

Halina RAYSS

Problemy dynamiki społecznej w filozofii Holbacha

Проблемы общественной динамики в философии Гольбаха

The Problems of Social Dynamics in Holbach's Philosophy

Kategoria racjonalnego prawa naturalnego, która bardziej lub mniej dobitnie występuje w każdej nieomal społecznej koncepcji oświeceniowej, nasunąć może przypuszczenie, że epoka ta prezentuje styl myślenia ahistorycznego. Operuje wszakże kategorią rozumu, którego prawa i prawdy są wciąż takie same, poszukuje moralności równie niezmiennej jak sam rozum i wiecznie ważnej...

Pojęcie prawa naturalnego, zawierającego najogólniejsze zasady moralne i obowiązującego niezależnie od czasu i miejsca, w istocie może skłaniać do postawienia pytania: jak możliwa jest historia, skoro prawo naturalne jest ciągle takie samo? Leo Strauss wiąże pojawienie się problematyki prawa naturalnego w historii filozofii z postawą braku zaufania, a co za tym idzie — z kwestionowaniem i próbą poddania rewizji tego, co odziedziczone i uświęcone tradycją. „Pierwotnie autorytetem *par excellence* czy źródłem autorytetu było to, co odziedziczone. Wskutek odkrycia natury roszczenia tego, co odziedziczone, zostały obalone; filozofia nie powołuje się już na to, co odziedziczone, lecz na dobro, to jest na to, co jest dobre wewnętrznie co jest dobre z natury. [...] Natura jest starsza, niż jakakolwiek tradycja; stąd natura jest godna większego szacunku, aniżeli tradycja.”¹ Natura jest godna większego szacunku, aniżeli tradycja, ponieważ jest starsza od tradycji. Dlatego natura zakłada nie tylko dystans wobec tradycji czy historii, zakłada również samą historię. Nie uchyla tedy Leo Strauss pytania o to, jak mianowicie możliwa jest historia, przeciwnie — skłania raczej do jego postawienia, aczkol-

¹ Leo Strauss: *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 88.

wiek uchyla sugestię, jakoby prawnonaturalne teorie musiały *ex definitione* zakładać niemożliwość historii. Ale pytanie o naturalne prawo i łączące się z nim przekonanie, że rzeczywistość społeczna nie koreluje wcale z zasadami przez to prawo wyrażonymi, zakładać musi także jakąś szczelinę bytową między tymi dwiema rzeczywistościami: prawnonaturalną i społeczną.

„Ale daleko jest do tego, aby świat rozumny rządził się tak samo dobrze jak świat fizyczny — pisze Monteskiusz — Jakkolwiek bowiem posiada również prawa, które z natury swojej są niezmiennie, nie idzie za nimi niewzruszenie jak świat fizyczny za swymi. Przyczyna tkwi w tym, iż poszczególne istoty myślące ograniczone są przez swą naturę, a tym samym podlegają błędom; z drugiej zaś strony w naturze ich leży to, iż działają z własnej woli. Nie trzymają się zatem stale swoich pierwotnych praw, a nawet nie zawsze trzymają się tych, które sobie same stanowią.”² Najogólniej powiedzieć można, że wszelka dynamika historyczna — wedle Monteskiusza — jest dziełem człowieka i że w naturze jego leży to, że działa z własnej woli. Podobnie Rousseau w wolnym sprawstwie człowieka upatruje przyczynę, która skłoniła gatunek ludzki do porzucenia zwierzęcego tylko uczestnictwa w naturalnym prawie i uwikłała go w antynomie procesu historycznego.

Aby można było mówić o historii w filozofii Holbacha, abstrahować trzeba przede wszystkim od jego całościującej wizji przyrody³, jeżeli, tak jak u Monteskiusza, historia miałaby być dziełem ludzkim, a nie była wyznaczona przez niezmiennie prawo przyrodniczej całości. I istotnie, wzięcie w nawias przyrodniczej całości założone jest już w opozycji naturalnego prawa i społecznej rzeczywistości, wcale do niego nie przystającej. Albowiem status ontologiczny naturalnego prawa w filozofii Holbacha wyznacza istnienie istot inteligentnych, czyli ludzi po prostu, bo tylko w ludzkim umyśle zostało zapisane. Przyroda jako całość jest moralnie niewymierna. Szczelina bytowa między rzeczywistością naturalnego prawa a empirycznie istniejącymi społeczeństwami zakładać musi także niekoherencję wewnętrzną samego człowieka, który zdolny jest nie tylko do działań zgodnych z naturalnym prawem, ale również i do działań naturalnemu prawu przeczących. „Monteskiusz [...] — pisze J. Litwin — jeśli coś czemuś przeciwstawia, to nie tyle (lub nie tylko), być może, naturę i historię, co raczej dwojaką naturę samego człowieka.”⁴ Podobnie, a nawet — tym bardziej — Holbach, jako że natura (przyroda) została „wzięta w nawias”. Tyle, że dwoistość ludzkiej natury

