

سه قرن پس از درگذشت ژان ژاک روسو (Jean Jacques Rousseau)، آثار او هنوز جزو پر فروش ترین کتاب های علوم انسانی و اجتماعی و پراستناد ترین متون در این حوزه به شمار می آیند. کلود لوی استروس (1908-2009) در اواخر عمر یک صد ساله خود، هیچ تردیدی به خود راه نمی داد که از روسو به مثابه پدر واقعی «انسان شناسی» سخن بگوید و هیچ کتابی را نمی توان در تاریخ سیاسی معاصر یافت که بتواند در تبار شناسی موقعیت های سیاسی کنونی یعنی در خط سیری که از فیلسوفان عصر طلایی یونان تا ماکیاوول، هابز، منتسکیو و سرانجام روسو تداوم دارد و سپس به پدید آمدن دولت مدرن دموکراتیک و ملی می انجامد، جایگاه ویژه و برجسته و در عین حال مهمی در فلسفه سیاسی به نسبت ماکیاوول و هابز، برای روسو در نظر نگیرد. و این در حالی است که ما (در علوم اجتماعی و انسانی) اغلب توجه کمتری به ابعاد حاشیه ای تری از روسو داشته ایم: ابعادی که می توان در طیفی گسترده و حیرت آور از نوشته ها و آثار او در حوزه موسیقی (نخستین آثارش) تا بعد تربیتی اندیشه او (به ویژه در امیل)، فلسفه، هنر و طبیعت مشاهده کرد.

بنابراین با آشنایی اندکی مسبت به زندگی و آثار نویسنده فرانسوی تبار ژنو، می توان پی برد که ما نه با انسانی متعارف، ولو یک نخبه، روشنفکر و دانشمند، بلکه با موجودی به معنای واقعی کلمه استثنایی روبرو نیم؛ با تجسمی از آنچه در قالب اسطوره ای یک «نابغه» در تمام معنایی که این صفت و واژه می تواند در ابهام و تناقض داشته باشد. هم از این رو، اصولاً تلاش برای تعریف و دفاع از «یک» روسو، یا از نوعی «انسجام» روسویی، به همان اندازه بی معنا است که درباره برخی از شخصیت های دیگر چون نیچه، دیدرو، فروید یا مارکس؛ شخصیت هایی که بنا بر تعریف باید آنها را استثنا هایی در اندیشه انسانی به شمار آورد. این شخصیت ها برعکس، باید بیشتر بر اساس تحلیلی پویا و چند بعدی از زندگی و آثارشان و به خصوص درک های بی شمار و تاثیرات گوناگون و گاه بسیار متفاوتی که از آنها شده، شناخت و نه بر اساس کوششی بی نتیجه برای چارچوب بندی و ساختن شاکله ای منطقی از مجموعه ای از «وقایع» در زندگی و «مفاهیم پایه ای» در نظریه هایشان. همین امر درباره رویکردی روان شناختی و جامعه شناختی درباره این شخصیت ها نیز صادق است، هر چند سرگذشت روانی و اجتماعی آنها بدون شک تاثیری مشخص در شکل دادن به آنها داشته است و محیط اجتماعی نیز بسیار بر اندیشه های آنها نوثر بوده است، اما باید اذعان کرد که چنین شخصیت هایی بیشتر به معماهای تاریخی شباهت دارند تا به انسان هایی که بتوان از طریق واکاوی فردی یا اجتماعی ظهور و تحول و تاثیرات بعدی شان را ارزیابی و تحلیل کرد.

با وجود این، چنین رویکردی اغلب درباره روسو و بسیاری دیگر از این گونه استثنا های فکری به پیش گرفته شده است: کوشش برای آنکه اندیشه روسویی را در «گفتار درباره منشاء و اساس نابرابری انسان ها» (1755)، در «قرار داد اجتماعی» (1762)، در «امیل» (1762) و یا حتی در «روایه های یک گردشگر تنها» (انتشار پس از درگذشت او) خلاصه کنند؛ تلاش برای آنکه یک زندگی پرشور و بی مانند را بین تعلق های ملیتی و سفرهای بی پایان او میان ژنو و پاریس، میان ماجراهای عاشقانه او و فرزندان که نمی توانست از فرط فقر و دربه دری برایشان پدری کند و به ناچار باید به پرورشگاه ها می سپردشان، میان دوستی ها (دیدرو) و دشمنی هایش (ولتر) به تالیفی برسانند تا بتواند روسو را برای همه ما «درک پذیر» کنند.

