

# Zofia Szmydtowa

---

"Rousseau: samotność i wspólnota",  
Bronisław Baczko, Warszawa 1964,  
Państwowe Wydawnictwo Naukowe,  
s. 746, 2 nlb. + 13 wklejek ilustr. oraz  
1 wklejka erraty : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 58/1, 296-301

---

1967

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

społecznych." Zdaniem Hausera, rozwój sztuki jest zjawiskiem wielokierunkowym, rozgrywającym się w różnych sferach i na wielu płaszczyznach:

„Decyzja co do tego, którą ze sprzecznych i współzawodniczących ze sobą tendencji należy uznać za dominującą, zazwyczaj wypływa z przyjętej koncepcji historii, zgodnej z punktem widzenia danego obserwatora. [...] Żadna historia sztuki nie może uwzględnić tylu aspektów czy przemawiać tyloma głosami co same fakty historii; nikt nie może wyczerpać bogactwa możliwości dostępnych artyście nawet na względnie prymitywnym etapie rozwoju kultury”<sup>6</sup>. Wypowiedzi Koźynowa tam, gdzie idzie on w ślady Hegla i Lukácsa, przekształcają się w „doktrynę czystości rodzajowej”<sup>7</sup>. Podobnie jak Lukács, będzie Koźynow uważał prawa rodzajowe za nienaruszalne, a wszelkie odstępstwo od nich za objaw dekadentyzmu. Objawy dekadentyzmu odnajduje on w twórczości Prousta, w „*nouveau roman*”, w „powieści-eseju” — wszędzie tam, gdzie występują zjawiska sprzeczne z doktryną czystości rodzajowej. Przesadna wierność tej doktrynie osłabia rzeczywiste wartości studium Koźynowa — trafne ujęcie roli powieści jako czynnika całości przeobrażeń kulturowych (do w. XIX włącznie), słusne powiązanie rozwoju powieści z przekształceniami w sferze życia prywatnego<sup>8</sup>.

Aleksander Bereza

Bronisław Baczeko, ROUSSEAU: SAMOTNOŚĆ I WSPÓLNOTA. Warszawa 1964. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 746, 2 nlb. + 13 wkł. ilustr. oraz 1 wkł. erraty.

Publikacja szeregu poważnych prac nad myślą Rousseau w latach pięćdziesiątych naszego stulecia wiąże się ze wzmożonym zainteresowaniem szeroko rozumianą kulturą, a w niemałej z pewnością mierze także z tendencjami fenomenologii i egzystencjalizmu. Oba te kierunki uznały za główny przedmiot filozofii nie systemy, ale problemy. W obu przejawiała się dążność do zbliżania filozofii do sztuk pięknych, a w szczególności do poezji. Mówi się dzisiaj, zwłaszcza we Francji, że ostatnim myślicielem, który wypracował zwarty system, był Hegel, ale że zdawał on sobie sprawę z niemożności znalezienia w tym systemie miejsca dla konkretnego człowieka. Przy znacznie rozszerzonym polu dociekań filozoficznych nastąpiło w sposób naturalny zbliżenie różnych dziedzin ludzkiej aktywności poznawczej, niezależnie od metod i form poznania. Tak więc Heidegger, stawiający w sposób ostry i precyzyjny pytania, równocześnie wskazywał na odkrycia poetów, jak Hölderlin czy Rilke. Jaspers studiował Van Gogha, Merleau-Ponty zaś Cézanne'a, odwołując się w swych rozważaniach także do osiągnięć nowej powieści. Marcel i Sartre uprawiali równocześnie filozofię i literaturę. Krańcową nieufność dla systemu z jego nieuniknionym eklektyzmem okazywał, jak wiadomo, Santayana. Wobec takich tendencji Rousseau stawał się bliższy filozofii naszych czasów

<sup>6</sup> A. Hauser, *The Philosophy of Art History*. New York 1959, s. 143, 158—159.

<sup>7</sup> Korzystam tu z artykułu M. Rawińskiego (*Realizm György Lukácsa, czyli doktryna czystości rodzajowej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1965, nr 3), od którego przejąłem określenie „doktryna czystości rodzajowej”.

