku, odzwierciedlającym samego siebie, może przejść łatwo w sentymentalizm: «W ciągu tej podróży do Vevay, idąc wzdłuż pięknego wybrzeża, oddawałem się najśrodszej melancholii. Z zapałem pograżyłem serce moje w myśli, w niezliczonych niewinnych uciechach. Ogarnęło mnie uczucie rzewne i łagodne; wdychałem i płakałem jak dziecko. Ileż razy przystawałem, by się spokojnie wypłakać; siadałem na dużym kamieniu i zachwyciałem się widokiem łąz moich, padających do wody».

Przez pewien czas włączył się po Szwajcaryi z pewnym awanturnikiem armeńskim, którego spotkał w drodze. Podczas tej wędrowki spotkał się z poselstwem francuskim; tu się nim zainteresowano i wysłano go do Paryża, chcąc z niego zrobić oficera. Nowe widnokreśli! W Paryżu, pomimo poleceń, w jakie został zaopatrzony, obchodzono się z nim jak ze służącym raczej, niż jak z kadetem: gdy więc zatęsknił

za *mamą*, której tam-by nie zastał, powędrował z powrotem do Sabaudyi. I tę pieszą wycieczkę opisuje z uniesieniem.

Mama mieszkała wówczas w Chambéry; przyjęła go życzliwie i umieściła w biurze mierniczem, gdzie przez pewien czas pracował gorliwie, ale przez pewien czas tylko. Nie mógł długo wytrzymać przy mechanicznej robocie, w posępnej, ciasnej izbie. Powrócił do muzyki i stał się, poszukiwanym przez młode panie, nauczycielem w Chambéry. Rozkoszne to było życie dla Jana Jakóba uczyć młode i piękne — jak sam powiada — panie. Gdy jednak i starsze obdarzać go zaczęły swemi łaskami, *mama* zaniepokoiła się i, nie chcąc, aby wpadł w złe ręce, uczyniła zeń swego kochanka. Dla czytelników jest to może najprzykrzejszy ustęp «Spowiedzi». Rozumiemy Rousseau'a, gdy mówi: «Było mi na duszy tak, jakgdybym popełnił kazirodztwo». Gdy nawiązał stosunek miłosny z przyjaciółką, którą dotąd za matkę uważał, starły się w nim dwa uczucia, z których każde z osobna należy do najgłębszych i najświętszych; ulegają one jednak sprofanowaniu przez skierowanie ich ku jednej osobie. Czytelnik odczuwa to zapewne silniej, niż sam Rousseau: dla niego cały ten okres życia, który się teraz rozpoczął, skąpany był w poetycznym świetle, nadającym opisom jego blask i zapach. Był to jeden z tych niezwykłych stosunków, w jakie ten człowiek, błakając się w drodze od «kultury» do «natury», miał się uwikłać. Doświadczył, że można wyjść z granic «kultury», nie dotarwszy przez to jeszcze do «prawdziwej natury».

Nadto przyłącza się tu jeszcze i ta okoliczność, że Rousseau wiedział, iż dzieli łaski pani de Warens z innym «nieszczęśliwym», nad którym się ona ulitowała. Nazywał on się Klaudyusz Anet i, podobnie jak Rousseau, był zbiegłym ze Szwajcaryi, nawróconym katolikiem. Trzeba było

nielada ponizenia, aby w takich warunkach czuć się szczęśliwym.

Starszy rywal Rousseau'a był, jak się zdaje, człowiekiem praktycznym, umiejącym utrzymać jaki taki ład w interesach *mamy*. Po jego śmierci jednak, skutkiem nieopatrznych spekulacji i projektów, wpadła pani de Warens w rosnący wciąż zamęt, Rousseau zaś nie był człowiekiem zdolnym do utrzymania miary i porządku. Przyszła mu jednak rozsądna myśl namówienia jej do porzucenia przemysłowych interesów, a zajęcia się rolnictwem. Najęła tedy w pobliżu Chambéry wille, — les Charmettes, z przyległymi polami, ogrodem i winnicą, a Rousseau, spędzając tam lato, mógł się oddawać w zupełności naturze i rozmowom z *mamą*. Niebawem oddał się też poważnym studjom.

Lata spędzone w Chambéry i les Charmettes są w życiu Rousseau'a okresem pracy naukowej. Lekarz jego, D-r Salomon, był zapalonym zwolennikiem Descartes'a i wciągnął Jana Jakóba na drogę badań filozoficznych i przyrodniczych. Pierwsze zajęcie się w tym kierunku obudziły w nim *Lettres sur les Anglais* Voltaire'a, dzięki którym poznał się z nową, przez Locke'a i Newton'a reprezentowaną, wiedzą angielską oraz z ich walką przeciw filozofii Descartes'a. Oba prądy wywarły silny wpływ na Rousseau'a: można go też nazwać zarówno uczniem Locke'a jak i Descartes'a. Studyował ich równolegle, a prócz tego pracował nad Malebranche'm i Fénelon'em; ci ostatni zaś mieli wpływ największy na treść i kierunek jego myśli, zwłaszcza pod względem religijno-filozoficznym. W sztuce myślenia ćwiczył się, śledząc pilnie fazy rozwoju innych myślicieli, nawet wówczas, gdy nie odnajdywał między nimi zgodności. Dzięki tym studjom, przy których energia i świeżość umysłu samouka zastąpiły brak szkoły, dotarł Rousseau do jądra spornych kwestyi nowszej filozofii i zaczął szukać

punktu wyjścia dla własnej repliki. Wrodzona chęć wiedzy encyklopedycznej zniewoliła go do zajmowania się obok filozofii—matematyką, łaciną i historią.

Pobudką w tej pracy była nietylko chęć wykształcenia się, lecz i zamiar otrzymania miejsca nauczyciela lub sekretarza w jakiej zamożnej rodzinie. W liście do ojca, piśnianym w owych latach, wspomina Rousseau o swych planach, lecz jednocześnie wyznaje, iż najgorętszym jego pragnieniem jest pozostać przy pani de Warens. Opiekunka ta wywarła na rozwój jego umysłu wpływ niezmierny, gdy w toku przesilenia uczuć religijnych wpadł w jansenizm i gdy go dręczyć poczęła obawa wiecznego potępienia. Wolnomyślna religijność *mamy* i jej przekonanie, że czyściec istnieje, lecz niema piekła, przyniosły mu w tym wypadku, według własnych słów jego, większy pożytek, niż wszyscy teologowie świata.

Chorobliwe rozdrażnienie, które go w tym czasie op nowało, zmusiło go do przedsięwzięcia podróży do Montpelier, gdzie zasięgnąć chciał rady głośnego lekarza. Przygoda miłosna w drodze wykazała jak łatwo zapominał *mamę* dla mniej dojrzałych piękności, — albo raczej jak szybko zapominał o wszystkim, gdy znalazł się znów na gościńcu. Mimo to boleśnie się uczuł dotkniętym, gdy, powróciwszy z podróży, spostrzegł, że ma świeżego rywala w pewnym nowonawróconym. Nie mógł teraz pogodzić się z losem, nie chciał dzielić serca pani de Warens z innym: przyjął więc miejsce nauczyciela domowego w Lyonie, i na ten czas przypada opracowanie szkicu planu nauk, pracy wstępnej do «Emila». Niebawem nabrał przekonania, że nie nadaje się na wychowawcę, a gdy następnie obudziła się w nim tęsknota za *mamą*, — powrócił do niej po raz piąty. Ponieważ jednak nie zastał żadnej zmiany w stosunkach, a stan interesów pani de Warens pogarszał się coraz bardziej, po-

stanowił udać się do Paryża, tam szukać powodzenia, a zdobywszy środki, przyjść jej z pomocą. Wpadł był właśnie na pomysł nowego pisma nutowego (zbliżonego do późniejszej metody Chéré'go), i na tem budował obecnie swoje nadzieje.

Nowy system nut, przedstawiony Akademii Nauk, nie zyskał uznania. Pobyt w Paryżu, który z kilku przerwami trwał od końca jesieni 1741 do lata 1756, zaczął się więc dla Rousseau'a od zawodu. Podczas układów w sprawie systemu nut zapoznał się wszakże z różnymi uczonymi i literatami, muzyka zaś nietylko że mu w pierwszych czasach dostarczała środków utrzymania, lecz nadała mu nawet rozgłos. Dzięki poparciu poważnych ludzi został w kilka lat później sekretarzem posła w Wenecyi, a pobyt w słynnej rzeczypospolitej nastreczył mu sposobność do studyów historycznych. Zabrał się do prac porównawczych nad konstytucją wenecką i konstytucją swego rodzinnego miasta i powziął plan napisania dzieła o konstytucjach państwowych. Ale nadzieja uzyskania stałego zajęcia w służbie dyplomatycznej znikła niebawem; niemogąc się bowiem pogodzić z brakiem uprzejmości i wyniosłości posła, wziął Rousseau dymisyę. Wkrótce po powrocie do Paryża, pracując nad operą, zawarł znajomość, która miała w życiu jego znaczenie rozstrzygające. W pensyonacie, gdzie mieszkał, nadzór nad bielizną sprawowała młoda dziewczyna, Teresa Levasseur; jadała przy wspólnym stole i tu bywała niejednokrotnie przedmiotem zaczepek. Rousseau, pociągnięty jej skromnością, zwłaszcza zaś jej żywym a łagodnym spojrzeniem, wziął na siebie rolę obrońcy, i niebawem zawiązał się między nim a tą dziewczyną stosunek bliższy. Później mówił,

że jej nigdy nie kochał, lecz że potrzeba mu było człowieka, któregooby mógł do siebie przywiązać i któryby mu przyniósł w dani tę prostotę i wrażliwość serca, jaką on miał w stosunku do pani de Warens. Im bardziej czuł się skrępowanym i nienaturalnym w towarzystwie, tembardziej pragnął ciepłego i serdecznego stosunku, któryby mu pozwolił poddawać się swobodnie chwilowym nastrojom ducha bez obawy krytyki. A było to możliwe jedynie przy wspólnem pożyciu z osobą, któraby nie wymagała od niego bogactwa myśli i nie mogła mu wyrzucać sprzeczności tkwiących w jego charakterze. Pod tym względem mógł być co do biednej Teresy spokojnym: odpowiadała ona wszelkim wymaganiom prostoty. Daremnie usiłował rozwinąć jej umysł. Czytać biegle nie nauczyła się nigdy, ale, jak utrzymuje Rousseau, doszła do tego, że mogła jako tako pisać. Listy jej, które pod względem stylu i ortografii są krzyczące, dowodzą, że Jan Jakób nie był w sędzie surowym. Z wielkim mozołem obznajomił ją z zegarem. Natomiast nigdy nie mogła spamiętać w jakim porządku następują po sobie miesiące, ani zrozumieć początkowych zasad rachunku. Rousseau chwali jednak jej dobry charakter i zmysł praktyczny. Opiekowała się nim troskliwie i była dlań ucieczką zarówno w dobrych jak i w złych chwilach. Po dwudziestopięcioletniem wspólnem pożyciu Rousseau w obecności dwóch przyjaciół uznał ją uroczyście za swoją żonę.

Na poparcie twierdzenia, że związek z Teresą był nieszczęściem dla Rousseau'a, przytoczyć należy kilka względów. Nie zdołała ona zainteresować się tem, co jego zajmowało. Podczas sielanki pierwszych czasów w Paryżu szkoda nie była wielka; lecz gdy później zamieszkali w samotności na wsi, Teresa zeszała do roli gospodyni; nudziła się, towarzysząc Rousseau'wi w długich przechadzkach. Zamało mieli wspólnych pojęć, a to, co jego poruszało do głębi i pobudza-

to do rozmyślań, jej uwagi nawet nie zwracało. Prostota jej umysłu była jednak zbyt wielką, by stosunek ten mógł w zupełności odpowiedzieć potrzebom Rousseau'a: to też spragnionem sercem szukał on przedmiotu, któryby mu dał to, czego mu brakowało. Nadto, dobroduszna Teresa pozwała się wyzyskiwać przez matkę i rodzinę, która usiłowała ciągnąć jaknajwiększe korzyści z tego stosunku. Był więc Rousseau zarówno moralnie jak i materyalnie pognębiony. W końcu, gdy przyszedł dzieci, przekonany, że nie zdoła ich wyżywić, dopuścił się czynu, który najbardziej zaciężył na jego duszy i pamięci. Z tego wszystkiego jeszcze bynajmniej nie wynika, aby Teresę uznać należało za złego ducha Rousseau'a: sąd taki byłby niesprawiedliwym. Posądzano ją o najgorsze czyny: miała być sprawczynią porzucenia dzieci, a nawet miała mieć z innym kochankiem dzieci, które następnie podsunęła Rousseau'wi; siać miała niezgodę między nim a przyjaciółmi, intrygami podsycać podejrzliwość Jana Jakóba, zniewalając go przez to do koczowniczego życia; wreszcie, po jego śmierci prowadzić miała życie rozpustne. Oskarżenia te wszakże są nieuzasadnione lub przesadzone. Sam Rousseau nazywa ją „jedyną prawdziwą pociechą, jaką mu niebo zesłało w niedoli“, a potwierdzają to świadectwo również i ci, którzy w ostatnich latach jego życia w blizkich z nim byli stosunkach. Słuszną też niewątpliwie miarę zasług Teresy dała Konwencya narodowa, gdy d. 14 Kwietnia r. 1794 wyznaczyła jej pensyę, a prezes ją ucałował.

Raz jeszcze otworzyły się dla Rousseau'a widoki zyskania trwałego stanowiska: został sekretarzem u Franceuil'a, wysokiego urzędnika skarbowego, a ten protektor mianował go później kasyerem przy poborze podatków. Teraz zdarzył się wspomniany poprzednio epizod: nastąpiła chwila zbudzenia się, w której nowe zagadnienie stanęło przed myślicielem znienacka i w pełni. Gdy ukazało się jego «*Discours*

sur les sciences et les arts (1750) i zwróciło na siebie powszechną uwagę, poczuł Rousseau, iż posiada wszystkie warunki potrzebne do oddziaływania na ludzi, i że zarazem ciąży na nim obowiązek zastosowania trybu swego życia do wymagań nowych jego idei. Rozumiał, że płatne stanowisko urzędnika z przeprowadzeniem nowych zamiarów pogodzić się nie dawało: postanowił więc ograniczyć swoje potrzeby i porzucił zyskowną posadę, cienką bieliznę oraz wszystko, co uważał za zbytek. Nie mógł na to liczyć, że mu praca literacka da dostateczne środki do życia: usiłował więc zarabiać, przepisując nuty. Klientów mu nie brakowało, każdy bowiem korzystał chętnie ze sposobności zetknięcia się ze słynnym dziwakiem.

U Rousseau'a wszakże musimy zawsze być przygotowani na niespodzianki. Najbliższem z kolei jego dziełem była opera. Podczas pobytu na wsi, w pobliżu Paryża, napisał operę *«Le devin du Village,»* której tekst, a w największej części i muzyka, jest jego dziełem. Trzymana w stylu pasterskim, technie prawdziwą poezją natury i jest pod tym względem charakterystycznym wyrazem twórczości Rousseau'a. W muzyce tej chwałą się uczucia, świeżość motywów i harmonię słowa z melodyą. Opera zyskała wielkie powodzenie; przedstawiono ją wobec króla, pani de Pompadour i dworu w Fontainebleau, dokąd przywieziono Jana Jakóba w królewskim powozie. Nazajutrz miał Rousseau uzyskać postuchanie i przypuszczano, iż otrzyma pensję, bowiem Ludwik XV był zachwycony operą i śpiewał z niej kuplety — *«najfałszywszym głosem w całym królestwie.»* Lecz Rousseau uchylił się od tego zaszczytu i powrócił nagle do Paryża.

Nowy, przez akademię w Dijon ogłoszony, konkurs — na temat o przyczynach nierówności między ludźmi, zwrócił Rousseau'a do zagadnienia, które stanowiło punkt cięż-

kości jego wysiłków umysłowych. Rozprawa (*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*), którą przesłał na konkurs—tym razem nie nagrodzona—jest najradykałniejzem i najbardziej pesymistycznym z pism jego. Występuje on tu w obronie stanu pierwotnego, nie rozumie jednak pod nim stanu historycznego: wszelkie cierpienia i wszystkie niedole, trapiące ludzi są ich własną winą; porzucili stan, w którym instynkt był dla nich bezpiecznym kierownikiem, stan, w którym potrzeby były małe, a podział pracy nie pociągał za sobą nierówności i niewolnictwa. Rousseau nie żąda jednak bynajmniej — jak go o to szydrczo obwiniają krytycy—zniesienia społeczności i własności, powrotu do lasów i wspólnego życia z niedźwiedziami. Podaje dwie drogi: kto nie ma innego celu nad spokój własnej duszy, ten niechaj żyje w samotności, wśród natury; kto natomiast posiada środki do czynnego działania, powinien pozostać w społeczeństwie i dbać o złagodzenie zła istniejącego.

Zanim rozprawa się ukazała, przedsięwziął Rousseau wraz z Teresą podróż do miasta rodzinnego (1754). Dzięki zdobytemu już rozgłosowi literackiemu doznał dobrego przyjęcia, sam zaś rad był wielce z pobytu w Genewie. Martwiło go tylko, że przez przyjęcie wiary katolickiej utracił prawo obywatelstwa w Genewie; chcąc je odzyskać, powrócił na łono kościoła protestanckiego. Jakkolwiek przez pewien czas był gorącym zwolennikiem wiary katolickiej, nie przywiązywał jednak do jej dogmatów i obrządków żadnego znaczenia. Za sprawą pani de Warens skłaniał się ku pietystycznej mistyce, która formę kultu uważała za obojętną. Na kilka lat przed powrotem do protestantyzmu (1751) napisał do przyjaciela, który został księdzem katolickim, list, zakończony temi słowy: «Zgadzam się, byś ludzi nauczał wszystkich niedorzeczności katechizmu, jeżeli

tylko jednocześnie uczysz ich wierzyć w Boga i szanować cnotę. Uczyni ich chrześcijanami, jeśli tak ostatecznie być musi; nie zapominaj wszakże o koniecznym obowiązku zrobieńia z nich dobrych ludzi.» Słowa te nie świadczą bynajmniej o silnem przywiązaniu do któregośkolwiek z wyznań.

W «Spowiedzi» tak się wyraża o powrocie na protestantyzm: «Mniemałem, że Ewangelia jest dla wszystkich chrześcijan jednakową i, że istota dogmatu tylko wtedy zawiera różnice, gdy usiłujemy objaśnić to, czego zrozumieć nie zdołamy, i że stąd zwierzchnikowi każdego kraju przysługuje prawo ustanowienia zarówno rytuału jak i owego niezrozumiałego dogmatu. Stosunki z Encyklopedystami nie zachwiały mojej wiary, wzmocniły ją raczej, dzięki wrodzonej mi odrazie do dysputy i stronniczości. Studyowanie ludzi i świata wskazało mi cele w naturze i nauczyło mnie wierzyć w mądrość, która niemi kieruje. Odczytywanie Biblii, a zwłaszcza Ewangelii, któremu oddawałem się przez lat kilka, zrodziło we mnie pogardę dla ciasnej i niedorzecznej interpretacji słów Jezusa Chrystusa ze strony ludzi, którzy najmniej się nadają do ich rozumienia. Filozofia złączyła mnie silnie z duchem religii, lecz natomiast wyzwoliła z więzów ciasnych formułek, któremi ludzie podstawy religii przysłonili. A ponieważ sądziłem, że rozsądny człowiek nie może być chrześcijaninem na dwa różne sposoby, przeto mniemałem również, iż wszystko, co wchodzi w zakres formy lub karności, podlega w każdym kraju powadze prawa. Z tej, tak roztropnej, spokojnej i społecznej, zasady, która ściągnęła na mnie takie okrutne prześladowania, wynikło, że, chcąc być obywatelem miasta rodzinnego, musiałem zostać protestantem i powrócić do wyznawanej tam wiary.»

Powrót ten mu ułatwiono, i odtąd Rousseau przez lata całe chlubił się tytułem obywatela Genewy. Podczas poby-

tu w mieście rodzinnem zajmował się pilnie miejscowemi stosunkami politycznemi, o których przedtem nie miał jasnego pojęcia. Z grona ludzi, z którymi się tam stykał, niektórzy należeli do opozycyi i przestudyowali pilnie historię konstytucyi miasta. Wpływ, jaki na Rousseau'a wywarli, oraz wnioski, do jakich on sam dojść miał możność, odbiły się znamienne na jego późniejszej filozofii politycznej. Podjął też w owym czasie nanowo, w Wenecyi jeszcze powziętą, myśl napisania dzieła o konstytucyach państwowych; tak założone zostały podwaliny do późniejszego «*Contrat social.*» W słynnem tem dziele Rousseau ma przedewszystkiem na względzie swoje miasto rodzinne.

Inne jeszcze znakomite dzieło przygotowane zostało w ciągu tej podróży. Jan Jakób odbył z Teresą i kilku przyjaciółmi wycieczkę łodzią po jeziorze Genewskiem i zwiedził znów Vevay i Clarens, dokąd później przeniósł sceny z «*Nowej Heloizy.*» Podczas pobytu w Genewie widział też po raz ostatni panią de Warens i wspomógł ją ze swoich skromnych środków.

Rousseau był tak z podróży tej zadowolony, że powrócił do Paryża z zamiarem uporządkowania swoich interesów, by następnej wiosny mógł się osiedlić w rodzinnem mieście. Plan ten wszakże nie mógł się urzeczywistnić. Dzieło «*Discours sur l'inégalité*» wywołało wielkie oburzenie pośród powag genewskich, jakkolwiek, — a może właśnie dlatego, — że było dedykowane rzeczypospolitej genewskiej. Nadto zaś Voltaire osiadł pod Genewą i utrzymywał ściśle stosunki z będącemi u steru i arystokratycznemi rodzinami tego miasta. Rousseau przewidywał, iż Voltaire, już przez samą swoją obecność, oddziaływać będzie na rozwój Genewy w kierunku, jakiego on, Rousseau, — bynajmniej nie pragnął; że uczyni z Genewy mały Paryż; on zaś chciał swoje miasto rodzinne uchronić przed cudzoziemską wyra-

finowaną kulturą i zachować dotychczasową i starodawną jego prostotę.