پرسش اساسی اما و آنچه به نظر ما دقیقاً کلید رمزی است که روسو را بدل به یکی از استناد های ضروری و اجتناب ناپذیر برای قرن بیست و یکم می کند، در همین طبقه بندی ناپذیر بودن اندیشه روسویی، در همین استثنایی بودن کنش و تجربه زیست شده اوست. این تجربه به گفته خود او، در بخش اعظم آن، چیزی بود که به وی تحمیل شد، یا برایش «اتفاق» افتاد، روزی در راه «ونسن» در اواخر 1749 زمانی که به دیدار دوستش «دیدرو» - که به دلیل انتشار رساله اش «نامه ای درباره

نابینایان برای استفاده بینایان» (1749) به زندان افتاده بود- می رفت، در روزنامه ای، آگهی فراخوان مقاله مسابقه آکادمی دیژون را با این پرسش خواند: «آیا پیشرفت هنر و دانش سبب پیشرفت اخلاق نیز شده است» و با پاسخ دادن به آن، تزی را مطرح کرد که در آن زمان همچون انفجاری عظیم تمام زمانه خود را تکان داد، تزی درست برخلاف جهت آب و در نهایت بسیار ساده: اینکه انسان طبیعی، موجودی است ذاتا «نیک» که تمدن، علم، هنر و در یک کلام زندگی اجتماعی او را فاسد کرده و به انحراف کشانده و از بهشتی واقعی که زندگی در هماهنگی با طبیعت است، به جهنمی واقعی، یعنی زیستن در بردگی و خشونت و بی رحمی محکوم کرده است.

روسو در عین حال خود باور داشت که این تز بدان معنا نیست که «بازگشتی» ممکن باشد و بنابراین او تلاش می کرد که راه حلی در خور برای کاهش این نگونبختی و گره گشایی از این معما، عرضه کند. برنده شدن پاسخ روسو که در قالب یک رساله فرستاده شده بود و سپس به صورت کتابی منتشر شد، جنجالی بی پایان به پا کرد که روسوی موسیقیدان و در تلاشی سخت برای به دست آوردن نامی در این راه، روسویی هنرمند و حساس که تنها با موسیقی روح لطیف خود را بیان می کرد، را به ناگهان به سوی جنگ در جبهه اندیشه با کسانی کشاند که در بی رحمی فکری دست کمی از بی رحمی و خشونت سیاسی و اجتماعی در میدان های واقعی نبرد انسان ها، نداشتند. چیزی که روسو را بعدها، در سراسر عمر عذاب داد و شاید نسبت به این انتخاب به شدت به شک انداخت.

فراموش نکنیم که روسو تا حدی برغم میل خود به این راه ادبی کشیده شد: در نامه ای که او به اسقف پاریس، عالیجناب بومون (Beaumont) که کتاب روسو، «امیل» را محکوم کرده بود نوشت، می خوانیم: «من با اندکی استعداد زاده شده بودم، هر چند جوانی ام را در گونه ای ناآگاهی می گذراندم که چندان اصراری هم برای خروج از آن نداشتم (...). اما همانطور که به چهل سالگی نزدیک می شدم، به جای ثروت که همیشه از آن بیزار بودم و به جای شهرت، که بهای چینی سنگین برایش پرداخت کردم، آرامش و دوستانم را داشتم، یعنی دو چیزی که قلبم همیشه تشنه آنها بود. در این حال، پرسش نگونبختانه آکادمی [دیژون] مرا در راهی انداخت که برای آن ساخته نشده بودم و موفقیتی غیر منتظره مرا به وسوسه دچار کرد. چنین بود که موجی از مخالفان علیه من به پا خاست، مخالفانی که به سخنان من گوش نمی دادند اما به من یورش می بردند، آن هم با چنان جنونی که مرا به خنده می انداخت و با چنان خودبزرگ بینی هایی که شاید برایم الهام بخش بودند. بدین ترتیب از خود دفاع کردم و از مناقشه ای به مناقشه دیگر رفته رفته در این حرفه، متعهد شدم، بی آنکه واقعا به سرنوشت این کار بیاندیشم. در نهایت، در زمانی که قاعدتا دیگران به بازنشستگی می نشینند، من پا درون راه نویسندگی گذاشتم و برغم تحقیر موقعیت نویسنده، این شغل را برگزیدم. دیگر سری میان سرها در آورده بودم، اما بهای این کار برایم از میان رفتن آرامش و دوستانم بود. و این، چقدر برایم تلخ و دردناک بوده است»

