Kazimierz Wiliński

Helwecjusza filozofia dziejów

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne 21, 37-66

1966

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKLODOWSKA
LUBLIN — POLONIA

VOL. XXI, 2 SECTIO F 1966

Z Katedry Filozofii Społecznej Wydziału Ekonomicznego UMCS
Kurator: doc. dr Bohdan Dziemidok

Kazimierz WILIŃSKI

Helwecjusza filozofia dziejów *

Философия истории Гельвеция

Philosophie de l'histoire de Helvétius

1. STAN NATURY I UMOWA SPOŁECZNA

„Wyobrażę więc sobie ludzi, nie znających zupełnie praw ani sztuk, mniej więcej takich, jakimi musieli być w pierwszych dniach świata. Widzę ich rozproszonych po lasach jak inne żarłoczne zwierzęta".[1]

Tak wyobraża sobie Helwecjusz pierwszy okres istnienia człowieka i mimo że unika terminu „stan natury", to jednak obraz przezeń przedstawiony nie różni się na pierwszy rzut oka od wizerunku człowieka w stanie natury, który przedstawił Rousseau w *Rozprawie o nierówności...:*

„[...] rozpatrując człowieka takim, jakim musiał wyjść z rąk natury, widzę zwierzę nie tak silne jak jedne, nie tak zwinne jak drugie, lecz w sumie o ustroju najszczęśliwszym ze wszystkich [...]".[2]

Jeżeli dodać, że również w przekonaniu Helwecjusza człowiek obdarzony jest wyjątkowo szczęśliwą organizacją fizyczną, w postaci np. ręki, a nie kopyta, zbieżność obydwu opisów stanie się jeszcze wyraźniejsza.

Rousseau jednak różnicę najistotniejszą między człowiekiem a zwie-

* Szkic niniejszy jest zmodyfikowanym fragmentem pracy pt.: *Antropologia i etyka Helwecjusza.*

[1] Claude-Adrien Helvétius: *O umyśle*, Warszawa 1959, t. I, ss. 237—238.

[2] J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 144.

rzęciem upatruje przede wszystkim w swoistym poczuciu moralnym, które sprawia, że wedle niego człowiek jest z natury dobry, czemu Helwecjusz stanowczo zaprzecza. Jego zdaniem nie ma innych różnic między człowiekiem a zwierzęciem poza fizyczną budową organizmu, a więc dopóki ludzie „nie znają zupełnie praw ani sztuk", pozostają właściwie tylko jednym z gatunków zwierzęcych.

Tym niemniej nie kończy to możliwości konfrontacji poglądów wymienionych autorów dotyczących owego pierwotnego stanu ludzkości. Helwecjusz pisał np.:

„Niezmiernie to dziwne, że w krajach, które słyną ze zbytku i cywilizacji, jest więcej ludzi nieszczęśliwych niż u ludów pierwotnych [...]. Czy można wątpić, że położenie dzikiego jest lepsze niż wieśniaka? [...] dziki cieszy się szczęściem, jakie daje równość, a przede wszystkim nieocenionym dobrem, jakim jest wolność, której daremnie domaga się większość narodów".[3]

Głosi więc swego rodzaju pochwałę stanu pierwotnego, wypowiadając zarazem uwagi krytyczne pod adresem cywilizacji, upatrując przyczynę jej niedostatków głównie w nierówności, którą niesie ze sobą uspołecznienie.[4] Przy czym byłoby bezpodstawne doszukiwanie się tutaj zależności Helwecjusza od Rousseau, jako że idea stanu natury i podobna do russowskiej koncepcja umowy społecznej występuje najwyraźniej już w jednym z najwcześniejszych *Epîtres*, tzw. *Epître sur le plaisir à Voltaire*[5], który powstał w pierwszej wersji najprawdopodobniej w 1737 r.[6]

Ale nawet w tym liście nie znajdujemy terminów „stan natury" i „umowa społeczna", mimo iż przedstawione tam poglądy najżywiej przypominają koncepcje Rousseau; do tego stopnia zresztą, że nawet rolnictwo i metalurgia są traktowane przez Helwecjusza jako te dziedziny aktywności człowieka, które odegrały najistotniejszą rolę w procesie uspołecznienia.[7]

Jednakże do tego okresu, kiedy ludzie żyli na sposób dzikich zwierząt, a więc samotnie, nie przywiązuje Helwecjusz właściwie większej wagi. Wydaje się nawet, że jego zdaniem nie byli oni jeszcze naprawdę ludźmi i dlatego traktuje ten okres raczej jako epokę przed pojawieniem się człowieka, nie określając jej w związku z tym mianem „stanu natury", które to określenie mogłoby przecież sugerować, że chodzi

---

[3] H e l v é t i u s: *op. cit.*, t. II, s. 162.

[4] *Ibid.*, ss. 162—163.

[5] *Oeuvres complètes d'Helvétius*, Paris 1818, t. III, ss. 163—171. Wspólna tradycja i Helwecjusza, i Rousseau sięga tu najprawdopodobniej Montaigne'a.

[6] A. K e i m: *Helvétius, sa vie et son oeuvre*, Paris 1907, s. 81.

[7] *Oeuvres complètes*, ss. 167—168.

o pewną formę istnienia człowieka. Pisze natomiast w dalszym ciągu rozpoczynającego ten artykuł fragmentu:

„Widzę, jak zbyt słabi — dopóki nie wynaleźli broni, by przeciwstawić się dzikim zwierzętom — ci pierwsi ludzie, nauczeni niebezpieczeństwem i strachem, zrozumieli, że w interesie każdego z nich powinni zebrać się — stworzyć społeczeństwo [...] Zauważę następnie, że tak powstałe gromady ludzkie wkrótce stały się sobie nawzajem wrogie. Pragnęły bowiem posiadać te same rzeczy [...]".[8]

I to jest, jego zdaniem, ten stan, który istniał bezpośrednio przed tym, zanim ludzie podporządkowali się prawu, czyli przed powstaniem właściwego społeczeństwa.

Helwecjusz sądzi bowiem, że człowiek dziki słucha tylko siły.[9] Wiedziony zaś przez strach i poczucie własnej słabości, we własnym interesie łączy się z innymi w coraz to liczniejsze grupy, opierające się o kolejne umowy, z których każda następna idzie dalej niż poprzednia.

Nie trudno zauważyć, że ten postępujący proces uspołecznienia, łącznie z przyczynami, które go wywołują, obejmujący sobą dość długi okres czasu przypomina (w pewnym uproszczeniu) zarówno russowską hipotezę stanu przejściowego między stanem natury a stanem społecznym, jak i (w większym stopniu) obraz stanu naturalnego u Hobbesa. Poza tym w pewnej mierze przypomina także i idee Montesquieu, który przecież pisał o człowieku żyjącym samotnie: „Taki człowiek czułby zrazu jedynie swą słabość, byłby bezgranicznie lękliwy." [10]

Warto chyba również zauważyć, że za jedną z najważniejszych przyczyn uspołecznienia uważa Helwecjusz czynnik demograficzny i tu znowu uderza jego zbieżność z Rousseau.[11] Mianowicie, kiedy w *De l'Homme* ilustruje, w jaki sposób przebiega zjawisko uspołecznienia, posługuje się swoistą formą tzw. „robinsonady", przenosząc w tym celu w imaginacji na jakąś samotną wyspę zrazu jedną tylko rodzinę i ukazując jak kształtują się i stopniowo narastają więzy i instytucje społeczne w miarę naturalnego zwiększania się liczby ludności.[12] Proces ten zresztą prowadzi aż do despotyzmu i *ab ovo*, ale o tym w dalszym ciągu. W każdym razie Helwecjusz jest pewien, że bezpośrednio przed utworzeniem społeczeństwa instytucjonalnie zorganizowanego (tj. pań-

---

[8] *O umyśle*, t. I, s. 238.

[9] Helvétius: *De l'Homme, de ses factultés intellectuelles, et de son éducation* [w:] *Oeuvres complètes...*, t. II, s. 223.

[10] Ch. L. de Montesquieu: *O duchu praw*, Warszawa 1957, t. I, s. 29.

[11] Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności...*, s. 275: „[...] jeśli uwzględnić niepomierne zaludnienie wynikające ze stanu natury, to trzeba stwierdzić, że ziemia w tym stanie zostałaby wkrótce pokryta ludźmi i że w ten sposób byliby oni jednak zmuszeni pozostać we wzajemnej styczności".

[12] *De l'Homme*, s. 356 i n.

stwa) panował, mówiąc słowami Hobbesa, „stan wojny wszystkich przeciwko wszystkim", z czym godzi się również Rousseau.

„W końcu jednak ludzie świadomi wspólnego nieszczęścia zrozumieli, że połączenie wcale nie wyjdzie im na korzyść, a społeczeństwa nie będą mogły się ostać, jeżeli do swych pierwszych umów nie dodadzą nowych, na mocy których każdy z osobna wyrzeknie się korzystania z praw, jakie daje siła i zręczność, wszyscy zaś nie zagwarantują sobie nawzajem poszanowania życia i mienia [...]. W ten sposób ze wszystkich poszczególnych interesów uformował się jeden wspólny [...]." [13]

Dopiero wtedy może pojawić się pojęcie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, dobra i zła, w zależności od relacji czynów człowieka względem tego wspólnego interesu.[14] Moment ten decyduje o powstaniu społeczeństwa oraz przejściu człowieka z amoralnego „porządku natury" do porządku moralności. Sposób narodzin tegoż społeczeństwa żywo przypomina akt umowy społecznej Hobbesa czy też Rousseau, albowiem we wszystkich trzech wyliczonych przypadkach chodzi naprawdę o to samo, a mianowicie — o wyrzeczenie się przez człowieka jako indywiduum na korzyść społeczeństwa jako całości wszystkich swoich uprawnień naturalnych.

Dlatego też, jeżeli Wołgin pisze o Helwecjuszu, że „prawie nie używa w swoich rozważaniach o społeczeństwie [tak] charakterystycznego dla XVII—XVIII wieku terminu «umowa społeczna»" [15], to zarazem ma rację i nie ma jej. Bowiem w przekonaniu Helwecjusza proces tworzenia się społeczeństwa nie jest aktem jednorazowym. Zachodzi on w czasie i rozpada się na szereg etapów, związanych z rozwojem działalności gospodarczej człowieka. Zresztą Helwecjusz rzeczywiście nie używa samego terminu „umowa społeczna", choć równocześnie niektóre z jego rozstrzygnięć problemu genezy społeczeństwa faktycznie sprowadzają się do propozycji uznania społeczno-twórczego znaczenia aktu umowy społecznej, tyle, że bez wymieniania nazwy. Można więc powiedzieć inaczej, że Helwecjusz nigdy nie posługuje się wymienionym terminem bezpośrednio, lecz zawsze przez omówienie. Wypada chyba również zauważyć, bo nie miejsce tu na obszerniejszą analizę, że u takich autorów, jak np. Rousseau, którzy nagminnie używają terminu „umowa społeczna", często nie jest ona także rozumiana jako akt jednorazowy, (w *Rozprawie o nierówności...*), a w każdym razie nie pojawia się jako *deus ex machina*, ale wieńczy długi i niekiedy skompliko-

[13] *O umyśle*, t. I, s. 238.