Opuścił wszakże Paryż. Protektorka jego, pani d'Epinaÿ, oddała mu mieszkanie w domku zwanym *l'Ermitage*, w pobliżu swej willi poza Paryżem, otoczonej wielkimi lasami. Oddawna już najgorętszem życzeniem Rousseau'a było zamieszkać na wsi; gdy przeto na początku wiosny 1756 roku wyprowadził się do *Ermitage'u*, zawołał: «A więc osiągnąłem nareszcie wszystko, czegom pragnąłem!» Jego przyjaciele Encyklopedyści sztydzili z niego i utrzymywali, iż długo na wsi nie wysiedzi; on sam zaś twierdził, że teraz dopiero znajduje się we właściwym żywiole; to też pierwsze chwile spędził, jak pisze, w istnem upojeniu sielskiem. Odbiwał nieustanne wędrówki po lesie, chcąc poznać wszystkie drogi i ścieżki. Uspokoiwszy się, powrócił do pracy literackiej, i okres, który się odtąd zaczął (1756—1762), stał się w jego życiu najpłodniejszym, lecz był zarazem okresem walki. Z ubiegłych czasów pozostały mu wspomnienia, które go coraz większym ciężarem przygniatać miały.

Jak już wiemy, Rousseau utrzymywał, że się do życia publicznego, do jego więzów i obowiązków, nie nadaje. Starzał się też zawsze pędzić romantyczne i cygańskie życie. Cygan ów wszakże przykuł do siebie kobietę, która mu dawała dzieci, i to go już samo przez się ze stosunkami społecznymi wiązało. Rozstrzygnął zatem ten zatarg, oddając wszystkie swoje dzieci — pięcioro — niezwłocznie po przyjściu na świat, do domu podrzutków. Pierwszy raz uczynił to bez głębszych refleksyi, wzorował się bowiem na zasadach gro-na światowców, z którymi wówczas obcował. Później próbował uzasadnić i obronić taki sposób postępowania: ubogi i chorowity, nie mógłby dzieci swych wyżywić, a ani rodzinie Teresy, ani swoim bogatym protektorom powierzyć ich nie chciał. Mniemał więc, iż ma prawo czuć się człon-

kiem państwa Platona i pozostawić społeczeństwu troskę o utrzymanie i wychowanie dzieci, a pocieszał się tem, że będzie im lepiej, niż gdyby je sam wychowywał: zamiast zostać włóczęgami, wyjdą na rolników i rzemieślników.

Spowiedź

Później głębiej i szczerze żałował swego czynu. We wstępie do «Emila» pisze: «Kto nie może wypełnić obowiązków ojca, nie ma prawa zostać ojcem. Ani ubóstwo, ani praca, ani obawa przed ludźmi nie mogą go zwolnić od obowiązku utrzymywania i wychowywania dzieci. Czytelnicy, wierzcie mi na słowo! Przepowiadam każdemu, kto ma serce, a kto mimo to zaniedbuje tak święte obowiązki, że wylewać będzie nad grzechem swoim łzy, największą zaprawione goryczą, i nigdy nie znajdzie pociechy.» Rousseau uważał te słowa za dostatecznie jasne wyznanie; gdy wszakże później Voltaire poruszył tę sprawę w bezimiennym paszkwilu, Jan Jakób uznał za konieczne wyjaśnić ją dokładnie w «Spowiedzi.» W pewnym liście z r. 1770 powraca do niej: «Niechaj Pani żałuje tych, których żelazny los pozbawił tego szczęścia (wychowywania własnych dzieci),—niechaj ich Pani żałuje, gdy są nieszczęśliwi, lecz bardziej jeszcze, gdy są występni... Wolę pokutować za moje błędy, niż je usprawiedliwiać. Gdy rozsądek mówi mi, że uczyniłem to, co w mojem położeniu uczynić musiałem, nie wierzę jemu, lecz wierzę memu sercu, które westchnieniem zaprzecza.»

Takie to były czyny, które Rousseau'a czyniły zagadką w jego własnych oczach i w oczach innych ludzi. Znajduje on w istocie swojej wprost sprzeczne pierwiastki i w żadnym z nich nie może siebie poznać. Jednego tylko jest pewien: że nie chciał wyrządzić krzywdy; jeżeli zbłądził, to jedynie przez pomyłkę! Szczególny to objaw, że umiłowanie natury, które było w większej części umiłowaniem niezależności i swobody, wprowadziło go w tym wy-

padku w zatarg z tem, co jest najnaturalniejszego w naturze. Byłby mógł tutaj zwrócić przeciw sobie ten sam zarzut, jakim obarczał kulturę: zarzut zaprzeczania instynktom naturalnym i tłumienia ich. Chciał żyć jak cygan — ależ cyganie włączają się razem ze swojemi dziećmi! Wyłamał się z pod tego prawa natury, a na usprawiedliwienie swoje przytacza argumenty sofistyczne, których pasmo zostało niebawem przerwane przez jego własne uczucie. Wszak domy podrzutek są urządzeniami kulturalnemi; stan pierwotny ich nie zna. Łatwo zrozumieć, że Rousseau cierpiał pod wpływem tych wspomnień; były one dowodem sprzeczności tkwiącej w głębi jego istoty. Tę wewnętrzną walkę wzmocniło jeszcze gwałtowne zerwanie ze wszystkimi współczesnemi kierunkami, a przedewszystkiem z tym, który mu dotąd był najbliższym.

Piętnastoletni pobyt w Paryżu nie przyniósł Janowi Jakóbowi spodziewanego szczęścia, lecz dał mu natomiast dojrzałość pisarza,—do czego w znacznym stopniu przyczyniły się jego stosunki z Encyklopedystami. Wspólne zamiłowanie do muzyki zjednało mu przyjaźń Grimm'a, Diderot'a i Holbach'a. Wziął udział w pracy nad wielką encyklopedyą; nie tylko pisał o muzyce, lecz dostarczył też artykułu *«Économie politique,»* który stanowi pracę przygotowawczą do *«Contrat social.»*

Usiłowania Encyklopedystów zmierzały do zużytkowania filozofii Locke'a i nowej wiedzy przyrodniczej dla celów krytyki, uświęconych tradycją poglądów i istniejących urzędzeń. Od Locke'a przyjęli zasadę, głoszącą, że wszystkie nasze wyobrażenia mają swój początek w doświadczeniu. Żądali przeto od każdego poglądu dogmatycz-

nego dowodów jego doświadczalnego pochodzenia. Od Locke'a także zapożyczono teorii, według której podstawą organizacji społecznej jest umowa, zabezpieczyć mająca szczęście i wolność jednostki; wszystkie instytucje, których działalność sprzeciwiała się tej idei, odrzucone zostały jako owoc żądzy panowania i oszustwa. Z nowej wiedzy przyrodniczej przejęli Encyklopedyści teorię, uznającą świat fizyczny za jeden wielki mechanizm, oraz naukę o wieczności, ruchu i materii. Odrzucono, jako szaleństwo lub oszustwo, wszelkie przez tradycję przekazane poglądy, które z doczesnem życiem, w istocie lub na pozór, pogodzić się nie dawały. Voltaire rozpoczął dyskusję książką *«Lettres sur les Anglais»* i wykładem fizyki Newton'a. Później Diderot, La Mettrie i Holbach czynili energiczne usiłowania, aby z nowej wiedzy przyrodniczej wyprowadzać wnioski, zarówno na poparcie poglądów własnych jak i na obalenie przeciwnych. Z ludzi tych Diderot był umysłem największym i myślicielem najznakomitszym. Z nim też łączyły Rousseau'a najbliższe stosunki osobiste; kochał go namiętnie, a późniejsze rozstanie się z nim odczuł głęboko. Diderot był, podobnie jak Rousseau, entuzjastą, lecz zapał jego szukał sobie ujścia na innej zupełnie drodze. Wielkie zagadnienie Rousseau'a nie zajmowało Diderota. Był to umysł badawczy, niezadowolony, a niewyszukane rozwiązanie zagadki bytu, którego rzecznikami byli Voltaire i Holbach, nie mogło mu wystarczyć. Ideje, które rozwijał, a z którymi w części zapoznano się dopiero w dłuższym czasie po jego śmierci, cofają się do Spinozy i Leibniz'a i wybiegają naprzód ku Goethe'mu, Schelling'owi oraz współczesnej teorii ewolucyjnej. Tego kierunku myśli Diderot'a Rousseau nie odczuwał; tem większy natomiast był jego podziw dla tej, pełnej zapału, postaci. Kontrast między Rousseau'em a Encyklopedystami nigdzie może nie uderza nas tak wyraźnie, jak tam, gdzie obie

strony wypowiedają swe myśli o sprzeczności kultury z przyrodą. Encyklopedyści posługują się tą sprzecznością głównie jako bodźcem i podniętą. Co dla nich stanowiło złośliwą igraszkę lub środek polemiczny, dla Jana Jakóba posiadało doniosłość niezwykłą, wstrząsało jego istotą, przenikało ją do głębi.

Holbach, zaaklimatyzowany we Francyi baron niemiecki, gromadził wówczas w swoim domu żywioły opozycyjne. Salon jego był «kolebką encyklopedyi.» Baron był człowiekiem dobrodusznym, chociaż duchowo niezbyt samodzielnym. Najlepsze rzeczy w pismach jego pochodzą jakoby od Diderot'a; różnicę między nimi stanowi ciężki, dogmatyczny materializm, na który Holbach pragnął cały świat nawrócić. W kółku poufnym nie znał granic w wyszydzeniu starych poglądów religijnych; umiał też, pomimo swej dobroduszności, posuwać żarty względem pewnych osób nawet dość daleko. Ze szczególniejszem upodobaniem żartował z Jana Jakóba, który nie posiadał dostatecznej przytomności umysłu, ani zdolności błyszczenia w sporze salonowym. Holbach wiedział, że Jan Jakób, uniesiony gniewem, mówił świetne rzeczy; drażnił go przeto, aby wywołać «*des moments d'éclat ou de verve.*»

Ostatnim wreszcie z trójcy był Melchior Grimm, również Niemiec. Mieszkał on w Paryżu jako korespondent literacki kilku dworów zagranicznych, pragnących otrzymywać najświeższe nowiny z dziedziny literatury francuskiej. Była to bystra, sceptyczna głowa, człowiek o chłodnym i zarazem wrażliwym zmyśle literackim. Pod tym względem był czemś zupełnie odmiennem nietylko od Diderot'a, ale i od Rousseau'a, którego indywidualność rozumiał mniej jeszcze niż inni, w tem gronie. Pod wpływem kaprysu, czy interesu, nie zwykł się być hamować i umiał zawsze

dotknąć boleśnie i wyszydzić Rousseau'a, który się bronił niedołącznie.

Z Voltaire'm nie miał Rousseau nigdy stosunków bezpośrednich, i ztąd zerwanie z nim miało inny charakter, niż zerwanie z właściwymi Encyklopedystami.

Rousseau sam przyznaje, że się wiele od tych swoich przyjaciół nauczył. Grono Holbachowskie traktowało go jednak protekcyjnalnie, a kiedy czasami znienacka rozwijać począł swe nowe idee, nie brano go na seryo. Gdy po zbudzeniu się w nim nowego życia i wejściu na drogę «reformy moralnej» wzmożła się w nim świadomość sił własnych, przyjaciele przypuszczali, że go powodzenie literackie, — które chętnie swemu poparciu przypisywali, — oszołomiło.

Zanim wejrzymy w wewnętrzną główną sprzeczność między Rousseau'em a Encyklopedystami, musimy zatrzymać się przy zewnętrznym powodzie zerwania. Wykaże on nam w jakie sprawy zawikłał się znów Jan Jakób i jak dalece nie udało mu się uniknąć stosunków, do których, w mniemaniu własnem, tak mało się nadawał.

Protektorka Rousseau'a, pani d'Epinau, która mu ofiarowała sielankową siedzibę w pobliżu własnej posiadłości wiejskiej, była kochanką Grimm'a, stosunek zaś między tym ostatnim a Rousseau'em oziębł się stopniowo, Grimm bowiem uważał swego dawnego przyjaciela za waryata. Nie rozumiał jego natury, i z zimnym, miazdzącym krytycyzmem wyrzucał biednemu Janowi Jakóbowi istotne lub pozorne sprzeczności, w których się wikłał, bądź wskutek swego gorącego zapału, bądź też wskutek niezaradności i powolności myśli.

A jakkolwiek Grimm nie odczuwał względem niego właściwej zazdrości, niemniej sądził, iż skoro pani d'Epinau — oprócz męża — ma kochanka, nie potrzebuje jeszcze i przyjaciela. Usiłował więc oddalić Rousseau'a od protek-

torki; przez długi czas traktował go z chłodną wyniosłością, szydził z niego i doprowadzał go do tego, że się Jan Jakób sam ośmieszał. Zdarzyło się, że pani d'Epina y miała jechać do jakiegoś słynnego lekarza, do Genewy. Zaproponowano Janowi Jakóbowi, by jej towarzyszył, a Grimm i Diderot nalegali na niego, twierdząc, iż spełni tylko prosty obowiązek względem swej protektorki. Rousseau był słabowity, nie miał pieniędzy na wyjazd i nie chciał z żoną dzierżawcy dóbr rządowych pokazywać się w republikańskim mieście rodzinnem. Oprócz tego powziął podejrzenie, że właściwym celem podróży była ze strony Grimma chęć ukrycia następstw stosunku swego z panią d'Epina y, i gniewała go rola, jaką jemu przytem grać kazano. Nadto przyłączyła się jeszcze jedna okoliczność, — najcharakterystyczniejsza i decydująca.

Podczas wędrówek po lasach pod l'Ermitage, gdy Teresa wycofała się z roli towarzyszki, Rousseau zagłębiał się coraz bardziej we wspomnienia i rojenia erotyczno-sielankowej natury. Jak za lat dziecinnych, marzył o postaciach idealnych i zbudował sobie świat, gdzie panowała miłość i przyjaźń bez fałszu i tyranii. W wyobraźni jego zaczynały się teraz wyłaniać obrazy, które później złożyły się na romans «Nowa Heloiza.» Zatopionego w tych rojeniach odwiedziła pewnego dnia, mieszkająca w sąsiedztwie dama, pani d'Houdetot, bratowa pani d'Epina y. Rousseau niebawem zakochał się w niej na zabój i utrzymywał, że poraz pierwszy kochał prawdziwie. Była to jednak miłość nieszczęśliwa; — pani d'Houdetot miała już bowiem kochanka. Częste odwiedziny Rousseau'a nie uszły niepostrzeżenie; może też i Teresa, pod wpływem zazdrości, sama to rozgłaszała: dość, że sprawa wyszła na jaw, i całe grono bawiło się widokiem filozofa i moralisty w roli nieszczęśliwego kochanka. Holbach zrobił nawet umyślną wycieczkę na wieś, by

się tej komedyi przypatrzeć, a Rousseau'a obsypywano później gradem docinków. W rozdrażnieniu zarzucił pani d'Epina'y i Diderot'owi zdradę tajemnicy, i po wymianie kilku słów ostrych nastąpiło ostateczne zerwanie z dawnymi przyjaciółmi. Z Diderot'em zerwał publicznie we wstępie do «*Lettre à d'Alembert*,» przez przytoczenie wyjątku z pisma, gdzie była mowa o przyjacielu, który zdradził powierzoną mu tajemnicę. Zerwanie z Holbach'em nastąpiło podobno już wcześniej, po gwałtownej scenie w domu Holbach'a, wywołanej przez samego Rousseau'a.

Zatarg między znanymi pisarzami wywołał wielkie wrażenie w Paryżu.

Po czyjej stronie była słusność—nie wyjaśniono tego dotychczas, pomimo usiłowań wielu historyków literatury. Że rola Rousseau'a nie była w tym wypadku bohatera, to oczywiste. Pewnem jest jednak, iż z powodu tego zerwania cierpiał on daleko więcej, niż jego przyjaciele. Osamotniony i pogrążony w melancholii rozmyślał nad ich utratą i podsycał podejrzenie, ogarniające jego duszę. Grimm, Holbach i Diderot łatwiej zniesli rozstanie; uważali Rousseau'a za szaleńca, człowieka niewdzięcznego i odstępę, a wśród wiru światowego, w jakim żyli, przeboleli niebawem utratę przyjaciela. Nadto znaleźli też z łatwością posłuch dla oskarżeń przeciwko niemu zwróconych, on zaś, pozostawiony samemu sobie, mógł znaleźć ujście dla swych uczuć jedynie w obronie własnej sprawy przed potomnością. Jedno serdeczne słowo ze strony przyjaciół byłoby przywróciło dawne stosunki,—lecz oni słowa tego nie rzekli.

Głębszych powodów zerwania szukać należy w sprzeczności charakterów Rousseau'a i jego przyjaciół, zwłaszcza zaś w przeciwieństwie kierunków umysłowych, których byli przedstawicielami.

Przyjaciele Rousseau'a chcieli zawsze grać wobec niego rolę Opatrzności, dawać mu przepisy, dotyczące jego trybu życia, wskazywać obowiązki; usiłowali też wyzwolić go ze stosunku z Teresą i jej rodziną. «Nie można sobie wyobrazić większego przeciwieństwa niż między jego Teresą i geniuszem jego,—mówi Holbach — Diderot, Grimm i ja utworzyliśmy przyjacielski spisek przeciw temu dziwnemu i śmiesznemu związkowi. Rousseau zaś uczuł się dotkniętym naszą gorliwością; przygana nasza obraziła go i odtąd z istną wściekłością zwrócił się przeciw naszej antyterezyańskiej filozofii.» Spiskowi temu przypadło niebawem w udziale inne jeszcze zadanie. Wszak Rousseau «zreformował» swój tryb życia, porzucił korzystną posadę i mniemał, iż odtąd będzie mógł się utrzymać z przepisywania nut. Przyjaciele utworzyli wtedy, jak mówi Dusaulx («*Des mes rapports avec Rousseau,*» str. 27) «świętą ligę,» by mu, wbrew jego woli, przyjść z pomocą. Teresę namówiono z łatwością do współnictwa i «skorzystano z dobroduszości Jana Jakóba, aby zaspakajać jego potrzeby. Każdy miał osobny wydział: jeden — środki żywności, inny — ubranie i t. d. W ten sposób filozof nasz był od rana do wieczora oszukiwany, mimo to jednak zdołał przez długi czas jeszcze zachować niezależność i nie sprzeniewierzać się swemu systematycznemu ubóstwu.» Rousseau zauważył, że działy się rzeczy tajemnicze, którym zapobiedz nie mógł; przekonał się, że nie tak to łatwo być i ubogim i niezależnym (Spow. VIII). Gdy jednak sprzeciwić się chciano jego zamiarowi zamieszkania na wsi i poczęto mu dyktować jego obowiązki, zbuntował się.

Im bardziej wzrastało w nim samopoczucie, tem mniej mógł znosić zależność, którą go chciano skrępować, a tajemniczość, z jaką niesiono mu pomoc, obudziła w nim

podejrzliwość i stała się powodem systematycznej, dręczącej go później przez długie lata, wiary w uknuty spiszek.

Z chwilą, gdy Rousseau pozyskał większą samodzielność i silniejszą świadomość swego powołania, zaczęła go drażnić atmosfera salonów, w których przebywali jego przyjaciele. Pod wpływem bodźców zewnętrznych myśli jego snuły się leniwie i wolno. Rozmowa, jak sam powiada, toczyła się szybciej niż bieg jego myśli; chcąc w niej brać udział, musiał mówić prędzej, niż mógł myśleć, i wskutek tego odzywał się często bardzo nedorzecznie, nastęrczając «przyjaciołom» pożądanego materiału do bezwzględnej krytyki. Nie lubił ośmieszania, które było, jego zdaniem, «argumentem głupców,» «jadem dla zdrowego rozsądku i dobrych obyczajów.» Nic zatem dziwnego, że nie mógł pogodzić się z otoczeniem, w którym panował lekki i swawolny dowcip, a śmiech, słusznie czy niesłusznie—bywał często jedynym argumentem.

W otoczeniu tem nie rozumiano zamiłowania Rousseau'a do samotności, nie dostrzegano bowiem tego, co się poza jego paradoksalnem zachowaniem ukrywało; nie domyślano się istoty zagadnień, które on sobie był postawił. Gdy się jednak spostrzeżono, że Rousseau bierze rzeczy poważnie, zbudziło to gniew, i posądzać go poczęto o szaleństwo lub obłudę. Wątpliwość była dla Rousseau'a stanem nienaturalnym, w którym długo trwać nie mógł; łaknął czegoś, w czymby mógł pograżyć całą swoją duszę. Z drugiej strony drażnił go dogmatyczny ton, w jakim Encyklopedyści wypowiadali swoje przekonania. Jakkolwiek niewzruszone przekonanie osobiste uważał za rzecz ważną, niemniej był również zdania, iż tylko szarlatani mogą o sprawach religijnych mówić w sposób dogmatyczny. Odrębność Rousseau'a polegała na tem silnem zaznaczeniu osobistego, subiektywnego pierwiastku w każdym powa-

znym poglądzie życiowym, przez co nadał zagadnieniu religijnemu formę nową, wybiegającą poza wojujące armie Encyklopedystów i teologów. Cechuje go właściwość, wspólna «myślicielom subiektywnym,» a stanowisko, jakie zajął wobec wiedzy przyrodniczej, przypomina wcześniejsze stanowisko Pascal'a, oraz późniejsze Carlyle'a i Kierkegaarda. Trzyma się subiektywnej, osobistej strony zagadnienia; pojęcie o życiu jest dla niego tylko wynikiem i zewnętrzną formą doświadczenia osobistego, wyrazem porywów i tęsknot, trwóg i bólów, wyrzutów i uniesień, jakie poruszały duszę myśliciela. Wielkość Rousseau'a polega na jego osobistym przejęciu się życiem. Ono-to doprowadziło go do źródła religijności, zarówno do ciemnych początków wielkich religii ludowych, jak i do indywidualnego pojmowania życia. Godzi nas zawsze z nim jego potężna wiara w życie, szczerzy zapał, zdolność współczuwania podziwu i szacunku: i to było jego podporą wśród całej nędzy duchowej i materyalnej. Rousseau posiada swój dogmatyzm, podobnie jak jego przeciwnicy. Gdy ci przedstawiają twierdzenia swoje jako pewne wyniki wiedzy przyrodniczej, on swoje idee religijne uważa za bezpośrednie i niezbędne przedmioty uczucia osobistego.