روسو بدین ترتیب ابعاد زیادی را در یک جا درون خود جمع می کرد. نویسنده ای که توانسته بود با نوشتن دو کتاب «امیل» و «قرارداد اجتماعی» مخالفت یک پارچه و بی نظیر؛ اتحادی منفی اما بهر حال یک اتحاد شگفت انگیز، میان کلیسا و دانشگاه و دولت را علیه خود برانگیزد، به نحوی که دستور سوزاندن عمومی این کتاب ها را در ملاء عام صادر کنند. اما اگر چنین واقعه عجیبی اتفاق می افتاد، در حقیقت چیزی از یک «اتفاق» از خود نداشت، بلکه به ویژگی اندیشه روسویی مربوط می شد که روشن بینی آن نسبت به گذشته، حال و آینده تا آن زمان نظیری نداشت و از آن پس نیز به ندرت در جهان اندیشه و حوزه علوم انسانی و اجتماعی با آن روبرو شدیم.

واقعیت در آن بود که روسو، نزدیک به سیصد سال پیش از آنکه امروز ما به نقد رادیکال نهادهای جدیدی که بر پا کرده ایم و ما را درون بحرانی بی پایان فرو برده اند، جسارت آن را داشت که چندین نظام و رویکرد که به باور ما چه از نقطه نظر راهبردی و چه در کوتاه مدت کاملا موجه و روشن و دقیق و خدشه ناپذیر می آمدند را به صورتی رادیکال زیر سوال ببرد.

روسو و تربیت

نخستین رویکرد به جهت گیری ها و قالب های آموزش و پرورش و تربیتی مربوط می شد: «امیل» روسو، ادعا نامه ای است در برابر و شاید حتی بتوان گفت علیه خانواده. و تداوم منطقی و اجتماعی شده آن یعنی مدرسه. این امر روسو را به یکی از مهم ترین متفکران قرن بیستم یعنی ایوان ایلیچ که امسال (2012) دهمین سالگرد درگذشت اوست، پیوند می دهد. ایلیچ که اندیشه هایش در دهه 1970 در اوج خود بود، در کتابی با عنوان «مدرسه زدایی از جامعه» تا حدی به نظریات روسویی می رسد و جالب آنکه امروز ایلیچ همچون روسو بسیار در حوزه آموزش و پرورش مدرن مطرح است. اما اگر خواسته باشیم به صورت خلاصه نظر روسو را درباره نظام آموزشی غیر رسمی و رسمی بیان کنیم، باید بگوئیم که او تغییر «انسان طبیعی» به «انسان تمدنی» را دقیقا در انجرفی آموزشی می بیند که به جای تلاش برای انطباق دادن انسان به عنوان یک موجود طبیعی با طبیعت، امری که به صورتی خود انگیخته در «وحشی نیک» انجام می شد، تمام تلاش و فشار و حتی خشونت خود را به کار می گیرد تا او را از طبیعت دور کرده و گسست میان انسان ها و طبیعت را بیشتر کند به نحوی که در انتها انسان را به دشمنی برای طبیعت تبدیل کند که در آن چیزی جز ابزاری برای ارضای نیاز های خود ندیده و به خود اجازه دهد که به هر صورتی که مایل است با طبیعت رفتار کند. به عبارت دیگر روسو بر آن است که آموزش به شیوه رایج نه فقط انسان را از ذات «نیک» خود دور می کند، بلکه در نهایت از او موجودی مخرب می سازد که با تخریب طبیعت در حقیقت گور خود را می کند. باید توجه داشت که روسو این سخنان را نزدیک به سه قرن پیش بر زبان می آورد اما تازگی و اهمیت آنها را ما امروز با تعداد بی شمار مصیبت های طبیعی کاملا می توانیم، درک کنیم. البته آنچه اهمیت دارد اینکه در امیل، روسو تلاش می کند افزون بر نظرات انتقادی خود، راه حل های خویش را نیز عنوان نماید. به صورتی بسیار کوتاه، مهم ترین بدیلی که وی برای آموزش و پرورش ارائه می دهد، انطباق دادن آن با طبیعت البته با شیوه های جدیدی است که بهر سو تمدن به ما تحمل می کند. «آموختن» حداکثری به جای «آموزش دادن» حداکثری. به باور روسو از آنجا که انسان ها ذاتا در خود نیکی را دارند هر اندازه به آنها اجازه داده شود که زیر فشار ابزارهای انحراف آمرانه برای دوری شان از طبیعت آزاد شوند و خود طبیعت و جهان و محیط را کشف کنند، شانس بیشتری برای آن خواهند داشت که از مصایب تمدن رهایی بیابند.