² Montesquieu: *O duchu praw*, t. I, Warszawa 1957, s. 27.

³ *Różnorodny sposób interpretacji przyrody jako całości* [w:] S. Rudniański: *Z dziejów filozofii*, Warszawa 1959.

⁴ J. Litwin: *Dylematy postępu i regresu*, Warszawa 1973, s. 110.

nie jest u niego dwoistością wolnej woli i rozumności, ale podwojeniem tego, co w człowieku uniwersalne i partykularne. Innymi słowy — człowiek zawsze przejawia się poprzez swą indywidualność, a manifestacje tej indywidualności mogą być rozmaite — uniwersalizujące lub tylko partykularne. Są to więc przeciwstawienia rozumu i namiętności, rozumu i potrzeb, interesu powszechnego i interesu indywidualnego...

Jeśli natura jako całość przyrodnicza wzięta została w nawias, to aspektowo tylko i niejako czasowo, albowiem procesy łączące się z ową niejednorodnością czy niemonolitycznością człowieka — procesy historyczne — angażują także przyrodę. Angażują w sensie dwojakim: i dlatego, że człowiek, który monolitem wprawdzie nie jest, to jednak dwoisty sposób jego automanifestacji nie zakłada przecież tradycyjnego dualizmu duszy i ciała, tedy jego przejawianie się w historii jest jednocześnie przejawianiem się jednej z istot przyrodniczych; dlatego również, że procesy te jednocześnie są przyswajaniem sobie przyrody przez człowieka, manifestacje bowiem ludzkiej tylko natury nie dotyczą wyłącznie międzyludzkich relacji, ale są także relacjami do pozaludzkiego, przyrodniczego świata. „Człowiek — pisze Holbach — zaczyna od jedzenia żołądź, od rywalizowania ze zwierzętami o jedzenie, a kończy mierzeniem nieba. Po opanowaniu orki i siewu wynajduje geometrię. Żeby zabezpieczyć się przed zimmem, najpierw okrywa się skórą zwierząt, które pokonał, a po upływie kilku wieków widzicie go łączącego złoto z jedwabiem. Jaskinia, pień drzewa są jego pierwszymi domostwami, a w końcu staje się on architektem i wznosi pałace.”⁵

Można tedy mówić o dwu planach przejawiania się historii — jednym z nich jest opozycja tego, co w człowieku partykularne do tego co uniwersalne, drugi natomiast realizuje się w perspektywie perfekcjonizacji. Plany te o tyle są komplementarne, że bez drugiego pierwszy byłby niemożliwy, człowiek bowiem pozostałby pogrążony w swym na poły zwierzęcym życiu, w swej zupełnej prawie tożsamości z otaczającą go przyrodą. Zdolność do perfekcjonizacji, podobnie jak wolne sprawstwo w filozofii Rousseau, wydobywa go z owego zwierzęcego bytowania — z pewną wszakże różnicą, jaka ujawnia się między tymi dwiema koncepcjami — mianowicie owo zwierzęce bytowanie w filozofii Holbacha jest amoralne, wedle Rousseau natomiast człowiek miał swój — bierny wprawdzie — udział w naturalnym prawie. Pojawia się jednak pewna trudność, kłopotliwe pytanie, które Holbachowi można postawić. Utrzymuje on, że *l'homme sauvage* odziewający się w skóry zwierząt i konkurujący z nimi w poszukiwaniu żywności pozbawiony jest rozumu (*privée de réflexion*) a jednocześnie powiada, że naturalne prawo zachowuje swą ważność w każdej sytuacji ludzkiej. Sprzeczność między

⁵ P. H. d'Holbach: *Système social*, t. I, Londres 1774, s. 191—2.