Najgłębszego atoli powodu tego sporu dotkniemy dopiero wtedy, gdy weźmiemy pod rozwagę inne pytanie, szersze, którego szczególną formą jest właśnie kwestya religii. Rousseau broni prawa instynktu, prostoty, uczucia i geniuszu w walce przeciwko całemu refleksyjnemu, sztucznemu, wyrachowanemu trybowi życia. Protest jego przeciw kulturze opiera się głównie na zarzucie, że osłabia ona życie, gdyż rozdrabnia się. Rousseau oponuje zarówno przeciw psychologicznemu jak i przeciw społecznemu podziałowi pracy; domaga się życia w wielkich, jasnych i prostych formach. Filozofom współczesnym

zarzuca, że nie uznają pojęcia instynktu i że przeceniają rozum i refleksję. Wyrafinowana subtelność, wyszukany dowcip budziły w nim odrazę. Ulubionemu pojęciu współczesnemu, pojęciu *bel esprit* (piękny umysł), przeciwstawił pojęcie *belle âme* (piękna dusza). Piękna dusza nie dąży, jak *bel esprit*, jedynie do tego, by zdumiewać zajmującymi i dowcipnymi zestawieniami, lecz jest entuzyastyczną, otwartą i uczciwą, zostawia głos rozstrzygający sercu, które kieruje nią pewniej niż rozsądek. Jeśli błądzi, to dlatego, że ją unosi zapał. Piękna dusza jest własnym dziełem natury. O pięknych duszach mówi Rousseau w przedmowie do «Nowej Heloizy:» «*La Nature les fit, vos institutions les gâtent.*» (Natura je stworzyła, wasze urządzenia je psują).

Nietylko serce i uczucie, lecz również i geniusz przeciwstawia Rousseau samemu *bel esprit*. Jeśli utrzymywał, że nauka i sztuka nie są cennymi skarbami, to miał szczególnie na uwadze niesamoistną działalność umysłową, natomiast z podziwem wskazywał wielkie umysły, które wytworzyły kulturę nowoczesną. I tutaj również chciał bronić sprawy tego, co pierwotne, co wypływa bezpośrednio z natury, przeciw wszystkiemu temu, co jest pochodne, złożone i z refleksyi płynące.

Jeżeli Rousseau podniósł protest przeciwko sztuce, to przeważnie dlatego, iż w duszy własnej znalazł większe skarby, niż dać mu mogła sztuka współczesna—skarby, dla których szukał formy i wyrazu, czem się tłumaczy fakt, iż pomimo protestu założył podwaliny nowej sztuki. Podobnie jak na religię oddziaływał i na sztukę użyźniającą przez cofnięcie jej do źródła pierwotnego.

Formą, o którą Rousseau walczy, jest prosta, niepodzielna siła życia. Stoi on na tym doniosłym punkcie zwrotnym, na którym ogarnia nas już świadomość, że krytykowanie

starego porządku rzeczy to jeszcze nie wszystko; że potrzeba wytworzyć, za jakąbądź cenę, nowe, pozytywne warunki rozwoju. Gdy chodzi o wybór między siłą i cywilizacją, Rousseau oświadcza się za siłą, chociażby ją nawet okupić wypadło zaślepieniem i fanatyzmem. Ów punkt zwrotny występuje zwłaszcza jasno, gdy autor mówi o fanatyzmie. Bacon i Bayle oświadczyli zgodnie, iż przesąd i fanatyzm gorsze są od ateizmu. Rousseau dokonywa tu w części «zamiany wartości» i broni fanatyzmu wobec kotery filozofów: «Bayle—mówi—wykazał dowodnie, iż fanatyzm szkodliwszy jest od ateizmu, i temu przeczyć niepodobna. Czego wszakże nie powiedział, a co niemniej jest prawdą, to, że fanatyzm, jakkolwiek krwawy i okrutny, jest jednak wielką i silną namiętnością, która podnosi serce człowiecze, uczy je pogardzać śmiercią, nadaje mu przedziwną moc, a skierowany na wznioślejsze tory, wyraża największe cnoty; gdy, przeciwnie, brak uczucia religijnego i wogóle rozumujący i filozofujący kierunek umysłowy przywiązuje ludzi bojaźliwie do życia, hart duszom odbiera i poniża je... Równowaga filozoficzna podobna jest do spokoju, który panuje w państwie pod rządem despotycznym: jest to spokój śmierci, zgubniejszy od wojny.» To nowe zapatrywanie się na fanatyzm, skierowane przeciw *esprit philosophique* (duchowi filozoficzności) zaczerpnął Rousseau z własnej głębszej filozofii, nadającej wszystkim jego myślom—przeczącym i twierdzącym, związek z życiem, z którego wypływają i na które oddziaływają. Postawił on przez to wielkie zadanie, którego rozstrzygnięcie jest nieodzownym warunkiem wszelkiej krytyki negatywnej: mianowicie, wykazał konieczność odnalezienia *zdrowego jądra* starego porządku rzeczy, by je po usunięciu łuski przez krytykę uchronić od zagłady. Zadanie to pozostawił Rousseau największemu ze swych następców, Emanuelowi Kantowi.

Program nowej gałęzi nauki o duszy został tym sposobem wytknięty. Polegał on na stwierdzeniu ciągłości ludzkiego życia umysłowego poprzez wszystkie przekazane historycznie formy.

Zerwanie Rousseau'a z Encyklopedystami nie było w oczach współczesnych czem innym jak kłótnią literacką; stanowi ono jednak dla głębiej sięgającego spostrzegacza wielki punkt zwrotny w historii ludzkiej myśli.

Tego rodzaju przykre osobiste warunki, które poróżniły Rousseau'a z Encyklopedystami, nie mogły oddziaływać na stosunek jego z Voltaire'em, gdyż dwaj ci ludzie ani razu się z sobą nie zetknęli. Tutaj momentem decydującym była li tylko sprzeczność poglądów i zasadniczego nastroju.

Dzieło Voltaire'a «*Lettres sur les Anglais*» wyświęciło Rousseau'a na myśliciela; stanowi ono wogóle punkt wyjścia ruchu filozoficznego osiemnastego wieku we Francji. Rousseau podziwiał Voltaire'a jako poetę i pisarza—nawet po gwałtownym zatargu, jaki między nimi nastąpił. Pierwsze ich listy były bardzo przyjacielskie; lecz z chwilą, gdy Jan Jakób ogłosił rozprawę o «nierówności,» nastąpiło pomiędzy nimi rozdzielenie. Voltaire pisze do Rousseau'a (1755): «Otrzymałem nową Pańską książkę, skierowaną przeciw rodzajowi ludzkiemu i dziękuję Panu za nią... Niepodobna silniejszemi barwy odmalować ohydy społeczeństwa ludzkiego, od którego my, w nieświadomości swojej, oczekiwaliśmy tyle dobrego. Nikt dotąd nie zużył tyle talentu w usiłowaniach, aby nas znowu w zwierzęta zamienić; gdy się czyta Pańską książkę, odczuwa się wielką chęć chodzenia na czworakach. Że jednak od lat 60-ciu przeszło przyzwyczajenia się tego już pozbyłem, czuję, iż niepodobna mi będzie, niestety, do niego wrócić, i pozostawiam naturalny ów sposób chodzenia tym, którzy więcej aniżeli Pan i ja są jego godni.» W odpowiedzi Rousseau

utrzymuje, że, nie wielkich myślicieli, lecz źle przyswojoną, nieprzetrawioną kulturę, miał na względzie. Sądził on, że niedola ludzkości nietylko w braku wiedzy, ile w fałszywej wiedzy ma źródło. Jest to stanowisko sokratyczne, które on przeciwstawia zarówno racjonalistycznym, cywilizacyjnym jak i prawomyślnym poglądom. Bardzo wytwornie odpiera dowcipne docinki Voltaire'a: «Nie zechce Pan chyba próbować chodzenia znów na czworakach. Nikt na świecie mniej do tego się nie nadaje. Pan, dzięki któremu tak dumnie stoimy na naszych dwóch nogach, nie możesz sam przestać silnie stać na nich.»

Była to pierwsza utarczka, w której zarysował się już odmienny sposób widzenia obu tych myślicieli. Rousseau niebawem przyszedł do przekonania, że wszystko, z czem sam walczył, w Voltaire'ze się uosabia. Wszak to Voltaire wnosił wszędzie, gdzie się tylko zjawiał, cywilizację i pa-ryską kulturę, i oto osiedlił się teraz w pobliżu Genewy, ówego świętego dla Rousseau'a miasta, które on pragnął przedewszystkiem od przecywilizowania uchronić. Voltaire sądził, że wszystko będzie osiągniętem, gdy cywilizacja (a właściwie to, co on cywilizacją nazywał) odniesie zwycięztwo w lepszych sferach,— co się zaś tyczy «jego krawca i lokaja,» to lepiej ich pozostawić pod wpływem wiary. Stanowisko arystokraty ducha, na którym stał Voltaire, najbardziej Rousseau'a od niego odstręczyło. Voltaire powiedział był raz: lud zawsze będzie głupim i barbarzyńskim; są to woły, dla których potrzebne są: jarzmo, bat i siano. Tego rodzaju poglądy tem silniej Rousseau'a gorszyły, że nie nadawał on wartości tej właśnie inteligencji, która sięga po prawa arystokracji duchowej. Zresztą Voltaire i z polityczną arystokracją w ścisłych zostawał stosunkach. Był on przyjacielem francuskiego ministra Choiseul'a i arystokratów genewskich, a więc właśnie

tych ludzi, którzy później dali inicjatywę do skierowanego przeciw Rousseau'wi prześladowania. Voltaire potrafił utrzymać z nimi przyjazne stosunki, gdyż bardziej niebezpieczne swe książki wydawał bezimiennie, a w razie potrzeby bez wahania wypierał się ich autorstwa, kiedy Rousseau na pismach swych kładł zawsze swe nazwisko.

Nietylko dzięki swemu bogactwu i swej giętkości i układowości zajął Voltaire całkiem inne aniżeli Rousseau stanowisko społeczne; dążeniem jego było, jak to już Goethe o nim powiedział: «Stać się samemu jednym z władców ziemi.» «Nie każdemu, ciągnie dalej Goethe, byłoby tak łatwym poddać się takiej zależności, aby zostać niezależnym» (*Aus meinem Leben XI*). Prócz tego Voltaire powiększej części walczył ośmieszaniem, ową bronią, na którą Rousseau z taką pogardą spoglądał, a walcząc, oczyszczał w ten sposób niejednokrotnie atmosferę moralną, ale niekiedy też obracał w śmieszność rzeczy na prawdziwą cześć zasługujące.

Powodem do sporu Rousseau'a z Voltaire'm był poemat o trzęsieniu ziemi, które zburzyło Lizbonę w 1755 r. Wypadek ten do głębi poruszył współczesnych i zbudził wątpliwości: w jaki sposób wiarę w Opatrzność z takim faktem pogodzić? Wątpliwości te zostały przez autora w poemacie w jaskrawy bardzo sposób wyrażone. Wobec wstrząsającego wypadku optymizm, któremu Voltaire dotychczas hołdował, zachwiał się; ostra krytyka spadła na usiłowania tych, którzy chcieli znaleźć wyjaśnienie godzące sprzeczności. Jego dowodzenie jest wysoce uzasadnionem wobec powierzchownych argumentów, któremi, opierając się zwłaszcza na «Teodycei» Leibniza i dydaktycznym poemacie Pope'a, usiłowano dowieść, że jednak wszystko na świecie jest dobrem i harmonijnem.

Tego rodzaju klęska, powiada Voltaire w swoim poemacie, nie może być wyjaśniona pojęciem Kary Bożej. Czyżby Lizbona, owo miasto kościołów, miało być bardziej bezbożnem, aniżeli Paryż, w którym tańczono wesoło, podczas gdy tamten gród zapadał się w gruzy? Przypisywać podobne nieszczęśliwe wypadki wpływowi jakiejś złej, przewrotnej istoty byłoby fantazyowaniem; niepodobna go tem mniej przypisywać istocie dobrej, skoro taka istota ma być jednocześnie wszechpotężną! Harmonia całego wszechświata nie daje się wcale nawet pomyśleć, gdy wszystkie oddzielne części jego cierpią.

Poemat ten oburzył Rousseau'a. Zdawało mu się, że wiara Voltaire'a jest właściwie tylko wiarą w dyabła. Jakżeż mógł Voltaire sądzić, jakoby wszystko miało być złem, a jednak wierzyć w dobrego Boga! Poza tem wydawało się też Rousseau'wi rzeczą oburzającą, iż człowiek tak obficie obdarzony we wszelkie dobra doczesne przez ponure opisy powiększa jeszcze troskę, rozpacz nieszczęśliwych. Rousseau również życie ludzkie czarno malował, lecz zasadnicza myśl jego polegała na tem, iż niedola stąd pochodzi, że ludzie nadużywają swych zdolności. A gdy Rousseau wskazywał na naturę, znaczyło to tylko, że jest jeszcze podstawa do nadziei, iż przy pracy nad sobą można się będzie z nadużyć tych wyzwolić. Źródło życia pozostawało nadal w oczach Rousseau'a czystem i silnem: zmacono tylko tryskającą z niego wodę! W liście do Voltaire'a (1756) w ten sposób przeciwstawia swoje poglądy poglądom poematu: «Niema, utrzymuje, żadnej sprzeczności w usiłowaniu pogodzenia doświadczanych przez jednostki cierpień z przypuszczeniem harmonijnej całości. Zdanie, iż wszystko jest dobrem (*tout est bien*) należy odrzucić, gdyż jest ono sprzeczne z rzeczywistością cierpienia; lecz, że całość jest dobrą (*le tout est bien*), w to wierzyć powinniśmy, jakkolwiek dowieść tego nie możemy, gdyż nie znamy

ostatecznego związku zjawisk, w którym, być może, zawiera się dopiero wyjaśnienie cierpień jednostki. Rousseau przypuszcza, iż istnieje ogólna, nie zaś poszczególna, opatrność. W ogólnym biegu rzeczy, rozpatrywanym jako całość, nie zaś w każdym oddzielnym wypadku, szukać należy bezpośredniego przejawu działania boskiej istoty. Nie z harmonii we wszechświecie wnosić należy o istnieniu Boga, lecz, przeciwnie, ponieważ wierzymy w Boga, winniśmy przypuszczać, iż na świecie harmonia istnieje, wiara zaś w Boga jest znów wynikiem osobistej potrzeby. Ani teista, ani ateista nie są w możności dowieść swych twierdzeń, ale wówczas nadzieja rzuca gałkę swą na szalę i rozstrzyga kwestyę. W przeciwstawieniu do teologów broni Rousseau przedwszystkiem niewzruszoności praw przyrody. Skoro się raz dopuści myśl, iż Bóg może dowolnie bieg zjawisk zmieniać, to jest się zniewolonym do wniosków, obciążających Boga winą za zachodzące niekiedy nieszczęścia; lecz — ciągnie dalej — jeżeli rzeczywistość, pełna zła i niedoli, jednocześnie przeczy istnieniu dobrego a potężnego Boga, to dlaczego chętniej czynimy ofiarę z dobroci aniżeli z potęgi? Skoro z dwóch tych błędów należało wybrać jeden — wołał Rousseau ocalić dobroć Boga kosztem boskiej potęgi. To, co myśliciel w tem miejscu nazywa jeszcze błędem, stało się później jego faktycznem przekonaniem. Występuje ono w «Emilu», a jeszcze wyraźniej w *Lettre à M. de Beaumont* i w *Lettre à *** 1769*.

Podstawą nadziei jest podług Rousseau'a nietylko dążność do podtrzymania swego «ja» duchowego, lecz i bezpośrednie doświadczenie życiowe, oraz owa rozkosz życia, którą odczuwamy niezależnie od wrażeń, dostarczanych nam przez dobra zewnętrzne. Owe bezpośrednio rozkoszowanie się życiem pomijają, zdaniem Rousseau'a, filozofowie przy ustanawianiu rachunku z życia, zbyt skwapliwie. Bo

też prości, niewykształceni ludzie częściej doświadczają tego uczucia, aniżeli uczeni i precywilizowani. Bezpośredni, pogodny nastrój poczucia życiowego przejawiał się u Rousseau'a ze szczególną siłą wtedy, gdy wędrował po lasach i górach, lub też, gdy, leżąc w łódce, puszczał ją swobodnie z biegiem wody. Przeżywał on wówczas jedne z tych chwil, za którymi Faust Goethego tak długo daremnie tęsknił, i podczas których mógł naprawdę z głębi serca wykrzyknąć: «Pragnąłbym aby ta chwila trwała wiecznie.» Czas upływał szybko; ani pragnienie, ani niepokoje, ani wspomnienia, ani nadzieje nie poruszały jego duszy; żadne szczególne wrażenie nie dawało znać o sobie: a jednak zdawało mu się, że cała jego istota nieraz się skupia i że zadowolenie, napełniające jego duszę i w głębi jego istoty powstałe, jest poczuciem samego życia w jego wewnętrznej spójności. Tego rodzaju chwile, w których, używając wyrażenia Schopenhauera, pragnienie życia (*der Wille zum Leben*) milknie, a jednak ono samo tem silniej odczuwać się daje, stanowiły dla Rousseau'a najbardziej istotny, na doświadczeniu oparty dowód wysokiej wartości tego życia. Jest to prawdziwą zasługą Rousseau'a, iż odnalazł to źródło szczęścia. Gdzie się ono sączy, tam tworzy się oaza, chociażby nawet pozostałe poza tem życie miało być pustynią.

Wszystko to, co mistycy średniowieczni odnaleźli w ciemnych celach klasztornych, Rousseau znalazł na łonie natury. Przeniósł on mistycyzm do świata zewnętrznego, wykazał jego znaczenie jako pokrzepiającej siły i dowiódł, iż może ona każdemu i w każdym położeniu życia przyspaść w udziale.

Przez te wskazania właśnie na osobiste pragnienie pociechy i nadziei i na bezpośrednie poczucie życia — wywołał Rousseau zasadniczą zmianę poglądów religijno-filozoficznych. A zmiana ta, jakśmy zauważyli, tem jaskrawiej

się uwydatnia, że co do strony dogmatycznej Voltaire i Rousseau nie różnią się tak bardzo, jakby się zdawać mogło. Nie tyle rozdzielają ich poglądy teologiczne, ile zasadniczy ich nastrój wobec bytu i ich «kosmiczne poczucie ducha.» Rousseau, pomimo ciemnych stron życia, które i w sobie samym i poza sobą odczuwał, zachował jednak głębokie poczucie jego wartości i wielką cześć dla jego istoty; Voltaire natomiast nie rozumiał żadnego uczucia bardziej złożonego i wywołanego przez sprzeczne doświadczenia życia. Głupota lub obłuda: oto zwykłe jego objaśnienie.

Rousseau przekonał się z doświadczenia, że życie to bezładny i złożony wytwór, który w jednej formule zamknąć się nie daje: ztąd też i uczucie, w którym się wartość życia wyraża, nie może być zupełnie prostem.

List swój do Voltaire'a zakończył Rousseau wyjaśnieniem, że w walce przeciwko przesądom i za swobodę w rzeczach wiary stoi całkiem po jego stronie. Stara się nakłonić autora poematu, aby, posiłkując się swym poetyckim talentem, dał obraz tej religijnej i moralnej wiary, która w każdym społeczeństwie jest potrzebna.