<sup>8</sup> Zwraca na to uwagę E. Morin w książce *Duch czasu* (Kraków 1965, s. 52—58).

niż dawnej. Subiektywizm i literackość jego pism nie zrażała do myśli tego filozofa. W roku 1952 związek Jana Jakuba z egzystencjalizmem oraz przynależność do rodziny filozofów ustalił P. Burgelin w tytule swojej monografii („*La Philosophie de l'existence*” de J.-J. Rousseau). W 1957 J. Starobinski wskazał na dwa współistniejące w dziele Jana Jakuba czynniki, które w swojej książce (*J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*) określił jako przejrzystość i przeszkodę. W dwa lata później M. Rang (*Rousseau's Lehre vom Menschen*) podniósł fakt, że w centrum uwagi Jana Jakuba znalazł się człowiek.

Wymienione tu przykładowo studia dotyczą myśli pisarza, ale włączają w nurt badań elementy subiektywne i konstrukcje jego pism literackich.

W związku z żywością dziś w badaniach filozoficznych alternatywą systemu i problemu, z podkreślaną przez myślicieli i artystów w ich realizacjach funkcją pytania pozostają słowa Baczki wypowiedziane pod koniec dzieła:

„Czy w toku analizy [...] dałoby się wyodrębnić względną autonomiczność takiej struktury świadomości społecznej jak »russoizm«, ze względu chociażby na rolę, którą ona odegrała w procesach przechodzenia od oświeceniowego do romantycznego stylu myślenia? Czy też raczej należałoby poprzestać na stwierdzeniu, iż rolę tę pełniło dzieło Rousseau, przede wszystkim, jako pewien zespół pytań, system napięć, dla których znamieną jest właśnie przejściowość, płynność, brak wyraźnej struktury?” (s. 727).

To ostrożne, oględne, jakby warunkowe określenie dzieła Rousseau przez tkwiące w nim pytania i napięcia pojawia się po odkrywczych osiągnięciach badacza. Na tak wysokim poziomie zwierza się on przygodnemu czytelnikowi książki ze swych wątpliwości. Ileż w tym zaufania do człowieka, jako istoty myślącej, szukającej prawdy, zaufania, które zobowiązuje i wychowuje, kształcąc zarazem. Treść poznawcza dzieła zespala się tu z tym, co Francuzi określają jako „*message*”, a co po polsku, omijając zbyt patetyczną „*misję*”, nazwać można zadaniem wychowawczym, dodając, że w danym wypadku realizuje się ono samorzutnie, bez śladu sztucznego patosu. Postawienie bardzo istotnego pytania w momencie, gdy czytelnik oczekuje na jakieś podsumowanie czy uogólnienie, stanowi jeden z uroków książki, która sugeruje dyskretnie, pośrednio, że problemy w niej poruszone należą do otwartych, że więc o wiele bliższe są niepokojowi poznawczemu Fausta niż zadowoleniu z mechanicznego sumowania wiedzy — jego pilnego ucznia, Wagnera. W książce pulsuje żywo ruch myśli, której nie ogranicza ani pedanteria metodologa, ani pokusa efektownej aforystyki, jak to niejednokrotnie przejawiało się w pracach o Janie Jakubie.

Zanim przejdę do omówienia dzieła jako całości, poruszę kilka spraw szczegółowych na marginesie wywodów Baczki.

1. Rousseau czuł się solidarny z reformacją dlatego, że głosiła swobodę interpretacji *Pisma świętego*, a także dlatego, że wychował się w protestantyzmie. Jego przywiązanie do helweckiego wyznania wyraziło się w powrocie do niego po przyjęciu katolicyzmu. Dziwi tu fakt, że Rousseau nie polemizuje z Kalwinem i że zdaje się nie rozumieć, o co chodzi zwalczającym go pastorom. Trudno powiedzieć, czy znał dzieła Kalwina. Z katechizmów nie dowiedziałaby się o jego stosunku do człowieka. A stosunek to diametralnie przeciwny do tego, jaki zajmował Jan Jakub, uznający naturę ludzką za dobrą. Kalwin o człowieku po upadku Adama pisał jako o istocie całkowicie upośledzonej umysłowo i moralnie, spaczony w samym zarodku, którą Bóg musi się brzydzić i tylko z łaski może ją podnosić ku sobie. Ale łaska nie da się przewidzieć. Właśnie w doktrynie Kalwina ze wszystkich wyznań przyjmujących działanie grzechu pierworodnego — jego skutki przed-

stawiają się w sposób najbardziej opłakany. Rousseau tego zupełnie nie uwzględnił w swoich wywodach i polemikach, co trzeba uznać za fakt zastanawiający<sup>1</sup>.

