

Kazimierz Wiliński

O religii Helwecjusza

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne 28, 1-21

1973

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.

Instytut Filozofii i Socjologii
Wydziału Humanistycznego UMCS

Kazimierz WILIŃSKI

O religii Helwecjusza

О религии Гельвеция

De la religion d'Helvétius

Mimo iż niedawno upłynęło już dwieście lat od daty śmierci Helwecjusza, jego poglądy są mało zbadane. Nie budziły one dotychczas większego zainteresowania. W światowej literaturze przedmiotu można odnotować jedynie dwie monografie¹ oraz niewielką liczbę innych opracowań. Jest to sytuacja paradoksalna, jeśli zważyć wpływ, jaki wywarł.

Podstawowe dzieło Helwecjusza — *De l'Esprit*² miało od razu kilkanaście wydań (w tym wielką liczbę przekładów). Diderot, który widział jasno jego braki i krytykował je, nie wątpił jednak, iż będzie ono w przyszłości zaliczone do najwybitniejszych ksiązek swego wieku.³ Wprawdzie druga książka Helwecjusza, która ukazała się pośmiertnie — choć najprawdopodobniej tylko dlatego, że nie zdążył jej wydać⁴ — miała już nieco zmniejszoną popularność, to jednak nie bez głębszego znaczenia pozostaje fakt, iż było to pierwsze w literaturze nowożytnej dzieło noszące tytuł *De l'Homme* (*O człowieku*).

Zarówno ówczesny krytyk Helwecjusza, Diderot, jak i autor jedynej w języku francuskim monografii o nim, zgodnie bardzo wysoko oceniali

¹ A. Keim: *Helvétius, sa vie et son oeuvre*, Paris 1907; H. N. Momdżian: *Filosofija Gielwecja*, Moskwa 1955.

² Wydane po polsku: *O umyśle*, Warszawa 1959.

³ Por. 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, t. III, s. 437.

⁴ Por. M. A. Silin: *Kłód Adrian Gielwecij — wydajuszczisia francuskij filozof-matierialist XVIII wieka*, Moskwa 1958, Dodatek. Por. także Momdżian: *op. cit.*, s. 120.

walory literackie pisarstwa autora *De l'Esprit*. Diderot porównywał go nawet z Montaigne'm⁵, a Keim sądził, iż IV część poematu *De Bonheur* winna wejść w skład antologii francuskiej poezji miłosnej.⁶

Jeżeli zgodnie z prawdą powiemy, że jest w tych ocenach sporo przesady, to i tak nie rozwiązuje to problemu braku zainteresowania Helwecjuszem ze strony historyków filozofii. Chodzi bowiem najwyraźniej o merytoryczną wartość (i zawartość) jego pism. Dla burżuazyjnych historyków filozofii, jak to określa Plechanow, był Helwecjusz nie tylko po prostu materialistą, lecz (co jeszcze gorsze) jednym z najbardziej konsekwentnych krytyków religii.⁷ Jego ateizm był poza tym wyraźnie związany z dostosowaną doń koncepcją człowieka i społeczeństwa. Charakterystyczne jest to, że Helwecjuszowi są najzupełniej obce holbachowskie wysiłki przedstawienia dowodu nieistnienia Boga. Wiąże on natomiast religię z określoną moralnością społeczną, a ponieważ z moralnością utożsamiał politykę z pewną — jak powiada — formą rządu, tj. z despotyzmem, tworzy własną utopię społeczną, zakładającą eliminację jakiegokolwiek objawionej religii i osobowego Boga.

Jego społeczna koncepcja człowieka zakłada ideał ustroju społecznego, który stał się pośrednią inspiracją dla późniejszych doktryn socjalistycznych.

„U Helwecjusza[...] materializm przybiera isticie francuskie oblicze. Helwecjusz ujmuje zarazem materializm w związku z życiem społecznym[...] Doznania zmysłowe i miłość własna, przyjemność i dobrze rozumiany interes osobisty — oto podstawa wszelkiej moralności. Naturalna równość inteligencji u ludzi, jedność między postępem rozumu i postępem przemysłu, naturalna dobroć człowieka, wszechmoc wychowania — otp zasadnicze elementy jego systemu.”⁸

„Bentham opiera swój system dobrze rozumianego interesu na etyce Helwecjusza, Owen natomiast, wychodząc z systemu Benthama, tworzy zasady komunizmu angielskiego.”⁹

Helwecjusz powinien zatem stanowić interesujący przedmiot badania dla marksistowskich historyków filozofii. W poważnym stopniu zrealizo-

⁵ Por. D. Diderot: *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme* [w:] *Oeuvres complètes de Diderot noticés par J. Assézat*, Paris 1875, t. II, s. 290.

⁶ Por. Keim: *op. cit.*, ss. 124—125.

⁷ Por. J. Plechanow: *Przyczynki do historii materializmu*, Warszawa 1950, s. 73.

⁸ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina* [w:] *Dzieła*, t. II, Warszawa 1961, s. 160.

⁹ *Ibid.*, s. 162. Por. także F. Engels: *Położenie klasy robotniczej w Anglii* [w:] *Dzieła*, t. II, Warszawa 1961, s. 534.

Trzeba tutaj również wspomnieć o prekursorstwie Helwecjusza w stosunku do utilitaryzmu Benthama — por. H. Maślińska: *Bentham i jego system etyczny*, Warszawa 1964, s. 19. Z drugiej strony jednak M. Ossowska radzi nie przeceniać wpływu Helwecjusza na Benthama — por. M. Ossowska: *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 339. Podzielam ten ostatni pogląd.

wano to w Związku Radzieckim; natomiast w naszym kraju spuścizna Helwecjusza jest dotąd przebadana w dość nikłym zakresie. Jest to tym dziwniejsze, że związki Helwecjusza z Polską można datować już na I połowę XIX w. Jak nas bowiem informują historycy literatury, helwecjuszowska teoria namiętności inspirowała twórczość naszego największego poety doby romantyzmu A. Mickiewicza.¹⁰ Jednak wspomniano o Helwecjuszu w naszej literaturze jedynie sporadycznie. Dopiero po II wojnie ukazało się parę artykułów różnej zresztą wartości, nie wyłączając i takich w których poglądy Helwecjusza są referowane na podstawie prac nie jego autorstwa.¹¹ Poważniej pisał u nas o Helwecjuszu właściwie tylko Jan Legowicz; jego pióra jest m. in. obszerny wstęp do polskiego przekładu *De l'Esprit (O umyśle)* oraz fragment poświęcony poglądom Helwecjusza w zbiorowej pracy pt: *Historia wychowania*.¹² Dla tematu podjętego przez niniejszy artykuł szczególnie ta ostatnia praca wydaje się nader interesująca. Piszę się tu między innymi, iż Helwecjusz zamiast metafizycznej koncepcji człowieka, odziedziczonej po średniowieczu, proponuje w swojej teorii wychowania „ideę postępu i możliwości nieskończonego doskonalenia człowieka, oraz ideę powszechnego szczęścia, które człowiek może osiągnąć przez radykalną zmianę ustroju i stworzenie nowych warunków dla swojego materialnego i duchowego rozwoju”.¹³

„Założenie Helwecjusza, że człowieka można przekształcić dzięki nauce i wychowaniu, stało się później inspiracją koncepcji niezależnej moralności i świeckiego wychowania we Francji.”¹⁴

Mimo to jednak zainteresowanie i produkcja wydawnicza poświęcona u nas Helwecjuszowi, wydają się niewspółmiernie małe. Dziwić to powinno tym bardziej, im większa liczba publikacji poświęconych Oświeceniowi ukazała się w ostatnich latach. Niekiedy nawet myśliciele zgoła nieznani (wręcz marginalni) dostąpili nie tylko zaszczytu przekładów, lecz i wielokrotnie wydawanych opracowań. Ze względu na wpływ, jaki wywierał, Helwecjusz był tymczasem jedną z największych postaci swego wieku, a tylko później został zapomniany.