W odpowiedzi swej Voltaire wyraża żal, że z powodu choroby nie jest w możności prowadzenia dyskusji w tej kwestyi: to też, jak mniema Rousseau, właściwa odpowiedź nastąpiła dopiero później, w «Kandydzie.» Jeżeli książka ta, co do wartości swej z innymi romansami Voltaire'a, jak np. z «*L'ingénu*», porównania niewytrzymująca, ma stanowić odpowiedź Rousseau'wi, to świadczy tylko, jak go słabo Voltaire rozumiał: powtarza w niej w dalszym ciągu to samo, co już powiedział był w poemacie «Trzęsienie ziemi w Lizbonie.» Krytyka w «Kandydzie» skierowana jest raczej przeciw systematycznemu optymizmowi Leibniza i Pope'a, i ze stanowiskiem zajętem przez Rousseau'a nic nie ma wspólnego. A gdy w końcu Voltaire praktyczną jakąś, pro-

stą pracę, np. pielęgnowanie własnego ogródka, zaleca jako ostateczne wyjście, to, oczywiście, przychodzi do tego samego wyniku, co i Rousseau, że zagadnienie to, nie teoretycznie, lecz tylko przez osobisty nakład woli daje się rozwiązać i że należy powrócić ku wielkim, prostym, nigdy nie zawodzącym dobrom życia. List Rousseau'a do Voltaire'a, dla niego tylko przeznaczony, pomimo to został w kilka lat później ogłoszony drukiem, co zniewoliło Rousseau'a do napisania (1760) nowego listu, iż publikacja nastąpiła bez jego woli, i oświadczenia przy sposobności Voltaire'owi, że, jakkolwiek jest zapalonym jego uczniem, jednakże go nie lubi, zdemoralizował mu bowiem Genewę i mieszkańców jej od niego odwrócił. «Nie moja w tem wina, powiada Rousseau, iż nie mogę w Panu nie szanować prócz pańskiego talentu.» Nie można się dziwić, iż tego rodzaju oświadczenie nie udobruchało Voltaire'a. Wiele innych okoliczności złożyło się jeszcze na to, aby ogień silniej jeszcze rozniecić. Gdy książki Rousseau'a poczęto palić, a jego samego prześladować, kiedy jednocześnie anonimowe, lecz dostatecznie każdemu znane, pisma Voltaire'a tolerowane były zarówno we Francji jak i w Genewie, dlatego, że Voltaire umiał względy władzy sobie zjednywać—Rousseau nie mógł się powstrzymać od wyszydzenia szczególnych tych stosunków w *«Lettres de la Montagne.»* Wprawiło to Voltaire'a we wściekłość, która wyraziła się w wydaniu anonimowego paszkwilu: *«Sentiments des citoyens.»* Mówi on tu o Rousseau'ie jako «o człowieku, który, cierpiąc jeszcze wskutek następstw rozpustnego życia, ciągnie za sobą z miasta do miasta nieszczęśliwą kobietę... matkę jej do grobu wpędził, a dzieci na bruk wyrzucił.» Charakteryzuje go jako «człowieka, który wyparł się wszelkich uczuć naturalnych, a honor i religią od siebie odtrącił». Voltaire, ogłaszając ten

pamflet, przybrał na siebie maskę genewskiego teologa — i tak umiejętnie się w tej roli utrzymał, że Rousseau aż do zgonu swego wierzył, iż pewien kaznodzieja genewski, a dawny jego przyjaciel, jest autorem tego paszkwilu. Zawarte w piśmie tem zarzuty skłoniły Rousseau'a do zmiany planu swej «Spowiedzi»; odczuł bowiem potrzebę oczyszczenia się przed potomnością przez dobrowolne wyznanie grzechów i obronę.

Od tego czasu zaczyna Voltaire w prywatnych swych listach obrzucać Rousseau'a najbardziej obelżywymi i szyderczymi wyrazami: Rousseau to fałszywy braciszek, to Judasz, który zdradził filozofię, to wściekły pies, który wszystkich kąsa, to Dyogenes, a raczej bękart Dyogenesa, który niekiedy jednak jak Pluton się wyraża i t. d., i t. d. Nie łagodniej się też Voltaire obchodzi z dziełami Rousseau'a: o «Nowej Heloizie» powiada, iż pierwsza jej część zdaje się być napisaną w domu publicznym, druga — w domu obłąkanych. «Emil» zdaniem Voltaire'a, prócz 30 stronic Wyznania wiary wikarego sabaudzkiego («które ten niepoń umiał, niestety, napisać»), po miesiącu będzie zapomnianym.

Jest do pewnego stopnia niepodobieństwem wydać wyrok w sprawie pomiędzy Voltaire'm a Rousseau'em. Rousseau powiedział był raz, iż krytyka i satyra służyć mogą li tylko do czyszczenia lamp; lecz wszak czyszczenie lampy jest również koniecznem, jak i napełnianie jej świeżym olejem! Zarówno Voltaire jak i Rousseau mieli pewną misję do spełnienia. Tragizm sytuacji polega na tem, że wskutek właściwości swych charakterów nie mogli misyi tej wykonać, nie odepchnąwszy się wzajemnie. Ku czci Rousseau'a trzeba jednakże przyznać, iż zachowywał on zawsze dla Voltaire'a podziw i wdzięczność. Gdy miano później posąg stawiać Voltaire'owi, Rousseau pomimo ubóstwa chętnie złożył ofiarę.

Jeżeli zapytamy teraz: gdzie spoczywały zarodki nowej doby, nowej poezji, nowej filozofii?—to odpowiedź nie może ulegać żadnej wątpliwości. Wielka to jest rzecz zdzierać skorupę pozostałą z czasów minionych, lecz większa jeszcze zarodki przyszłości zebrać, przechować i wypiełgnować.

W lasach Montmorency zapominał Rousseau o Paryżu i fałszywych przyjaciołach i swobodnie puszczał wodze marzycielskiej swej fantazyi. Słyszeliśmy już jaki kierunek ona przybrała. Jak sam objaśnia swój nastrój, jego marzenia w owym czasie stanowiły reakcyę przeciwko surowemu, prorocznemu tonowi, w którym, po zbudzeniu się swem i moralnej poprawie, począł przemawiać do współczesnych. Żał o to, że nigdy dotąd prawdziwej nie zaznał miłości («*Maman*» była zanadto macierzyńską, a Teresa li tylko gospodynią) i poczucie niesprawiedliwości, przez żal ten wywołane, wzruszały go często do łez, które z rozkoszą przelewał (*que j'aimais à laisser couler*). *Mollesse trop séduisante!*—woła przy tej sposobności w swej «Spowiedzi.»

Inna zupełnie strona jego osobistości domagała się teraz przyznania należnego jej prawa. Doprowadziło to Rousseau'a do nowej niekonsekwencji. Po niedawnym proteście przeciwko literaturze i sztuce sam oto pisze romans.

Fantazyja jego wytworzyła przedewszystkiem świat istot doskonałych: kobiet pięknych i szlachetnych, przyjaciół dobrych i wiernych — istot w rzeczywistości przezeń niespotykanych. Później nadał swym postaciom formy bardziej określone, a wiemy kto mu przy tem służył jako model. Scena akcyi przeniesioną została w okolice Vevay

i Clarens nad jeziorem Genewskim, w okolice, które w szczególnym blasku jaśniały w jego pamięci.

Rousseau, pisząc swe fantazyje, nie miał z początku zamiaru ułożenia z nich książki. Gdy powziął plan wydania romansu, miał na celu napisać pochwałę miłości, wystąpić w obronie jej przyrodzonej czystości i przyrodzonego prawa. Miała to być nowa forma wielkiej walki, prowadzonej przezeń o prawa natury z kulturą i społeczeństwem. To właśnie wstrząsnęło współczesnych przy pojawieniu się książki. Namiętna miłość i zupełne oddanie się opisane tu zostały bez wyrafinowania, bez owej zalotności i lekkości obyczajowej, których opisem przepełniona była literatura współczesna. Była to miłość w stylu szerszym, niż się go wówczas zwykle spotykało, i dlatego książka ta stanowi w literaturze punkt zwrotny. Stary, lecz wiecznie nowy, temat poruszony został tu znowu z tą świeżością i z tym entuzjazmem, które Rousseau zawsze i wszędzie wnosił, gdy całą duszą pracował.

Główna bohaterka, Julia, jest tem, cò Niemcy nazywają «piękną duszą.» Ewangelie stanowi dla niej głos własnego serca: to też idzie za nim, nie oglądając się ani na rozum, ani na zewnętrzne powagi. Oddaje się całkowicie i na wszystko jest zdecydowaną, byle tylko jej miłość zwyciężyła. Kochanek jej, St. Preux, jest naturą bierną, całkiem od Julii zależną; działa ona za niego i rozstrzyga wspólny ich los. Katastrofa następuje wówczas, gdy jej związek z młodym człowiekiem, niezamożnym i z mieszczańskiego stanu, napotyka na opór jej szlachetnie urodzonych rodziców. Ma ona przed sobą dwie drogi: albo doprowadzić rodziców do rozpacz, a może nawet o śmierć schorzałą matkę przyprawić, albo też poświęcić kochanka. Po ciężkiej walce wybiera to drugie. Wychodzi za mąż za człowieka, którego ojciec dla niej upatrzył, a od chwili, gdy zostaje jego żoną, umie

nagiąć namiętność pod jarzmo obowiązku. Występuje tu drugi motyw, który kierował Rousseau'em przy pisaniu tej książki. Chciał on wystąpić nietylko w obronie praw miłości i jej czystości, lecz i w obronie świętości małżeństwa. Ta tendencja moralna stanowić miała w jego oczach rodzaj usprawiedliwienia, iż zajmuje się pisaniem romansów. Kiedy w kołach oświeconych sądzi się bardzo surowo błąd młodego dziewczęcia, o niewierności żony mówi się z pobłażliwym uśmiechem i wybaczy się prędzej matce, że miała dwudziestu kochanków, niż córce, gdyby miała mieć jednego. Przeciwno temu właśnie powstawał Rousseau, i istnieje bezwątpienia pewien związek między obu owemi dążnościami książki. Chcąc jedną i drugą uwydatnić, postawił sobie trudne zadanie opisanie zmiany zaszłej w charakterze Julii, gdyż w jej osobie obie te tendencje się jednoczą; zadania tego jednakże rozwiązać nie umiał. Przemiana odbywa się tu w sposób całkiem zewnętrżny; sam twórca przyznaje poniekąd, iż metamorfoza była tylko pozorną. Podobnie jak średniowieczna Heloiza pomimo ślubów kościelnych kocha wciąż Abelarda; tak też i Julia pomimo przysięgi małżeńskiej kocha wciąż St. Preux.

W jednym z najpiękniejszych i najbardziej podniosłych epizodów książki, — podczas wycieczki do La Meillerie — stłumione uczucie wydobywa się na zewnątrz i Julia na łożu śmiertelnem przyznaje, iż nigdy nie przestawała St. Preux kochać. Umiera młodo wskutek następstw nieszczęśliwego wypadku. Pozostaje nierozwiązanem pytanie: co-by się stało, gdyby pozostała przy życiu? Z takim mozołem wprowadzona tendencja książki, polegająca na dowiedzeniu możliwości zupełnej rezygnacyi, doprowadziła tylko do sprzeczności.

Przy opracowywaniu «Nowej Heloizy» uwydatnił się jeszcze u Rousseau'a trzeci motyw. Posługuje się on treścią książki jako ramą, w której umieszcza mozaikę różnych swych społecznych, pedagogicznych i religijnych pojęć, — nadana zaś dziełu forma listów pozwala mu w wielu miejscach zboczyć od głównego wątku i w tych zboczeniach należycie się wypowiedzieć. Tego rodzaju rozwinięcie głównych idei Rousseau'a odnajdujemy w listach Julii; lecz, choć wiele z tych rozpraw budzi żywe zajęcie, nużą one jednakże, gdyż w romansie są całkiem niewłaściwie umieszczone.

Wreszcie pragnął jeszcze Rousseau w swej książce dotknąć społecznego sporu religijnego. W Julii i jej mężu, Wolmarze, chciał przedstawić dwoje szlachetnych ludzi, z których jedno jest wierzącym, drugie wolnomyslnem. Opisem swoim usiłował złagodzić sprzeczność pomiędzy Encyklopedystami a ich przeciwnikami. Religijność Julii nie jest religijnością kościelną: jest to własna wiara Rousseau'a z silniej uwydatnionym charakterem jej mistycznym.

Do historii literatury należy rozpatrzyć tę zadziwiająca książkę szczegółowo i wyznaczyć jej właściwe miejsce w rozwoju powieściopisarstwa. Tutaj uwydatnimy tylko te momenty, które szczególniej charakteryzują Rousseau'a, przedewszystkiem więc ów nastrój namiętności, marzycielstwa i zapału, występujący wszędzie, gdzie autor nie poświęca go subtelnościom epoki, własnej retoryce lub własnym dogmatom. Nastrój ów wyraża się szczególniej w opisie miłości, owego głównego, zasadniczego tematu książki. Nigdy może głębiej i gruntowniej niż w kreśleniu charakteru Julii nie wykazano, że miłość jest rzeczą poważną, że stać się może nawet *la grande affaire de notre vie* (wielką sprawą naszego życia). W przeciwstawieniu do spo-

łącznych nierówności — stosunek miłości ukazuje wyższe prawo, wobec którego wszyscy są równi; lecz tu właśnie sztuka zawiodła Rousseau'a, lub też niewczesne jego moralizowanie stanęło wpoprzek artyzmowi. W opisie skromnego życia wiejskiego wśród wspaniałej natury ujawnia się zamiłowanie Jana Jakóba do idylli i przyrody. Korzysta on z każdej sposobności, aby wysławiać wieś w zestawieniu z miastem i występuje przeciwko silnemu wpływowi ludności wiejskiej do miast, jako symptomatowi niepokojącemu.

Dzieło to, wyszłe na początku karnawału 1761 roku, wywołało ruch niezwykły. O pierwszym wrażeniu, które sprawiła książka, powiada Rousseau w «Spowiedzi: «W świecie literackim zdania się podzieliły, lecz wśród publiczności był tylko jeden głos zachwytu.» Kobiety zwłaszcza upajały się zarówno książką jak i jej autorem...

Podczas kilku lat, w ciągu których romans ten kształtował się w głowie i sercu Rousseau'a, powstały też dwa drugie jego najważniejsze dzieła: «*Contrat social*» i «*Émile*.» We wszystkich tych dziełach przebija się ta sama myśl zasadnicza. W «Nowej Heloizie» kulturze przeciwstawioną jest miłość i sielanka na łonie natury. W «Kontrakcie społecznym» toczy się walka o przyrodzoną wolność: «Człowiek rodzi się wolnym, a wszędzie jest w okowach» — temi słowami zaczyna się książka. W «Emilu» przeciwstawia się przyrodzona dobroć społecznemu i cywilizacyjnemu zepsuciu. Wstępne słowa książki brzmią: «Wszystko wychodzi dobrem z rąk Stwórcy przyrody, wszystko wypacza się w rękach ludzi.» W orzeczeniach tych brzmią jeszcze odgłosy pierwszych paradoksów Rousseau'a, ale we wspomnianych dziełach rozbiera on je bliżej i właściwie zakreśla im granice.

Od czasu pobytu swego w Wenecyi Rousseau oddawał się studjom historycznym i politycznym i nosił się z planem wielkiego politycznego dzieła. Pobyt w Genewie dostarczył mu w tym kierunku zarówno nowych podniet jak i nowego historycznego materiału. W rozprawie swej—«*Economie politique*», w Wielkiej Encyklopedyi, poruszył już szkicowo ów temat. «Kontrakt społeczny» (który się zjawiał w 1762 r.) jest owocem owych studyów. W dziele tem zasada prawa naturalnego została jaknajradykałniej przeprowadzoną, a to dzięki temu, iż Rousseau konsekwentnie trzyma się poglądu, stanowiącego zasadniczą ideję książki, że siła nigdy nie może się stać prawem (*force ne fait pas droit*). Wszelkie zastosowanie siły o tyle tylko może być uzasadnionem, o ile jest wyrazem woli narodu i rezultatem umowy rzeczywistej lub milczącej. Przez wolę narodu rozumie się, nie wola wszystkich w danym czasie żyjących jednostek (*volonté de tous*), lecz ta wola, która poprzez zmieniające się pokolenia w życiu narodowym się utrzymuje (*volonté générale*). Naród nie może się swej władzy raz na zawsze pozbyć, gdyż żadne pokolenie nie może skrepiować całego narodu, którego życie nigdy się nie kończy. Rousseau przeprowadza tu ideję zwierzchniej władzy ludu, która średniowiecznego jest pochodzenia, a zwłaszcza teorię, iż władza ta nie może być ustąpioną. Opiera się on tu na historii ojczystego swego miasta; to też z zachowanego w bibliotece genewskiej zarysu «Kontraktu społecznego» Rousseau'a widać, że myśliciel, układając plan znakomitego swego dzieła, miał przedewszystkiem ojczyste miasto na myśli.

W przypisywaniu «Kontraktowi społecznemu» doktrynerskiego charakteru dopuszczono się znacznej przesady. W czasie rewolucyi francuskiej książka ta używana była jako katechizm wieczystych prawd politycznych, które

wprost z książki wnoszone być winny do życia. Ktoby jednak sądził, iż można w ten sposób odrębną doktrynę polityczną z książki tej wyczytać, rozumie ją widocznie lepiej od samego autora — on bowiem nie był z niej zadowolonym. Jak opowiada Dusaulx, — Rousseau miał raz powiedzieć: «Ci, co się chwala, iż książkę tę całkiem zrozumieli, mędrsi są ode mnie. Dzieło to należałoby przerobić, lecz ja nie mam na to ani czasu, ani sił.» Z treści książki całkiem jest widocznem, że, zdaniem Rousseau'a, niepodobna ułożyć takiej konstytucyi, któraby wszędzie dała się zastosować; pogląd taki stanowiłby zresztą krzyżującą sprzeczność z ogólnym biegiem jego myśli. Podobnie jak nie uznaje on jednej dla wszystkich zbawczej kultury, któraby w każdej fazie życia zaspakajała jego potrzeby, tak też nie uznaje jednej, wszystkich zbawić zdolnej, konstytucyi.

Gdy Rousseau wzywany był później do ułożenia zarysów konstytucyi dla Polski i dla Korsyki — postępował zgodnie z tym biegiem myśli. Korsykaninowi, który w tej kwestyi z nim korespondował, — oświadczył, że może, gdyby dłuższy czas mieszkał w tym kraju, mógłby się podjąć napisania jego historii; wezwaniu natomiast, aby ułożyć dlań konstytucyę, nie zdoła zadość uczynić. W rozprawie o konstytucyi Polski oświadcza, że żaden cudzoziemiec nie może nadawać praw krajowi i że zresztą obyczaje i zwyczaje narodowe większe mają znaczenie, aniżeli nakazujące i zakazujące prawa. Radzi być ostrożnym z reformami; co do poddaństwa, np., ostrzega: «nie wyzwalajcie ciał przedtem, zanim dusze będą swobodne.» Zwraca też uwagę na to, iż kraj zawsze jest wówczas słaby, gdy dokonywa się w nim przeobrażenie jego zasadniczych ustaw.

Jeżeli porównać «Kontrakt społeczny» z «Rozprawą o nierówności», to odrazu rzuca się w oczy, pod jakim

względem zmienił się pogląd Rousseau'a na stosunek stanu naturalnego do stanu społecznego. Podług dawniejszej rozprawy konieczny bieg rzeczy prowadził do despotyzmu; w «*Contrat social*» niewola utorować sobie może drogę przez nadużycie, zachodzące wówczas, gdy rząd, który powinien być tylko narzędziem woli powszechnej,—stawia na jej miejsce swoją odrębną wolę. Przy przejściu jednak od stanu naturalnego do życia społecznego osiąga się (przyznaje to i Rousseau) poważne bardzo dobra moralne. Na miejsce instynktu występuje sprawiedliwość; zamiast bezpośrednich popędów zjawia się prawo i obowiązek. Jeżeli swoboda zostaje ograniczoną, to natomiast umożliwia się wysoki rozwój sił społecznych, a zwłaszcza myśli i uczuć. Krótko mówiąc, człowiek z tępego zwierzęcia podnosi się do wysokości duchowej istoty. «Niestety, dodaje Rousseau, wskutek nadużyć towarzyszących nowemu temu stanowi—człowiek spada często poniżej stanu pierwotnego.» W poglądach tych ujawnia się bieg myśli całkiem odmienny od tego, który panował w dawniejszej rozprawie «o nierówności.»

Pomimo wszelkich poczynionych przez Rousseau'a zastrzeżeń ta teoria państwa była tak w zasadach swych radykalną, że zarówno rządy rzeczypospolitej genewskiej i berneńskiej jak i monarchicznej Francji czuły się zniewolonemi do przedsięwzięcia poważniejszych kroków przeciwko książce i jej autorowi. Pod tym względem spotkał ją los ostatniej i najważniejszej z głównych prac Jana Jakóba.

«Emil» podług własnego orzeczenia Rousseau'a nie jest rozprawą pedagogiczną, lecz dziełem filozoficznym, które usiłuje pogodzić wiarę w to, że człowiek z natury swej jest dobrym, z jego, przez doświadczenie stwierdzoną, złośliwością. Praca ta usiłuje wykazać, iż wszystkie występki stają się zrozumiałemi, gdy się bada historię serca ludzkie-

go, system zaś wychowawczy, przedstawiony w książce, służy tylko za ramę dla tej idei.

Rousseau chce, aby trzymano się doświadczenia; pragnie budować, nie zaś burzyć. Zaczyna od oświadczenia, iż nie znamy wieku dziecięcego. Znajomość natury ludzkiej, a zwłaszcza znajomość natury dziecka, którą książka jego dać usiłuje, ma dlań większe znaczenie, aniżeli polecana przezeń metoda. Najważniejszym momentem wychowawczym jest ten, który daje natura sama przez nieświadomy rozwój zdolności i popędów, a wszelkie inne wpływy, wszelkie dalsze oddziaływanie winno być temu momentowi poddane. Wychowawca mają uczyć własne jego doświadczenie i własna działalność: powinien on być uczniem natury, nie zaś ludzi. Wychowawcze oddziaływanie człowieka musi być, w pierwszym zwłaszcza okresie, negatywnem; polegać ma na usuwaniu wpływów szkodliwych, nie zaś na bezpośredniem udzielaniu pozytywnych wskazówek. Rousseau kładzie przy tem nacisk nietylko na doświadczenie w ogólnem jego pojęciu; przywiązuje również wielką wagę do faktu, że każdy człowiek ma właściwy sobie, odrębny charakter, który stanowi o tem, jak należy z daną jednostką postępować. Jest to jeden wzgląd więcej, aby przy wychowywaniu postępować ostrożnie i uprzednio gruntownie naturę ucznia poznać. Każdy okres w życiu oddzielnej jednostki ma właściwy sobie charakter i tem samem właściwą sobie doskonałość; żaden zatem okres życia, a więc i wiek dziecięcy, nie może służyć li tylko za środek przygotowawczy w stosunku do następnego. «Emil» jest ewangelią dziecięstwa. Przeprowadza w nim autor tę myśl, że wiek dziecięcy uważać należy za samodzielną dobę życia, a nietylko za przygotowanie do życia człowieka dorosłego.