2. Przy dowodzeniu, że istnieje życie pozagrobowe, Jan Jakub przytacza ten sam argument, którym posługiwano się powszechnie w dobie humanizmu i reformacji, zarówno w ramach kultów religijnych jak poza nimi. Chodziło o rację moralną, wyprowadzaną z kolei z założenia, że istnieje Bóg w sensie ludzkim sprawiedliwy. Jeżeli dopuszcza krzywdy na ziemi nie pomszczone, musi nagrodzić pokrzywdzonych, a ukarać winnych w zaświecie. Tego dowodził m. in. Kalwin, ku temu skłaniał się Kochanowski. Szeroka popularność owego argumentu wiąże się raczej z dobą renesansu niż Oświecenia. Hasło powrotu do źródeł głosili pierwsi humaniści, z Erazmem z Rotterdamu na czele. Oni to przez swe studia filologiczne spopularyzowali *Biblię*. W takim też duchu interpretował ją Rousseau, o czym wyraźnie świadczą krytyczne uwagi zawarte w *Emilu*, wskazujące na możliwość różnego jej wyjaśniania.

3. W książce *Rousseau — Mickiewicz i inne studia* (Warszawa 1961) przeprowadziłam szkicowo paralelę między Clarens a Soplicowem ze względu na patriarchalne stosunki ze służbą, jak też na charakter utopii. Potwierdzenie dla wykazanych analogii znalazłam w ujęciu Clarens przez Baczkę.

4. W związku z pracą nad nowym wydaniem monografii o Cervantesie natrafiłam na uwagę Madariagi, którą warto zacytować jako odpowiednik żartobliwy słów Baczki: „Przesłanką umowy społecznej jest brak podziału na rządzących i rządzonych” (s. 554). Krytyk hiszpański, powołując się na tytuł znanego powszechnie dramatu Calderona *Mágico prodigioso*, napisał w r. 1953 o twórcy *Umowy społecznej*, co następuje: „Pewien magik-cudotwórca, zwany Rousseau, w taki sposób zaczarował wyspę Baratarię, że wszyscy na niej byli równocześnie rządzącymi i rządzonymi; tę wyspę zaczarowaną i czarodziejską przezwał Demokracją”<sup>2</sup>. Jest wdzięk w tym sformułowaniu, zbliżającym utopię Rousseau do utopii Cervantesa. Ale podobieństwo ma swoją stronę serio i sięga głębiej. Don Kiszot był nie tylko szaleńcem, ale i wykształconym humanistą. Spisał swoje uwagi o mądrych i szlachetnych rządach dla Sancza, reżyseria autora sprawiła jednak, że Giermek zapomniał wziąć ze sobą notatek Rycerza, kiedy jechał na swym Siwku na domniemaną wyspę, niby konkwistador. No, i poradził sobie bez uczonych refleksji, wzbudzając podziw wśród dworaków bystrością umysłu, naturalnością i godnością. Cechy te ujawnił wśród kpin ludzi wysoko postawionych, możnych, wśród cierpień i osamotnienia.

Cervantes inną miał broń niż Rousseau, ale walczyli o to samo. Każdy oskarżał swoją epokę, gdy jej świetność zdawała się bić w oczy. W parodystycznym sonecie zwróconym do Sancza Pansy<sup>3</sup> czytamy:

<sup>1</sup> J. Calvin, *L'Institution chrétienne*. Édition nouvelle publiée par la Société Calviniste de France. T. 2. Genève 1955, s. 19: „toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jusqu'à la volonté, depuis l'âme jusqu'à la chair, sont souillées”; s. 18: „les enfants même sont enclos en cette condamnation [...], leur nature est une semence de péché, partant elle ne peut être que déplaisante et abominable à Dieu”.

<sup>2</sup> Cyt. za: H.-J. Neuschäfer, *Der Sinn der Parodie im „Don Quijote”*. Heidelberg 1963, s. 115.

<sup>3</sup> Cervantes, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*. Przełożyli A. L. Czerny i Z. Czerny. Posłowie i przypisy Z. Czernego. Cz. 1. Warszawa 1955, s. 517.

Ażeby stał się grabią, brakło mu niewiele,  
Gdyby się przeciw niemu nie sprzegły sprzeciwy  
Wieku, który spolony był i niegodziwy.