[14] *Ibid.*, s. 239: — „Nie uświadamiano by sobie, na czym polega interes ogółu, nie byłoby więc czynów sprawiedliwych i niesprawiedliwych".

[15] W. P. Wołgin: *Rozwitie obszczestwiennoj mysli wo Francji w XVIII wieke*, Moskwa 1958, s. 175. Opinię przeciwną reprezentuje A. Baumgarten: *Helvétius* [w:] *Grundpositionen der Französischen Aufklärung*, Berlin 1955, s. 7.

wany, tak właśnie jak to ma miejsce u Helwecjusza, proces uspołecznienia człowieka. Można zresztą dodać, że zarówno u Rousseau, jak u Helwecjusza, akt umowy społecznej — obojętnie, nazywany tak czy też nie — jest równoznaczny z narodzinami prawa pozytywnego i w tym sensie konstytuuje on skończoną formę społeczeństwa. Natomiast bez zastrzeżeń prawdziwe jest następne z twierdzeń Wołgina:

„Helwecjusza, jak większość jego współczesnych, interesuje nie tyle geneza form społecznych, ile ich ocena z punktu widzenia ustalonych przez niego celów społeczeństwa." [16]

Właśnie Helwecjusz, nawet w porównaniu ze swymi współczesnymi, poświęcił owej genezie społeczeństwa szczególnie mało uwagi. Do tego stopnia, że przytoczone uprzednio wypowiedzi w zasadzie wyczerpują wszystko to, co miał na ten temat do powiedzenia. W zarysie pokrywają się one z odpowiednimi tezami Montesquieu, Hobbesa i Rousseau. Problematyka stanu natury i umowy społecznej stanowi zaledwie nieznaczny margines obu podstawowych dzieł Helwecjusza, notabene bardzo obszernych i systematycznych, i co charakterystyczne, zajmuje stosunkowo mniej miejsca w późniejszym *De l'Homme* niż w *O umyśle*. Potwierdza to dodatkowo tezę Keima, że poczynając od *O umyśle* staje się on coraz bardziej i bardziej pisarzem stricte politycznym i — powiedzmy od siebie — piszącym nade wszystko w perspektywie przyszłości, która nie ma w jego rozumieniu nic wspólnego z powrotem do stanu natury.

Mimo przytoczonej uprzednio próby idealizacji człowieka dzikiego (l'homme sauvage), zgodzić się trzeba także z Keimem, bo wynika to nieodparcie z całej rozważanej koncepcji, że Helwecjusz nie wierzy bynajmniej w wyższość stanu natury [17] ani tego, który nazwać by można stanem wojny, ani tym mniej tego, który istniał jeszcze wcześniej i był właściwie okresem czysto zwierzęcej egzystencji człowieka. W jego pojęciu właściwe dzieje człowieka zaczynają się z chwilą, kiedy zmysłowość i natura odsunięte zostają niejako na drugi plan, a kierownictwo nad nimi i nad społeczeństwem obejmuje rozum, którego empirycznym przejawem jest prawodawstwo i etyka.[18] Jest to zarazem moment po-

[16] Wołgin: *op. cit.*, s. 180.

[17] Por. Keim: *op. cit.*, s. 100.

[18] M. Borucka-Arctowa: *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957, s. 119: — „Według Helvétiusa i Holbacha ludzie żyjący w „stanie naturalnym" pod wpływem dążenia ku szczęściu zrzeszyli się z sobą na podstawie umowy społecznej; z tą chwilą kryterium użyteczności publicznej wysuwa się na plan pierwszy przed interesem indywidualnym. W miejsce naturalnej harmonii interesów (Locke) wysunięty zostaje postulat celowego, sztucznego wytworzenia harmonii przez działanie rządu i ustawodawstwa".

wstania państwa, które nie jest przecież niczym innym, jak wspomnianą uprzednio skończoną formą społeczeństwa.

Zbieżność z Heglem jest tu oczywista, ale chyba dzięki temu, że obaj nawiązują do tej samej, jeszcze antycznej tradycji.

Jednakże bezpośredni i decydujący wpływ na poglądy historiozoficzne Helwecjusza wywarli fizjokraci. „L'influence des physiocrates sur Helvétius est réelle" powiada Keim.[19] Wpływ ten przejawia się nie tylko w daleko posuniętej analogii wielu tez historiozoficznych Helwecjusza z głoszoną przez nich teorią postępu historycznego, ale znajduje także incydentalny, lecz jak się wydaje nie pozbawiony głębszego znaczenia wyraz i w tym, że w ramach własnej klasyfikacji wybitnych postaci historycznych i współczesnych Helwecjusz zaliczył Quesnay'a do rzędu geniuszy, a odmówił tego miana np. swemu bezpośredniemu poprzednikowi La Rochefoucauld.

2. HELWECJUSZ A TURGOT. TEORIA POSTĘPU

Spośród wszystkich szkół i myślicieli francuskiego Oświecenia szkoła fizjokratów, a szczególnie zbliżony do niej Turgot oraz (znajdujący się z kolei pod ich i Turgota wyraźnym wpływem) Helwecjusz zbliżają się chyba najbardziej do fundamentalnej tezy historiozofii heglowskiej głoszącej, że rozum rządzi światem.[20] W ich wspólnym przekonaniu rządy rozumu są równoznaczne z postępem, z tworzeniem się nowych form. Pisał np. Turgot:

„Les phénomènes de la nature, soumis à des lois constantes, sont renfermés dans un cercle de révolutions toujours les mêmes."

Inaczej natomiast dzieje się — jego zdaniem — w świecie ludzkim, gdzie panuje prawdziwy postęp.[21] Dlatego świat ludzki, a nie przyroda, jest areną historii.

Jednakże realizacja rządów rozumu nie dokonała się od razu — jej postępy zależą ściśle (zarówno wedle Turgota jak i Helwecjusza) od postępów oświecenia. Albo, mówiąc inaczej — postęp wiedzy, poznania, jest identyczny z postępem społecznym. Turgot wyraził tę myśl powiadając, iż z biegiem czasu obyczaje łagodnieją, a rozum ludzki oświeca się[22], natomiast Helwecjusz uczynił to samo w sposób bardziej dobit-

---

[19] K e i m: *op. cit.*, s. 493.

[20] Por. G. H e g e l: *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, t. I, s. 14: „Jedyną myśl, jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny".

[21] *Oeuvres de* T u r g o t, Paris 1844, t. II, s. 597.

[22] *Ibid.*, t. II, s. 598.

ny, kiedy w jednym z utworów powstałych jeszcze przed *De l'Esprit* powiedział, że droga prawdy i droga szczęścia są tą samą drogą.

Tak więc porządek wiedzy i porządek moralny zostają w obu przypadkach utożsamione, a oświecenie staje się tym samym synonimem postępu moralnego w szerokim rozumieniu, obejmującym całokształt przejawów życia społecznego. Wynika stąd, że istnieje (zarówno wedle Turgota jak i Helwecjusza) rozum jako pewien zbiór praw i prawidłowości wszechświata i jednocześnie naczelna norma, której poznawalność przez człowieka nie może podlegać dyskusji, bo inaczej przecież nie można by zasadnie mówić o jakimkolwiek postępie.

Wszyscy ludzie są, dzięki swojej naturze, równi pod względem możliwości poznawczych. Turgot w cytowanej już dwukrotnie mowie wygłoszonej w Sorbonie 11 XII 1750 r. powiedział m. in., że ludzie pod względem możliwości umysłowych są równi i tylko nieskończona różnorodność warunków środowiska przyrodniczego rodzi nierówność postępu narodów.[23] Albowiem zdaniem Turgota nierówność warunków środowiska przyrodniczego staje się (pośrednio) podstawą nierówności środowiska społeczno-politycznego[24], które jak wiadomo kształtuje poszczególne jednostki.

W tym przypadku Helwecjusz idzie dalej niż Turgot. Nie godzi się on bynajmniej, nawet połowicznie, z tezą o jakiejkolwiek określającej roli warunków przyrodniczych, ale atakuje ją jeszcze bardziej gwałtownie niż ten ostatni. Przede wszystkim w *O umyśle*, które to dzieło — według słów Diderota — jest „[...] własną przedmową Helwecjusza do *Ducha praw*, chociaż — dodaje zaraz Diderot — autor nie miał nigdy sentymentu do Montesquieu."[25] Ten brak sentymentu objawia się przede wszystkim w odrzuceniu wielu tez Montesquieu i w bezpośredniej z nim polemice dotyczącej m. in. determinującej roli klimatu. Anglia, zdaniem Helwecjusza, jest krajem, „[...] w którym każdy obywatel uczestniczy w sprawach publicznych i każdy człowiek mądry może pouczać społeczeństwo o jego prawdziwych korzyściach. Dlatego właśnie tak powszechnie spotyka się w Londynie ludzi wykształconych, a znacznie rzadziej we Francji; bynajmniej zaś nie dlatego — jak przypuszcza-

[23] *Ibid.*, t. II, s. 599.

[24] Por. *ibid.*, t. II, s. 599. Zagadnieniem stosunku Turgota do Montesquieu zajmuje się bliżej J. Litwin — por. *Szkice krytyczne o determinizmie geograficznym i geopolityce*, Warszawa 1956, s. 24 i n.

[25] D. Diderot: *Réflexions sur le livre de l'Esprit, par M. Helvétius* [w:] *Oeuvres de Denis* Diderot, publiées sur les manuscrits de l'Auteur, par Jacques-André Naigeon, Paris, An VIII, tome III, s. 436. Helwecjusz o wiele bardziej stanowczo niż Turgot odrzuca ideę determinizmu geograficznego. „Szuka przeto głównych przyczyn rozwoju społecznego wewnątrz społeczeństwa" — Litwin: *Szkice...*, s. 27.

ją niektórzy — że klimat Anglii sprzyja bardziej niż nasz rozwojowi talentów." [26] Tak więc decyduje nie klimat, a ustrój prawno-polityczny państwa. Podobnie dzieje się z odwagą, która znów „[...] nie zależy, jak to niektórzy utrzymują, od warunków klimatycznych, ale od namiętności i potrzeb wspólnych wszystkim ludziom".[27] Namiętności zaś i potrzeby łącznie z ich podmiotem — człowiekiem, są kształtowane przez środowisko społeczne. Położenie geograficzne natomiast, nie tylko nigdy szczególnie nie sprzyja rozwojowi społecznemu i umysłowemu, ale jest najczęściej przyczyną zastoju, a jego korzyści są na dalszą metę pozorne. Zdaniem Helwecjusza dzieje się tak właśnie w przypadku Anglii, której wyspiarskie położenie zapewniające bezpieczeństwo narodowi sprawia, że jej ustrój polityczny nie doskonali się w takim tempie, jakie byłoby konieczne dla zapewnienia jego trwałości, gdyby Anglia leżała na kontynencie i była w większej mierze narażona na ciosy bardziej konserwatywnych reżimów, oddzielonych od niej tylko granicą lądową.[28]

Zatem w odróżnieniu od Turgota, Helwecjusz nawet w najmniejszej mierze nie uznaje jakiegokolwiek pozytywnego wpływu czynników przyrodniczych. W jego przekonaniu funkcję tę pełni tylko prawo, które jest tym samym czynnikiem autonomicznym i niezależnym od niczego poza rozumem, a więc sferą czystej racjonalności. Dlatego też jego punkt widzenia wydaje się bardziej aprioryczno-racjonalistyczny niż Turgota: np. zdaniem Helwecjusza, „konstytucja wyznacza ducha narodu, nie zaś odwrotnie".[29]

„Nie zmieniło się położenie geograficzne Grecji, czemuż więc dzisiejsi Grecy tak bardzo różnią się od dawnych Greków? Zmieniła się forma ich rządu, a podobnie jak woda przybiera kształt każdego naczynia, do którego się ją wlewa, tak i charakter narodów przybiera różne formy i we wszystkich krajach duch rządu kształtuje ducha narodu".[30]

Ale pomimo iż Helwecjusz odrzuca czynnik geograficzny, konkluzje drugiej strony pokrywają się prawie dokładnie z końcowym fragmentem jego ostatniej wypowiedzi, będącej również konkluzją:

„[...] les lois, les moeurs, le gouvernement influant diversement sur génie — pisał Turgot — devinrent une espèce d'éducation générale pour les nations, et mirent entre un peuple et un peuple la même différence que l'éducation met entre un homme et un homme." [31]

---

[26] *O umyśle*, t. I, s. 174.
[27] *Ibid.*, t. I, s. 386.
[28] *Ibid.*, t. I, s. 192.
[29] Baumgarten: *op. cit.*, s. 17.
[30] *O umyśle*, t. I, s. 394.
[31] Turgot: *op. cit.*, t. II, s. 599.