Tę swą naturalną zasadę przeciwstawia Rousseau zarówno cywilizacyjnemu racjonalizmowi jak i prawomyślności. Zasadniczy jego pogląd sam przez się zniewala go do takiego wystąpienia na dwa fronty. Należy jaknajdłużej trzymać się zdala zarówno od racjonalistycznego oświecania jak i od zaszczepiania określonych dogmatów. Dobroć przyrody polega na tem, że pierwiastkowo, t. j. póki się jeszcze refleksya nie zbudziła, a nakazy i zwyczaje towarzyskie nie zaczęły jeszcze oddziaływać, istnieje harmonijny stosunek pomiędzy zdolnością i potrzebą. Zadanie wychowawcy polega na utrzymaniu harmonijnego tego stosunku i wówczas nawet, gdy refleksya, fantazyja i wpływy społeczne poczną już oddziaływać. Natura wychowuje powoli — ludzie zaś zwykle zbyt śpieszą się z czynem w tej sferze oddziaływania. To też jeden z najważniejszych przepisów umiejętnej duchowej kultury polega na możliwym powstrzymaniu rozwoju.

Locke, który jest pod wieloma względami poprzednikiem Rousseau'a, sądził, iż należy jaknajwięcej z dzieckiem dyskutować; przeciwko temu oświadcza się Rousseau jaknajbardziej stanowczo. Rozum nie jest podług jego poglądu władzą pierwiastkową, lecz rozwija się dopiero wtedy, gdy już się inne władze rozwinęły. Wytworzenie rozumnego człowieka stanowi wogóle cel wychowania. Nie można więc od tego rozpoczynać, iż uważa się z góry istotę ludzką za rozumną, byłoby to bowiem zaczynać rzecz od końca i czynić z dzieła, które się pragnie wytworzyć, narzędzie, przy pomocy którego ma ono być wytworzonem. Wyobrażenia nasze są zewnętrzne, uczucia zaś wewnętrzne charakteru; — wyobrażenia zatem powstają z uczuć. Uczucie i namiętność posuwać winny sprawę wychowania. Człowiek to tylko sobie przyswaja, co budzi w nim zainteresowanie — możliwość zaś zainteresowania się zależy od

stopnia rozwoju jednostki. Zbyt wczesne kształcenie rozumu daje tylko mądrość słowną, bez właściwego na rzeczy poglądu, i osłabia siłę duchową. Aby więc dziecko nie przyswajało sobie wyobrażeń, o których sądu sobie wytworzyć nie może i które nie odpowiadają jego rzeczywistym zdolnościom i potrzebom, pragnie Rousseau odroczyć wychowanie religijne aż do wieku przejściowego. W tem miejscu wstawia własne swoje «Wyznanie wiary wikaryusza sabaudzkiego,» aby pokazać w jakim duchu ma być udzielana nauka religii. Ta prawdziwa ewangelia uczucia i serca jest w zasadniczej sprzeczności zarówno z Kościołem jak i z filozofią racjonalistyczną. Serdeczna potrzeba pociechy i nadziei jest tu rozstrzygającym sprawdzianem. Co nie ma znaczenia dla życia uczuciowego, autor odsuwa lub wprost odrzuca. «Czy świat istniał wiecznie, czy też był stworzonym, czy istnieje jedna, czy też wiele zasad—tego ja nie wiem i to mnie nie obchodzi.» Jako dogmat pragnie Rousseau ustalić to tylko, co się w bezpośrednim stosunku do Boga uwydatnia, a w tym kierunku nie mają owe wielkie pytania żadnego znaczenia. Podczas drukowania głównych swych dzieł korzystał Jan Jakób z pomocy dostojnych swych przyjaciół. Malesherbes, przewodniczący w departamencie cenzury, szlachetny i wolnomyślny człowiek, który kilka lat wcześniej ratował był w krytycznym momencie Encyklopedyę Diderot'a, przeglądał sam korekty. Rousseau był zupełnie o siebie spokojny nawet wówczas, gdy jeden z jego przyjaciół po przeczytaniu «Wyznania wiary wikaryusza» zawołał zdumiony:— «I to wszystko stoi w książce wydrukowanej w Paryżu!» Jeśli więc w zimie 1761—62 r. doznawał trosk i niepokojów, to ich przyczyny szukać należy w jego chorobliwym i przygnębionym stanie. Choroba pęcherza, na którą już poprzednio cierpiał, powróciła w silnym bardzo stopniu. Gdy druk jego pracy został przypad-

kowo na czas jakiś przerwany, wpadł on na pomysł, że to jezuita, których zasady wychowawcze były wręcz z jego poglądami sprzeczne, usiłują treść książki jego przeinaczyć. Aby przynajmniej najważniejszą rzecz uratować, składa kopię «Wyznania wiary wikaryusza» u jednego z przyjaciół w Genewie. Udało się go wreszcie uspokoić. Druk zaczął się znów posuwać prawidłowo, i Rousseau, co mu się rzadko zdarzało, poznał, że dał się powodować nieuzasadnionym podejrzeniom. Książka zjawiła się tedy wkrótce po «*Contrat social*,» wiosną 1762 r. Wśród publiczności niewiele o niej mówiono, a autorowi zdawało się, że nawet przyjaciele jego zachowują się wobec niej z pewną powściągliwością. Zastanawiającym był fakt, że Malesherbes wkrótce po zjawieniu się książki zażądał zwrotu swych listów. Mimo to Rousseau nie przewidywał niebezpieczeństwa. Prześladowanie wszczęte zostało przez nieprzyjaciół jezuitów. Jansenistycznie usposobiony parlament chciał dowiedzieć, że usiłowania jego w celu obalenia jezuitów bynajmniej nie są dowodem osłabienia wiary i, skazawszy 9 czerwca 1762 r. «*Emila*» na spalenie, wydał rozkaz aresztowania autora. Przyjaciele jego wysłali już byli poprzednio gońca do Montmorency. Zbudzony wśród nocy, zdażył Rousseau wyjechać na krótko przed przybyciem urzędnika sądowego.

Gdy stanął na granicy Szwajcaryi, wyszedł z powozu i, ku wielkiemu zdziwieniu pocztylionów, pocałował ziemię. Wkrótce jednak musiał się rozczarować w swem przekonaniu, iż dostał się do krainy wolności. Już bowiem 19 czerwca zarówno «*Kontrakt społeczny*» jak i «*Emil*» spalone zostały w Genewie, a autora ich nakazano aresztować: nie mógł więc się tam udać. Wkrótce potem rząd berneński zabronił mu również przebywać w swym okręgu: udał się więc do Neufchatel, które pozostawało pod rządem Fryderyka II. Tu, we wsi Motiers, prowadził przez lat

kilka równie sielankowe życie jak poprzednio w Montmorency. W owym czasie zainteresował się botaniką, która dostarczyła mu nowych podniet do wędrówek po kraju. Podczas swego pobytu w Neufchatel ogłosił odpowiedź arcybiskupowi paryskiemu, który wypuścić był list pasterski przeciwko «Emilowi.» W piśmie tem wypowiedzi Rousseau nadzwyczaj jasno swe pedagogiczne i religijne poglądy. Gdy Genewa nie chciała cofnąć niesprawiedliwego w oczach Jana Jakóba osądzenia jego dzieł i jego osoby, zrzekł się prawa obywatelstwa genewskiego, z którego przedtem był tak dumnym. Jako odpowiedź na usiłowanie jednego prawnika genewskiego, który chciał usprawiedliwić postępowanie tego miasta, ogłosił Rousseau w Amsterdamie 1764 r. swe «*Lettres de la montagne.*» Szczegółowe rozwinięcie pojęć religijnych, a zwłaszcza zawarta w tem piśmie krytyka wiary w cuda, rozdrażniły duchowieństwo neufchatelskie. Wystąpiono przeciw niemu z kazaniem; nawet starania Fryderyka II nie zdołały powstrzymać gorliwych kaznodziejów. Podburzono przeciwko niemu pospólstwo i zmuszono go do ucieczki. Przez kilka miesięcy mieszkał następnie na małej sielankowej wyspie St. Pierre, na jeziorze Bielskiem, gdzie żył już całkiem według upodobania. Opis ówczesnego jego trybu życia (zwłaszcza w V-ym rozdziale «*Réveries*») należy do najlepszych i najpiękniejszych rzeczy, jakie wyszły z pod jego pióra. Chętnie przebyłby on tu resztę dni swoich, ale wyspa należała do okręgu berneńskiego, którego rząd go był wygnał. Myślał już Jan Jakób o tem, aby wyruszyć na Korsykę lub też przenieść się do Berlina; nakłoniono go jednak, aby przyjął propozycję filozofa angielskiego, Dawida Hume'a, i pojechał z nim do Anglii. Hume i Rousseau były to dwie całkiem różne natury; lecz Hume żywił szczere sympatyje dla swego francuskiego przyjaciela. Rousseau dostał przyzwoite mieszkanie na wsi

i jakiś czas wszystko szło dobrze. Później jednak, wskutek choroby i przeżytych prześladowań, opanowała umysł wynąńca podejrzliwość i jakiś niepokój, który przeszedł niemal w chorobę umysłową. Rousseau ucieka nagle z Anglii, miota przeciwko Hume'owi i innym najzjadliwsze oskarżenia i prowadzi przez lat kilka włóczęgowskie życie na północy i południu Francyi. Sądził wówczas, iż jest przedmiotem systematycznego prześladowania ze strony dawniejszych swych przyjaciół. Gdziekolwiek przybył, wszędzie odnajdywał rzekome ślady ich intryg. W owym-to właśnie czasie «Spowiedź», której druk wcześniej już był rozpoczął, przybrała charakter aktu obrony. Aby mózdz użyć jej jako broni przeciwko tajnym swym nieprzyjaciołom, udał się w 1770 r. do Paryża i tu w różnych kołach ją odczytywał.

Dzieło to jednak przyniosło mu tylko rozczarowanie. Zajęcie, które wzbudziło, nie dotyczyło samej sprawy, lecz drażliwych odkryć i anegdot. W końcu odczyty te, na prośbę pani d'Epinau, zostały przez policyę zabronione. Zresztą żył Rousseau w Paryżu, jak i niegdyś, z kopiowania nut. W wolnych godzinach komponował lub herboryzował. Nie zaniechał jednak usiłowań w celu wytlómaczenia się i usprawiedliwienia: wydał trzy dyalogi pod ogólnym tytułem: «*Rousseau juge de Jean Jacques.*» Pierwszą część tego pisma daremnie usiłował złożyć na głównym ołtarzu w kościele Notre-dame, aby uchronić ją od nieprzyjaciół i, być może, zwrócić na nią uwagę młodego króla, Ludwika XVI. W ostatnich szkicach, «*Réveries d'un promeneur solitaire,*» których śmierć nie pozwoliła mu wykończyć, panuje łagodna rezygnacya i wysoce poetyczny nastrój.

Ostatnie miesiące swego życia przepędził na wsi, w Erménonville, pod Paryżem. Zmarł nagle, 2-go lipca 1778 r. Pogłoska jakoby odebrać miał sobie życie pozbawiona jest wszelkiej podstawy.

W grobie doznał równie mało spokoju jak i za życia. W 1794 roku kości jego przeniesiono do Panteonu i złożono obok kości Voltaire'a. W 1814 r. francuscy klerykali usunęli podobno zwłoki obydwu tych mężów i wrzucili do jakiegoś rowu w jednej z najuboższych dzielnic Paryża. Urzędownie jednak zapewniano w dalszym ciągu, że szczątki obydwu wielkich nieboszczyków znajdują się w sarkofagach. Same sarkofagi były przeniesione w 1821 r. do piwnic Panteonu, w 1830 r. wyniesione znów na górę, aby 1852 r. ostatecznie na dół powrócić: dzieliły one losy idei rewolucyjnych i dziś (r. 1896) — prawdopodobnie puště — w podziemnej stoją kaplicy.

Rousseau był męczennikiem przeciwieństw, tkwiących we własnym jego charakterze, oraz sprzeczności pomiędzy ideałami, które miał, a istniejącym porządkiem rzeczy. Lecz właśnie wskutek tych jaskrawych wewnętrznych i zewnętrznych niezgodności to, co uważał za najwyższe dobro, przyświecało oczom jego z najwyższym blaskiem. Dzięki prawu kontrastów odczuwał on w najpiękniejszych swych chwilach takie porywy entuzjazmu i taką błogość, jakie niewiele ludziom przypadają w udziale. To też biedny Jean Jacques kochał życie i wierzył w życie.

IV.

Filozofia Rousseau'a.

Pojęcia filozoficzne podwójne mają znaczenie. Są one, z jednej strony, objawem współczesnych prądów, o ile prądy te zostały wśród myślicieli uświadomione, z drugiej zaś strony, wyznaczają stanowiska, z których życie i świat mogą być rozpatrywane, i udzielają pewnych hipotez co do związku pomiędzy życiem a światem. Filozofia Rousseau'a jest stanowczo filozofią symptomatyczną; po danym przez nas opisie jego życia i jego indywidualności nie podobna nic innego oczekiwać. Symptomatyczna czyli subiektywna właściwość jego myślenia nie wyklucza jednak bynajmniej wewnętrznego w niem związku. Związek pomiędzy jego utworami polega właśnie na tem, że w nich wszystkich występują te same pojęcia naczelne, jakkolwiek dopiero stopniowo, krok za krokiem, zostały bliżej określone i ograniczone.

Zasadniczy typ myślenia Rousseau'a polega na przeciwstawieniu, w którym, z jednej strony, stoi to, co bezpośrednio, pierwotne, zakończone, całkowite, wolne i proste, z drugiej zaś to, co pochodne, względne, podzielne, zależne i złożone. Pierwsze—to bezwzględny samorozwój

życia, oparty na własnej wewnętrznej sile i na własnym wewnętrznym nacisku; drugie, — to ograniczenie, przymus, podzielnosc i rozdrobnienie, wywołane przez zewnętrzne stosunki, od których życie jest zależnem. I to przeciwstawienie rzeczy bezwzględnych i względnych stanowi właśnie ów zauważony przez Rousseau'a kontrast pomiędzy kulturą a naturą.

W życiu Rousseau'a odnajdujemy podobne kontrasty. Wyrwano go ze wszystkich związków: rodzinnych, zawodowych, wyznaniowych, państwowych i wskutek zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn zmuszono do tego, aby się stał wolnym synem natury, żyjącym we własnym wewnętrznym świecie, ściślej mówiąc, przerzucającym się to w tę, to w tamtą stronę pomiędzy dwiema temi formami życia.

Jeżeli zapytamy: co Rousseau właściwie przez naturę rozumie? — okaże się, iż trzema różnemi drogami dochodzi on do tego pojęcia; trzy te drogi tak się znów u niego krzyżują, iż używa on, sam nie zdając sobie z tego sprawy, wyrazu natura, w trzech różnych znaczeniach. Jego pojęcie natury jest w części teologicznego, w części przyrodniczo-histerycznego, a w części psychologicznego pochodzenia.

Teologiczne pojęcie o naturze występuje wówczas, gdy Rousseau mianuje prostotę i harmonię, o które walczy, pierwotnem dziełem Boga w przeciwstawieniu do zwyrodnienia, które ludzie przez rozliczne swe kunszty wywołali. Z takim pojmowaniem natury spotykamy się wówczas, gdy myśliciel żali się, iż nie odnajduje się już więcej w człowieku owej boskiej i majestatycznej prostoty, którą go nacechował jego Twórca, lub gdy utrzymuje, iż wszystko jest dobrem, o ile pozostaje takim, jakiem wychodzi z rąk Twórcy przyrody, lub wreszcie, gdy boską wolę ludzkiej sztuce przeciwstawia.

Naturalna—

Przyrodniczo-historyczne pojmowanie natury znajdujemy w istotnej treści w rozprawie o nierówności, w szczegółowym opisie stanu pierwotnego. Tu Rousseau nie bierze wcale pod uwagę ani nadprzyrodzonego uposażenia człowieka, ani sztucznych ulepszeń. Przyrodniczo-historyczny i teologiczny stan pierwotny mają to z sobą wspólnego, że obydwa leżą daleko po przed wszelką kulturą, — zresztą jednak różnią się od siebie wielce. Dziwna rzecz, iż się Rousseau nie spostrzegł, że nie można jednocześnie powoływać się na teologię i na zoologię, ponieważ one punkt wyjścia rozwoju oznaczają całkiem odmiennie. Zlanie się owych dwóch pojęć w jedno stąd prawdopodobnie powstało, że Rousseau powstrzymanie życia instynktowego poczytywał za nieszczęście i grzech. Był to dla niego taki sam rodzaj grzechu pierworodnego, jakim jest utrata stanu rajskiego ze stanowiska poglądów teologicznych.

Do *psychologicznego pojęcia natury* doszedł Rousseau drogą samoobserwacji. Tu pomija on już objawienie i historię naturalną i pogrąża się w obserwacjach nad tem, co dzieje się w duszy ludzkiej — aby na tej drodze odnaleźć zasadnicze siły i prądy istoty ludzkiej. Tu niema on już do czynienia ze stanami minionymi. Naczelne prądy istoty ludzkiej czynne są w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich okresach czasu, jeśli zaś Rousseau nazywa stanem naturalnym taki, w którym zasadnicze te skłonności dochodzą do zupełnego swego rozwoju, to ma na myśli stan, który nigdy nie istniał i prawdopodobnie nigdy istnieć nie będzie, lecz o którym należy sobie wytworzyć właściwe pojęcie, aby mózdz słusznie ocenić stan nasz współczesny (Przedmowa do «*Discours sur l'inégalité*»). Psychologiczna hipoteza ma tu więc być użytą jako skala porównawcza. Gdy zatem myśliciel twierdzi, iż człowiek z natury jest dobrym, rozumie przez to, że za-

sadnicze skłonności człowieka są dobre, że rdzeń w człowieku jest dobrym, lub też, jak się sam wyraża, że «jakkolwiek ludzie są źli, człowiek jednak jest dobrym.» Nauka, której Rousseau pragnął ludziom udzielić, polegała na tem, aby zwrócili się w głąb serc własnych, aby weszli sami w siebie, zamiast rozpraszać się w stosunkach zewnętrznych, i w głębi swej istoty starali się odnaleźć źródło wszelkiej dobroci i wszelkiego szczęścia.

Dużo zamętu stąd powstało, iż trzy te znaczenia wyrazu «natura» wzajemnie się z sobą u Rousseau'a płaczą. Z trzech tych znaczeń wyrazu «natura» trzyma się myśliciel najsilniej ostatniego z nich, t. j. psychologicznego; odpowiada ono jego metodzie i wiąże się z jego indywidualnością, gdyż Rousseau był subiektywnym psychologiem, nie zaś teologiem lub zoologiem.

Zasadniczą tendencją człowieka podług niego jest popęd do samozachowania się i wytrwania, dążenie, aby we wszelkich możliwych kierunkach życie swe rozwinąć. Ów popęd samozachowawczy nazywa on *amour de soi* (miłość ku własnej swej istocie) i przeciwstawia jej miłość własną, «*amour propre*», owo uczucie pochodne, które powstaje dopiero w społeczeństwie, gdyż opiera się na pewnym określonym stosunku do innych i na porównaniu siebie samego z innymi. Wyraża się ono w chęci uzyskania przewagi nad innymi, w żądaniu od innych zaszczytów, w szukaniu ich kosztem własnej korzyści. W stanie pierwotnym, gdy człowiek tylko sam z sobą ma do czynienia (przedstawiamy go sobie wówczas jako jednostkę odosobnioną), uczucie powyższe, t. j. uczucie samolubstwa, wcale nie istnieje. Owo przeciwstawienie pojęcia *amour de soi* i pojęcia *amour propre* odpowiada w zupełności przeciwstawieniu natury kulturze.

Charakterystycznym dla owego *amour de soi* jest nadmiar siły; nadmiar ten przelewa się niezależnie od nas

na inne przedmioty poza nami, o ile są one do nas istotnie podobne. Stąd też litość jest tylko szczególną formą miłości siebie. Rousseau objaśnia więc litość po części przez podobieństwo pomiędzy nami a innymi, po części zaś przez nadmiar siły, który w celach samozachowawczych całkowicie użytym być nie może. Dobroć jest koniecznym oddziaływaniem siły pozbawionej granic i obejmującej sobą wszystko i wszystkich. Prawidło moralne, iż powinniśmy postępować z innymi tak, jak pragnęlibyśmy, aby oni z nami postępowali, objaśnia Rousseau w ten sposób, że człowiek w popędzie do rozszerzenia swego «ja» i w poczuciu pełni swych sił utożsamia się z istotami bliźniemi. Miłość dla ludzi jest więc następstwem miłości siebie samego: oto co myślimy, mówiąc, że miłość dla ludzi jest wrodzoną. Jeśli o miłości powiadamy, że jest podyktowana przez naturę, znaczy to, iż stanowi ona konsekwentne rozwinięcie owego *amour de soi*. Miłość tego, co dobre, jak i nienawiść ku temu, co złe, czyli, innymi słowy, sumienie, jest rzeczą również naturalną jak miłość ku sobie samemu.

Gdy stosunki nasze do innych (z wyjątkiem stosunku podobieństwa) wpływ pozyskują — a jest to nieuniknionem następstwem życia społecznego — powstaje wówczas *amour propre* w różnych swych formach: chciwości, ambicji, zemsty, próżności, zazdrości. Wszystkie te formy miłości własnej opierają się na porównywaniu nas samych z innymi. Miłość ku sobie samemu (*amour de soi*) jest już zadowoloną, gdy rzeczywiste nasze potrzeby są zadowolone; natomiast miłość własna (*amour propre*) nie jest i nie może być nigdy zadowoloną, gdyż nietylko usiłuje nas postawić wyżej po nad innych, lecz pragnie, by nas inni ponad siebie przekładali.