این امر را امروز ما کاملا در سیستم های جدید آموزش و پرورش مشاهده می کنیم که تلاش دارند با افزایش میزان آزادی در نظام آموزش، آن را از نوعی فرایند تنبیهی و مجازات کسانی که نمی خواهند «بیاد بگیرند» بیرون آورده و از سلسله مراتبی کردن کودکان بر اساس میزان توانایی شان به آموختن جلوگیری می کنند. انسان ها بسیار با یکدیگر متفاوتند اما اکثریت آنها می توانند به سطوح بالایی از شکوفایی استعدادهایشان برسند: این را در حقیقت می توان همان سازگاری با طبیعت که در اینجا خود طبیعت انسانی است، نامید.

روسو و سیاست

دو کتاب «هلونیز جدید» (1741) و «قرار داد اجتماعی» به روسو امکان می دهند که نظام های سیاسی را به همان شدت نظام های آموزشی به زیر سؤال برده و نظام سازمان یافتگی اجتماعی را به زیر تیغ یک انتقاد خرد کننده، بکشد. کتاب نخست در قالب یک داستان، تلاش می کند نشان دهد که چگونه می توان مفهوم جدید «قانون مشروعیت یافته» را با طبیعت سازش داد و با قرار دادن این عقلانیت که طبعا میراث دار آن در روشنگری بود، در دل طبیعت می توان به نوعی سازمان اجتماعی رسید که البته برای روسو همواره بهترین الگوی خود را در جماعت شهرهای کوچک در مدل آرمانی ژنو می یافت.

قرار داد اجتماعی روسو، به خودی خود بحث تازه ای را مطرح نمی کرد، زیرا ماکیاوول از یک سو، سازو کار های حوزه سیاسی را نشان داده بود و مشخص کرده بود که مشکل اساسی در یک شهر یا در جماعتی که به حداقلی از انباشت جمعیتی می رسد، افراد شروع می کنند به آنکه به تهدیدی برای

یکدیگر تبدیل شوند. به عبارت دیگر، هر چند ذات انسان ها به سوی آزادی گرایش دارد، این آزادی تحقق نمی یابد، مگر در محدود کردن و حتی تخطی و زیر سنوال بردن امنیت و آزادی دیگران . بنابراین، تمام مسئله بر سر آن است که چگونه باید گرد هم آمدن انسان ها و نیاز توأمان آنها را به آزادی و امنیت تامین کرد. بنابراین، نظریه سیاسی روسو در اینجا در کنار دو نظریه اساسی در زمینه سیاسی قرار می گیرد که به جان لاک و هابز متعلق هستند. معمولاً هابز را در ریشه توتالیتراریسم های جدید و لاک را در ریشه لیبرالیسم های جدید قرار داده اند. در این صورت می توان روسو را در ریشه دولت های رفاه و یا سوسیال دموکراسی های جدید و به ویژه تمایل هر چه بیشتری که در جهان امروز برای گذار از دموکراسی مبتنی بر تفویض اختیار به سیاستمداران حرفه ای به دموکراسی مستقیم و مشارکتی وجود دارد، قرار داد. و از این لحاظ، مبالغه آمیز نخواهد بود که باز هم بگوئیم روسو چند قرن از زمانه خود پیش تر بود و ایده های او در آن زمان قابلیت اجرایی شدن، لااقل پایدار و یا در مقیاس هایی بزرگتر از شهر هایی کوچک چون ژنو را نداشتند.