¹⁰ Uznają to zgodnie: I. Chrzanowski: *Chleb macierzysty „Ody do młodości”*, Kraków 1924, wedle którego lektura *O umyśle* była bezpośrednią inspiracją *Ody do młodości* — ss. 15—17; S. Żółkiewski: *Spór o Mickiewicza*, Wrocław 1952, ss. 44—50; A. Witkowska: *Rówieśnicy Mickiewicza*, Warszawa 1962, s. 114. J. Tretiak twierdzi, że „Mickiewicz znał Helwecjusza i zachwycał się nim” (cyt. za Witkowska: *op. cit.*, s. 114).

¹¹ Mam tu na myśli artykuł J. Wróblewskiego: *Helwecjusz — twórca materialistycznej etyki francuskiego Oświecenia*, ogłoszony w „Myśli Współczesnej” 1951, nr 10.

¹² Chodzi o tom I tego zbiorowego opracowania, wydany w Warszawie w 1965 r. pod ogólną redakcją Ł. Kurdybachy.

¹³ *Ibid.*, ss. 620—621.

¹⁴ *Ibid.*, s. 627.

Dodatkowo można raz jeszcze przypomnieć, iż Marks uważał Helwecjusza za nieledwie bezpośredniego poprzednika myśli socjalistycznej. Nie tylko utopijnej. Był on bowiem w całym francuskim Oświeceniu myślicielem najmniej metafizycznym¹⁵ i zarazem najbliższym materializmowi historycznemu. Klasycy marksizmu zawsze interesowali się epoką, w której żył Helwecjusz. W szczególności podkreślali świecki charakter etyki francuskich materialistów. Poza pozytywną oceną wyrażoną we wspomnianej już *Świętej rodzinie*, Marks uznał nawet za stosowne dodać w *Kapitale* w miejscu, gdzie krytykuje utylitaryzm Benthama, obszerną uwagę w przypisie, iż krytyka ta nie dotyczy utylitaryzmu w wersji Helwecjusza.¹⁶ Znamienne jest to, iż mimo burżuazyjnego w gruncie rzeczy charakteru ich ideologii, materialistycznym myślicielom francuskiego Oświecenia obca była jeszcze myśl postawienia Boga na służbę burżuazji, jak to się stało później.¹⁷

W sformułowaniu doktryny społecznej (etyki, jak to ówczesznie rozumiano) francuskiego Oświecenia Helwecjuszowi należy się bezsprzecznie pierwszeństwo; część *Systeme de la nature* Holbacha poświęcona moralności „opiera się w zasadzie na etyce Helwecjusza”. Natomiast wyrażone w ramach tej ostatniej poglądy na człowieka prowadzą zdaniem Marksa bezpośrednio do socjalizmu i komunizmu.¹⁸

Mimo to był Helwecjusz, jak moglibyśmy to ocenić dzisiaj, jedynie ateistą burżuazyjnym, a jego poglądy są w tej mierze dalekie od stanowiska zajętego przez Marksa w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* W przeciwieństwie do tego ostatniego ateizm uważał bowiem za centralny problem świeckiej myśli społecznej. Jednak jego krytyka religii długo zachowała aktualność i społeczne znaczenie. To m. in. przecież właśnie i o Helwecjuszu pisał w związku z tym Lenin w artykule *O znaczeniu wojującego materializmu*:

„Pełne zacięcia polemicznego, żywe, z talentem napisane prace publicystyczne starych ateistów XVIII wieku, atakujące w sposób błyskotliwy i otwarty panujący klerykałizm, zawsze będą tysiąckroć bardziej nadawać się do budzenia ludzi z letargu religijnego aniżeli nudne, suche, nie ilustrowane niemal żadnymi

¹⁵ Notabene, Engels, który wielokrotnie wypowiadał się na temat materializmu XVIII wieku, nigdy nie nazywa po prostu „metafizycznym”, ale zawsze stosuje sformułowania słabsze, powiadając iż był on „przeważnie metafizyczny” — por. np. *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*, Warszawa 1949, t. II, s. 355 oraz *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1956, s. 261.

¹⁶ Por. K. Marks: *Kapitał*, Warszawa 1951, t. I, s. 658.

¹⁷ Por. Momdżian: *op. cit.*, s. 211.

¹⁸ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*, cyt. wyd., s. 161. Piszą o tym również Momdżian: *op. cit.*, s. 356 i n.; Silin *op. cit.*, s. 107; Keim: *op. cit.*, s. 651 oraz Sziszkin: *Iz istorii eticzeskich uczenij*, Moskwa 1959, ss. 172—173.

umiejętnie dobranymi faktami przeżuwanie marksizmu, które przeważa w naszej literaturze i często (nie ma tu co ukrywać) wypacza marksizm.”¹⁹

Nikt w końcu nie może wątpić w to, że Helwecjusz odniósł się krytycznie do panującej w jego czasach we Francji formy religii — katolicyzmu. Natomiast mniej jednoznacznie ocenia się problem jego niejako filozoficznego „wyznania wiary”. Niektórzy powiadają wręcz, że Helwecjusz tworzy pewną formę religii, bądź po prostu jest deistą. Dlatego też przede wszystkim to ostatnie zagadnienie uczyniłem centralnym tematem niniejszego opracowania.

Problem religii jest w ogóle, wbrew pozorom, centralnym problemem francuskiej myśli oświeceniowej — „XVIII stulecie — powiada Hercen — było jednym z najbardziej religijnych okresów historii.”²⁰ Wystarczyło wtedy być przeciw Bogu — dodaje złośliwie Lamennais — aby już tym samym zasłużyć na miano filozofa.²¹

Helwecjusz zaczyna w swojej etyce od akceptacji zasady przyjemności i odrzucenia wszystkiego, co wykraczałoby poza naturę ludzką i przysługującą jej wrażliwość fizyczną. Charakteryzuje to — pośrednio — jego krytyczny stosunek do panującej moralności religijnej i do towarzyszących jej i przez nią określonych obyczajów. Jego zdaniem „strach przed cierpieniem i nadzieja doczesnego szczęścia są równie skuteczne i równie zdolne kształtować ludzi cnotliwych, jak cierpienia i rozkosze wieczne, które oglądane w perspektywie przyszłości zazwyczaj wywierają zbyt słabe wrażenie, by ludzie wyrzekli się dla nich przyjemności, występnej wprawdzie, ale terażniejszej.”²² A ponieważ w imię humanizmu²³ odrzuca motywacje religijne, to sądzi zarazem (co jest wielce charakterystyczne dla jego sposobu myślenia), że temu odrzuceniu musi koniecznie towarzyszyć bezwzględna akceptacja tej właśnie, i tylko tej zasady, którą z kolei religia najbezwzględniej zwalcza, tj. zmysłowości, fizycznego bytu człowieka.²⁴

¹⁹ Lenin: *Dzieła*, t. 33, s. 234.

²⁰ Cytuję za K. N. Dzierżawin: *Wolter*, Warszawa 1962, s. 166.

²¹ F. Lamennais: *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIII-e siècle et sur sa situation actuelle* [w:] *Oeuvres complètes*, Paris 1836, t. II, s. 31.

²² *O umyśle*, t. I, s. 204.

²³ Jak to częściowo sugerują dotychczasowe rozważania, humanizm w ujęciu Helwecjusza można by najtrafniej określić jako syntezę naturalizmu z kultem rozumu.

²⁴ Mając na względzie Rousseau, Z. Szmydtowa zauważa: „Jak Helvétius, rozumiał on trudności pogodzenia ideału ziemskiego z pozaziemskim w obrębie życia państwa i narodu ze względu na żywotne interesy i zadania społeczne, na których pragnął skupić całą energię obywateli” — Z. Szmydtowa: *Rousseau-Mickiewicz*, Warszawa 1961, s. 51.