Jedyna rozbieżność zawiera się tutaj w słowie „obyczaje" (les moeurs). Mianowicie Turgot, dla którego historia jest w zasadzie procesem ciągłym, odrzucając aprioryzm w etyce, większą wagę przykłada do realnie istniejących obyczajów, które Helwecjusz pragnie zupełnie wyeliminować, przynajmniej jako czynnik, który miałby mieć jakiś wpływ na esencjalną treść doskonałego prawodawstwa, stanowiącego w jego przekonaniu podstawowe zasady etyki *a priori*, czyli nieempirycznie.[32]

Natomiast jeszcze dalej posunięte analogie ujawniają się wtedy, kiedy rozwój historyczny rozpatrywać z punktu widzenia jego niejako immanentnych przesłanek. Takie przesłanki zarówno u Turgota, jak i u Helwecjusza są dwie. Po pierwsze chodzi o dokładną analizę ustalającą prawdziwe znaczenie odpowiednich pojęć, a po drugie — o czynniki motoryczne rozwoju umysłowego, tkwiące w naturze ludzkiej, i o namiętności. Z oboma związany jest problem ciemnoty, będącej zarazem i punktem wyjścia oświecenia, i jego głównym przeciwnikiem.

W ogóle sposób postawienia tego zagadnienia zarówno u Helwecjusza, jak i u fizjokratów jest równoznaczny z potępieniem prymitywizmu stanu dzikości, jako okresu totalnej ciemnoty, kiedy człowiek jeszcze zupełnie nie posługuje się rozumem, pozostając bez reszty we władaniu czynników instynktownych i czysto fizycznych. Sądzę, że wspólny punkt widzenia najlepiej oddałby następujący passus z *Prawa przyrodzonego* Quesnay'a:

„Ciemnota jest pierwszym przymiotem człowieka niekulturalnego i żyjącego w odosobnieniu; w społeczeństwie jest ona najopłakańszą ułomnością ludzi, a nawet bywa zbrodnią, bo ludzie, jako istoty obdarzone rozumem, powinni się wznosić do poziomu wyższego, niż stan zwierząt; bywa ona zbrodnią ogromną w swoim przestępstwie, gdyż ciemnota jest najpowszechniejszą przyczyną nieszczęść rodu ludzkiego i jego wykroczeń przeciwko Twórcy przyrody, przeciwko światłu wiekuistemu, najwyższemu rozumowi i pierwszej przyczynie wszelkiego dobra."[33] A Turgot dodaje: „J'y [w historii] cherche les progrès de l'esprit humain, et je n'y vois presque autre chose que l'histoire de ses erreurs".[34]

Więc również i fizjokraci rozróżniają niejako dwa rodzaje ciemnoty. Jest ona po prostu bądź pierwotną niewiedzą, bądź też (a odnosi się to tylko do stanu społecznego), podobnie jak u Helwecjusza, co prawda

---

[32] Por. *De l'Homme*, s. 483: — „Il faudrait donc, pour résoudre la première partie du problème d'une excellente législation, n'avoir pareillement égard, ni à la resistance de préjugés, ni au frottement des intérêts contraires et personnels, ni aux moeurs, ni aux lois, ni aux usages déjà établis. Il faudrait se regarder comme le fondateur d'un ordre religieux, qui, dictant sa règle monastique, n'a point égard aux habitudes, aux préjugés de ses sujets futurs".

[33] Quesnay: *Prawo przyrodzone* [w:] *Pisma wybrane*, Warszawa 1928, ss. 93—94.

[34] Turgot: *op. cit.*, t. II, s. 600.

nieświadomym, ale jednak fałszem. Helwecjusz jest najzupełniej zgodny z opinią Quesnay'a, kiedy potępia przede wszystkim tę drugą postać niewiedzy. Mimo to jednak jest przekonany, że niektóre błędy mogą być pożyteczne. Zupełnie inaczej sądził zbliżony do fizjokratów i Turgota Condorcet, który stwierdził z wielką stanowczością:

„Ze wszystkich błędów szkodliwych opinia — że istnieją błędy użyteczne ludziom jest najgroźniejsza i zawiera wszystkie inne błędy".[35]

A jednak w aspekcie najogólniejszym i Helwecjusz przychyla się czasem do tego twierdzenia, np. wtedy, kiedy pisze w *De l'Homme:*

„L'ignorance produit l'imperfection des lois, et leur imperfection les vices des peuples. Les lumières produisent l'effet contraire." [36] A nawet jego zdaniem: „Każdy, kto w świetle historii bacznie się przyjrzy obrazowi nieszczęść społecznych, wkrótce dostrzeże, że najwięcej klęsk na ziemię sprowadza ciemnota, jeszcze bardziej barbarzyńska niż interes".[37]

Oczywiście, zarzut ten nie może być skierowany pod adresem ciemnoty naturalnej, pierwotnej; jest ona przecież zjawiskiem obiektywnym i ponieważ dotyczy stanu przedspołecznego nie wynikają z niej jakiekolwiek konsekwencje moralne, bowiem trudno mówić o takich w czasach, kiedy moralność jeszcze nie istnieje.

Lecz ciemnota nie ustępuje od razu i pojawienie się prawa, które formułuje normę interesu powszechnego, będącego probierzem wartości moralnej czynów jednostki, nie likwiduje jej bynajmniej automatycznie. Ukrywa ona skutecznie przed narodem jego prawdziwą korzyść, trzeba więc ją zwalczać, głosić nowe poglądy, ale ostrożnie, bowiem „nie można od razu obalić wszystkich ołtarzy błędu." [38]

Na jeden charakterystyczny moment warto tu zwrócić uwagę — wrócę do niego zresztą jeszcze w dalszym ciągu — mianowicie Helwecjusz preferuje świadome działanie w historii wybitnych jednostek. Natomiast fizjokraci sugerują raczej naturalność i konieczność procesu oświecenia. Tak np. Turgot powiada, że:

„Ces ténèbres n'ont pu se dissiper que peu à peu; l'aurore de la raison n'a pu s'élever que par des degrés insensibles, à mesure que les hommes ont analysé de plus en plus leurs idées [...]." [39]

Zachowajmy do późniejszej analizy ostatnią część tej wypowiedzi, a tymczasem stwierdźmy jeszcze, iż Turgot jest również przeciw „przer-

---

[35] J. Condorcet: *Oeuvres*, Paris 1847, t. V, s. 389.

[36] *De l'Homme*, s. 339. Dodatkowo por. także s. 340 — Section VI: „Des maux produits par l'ignorance [...]".

[37] *O umyśle*, t. I, s. 199.

[38] *Ibid.*, t. I, s. 200.

[39] Turgot: *op. cit.*, t. II, s. 645.

wom w historii" i przeciw totalnej negacji średniowiecza.[40] Jest to o tyle istotne, że pozwala raz jeszcze skonstatować wspomnianą wyżej różnicę w pojmowaniu procesu historycznego: dla fizjokratów i Turgota jest on ciągły i do pewnego stopnia prawidłowy, natomiast Helwecjusz bynajmniej nie do końca podziela to przekonanie. Jego zdaniem ruch wielkich mas spowodować może tylko szereg następujących po sobie wielkich ludzi, wstępujących — jak powiada — we współzawodnictwo między sobą.[41] Tak więc zdaje się raczej na przypadek i działalność prawodawców, zaś średniowiecze uważa za „mierzwę".[42]

Lecz jakie są podstawowe przyczyny utrzymywania się niewiedzy i panowania błędu? Odpowiednio do poprzednio wspomnianych przesłanek rozwoju dziejowego, równoznacznego w obu przypadkach z rozwojem poznania, przyczyny takie są również dwie: niewłaściwe używanie słów i namiętności.

Przyczyna pierwsza jest niejako immanentna początkowym stadiom kształtowania się nauki, a zatem i rozumu ludzkiego. Polega ona na przypisywaniu pojęciom niewłaściwych znaczeń, bądź też na ich niejednoznaczności w ustach poszczególnych ludzi.[43] Racjonalizm wspólny fizjokratom i Helwecjuszowi przejawia się właśnie m. in. w tym, że owo „niewłaściwe używanie słów" zgodnie uznają za jedną z najważniejszych, samodzielnych przyczyn petryfikujących ciemnotę i błąd, i odpowiednio — dokładną analizę pojęć, ustalającą ich prawdziwe znaczenie uważają za doniosłą dźwignię weryfikującą i wzbogacającą poznanie, a co za tym idzie stymulującą postęp historii.[44] Dla nich jest to truizm, który nie zasługuje na dogłębniejsze rozważenie, albowiem sam

---

[40] Por. *ibid.*, t. II, s. 666: — „Il ne faut croire que, dans les temps d'affaiblissement et de décadence [...] l'esprit humain ne fasse aucun progrès". Zdaniem Turgota rozwijały się wtedy i czyniły postępy takie dziedziny jak chociażby sztuki mechaniczne, obyczaje, architektura, filozofia... Dodatkowo por. jeszcze *ibid.*, t. II, s. 608.

[41] Helwecjusz w Liście do Szuwałowa — cyt. wg M. A. Silin: *Kłod Adrian Gielwiecij-wydajuszczijsia francuzskij filosof-materialist XVIII wieka*, Moskwa 1958, s. 131 (Dodatek). Jeszcze w XVIII wieku Boulanger pisał w liście do Helwecjusza: „Posiadamy kilka znakomitych książek, które ten tylko mają brak, że pouczały one świat o prawdach, nie biorąc pod uwagę naturalnego postępu umysłów przeciętnych i naturalnego biegu rzeczy. Jest to, być może, i brak Pańskiej książki [*O umyśle* — K. W.], jeśli w ogóle braki jakieś posiada" — cyt. wg *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961, s. 242.

[42] *O umyśle*, t. I, s. 398: — „Dopiero mierzwa wielu wieków niewiedzy może po takim okresie użyźnić kraj, aby ponownie wydał wielkich ludzi".