tymi twierdzeniami wydaje się być ewidentna. Jednakże w stanie dzikości człowiek potencjalnie zdolny jest do refleksowania się, i o tyle naturalne prawo również wtedy zachowuje swą ważność. Można więc przyjąć, że teza o dobroci naturalnej człowieka w filozofii Rousseau i teza o ważności naturalnego prawa w filozofii Holbacha nie są tak odległe, jakby się mogło wydawać — w obu bowiem koncepcjach człowiek jest również „potencjalnie dobry”. Amoralność człowieka, to jego amoralność *in actu*. Ponadto — w filozofii Holbacha prawo naturalne wyznacza ogólny plan zachowania społeczeństwa, trudno więc twierdzić jednoznacznie, że ma ono ważność tylko potencjalną. Nie konstytuuje ono wprawdzie ludzi cnotliwych, ale wymagana przez nie „pomoc wzajemna” jest jakoś pośród dzikich hord realizowana, skoro mogą się one również doskonalić. Powracając tedy do dwu różnych porządków realizowania się procesu historycznego stwierdzić można, że z kolei moralny plan prawa naturalnego wyznacza kierunek, do którego zmierzać powinno doskonalenie się człowieka. Wyznacza także cel tego doskonalenia... Czy osiągnięcie tego celu jest kresem społecznej zmienności — to problem zupełnie odmienny.

Przyjąć więc można, że w historycznej perspektywie nie tylko ujawnia się „szczelina” między rzeczywistością naturalnego prawa, a rzeczywistością społeczną, albowiem — inaczej niż u Rousseau’a — jedna jest formuła naturalnego prawa; a jednocześnie, w procesie perfekcjonizacji właśnie zmniejsza się ona coraz bardziej. Teza ta wszakże wymaga jednego jeszcze założenia, mianowicie tego, że perfekcjonizacja jest jednoznaczna w tym sensie, iż zawsze jest doskonaleniem ku czemuś bardziej wartościowemu. Ważne jest w tym założeniu dodatkowym, aby perfekcjonizacja zawsze była opatrzona znakiem dodatnim. Nie jest tak jednak w filozofii Holbacha: doskonalenie może także oznaczać perfekcjonizację „złą”. Chociaż i generalnie, i w stosunku do stanu dzikości, proces historyczny nie jest pomyślany jako ruch wewnętrznie sprzeczny i ciągle wikłający się w antynomiach. Ponadto Holbach wcześniej, w *Systemie przyrody* chociażby, wskazuje mniej momentów regresywnych; później dostrzega ich więcej. W *Systemie przyrody* postęp w najogólniejszej perspektywie jest bardziej harmonijny i kumulatywny, a mimo to na swej drodze spotyka notorycznego przeciwnika osiemnastowiecznych koncepcji — średniowiecze. Powszechnie przez badaczy formułowana teza, że średniowiecze jest „dziurą” w historii, mogłaby zostać zilustrowana właśnie przez *System przyrody*.

Średniowiecze jest „dziurą” w historii, ponieważ jest to epoka powszechnego panowania chrześcijaństwa i całkowitej orientacji ludzi na sprawy pozaziemskie. Później zresztą Holbach też nie zabiega o całkowitą rehabilitację tego okresu, zwraca jedynie uwagę, że to chrześci-

jaństwo właśnie wprowadza nowe cnoty, różne od cnót starożytnych, takie jak dobroczynność i miłość bliźniego. „Ale — pisze Holbach — w chrystianizmie miłość bliźniego potrzebna była tylko jako cnota od parady: kiedy znajduje się w książkach chrześcijan, zawsze jest wypędzana z serca i trybu życia kapłanów.”⁶ Inny powód do krytyki średniowiecza — to system feudalny, którego ślady odnaleźć można we wszystkich państwach europejskich. Holbach, podobnie jak to czynił później Condorcet, „nakłada jasne, bądź jaśniejsze plamy na ciemną płaszczyznę”⁷; w aspekcie praktyki życia społecznego płaszczyzna ta jest ciemna, jaśniejsza plama pojawia się w teorii — ale to również jest ważne, zważywszy, że zasady moralne najpierw muszą być rozpoznane, aby później mogły być realizowane. Oczywiście, nie idzie Holbachowi o ich realizację w optyce moralności chrześcijańskiej.