Niemniej sfera moralności w znaczeniu normatywnym nie ma wystarczającego uzasadnienia w naturze ludzkiej. W związku z tym, pojawia się konieczność oparcia jej genezy i autorytetu względem człowieka (będącego poprzez swą naturę istotą zmysłową) na innych, ale równie mocnych podstawach. Przy tym oparcie to musi być tego rodzaju, ażeby zapewniało poszanowanie prawa, które wyrażając ogólność, a więc racjonalność, dąży do pogodzenia interesów partykularnych z powszechnym nawet wtedy, kiedy owo pogodzenie mogłoby naruszyć prywatny, oparty o zmysłowość interes jednostki.²⁵

Próby tego rodzaju poszukiwań zaczynają się u Helwecjusza na długo przed napisaniem *O umyśle*. Odnajdujemy je już w poemacie alegorycznym *De Bonheur*.²⁶ Przy pomocy odpowiedniej manieri poetyckiej personifikuje on tutaj m.in. takie pojęcie jak Mądrość (la Sagesse). Oczywiście owe personifikacje same przez się nie posiadają znaczenia filozoficznego, tak jak tworzenie alegorii nie świadczy jeszcze o wierze w bóstwa. Warto jednakże w tym wypadku odwołać się do świadectwa notatek odręcznych Helwecjusza stanowiących studium przygotowawcze do opracowania *O umyśle* — notatek, do których dotarł Keim. Otóż okazuje się, że Helwecjusz z *Notes...*²⁷ jest deistą. Świadczą o tym np. następujące uwagi: „imię Boga jest wypisane w każdej z gwiazd” i „obraz wszechświata w ruchu czyni widoczną wielkość maszynisty”. Nie jest to — zdaniem Keima — ateizm bardziej zaawansowany niż u Woltera, Buffona lub Montesquieuego: „Jest on laikiem jak oni” — dla nauk politycznych i moralnych Bóg jako zasada nie jest potrzebny. W tym sensie rację ma Keim, kiedy powiada, że Helwecjusz nie jest ateistą nawet w *De l'Homme*, chociaż tutaj szczególnie mocno podkreśla, że wiara w Boga (a ma na myśli, jak później zobaczymy, przede wszystkim Boga chrześcijańskiego) jest szkodliwa społecznie.²⁸

Dlatego też, z drugiej strony, to samo twierdzenie Keima ze względu na swój ogólny i ogólnikowy charakter wydać się może nieporozumieniem: i to pomimo tego, że właśnie w *De l'Homme* formułuje Helwecjusz znowu w sposób najbardziej jednoznaczny ideę pozytywnej, uniwersalnej religii. Ale nie tworzy ani gotowego programu takiej religii, ani też, co ciekawsze, nie opiera jej na przesłankach metafizycznej wiary w jakiej-

²⁵ Por. *O umyśle*, I, 71.

²⁶ *De Bonheur, Poème allegorique* [w:] *Oeuvres complètes d'Helvétius*, t. III, Paris 1818.

²⁷ Niestety, pozycja ta była mi niedostępna. Mogłem korzystać tylko z omówienia Keima, mieszczącego się na 16 stronach cytowanej monografii (132—148). Jest to więc analiza bardzo obszerna, tym bardziej jeżeli zważyć, że wedle relacji Keima w samych *Notes...* na ogólną ilość 125 stron fragmenty filozoficzne zajmują tylko około 10 (Keim: *op. cit.*, s. 140).

²⁸ *Ibid*, ss. 144, 145.

kolwiek bóstwo. Jedynym kryterium możliwości religii jest dla niego jej pożyteczność dla ogółu, natomiast pytania o jej teoretyczną zasadność nie rozstrzyga jednoznacznie.²⁹ Powiada wprawdzie, że wszystkie religie są fałszywe³⁰, ale nie w jednakowym stopniu. Albowiem niektóre formy tzw. religii pogańskich lub mitologii, jeśli ich bóstwa symbolizują określone zasady Natury, mogą być pożyteczne o tyle, o ile sprzyjają oświeceniowi.

„Dzięki takiej religii, jakie musiało być najżywsze pragnienie, najpotężniejszy interes pogan? Służyć własnej ojczyźnie swymi talentami, swą odwagą, nieskazitelnnością, szlachetnością i swymi cnotami.”³¹

Tak więc z jednej strony nawiązuje do alegorii z *De Bonheur*, ale z drugiej — zwraca także uwagę na polityczną i społeczną pożyteczność pewnych form religii.

Nie jest to oczywiście religia w dosłownym sensie. Chodzi raczej o ideę religii podobną do tej, jaką przedstawia Rousseau w *Umowie społecznej*, o tzw. religię obywatelską.³² Jej główne zasady to u Helwecjusza poszanowanie własności, życia i wolności współobywateli.³³ Ma ona stanowić w społeczeństwie swego rodzaju przeciwwagę naturalistycznego partykularyzmu człowieka, a jej zasady to warunek istnienia społeczeństwa jako takiego.

Ale, tak jak u Rosseau³⁴, i u Helwecjusza można *de facto* odnaleźć również, oprócz religii politycznej, myśli o religii głębszej filozoficznej.³⁵ W tej religii Bóg przemawia do człowieka następująco:

„[...] chciałem żebyś kultywując[...] rozum, osiągnął znajomość moich nakazów moralnych, to jest twoich obowiązków względem społeczeństwa, środków utrzymania w nim ładu, w końcu znajomość możliwie najlepszego prawodawstwa.”³⁶

Religia filozoficzna, przeznaczona dla wszystkich ludzi, a więc uniwersalna, stanowi zatem bazę dla bardziej praktycznych i szczegółowych przepisów „religii obywatelskiej”.

²⁹ „*De L'Homme*”, *de ses facultés intellectuelles, et de son éducation* [w:] *Oeuvres complètes d'Helvétius*, cyt. wyd., t. II, s. 48.

³⁰ *Ibid.*, s. 63.

³¹ *Ibid.*, s. 66.

³² Por. J. J. Rousseau: *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, ss. 163—164.

³³ *De l'Homme*, cyt. wyd., s. 54.

³⁴ Por. Rousseau: *Umowa społeczna*, cyt. wyd., s. 159: — „Pozostaje tedy religia człowieka, czyli chrystianizm, nie ten dzisiejszy, lecz chrystianizm Ewangelii, całkiem odmienny od pierwszego. Przez tę świętą wzniosłą, prawdziwą religię ludzie, jako dzieci jednego i tego samego boga uznają się wszyscy za braci, a jednocząca ich społeczność nie rozwiązuje się nawet po śmierci”.

³⁵ W. P. Wołgin: *Razwitiye obszczestwiennoj mysli wo Francyi w XVIII wieku*. Moskwa 1958, s. 189 pisze, że miał ideę „uniwersalnej religii”, opartej na prawie rozumu i prawie naturalnym. Była to religia filozoficzna.

³⁶ *De l'Homme*, s. 55.

„Religia uniwersalna może być oparta tylko o zasady wieczne, niezmienne[...] mocno ugruntowane w naturze człowieka i rzeczy.”³⁷

Albo inaczej, przedmiotem kultu powinna być moralność oparta na „prawdziwych zasadach”:

„Oparta na prawdziwych zasadach moralność stanowi jedyną prawdziwą religię.”³⁸

Wynika stąd, że „natura ludzi i rzeczy” (a zatem natura w jakimś kosmicznym, powszechnym, albo totalnym sensie) jest równoznaczna z „prawdziwymi zasadami moralności” i ona to powinna stanowić prawdziwy przedmiot kultu. Jest to, innymi słowy, postulat kultu powszechnego rozumu świata, zawierającego w sobie ład moralny. Taki jest właściwy sens helwecjuszowskiej religii natury, czy też religii rozumu.³⁹ Jego prawdziwą religię stanowi „kult Rozumu i Dobra powszechnego.”⁴⁰

Nie jest to więc ani wiara w Boga osobowego, ani też, ściśle biorąc, nawet deizm. Natura, rozumiana tu szerzej niż tylko natura człowieka, a więc jako wszechzwiązek rzeczy i zjawisk obejmujący także i człowieka, staje się tym samym co rozum⁴¹, który może nazywać się również Bogiem. W tym religijnym przebraniu powszechny rozum świata zyskuje, zdaniem Helwecjusza, możliwość oddziaływania nie tylko na warstwy już oświecone, ale także na cały naród. Kult rozumu będzie sprzyjał jego artykulacji w postaci idei i poglądów każdej jednostki ludzkiej, a zatem i poznaniu zasad prawdziwej, racjonalnej moralności.