[43] Por. *O umyśle*, t. I, ss. 30—31 i n. oraz: Turgot: *op. cit.*, t. II, s. 600.

[44] Notabene jest to dodatkowy przyczynek do kwestii empiryzmu czy też aprioryzmu i dedukcji oświeceniowego rozumu. W tym zresztą znaczeniu racjonalistą był i empirysta Bacon — por. jego teorię idoli, złudzeń.

przez się jest od razu zrozumiały. I dlatego tę kwestię można uznać za wyczerpaną, zważywszy ponadto, że nie wynikają z niej jakiekolwiek godne uwagi konsekwencje.

Natomiast zupełnie inaczej ma się ta rzecz w odniesieniu do namiętności i interesów, jeżeli rozważyć ich rolę z punktu widzenia historiozofii. Wydaje się niezbędne zacząć od uprzednio przytoczonej opinii Helwecjusza o tym, że „ciemnota [jest] jeszcze bardziej barbarzyńska niż interes". O ile ocena tej pierwszej nie pozostawia raczej żadnych wątpliwości, o tyle podobnie negatywna ocena interesu może wydać się u naszego autora czymś zaskakującym. Lecz tylko na pozór. Albowiem, po pierwsze — chodzić tu może wyłącznie o pewną postać interesu osobistego, nigdy zaś o interes powszechny, który jest przecież synonimem rozumności, a po drugie — jeżeli zważyć, że interes osobisty w odróżnieniu od powszechnego posiada bazę zmysłową, a więc naturalną, stanie się zrozumiałe, że jest on w stosunku do rozumu zasadniczo heterogeniczny. A ponieważ jest również w nie mniejszej mierze związany z namiętnościami, które także mogą przeszkadzać (jako że są równie jak on zasadą partykularyzacji) uświadamianiu sobie przez człowieka tego, co ogólne i uniwersalne, a zatem i rozumne. Z drugiej strony nie podlega wątpliwości rola instrumentalna zarówno namiętności, jak i osobistego interesu, jako dźwigni postępu i oświecenia, z czego nie wynika bynajmniej jakoby same przez się były one identyczne z racjonalnością. W tym właśnie znaczeniu interes partykularny jest w stosunku do rozumu czymś esencjalnie odmiennym, obcym i „barbarzyńskim". Jest on tym bardziej szkodliwy, im mniej jego podmiot — człowiek — jest oświecony. Dlatego też — używając słów Montesquieu — zarówno dla fizjokratów, jak i dla Helwecjusza: „Nie jest rzeczą obojętną, aby lub był oświecony".[45] Zatem rola interesu osobistego i namiętności bywa na ogół dwojaka: pozytywna lub negatywna, zależnie od stopnia umysłowego rozwoju ich podmiotu.

Namiętności i interes stanowią jednak z kolei czynnik motoryczny ruchliwości i postępu rozumu ludzkiego. Rozum sam przez się jest bierny, sam przez się jest on nieruchomym i zadowolonym z siebie absolutem i każdorazowy stopień jego przyswojenia sobie przez człowieka, czy każdy kolejny szczebel wiedzy, mają dokładnie ten sam charakter, ale tylko dla człowieka pozbawionego namiętności.

Współdziałanie rozumu i namiętności, zgodnie z powyższym można ukazać w postaci określonego procesu dialektycznego — rozum (ludzki) postępuje naprzód, a namiętności racjonalizują się zarówno poprzez sublimację, jak i drogę eliminacji niektórych z nich.

[45] Montesquieu: *op. cit.*, t. I, s. 20.

„Celle-ci (tj. rozum), qui est la justice même, n'aurait enlevé à personne ce qui lui appartenait, aurait banni à jamais la guerre et les usurpations, aurait laissé les hommes divisées en une foule de nations séparées les unes des autres [...] Borné par conséquent dans ses idées, incapable des progrès en tout genre d'esprit, de sciences, d'arts, de police [...] le genre humain serait resté a jamais dans la médiocrité. La raison et la justice, mieux écoutées, auraient tout fixé, comme cela est à peu près arrivé à la Chine.[46] Mais ce qui n'est jamais parfait ne doit jamais être entièrement fixé. Les passions tumultueuses, dangereuses, sont devenues un principe d'action, et par conséquent de progrès; tout ce qui tire les hommes de leur état, tout ce qui met sous leurs yeux des scènes variées, étend leurs idées, les éclaire, les anime, et à la longue les conduit au bon et au vrai, où ils sont entraînés par leur pente naturelle: tel le froment qu'on secoue dans une van à plusieurs reprises, et qui par son propre poids retombe toujours purifié de plus en plus des pailles légères qui le gâtaient." [47]

Tak więc następuje stopniowa eliminacja najbardziej „grubych" namiętności, które są właściwe młodzieńczemu okresowi ludzkości i wtedy, ale tylko wtedy, są pożyteczne.[48] Albowiem:

„Les passions se développèrent avec le génie; l'ambition prit des forces, la politique lui prêta des vues toujours plus vastes ‚[...]." [49]

Namiętności są zatem koniecznym czynnikiem oświecenia i — co za tym idzie — rozwoju i postępu. Przy tym, im większe zadania stoją przed rozumem, im ludzie są mniej oświeceni, tym „grubszych" trzeba namiętności, aby pobudzić ich do działania. Stąd rola ich wzrasta w miarę tego, jak śledząc postęp umysłu cofamy się ku jego początkom. Później wiele ich funkcji przejmuje rozum, dla Helwecjusza uosobiony w postaci prawa.

Proces ów, zakładający cywilizowanie się namiętności, ich racjonalizację, jest jednakże możliwy tylko dzięki pobudzającemu działaniu ich samych, ponieważ rozum sam przez się jest bierny. Natomiast wykształcony już w postaci pewnego zespołu idei czy też sumy wiedzy,

[46] Nawet zewnętrzna analogia z Heglem jest tu uderzająca — por. Hegel: *op. cit.*, t. I, s. 175: — „Chiny dojrzewają już wcześnie do stanu, w którym znajdują się obecnie: tam bowiem, gdzie brak jeszcze przeciwieństwa między bytem obiektywnym a subiektywnym dążeniem do niego, wykluczona jest wszelka możliwość zmiany, a ujawniający się wciąż na nowo pierwiastek statyczny zastępuje to, co moglibyśmy nazwać czynnikiem historycznym [...]. Jednia substancjalności i subiektywnej wolności jest tak dalece pozbawiona obustronnych różnic i przeciwieństw, że to właśnie staje się powodem, iż substancja nie może dojść do zwrócenia się refleksją ku sobie, do subiektywności".

[47] Turgot: *op. cit.*, t. II, s. 632. Por. z tym: *O umyśle*, t. I, s. 400: — „[...] umysł trwa w bezruchu, dopóki nie poruszą go nawiętności [...]", oraz *De l'Homme*, s. 37: „Vouloir détruire les passions dans les hommes, c'est vouloir y détruire l'action".

[48] Turgot: *op. cit.*, t. II, s. 632.

[49] *Ibid.*, t. II, s. 599.

w celu wzbogacenia własnej treści świadomie posługuje się namiętnościami, ograniczając tym samym ich zasięg i znaczenie.

Jednakże zarówno fizjokraci, jak i Helwecjusz nie postulują bynajmniej naturalnej, jak można by mniemać, likwidacji namiętności w następstwie osiągnięcia prawdy absolutnej, tj. mówiąc inaczej — punktu finalnego rozwoju dziejowego. Po pierwsze dlatego, że dla obu stron zmysłowość jest zawsze synonimem tzw. „naturalnej skłonności" indywiduum, a zatem istnienie namiętności nie da się oddzielić od egzystencji jednostki. A ponieważ to właśnie jednostki są podmiotami rozwoju dziejowego i ogół to koniec końców tylko suma indywiduów, proces historyczny zakłada nie tylko (co jest zrozumiałe) własną postępującą racjonalizację równoznaczną z postępem intelektualnym i moralnym, ale (co jest równie oczywiste) także i konieczność istnienia instrumentu owego procesu postępu, tj. namiętności. Po drugie — u Turgota rozum ludzki z natury rzeczy „nigdy nie bywa skończony, absolutny", a więc i historia zdaje się nie posiadać punktu finalnego, a postęp to proces nieskończony, gdyż zawsze działać będzie czynnik, który go pobudza. Wprawdzie Helwecjusz zdaje się być przekonany o bliskim już osiągnięciu ideału, ale zachowuje i na przyszłość oparty o zmysłowość indywidualizm jednostki, bo nie chce dopuścić do jej rozpłynięcia się w interesie powszechnym i w dobrze ogółu. Wszystko to sprawia, że podobieństwo omawianych koncepcji historiozoficznych staje się jeszcze pełniejsze. Mianowicie w obu przypadkach to właśnie namiętności umożliwiają w ogóle historię.

Dla Helwecjusza jednak z chwilą ich racjonalizacji, równoznacznej z uniwersalizacją treści interesu partykularnego, historia w ogóle kończy swój bieg. Wprawdzie formalnie zostaje zachowany interes indywidualny, ale tylko o tyle, o ile jest pojęty prawidłowo, czyli o ile stał się identyczny z interesem ogółu. Osiągnięty zostaje ideał nie podlegający z natury rzeczy dalszym zmianom i tym samym kładący kres dotychczasowym perypetiom rozwoju ludzkości. Tym niemniej zachowanie namiętności, nawet działających wyłącznie racjonalnie, jest równoznaczne z niewyłączeniem motoru, który w każdej chwili może wprawić w ruch całą tę strukturę, mającą się przecież „całkowicie utwierdzić".

W każdym jednak razie cała przeszłość (kiedy nie znano „prawdziwych zasad moralności"), jak i epoka, która bezpośrednio po niej nastąpi (kiedy te zasady zostaną już poznane i będą stopniowo wprowadzane w życie), to czas historii, czyli w przekonaniu Helwecjusza czas walki między namiętnościami i interesami osobistymi z jednej strony, a rozumem z drugiej. Przy czym jest rzeczą charakterystyczną, że strony w tej walce nie dadzą się jednoznacznie ocenić; może być i tak, że ro-

zum jest nieracjonalny, jak to się dzieje w przypadku fałszywego interesu ogółu, a interes i namiętności z istoty swej aracjonalne mogą działać w kierunku jego racjonalizacji; nie zawsze muszą one petryfikować ciemnotę i błąd, a nawet — przeciwnie — wydaje się, że ich rola polega głównie na czym innym — są one bowiem czynnikiem ruchu historii, a więc i postępu.