Owo przejście od absolutnego, w sobie samym zawartego, istnienia do istnienia względnego, zależnego, owo przej-

ście od natury ku kulturze — od *amour de soi* do *amour propre*—następuje podług Rousseau'a skutkiem pewnego rodzaju grzechu pierworodnego. Proces, powodujący ów upadek i stojący wciąż jeszcze na przeszkodzie w osiągnięciu harmonijnego bytu, nosi po części psychologiczny, po części społeczny charakter.

Co do strony *psychologicznej*, źródło tego nieszczęścia tkwi w sile wyobraźni. Wyobraźnia roztacza przed świadomością wciąż nowe możliwości i przez to narusza duchową równowagę. Wytwarza się pożądanie przewyższające siły, którymi rozporządzamy. Potrzeba i możność jej zaspokojenia nie idą już odtąd równym krokiem. Stanowi to właśnie nasze nieszczęście, iż chcemy wyjść z siebie samych. Wraz z tem rozszerzeniem naszego widnokręgu zjawia się porównywanie i rozwaga. Spokojne poleganie na własnym swym samorozwoju zakłócone zostaje przez dążenie ku celom, których wartość polega na porównywaniu z tem, co osiągnęli inni.

Pogląd Rousseau'a na porównywanie stanowi charakterystyczny przykład, w jakie sprzeczności wikłają się między sobą rozmaite jego tendencye. W jego opisie «stanu natury» możność porównywania odgrywa rolę węża w raj; myśliciel zapędza się nawet tak daleko, że ceni człowieka natury i za to także, iż człowiek ten nie myśli: «jeśli natura nas przeznaczyła na to, abyśmy byli zdrowi,—mówi w swem *Discours sur l'inégalité*,—to śmiałybym niemal twierdzić, że stan refleksyi przeczy naturze i że człowiek, który myśli (*qui médite*) jest zwierzęciem zwyrodniałem.» W «Emilu» natomiast, gdzie chodzi o to, aby zwalczyć materyalizm, używa Rousseau właśnie jako argumentu zdolności porównywania. Już w krytyce dzieła Helwecyusza «*de l'Esprit*» odróżnia ściśle odczuwanie czyli ujmowanie przedmiotów od sądów, będących ujmowaniem stosunków. W «Emi-

sprecyzować

lu» (II i IV) odróżnia podobnie otrzymywany biernie obraz zmysłowy (*image*), będący «bezwzględny obrazem zmysłowego przedmiotu»—od wyobrażenia (*idée*) «jako pojęcia przedmiotu określonego przez jego stosunek do innych przedmiotów.» Wyobrażenie wytwarza się więc przez porównanie i opiera się na czynnym działaniu, któremu Rousseau nadaje różne nazwy (*attention, méditation, raison, reflexion*) i dzięki któremu obrazy zmysłowe ulegają zestawianiu, porównywaniu, porządkowaniu. Czuciowy rozum (*raison sensible*), wytwarzający z wrażeń wyobrażenia, należy znów odróżnić od rozumu duchowego (*raison intellectuelle*), który z wyobrażeń pojedynczych wytwarza złożone. Gdy czyste wrażenie objaśnia się, — zdaniem Rousseau'a — przez wpływ materii, zdolność do porównywania da się wyjaśnić li tylko przez działanie substancji czysto duchowej. Na tej właśnie podstawie Jan Jakób przystaje do kartezjańskiej nauki o duszy i ciele jako o dwóch różnych substancjach. Spirytualizm jego wpada tu w sprzeczność z jego zapałem ku wszystkiemu, co pierwotne i żywiołowe. Sprzeczność ta tkwi nawet jeszcze głębiej, gdyż właśnie tem, co nadawało życiu przyrody taką cenę w oczach Rousseau'a, był ów niezakłócony polot w dziedzinie fantazyi i refleksyi, którego rozwojowi tak sprzyjała samotność natury. W tych więc chwilach, w których Rousseau najpilniej, najbardziej oddawał się naturze— i on także był «zwyrodniałem zwierzęciem.»

Sprzeczność ta jest ważną także dla psychologii uczuć. Rousseau wywarł tu wpływ stanowczy. Jakkolwiek ma on poprzedników w Spinozie, Shaftesbury'm, Hutchesonie, Hume'ie, jednakże jemu zawdzięczamy, iż uczucie uznanem zostało za samodzielną, odrębną stronę życia duchowego. Utrzymuje on, iż uczucie zadowolenia i niezadowolenia przejawia się wcześniej, aniżeli rozum: uczucie jest więc

bardziej naturalnem, aniżeli rozum. Ono-to stanowi o właściwej naszej wartości. Małymi jesteśmy z całą naszą oświatą; wielkimi stajemy się dopiero przez uczucie. Uczucie w swej najpierwotniejszej postaci, t. j. jako poczucie życia, jest od rozwoju rozumu całkiem niezależne, a bezpośrednio to uczucie, jak widzieliśmy, odgrywa u Rousseau'a rolę wielką. Uczucie zmienia się powolniej niż wyobrażenia i poglądy, jakkolwiek następnie wywierają one znów odwrotny wpływ na uczucie. Jedno jakieś uczucie wręcz tylko przez inne wypartem być może. Twierdzenie to posiada wielką doniosłość w pedagogice Rousseau'a.

Uczucie odpowiada, podług Rousseau'a, potrzebie: przypisuje on więc, rzecz prosta, wielką wagę instynktowi. Uznaje zresztą nie same tylko pierwotne instynkty. Nietylko *amour de soi* jest instynktem: sumienie i geniusz są również instynktami i tworzą stanowczą przeciwstawność z rozumem.

Podług poglądów Rousseau'a fantazyja i refleksyja zakłócają spokój i harmonię; paczą stosunek potrzeby do możności jej zaspokojenia, pozbawiają nas wiary w siebie samych i osłabiają nasze siły. Na miejsce bezpośredniego wrażenia, na miejsce uczucia, instynktu i geniuszu, wstępuje teraz racjonalistyczna oświata — a różne możliwości, wskazywane nam przez fantazyję, pozbawiają nas stałego punktu oparcia w życiu.

Psychologiczny ten proces wiąże się jednak ściśle z procesem społecznym. Jeśli w tamtym wyobrażeniu z nowymi swymi możliwościami jest przyczyną nieszczęścia, jeśli z jej winy człowiek nie żyje zupełną, całkowitą swą siłą, to pod względem społecznym podział pracy właśnie sprawia, że jednostki nie mogą mieć harmonijnie zespolonego w jedną całość życia. Rzemiosła i sztuki rozwijają się tylko dzięki specjalizacyi, ta zaś pociąga za sobą konieczność

wymiany. Jednostka nie zdoła wszystkiego, czego potrzebuje, sama wyprodukować, lecz musi rzeczy sobie potrzebne drogą wymiany od innych pozyskać. Producent, zamiast stanowić całość, staje się teraz ułamkiem — całość tworzy dopiero wraz z innymi; rozwija się jednostronnie i jest od innych zależnym. Znika dlań ta możliwość, aby był całkiem sobą i szedł za popędem swej natury w całym jej zakresie. Wówczas nietylko występuje już wyodrębnienie oddzielne różnych prywatnych zajęć, lecz powstaje wysoce niepokojące przeciwstawienie pomiędzy sferą prywatną a publiczną. Oto, co mówi o tem Rousseau w wydanym przez Streckeisen-Moultou fragmencie o urządzeniach politycznych: «Nędzę ludzką wytwarza przede wszystkim przeciwieństwo pomiędzy naszym stanem a naszymi życzeniami; pomiędzy naszymi obowiązkami a naszymi skłonnościami; pomiędzy naturą a instytucjami społecznymi; pomiędzy człowiekiem a obywatelem. Zróbcie znów z człowieka skończoną w sobie jednostkę (*rendez l'homme un*), a uczynicie go o tyle szczęśliwym, o ile on wogóle szczęśliwym być może».

Podług Rousseau'a zatem zarówno na psychologicznej jak i na społecznej drodze spełnia się rozprężenie i osłabienie natury ludzkiej. W miejscach, w których autor najdosadniej się wyraża, czyni wrażenie, jakgdyby nakazywał nam wybierać pomiędzy «naturą» a «kulturą» — naprzykład, gdy w «*Discours sur l'inégalité*» nazywa zdolność do doskonalenia się i postęp źródłem wszelkiego nieszczęścia — czyniąc przytem uwagę, że gdzie dużo ludzi razem się gromadzi, tam powietrze musi być zepsute. Jakaśmy to jednak poprzednio widzieli, czyni on jednocześnie pewne zastrzeżenia; nie pragnie uwstecznienia i przyznaje kulturze znaczenie przynajmniej środka zapobiegającego rzeczom jeszcze gorszym; żąda tylko, ażeby nie przyśpieszano

zbyttnio rozwoju kultury. Dopiero później, w głównych swych pracach dochodzi Rousseau do pojęcia wewnętrznego, naturalnego rozwoju, do pojęcia «dobrej» kultury. Widzi on, że zarówno w stanie pierwotnym jak i w kulturalnym jest miejsce dla natury; gdy bowiem kultura odpowiada istotnie danym warunkom życia; gdy w ten sposób przyczynia się do rozwoju zdolności, i zbiorowa siła życia nic na tem nie traci — wówczas jest naturalną. Utrzymując, że prawdziwa kultura musi odpowiadać danej fazie życia, i wyciągając stąd wniosek, iż niema uniwersalnej kultury (podobnie jak niema ani sztuki uniwersalnej, ani ogólnej nauki wychowania, ani dającej się wszędzie zastosować konstytucji), Rousseau przyznał tem samem, iż niema i natury w znaczeniu wszędzie i zawsze jednakowem.

W ten sposób zniknąć może w zasadzie sprzeczność pomiędzy bezwzględnością a względnością powyższych pojęć. Gdyby praca myślowa Rousseau'a nie została przerwana w tym punkcie, to dualistyczny, zasadniczy typ jego myślenia ustąpił byłby miejsca innemu, przypominającemu współczesną naukę o rozwoju.

Przez wykazanie jak łatwo rozwój kultury pociągnąć za sobą może rozdwojenie, zamęt i zależność, Rousseau, który już uchodził poczynął za wroga kultury, dał w rzeczywistości sprawdzian dla odróżnienia prawdziwej kultury od fałszywej i oddał przez to kulturze samej w sobie największą usługę, jaka kiedykolwiek przypadła jej w udziale.

Ale myśliciel wskazuje jeszcze i inne rozwiązanie sporu pomiędzy absolutną formą istnienia a życiem w jego względnych stosunkach. Samoistność swą można podług niego osiągnąć nietylko drogą stopniowego rozwoju, lecz i w bezpośredniej walce ze stosunkami, ograniczeniami i przeszkodami. Jest bowiem pewna wyższa forma typu etycznego, która wtedy tylko powstać może, gdy utrzymu-

jemy swą samoistność w walce z tem, co nas na dół lub zewnątrz poza nas samych pociąga. Jeśli Rousseau cenił bezpośrednią samozachowawczość i bezpośredni samorozwój (*amour de soi*), to nie w tem znaczeniu, jakoby w nich urzeczywistniać się miała najwyższa osobista wartość. Od dobroci (*bonté*), będącej owym nieświadomym samorozwojem, odróżnia on cnotę (*vertu*), t. j. samozachowanie się przez walkę. «Cnota—mówi w «Nowej Heloizie— jest stanem wojennym; kto chce ją posiadać, musi bezustannie z sobą walczyć.» W «Emilu» znów czytamy: «Niema szczęścia bez odwagi, niema cnoty bez walki. Słowo «cnota» oznacza siłę. Cnotę posiadać może istota, która z natury jest słabą; lecz wola jej musi być silną.» W jednym z późniejszych listów znajdujemy: «Dla człowieka z natury dobrego najprzyjemniejszą rzeczą jest czynić dobrze. Prawość jego i świadczenie dobra wynikają, nie z jego zasad, lecz z jego dobrej natury. Postępując sprawiedliwie, ulega on tak samo dobrym swym skłonnościom jak zły człowiek złym, gdy postępuje niesprawiedliwie. Zadowolenie jego chęci czynienia dobrze stanowi właśnie dobroć, lecz nie stanowi jeszcze cnoty. Słowo «cnota» oznacza siłę. Niema cnoty bez siły; niema cnoty bez zwycięstwa. Cnota polega nietylko na tem, że się jest sprawiedliwym, lecz także i na tem, że się sprawiedliwym staje przez pokonywanie swych namiętności, przez panowanie nad własnem sercem.» Zależność nasza od społeczeństwa obarcza nas obowiązkami; obowiązek i cnota są to więc, podług Rousseau'a, pojęcia społeczne. Zgodnie z tem rozwija Jan Jakób w artykule «*Economie politique*» myśl, iż cnota polega na zgodzie woli jednostki z wolą ogólną, dążącą do utrzymania i rozwoju zarówno całości jak i każdej oddzielnej części. Człowiek powinien stanąć na wyższem, bardziej uniwersalnem stanowisku aniżeli własne jego stanowisko indywidualne; powinien poddać

swoją indywidualność pod obszerniejszą grupę, co bez walki stać się nie może. Zgubnego podziału pracy pomiędzy działalność publiczną a prywatną nie podobna znieść bez energicznych usiłowań ze strony jednostki ku przemożeniu samego siebie. I tak, roztrząsanie wielkiego zagadnienia, które Rousseau sformułował w zasadniczych swych pojęciach, nie tylko doprowadziło do nowych poglądów na kulturę, lecz stało się jeszcze źródłem nowej etyki.

Wykazaliśmy już poprzednio, że Rousseau przeniósł punkt ciężkości zagadnienia religijnego z przedmiotu na podmiot: z ogólnego poglądu na świat na popęd życia osobistego. Utorował tem samym drogę swobodniejszemu i bardziej nieuprzedzonemu badaniu rzeczywistego znaczenia religii, aniżeli to dawniej możliwe było. Widzieliśmy, dalej, jak uczucie religijne rozwija się podług Rousseau'a z popędu do podtrzymania i rozwoju własnej istoty (*amour de soi*). Prąd ten na najwyższym swym poziomie rwie tak silnie, iż przelewa się poza granice świata doczesnego. Budzi się jakaś nieskończona tęsknota, doznaje się uczucia, jakgdyby nie było na tym świecie czem oddychać: «*J'étouffe dans l'univers!*» (*Lettres à Malesherbes*). Wszelkie różnice, wszelkie granice znikają. Człowiek czuje się zespolonym z całą naturą, ze wszystkim, co żyje. Uczucie to opanowywało Rousseau'a całkowicie tylko na łonie natury. W bezmiernej radości i w bezmiernym podziwieniu myśl jego przebiegała wówczas z przedmiotu na przedmiot, póki nie poczuł, iż znika w olbrzymiej całości, w nieskończoności, która jakby ze wszech stron go już otaczała. Wszelkie pojęcie, wszelkie wyobrażenie okazywało się wówczas zbyt słabem — i tylko wybuchy uczuć mogły być wy-

razem silnego tego nastroju. Religijne uczucie Rousseau'a w najwyższym swem natężeniu przechodziło w niemy podziw. Opowiada on w *Confessions* XII o starej kobiecie, z którą biskup spotkał się podczas jednego z objazdów i której cała modlitwa na wykrzykniku «O!» polegała. «Dobra moja mateczko—powiedział jej biskup—módl się tak dalej: twoja modlitwa lepsza jest od naszej.» «Oto jest — dodaje Rousseau—mój sposób modlenia się.» «Pojmuję—powiada dalej—że mieszkańcy miast, którzy widzą tylko mury, ulice i przestępstwa, małą posiadają wiarę. Nie mogę jednak zrozumieć: w jaki sposób mieszkańcy wsi, a szczególnie ci z nich, co w samotności przebywają, mogą nie wierzyć. Czyż możebnem jest, aby dusza ich nie wznosiła się setki razy dziennie ku Twórcy wszystkich tych cudów, które ich otaczają!»

Religijność Julii w «Nowej Heloizie» nosi bardziej żarliwy i mistyczny charakter, aniżeli uczucie opisywane przez Rousseau'a, gdy mówi we własnym imieniu. Wpływa ono z uczucia wszechogarniającej miłości, której to, co ziemskie i ograniczone, nie zdoła zadowolnić.

Zdaniem Rousseau'a, religia jest wyrazem wewnętrznego uczucia i wewnętrznej siły—wyrazem wdzięcznej radości z życia i z natury; popęd religijny dąży ku temu, aby raz przynajmniej swobodnie i całą duszą odetchnąć: a tego nie można uczynić, gdy się jest otoczonym przedmiotami skończonemi i ograniczonemi. W stanie religijności wszelkie te stosunki względne znikają.

Skreślony przez Jana Jakóba obraz religijności jako najwyższego rozwoju wewnętrznego silnego popędu do życia i poświęceń posiada punkty styczne z religijnością wszelkich czasów. Najsilniej prawdopodobnie wpływali na niego mistycy kartezyańscy. Religijność wyrażana przez Rousseau'a przypomina ideje Campanelli, Spinozy i Józefa Butlera, jakkolwiek pisarze ci bezpośrednio na niego nie

wpływali. Mamy tutaj taki typ życia duchowego, który zjawić się może u natur pod wielu względami od Rousseau'a odmiennych, o ile tylko mają one niektóre wspólne z nim rysy. Pokrewne idee odnajdziemy później w wyznaniu wiary goethowskiego Fausta.

W przeciwstawieniu do poznania uczucie religijne wówczas dosięga swego zenitu, gdy żadne wyobrażenie i żadne pojęcie wyrazić i odtworzyć nie zdoła tego, co jest uczucia samego przedmiotem. «W jaki sposób — pyta Julia — moglibyśmy widzieć lub przedstawić sobie ową wielką, nieskończoną Istotę? Gdy usiłuję się wznieść ku niej, nie wiem sama gdzie wówczas jestem; nie mogę żadnego stosunku znaleźć pomiędzy Nią a sobą, nie wiem czem Ją ująć: nic wówczas nie widzę, nic nie słyszę, lecz znajduję się w jakimś stanie unicestwienia. Czyż mogłabym zresztą odczuwać potrzebę rozumienia i wyobrażania w chwili, gdy wszystkie moje władze duchowe są jakgdyby w zawieszeniu!»

Rousseau dochodzi zatem do swej religii drogą uczucia, a nie drogą rozumu. «Żyłem — pisze w jednym z listów — pośród niedowiarków, lecz nie zachwiali mnie oni w mej wierze. Lubiłem ich, szanowałem wysoce, lecz do ich nauki nie umiałem się dostroić. Mówiłem im wciąż, że, choć nie potrafię ich zwalczyć, nie chcę im wierzyć, gdyż w stosunku do tych rzeczy filozofia jest bez celu i kompasu. Brak jej zasadniczych pojęć i czynników: jest ona tylko morzem niepewności i zwątpienia, z którego metafizycy nie umieją do brzegu dopłynąć. Zostawiłem przeto rozum na stronie i zasięgnąłem rady *u natury, t. j. u wewnętrznego uczucia*, które niezależnie od rozumu wiarą mą kieruje.»

Materyalizm jest w oczach Rousseau'a absurdem, ponieważ materya sama przez się jest bezwładną, rozproszoną i nieświadomą. «Zkądże — pyta — zjawia się później ruch, związek wzajemny, życie duchowe?» Na pytanie po-

wyższe wtedy tylko odpowiemy, jeśli trzymać się będziemy bezpośredniego doświadczenia (w oczach Jana Jakóba), iż wola nasza porusza naszym ciałem. Oto gdzie klucz do zrozumienia świata! Tylko wola może być przyczyną: gdzie niema chcenia, niema i działania. Rousseau wyobraża więc sobie przyczynę ruchu, wzajemnego związku zjawisk i życia duchowego w analogii z osobistością ludzką. Jego filozofia natury jest konsekwentnie przeprowadzonym animizmem lub personalizmem. Pomija on tu naukową, przyrodniczą podstawę, że każde zjawisko naturalne w doświadczeniu naszym wyprowadzonym być musi z innego, naturalnego, zjawiska, którego jest dalszym ciągiem i równoważnikiem. We własnej woli znalazł on klucz, który wszelkie zamki odmyka. Żaden wprawdzie powiązany pogląd na przyrodę nie jest na tej podstawie możebnym, lecz też na takim poglądzie nie myślicielowi nie zależało. Przyznać trzeba, iż Rousseau z przesłanek tych konsekwentnie cały szereg myśli wyprowadza. Istnieją podług niego dwa rodzaje substancji: materyalna i duchowa. Przyjęcie duszy jako istoty od ciała różnej uważa on za konieczne, gdyż tylko na tej podstawie można zrozumieć posiadaną przez nas zdolność porównywania i sądzenia. Odczuwanie jest procesem całkiem biernym, wywoływanym przez wpływ ciała; lecz porównywanie i sądzenie jest procesem całkiem niematerialnej natury, świadczącym o czynnej zasadzie w człowieku: z dwóch więc tych substancji jedna jest bierną, druga czynną. Przeciwwstawienie powyższe ujawnia się i w innych stronach uświadomionego życia. Podobnie jak wrażenie pochodzi z ciała, myślenie zaś z duszy, tak też i namiętności z ciała pochodzą, sumienie zaś i wola są pochodzenia duchowego.

Dla podtrzymania religijnego uczucia nie jest, zdaniem Rousseau'a, koniecznem wyjaśniać pochodzenie wszechrzeczy. Wreszcie utrzymuje on, że w pierwszym wierszu

pierwszej Księgi Mojżeszowej wyraz «stworzyć» jest w błąd wprowadzającym przekładem odpowiedniego słowa hebrajskiego, które bynajmniej nie znaczy: «wyprowadzać z niczego.» W późniejszym liście wypowiada te same poglądy z wielką stanowczością. Z listu tego (podobnież zresztą jak z «Nowej Heloizy» i «Emila») widocznem jest, że zagadnienie zła i dobra posiada w tym razie rozstrzygające dlań znaczenie. Niepodobna, według niego, wyprowadzać świata, takiego, jaki jest obecnie ze swem złem moralnem i fizycznym, z istoty nieskończonej potężnej i nieskończonej dobrej — i Rousseau, jak to już wskazywał w liście do Voltaire'a, woli raczej poświęcić potęgę aniżeli dobroć. Zło fizyczne i moralne da się wówczas objaśnić przez opór, jaki materya stawia ruchowi, porządkowi i uduchowieniu, stojąc w ten sposób na zawadzie zupełnemu rozwojowi działalności duchowej.