Niejednolicie wznosząca się linia postępu, czy też jego wewnętrzna sprzeczność determinuje zarówno niejednorodność ludzkiej natury, jak i różnaitość społecznych kontekstów jej przejawiania. Próba bowiem ujednolicenia, czy zharmonizowania tego, co w człowieku uniwersalne i partykularne, wymaga z kolei zharmonizowania i ujednolicenia perfekcjonizacji potrzeb, czy — mówiąc językiem bardziej współczesnym — perfekcjonizacji technicznej — oraz doskonalenia moralnego i intelektualnego. Porządki te są wprawdzie współzależne po trosze, ale nie tak dalece, iżby historyczny proces przedstawiał względnie monotony obraz kumulacji wartości, zwłaszcza, że dynamika potrzeb to również dynamika namiętności, i one to w dużej mierze, chociaż nie wyłącznie, czynią postęp chaotycznym.

Paradoksalność dynamiki namiętności na tym polega, że z jednej strony „grube” namiętności człowieka dzikiego zastąpione zostają przez bardziej wysublimowane namiętności procesów kulturowych, a jednocześnie — już od *Système social* poczynając — subtelne namiętności wykształcone przez cywilizację pogłębiają partykularyzację jednostki, jej troskę o prywatny wyłącznie interes. Jeszcze w *Systemie przyrody* dowodził Holbach, że są one czynnikiem raczej jednoczącym, byle tylko zostały zracjonalizowane ze względu na dobro i zachowanie jednostki. Jednoczącym czynnikiem miały być dlatego, że ich zaspokojenie wymagało także aktywności innych ludzi, pośrednio tedy przyczyniało się do zaspokojenia ich potrzeb indywidualnych. Później wszakże wcale nie jest dla niego aż tak oczywista ich integracyjna rola, albo: ich integracyjna rola ujawnia swoje nowe oblicze. Nie sposób bowiem jednoznacznie przełożyć ich funkcji jednoczącej — istotnie zaspokojenie tych namiętności wymaga trudu i starania wielu innych osób. Niewątpliwie wzbogaca ich

⁶ *Ibid.*, s. 30.

⁷ J. Litwin: *Dylematy postępu i regresu*, op. cit., s. 101.

potrzeby. Jednocześnie więzy łączące społeczeństwo stają się więzami wyłącznie rzeczowymi, więzami przez przedmioty, których się pożąda. Nie co innego głosił Rousseau, krytykując postęp w *Rozprawie o nierówności*. Holbach od postawy Raynala, apologety postępu, przechodzi na pozycje niezbyt odległe od Rousseau — jego krytyka. Również Diderot dowodzi, iż „skoro niektóre przyczyny fizyczne, jak np. oporność gruntu, wpawiły w ruch przezorność człowieka, rzut ten prowadzi go i wiedzie poza cel i przekroczywszy granice potrzeby niesie go w bezkresny ocean urojeń, z których już się nie wydobędzie.”⁸

Jednakże krytyka postępu u Diderota ostrzejsza jest, mimo wszystko, niż u Holbacha. Holbach oponuje głównie przeciw antynomiom i nierównomiernościom postępu, nie podważa natomiast wartości samego postępu, jeśli ten jest harmonijny i jeśli pozwala się zharmonizować. Nie przystaje bowiem Holbach na to, by zaakceptować życie dzikich: „Życie dzikich — pisze — [...] wiek złoty [...] naprawdę jest tylko stanem niedoli, głupoty, nierozumności.”⁹ Diderot natomiast powiada: „często przychodziło mi na myśl, że suma dobra i zła zmienna jest dla każdej jednostki; ale dola i niedola każdego zwierzęcego gatunku ma swoje niepodobne do przekroczenia granice i że wysiłki nasze przynoszą nam może, w ostatecznym wyniku, tyleż utrapień co korzyści; tak, iż zadajemy sobie mnóstwo trudu, aby pomnożyć dwa człony równania, między którymi zachodzi wiekuista i konieczna równość.”¹⁰ Wartość postępu podważa równa mu wartość cierpienia, które z konieczności musi mu towarzyszyć. Postęp w całości jest — zdaniem Diderota — ruchem wewnętrznie sprzecznym i wikłającym się w antynomiach. W społecznościach prymitywnych naturalne prawo działało jako nie uświadomiona przez członków wspólnoty zasada jej zachowania; nie kształtowało ludzi cnotliwych, ale jednocześnie nie zmuszało do wyrzeczeń, których wymaga praktykowanie cnoty. Jeśli bowiem kierunek i cel postępu wyznacza powszechne i świadome urzeczywistnienie prawa naturalnego w życiu społecznym, to oczywiście wymaga się od członków tej wspólnoty, żeby byli cnotliwymi; cnota z kolei zakłada wyrzeczenie, wyrzeczenie — cierpienie. Nie przeczy tej tezie Holbach, przeciwnie, jest ona zasadą jego filozofii i uzasadnia konieczność postępu, albowiem człowiek, aby w pełni człowieczeństwo jako wartość realizować, musi być rozumny i moralny. Moralność wymagająca wyrzeczeń bardziej wydaje się godna niż cierpienie — gdyż życie dzikiego to stan cierpienia — narzucone mu z zewnątrz niejako; z zewnątrz, ponieważ wyznaczają je zarówno wpływy nie uregulowanego i nie zorga-