Stąd wywodzi się dialektyka rozumu i namiętności. Stopniowa racjonalizacja i wykorzystywanie tych ostatnich dla dobra człowieka i społeczeństwa, to najbardziej charakterystyczny rys filozofii społecznej Helwecjusza, upodobniający ją zarazem do głoszonej przez fizjokratów teorii postępu, mimo że próżno szukać u niego tezy o prawidłowym postępie historii. Z innej zaś strony podobieństwo to wzmacnia znów jego postawa futurystyczna i wiara w postęp rozumu, która zaprowadziła go do prób tworzenia religii filozoficznej w postaci uniwersalnego kultu rozumu. Helwecjusz jest przy tym niezłomnie przekonany o bliskiej już realizacji racjonalnego społeczeństwa. A chyba na jego korzyść przyjdzie zapisać brak przekonania o jednoznacznej linearności procesu historycznego [50], ale znów na niekorzyść — przekonanie, że historia to li tylko nagromadzenie absurdów, wśród których tylko od czasu do czasu prześwitują niezbyt liczne promyki światła.[51] Wprawdzie jego zdaniem istniały w dziejach okresy, kiedy panował pierwiastek racjonalny; jednak uderza wyraźny brak zrozumienia dla ciągłości procesu historycznego, idący w parze ze znamiennym w tym kontekście wyolbrzymieniem roli przypadku.[52]

3. POJĘCIE I ROLA ŚRODOWISKA

Jeżeli natomiast mimo wszystko istnieją u Helwecjusza pewne próby wyodrębnienia spośród różnorakich form działania ludzkiego takiego elementu, który pozwoliłby w pewnej przynajmniej mierze ustalić określoną jednoznaczność i konsekwencję rozwoju społecznego, to zawdzięcza on je znów fizjokratom, a głównie Quesnay'owi. Wychodząc mianowicie z bardzo ogólnego założenia, że człowiek jest całokształtem wpływów środowiska, które — zważywszy laicki i praktyczno-polityczny charakter jego doktryny — można dość łatwo przekształcić w twierdze-

[50] Natomiast Turgot głosił konsekwentnie teorię prostolinijnego postępu — por. J. Litwin: *Eseje o dialogach wewnętrznych*, Warszawa 1967, s. 85.

[51] Helwecjusz jest w tym podobny do Woltera, który pisał w „Essai sur les moeurs": „Trzeba [...] przyznać, że na ogół cała ta historia jest kłębowiskiem zbrodni, szaleństwa i nieszczęść, pośród których widzieliśmy poniektóre cnoty, poniektóre czasy szczęśliwe, jak odnajduje się siedziby rozrzucone pośród dzikich pustkowi" — cyt. za: Litwin: *Eseje...*, s. 83.

[52] Por. H. N. Momdżian: *Filosofia Gielwiecja*, Moskwa 1955, s. 248.

nie odwrotne: środowisko wraz ze wszystkimi swymi właściwościami jest wytworem poglądów[53], Helwecjusz usiłuje rozumieć ową zależność jako jednokierunkową odwołując się do materialnego charakteru pierwotnych potrzeb człowieka.

„Szukając w «potrzebach wynikających z głodu, pragnienia itd.» przyczyny ruchu dziejowego ludzkości, postawił sobie jako zadanie znalezienie materialistycznego wyjaśnienia tego ruchu" — pisze Plechanow.[54]

W ogóle zainteresowanie ówczesnej filozofii społecznej, czyli etyki, sprawami ekonomicznymi jest czymś niezmiernie charakterystycznym i — jak chce Kautsky — można je wytłumaczyć tylko jako skutek ekonomicznego powstania i ukształtowania się kapitalizmu w ówczesnej Europie zachodniej.[55] Jest to jednakże przyczyna generalna i ogólna, natomiast jeśli chodzi o Helwecjusza w szczególności, to jego zainteresowania tą dziedziną były stymulowane, jak się wydaje, zarówno sytuacją osobistą jak i tym, że właśnie owa sytuacja spowodowała łatwość również i osobistego kontaktu z twórcą szkoły fizjokratycznej w ekonomii.[56] Dzięki temu: „Le moraliste positif et pratique devient facilement un économiste." [57]

Z drugiej strony, ważył także wpływ Montesquieu'ego i encyklopedystów. Szczególnie w *O umyśle* — dziele, które narodziło się z tego samego ducha, co Encyklopedia, chociaż Helwecjusz nie figuruje wśród jej autorów, nie jeden raz rozważa w tym samym duchu kwestię produkcji materialnej; mówi o jej ogromnej roli społecznej, uznając tę sferę za istotną dla innych dziedzin cywilizacji.

Zajmując się w swoim czasie problemem poprawy bytu szerokich rzesz własnych poddanych, wygłosił interesującą w tym kontekście uwagę, że nie wystarczą jego hojność i filantropia, ale dla rozwiązania kwestii w skali społeczno-praktycznej trzeba po prostu zapewnić ludziom pracę. Stąd jego trzeźwe i praktyczne usiłowania, uwieńczone zresztą dość miernym powodzeniem, rozwijania przemysłowych form działalności gospodarczej na terenie własnych posiadłości.[58]

---

[53] Por. J. Plechanow: *Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów*, Warszawa 1948, ss. 9—11.

[54] J. Plechanow: *Przyczynki do historii materializmu*, Warszawa 1950, s. 135.

[55] Por. K. Kautsky: *Etyka w świetle materialistycznego pojmowania historii*, Warszawa 1959, s. 41.

[56] I jako generalny dzierżawca, i potem jako marszałek jej dworu, Helwecjusz należał do faworytów Marii Leszczyńskiej, której naczelnym lekarzem był Quesnay.

[57] Keim: *op. cit.*, s. 157.

[58] *Ibid.*, ss. 157—158.

Wszystko to, zważywszy brak jakiegokolwiek rozdziału między teorią a praktyką, niejako dodatkowo podkreśla rolę czynnika materialnego w helwecjuszowskiej koncepcji rozwoju społecznego. Chodzi mianowicie o to, że aby respektować naturę człowieka w pewnej formie urządzeń społecznych same środki prawne i prawno-polityczne są niewystarczające, bo przecież natura dochodzi do głosu zawsze przede wszystkim w postaci potrzeb podstawowych, a te mają charakter materialny i mogą być w skali masowej respektowane tylko pod warunkiem zwielokrotnienia produkcji społecznej. Jest to logiczną konsekwencją helwecjuszowskiej koncepcji natury ludzkiej.[59]

Ale z tego samego powodu, to nie praca, produkcja decyduje o konsumpcji, lecz odwrotnie — „travail suppose désir" [60], przy czym potrzeba jest w jego ogólnej koncepcji pojęciem i genetycznie, i logicznie ważniejszym, określającym. Pragnienie stałe i od człowieka nieodłączne, to pragnienie zaspokojenia potrzeb naturalnych i dlatego:

„Qui veut connaître les vrais principes de la morale doit s'élever jusqu'au principe de la sensibilité physique, et chercher dans les besoins de la faim, de la soif, etc., la cause qui force les hommes déjà multipliés de cultiver la terre, de se réunir en société [...]." [61]

Wynika stąd także, że praca i uspołecznienie są procesami równoległymi, nawzajem splecionymi, do tego stopnia zresztą, że praca rodzi własność, a więc powód empiryczny, dla którego istnieje społeczeństwo. Podobnie jak dla Helwecjusza [62], także dla Quesnay'a praca jest zasadą własności, a w związku z tym i uspołecznienia:

„[...] jego [tj. człowieka] prawo do rzeczy dlań użytecznych należy rozpatrywać w stosunku do porządku przyrody i do porządku sprawiedliwości; bo w porządku przyrody jest ono nieokreślone, dopóki nie zostanie zapewnione posiadaniem rzeczywistem, w porządku zaś sprawiedliwości jest określone rzeczywistym posiadaniem prawa przyrodzonego, nabytym pracą [...]." [63]

Zakładając, że „porządek sprawiedliwości" to tutaj tyle, co helwecjuszowski porządek rozumu — zbieżność jest uderzająca.

Dla Helwecjusza zatem praca, która ma zawsze na celu zaspokajanie potrzeb, staje się przez to samo źródłem szczęścia; jest ona „dobrodziej-

---

[59] *Ibid.*, s. 204 i n. W tym miejscu Keim informuje także, iż Helwecjusz podobnie jak jego wzór i nauczyciel Wolter, nie był bynajmniej pozbawiony zmysłu do „interesów".

[60] *De l'Homme*, s. 475.

[61] *Ibid.*, s. 581.

[62] *Ibid.*, ss. 586—587. Helwecjusz mógł tu równocześnie ulegać i wpływowi Locke'a.

[63] Quesnay: *op. cit.*, s. 81.

stwem natury i czynnikiem postępu ludzkości", a nie „karą za grzech pierworodny". Inaczej mówiąc, potrzeby naturalne, fizyczne, wywołują wytwórczą działalność ludzi, są one więc pobudką do pracy, a sama praca źródłem postępu.[64] Przede wszystkim zarówno wedle Helwecjusza, jak i Quesnay'a praca leży w interesie człowieka, co sprawia, iż zjawisko postępu zyskuje solidną, empiryczną bazę. Reformator społeczny zaś nie powinien prawić morałów, ale wskazywać zawsze na czyjś osobisty interes.[65]

U Helwecjusza ujawnia się to najpierw wtedy, kiedy obdarza on „z natury" człowieka potrzebami w wąskim sensie pragnienia zewnętrznych dóbr materialnych, oraz wtedy, kiedy czyni zbytek przyczyną pociągającą za sobą w określonych warunkach ekonomiczny rozwój państwa.[66] Wszystko to krótko mówiąc sprawia, że interes materialny — i co za tym idzie — funkcja środowiska materialnego są u niego w pewien sposób wyróżnione.

Momdżian, formułując tę kwestię w sposób dość enigmatyczny, powiada w swej monografii, że mimo uznania zasadniczej roli interesu materialnego, Helwecjusz nie wyszedł jednakże poza idealistyczne i metafizyczne traktowanie historii.[67] Spróbujmy zbadać bliżej, o co tutaj naprawdę chodzi. Otóż zdaniem Momdżiana doktryna Helwecjusza jest w całości idealistyczna, mimo że wypowiada on poszczególne uwagi w duchu materializmu historycznego.[68] Jeżeli abstrahować tymczasem od merytorycznej trafności tej interpretacji, to można bez wysiłku od razu zauważyć, że sugeruje ona jakąś niespójność i niejednolitość omawianej koncepcji historiozoficznej. Przy czym owa niespójność miałaby iść najdalej jak można, jeżeli zauważyć, że (znów zdaniem Momdżiana) rozwiązanie zagadki życia społecznego spodziewa się Helwecjusz jakoby znaleźć w materialnym życiu i materialnej aktywności człowieka. Tu, a nie gdzie indziej — powiada Momdżian — szukał on przyczyny powstania społeczeństwa, aktywności człowieka i cywilizacji w ogóle[69], zbliżywszy się dzięki temu bardziej do materializmu historycznego, niż Diderot i Holbach.[70] Dla skomplikowania obrazu warto, jak się wydaje, przytoczyć w pełnym brzmieniu następującą w dalszym ciągu konkluzję Momdżiana:

---

[64] M. Borucka-Arctowa: *op. cit.*, ss. 121—122.

[65] Por. podobną myśl w: J. Zagórski: *Ekonomia Franciszka Quesnay'a*, Warszawa 1963, s. 186.

[66] Por. *O umyśle*, t. I, s. 29 oraz *De l'Homme*, ss. 349—350.

[67] Momdżian: *op. cit.*, s. 16.

[68] *Ibid.*, s. 99.

[69] *Ibid.*, ss. 220—221.

[70] *Ibid.*, s. 226.

„Marksistowska etyka nie ma nic wspólnego, nawet w sensie tradycji, z etyką francuskiego materializmu." [71]

Teraz już zdaje się nie ulega wątpliwości konieczność jakiegoś rozwikłania i wyjaśnienia tego stanowiska oraz podjęcia w związku z tym próby jednoznacznego w miarę możliwości określenia funkcji środowiska materialnego. Jest to próba równie interesująca, jak niezbędna.