Jakkolwiek myśliciel mniema, iż udało mu się dowieść, że właściwie użyty rozum doprowadza do poparcia postulatów uczucia religijnego, jednakże przy bliższem badaniu dostrzedz można znaczną różnicę pomiędzy wynikami jego religijnego uczucia a wynikami jego rozumu. Przedmiotem religijnego uczucia, na jego szczycie, jest jedność, będąca zarazem wszystkim, jest nieskończoność wszelkie granice znosząca; rozum zaś doprowadza do dualizmu Boga i materyi, gdyż jakże może być Bóg istotą nieskończoną, jeśli ma jeszcze poza sobą materję? Prócz tego, pod naciskiem uczucia wszelkie pojęcia i wyobrażenia są, zdaniem Rousseau'a, niedostateczne, gdy chodzi o wyrażenie istoty bóstwa; w filozofii zaś natury znajduje on wyjaśnienie szczegółów i całości tej istoty w osobistej woli: tu więc zdobywa i samo pojęcie istoty bóstwa. Na powyższą niekonsekwencyę zwrócił już uwagę arcybiskup Paryża (lub ten teolog, który za niego list pisał).

Ta niekonsekwencja Rousseau'a rzuca światło na jego stanowisko w sprawie religii. Jakkolwiek religia jest dla niego przede wszystkim rzeczą uczucia, nie porzuca on jednak dawnego przypuszczenia, iż nietylko daje ona wyraz naszej praktycznej ocenie bytu, lecz zarazem jest i teoretycznym wyjaśnieniem tego, co istnieje. Religia wszakże z chwila, gdy usiłuje nam świat wyjaśnić, wchodzi zaraz w nieuniknione starcie z nauką. Łatwo więc zrozumieć, iż myśliciel, aby starcia tego uniknąć, powraca do animizmu jako do filozofii człowieka pierwotnego. W owej niekonsekwencji występuje jednak pewien rys mniej lub więcej dla każdej religii charakterystyczny, w którym tkwi jakgdyby żądło kwestyi religijnej. Prąd religijny porusza się w dwojakim kierunku: najpierw pragnie oddać się całkowicie idealnemu, nieskończonemu przedmiotowi, aby znaleźć w nim spoczynek i w uczuciu zjednoczyć się z tem, co jest wszystkim we wszystkim; w części jednak zdąża on również ku temu, aby w walce życia znaleźć wzór i towarzysza broni, — towarzysza w boju doświadczonego, który już niejednen opór przełamał. Zgodnie z pierwszym kierunkiem przedmiot religii jest nieskończonym; zgodnie z drugim — skończonym. W każdym poglądzie religijnym, w każdym nawet na życie poglądzie, musi wystąpić pewna sprzeczność i pewien paradoks.

Jeżeli Rousseau widzi w «naturalnej religii», w przypuszczeniu osobistego Boga i osobistej nieśmiertelności, bezpośredni wyraz prądu uczuciowego, to zapomina, że i tak pojmowana religia ma swą historję i swą tradycję, ciągnącą się od filozofów greckich, poprzez Odrodzenie, aż do angielskiego deizmu. Tego rodzaju wyobrażenia unosiły się niejako w powietrzu, i w tem tkwi, oczywiście, przyczyna, dla której Rousseau'wi tak łatwo było powiązać owe wyobrażenia z własnem swem uczuciem religijnem. Stąd też skłon-

nym on jest brać je zbyt dogmatycznie; sądzi, iż wyrażają istotę wszelkich wyższych religii. W liście do arcybiskupa paryskiego oświadcza, że nawet w zgromadzeniu złożonym z chrześcijan, żydów i mahometan można byłoby dojść do porozumienia się względem prawd religii naturalnej, gdyby tylko udało się poprzednio teologów wszelkich partyi ze zgromadzenia tego usunąć!

A jednak w praktyce Rousseau nie chce zająć wrogiego stanowiska wobec pozytywnych religii, sądzi, że w granicach wyższych religii ludowych kult serca jest możliwym. Lubił zwłaszcza Ewangelię, o której sądził, że żadna księga postawioną być z nią na równi nie może; żądał tylko całkowitej swobody komentowania: był tego zdania, że protestantyzm, zgodnie z zasadami swemi, na wolność taką przystać powinien.

Rousseau wierzy w chrystyanizm pomimo cudów, które, jako niedające się wyjaśnić, pozostawia na uboczu. Aby wespół z innymi zadowolnić swą potrzebę kultu serca, poszedł on w Neuchâtel do komunii, i wikaryusz jego, pomimo wszelkich potajemnych herezyi, również ze skupieniem wewnętrznem mszę odprawił. Rousseau sądzi, że państwo winno w granicach swego terytorjum kult zewnętrzny ustanawiać. Wpada nawet, jak to z listu jego do Voltaire'a i z *Contrat social* widać, na nieszczęsny pomysł ugruntowania religii społecznej i chciałby sprawę tę w taki sposób uporządkować, aby dogmaty religii naturalnej stanowiły wiarę wszystkich obywateli. Natomiast występuje silnie w «*Contrat social*» i w korespondencji z Usterim przeciwko chrześcijaństwu pojmowanemu jako religia tamtego świata, która zbawienie duszy w przyszłym życiu uważa za jedyne zadanie człowieka; poglądy bowiem takie doprowadzają do rozprzężenia wszelkiego życia rodzinnego i wszelkich węzłów narodowych i paraliżują energię, ja-

kiej życie państwowe od jednostki wymaga. Tak pojmowany chrystyanizm staje się niebezpieczną dla państwa religią. Trwałemi są tylko, podług Rousseau'a, humanitarne pierwiastki chrystyanizmu i idealna wzniosłość postaci Chrystusowej.

Niewola polityczna i niedola społeczna, jako konieczne następstwa porzucenia stanu naturalnego, stanowią, zgodnie z *Discours sur l'inégalité*, charakterystyczny rys sytuacji współczesnej. Rousseau dochodzi tu do szczytu pesymizmu. W późniejszych pismach podejmuje powyższe zadanie w bardziej już pozytywny sposób. Jakiś widzieli, postępuje on drogą abstrakcyi, lecz z zachowaniem wielkiej ostrożności wobec danych warunków historycznych. Zbliża się, co prawda, do poglądu, podług którego idea stanu naturalnego i pierwotnej umowy społecznej jest raczej miarą do normalnego, zdrowego rozwoju, aniżeli faktem historycznym, lecz skutek posługiwania się w wielu wypadkach temi idejami pozbawił się możności trzeźwego na rzeczy poglądu. Stosował chętnie powyższe idee raz dlatego, że były one już od Wieków Średnich w obiegu, w t. z. prawie naturalnem, a potem z tej przyczyny, że abstrakcyja taka doprowadziła go do idealizmu, rzucającego jaskrawe światło na braki współczesnego stanu politycznego i społecznego. Posługiwał się pojęciami temi zwłaszcza wówczas, gdy chciał kontrast pomiędzy «naturą» i społeczeństwem jak najjaskrawiej uwydatnić. To też «Kontrakt społeczny,» gdy się go z tego stanowiska rozpatruje, jest dziełem rewolucyjnem. Rousseau wszakże, przy całej rewolucyjności zasad swych i ideałów, jest ostrożnym bardzo w zastosowaniu do szczegółów, a to dzięki przestrze-

ganej jednocześnie zasadzie, że konstytucja społeczna i kultura odpowiadać powinny warunkom danym przez rzeczywistość.

Umowa społeczna, podług Rousseau'a, niekoniecznie dokonywana być musi z zupełną świadomością, ze strony tych zwłaszcza, którzy już po założeniu podwalin społecznych stają się obywatelami. Gdy tylko ktoś się usadowi na terytorium państwa, już tem samym milcząco zobowiązuje się być posłusznym prawu. Podobnie i rząd, gdy lud przeciwko pewnemu projektowi nie protestuje, ma prawo uznać ogólne milczenie za przyzwolenie. Lecz sama idea umowy pomiędzy odosobnionymi jednostkami, żyjącymi w stanie natury, jest punktem widzenia zbyt mechanicznym, zwłaszcza, że Rousseau na jedność woli ludu wielki kładzie nacisk. Wole jednostek mają się więc niejako stapiać w jedną ogólną zbiorową wolę (*volonté générale*), którą odróżniać należy od *volonté de tous*. Lecz jakże powstaje owa wola zbiorowa? Na trudne to pytanie idea kontraktu nie daje odpowiedzi. Wogóle tkwi pewien mistycyzm w owej woli zbiorowej, która ma być wyrazem wewnętrznych popędów całego ludu, skierowanych ku interesom wspólnym, ku temu, co pożyteczność tego ludu, zarówno w całości jak i w szczegółach, poprzez zmieniające się pokolenia zapewnia i popiera. Pojęcie woli ogółu odpowiada pojęciu *amour de soi* jednostki. Wola ta jest władczynią ogółu, ale zależność od niej nie stanowi dla jednostki niewoli, gdyż jej własna wola i jej własny interes mieszczą się w woli zbiorowej. Przez ów udział w niej każda jednostka staje się *membre du souverain*, uległość zaś dla stawianych przez nią wymagań czyni z niej poddanego tego wszechwładcy. Pomimo całego mistycyzmu stanowi to przecież wielką zasługę Rousseau'a, że w epoce, w której życie polityczne było zastygłe w zewnętrznych i przestarzałych formach, ukazał wieczyste źródło

Wundt

W) dło życia narodowego, — uświadomił właściwy ludowi wspólny popęd samozachowawczy. Zaszczepił on w sercach współczesnych to przekonanie, że pomimo całego rozprężenia, wywołanego przez zasklepiiony konserwatyzm i sceptyczną krytykę, targnąć się na wewnętrzne życie ludu nie wolno i nie można.

Podobnie jak i dawniejsi mistrze prawa naturalnego (a zwłaszcza Bodin i Althusius) odróżniał Rousseau formę państwa od formy rządu. Forma państwa może być tylko jedna, skoro nigdy niegasnąca władza zwierzchnia musi być w rękach ludu; sama zaś forma rządu ulega zmianom. Kto ma w danej epoce dzierżyć władzę, to zależy od charakteru, stopnia rozwoju i zewnętrznych warunków, w jakich się lud znajduje. Wielcy prawodawcy, jak Likurg i Mahomet, są to ludzie, którzy, posiadając dar przewidywania, właściwy geniuszom, poznali, jakie instytucje najbardziej sprzyjają podtrzymaniu i rozwojowi życia społecznego. Instytucje te są organami woli ludu. Można byłoby sądzić, że Rousseau widzi najlepszą formę rządu w demokracji. A jednak uznaje on ją za coś niemożliwego, ponieważ cały lud bezustannie zgromadzać się nie może. Najlepszą formą rządu jest, podług niego, arystokratyczna, — przy czem, rzecz prosta, myśliciel odrzuca arystokrację w ten sposób pojmowaną, jakoby zwierzchnia władza należeć musiała tylko do nieznacznej mniejszości. Władza wykonawcza przez urządzenie zebrań ludowych, na których wszyscy obywatele zasiadać mają, przekonywać się winna, czy jest w zgodzie z wolą zbiorową, której ma być organem. Tylko przez głosowania na zebraniach można się przekonać, w jakim kierunku podąża wola ludu. Tu lud, jako władzca, stanowi prawa na siebie, jako na zbiorowość poddanych; lecz zgromadzenie ludowe nie ma prawa zagarniać władzy wykonawczej, która powinna pozostawać w rękach niewielu.

Państwo nie powinno być zbyt wielkiem, jeżeli nie ma być nieporozumienia pomiędzy zwierzchnim władzą (ludem) a władzą wykonawczą. Jest to jeden z charakterystycznych rysów nauki Rousseau'a o państwie, i do niego też myśliciel wciąż powraca. Zdaniem jego, zachodzi odwrotny stosunek pomiędzy panującą w kraju wolnością a wielkością tego kraju. Im większym jest kraj, tem silniejszą musi być władza rządowa, ażeby mogła całość utrzymać, i tem liczniejsze zjawiają się pokusy do nadużycia władzy. W małym natomiast kraju całość podtrzymuje się dzięki nieświadomemu wpływowi obyczajów i zwyczajów. Stąd też potrzeba władzy centralnej i praw przymusowych jest tu mniejsza, niż w krajach rozległych. Lecz nietylko swoboda jest w małych krajach największą: poczucie narodowości występuje tam również najsilniej i staje się źródłem największych cnót. W odczuwaniu współnarodowości druga owa wola zbiorowa (*volonté générale*), która podtrzymuje życie narodów poprzez wszystkie czasy. Wogóle współczucie i miłość ku ludziom rozwijają się najlepiej w społeczeństwach zawartych w niewielkich granicach. Rodzina jest jakgdyby małą ojczyzną; jest to jedyne naturalne i zarazem najstarsze społeczeństwo (*Contrat social*).

W politycznych swych teoriach ma Rousseau wciąż małe państewka na myśli; Sparta, pierwotny Rzym, Genewa: oto jego wzory. Tu cały naród może kontrolować zachowanie się władzy wykonawczej, i reprezentacya wszelka jest zbytęzną. Reprezentacya jest w oczach Rousseau'a niedorzecznością. Zwierzchnia władza tak samo nie może być reprezentowaną, jak nie może być odstępioną. Naród faktycznie abdykuje z chwilą, gdy wybrał swych reprezentantów; lud angielski jest prawdziwie wolnym tylko w chwili wyborów. W każdym razie reprezentanci powinni się często zmieniać, a najlepiej, gdy są związani przez szczegółowe

instrukcyę. Zadanie stworzenia konstytucyi dla wielkiego państwa, jest, według Rousseau'a, właściwie nierozwiązalnem. Poza ograniczeniem państwa do wielkości miasta — co byłoby dla niego najbardziej pożądanem — jedyny środek, jaki on zaleca w celu powiązania wielkości z wolnością, polega na konfederacyi lub unii wielu małych miast. Takie wyjście wskazuje już w piśmie «o konstytucyi Polski.» Musiał wpaść na swój pomysł wtedy, gdy przemyślał nad tem, w jaki sposób małe państewka, którym wielkie nadawał znaczenie, mogą się obok wielkich państw utrzymać. Rękopis z rozwiniętym powyższym pomysłem dał jednemu ze swych francuskich przyjaciół. Przyjaciel ten w pierwszych chwilach rewolucyi myślał o wydaniu pracy myśliciela, lecz zaniechał później zamiaru, «przerażony niebezpieczeństwami, które wyniknąć-by ztąd mogły dla jego ojczyzny.» Zadanie owo znalazło później praktyczne rozwiązanie, gdy założono Stany Zjednoczone północno-amerykańskie. Zagadnienie, którego pomyslnie rozstrzygnięcie nietylko Rousseau'wi, lecz również Turgotowi i Fryderykowi Wielkiemu, wydawało się niemożliwem, zostało wtedy rozstrzygnięte dzięki genialności Aleksandra Hamiltona.

Lecz Rousseau nietylko najchętniej zatrzymuje myśl swą na małych państewkach; pragnie on również gorąco, aby w państwach tych nie było podziału pracy, nie było bogactw i zbytku, które są podziału pracy przyczyną. Najszczęśliwszy stan, leży, jego zdaniem, pośrodku, pomiędzy lenistwem stanu pierwotnego i nieznanym spoczynku oddaniem się interesom, cechującym współczesną cywilizacyę. Najbardziej leżało mu na sercu to, aby przecywilizowana kultura nie przeniknęła z wielkich miast ku miastom mniejszym i nie wzrastała bezustannie przez przyływ ludności wiejskiej. We wszystkich głównych jego dziełach stosunek

wsi do miasta odgrywa wielką rolę. Emigracya mieszkańców ze wsi do miast silnie go niepokoi, gdyż «*c'est la campagne qui fait la nation!*» Korsykanom daje radę, aby mieli jaknajmniej miast, a przedewszystkiem, aby nie mieli stolicy. Rolnictwo i rzemiosła stanowić-by winny główne źródło utrzymania: na wielki przemysł i handel spogląda Rousseau z niechęcią. Państwo powinno raczej starać się ograniczać swe potrzeby, aniżeli dążyć do powiększenia dochodów — podział zaś pracy powinien być jaknajmniej-szy, gdyż pociąga za sobą nierówności. Pod tym względem Rousseau w jaskrawej pozostaje sprzeczności z całym szeregiem współczesnych filozofów i ekonomistów (Condillac, La Mettrie, Helvetius, Hume, Adam Smith), z których każdy na swój sposób podnosił znaczenie wzrostu potrzeb, dzięki którym powstają podniety ku różnorodnej i wzmożonej działalności.

Niejednokrotnie uważano Rousseau'a za zwiastuna tegoczesnego socjalizmu. Sposób, w jaki myśliciel postawił zagadnienie o kulturze, usprawiedliwia poniekąd powyższy pogląd. Broni on sprawy masy przeciwko jednostkom i oczom optymistycznie zapatrujących się ekonomistów odkrywa ciemne strony ślepo podziwianego podziału pracy. Jest on jednym z pierwszych, którzy jasno wykazali, że kwestya społeczna istnieje; nie jest natomiast socjalistą w tem znaczeniu, aby żądać miał zniesienia własności prywatnej jako środka produkeyi. Owo znane zdanie w «*Discours sur l'inégalité,*» w którym dopatrują się socjalizmu, zdążyła w rzeczywistości w kierunku odwrotnym. «Pierwszy człowiek — powiada Rousseau, — który miał śmiałość powiedzieć: «to do mnie należy» i znalazł ludzi dość naiwnych, aby mu uwierzyli, był pierwszym założycielem społeczeństwa opartego na prawie własności. Iluż-to zbrodni, wojen i morderstw, ilu nieszczęść i klęsk ludzkość byłaby sobie

oszczędziła, gdyby ktoś był wyrwał wówczas owe słupy zasypał owe rowy i powiedział innym: miejcie się na baczności, zguba was czeka, jeżeli choć na chwilkę zapomnicie że płody ziemi należą do wszystkich, ziemia zaś do nikogo.» To właśnie orzeczenie wskazuje, że Rousseau nie umiał wystawić sobie społeczeństwa bez prywatnej własności. Ideałem było dla niego społeczeństwo, złożone z właścicieli ziemskich i rzemieślników, cieszących się umiarkowanym dobrytem. Jest on prorokiem klasy średniej, a kwestya społeczna nie miała jeszcze w jego oczach tak ściśle określonego charakteru kwestyi robotniczej, jaki pozyskała w XIX wieku. Przygotowuje on jednak ów zwrót, wskazując, że podział pracy pociąga za sobą w równym stopniu podział osobistości jak i zależność od innych; kładzie na to nacisk iż do zadań państwa należy staranie się o zmniejszenie nierówności, co zresztą daje się osiągnąć przez bardziej sprawiedliwy rozdział podatków.

Uważano również Rousseau'a za duchowego ojca rewolucyi francuskiej; lecz, już mówiąc o «*Contrat social*,» zaznaczyliśmy, jak mało odpowiadała duchowi Rousseau'a podjęta w 1793 roku myśl zbudowania konstytucyi na podstawie jego książki. Rousseau odczuwał naturę i rzeczywistość zbyt dobrze, aby mógł coś podobnego uważać za możliwe. Jeszcze mniej zgodnem z duchem Rousseau'a było zawieszenie nowej konstytucyi niebawem po jej ogłoszeniu i przekazanie władzy komitetowi Ocalenia publicznego. Wszakżeż w ten sposób władza rządowa zajęła miejsce władzy zwierzchniej—fakt, który dla Rousseau'a byłby tylko dowodem zgubnego wpływu systemu reprezentacyjnego. Co się tyczy terroryzmu, to zdawałoby się zbytecznem bronić Rousseau'a od zarzutów, jakkolwiek na nieszczęśliwe barki jego zwałano odpowiedzialność nawet za epokę terroryzmu. Natomiast nauka Rousseau'a o zwierz-

chniej władzy ludu, o popędzie samozachowawczym utrzymującym się w narodzie, bez względu na zmiany rządów i systematów rządzenia, utorowała drogę do najdonioślejszych zdobyczy rewolucyi, a mianowicie do zbudzenia wiary w przyszłość i w prawa narodowe. To też, o ile na rewolucyę zapatrywać się można jako na jeden wielki wybuch zapału, na wyraz nadziei nakazującej wierzyć, iż niedole społeczne przez wspólną pracę będą złagodzone — o tyle Rousseau'a wolno jest nazwać zwiastunem rewolucyi. Zbudził on ducha obywatelskiego, słowu *Citoyen* nadał znaczenie tytułu honorowego i wywołał pewnego rodzaju odrodzenie narodowego uczucia. A pomimo to, że sam się wyzwolił z pod jarzma ciasnych stosunków, był jednak obrońcą rodziny i narodowości. Jakkolwiek tyle państw zamknęło przed nim swoje granice, idea abstrakcyjnego kosmopolityzmu była dlań zawsze obcą. Jeśli okrzyki «*Allons, enfans de la patrie! Aux armes, citoyens!*» wzbudziły taki zapał wśród ludu francuskiego, to możność powstania takiego hasła i takiego zapału zawdzięcza Francya marzycielowi z Les Charmettes i Montmorency. W myślicielu pozbawionym ojczyzny, który z taką siłą odmawiał prawa bytu kulturze i społeczeństwu, w tym właśnie myślicielu zyskało nowe życie polityczne i narodowe jednego z najdzielniejszych rzeźników.