Mimo osłony parodii czujemy smak goryczy podobny temu, jaki daje nam poczuć Rousseau, ilekroć pisze o swoich dumnych z mądrości czasach.

Po tych marginesowych uwagach przechodzę do tytułu książki, określającego kierunek i charakter badań. Wysoce trafne jest tu wprowadzenie dwóch stanów istnienia człowieka przeciwstawnych, a ukazanych w stosunku łączności. Tytuł nie wyprzedził zapewne pracy, ale ją niewątpliwie uwieńczył. Bo nie był chyba możliwy w przyjętym z góry zamierzeniu wybór tych właśnie terminów. Wyprzedzić go musiały bardzo gruntowne, wielokrotnie sprawdzane analizy dzieł pisarza.

Samotność w ujęciu Rousseau to atrybut Boga, Chrystusa, człowieka w napięciu pracy twórczej, ale i człowieka zbuntowanego czy rozczarowanego, a także pokrzywdzonego, ściganego, ukrytego przed wrogami, a więc człowieka wyłączonego się albo wyłączonego ze zbiorowości. Stan ten wiązał Jan Jakub z najbardziej krańcowymi uczuciami, zarówno z poczuciem dumy jak krzywdy i klęski. Stan taki nie może być dla nikogo stały. Jego okresowość ujawnia pisarz m. in. przedstawiając go jako element główny czynnej czy biernej terapii. Samotność ma więc i przyczyny, i funkcje różne w pismach Jana Jakuba, ale zawsze pozostaje w określonym bliżej stosunku ze wspólnotą. Stąd wielostronne uzasadnienie tytułu.

Zanim otrzymaliśmy książkę Baczki, nieraz myślałam, jak ważne byłoby ukazanie w koncepcji Jana Jakuba związku między człowiekiem pojedynczym, konkretnym, czy wyjątkowym, genialnym — a każdym innym, wszystkimi ludźmi. Baczko z całą jasnością pokazała, że Rousseau zło moralne swoich czasów widział w tym, iż nastąpiło „zatrącenie osobowego charakteru więzi społecznej, zagubienie przez jednostkę zarazem poczucia przynależności do wspólnoty społecznej i poczucia własnej osobowości” (s. 514—515). Spróbujmy pokazać łączność tych, zdawałoby się przeciwnych sobie, spraw na prostym przykładzie. Jednostka dąży do zdobycia wiedzy i sprawności w dziedzinie swego zamiłowania. W okresach natężonej pracy musi się na różne sposoby izolować, bo to jest warunkiem skupienia. Osiągnięcia jednostki równocześnie wzbogacają ją i ogół. Pewna konieczna asymetria zostanie okupiona. Wypadek to oczywiście zbyt elementarny, wskazujący jedynie na łączne funkcjonowanie obu niezbędnych czynników ludzkiej egzystencji. Rousseau broni jednostki przed depersonalizacją, twierdząc, że to, do czego jednostka dochodzi wysiłkiem moralnym i intelektualnym, stanowi wartość powszechną. Ale warunek dokonania się tego procesu jest trudny. Słusznie wykazuje badacz, że według Rousseau jednostka wtedy tylko odnajduje w sobie samej miarę powszechnie ludzkiej wartości, jeżeli zdolna jest do refleksji związanej z bezpośrednim, autentycznym przeżyciem ludzkiej wspólnoty, jeżeli odczuwa bezpośrednio los innego człowieka. Taka jest w *Umowie społecznej* rola prawodawcy, człowieka przenikniętego entuzjazmem moralnym. Już w stanie natury Jan Jakub zakładał ekspansję jednostki na zewnątrz poprzez działanie litości. W stanie społecznym entuzjazm moralny mógł zacierać granicę między jednostką a światem. Autentyczny, bezpośredni związek między ludźmi mógł zapobiec poczuciu obcości, z której Rousseau wyprowadzał zarówno krańcową obojętność jak i wrogość.