Najpierw pojawiają się uzasadnione wątpliwości. Powstaje mianowicie pytanie, jak dalece można się posunąć w „rozumiejącej" interpretacji doktryny osadzonej przecież w pewnych, całkowcie uchwytnych realiach historycznych, jeżeli się chce „lepiej zrozumieć autora niż on rozumiał sam siebie". Przy całkowitym braku jakichkolwiek ograniczeń w tym względzie, rezultaty, nie tylko zresztą w przypadku Helwecjusza, mogłyby być, jak się wydaje, zawsze identyczne z przekonaniami interpretatora. Żeby uniknąć podobnej sytuacji, należałoby chyba traktować przynajmniej niewątpliwe i najważniejsze zarazem tezy badanego autora również niekiedy w znaczeniu dosłownym.

W przypadku Helwecjusza okaże się tedy, że rzeczywiście sfera materialna jest bardzo istotna dla innych dziedzin, dla całokształtu życia społecznego, nie jest ona wszakże (wbrew sugestywnym, przyznać trzeba, pozorom) sferą określającą i — w związku z tym — najważniejszą. Wynika to. m. in. z jej zespolenia — o czym uprzednio była obszernie mowa — z koncepcją natury ludzkiej i fizycznych, pierwotnych potrzeb człowieka. Cywilizacja jednak, w tym także materialna, wywodzi się nie tylko i nie przede wszystkim z tego źródła. Jest ono co najwyżej jej osnową, bazą lub przedmiotem.

Bezpośrednio natomiast, jako podmiot historii działają idee i poglądy. Przyznaje to zresztą na innym miejscu również i Momdżian, kiedy powiada, że zdaniem Helwecjusza różnice w moralności zależą od różnic w prawodawstwie, a te z kolei od stopnia poznania.[72] Rezygnuje więc tym samym *de facto* z próby jednoznacznego rozstrzygnięcia między materializmem a idealizmem koncepcji historiozoficznej Helwecjusza. Zdaniem autora *O umyśle* rozum w postaci stale postępującego naprzód poznania jest ostateczną przyczyną doskonalenia się materialnej produkcji społeczeństwa.

„To filozofowie wyprowadzili społeczeństwo ze stanu dzikości na wyżyny doskonałości, na jakich dziś zdaje się znajdować. Gdybyśmy byli zdani jedynie na wiedzę ludzi możnych, nie mielibyśmy jeszcze może ani zboża na pokarm, ani nożyczek, by obciąć paznokcie." [73] Lecz tym niemniej z drugiej strony: „[...] po-

[71] *Ibid.*, s. 329.
[72] *Ibid.*, s. 328.
[73] *O umyśle*, t. I, s. 113.

stęp [historii] jest zarówno skutkiem, jak i przyczyną postępu nauki o moralności."[74]

Tak więc poznanie startuje każdorazowo z punktu coraz wyżej położonego i jeżeli naukę o moralności można uznać za synonim wiedzy w ogóle (a wtedy, kiedy traktujemy o koncepcji Helwecjusza bez wątpienia wolno to uczynić), to okaże się, że i element materialny ma swój udział w postępie idei, i to udział niemały. „Wszystko się wiąże we wszechświecie" — powiada Helwecjusz.

Myślę, że powyższe rozważania ilustrują w dostatecznym stopniu, o co mu naprawdę chodzi. Można więc co najwyżej powiedzieć, że życie materialne i jego poziom wpływają w sposób istotny na doskonalenie się moralności. Ale zarówno ono samo, jak i etyka mają wspólne źródło. Źródłem tym jest rozum, którego postęp jednakże nie jest procesem tylko przezeń uwarunkowanym, lecz zależy również od czynników zewnętrznych określonych przez naturę podmiotu, w której aspekcie związana ze zmysłowością sfera życia materialnego odgrywa niebagatelną rolę. Albowiem — i tak to rozumiał Helwecjusz — człowiek nie może odnaleźć samego siebie poza świadomości i samowiedzą — świadomością, która mówi mu o rzeczach i samowiedzą (tj. racjonalną etyką), która mówi mu o jego prawdzie. Obydwie muszą istnieć razem. Samoistność czynników materialnych prowadziłaby do dominacji rzeczy nad człowiekiem, czego Helwecjusz nie chce (jak nie chciał tego Epikur czy stoicy). Ponadto, na co warto również zwrócić uwagę, wiek XVIII to wiara w naukę. U Helwecjusza jest ona tak wielka, że zajmuje miejsce wiary religijnej, albo — sama staje się swoistą postacią religii.

4. TEORIA POSTĘPU A TEORIA KOŁOWROTU. ETYCYZM. SCJENTYZM

Racjonalistyczna historiozofia Helwecjusza zawiera w sobie charakterystyczne rozdwojenie. Współistnieją w niej bezkolizyjnie zarówno elementy teorii postępu, jak i teorii kołowrotu dziejowego. Owa bezkolizyjność założona jest głównie przez to, że koncepcja historiozoficzna Helwecjusza jest przede wszystkim koncepcją moralistyczną, a dopiero w dalszej kolejności historyczną. Nie interesuje go właściwie przebieg rzeczywistych dziejów człowieka, a jeżeli już odwołuje się do historii, to rozumie przez nią swego rodzaju historię uczuć moralnych w ich społecznym zastosowaniu.

Postulat przebudowy społeczności w oparciu o etykę sprawił, że przez środowisko rozumie on głównie, choć jak wiadomo nie wyłącznie, środowisko prawno-polityczne. Oddziaływać moralnie na człowieka

[74] *Ibid.*, t. I, s. 147.

w kierunku odpowiedniego kształtowania jego działań i zachowań można — jak powiada — wyłącznie poprzez prawodawstwo i formę rządów. Jest to tym bardziej oczywiste kiedy zważyć, że chodzi zawsze o świadome osiąganie swego celu. Tak więc pojęcie środowiska jest dla Helwecjusza właściwie funkcją etycznego punktu widzenia, który określa zarazem charakter jego ideału czy utopii społecznej. Można by zatem określić środowisko jako pewien zespół idei i poglądów oraz odpowiadających im struktur i instytucji społecznych, tworzących zamkniętą i samodzielną całość, mającą własny immanenty rozwój i własną historię będącą wytworem dość swobodnej intelektualnej twórczości ludzi wybitnych.

Charakterystyczny dla tej koncepcji moralno-prawny punkt widzenia, łącznie z odpowiadającą mu koncepcją środowiska, stanowi zatem podstawę wypowiadanych przezeń tez historiozoficznych, z których jedna głosi, że środowisko kształtuje człowieka, a druga — że niektórzy ludzie kierujący się wyłącznie rozumem kształtują to środowisko. Wynika stąd w sposób całkiem oczywisty, że rozwój poznania i postęp historii są procesami wzajemnie z sobą powiązanymi i warunkującymi się nawzajem. W aspekcie historiozoficznym można ograniczyć się zresztą, i tak to czyni Helwecjusz, do nie odróżniania nauki od nauki o moralności w szerokim sensie. Podstawową zaś dyscypliną tej ostatniej jest prawo: „Les lois sont l'âme des empires." [75]

U Helwecjusza prowadzi to dalej, bo aż do utożsamienia historii z historią moralności [76], a w związku z tym do podziału dziejów na dwa różne okresy: okres od początków cywilizacji do odkrycia „prawdziwych zasad moralności" i epokę, która po owym wydarzeniu nastąpi. Etyka nie była dotąd doskonała głównie z tego powodu, że rozwijała się empirycznie.

„A przecież w przewrotach, które przeżyły wszystkie ludy świata, korzyść społeczeństwa, tj. większości obywateli, będąca podstawą dobrej etyki, nie zawsze okazywała się zgodna z interesem człowieka sprawującego władzę, dlatego też [...] przeciwstawiał się [on] skutecznie postępowi etyki." [77]

Jeżeli więc chce się oprzeć etykę o zasadę dobra ogółu, należy abstrahować od realnej moralności, od empirii i tworzyć etykę, przynajmniej w tej jej części, która ustala wartości naczelne, wywodząc ją bezpośrednio, dedukcyjnie i *a priori* z czystego, nie skażonego przez jakikol-

[75] *De l'Homme*, s. 424.

[76] Por. *O umyśle*, t. I, s. 390: — „[...] po daremnych próbach dopatrzenia się w przyczynach fizycznych podstaw wschodniego despotyzmu — czas chyba sięgnąć do przyczyn moralnych, a zatem do historii". Dodać chyba można, że „moralność" nie znaczy tu „moralistyka".

[77] *Ibid.*, t. I, s. 195.

wiek osobisty interes, rozumu.[78] Dopóki jednak to nie nastąpiło, panowała w etyce ciągła płynność i zmienność zasad, z których większość była fałszywa. „L'erreur est de mille espèces. La vérité au contraire est une et simple." [79] Zgodnie z naczelną historiozoficzną tezą Helwecjusza owa niedoskonałość moralności była przyczyną, iż dotychczasowy bieg dziejów nie był ani jednokierunkowo postępowy, ani też tym mniej — racjonalny.

Oczywiście, już samo utworzenie społeczeństwa było postępem w stosunku do stanu natury; zlikwidowany został stan wojny, pojawiła się świadomość ogólności i dobra powszechnego. Jednakże do tej pory przybierała ona zawsze, bądź prawie zawsze, postać fałszywą — albowiem prawda w etyce, o ile nie jest absolutna, jest błędem lub doń prowadzi. Prawda może być tylko jedna. I właśnie dlatego nie oparte na niej dotychczasowe społeczeństwa, mimo że w trakcie ich rozwoju istniały od przypadku do przypadku okresy, kiedy niektóre przynajmniej ich struktury były mniej czy więcej racjonalne, tj. uwzględniające zasadę dobra ogółu, rozwijały się w sposób raczej nieregularny; jeżeli zaś uwzględnić historię poszczególnych państw — wedle zasady dziejowego kołowrotu.

„Naucza nas ona [tj. historia], że narody w miarę postępów cywilizacji tracą niepostrzeżenie odwagę, cnotę, a nawet umiłowanie wolności, że każde społeczeństwo zaraz po swym powstaniu szybciej lub wolniej, zależnie od warunków, w jakich się znajduje, popada w niewolę. Narody południowe pierwsze stworzyły społeczeństwa i musiały wobec tego pierwsze ulec despotyzmowi [jako „starczej" degeneracji — dopisek mój — K. W.], taki jest bowiem los każdego rządu i taką postać zachowuje każde państwo aż do chwili ostatecznego zniszczenia." [80]

„Podobnie jak każde społeczeństwo w procesie cywilizacji dąży do despotyzmu [...], tak wszelki despotyzm dąży do wyludnienia. Kraje poddane despotyzmowi, zaniedbane i wyludnione po kilku wiekach, zmieniają się w pustynie. Równiny, na których rozpościerały się ogromne miasta i wznosiły okazałe budowle, pokrywają się powoli lasami, gdzie szuka schronienia kilka rodzin będących z kolei zaczątkiem nowych dzikich plemion." [81]

„Le despotisme est la vieillesse et la dernière maladie d'un empire: cette maladie n'attaque point sa jeunesse." [82]

Tak więc, dzięki działaniu przyczyn moralnych, którymi są po pro-

---

[78] Podobne poglądy będzie później głosił K a n t. Por. jego *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, ss. 5—6.