روسو در واقع بیش از هر چیز بر مشروعیت و تبعیت از قانونی انگشت می گذارد که اساسش مشروعیت یافتن حقوق، وظایف بر پایه تمایل واقعی و آزادانه و قابل تجدید شدن از خلال سازوکارهای دموکراتیک باشد. تنها در چنین صورتی، یعنی در صورتی که تبعیت از قانون خود انگیزه و حاصل تمایلی آزادانه به محدود کردن خویش برای برخورداری دیگری از آزادی که در عین حال تضمینی بر آزادی خویش نیز هست، می توان به منطق خشونت دولتی از جنس هابزی پایان داد. هم از این رو روسو معتقد است اکنون که راه بازگشت به طبیعت و بهشت گمشده انسان نیک بخت وحشی بسته شده است باید دستکم به حداکثری از هماهنگی با طبیعت رسید و این کار ممکن نیست مگر با دادن بیشتر امکان به آنچه در وجود انسان طبیعی است یعنی آزادی و برای این کار ابزار او ابزاری است بیرون آمده از روشنگری، هر چند که منتقدان روسو در این امر نوعی تناقض می بینند، و این ابزار چیزی نیست جز تعقل انسانی یعنی توانایی انسان به مشاهده و نتیجه گیری و بیرون آوردن قوانینی که به سود همه کسانی است که تمایل دارند با یکدیگر زندگی کنند.

بنابراین اصل سیاسی روسویی، در قانون گرا بودن آن است اما این قانون گرا بودن را باید کاملاً از گرایش های موسوم به قانون گرا که امروز مطرح هستند و بیشتر بر نهادها و ساختارهای ساخته شده درون خود نظام های تمدنی به مثابه پایه هایی که قانون را توجیه می کند و یا بر رای اکثریت به مثابه تنها مولفه تاکید دارند، جدا کرد. از اندیشه روسویی هرگز نمی توانست چیزی به صورت فاشیسم یا پوپولیسم در بیاید در حالی که این امر همانگونه که می دانیم از اندیشه دموکراسی مکانیکی مبتنی بر اکثریت عددی را که بر یک فرض اتوپیایی یعنی برابر بودن تمام کنشگران سیاسی در کنش سیاسی شان استوار است، می توانست بیرون بیاید و بیرون نیز آمد، چرا که هم فاشیسم آلمانی و ایتالیایی و هم پوپولیسم های آمریکای لاتینی از درون سیستم های دموکراتیک (ولو سیستم های در حال فروپاشی) سر کشیدند.

اما آیا باید از این امر نتیجه گرفت که روسو، یک ضد دموکرات است که در نهایت به همان جایی می رسد که هابز رسید. به باور ما، چنین برداشتی ابداً قابل قبول نیست، آنچه اندیشه روسو را از تفکر هابزی مجزا می کند درک این دو از طبیعت است. برای هابز طبیعت در نهایت چیزی نبود جز قانون قوی تر، یا اصطلاحاً «قانون وحش» و مابه ازای آن نیز به نظر هابز همان «لویاتان» معروف یا هیولای دولتی است که همه چیز را در اختیار می گیرد زیرا از همه قوی تر است و هیچ رابطه ای جز رابطه ای یک سویه با او امکان پذیر نیست و این یعنی همان توتالیتراریسم که دقیقاً به دلیل عدم سازشش با طبیعت و از جمله با طبیعت انسانی در همه جا با شکست روبرو شد.

این در حالی است که درک روسو از طبیعت کاملاً متفاوت است. چیزی که هابز به مثابه قانون وحش می دید به نظر روسو، چرخه های طبیعی بود که خود خود را تعدیل می کردند. در نتیجه هر چند موجودات

قدرتمند تر در جاهایی بیشتر صاحب اختیار و توانایی بودند ولی موجودات ضعیف تر نیز جایگاه ها و امتیازات خود را دارند. به این ترتیب، انسان طبیعی به این دلیل که از این یا آن موجود طبیعی ضعیف تر یا قوی تر است، خوشبخت تر یا بدبخت تر نبوده است، بلکه دلیل خوشبختی یا بدبختی اش به میزان توانایی هایش در انطباق دادن خود با محیط و طبیعت مربوط می شده است. چیزی که در سرنوشت تمدنی او نیز تکرار می شود و ابزار این کار همان قرار داد آزادانه ای است که روسو از آن تحت عنوان قرار داد اجتماعی نام می برد: قرار دادی که به انسان ها امکان می دهد آزادانه به حقوق و آزادی هایی دست یابند و آزادانه از گروهی از آزادی های خود دست بکشند، اما این امر رانه در قالب هایی سخت و یکبار برای همیشه بلکه در قالب های نرم و دائما قابل تغییر بر اساس اراده عمومی انجام دهند.