Cytując w artykule rozcnicowym wyjątki z tzw. listów moralnych, chciałam pokazać, jak daleki był Jan Jakub od taniego optymizmu, co więcej — jak wielki był jego niedosyt i niepokój poznawczy. Dla ukazania poczucia niedoskonałości poznania wystarczy jedno zdanie: „nie widzimy ani duszy innego człowieka, bo

się kryje, ani naszej, bo nie mamy intelektualnego zwierciadła”<sup>4</sup>. Jeśli się zważy, jak wielkie, wręcz podstawowe znaczenie dla dzieła reformy życia zbiorowego ma w nauce Rousseau autentyczność, bezpośredniość, szczerość, wówczas widać jasno, czym była dla niego taka świadomość. Wszak nie mając narzędzi do rozgraniczenia tego, co rzeczywiste, od pozoru, od maski — musiał z konieczności doświadczać, że koncepcja jego nie ma fundamentu, że się wali. A mimo to buduje swoją demokrację, ustroj — jak sam twierdzi — właściwszy bogom niż ludziom. I buduje go nie jak marzytel, ale jak człowiek znający nie tylko realne trudności życia, lecz także szczególne trudności takiego właśnie ustroju.

Co ma za sobą z przekazów historycznych? To, co czytał w latach chłopięcych i później o Grecji antycznej, o Rzymie republikańskim. Stoi mu w oczach *polis*, państwo-miasto. Zna niepokój, że tam niewolnicy wyręczali w cięższych pracach obywateli. Ale widzi jednostki dowodzące heroizmem swej spójni z ogółem. Odwołuje się do wielkich zwrotów w historii, pisząc o prawodawcach, o bohaterskiej obronie ojczyzny czy wolności. Przyznaje, że nie wszyscy pragną swobody, że nie zawsze człowiek o nią walczy. Jest to dla niego jakby *casus potentialis* łacińskiego okresu warunkowego w krańcowym niejako przypadku, kiedy zakłada się najtrudniejsze warunki, ale przecież możliwe do wypełnienia. Rousseau wyprowadza ową możliwość z wyjątkowych niemal, wielkich napięć i porywów znanych w dziejach. Trzeźwy i przenikliwy, nie kryje trudności, które wydają mu się w chwilach rozpaczki nie do pokonania. Oblega go wtedy świat pozorów. Wyłania się z historii, otacza zewsząd w teraźniejszości, sięga w przyszłość. Ta intensywność przeżycia została uwydatniona przez badacza, który zajął się osobowością Jana Jakuba z tej słusznej racji, że stanowiła ona w zamierzeniu pisarza czynnik integralny jego dzieła. Rozpatrzył więc Baczeko wszystkie zasadnicze wypowiedzi Rousseau o sobie, dotknął także sprawy jego psychozy. Uczynił to swobodnie, rzeczowo i lakonicznie, a po ogólnych uwagach przeszedł do cytatu. Powołał się mianowicie na sąd, jaki wyraził w r. 1962 H. Lüthy: „Ten wielki chory miał wyostrzony zmysł wobec wszystkiego, co w podziemnym życiu jego społeczeństwa było chore i chorobliwe” (s. 508—509). Sąd taki mógł wyprowadzić Baczeko z bogactwa własnych rozważań. Ale wolał dać jeszcze jedno świadectwo, zastępując cytatem dłuższy z konieczności wywód. Warto przytoczyć tu pokrewną opinię Burgelina: „Ten chory miał umysł jak najbardziej konkretny i przenikliwy”<sup>5</sup>.

Nasuwa się tutaj trafna refleksja Tomasza Manna z jego studium o Dostojewskim: „Życie nigdy nie obywało się bez choroby i trudno byłoby zacytować coś głępszego niż zdanie: »Chory zrodzić z siebie tylko rzeczy chore«. Życie nie robi ceregieli i można z pewnością powiedzieć, że stokrotnie milsza mu jest choroba darząca twórczym geniuszem, choroba, która dumnym galopem bierze przeskody i w odważnym podnieceniu rzuca się ze szczytu na szczyt, niż przeciętne zdrowie, wlokące się noga za nogą”<sup>6</sup>. Ze szczytu na szczyt mierzy myśl Jana Jakuba. Nie może on zrezygnować z pełni rozwoju ani jednostki, ani zbiorowości, nie może osłabić żadnego z tych czynników na korzyść drugiego.

Przedstawiając myśl Rousseau na tle jego czasów, Baczeko zwraca uwagę na potrzebę badań nad samowiedzą moralną epoki, na ogół nie uświadamiającej sobie

<sup>4</sup> Z. Szmydtowa, *Jan Jakub Rousseau*. „Przegląd Humanistyczny” 1963, nr 3, s. 87.