⁸ D. Diderot: *Przyczynek do podróży Bougainville'a* [w:] *To nie bajka*, Warszawa 1969, s. 87.

⁹ P. H. d'Holbach: *Système social*, op. cit., t. I, s. 192.

¹⁰ D. Diderot: *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, op. cit., s. 98.

nizowanego przez człowieka środowiska przyrodniczego, jak i jego własna struktura fizyczna, która też jest mu „dana” i którą sam kierować nie umie. Dlatego ta autoregulacja — siebie i środowiska — jest tak ważna, zwłaszcza, że „człowiek moralny” czerpie zadowolenie także z wyrzeczeń. Cierpieniom „stanu dzikości” brak było tej rekompensaty w postaci wewnętrznego samozadowolenia ze spełnienia obowiązku moralnego — dlatego były to dla Holbacha cierpienia nierozumne.

Gdyby więc tylko miarą cierpienia mierzyć „dwa człony równania”, Holbach zgodziłby się z Diderotem, że zachodzi między nimi wiekuista i konieczna równość; ale same cierpienia z kolei nie są mu całkowicie równoważne. Dla Diderota cierpienie jest miarą bezwzględną, do niczego już nie odnoszoną, dla Holbacha — względną. Dlatego Holbach w tej kwestii bliższy będzie Rousseau, bo i ten do różnych norm prawa naturalnego odnosi moralność „wieku złotego” i moralność „wyrozumowanej sprawiedliwości”. Tę drugą, mimo całej apologii „dobrego dzikusa”, bardziej zaszczytną nazywa.¹¹ Sugeruje w ten sposób, że krytykowany przezeń postęp prowadzi w istocie do czegoś jakościowo lepszego; pisze przecież „gdyby wypaczenia tej nowej kondycji nie sprowadzały go (człowieka H. R.) często poniżej kondycji, z której wyszedł, winien by błogosławić bezustannie tę chwilę szczęśliwą, która go od niej oderwała i ze zwierzęcia głupiego i ograniczonego uczyniła istotą inteligentną i człowiekiem.”¹² Rousseau przekłada człowieczeństwo nad zwierzęce bytowanie naturalnego stanu i chociaż często mu to sugerowano — nie tylko Voltaire, ale również Holbach — nie zamierza z powrotem wpędzić człowieka do lasu. Nie tylko dlatego, że powrót jest niemożliwy, bowiem „sprawy zaszły zbyt daleko” i proces cywilizacji nie da się odwrócić, ale i dlatego, że w wyniku tego procesu człowiek wynosi się ponad stan zwierzęcy. Również Diderot, mimo twierdzenia, że cywilizacja nie mniej sprawiła cierpień niż przyniosła szczęścia, nie wybiera „stanu natury dzikiej i nieokrzesanej”; preferuje tedy — wedle jego terminologii — pomnożony człon równania. Przyjąć można i taką interpretację, iż jest to akt indywidualnego wyboru, nie propozycja w skali gatunku. Ale ten akt indywidualnego wyboru jest też w pewnej mierze propozycją w skali gatunku — nie idzie mu o powrót do stanu dzikości, ale o poprawę i modyfikację cywilizacji. Dlatego również, że powrót jest niemożliwy — ludzkość nie wydobydzie się z oceanu urojeń. Być może dlatego, że nie zechce się z niego wydobyć; ale jeśli tak, to można temu przynajmniej zapobiec, by nie

¹¹ Por.: J. J. Rousseau: *Rozprawa o nierówności* [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 176.