نتیجه گیری

اندیشه روسویی، همچون اندیشه ایلچ، می تواند امروز یکی از آخرین راه حل هایی باشد که برای انسان مدرن در رهایی یافتن از بن بست هایی که برای خود ساخته است، وجود دارد. این بن بست ها، دستکم چندین دهه است که مشخص شده اند: سپردن عقلانیت انسانی به عقلانیتی فناورانه، نمی توانست نتیجه ای جز آن چیزی داشته باشد که امروز می بینیم. عقلانیت فناورانه در نهایت، عقلانیتی ابزارگونه و مذکر است که گویاترین شکل بروز آن محوریت یافتن خشونت به مثابه هم وسیله و هم هدف و تعریف لذت به مثابه، ارضایی مذکر است که بیشتر در مفهوم مذکر «تخریب» تعریف می شود تا در مفهوم مونث «زایش». علوم انسانی و اجتماعی امروز در صف مقدم مبارزه برای عقب راندن این منطق خشونت قرار گرفته اند: منطقی که دچار توهمی وحشتناک و فزاینده است که تازه نیست و ریشه هایش به میلیون ها سال پیش بر می گردد: توهم سلطه مطلق انسان بر طبیعت که در نهایت و در تفسیری که می توان آن را در چارچوب نظریه ای بوردیوی و زن گرایانه جدید قرار داد، به معنای تسلط مطلق امر مذکر بر امر مونث است. اگر می گوئیم مطلق دقیقا به این دلیل است که این سلطه همواره وجود داشته است و به باور بسیاری از انسان شناسان شرط انسانیت انسان، یا به عبارت روسویی شرط جدایی انسان از طبیعت بوده است. امر مونث هر چند به مثابه نماد و بازمانده ای از طبیعت باقی می ماند، اما همواره زیر سلطه مذکر است. اما در عصر کنونی مطلق بودن گویای نوعی به بن بست رسیدن است. آنچه میرچیا الیاده در تفکر خود، بن بست انسان در برابر نفی خداپاوری مطرح می کرد و چاره آن را بازگشت به نوعی از معنویت گرایی جدید، می دانست، در پیروی از اندیشه روسویی می تواند به نوعی بازگشت به ذات روشنگرانه عقلانیت انسانی تعبیر شود، که تلاش کند، انسان و طبیعت، مذکر و مونث را با یکدیگر سازش دهد، سازشی که البته نباید و نمی تواند بر اساس ذاتی ناموجود، یعنی خشونت و سلطه به وجود بیاید و اگر خواسته باشیم از روسو تبعیت کنیم باید بگوئیم این سازش تنها می تواند بر اساس ذاتی مشترک میان انسان و طبیعت اتفاق بیافتد و آن وجود «نیکی» است که در این معنا که می توان آن را در نبود یا کاهش تنش و سلطه و خشونت در روابط درون گونه ای (بین خود انسان ها) و برون گونه ای (بین انسان ها و سایر گونه ها) تعریف کرد. این درس بزرگ روسو برای علوم انسانی و اجتماعی جدید است.

برای مطالعه بیشتر:

Bertram, Ch., (2004), *Rousseau and the Social Contract*, New York: Routledge.

Gagnebin, B., (1999), article « J.J.Rousseau », in *Encyclopédie Universalis*, Cd Rom., Paris.

Gagnebin, B., (1976), *Album Rousseau*, Paris.

Neuhouser, F., (2008), *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality and Drive for Recognition*, Oxford, New York: Oxford University Press.

McDonald, Ch., Hoftmann, S.,(eds.), (2010), *Rousseau and Freedom*, New York: Cambridge University Press.
O'Hagan, T., (1999), *Rousseau*, New York : Rotledge.
Rousseau, J.J., (1965-1984) ; *Œuvres complètes* , B. Gagnebin et M. Raymond éd., coll. La Pléiade, 5 vol., Paris, 1959-1995; *Correspondance complète* , R. A. Leigh éd., Genève, 40 vol., 1965-1984

Todorov, T. (1985), *Frêle bonheur, essai sur Rousseau* , Paris : Hachette.
Wolker, R. et al.,(1995) , *Rousseau and Liberty*, New York: Manchester University Press.

این مقاله در چارچوب همکاری انسان شناسی و فرهنگ و مجله بخارا منتشر می شود.