[79] *De l'Homme*, s. 525.

[80] *O umyśle*, t. I, s. 390.

[81] *Ibid.*, t. I, s. 390—391. Por. także *De l'Homme*, ss. 356 i n.

[82] *De l'Homme*, s. 358.

„Wszystko jest rewolucją w świecie, państwa mają swój czas postępu i dekadencji [...]" — pisał na ten sam temat d'A r g e n s o n: *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam 1764.

stu różne ustroje poszczególnych państw[83], każde społeczeństwo osiąga niejako punkt końcowy swego rozwoju; rozwoju, który zaczął się od momentu wyjścia ze stanu dzikości i doprowadził do niego z powrotem. Despotyzm jako stan maksymalnego oddalenia w czasie i zarazem ekstremalnego odstępstwa od natury — bowiem likwiduje on naturalną wolność i równość — jest równocześnie, po samozanegowaniu, czy też (bo i taką możliwość dopuszcza Helwecjusz) po zanegowaniu przez świadomie przeprowadzoną rewolucję punktem wyjścia nowego cyklu dziejowego[84] lub (jak w drugim przypadku negacji) podstawą wyjściową celowej organizacji społeczeństwa racjonalnego.

Spotykamy tutaj raz jeszcze helwecjuszowską koncepcję środowiska i wychowania, która — jak się okazuje — wynika zarówno z założeń jego antropologii, jak i w większej mierze — z racjonalistycznej i woluntarystycznej historiozofii i która ma prowadzić, drogą odpowiednich manipulacji prawodawcy, do postulowanej przez niego idealnej formy społeczeństwa-państwa.

Trzeba zarazem przyznać, że w perspektywie celów doktryny helwecjuszowska koncepcja natury ludzkiej jest czymś bardzo logicznym i niesłychanie konsekwentym. Ażeby wychowanie, warunki środowiska i to środowiska idei, tj. środowiska prawno-politycznego, mogły zyskać całkowitą moc nad człowiekiem trzeba, aby nie było w nim żadnych wrodzonych wartości socjalnych. Dlatego też naturalne cechy człowie-

---

[83] Por. *O umyśle*, t. I, s. 392.
Podobnie sądził Rousseau: „Taki oto jest etap ostatni nierówności i jej punkt dojścia, na nim się koło zamyka wracając do punktu, z którego wyszło: wszystkie poszczególne jednostki stają się tu z powrotem równe, bo są niczym, że zaś poddani nie znają innego prawa, niż wola pana, pan innej dla siebie reguły niż własna namiętność, więc ponownie znikają pojęcia dobra i zasady sprawiedliwości; tu wszystko się sprowadza wyłącznie do prawa silniejszego, a w konsekwencji do nowego stanu natury; różni się on jednak od tego, od któregośmy zaczęli, o tyle, że tamten był stanem natury w jej czystości, ten zaś ostatni jest owocem jej skrajnego zepsucia" (*Rozprawa o nierówności*, s. 226).

[84] *O umyśle*, t. I, s. 329: — „Władcy rozzuchwaleni słabością ludów stają się despotami. Nie wiedzą, że sami zawieszają nad własną głową miecz, który w nich uderzy, że aby znieść wszelkie prawo i wszystko podporządkować władzy despotycznej, trzeba nieustannie posługiwać się siłą, a niejednokrotnie żołnierskim mieczem. Częste używanie takich sposobów wznieca bunt wśród obywateli i skłania ich do zemsty lub niepostrzeżenie przyzwyczaja, by nie widzieli innej sprawiedliwości niż siła". Zbieżność z Rousseau jest tu znów uderzająca: „Tak małą jest zresztą różnica między tymi dwoma stanami, a umowa w sprawie rządów jest przez despotyzm tak całkowicie obrócona wniwecz, że despota pozostaje panem tylko tak długo, jak długo jest stroną silniejszą; gdy tylko go można przepędzić, próżne jego skargi przeciw przemocy [...]. Siłą tylko się utrzymywał, siła tylko go obala [...]". — *Rozprawa o nierówności*, ss. 226—227 (dalszy ciąg poprzednio cytowanego fragmentu).

ka mają charakter odmienny, biologiczno-fizyczny. Z tego właśnie powodu natura ludzka w aspekcie uspołecznienia jest nieograniczenie plastyczna, zawierając zarazem — aktualnie lub potencjalnie — pełnię instrumentów (potrzeby, interes, namiętności) tegoż uspołecznienia.

Natura pobudza nas tylko do samodoskonalenia, do kształtowania i wzbogacania intelektualnych treści naszej osobowości, nie określając jednak kierunku tego procesu, choć nie jest co do niego całkowicie obojętna. Zawiera się w niej chociażby naturalna zasada równości, a także uczucia przyjemności i przykrości, które domagają się, aby człowiek był szczęśliwy.

Jednakże u Helwecjusza dążenie do uzgodnienia interesu społecznego z naturą ludzką wynika z inspiracji racjonalnej, społecznej, a nie naturalnej, zmysłowej:

„Entre une infinité des questions traitées dans cet ouvrage, une des plus importantes était de savoir si le génie, les vertus et talens, auxquels les nations doivent leur grandeur et leur félicité, étaient un effet de la différence des nourritures, des tempéramens et enfin des organes de cinq sens, sur lesquels l'excellence des lois et de l'administration n'a nulle influence; ou si ce même génie, ces mêmes vertus et ces mêmes talens, étaient l'effet de l'éducation, sur laquelle les lois et la forme du gouvernement peuvent tout.

Si j'ai prouvé la vérité de cette dernière assertion, il faut convenir que le bonheur des nations est entre leurs mains, qu'il est entièrement dépendant de l'intérêt plus ou moins vif qu'elles mettront à parfectionner la science de l'éducation." [85]

Ponieważ szczęście i postęp narodów nie zależą od czynników naturalnych: ani zewnętrznych, ani człowiekowi immanentnych, zawisły więc całkowicie od prawa i — co za tym idzie — od rozumu i etyki. Te ostatnie zaś są zawsze czymś przez człowieka nabytym — czymś, czym może on dysponować zgodnie z własną wolą. Wobec tego przemiana dotychczasowych stosunków społecznych jest nie tylko pożądana, lecz możliwa i uzasadniona.

Wprawdzie nie znajdujemy u Helwecjusza dokładnego planu przekształceń społecznych, niemniej jednak istnieje możliwość zrekonstruowania przynajmniej jego kierunku i ogólnych zarysów w oparciu o poszczególne wypowiedzi na ten temat.[86] Snując utopię nauki doskonałej, która posiadała znajomość prawdy absolutnej, powiada on, że:

„Wówczas z całokształtu danych z zakresu polityki i prawa, tzn. z całej wiedzy historycznej, wybrano by np. małą liczbę zasad, które (zapewniając możliwie

---

[85] *De l'Homme*, s. 604.

[86] *O umyśle*, t. II, s. 25.

największą równość między ludźmi) zrodziłyby pewnego dnia najlepszą formę rządu." [87]

Można wyobrazić sobie dalej, iż wtedy interes partykularny jest zawsze ściśle powiązany z interesem powszechnym, a „[...] l'éducation morale est nécessairement excellente, et les citoyens nécessairement vertueux".[88] W ustroju tego rodzaju poza tym: „[...] la félicité nationale, (est) nécessairement composée de toutes les félicités particulières".[89]

Dlatego też kategoria natury ludzkiej pełni w całokształcie poglądów Helwecjusza funkcję szczególną, ale nie najważniejszą. Gdyby się chciało wyodrębnić najistotniejszy problem jego rozważań, będący równocześnie osią organizującą i poglądy historiozoficzne, to jak się wydaje trzeba by zostawić na uboczu naturę człowieka. Problemem podstawowym, a zarazem najważniejszym pojęciem jest dla Helwecjusza bez wątpienia rozum, który poprzez konstytuowanie środowiska posiada tym samym rozstrzygające znaczenie w kwestii wychowania.[90]

Przy tym wychowanie ma się odbywać poprzez społeczeństwo i dla społeczeństwa. Natura ludzka posiada zatem wartość raczej instrumentalną, podobnie zresztą jak działanie zewnętrznych, fizycznych przedmiotów na człowieka, w czym należy pomieścić również pojęcie środowiska w sensie materialnym. Nie jest ona tu bynajmniej normą, którą winna naśladować struktura społeczeństwa idealnego, jest natomiast nade wszystko instrumentem, który może i musi być wykorzystany w interesie postępu cywilizacji. Tylko w takim znaczeniu zakłada Helwecjusz konieczność zgodności owego społeczeństwa z naturą człowieka.[91] Zgodnie z nią muszą być więc środki podejmowane przez prawodawcę dla przekształcenia społeczeństwa i ukształtowania nowego moralnego oblicza obywatela. Natomiast sam obraz społecznego ideału nie musi wywodzić się z ludzkiej natury.

Był o tym przekonany również Delisle de Sale, który pisał: „[...] l'égalité sociale, détruite par la force, peut-être rétablie par la morale" — *De la philosophie du Bonheur*, Paris 1796, t. II, s. 89.

[88] *De l'Homme*, s. 601.

[89] *Ibid.*, s. 425.

[90] Por. P. Naville: *D'Holbach*, Paris 1943, s. 84, wedle którego Helwecjusz (w *O umyśle*), „s'inspirant de Locke et de Montesquieu, il y développait une géométrie de l'esprit humain — identique à lui-même en tous temps et en tous lieux — avec l'intérêt pour mobile et l'éducation pour instrument".

[91] Por. podobną opinię B. Suchodolskiego: „Historia — zdaniem Helvétiusa — ukazuje szczegółowo i różnorodnie proces kształtowania się ludzkiej cywilizacji z potrzeb i interesów ludzi. I ukazuje równocześnie, jak mądre prawa i instytucje wykorzystywały te napędowe siły rodzaju ludzkiego oraz jak fałszywe i nierozumne zasady postępowania i organizacji wprowadzały chaos i przyczyniały się do deprawacji ludzi" (*Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 666).

Z tego właśnie względu historiozoficzna koncepcja Helwecjusza oparta jest przede wszystkim o etykę. Mimo wspomnianych uprzednio tendencji ekonomicznych, jest więc właściwie koncepcją nie tylko racjonalistyczną, ale i woluntarystyczną. Albowiem Helwecjusz uzależnia w tej dziedzinie prawie wszystko od woli i świadomych pragnień wielkich ludzi. Z tego samego powodu idea doskonałego moralnie urządzenia społeczeństwa, tj. takiego, które zapewniałoby maksimum szczęścia obywateli, nie tylko została przez niego wyżej sformułowana wprost, ale logicznie niejako wynika z ducha jego doktryny.

Można zresztą powiedzieć i więcej: wszystkie twierdzenia Helwecjusza, zarówno te, które odnoszą się do człowieka, jak i te, które dotyczą rozwoju historycznego, są jedynie funkcją jego społecznego ideału. Bowiem — jak powiada, nieco podobnie choć w innej intencji B. Suchodolski — Helwecjusz „zbierał fakty, aby pokazać jaki jest człowiek i zbierał fakty, aby pokazać jaka nie powinna być organizacja społeczna".[92] Można by jeszcze dodać nawiązując do tego, co powiedziano uprzednio, że wypowiedział także szereg myśli, które informują wprost o tym jak wyobrażał sobie takie społeczeństwo przyszłości.