Wszakże po pierwsze — rozum istnieje jako skończony zbiór ogólnych i niezmiennych zasad i praw wszechświata, a po drugie — dzięki naturalnej równości predyspozycji poznawczych, może i powinien być nie

³⁷ *Ibid.*, s. 54. Owo pojęcie „natury człowieka i natury rzeczy” zawdzięcza Helwecjusz, być może, Montesquieuowi, który pisał: „prawa w najrozciąglejszym znaczeniu słowa. są to konieczne stosunki wypływające z natury rzeczy... Istnieje tedy prarozum (*raison primitive*); prawa zaś są to stosunki zachodzące między nim a rozmaitymi istotami i stosunki tych rozmaitych istot między sobą” (*Montesquieu: O duchu praw*, Warszawa 1957, t. I, s. 25).

³⁸ *De l'Homme*, s. 57.

³⁹ O tym, że Helwecjusz tworzy religię naturalną są również przekonani m. in. Momdzian: *op. cit.*, s. 339 i Sziszkin: *op. cit.*, s. 142.

⁴⁰ J. Legowicz [w:] *Historia wychowania*, cyt. wyd., t. I, s. 527. Bardzo podobne koncepcje religijne głosił pozostający pod wyraźnym wpływem Helwecjusza R. Owen — por. jego *Wybór pism*, Warszawa 1959, ss. 452 i 532.

⁴¹ „Ażeby się o tym przekonać, przyjrzyjmy się uważnie naturze: ukazuje ona przedmioty; między tymi przedmiotami oraz przedmiotami a nami zachodzą pewne stosunki; poznanie tych stosunków kształtuje to, co nazywamy umysłem” — *O umyśle*, I, 12. Por. z tym przypis 37 o wpływie Montesquieugo na Helwecjusza. Również u Holbacha silne są tendencje do wprowadzenia materii (w sensie jej racjonalnej struktury) na miejsce zajmowane dotychczas przez Boga — por. *System przyrody*, Warszawa 1957, t. I, ss. 53—54.

tylko i nie przede wszystkim przedmiotem kultu, ale przedmiotem poznania, a co za tym idzie i normą regulującą życie i zachowanie się każdego człowieka. Ponieważ zaś jego treść nie jest ani człowiekowi wrodzona, ani też nie stanowi arbitralnej struktury indywiduum, ale narzuca się jej z zewnątrz w postaci percepcji, której narzędziem jest wrażliwość fizyczna, tj. zdolność do odbierania wrażeń, dlatego też rozum subiektywny sprowadza się zawsze do jednoznacznego odbicia „powiązań ludzi i rzeczy”, czyli powszechnych praw i prawidłowości świata. Skoro więc z natury ludzie są jednakowo uzdolnieni, zatem potencjalnie powinni zawsze posiadać umysł trafny.⁴² Dzięki harmonii moralnej przysługującej uniwersum postępy oświecenia są zawsze równoznaczne z postępowaniem teoretycznej i praktycznej moralności.

Trzeba tu odnotować, że Helwecjusz nie odróżnia, w przeciwieństwie na przykład do współczesnego sobie Rousseau, rozumu biernego, teoretycznego, jak go później nazwie Kant, od rozumu czynnego, praktycznego, który właśnie wedle Rousseau, jest źródłem m.in. zasad moralnych. Rousseau na długo przed wystąpieniem Kanta pierwszy przeprowadza (głównie w *Emilu*) krytykę rozumu. Przede wszystkim — odróżnia on od jego funkcji odtwórczych pewien element aktywności, przysługujący każdemu człowiekowi i będący zarazem przyczyną wszelkich sądów łącznie z moralnymi. Natomiast Helwecjusz, który tego rozróżnienia nie czyni (nawet w późniejszym od *Emila*, *De l'Homme*) popada w niejaki trudności związane z ciągłym powtarzaniem tezy: sądzić — to czuć, doznawać wrażeń.

Wydaje się, że jest to wynikiem specyficznej manieri Helwecjusza, polegającej na formułowaniu konkluzji zbyt jednoznacznych, na świadomym niekiedy abstrahowaniu od okoliczności, które subiektywnie wydają mu się marginalne w stosunku do tezy podstawowej. A ponieważ założył, że umysł wywodzi się z wrażliwości fizycznej, czyni ją zatem bardzo często jedynym jego źródłem. Wrażliwość fizyczna jest przez niego rozumiana prawie zawsze jako zdolność poznawcza, co podkreśla jeszcze w zakończeniu *De l'Homme* mówiąc o analogii swoich poglądów z poglądami Locke'a.⁴³

Jego podstawowe założenie — wrażliwość fizyczna — i drugie (równie ważne) — aprioryczny racjonalizm są faktycznie tylko paralelne, lecz brak między nimi stosunku wynikania.

Dlatego też Helwecjusz nie stawia i nie może postawić w żadnym wypadku problemu walki z naturą człowieka, z jego cielesnością i zmysłowością, która mimo iż sama przez się nie różnicuje ludzi, to jednak ich od siebie — w postaci czystej — oddziela. Diderot powiada, że

⁴² O umyśle, I, 250.

⁴³ *De l'Homme*, s. 604.

„zmysłowość to milczenie”. I tak to rozumieli również i niektórzy współczesni. Jeden z nich np. pisał, iż Helwecjusz wychodzi z założenia niemożliwości zniszczenia w człowieku elementu zmysłowości. Powiada on, że zdaniem autora *O umyśle* „poznanie człowieka fizycznego jest niezbędne po to, aby uformować człowieka społecznego!...”⁴⁴ Inny zaś zauważa, że właśnie dzięki temu Helwecjusz stworzył „moralność praktyczną człowieka totalnie izolowanego w stosunku do Boga”.⁴⁵

Druga z cytowanych wypowiedzi (jej autor, Lignac, wywodzi się z kręgu myślicieli religijnych) jest, jak się wydaje, słuszna tylko częściowo. Bowiem Helwecjusz rzeczywiście izoluje człowieka od Boga tradycyjnych religii, ale zarazem przecież przyjmuje istnienie rozumu powszechnego, w którym człowiek uczestniczy zarówno obiektywnie — jako przedmiot, jak subiektywnie — jako podmiot. W ten sposób nie jest on jednak izolowany od powszechnego rozumu, który znajduje się poza nim. Człowiek odnosi się zatem do jakiejś transcendencji, ale jest to transcendencja szczególnego rodzaju. Jest to taka transcendencja, która nie jest Bogiem, w której człowiek współuczestniczy, lecz która zarazem jest czymś od niego różnym. Różnica polega na tym, że człowiek jest złożonością, a ona jest jednorodna; jest czystą racjonalnością i jako taka w postaci ogólnej zasady dobra ogółu stanowi przesłankę uspołecznienia.

Dość długo podnoszono pod adresem Helwecjusza i innych koncepcji tego rodzaju zarzuty podobne do sformułowanego przez Lignaca. Szczególnie interesująca jest tutaj polemika Lamennais, bowiem ujawnia ona (zresztą chyba wbrew woli samego Lamennais) dość daleko posuniętą zbieżność obu kontrowersyjnych stanowisk. Doktryna Helwecjusza, okazuje się, nie jest wbrew pozorom, pozbawiona znamion myślenia religijnego. Lamennais pisze:

„Istnieją w każdym człowieku, i na mocy koniecznego powiązania, w każdym ludzie, dwie moce które się zwalczają, zmysły i rozum; lub, żeby powiedzieć głęboko filozoficznym językiem naszych świętych ksiąg, ciało i duch; i zależy od tego czy jedna czy druga przeważy, prawda lub błąd, cnota albo występpek, dominują w społeczeństwie i w jednostce.”⁴⁶

A więc podobnie jak u Helwecjusza, tyle, że inaczej nazwane, mamy tu dwa porządki — ciała i ducha; u Lamennais są to porządki wzajemnie sprzeczne, znoszące się. Helwecjusz należałby do tych, którzy preferują porządek ciała, albowiem w zmysłowości upatrywałby on zasadę pewności. W innym miejscu Lamennais powiada także (przy czym przypomina to bardzo cytowanego już Lignaca), że ci, którzy kierują się zasadą

⁴⁴ Leroy — cyt. za Keim: *op. cit.*, s. 420.