<sup>5</sup> P. Burgelin, „*La Philosophie de l'existence*” de J.-J. Rousseau. Paris 1952, s. 39.

<sup>6</sup> T. Mann, *Eseje*. Wybór: P. Hertz. Przełożył: J. Błoński. Poświęcie: W. Wirpsza. Warszawa 1964, s. 429.

bliskości kryzysu, dumnej z wiedzy, z przewyciężenia zabobonów. Z wielką gruntownością rozpatruje sprawę umetafizycznienia przez Rousseau sumienia, sakralizacji polityki i wychowania, uwydatnia istotny dla niego niepokój zarówno egzystencjalny jak moralny, polityczny i intelektualny. Wskazuje na istnienie w jego dziele pytań i problemów centralnych dla całej epoki myśli humanistycznej (s. 772). Przedstawia działanie inspiracyjne pisarza na wielkich odbiorców jego dzieł. Oto pierwszy przykład omówiony przez Baczkę: „Kant pisał, że nie mógł czytać spokojnie *Emila*, że musiał przerywać lekturę, aby uporządkować wzburzone myśli, że właśnie lektura Rousseau »przywróciła go prawdzie«” (s. 723).

Z pełną słuszością twierdzi badacz, że w toku historycznego trwania dzieła ulega rozbiću jego wyjściowa jedność. Godząc się z tym ujęciem, wdzięczni jesteśmy za wnikliwą próbę rekonstrukcji tej wyjściowej jedności.

Książka Baczki jest obszerna dlatego, że jest bogata. Nie ma w niej rzeczy zbędnych. Nie ma też cech z góry przyjętego schematu monografii naukowej. Zarówno dobór zagadnień jak proporcje w ich omawianiu odpowiadają proporcjom odkrytym w dziele Rousseau. Słowa, terminy, pełnią i tu, i tam rolę służebną. Badacz nie omija trudności, jak nie omijał ich rozpatrywany przez niego autor. Pogłębiając wiedzę naszą o dziele Jana Jakuba, podnieca do liczenia się z pytaniami, którymi nauka wolała się nie zajmować. Jego praca przez swą docieklivość należy do najlepszych dzieł współczesnych o myśli Rousseau, a na gruncie polskim stanowi niemałej miary osiągnięcie badawcze.

Zofia Szymdtowa

Bronisław Baczeko, ROUSSEAU: SAMOTNOŚĆ I WSPÓLNOTA. [Zapis bibliograficzny jak na s. 296].

Książka Bronisława Baczki, jak świadczą wszystkie niemal dotychczasowe recenzje i omówienia, dotyka centralnych problemów współczesnej humanistyki, problemów jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych. Toteż chciałabym ograniczyć się wyłącznie do tych kwestii — powołując się zresztą na opinie dotychczasowych recenzentów, jak również na własne tezy, sformułowane w metodologicznej części wygłoszonego w maju 1965 referatu pt. *Światopogląd polskiego romantyzmu*.

W książce uderza dwukierunkowość spojrzenia na badany przedmiot, będąca wynikiem skrzyżowania perspektywy historii i teraźniejszości. Jest to książka o historii i o nas. Ten aspekt uchwycił i sformułował w sposób skrajny Zygmunt Bauman w artykule zatytułowanym nader charakterystycznie — *Rousseau nasz współczesny*, pisząc: „Dlatego chciałoby się przestrzec: nie daj się, Czytelniku, zwieść pozorom, że to książka o dawno przebrzmiałych dziejach, rarytas dla kasty zawodowych archiwariuszy dziejów Oświecenia. Gdy zobaczysz ją na wystawie księgarskiej, nie pytaj, o kim ta książka. To jest książka o Tobie”<sup>1</sup>.

Recenzent poszedł chyba nawet za daleko w uwydatnianiu tej uwspółcześniającej dorobek Rousseau perspektywy. Wydaje się to jednak w jakimś stopniu zrozumiałe na tle wzrastającej — już bądź co bądź od pięćdziesięciu lat — niechęci do historycznego czy filologicznego przyczynkarstwa, które mierzi monotonią, martwością, jałowością, brakiem perspektyw itp.

W omówieniu książki Ryszarda Przybylskiego *Dostojewski i przeklęte proble-*

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Rousseau nasz współczesny*. „Argumenty” 1965, nr 20.