Tak więc, jeżeli wziąć pod uwagę zarówno jego refleksję pozytywną, jak i negatywną, można zaliczyć Helwecjusza w poczet licznych w osiemnastym wieku twórców utopii. Przy tym jest to w jego przypadku w równym stopniu prawdziwe wtedy, kiedy myślimy o utopii w sensie szerokim, jako o przeciwstawieniu się zastanym strukturom społecznym, co u Helwecjusza związane jest bezpośrednio z postulatem stawianym drogą negacji, jak i wtedy, kiedy traktować utopię jako zbiór pewnych przepisów, mniej lub bardziej szczegółowych, dotyczących przyszłej organizacji społeczeństwa idealnego. Wprawdzie nie zawarł on tego rodzaju koncepcji w jednym, poświęconym jej tylko i wyłącznie dziele, ale za to sporo tego rodzaju elementów sformułował jakby mimochodem, rozsiewając je zarówno w *O umyśle*, jak i w *De l'Homme*.

Historiozofię Helwecjusza należałoby właściwie podzielić na dwie części. Pierwsza dotyczy okresu od pojawienia się człowieka do odkrycia prawdziwych zasad moralności, a ściślej do momentu, kiedy zostanie zapoczątkowane ich urzeczywistnienie. Część druga natomiast obejmuje całą dalszą historię ludzkości.

Okres pierwszy jest charakteryzowany najczęściej jako czasy panowania błędu i nie poddaje się jednoznacznej ocenie. Mimo niewątpliwych elementów teorii postępu, które jak się wydaje zawdzięcza Helwecjusz bezpośredniej inspiracji fizjokratów, a głównie Quesnay'a i Tur-

[92] *Ibid.*, s. 665.

gota, jest on jednak dość daleki od przyjęcia w całości głoszonej przez nich linearnej postępowości procesu historycznego w przeszłości.

Oczywiście — jego zdaniem — dotychczasowe dzieje rodzaju ludzkiego, dzięki nasilającemu się w nich elementowi ogólności, były, generalnie biorąc, procesem postępowym. Postęp ten nie był jednak ani regularny, ani też nie wykluczał bynajmniej zjawisk przeciwnego rodzaju. Kołowrót historyczny wynika stąd, że oparte o niewłaściwe lub też niepełne zrozumienie prawdy w moralności, prawodawstwo i forma rządów nieustannie ewoluują, ażeby w końcu zwyrodnieć totalnie przybierając postać despotyzmu. Jednakże obok tego Helwecjusz zdaje się sądzić, że koniec końców proces historyczny mimo okresowego cofania się i przerw — vide: średniowiecze — zmierza tym niemniej (zwłaszcza w Europie), wszakże nie bez trudu i bardzo powoli, ku coraz większej doskonałości struktur społecznych.[93]

Wiąże go poza tym bardzo ściśle, a niekiedy nawet utożsamia, z rozwojem wiedzy, tj. w tym wypadku z postępem szeroko pojętej nauki o moralności. Stąd wynika dla niego w sposób nie podlegający dyskusji, iż odkrycie prawdy absolutnej w moralności musi z konieczności zmienić charakter rozwoju społecznego. Chodzi mu przy tym nie tylko o eliminację nawrotów i likwidację cykliczności, ale i o jego istotne i daleko idące przyśpieszenie.

Jednakże Helwecjusz zawsze łączył postawę futurystyczną z trzeźwym realizmem, a przynajmniej sam był o tym przekonany. Dlatego też jest przeświadczony, że sama siła prawdy, siła oczywistości, nie może tu wystarczyć. Interesy partykularne często są zbyt wielką przeszkodą, aby można było się obejść bez pomocy adekwatnych wobec nich środków. I to jest powód zasadniczy, dla którego odwołuje się do roli prawa, bowiem jego zdaniem „tylko siła prawa może poruszyć cały naród".[94] Stąd wynika zaś, że przyszły postęp będzie miał zagwarantowane prawo obywatelstwa w dziejach tylko wtedy, gdy będą dla niego działać zarówno oświecenie, jak i wszelkie rodzaje prawa pozytywnego, z prawem karnym na czele.

---

[93] Podobną myśl wypowiada rozumujący mniej więcej tymi samymi kategoriami i znajdujący się prawdopodobnie pod wpływem Helwecjusza J. Servan: „Miłość niezniszczalna dobrego bytu (bien-être) w istocie inteligentnej, takiej jak człowiek, rozwija w niej nieuchronnie rozum, przemysł, społeczeństwo, pragnienie wolności i wreszcie wolność samą. Owe skutki są bez wątpienia powolne, są nawet niedostrzegalne dla indywiduum; które żyje i umiera w tej samej chwili, więc nie mówmy, że wszystko jest dobre, ale że wszystko zdaje się ku temu zmierzać, nie mówmy, że ludzie są szczęśliwi, ale że wydają się być przeznaczeni do stawania się mniej nieszczęśliwymi". (*Discours sur le progrès de connaissance humaine en général...*, Lyon 1781, s. 71).

[94] *O umyśle*, t. I, s. 141.

Można jednak w tym miejscu postawić pytanie, czy jego zdaniem możliwa i osiągalna jest pełna realizacja idealnego społeczeństwa, czy — innymi słowy — historia będzie miała swój kres? Aby móc podjąć próbę odpowiedzi na tak postawione pytanie, trzeba zrazu skonstatować, że zdaniem Helwecjusza zasada własności jest prawem nienaruszalnym, na którym winno opierać się każde społeczeństwo również i w przyszłości, a więc nie wyłączając ideału. Pociąga to za sobą wielorakie konsekwencje. Utrwala przede wszystkim społeczne zróżnicowanie, zachowując odrębność poszczególnych indywiduów, a co za tym idzie — działanie prawa i jego konieczność czyni zjawiskiem permanentnym. Nie może ono nigdy ustać, albowiem bezpośrednia uniwersalizacja każdej jednostki, dzięki której utożsamiłaby ona bezpośrednio w swej świadomości interes własny z interesem ogółu, jest niemożliwa. Historia będzie zatem miała kres, jednakże nie będzie on równoznaczny z epoką zastoju i bezruchu. Prawa (pozytywne), mimo iż doskonałe, zawsze będą tym niemniej potrzebne, bo gdyby przestały istnieć i działać, ustałaby automatycznie koherencja interesów osobistych z interesem powszechnym i kołowrót zacząłby się od początku. Gra interesów i namiętności nie może się zakończyć dopóty, dopóki trwa społeczeństwo, bo Helwecjusz nie zna, a przynajmniej uważa za niemożliwą wszelką organizację ludzi nie opartą na własności.

РЕЗЮМЕ

Автор рассматривает взгляды Гельвеция на механизм и ход истории рода человеческого, при этом довольно широко учитывая их связи с доктриной физиократов, а в особенности Тюрго.

Хотя Гельвеций и не признает концепции безобщественного состояния натуры, однако его взгляды на этот вопрос живо припоминают размышления Руссо, Гоббса и Монтескье на эту тему. Это возможно потому, что благодаря принятой концепции природы человека и человеческой сущности Гельвеций считает состояние природы как бы предлюдским состоянием.

По мнению Гельвеция, общественный договор как государственно-образовательный акт завершает один из этапов общественного развития, напоминающий как состояние натуры Гоббса, так и идею переходного периода Руссо. Поэтому же, а одновременно как акт опровержения, общественный договор ликвидирует „войну всех против всех".

Гельвеций, так же как Тюрго и вообще физиократы, уверен, что развитие цивилизации — это процесс, происходящий параллельно с прогрессом науки и человеческого разума. При этом здесь наука понима-

ется Гельвецием как наука о моральности. Кроме того, автор книги „Об уме" утверждает, что факторы рационализации исторического процесса не действуют автоматически, а действуют вместе и через среду. Это действие, по мнению Гельвеция, не только политико-правовое, т. к. одновременно им подчеркивается значение материального прогресса человеческой деятельности и развитие его потребностей.

Так как до сих пор этика развивалась эмпирически и не была сразу же сформулирована в виде общего правила, являющегося непосредственной копией рациональной и моральной гармонии вселенной, то она всегда была более или менее фальшивой.

Это приводит к тому, что существующая до сих пор история, хотя в ней и проявляется некоторый элемент прогресса, в основном является беспрерывно повторяющимся циклом похожих изменений.

Только открытие абсолютной правды в моральности, по мнению Гельвеция, явится началом исторического процесса прогрессивного развития, в результате которого будет достигнут моральный идеал справедливости, заключающийся в рационализации общественных структур и институтов.

RÉSUMÉ

L'article concerne les opinions de Helvétius sur le mécanisme et le cours de l'histoire du genre humain, avec la prise en considération, dans une mesure assez large, de leurs relations avec la doctrine des physiocrates et surtout celle de Turgot.

Bien que Helvétius n'accepte pas la conception de l'état de nature sans société, ses opinions dans ce domaine rappellent vivement les parties correspondantes de la philosophie de Rousseau, Hobbes et Montesquieu. Cela est possible car, grâce à la conception préalablement admise de la nature humaine et de l'être humain, Helvétius considère l'état de nature comme un état en quelque sorte préhumain.

A son avis cependant le contrat social en tant qu'un acte de formation de l'État couronne une certaine étape du développement social, rappelant dans un grand degré aussi bien l'état de nature de Hobbes que l'idée de l'état de transition de Rousseau. Pour la même raison, en tant qu'un acte de négation, le contrat social supprime „la guerre de tous contre tous".

Helvétius est convaincu, comme le sont Turgot et les physiocrates en général, que le développement de la civilisation est un processus parallèlement successif par rapport au progrès de la science et de l'esprit humain. Il faut souligner que ce philosophe comprend ici la science comme

celle de la morale. Constatons en plus que, selon l'auteur du livre *De l'esprit*, les facteurs de rationalisation du processus historique n'agissent pas automatiquement mais conjointement et à travers le milieu, d'ailleurs non seulement un milieu juridique politique, car cet auteur souligne en même temps l'importance du progrès de l'activité matérielle de l'homme et du développement de ses besoins.

Pourtant, vu que l'éthique se développait jusqu'alors empiriquement, sans être tout de suite formulée en un principe général étant une reproduction directe de l'accord rationnel et moral de l'univers — elle était toujours plus ou moins fausse. Cela cause le fait que l'histoire jusqu' 'aujourd'hui, bien qu'il y ait un certain élément du progrès, en général forme des cycles de changements qui se ressemblent et qui se répètent sans cesse.

Selon Helvétius seulement la découverte de la vérité absolue dans la morale pourra initier le processus historique du développement progressif qui, en résultat, permettra d'atteindre l'idéal moral de justice consistant à la rationalisation des structures et des institutions sociales.

Pap. druk. sat. III kl., 80 g | Format B5 (70x100) | Stron druku: 30
Annales UMCS, Lublin, 1966 | Drukarnia Uniwersytecka w Lublinie | Zam. nr 60/70 z dnia 31.III.70
700 + 25 egz. C-1 | Maszynopis otrzymano 27.III.70 | Druk ukończono: 10.07.70