⁴⁵ Lignac — *ibid.*, s. 413.

⁴⁶ F. Lamennais: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris 1823, t. I, s. 7.

indywidualności, czyli natury, są nie tylko poza religią i Bogiem, ale *de facto* postulują stan kompletnej izolacji człowieka od człowieka.⁴⁷

„Ale Lamennais mówi (także) po wielokroć o rozumie powszechnym, który jest rozumem rodzaju ludzkiego — i uczestniczy w rozumie Boga, najpowszechniejszym jaki pojąć można.”⁴⁸

Odnajdujemy tu znowu podobieństwo do helwecjuszowskiej koncepcji kosmicznej Natury i jego filozoficznej religii Rozumu i Dobra powszechnego. Ale i różnica jest niemniej widoczna, bowiem wedle Lamennais ten tylko

„[...] kto zaprzeczy własnej indywidualności, odnajdzie w sobie osobowość pełną i autentyczną.”⁴⁹

A to, oczywiście, zakłada walkę ze zmysłowością jako zasadą indywidualizacji. Do tego właściwie sprowadza się podstawowa kontrwersja między Lamennais a Helwecjuszem.

Jednakże, jak się później okaże, nie będzie to taka różnica, która nie dałaby się, choć częściowo, interpretować jako zgodność, lecz zgodność nie bezwzględna. Wobec tego mamy prawo przynajmniej na razie, pozostać przy różnicy. Rozbieżności między koncepcjami typu Helwecjusza a religijnymi są oczywiście o wiele liczniejsze. Można by tu np. przypomnieć, że Helwecjusz odrzuca zasadę substancjonalności duszy, a nawet skłonny jest traktować materialną zasadę wrażliwości fizycznej jako duszę. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że mimo wszystko poglądy obu stron są w dużej mierze do siebie podobne. Jeżeli np., podobnie jak Lamennais, Maritain powiada, że osobiste cele są „zasadami naszych czynów — ale muszą być jednak naprostowywane przez wolę”⁵⁰, to on, który protestował przeciwko mieszaniu porządku materialnego z duchowym⁵¹ i krytykował doktryny indywidualistyczne i laickie zupełnie w duchu Lamennais, trafia przecież dokładnie w tezę Helwecjusza.⁵² Używa tylko innego słownictwa. Helwecjusz nie mówi o kierownictwie woli, ale przyjmuje kierownictwo rozumu. Jednak rozum i wola należą do tego samego porządku ducha i wobec tego obaj myślą w istocie o tym samym.

Wydaje się więc, że podstawową przyczyną krytyki przez filozofów chrześcijańskich Helwecjusza (i jemu podobnych) są raczej względy dogmatyczne, a w szczególności odrzucanie przez nich objawienia. Natomiast w treści kontrowersyjnych doktryn uderzają nie różnice, a podo-

⁴⁷ F. Lamennais: *De la société première et de ses lois ou de la religion*, Paris 1849, s. 21.

⁴⁸ J. Litwin: *Eseje o dialogach wewnętrznych*, Warszawa 1967, s. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 60.

⁵¹ *Ibid.*, s. 37.

⁵² *Ibid.*, s. 120.

bieństwa. Nie są to jednak podobieństwa zewnętrzne, łatwo uchwytne. Znajdują się one niejako w głębszych warstwach owych doktryn na pozór sprzecznych. W każdym razie cel jest w obu przypadkach jednaki: chodzi o wydobycie człowieka z kręgu partykularnej, a zatem wedle ich zgodnego przekonania, faktycznie zwierzęcej egzystencji. Tylko, że Helwecjusz chce się dla owego celu posłużyć wrodzoną człowiekowi zmysłowością, czy też naturą ludzką, wierząc w możliwość jej racjonalnej sublimacji. Tymczasem doktryna przeciwna jest pozbawiona prawie całkowicie tego rodzaju wiary. Dlatego też postuluje ona odrzucenie wszelkiej cielesności, jako sprzecznej, jej zdaniem, z wszelką duchowością.

Ale nie zawsze. Ten sam Lamennais podobnie jak „materializm XVIII w. nie przystaje, bynajmniej, na rezygnację z praw rozumu...! Nie należy wybierać między wolnością a determinizmem z tej racji, że jedynie znajomość uwarunkowań naturalnych pozwala ustanowić przewagę woli ludzkiej w świecie”.⁵³

A więc obie drogi prowadzą w tym samym kierunku. U Helwecjusza brak jedynie teologii, brak wiary w mistycznego, transcendentnego Boga, zachowuje on natomiast zasady myślenia religijnego. Wprowadza na miejsce Boga kult Rozumu i Dobra powszechnego, czyli zamiast Boga religii objawionych jego Bóg jest „społeczny, immanentny”, jak u Rousseau, i dlatego jest on nie do przyjęcia i dla Lamennais, i dla Maritaina.⁵⁴ Natomiast ze względu na interesujące nas na tym miejscu zagadnienie relacji między zmysłowością a rozumem oba pojęcia bóstwa spełniają identyczną rolę. Rzecz tylko w tym, że rozumienie ostatniej z tych funkcji jako jedynej zadania Boga i religii nie może być przyjęte w tradycyjnym systemie myślenia religijnego, konfesyjnego. Inaczej w przypadku Kanta, wedle którego rozum praktyczny sprowadza się przede wszystkim do postulatów moralnych.

Ale zdaniem Helwecjusza człowiek nie jest z natury zły, w przeciwieństwie do poglądu Kanta, który wszystko, co w człowieku naturalne uważa za złe i wedle którego nie ma żadnego przejścia od natury do państwa celów.⁵⁵ Podziela on zatem stanowisko wymienionych uprzednio krytyków Helwecjusza, który przecież — przeciwnie — sądził, że można sukcesywnie przejść od istniejącej formy społeczeństwa do postulowanego ideału.⁵⁶ Zdaniem Helwecjusza dobro zawarte jest potencjalnie już

⁵⁰ J. Maritain: *Trzej reformatorzy*, Warszawa b.r., s. 53.

⁵³ G. Gusdorf: *Signification humaine de la liberté*, Paris 1962, s. 195.

⁵⁴ Por. Maritain: *op. cit.*, s. 138.

⁵⁵ Por. S. Danielija: *Opyt issledowanija teorii nrawstwiennosti Gielwecja*, Tyflis 1922, s. 80—81.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 82.

w istniejącym porządku społeczno-moralnym. Jednakże zarówno Helwecjusz, jak i Kant są zgodni co do tego, że dla celów moranych konieczne jest wyjście z porządku czysto naturalnego.

Wydaje się, że powyższe uwagi mogą stanowić dobry punkt wyjścia dla analizy w ich świetle tej strony poglądów Helwecjusza, która dotyczy relacji między sferą naturalności a sferą rozumu nie w aspekcie ogólnym, ale w odniesieniu do indywiduum, bo właśnie ten punkt widzenia pozwala wykryć pewne analogie pomiędzy jego etyką a etyką Kanta. Powiedzieć trzeba jednak od razu, że to nie Helwecjusz jest w tym względzie poprzednikiem Kanta, ale jego antagonistą Rousseau. W takiej przynajmniej mierze, w jakiej ten ostatni krytykował *O umyśle*, system etyczny Kanta różni się od etyki Helwecjusza. Niemniej to właśnie autor *Emila* przejrzał się w zwierciadle *De l'Esprit*⁵⁷ i coś z owego odbicia zostało także. jak się wydaje, i u jego następcy — Kanta.