¹² Cytuję według tłumaczenia J. Litwina [w:] *Dylematy postępu i regresu*, op. cit., s. 29.

pograżała się w nowych urojeniach i wyzbyła przynajmniej części tych, które już posiada.

Każdy z filozofów zatem w jakimś aspekcie opowiada się za postępowaniem — Holbach najbardziej stanowczo, bo najwięcej jasnych stron w nim dostrzega, przy czym obaj z Rousseau opowiadają się za nim jako moralści, postawa Diderota na pewno mniej jest moralizatorska, jest to raczej postawa rozumiejąca; rozumiejąca i konieczność i trudności, a także pewną połowiczność rozwiązań, jakie proponują moralści.

Holbach nie twierdzi wprawdzie, że życie dzikich jest bardziej szczęśliwe niż ludzi cywilizowanych, i nazywa je „stanem głupoty i nierozumności”, tym niemniej jest to dla niego stan naturalny, czy — by nie mnożyć wieloznaczności tego określenia — normalny dla gatunku ludzkiego; tak normalny, jak normalne jest dzieciństwo człowieka. I amoralność, i nierozumność tego stanu inną jest mierzona miarą, niż fałsz i niemoralność cywilizacji. O ile te pierwsze usprawiedliwia przede wszystkim obiektywna możliwość i wręcz konieczność ich występowania, to drugie w społecznym aspekcie powodują olbrzymie szkody. Obiektywna konieczność błędu, a więc i jego neutralność, w aspekcie ciągłości procesów społecznych przestaje mieć sens wyłącznie neutralny. Błąd, usprawiedliwiony czasem swego powstania, w momencie utrwalenia się w historii oddziałuje niekorzystnie na jej przebieg, zwłaszcza, że uwikłany zostaje w cały szereg innych procesów, będących wynikiem perfekcjonizacji i tego aspektu władz człowieka, które doprowadziły do powstania błędu i innych procesów, początkowo odległych jeszcze, bądź w perspektywie błędu nie istniejących.

Szczególnie dobitnie pokazuje to zjawisko problem rozwoju religii — początkowo służącej przede wszystkim do tłumaczenia niezrozumiałych zjawisk przyrody; w miarę poznawania tych zjawisk słowem „Bóg” określać zaczęto „tylko najbardziej ukrytą, odległą nieznaną przyczynę widzia-nych skutków”.¹³ Błąd ten wszakże utrwalony został przez cały szereg innych, w międzyczasie powstałych instytucji społecznych: kapłaństwa, pierwszych form rządu, wreszcie moralności. Znamienne, że Holbach dopiero w perspektywie czasowej, w perspektywie rozwoju społeczeństwa umieszcza połączenie religii i moralności, aczkolwiek pokazuje wspólną ich źródłowość pośród władz człowieka. Skrzypek, za Plechanowem podkreśla, że nie tylko strach, ale i oczekiwanie dobra jest jednym z czynników religiotwórczych¹⁴ — a jest to również jeden z czynników kształtowania się idei moralnych. Tyle, że pierwsze z tych zjawisk dotyczy relacji człowiek-przyroda, drugie natomiast relacji międzyludzkich. Holbach

¹³ P. H. d'Holbach: *System przyrody*, t. II, Warszawa 1957, s. 17.

¹⁴ Por.: M. Skrzypek: *Teoria religii u Holbacha* [w:] „Euhemer”, 1973, nr 4; oraz tegoż autora: *Francuscy prekursorzy Feuerbacha* [w:] „Euhemer”, 1970, nr 2.

zakłada milcząco, że moralność pojawiła się stosunkowo później, niż religia; oczywiście idzie tu o kształtowanie się u człowieka rozmaitych idei moralnych, a nie o obiektywnie ważną moralność uniwersalnego naturalnego prawa. W ten sposób zakłada również, że człowiek najpierw uświadamiał sobie stosunki z zewnętrznym światem przyrody, a potem dopiero poszukiwać zaczął indywidualnej odrębności w relacjach międzyludzkich. Człowiek najpierw musiał wyodrębnić się z przyrody, by potem móc reflektować swą indywidualność jednostkową i partykularnie społeczną.