W drugiej połowie XVIII w. budzić zaczyna się zainteresowanie sprawą wychowania. Zainteresowanie się to idzie w parze z potrzebą reformy, która już poczyniała dawać znać o sobie, i której najważniejszym czynnikiem był sam Rousseau. Zajęcie, jakie w nim budziły dzieci, oraz sprawy ich wychowania, wiązało się u Rousseau'a z poglądami zwróco-

nemi ku nowym możliwym zmianom, ku pierwocinom społecznym, ku pierwotnemu stanowi. Zdawać-by się mogło, iż kto prowadzi propagandę zwrotu ku naturze, nie powinien do wychowania przywiązywać zbyt wielkiej wagi. To też nauka wychowawcza Rousseau'a zwraca się przedewszystkiem i najczęściej ku zapewnieniu możności bezpośredniego i bezwiednego samorozwoju, ku zabezpieczeniu naturalnym popędom ich prawa przez usunięcie przeszkód zewnętrznych, oraz wszystkiego, co mogłoby spowodować zwyrodnienie. Wychowanie z niczego nie stworzyć nie zdoła, lecz może zapewnić, o ile się da, dobre warunki temu, co tkwi we wrodzonej naturze dziecka: stąd też nosić winno przeważnie charakter negacyjny, zwłaszcza w pierwszym okresie życia dziecięcego. Owa negacyjna, zakazująca i zapobiegająca, część wychowania jest dla Rousseau'a najważniejszą, podobnież jak higiena jest w jego oczach najważniejszą częścią medycyny. Sam on w liście do Beaumont'a wskazuje, iż jego nauka o negatywnym charakterze wychowania jest w związku z jego wiarą w dobroć natury; z wiary tej bowiem wynika, że złośliwość i wady, które ludzie posiadają, pochodzą z okoliczności zewnętrznych, i że wskutek tego najistotniejszym zadaniem wychowania winno być usunięcie owych zewnętrznych okoliczności. «Negacyjnem — powiada on — nazywam takie wychowanie, które dąży do udoskonalenia organów naszego poznania jeszcze przed udzieleniem samego poznania, i które ćwiczenie zmysłów uważa za stadyum przygotowawcze do pozyskania mądrości. Negacyjne wychowanie bynajmniej nie jest jednoznaczne z lenistwem: przeciwnie! Nie stwarza ono cnót, lecz zapobiega występkom, nie uczy prawdy, lecz strzeże od błędów; czyni dziecko uzdolnionem do wszystkiego, co może je skierować ku prawdzie, gdy już będzie mogło prawdę zrozumieć, i co może je

złicmości ze-
rane wykasze
tary.

skierować ku dobremu, gdy już będzie mogło dobro pokochać.

Najchętniej powierzyłby Rousseau dziecko samemu sobie lub własnemu *chowowi natury*, spełniającemu się w stopniowym wzroście i dojrzewaniu organów i władz, oraz w *wychowaniu rzeczowym*, zasadzającym się na doświadczeniu, którego dziecko nabywa przez wpływ świata zewnętrznego. Wskutek spaczonych i zawikłanych stosunków, wśród których dziecko w stanie kultury istnienie swe rozpoczyna i dalej się rozwija, potrzebnem staje się także *wychowanie przez ludzi*; to jednakże w istocie swej nosić wino charakter negacyjny, gdyż inaczej stanęłoby wpoprzek naturalnemu rozwojowi, lub mogłoby nawet całkiem spacyć naturę.

Widzimy tu analogię pomiędzy głównymi poglądami Rousseau'a (*amour de soi* i *les relations*) i poszczególnymi zadaniami jego umysłu. W granicach zagadnienia religijnego uczucie religijności odpowiadało popędowi samozachowawczemu (*amour de soi*); tylko z powodu zewnętrznych, sztucznych stosunków wystąpiła religijność jako dogmat i jako kult. W granicach zagadnienia polityczno-społecznego zbiorowa wola narodu (*volonté générale*) jest w sprzeczności z faktyczną władzą państwową, przez władzę zaś państwową rozumieć należy nietylko cząstkową wolę rządu (*volonté particulière*), lecz także wynik zsummowania oddzielnych woli (*volonté de tous*), dokonywanego na zgromadzeniach narodowych. Wreszcie, w granicach pedagogicznego zagadnienia rozwiązanie Rousseau'a polega na naturalnem wychowaniu dziecka, przyczem wszystkie wrażenia i stosunki, które nie sprzyjają naturalnemu rozwojowi, mają być usuwane. Wszędzie więc spotykamy się u Rousseau'a z silną wiarą w pierwotny prąd życiowy, a jednocześnie z ostrożnością wobec niego. Dla ujęcia tego prądu możemy przekopywać kanały,

lecz żadna spekulacja umysłowa, żadne ceremoniały, żadne prawodawstwo i żadna nauka nie zmuszą go do wydobycia się swoistą żywiołową siłą.

Osobliwszy związek odnaleźć można pomiędzy nauką wychowania Rousseau'a i jego krytyką społeczną. W krytyce Rousseau utrzymuje, że podział pracy zamienia jednostkę na ułamek, zamiast wytworzyć z niej właściwą, harmonijnie rozwiniętą całość. Celem wychowania jest atoli stworzyć z istoty ludzkiej całość, zrobić z niego «całego człowieka,» któryby mógł później znaleźć miejsce wśród większej jeszcze całości, społeczeństwa. Dziecko winno przedewszystkiem żyć, winno umieć *odczuwać życie*. «Żyć—powiada Rousseau (*Emile I*) — to nie znaczy oddychać: to znaczy działać, to znaczy używać naszych organów, naszych zmysłów, naszych zdolności, wszystkich części naszego «ja», dostarczających nam poczucia własnego istnienia.»

Konieczność wychowania negatywnego opiera się nie tylko na konieczności trzymania się zdala od zewnętrznych przeszkód, lecz także i na tem, iż z początku nie znamy wcale natury wychowywanego dziecka. Stąd też trzeba przez długi czas zajmować stanowisko obserwujące i wyczekujące i dać naturze czas do zmanifestowania się. Wskutek indywidualnych różnic w usposobieniu dzieci tem trudniejszym staje się zrozumienie każdego dziecka z osobna, jednakowe zaś wychowanie nie mogłoby być dla wszystkich odpowiedniem. Tak długo, póki to jest możliwem, należy od natury brać wskazania co do drogi, którą się ma kroczyć.

Wychowanie negacyjne jest sztuką trudną. Nietylko opierać się ono musi na zrozumieniu właściwości dziecka, lecz wymaga też wielkiej pracy, koniecznej do stworzenia odpowiednich warunków, pracy przytem, której dziecko nie powinno dostrzedz. Sztuka polega na tem, aby wszystko zro-

bić, nie pozornie nie robiąc: *tout faire, en ne faisant rien!* Wychowawca powinien być wszędzie obecnym, a dziecko nie powinno wcale kierownictwa jego odczuwać; powinno mniemać, iż postępuje podług własnej woli, choć właściwie czynić będzie tylko to, czego sobie wychowawca życzy. Zanim dziecko usta otworzy, wychowawca już powinien wiedzieć, co ono chce wyrzec: tak dobrze znać je i tak dobrze umieć wszystko przewidzieć ma obowiązek! Wychowawca winien całkowicie oddać się dziecku, aby znowudziecko mogło się całkowicie oddać rzeczom, któremi się zajmuje. Niechajżeż to dziecko nie zauważy nigdy, że pomiędzy niem samym a zajmującymi je rzeczami stoi nauczyciel. Aby być dobrym wychowawcą, trzeba mieć czynne bardzo usposobienie i posiadać w wysokim stopniu sztukę panowania nad sobą.

Żądanie Rousseau'a, aby wychowawca poświęcił się wyłącznie jednemu dziecku, jest następstwem obawy, iż wychowanie szkolne może przytłumić indywidualność dziecka. Wychowanie publiczne uważał on w ówczesnych warunkach za niemożliwe. Stąd też pedagogika jego, podobnie jak Montaigne'a i Locke'a, którzy również mieli na myśli wychowanie jednego dziecka, nosi charakter nieco arystokratyczny.

Rousseau kochał dziecię, lecz była to do pewnego stopnia nieszczęśliwa miłość. Własne swe dzieci oddał do domu podrzutek—usiłowania wychowania cudzych dzieci spełzły na niczem. Tem większą była później jego miłość ku dzieciom i zrozumienie występującego tu zadania. Podnosi on wielkie dla rozwoju dziecka znaczenie popędu do ruchów i jego mimowolnych przejawów. Dzięki mimowolnym swym ruchom zyskuje dziecko doświadczenie, którego by bez nich nie zebrało. Drogą samoistnej działalności otrzymuje

nauki bardziej jasne i bardziej stanowcze od tych, których mu ludzie przez opowiadania i nakazy dostarczyć mogą, a ma to jeszcze i tę korzyść, że dusza i ciało współcześnie się rozwijają. Uczymy dzieci tylu różnych rzeczy, którychby się one najlepiej same mogły nauczyć. Czynna działalność sama daje znać o sobie, gdy czas po temu nadchodzi. Owe mimowolne ruchy nabierają, jak to Rousseau szczegółowo wykazuje, poważnego znaczenia dla rozwoju różnych zmysłów, a zwłaszcza wzroku i dotyku. W silnej ruchliwości dziecka widzi myśliciel wyjaśnienie wielu rzeczy, które się dziecku zwykle zarzuca, np., że nie umie siedzieć, że wszystko chętnie niszczy i drze. Chęć niszczenia odpowiada popędowi dziecka do użycia siły, do odczucia swej samodzielności; że zaś tworzenie jest trudniejsze i daleko wolniej się odbywa, aniżeli niszczenie, więc jest rzeczą całkiem naturalną, iż popęd do działania na tej mianowicie drodze znajduje ujście. Nie jest wszakże Rousseau bynajmniej ślepym wielbicielem dziecka. Wobec bystrości dziecięcej zachowuje się bardzo sceptycznie; sądzi, że gdy dzieci wogóle wiele mówią (bo ruchliwość dziecięca i w dziedzinie organów głosowych się ujawnia), niema w tem nic dziwnego, iż niekiedy udaje im się jakąś trafną wypowiedzieć uwagę. Zresztą pojmowanie dziecięce jest całkiem inne, ileaniż człowieka dorosłego. Dziecko często zupełnie inaczej pojmuje to, co ma właśnie jakoby o bystrości uczynionej przez niego uwagi świadczyć.

Zastanawiając się bliżej nad prawidłami, które Rousseau podaje co do obchodzenia się z dzieckiem w pierwszych latach, widzimy ścisły ich związek z całą jego ewangelią przyrody. Bronił on naturalnego prawa dziecka do mleka matki i uczynił modnem karmienie własną piersią. Obstawał, dalej, przy prawie dziecka do swobodnych ru-

chów wszystkich członków i napadał na powijanie i przymus. Ostrzegaj, aby dziecko nie uczyło się zbyt wczesnie mówić i aby nie posiadało więcej słów aniżeli myśli. Należy wogóle wyczekiwać chwili, gdy działalność staje się naturalną, gdy popęd i zajęcie się zaczną się już przejawiać. Tylko wówczas wszystkiego chętnie się dokonywa; o ile zaś uczucie pozostaje martwym, rezultat będzie marny. Nie powinno więc dziecko uczyć się czytać i pisać, póki nie nabierze ku temu skłonności i ochoty. Najważniejszą jest rzeczą, aby weszło w bezpośredni stosunek z rzeczami tego świata. «Rzeczywistość, rzeczywistość — woła Rousseau, — a nie książki i kazania!» I popęd do rozmyślenia, wymagający przewagi sił ogólnych ponad to, co potrzebem jest dla odżywiania i wzrostu, powinien stopniowo się rozwijać i nie być zawcześnie budzonym. Dziecko nie powinno mieć żadnych gotowych narzędzi; dążyć do tego potrzeba, aby samo nauczyło się je dla siebie wyrabiać. Również przy studyowaniu pojedynczych nauk powinniśmy zapewnić dziecku jaknajwiększą samodzielność.

Rousseau pragnąłby, aby okres dziecięctwa trwał jaknajdłużej. Wolałby raczej, aby czas niepotrzebnie tracono, aniżeli, aby zbyt przyspieszano rozwój. Obawia się zwłaszcza, aby fantazyja nie obudziła się zbyt wczesnie, aby nie ocknęły się uczucia i namiętności należące już do późniejszego okresu. Stanowi to już specjalne zastosowanie jego ogólnej teorii kultury. Wszakże-to siła wyobraźni kładzie kres samorzutności i harmonii, panującej w stanie natury, przez wywoływanie jakby czarami nowych możliwości. Widzimy w tem jednocześnie rezultat własnego, tak drogo okupionego, doświadczenia Rousseau'a. Wszakże-to u niego samego uczucie i fantazyja zostały tak niezwykle wczesnie pobudzone! W gorliwości swej ku usunięciu wy-

nikających ztąd niebezpieczeństw, woli on raczej rozciąć węzeł w ten sposób, iż odrzuca rozwój fantazyi i uczucia aż do okresu przejściowego. Pragnie zyskać na czasie i wtedy dopiero dopuszcza uczucie i fantazyę do rozwoju, gdy dany osobnik będzie już zdolnym wytworzyć sobie jasny i swoisty sąd o swych stosunkach. Ten właśnie punkt w nauce wychowawczej Rousseau'a daje najwięcej do myślenia.

Wpada on tu jednocześnie w sprzeczność z samym sobą, skoro dopiero co przemawiał za znaczeniem i samodzielnością uczucia. Wprowadziła go tu, oczywiście, w błąd zbyt silna reakcyja przeciwko własnej przeszłości, oraz trwożliwość wobec własnych doktryn.

Obawiał się zwłaszcza Rousseau, aby wskutek zbyt pośpiesznego rozwoju fantazyi nie budził się zbyt wczesnie popęd płciowy. Sądził on, iż u narodów cywilizowanych popęd ten wogóle budzi się zawczasie, a nadto jeszcze dołącza się i ta trudność, że nawet tam, gdzie instynkt ten w normalnym, przez naturę określonym, czasie występuje, stosunki społeczne nie pozwalają na małżeństwo w tak młodym wieku: zachodzi tu więc podwójna nieodpowiedniość pomiędzy stosunkami naturalnymi i kulturalnymi. Kwestya polega teraz na tem, jakie stanowisko pedagogiczne zająć należy wobec tak trudnego zadania. Natury przewyciężyć nie podobna, lecz naturalne siły i skłonności można zwrócić w inną stronę, aby służyły innemu celowi, aniżeli ten, ku któremu instynkt pierwotnie je był skierował. Teraz właśnie nadchodzi, podług Rousseau'a, pora, w której życie uczuciowe może i powinno osiągnąć całkowitego rozwoju. Należy zużytkować rodzące się wówczas silne popędy (*la sensibilité naissante*) ku obudzeniu uczucia litości, łagodności, wspaniałomyślności względem innych ludzi. Młodość, a nie wiek dziecięcy, sądzi Rousseau, jest

właściwym wiekiem dla powstawania tych uczuć. Nie pozwalając wzrastającemu popędowi płciowemu zwracać się bezpośrednio ku celowi swemu, należy wzbudzony przezeń stan uczuciowy skierować ku radościom i troskom innych ludzi — należy nauczać młodzieńca, aby dla innych o sobie zapominał. A skoro, jak wiemy, Rousseau we współczuciu widzi tylko nadmiar i rozszerzenie popędu samozachowawczego (*amour de soi*), to zbudzenie się instynktu płciowego stanowić musi u niego ważny moment w powyższym rozwoju. Myśliciel chce jednocześnie osiągnąć dwie rzeczy: rozwinąć uczucia humanitarne i doprowadzić instynkt płciowy do pewnej harmonii. Uczucie religijne również teraz rozwijać się może; to też w tem miejscu pomieszczone jest w «Emilu» Wyznanie Wiary Wikaryusza Sabaudzkiego. I tu również występuje tego rodzaju wzajemny stosunek, gdy z jednej strony wywołane przez wiek przejściowy usposobienie ducha podsyca uczucie religijne, z drugiej znowu to uczucie religijne służy jako przeciwwaga. Uszlachetnienie atoli instynktu płciowego możliwem jest podług Rousseau'a do osiągnięcia nietylko na tej pośredniej drodze. Chodzi o to, aby ślepy instynkt przeobrazić w uczucie szlachetne, w prawdziwą miłość, a do tego potrzebne są uwielbienie i entuzjazm. Młody człowiek musi wytworzyć sobie ideał istoty płci odmiennej, musi w sercu swem tron zbudować, w okół którego myśli i zapał mogłyby się skupiać, aby zmysłowość i fantazya nie dostały się pod zwierzące popędy.

Rousseau nakreślił tu bardzo wysoki ideał. Ale ten ideał musi nam przyświecać, jeśli tylko nie zrzekamy się nadziei, że kiedyś życie swobodniej i harmonijniej się rozwinie. Jest to skala, którą stosować należy przy każdej pedagogicznej i społecznej reformie. W walce o naturę, która jest zarazem walką o wolność, Rousseau przeniósł na

x właściwą stronę obowiązek dostarczania dowodów. Cięży on obecnie na tych, którzy usiłują stawiać przeszkody i szranki wolnemu, naturalnemu rozwojowi sił,—nie zaś na tych, którzy prawa do takiego rozwoju bronią. Rousseau, jak to sam powiada, dał w «Emilu» więcej, aniżeli pedagogikę: dał podstawy do nauki o osobowości. Przeciwwstawiając swe zasady zarówno niepomiarkowanemu i zbyt pewnemu sobie racjonalizmowi jak i prawomyślności, Jan Jakób występował w obronie rzeczywistych warunków osobistego życia. Zapewnia mu to takie samo miejsce w rozwoju ducha Francji w XVIII wieku, jakie zajmował Lessing w tym samym czasie w rozwoju ducha niemieckiego.

Zanim rozstaniemy się z pedagogiką Rousseau'a, nie możemy nie wspomnieć o dwóch istotnych ograniczeniach, które historyczną jej doniosłość zmniejszają.

Natura, temperament i charakter kobiety, są, podług Rousseau'a, zupełnie inne, aniżeli mężczyzny: to też musi ona otrzymać całkiem odmienne wychowanie. Rousseau mniema, iż sprawę tę można zwięźle traktować. I tak, kiedy opisowi wychowania męskiego poświęca 4 księgi, na opis wychowania kobiet wystarcza mu jedna (*Emile V*) i w tejże księdze kreśli zarazem historję miłości i małżeństwa Emila. Wychowanie kobiety warunkuje się przeznaczonem jej przez naturę zadaniem: zostać żoną i matką. Najważniejszymi z potrzebnych jej cnót są łagodność i posłuszeństwo. Samodzielny umysłowy i religijny rozwój kobiety nie jest ani możebnym, ani dla niej samej potrzebnym. Rozum kobiety jest praktycznym; kobieta umie wynajdywać środki prowadzące do celu. Posiada ona *esprit des détails*, rzeczą zaś mężczyzny jest zwracać się ku podstawom. Wiara kobiety jest wiarą w powagi. Jako dziewczę wyznaje ona religję matki, jako niewiasta—religję męża. Przyznaje

jednak Rousseau kobiecie jeden naturalny talent, talent opanowywania mężczyzny, i sądzi, że niema w tem sprzeczności, jest wielka bowiem różnica pomiędzy domaganiem się prawa do rozkazywania i umiejętnością opanowania rozkazującego. Panowanie kobiety opiera się na jej łagodności, układości i podatności. Rozkazy jej polegają na pieszczotach, groźby — na łzach. Powinna ona panować w domu w podobny sposób jak minister w państwie, powinna każdą rzecz tak pokierować, aby właśnie to, czego ona pragnie, zostało jej nakazanem.» Nie udało się jednak Rousseau'wi usunąć sprzeczności, gdyż wielki wpływ w życiu praktycznym, który kobiecie wyznacza, stać-by się musiał w najwyższym stopniu groźnym, o ile-by jej nie dano możności samodzielnie ducha swego rozwijać. Gdyby Rousseau w stosunku do kobiety trzymał się tej samej metody, którą zaleca stosować względem dziecka, a mianowicie, gdyby był poznał właściwą jej naturę przed ustanowieniem reguł dotyczących jej wychowania, wykryłyby, że i kobieta ma zdolności i potrzeby posiadające prawo do rozwoju i zaspokojenia. W poglądach swych na kobietę wreszcie zamiast odwołać się do natury, uchylił się przed społecznymi warunkami swego czasu.

Drugie ograniczenie pedagogiki Rousseau'a tkwi w zdaniu: «biedny nie potrzebuje żadnego wychowania; nędza wychowuje go odpowiednio do jego stanu i żadne inne wychowanie nie jest dlań możliwem» (*Emile I*). Rousseau tem samem wychodzi z założenia, że jego Emil urodził się w rodzinie bogatej i niezależnej. Rys ten nadaje pozory arystokratyczne człowiekowi, którego tak często nazywają prorokiem demokracji. Od tego punktu poczynając, poprowadził dalej dzieło Rousseau'a Pestalozzi i, w serdecznem współczuciu dla nędzy duchowej wielkich mas, zastosował

zasady Rousseau'a do wychowania ludowego. Dzięki Pestalozzemu zwłaszcza i Basedowowi przeniknęły pedagogiczne idee do późniejszych systematów wychowawczych.

Widzimy przeto, że tam nawet, gdzie Rousseau nie posunął się, tak daleko jak potrzeba, idee jego posiadały siłę, która sama już dalej jego dzieło prowadziła. W głębokim źródle, który Obywatel Genewski wywiercił, kryły się bogactwa większe, aniżeli on sam przypuszczał.

K O N I E C.

SPIS RZECZY.

	<i>Str.</i>
I. Zbudzenie się Rousseau'a i poruszone przezeń zagadnienie	1
II. Spowiedź	9
III. Życie, charakter i dzieła	17
IV. Filozofia Rousseau'a	74