Jeśli więc Helwecjusz powiada, że na dnie serca leży bezwzględna zasada sprawiedliwości i cnoty⁵⁸, to brzmi to prawie dokładnie tak samo, jak kantowskie twierdzenie, że rozum praktyczny zawiera w sobie, bądź też wytwarza zasadę dobrej woli, równoznaczną z zasadą obowiązku.⁵⁹ Jeżeli znowu Kant jest zdania, że każdy człowiek niezależnie od wykształcenia może odnaleźć w swoim rozumie — a jeżeli nawet nie odnajduje, to i tak stosuje ją nieświadomie — zasadę dobrej woli⁶⁰, to Helwecjusz, który, jak wiadomo, nie dzieli rozumu na teoretyczny i praktyczny, formułuje jednak analogiczną tezę o naturalnej równości umysłów i ich dostatecznej zdolności do tego, aby odnaleźć we własnym wnętrzu zasadę moralnej oczywistości.⁶¹ Idąc dalej tą drogą można by także u niego odnaleźć odpowiednik kantowskiej tezy o jedynie bezwzględnej dobroci dobrej woli. Jak wiadomo, wedle Kanta przy ocenie moralnej liczy się przede wszystkim intencja. A więc sam czysty zamiar, o ile wynika z obowiązku, winien być oceniony wyżej niż czyn materialny, jeżeli jego sprawca nie kierował się wyłącznie dobrą wolą i obowiązkiem.⁶² Odpowiednio — choć, oczywiście, nie można tu stawiać znaku równości — Helwecjusz jest zdania, że bardziej sprawiedliwe od

⁵⁷ Wedle wyrażenia J. Legowicza z *Przedmowy* do *O umyśle*, I, s. XXXIV.

⁵⁸ Por. *O umyśle*, II, 151—153.

⁵⁹ Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 16.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 26.

⁶¹ Por. *O umyśle*, II, s. 248.

⁶² Kant: *Uzasadnienie...*, s. 12: — „Dobra wola nie jest dobra ze względu na swoje dzieła i skutki ani ze względu na swą zdatność do osiągnięcia jakiegoś celu, lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie rozważana musi być bez porównania wyżej ceniona aniżeli wszystko, cokolwiek dzięki niej może być dokonane na korzyść jakiejś skłonności, nawet — jeśli kto woli na korzyść sumy wszystkich skłonności”.

oceniań skutków byłyby sądy biorące pod uwagę intencje⁶³, a najbardziej sprawiedliwa byłaby ocena bezinteresowna⁶⁴. Cnota z kolei jest wedle Helwecjusza tym silniejsza, im silniejszy musiałby być interes, który mógłby ją wyprzeć.⁶⁵ Czyli cnota jest tu różna od interesu indywidualnego; interes może być niekiedy w stosunku do niej nawet wrogi. Możemy przyjąć, iż wedle Helwecjusza cnota jest racjonalną zasadą postępowania mającego na celu dobro ogółu, tj. przede wszystkim dobro innych. Takie jej pojęcie wydaje się być porównywalne z pierwszą maksymą imperatywu kategorycznego.

Wszystkie te (na razie powierzchowne) analogie byłyby jednak nie tak ważne, gdyby nie kryły się poza nimi pewne istotne zbieżności ducha obydwu koncepcji. Jeżeli sięgniemy w tę dziedzinę, to okaże się, że zarówno Helwecjusz jak i Kant, chociaż na różne sposoby, odrzucają np. zgodnie tezę o substancjalności duszy⁶⁶, a w związku z tym rozwiązują bardzo podobnie problem wolności woli. Kant, który przyjmuje istnienie wolnej woli, nie sądzi jednakże, aby jej istota polegała na możliwości jakiegokolwiek wyboru moralnego. Wolna wola jest tylko niezależna od niczego poza sobą, natomiast jest ona zawsze wewnętrznie jednoznacznie określona jako (ze względu na źródło) rozumna. Helwecjusz zaś, który jak wiadomo przeczy wolności woli, nie utożsamia tym samym woli z namiętnością, którą zgodnie z jego rozumowaniem można by na tym miejscu określić jako pochodną woli. Dlatego też może powiedzieć, że „obojętność mędrca jest gwarantem jego sprawiedliwości”.⁶⁷ A więc, o ile już ukształtowany umysł mędrca traktować jako wolny od namiętności, to i Helwecjusz upatruje w tym przypadku źródło woli w rozumie, a nie w zmysłowości. Wedle Helwecjusza w etyce winno się słuchać tylko rozumu⁶⁸ i z tego względu uprawiając tę naukę trzeba być beznamiętnym⁶⁹. Tak więc, zarówno u Kanta, jak i u Helwecjusza namiętności nie powinny mieć żadnego wpływu na wolę racjonalną w jej zastosowaniu moralnym.

Lecz Kant, jak wiadomo, nawet stawiając przed sobą cele konkretne, praktyczne, naprawdę nie liczy się zupełnie z realiami ludzkimi i spo-

⁶³ O *umyśle*, I, 323: — „Niemożność osiągnięcia[...] znajomości serca ludzkiego zmusza społeczeństwo, by wydawało sądy o ludziach tylko na podstawie ich czynów”.

⁶⁴ *Ibid.*, II, 134: — „Tylko ten może ocenić zasługi, kto je ocenia bezinteresownie[...]”.

⁶⁵ Por. *ibid.*, I, 321, 323.

⁶⁶ Por. odpowiednio: O *umyśle*, I, 11 i I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, t. II, ss. 60—61.

⁶⁷ O *umyśle*, II, 220.

⁶⁸ *Ibid.*, II, 87.

⁶⁹ *Ibid.*, II, 108—109.

lęcznymi, a jego etyka to etyka „czysta”, teoretyczna, formalna. Co do tego ostatniego zresztą istnieją próby interpretacji odmiennych (Cohen, Brunschvicg), lecz jak dotychczas pozostają one w wyraźnej mniejszości. W odróżnieniu od Kanta Helwecjusz nie tylko zakładał, jak i ten pierwszy, praktyczną realizację swoich zasad, ale wymogi tejże realizacji wręcz rzutują u niego na kształt i treść samej teorii. A ponieważ jest przekonany, że wszyscy ludzie na raz nie będą mogli, ze względu na konieczność życia w społeczeństwie, wznieść się na tak wysoki poziom oświecenia, aby dotrzeć aż do pojętej rozumnie oczywistości moralnej, wobec tego pragnie zachować naturalność i partykularność człowieka jako istotny bodziec, a zarazem instrument oświecenia podstawowej masy ludzi przeciętnych. Ci więc niejako pośrednio docierają do królestwa rozumu i dobra powszechnego, tj. do królestwa ogólności i uniwersalności.

W tym kontekście wyłania się potrzeba wychowawców — prawodawców moralnych⁷⁰, bo przecież masa nie wie jeszcze ani d o k a d ani j a k... Tylko tym pierwszym, przewodnikom ludzkości dostępna jest bezpośrednia samoracjonalizacja, dzięki której stają się oni owymi ludźmi „beznamiętnymi” i kierują się tylko rozumem. Niekiedy Helwecjusz nazywa ich również geniuszami — utożsamiają się oni niejako z rozumem, odrzucają „czystą” zmysłowość i własną egzystencję partykularną. Ale tylko bardzo nieliczne jednostki mogą stać się w stosunku do siebie samych podmiotami samouniwersalizacji. A dzieje się tak nie dlatego, że z natury różnią się one od innych; przypomnijmy, że właśnie w aspekcie naturalnym ludzie są absolutnie równi. Nie do pokonania natomiast są — zdaniem Helwecjusza — przeszkody innego rodzaju. W każdym społeczeństwie, które zawsze (i to stanowi o jego definicji) jest zbiorem nierównych pod względem własności i miejsca zajmowanego w strukturze prawno-politycznej indywidualuów⁷¹, prawdziwa wiedza i związana z nią bezinteresowność są dostępne tylko nielicznym. Zresztą, co z powyższego wynika, nie zawsze muszą to być ludzie bogaci, chociaż to oni właśnie posiadają możliwości większe niż inni. Bardzo obrazowo wyraził to inny utylitarysta, B. Franklin powiadając, że „trudno pustemu workowi stać prosto”.⁷² Zgoła pedantycznie wyliczając warunki pojawienia się geniuszu

⁷⁰ Przypomina to znane trudności i obiekcje Rousseau z *Umowy społecznej* i *Listu do Mirabeau*.

⁷¹ Por. *De l'Homme*, s. 425—426: — „W żadnym społeczeństwie wszyscy obywatele nie byli równi pod względem bogactwa i władzy[...] Aby być na równi szczęśliwymi[...] trzeba żeby wszyscy byli równie bogaci i silni. Nic bardziej fałszywego niż to twierdzenie. W rezultacie, jeżeli życie jest tylko nieskończonym zbiorem różnych od siebie chwil, wszyscy ludzie byłiby na równi szczęśliwi, gdyby wszyscy mogli wypełniać owe chwile w sposób równie przyjemny. Czy jest to możliwe w różnorodnych warunkach?”

⁷² Por. B. Franklin: *Żywot własny*, Warszawa 1960, s. 123.

sza, wymienia Helwecjusz m. in. następujące przesłanki: konieczne jest odpowiednie wychowanie poczynając już od wczesnej młodości, tzn. wtedy, kiedy namiętności wynikające później ze społecznej sytuacji wychowywanego nie były się jeszcze ukształtowały⁷³ i dlatego z łatwością dają się kierować ku dobru powszechnemu, ogromną rolę gra także przypadek⁷⁴ itp. Wszystko to oczywiście nie sprzyja temu, aby geniusze pojawiali się zbyt często w warstwach uboższych, chociaż takiej możliwości całkowicie nie wyklucza, *vide* — przypadek.

To, co powiedziano wyżej pozwala — jak się wydaje — stwierdzić, że w tym fragmencie, który traktuje o tzw. mędrkach czy geniuszach, etyka Helwecjusza jest bliższa analogii z etyką Kanta niż wtedy, kiedy brać ją pod uwagę w całości. Jest to jednak fragment omawianej całości, nie najważniejszy wszakże ze względu na małą przydatność proponowanej w nim drogi dla efektywnego wychowania mas w duchu prawdziwej moralności, dla praktycznej realizacji wzniesłego ideału społeczeństwa szczęśliwości i dobrobytu, a to stanowiło przecież podstawowy powód dla którego Helwecjusz — jak sam mówi⁷⁵ — podjął w ogóle swoje dzieło. Jego zdaniem, ci ludzie, którzy osiągnęli prawdę moralną muszą przystąpić teraz do najważniejszej pracy. Obowiązek nakazuje im mianowicie, ażeby posługując się naturą swoich bliźnich jako instrumentem, wykorzystując bodźce przyjemności i przykrości nauczyli ich zasad prawdziwej moralności, zasad rozumu i dobra powszechnego. W tej mierze wielką rolę do odegrania ma przede wszystkim prawo pozytywne. Ale również i pozytywna religia rozumu.

Pogląd Kanta na rolę prawa w stosunku do moralności był diametralnie odmienny⁷⁶; nie widział on możliwości przejścia bez negacji od natury do etyczności. Natomiast Helwecjusz możliwość taką zakłada. Ta ostatnia teza łącznie z przekonaniem o wielkiej roli prawa w stosunku do etyki stanowią *differentia specifica* doktryny etycznej Helwecjusza i nadają zarazem jej postulatowi charakter optymistyczny oraz natychmiastowo-praktyczny. Tak więc, o ile Helwecjusz traktując instrumentalnie naturę ludzką nie czyni jej źródłem moralności, ale takowe upatruje w rozumie, o tyle jego poglądy są bliskie etyki Kanta. Natomiast, o ile zakłada możliwość, a nawet wręcz pozytywną konieczność korzy-

⁷³ *O umyśle*, I, 401—402.

⁷⁴ *Ibid.*, II, 10.

⁷⁵ *Ibid.*, I, 4: — „We wszystkim, co napisałem, szukałem wyłącznie prawdy, nie tylko dlatego jednak, by mieć zaszczyt ją powiedzieć, ale dlatego, że prawda jest ludziom pożyteczna.”

⁷⁶ Zdaniem B. Brechta, Kant preferuje postawę etyczną, natomiast Helwecjusz odwrotnie: bardziej niż na uduchowione uczucie liczy na działalność życiową, praktyczną (por. A. Baumgarten: *Helvétius* [w:] *Grundpositionen der Französischen Aufklärung*, Berlin 1955, s. 21.

stania z owej natury dla moralnego kształtowania społeczeństwa, o tyle oddala się od niej. Innymi słowy, wedle obu autorów etyka nie wynika z natury człowieka, lecz z postulatów rozumu, różnie zresztą pojmowanego. Zbieżność istnieje tu jednak tylko do tego punktu, potem ich poglądy mniej czy bardziej wyraźnie rozchodzą się.

Zarówno w etyce Helwecjusza, jak i w systemie etycznym Kanta funkcjonują pojęcia rozumu, obowiązku, i interesu. Tyle tylko, że zdaniem Kanta rozum wyznacza obowiązek jako bezpośrednią, powszechnie obowiązującą normę postępowania moralnego, natomiast wedle Helwecjusza (wyjawszy niektóre niezbyt liczne przypadki, o których poprzednio była mowa) rozum i obowiązek określają wspólnie to, co nazywa on interesem. Przy tym, jeśli chodzi o interes powszechny, jest on u Helwecjusza, tak jak i u Kanta (choć u tego ostatniego brak odpowiedniego terminu), bezpośrednią artykulacją rozumu i obowiązku wypływającego zeń. Natomiast interes osobisty — nawet jako racjonalny, czyli zawierający w sobie moment powszechności, ogólności — jest zarazem zmysłowością, tj. tym, co w człowieku naturalne. Dlatego też Kant usuwa go poza dziedzinę racjonalnej moralności. Jeśli więc przyjąć, że u Helwecjusza racjonalny interes powszechny to tyle, co kantowski obowiązek, to Helwecjusz, który nie potępia i nie eliminuje zmysłowości (tzn. ludzkiej natury), wprowadza w związku z tym jeszcze jeden czynnik — osobisty interes — jako narzędzie realizacji „czystej” racjonalności w sferze ludzkiej partykularności, tj. cielesności. Ale znowu — zarówno wedle Helwecjusza, jak i Kanta — sama cielesność w postaci naturalnych potrzeb nie jest w stanie wyprowadzić człowieka poza egzystencję naturalną. Obaj uwzględniają w tej roli jako rozstrzygający czynnik intelektu. Jednakże wedle Kanta winien on panować niepodzielnie, co jego zdaniem wymaga całkowitej eliminacji zmysłowości i jej pochodnych, zaś wedle Helwecjusza owo panowanie, żeby nie było wyłącznie pustym postulatem, wymaga aktywnego i czującego podmiotu, tj. człowieka z jego zmysłowością i tym wszystkim, co z niej wynika, a więc z interesami partykularnymi i takimiż namiętnościami. Wszystkie między nimi różnice są — jak się wydaje —mniej lub bardziej widoczną konsekwencją odmiennego stosunku do tego, co w człowieku naturalne, zmysłowe, cielesne; i odpowiednio — wszystkie zbieżności i analogie obydwu koncepcji wynikają z podobnego w zasadzie stosunku do rozumu w jego zastosowaniu moralnym.

U Helwecjusza rozum odgrywa rolę zasadniczą również w sferze interesu indywidualnego. W społeczeństwie staje się on *de facto* jego kryterium i normą. Rozum np. winien ingerować w sytuacji, w której człowiek tylko pozornie ulega własnemu interesowi. Ma to miejsce wtedy, gdy interes jest sugerowany przez —jak ich nazywa — pseudopolityków,

bądź też księży. Sądzi w związku z tym, że pewne rodzaje ustrojów politycznych z natury rzeczy skłaniają ludzi do podejmowania czynów w imię li tylko iluzorycznych korzyści. Przykład uwarunkowania przez nie interesu osobistego stanowi nieracjonalny interes władców despotycznych. Jeżeli wydaje się im, że leży w ich interesie utrzymywanie poddanych w stanie ciemnoty i niewolniczego ucisku, to empirycznie mylności tego rodzaju założeń dowodzą liczne fakty odwracania się przemocy, którą się posługiwali przeciwko nim samym.⁷⁷ Podobnie nieracjonalny, ale z innych względów, jest w opisywanym przypadku interes poddanych, o ile widzą go oni w schlebieniu despotom, co wywołuje rozprzestrzenianie się podłości.⁷⁸ Tego rodzaju rozbieżności interesów, wynikające z formy ustroju polityczno-prawnego państwa, powodują zatem, po pierwsze — odłączenie się interesu panującego od interesów ogółu poddanych⁷⁹; a po drugie, co gorsza — sprawiają także, iż interes większości, albo nawet w skrajnych przypadkach — wszystkich, nie ma nic wspólnego z racjonalnie pojętym interesem powszechnym.⁸⁰ Zaznaczmy mimochodem, że Helwecjusz dostrzega tu analogiczną rozbieżność między interesem większości, czy nawet interesem wszystkich a interesem publicznym, jak Rousseau między wolą większości, czy nawet wolą wszystkich a wolą powszechną.⁸¹ Używając wprawdzie różnych pojęć, ale pojęcia te oznaczają to samo.

Następną i najważniejszą przyczyną nieracjonalności interesu partykularnego stanowi religia. Religia, która tworzy urojone potrzeby, powoduje, że ludzie skłonni są uważać za pożyteczne dla siebie działania i zachowania przez owe potrzeby stymulowane. Nadaje ona poza tym pewnym czynom moralnie (czyli ze względu na dobro ogółu) obojętnym — miano występnych, wprowadzając tym samym zamieszanie i niejasność w dziedzinę etyki. Tzw. „zepsucie religijne” w odróżnieniu od opisanego wyżej „zepsucia politycznego” jest w przekonaniu Helwecjusza zjawiskiem całkowicie nie dotyczącym dobra ogółu.⁸² Rzecz znamienne, że o ile Helwecjusz postuluje — jak wiadomo — deifikację rozumu, o tyle pragnie zarazem radykalnego rozdzielenia sfery tradycyjnych religii i sfery moralności, argumentując, że zło wyrządzone przez religię jest zawsze większe niż dobro, którego niekiedy ona jest przyczyną.⁸³ Nie potrzeba

⁷⁷ Por. *O umyśle*, II, 115.

⁷⁸ *Ibid.*, I, 210, 238—239.

⁷⁹ *Ibid.*, II, 117.

⁸⁰ *Ibid.*, I, 134.

⁸¹ Por. Rousseau: *Umowa społeczna*, s. 36.

⁸² *O umyśle*, I, 129: „[...] ten rodzaj zepsucia, którego bynajmniej nie bronię i który jest bez wątpienia karygodny, bo obrażający Boga, nie pozostaje jednak wcale w sprzeczności z dobrem narodu.”

⁸³ *Ibid.*, II, 196.

zupełnie pobudek nadprzyrodzonych po to, aby uczynić ludzi dobrymi; wystarczą całkowicie przyczyny ziemskie. A jednak dobrze byłoby zarazem, żeby rozum, mentor namiętności i interesów, mógł zyskać większy autorytet w stosunku do nich poprzez uczucie religijne nań skierowane. Jak to poprzednio zostało już powiedziane, jeżeli jest to religia, to w każdym razie bardzo szczególnego rodzaju. Jej pierwszą zasadę stanowi odrzucenie wiary w transcendentnego Boga. W następnym stuleciu podobną postać religii będzie głosił Feuerbach.⁸⁴

Wydaje się, że właściwe powody, dla których nie tylko Helwecjusz, lecz wiek XVIII w ogóle pozostają w obrębie myślenia religijnego i jeżeli nawet odrzucają istniejące formy religii, to poszukują usilnie nowych, odkrywa krytyk oświeceniowego ateizmu, Dom Deschamps. W przekonaniu Deschamps'a, religia ma genezę czysto społeczną, a jej funkcja sprowadza się bez reszty do służenia sile politycznej; „kościół i szpada są dwoma stanami, które w istocie spełniają tę samą rolę, to znaczy są siłą księcia zwróconą przeciwko jego poddanym [...]”.⁸⁵ Helwecjusz ze swej strony pisał w *Notes de main*: „Tron wspiera się na ołtarzu”.⁸⁶ I podobnie jak Dom Deschamps wierzył, że religia jest szkodliwa społecznie, albowiem „duch religijny jest całkowicie destruktywny wobec ducha prawodawczego”.⁸⁷ Ale o ile Dom Deschamps żąda całkowitej likwidacji religii jako absurdu wobec prawdziwego stanu społecznego, o tyle Helwecjusz usiłuje stworzyć jej nową postać — filozoficzną, uniwersalną religię rozumu.

Tendencję tę zresztą można doskonale wytłumaczyć na gruncie doktryny Dom Deschamps'a. Mianowicie — jego zdaniem — stan prawny nie może w ogóle istnieć bez „stanu praw boskich”, a przecież Helwecjusz zachowuje prawo również w swej wizji idealnego społeczeństwa przyszłości — jedno pociąga za sobą drugie...

Tak więc bezprzedmiotowość wierzeń i zachowań o charakterze religijnym ujawnić się może dopiero w strukturze społeczeństwa komunistycznego, do którego wizji teoretycznej Helwecjusz jednak nie doszedł.⁸⁸

⁸⁴ Por. L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959.

⁸⁵ Dom Léger-Marie Deschamps: *Prawdziwy system czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*, Warszawa 1967, s. 313.

⁸⁶ Cyt. za Keim: *op. cit.*, s. 148.

⁸⁷ *De l'Homme*, s. 395.

⁸⁸ Zdaniem Marksa dopiero socjalizm „jest pozytywną samowiedzą człowieka, obywatelką się już bez pośrednictwa zniesienia religii[...]” — K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, Warszawa 1958, s. 106.

РЕЗЮМЕ

Гельвеций известен прежде всего как материалист и атеист. Много места в его работах занимает критика христианской религии. Вместе с тем в этике он рассматривает человеческую личность как физико-биологическую структуру. Моральность, по его мнению, опирается на принципах физической чувствительности.

Но оказывается, что моральность личности, вовлеченной в общественную жизнь, не может основываться только на том, что дает индивидууму природа. Следовательно у Гельвеция происходит процесс обожествления моральных принципов. Он создает новую религию по образцу „гражданской религии“ Ж. Ж. Руссо. Основными принципами такой религии (по Гельвецию) — это уважение собственности, жизни и свободы сограждан. Эта религия обладает также и более глубоким обоснованием в виде являющегося ее основой культа всеобщего Разума и Добра. Средством реализации последних у Гельвеция остается, однако, человеческая натура — удовольствие и огорчение. Именно это отличает автора *De l'Esprit* от Канта и Ламне, несмотря на то, что его способ мышления в сущности является таким же религиозным, как и у вышеназванных авторов.

По Дешану, каждый, кто не дорос до видения коммунистического общества, должен по необходимости признать религию за существенный и обязательный связывающий элемент общества, хотя бы он считался атеистом. Так именно и у Гельвеция.

R É S U M É

Helvétius est connu avant tout comme un matérialiste et un athée. La critique de la religion révélée occupe beaucoup de lieu dans ses oeuvres. En même temps, dans l'éthique il présente l'individu humain comme une structure physico-biologique déterminée. La moralité, à son avis, se fonde sur le principe de la sensibilité physique.

Cependant on a constaté que la moralité de l'individu empêtré dans la vie sociale ne peut pas se fonder exclusivement sur la dotation naturelle de l'individu. Nous avons donc, chez Helvétius, le procès de déification des principes de moralité. Il crée une nouvelle forme de religion, modellée sur la „religion civique“ de J. J. Rousseau. Les principes cardinaux d'une telle religion chez Helvétius c'est le respect de la propriété, de la vie et de la liberté des concitoyens. Cette religion a aussi une motivation plus profonde dans le culte de la Raison et du Bien universel qui

constitue sa base. Le moyen de réalisation de ceux-ci demeure toutefois, selon Helvétius, la nature humaine — l'agrément et desagrément.

C'est par cela que l'auteur, qui a écrit *de l'Esprit*, se distingue de Kant et de Lammenais, quoique sa manière de penser est au fond également religieuse, comme celle des auteurs tout à l'heure nommés.

Selon Deschamps chacun n'est pas à la hauteur de la vision de la société communiste, doit par force de nécessité reconnaître la religion comme le ciment essentiel et indispensable de la société, quand même en apparence soit-il un athée. C'est bien le cas de Helvétius.