Dopiero w procesie perfekcjonizacji ujawniają się i kształtują dwie różne strony indywidualizacji człowieka. Jedna naturalna — polegająca na doskonaleniu i przekształcaniu danego przez przyrodę naturalnego zróżnicowania ludzi między sobą, druga — zdobywana w procesie refleksowania, jako akt samoświadomości swojej odrębności w orientacji do „innego człowieka”. Proces indywidualizacji nie polega wyłącznie na prostej kumulacji wartości moralnych poprzez kolejne, systematyczne uświadamianie sobie przez ludzkie indywidua swoich obowiązków wobec innych ludzi, wobec wspólnoty społecznej; a przez tę wspólnotę jej własnych powinności wobec wchodzących w jej skład członków oraz wobec innych wspólnot. Niewątpliwie Holbach pokazuje i tę perspektywę, perspektywę powolnego acz ciągłego wysubtelniania współczucia dla innych ludzi, łagodzenia obyczajów. Ale równoległym torem posuwa się także i inna strona indywidualnego „bycia w społeczeństwie” jednostek ludzkich; ich orientacja na własny tylko interes ugruntowana przez rozmaite instytucje społeczne. Oczywiście, rolę szczególnie dobitną odgrywa tutaj kierująca się własnym tylko interesem władza polityczna.

Jeżeli określenie „stan naturalny” pojmować jako taką sytuację, w której moralność oparta jest na naturalnym prawie, to w filozofii Holbacha jest to stan rzutowany w przyszłość, jest to taki model życia społecznego, do którego dążyć się powinno. Sam natomiast proces przechodzenia od stanu dzikości do tego modelowego stanu naturalnego wyznacza proces perfekcjonizacji człowieka w toku życia społecznego. Dwubiegowa orientacja tego procesu — perfekcjonizacja powodująca pozytywne i negatywne w moralnym sensie skutki — wyznaczana jest przede wszystkim przez stosunek tego procesu do naturalnego prawa.

Wyrażana przez naturalne prawo idea sprawiedliwości, czy inna jego wykładnia w postaci zasady miłości siebie i innego człowieka, a wreszcie zasada pomocy wzajemnej, ciągle występująca w formule umowy społecznej, wskazują na istotę zachowań specyficznie ludzkich w sensie wartościującym, chociaż ta naturalna esencjalność jest jeszcze abstrakcyjna i pusta. Są to normy, które winny być realizowane w konkretnej społecznej rzeczywistości. One właśnie wyznaczają kierunek, w którym powinien się orientować racjonalny interes jednostki ludzkiej i całości społecznej.

Prawo naturalne ma charakter statyczny — wiecznie jest takie samo. Różna natomiast jest społeczna rzeczywistość, w której ludzie realizują swoje interesy. W odróżnieniu od prawa naturalnego, pojęcie interesu ma charakter dynamiczny.

Człowiek manifestuje swoją dwojaką naturę — powszechnie ludzką i partykularną. Ponieważ jednocześnie jest istotą społeczną, jego manifestacje społeczne mogą zamykać się między racjonalnością naturalnego prawa, które jest ponadczasowe, a racjonalnym interesem społeczeństwa, które jest także produktem historii. Interes społeczeństwa, aczkolwiek sam racjonalny, zamyka w sobie przynajmniej część tych elementów, które pojawiły się w toku procesu historycznego jako nieracjonalne. Tak, jak można mówić o dwojakiej rzeczywistości człowieka: jednej, wyrażonej przez normy moralności niezmiennych i drugiej, empirycznie istniejącej i częstokroć odbiegającej w swych manifestacjach od tej rzeczywistości ponadczasowej, tak i do społecznej rzeczywistości można zastosować tę optykę jej analizy. Wówczas powiedzieć można, że równolegle niejako z procesami społecznymi rozwija się i inna rzeczywistość — ich rzeczywisty interes. Rzeczywisty, to znaczy racjonalny interes społeczny, wyrażający się poprzez wolę powszechną. Prawo naturalne wskazuje na perfekcjonizację jako na cel moralnego życia człowieka; racjonalny interes społeczeństwa wyraża to samo — tyle, że w odniesieniu do społeczeństwa jako całości. Ponadto ukazuje jeden jeszcze aspekt problematyki perfekcjonizacji — jej nieskończoność, afinalistyczny charakter procesu historycznego.

Jeśli więc istnienie prawa naturalnego sugerowało historię jako pewną przeszłość dziejową, to jednocześnie — przynajmniej w filozofii Holbacha — realizacja zasad prawa naturalnego w życiu społecznym nie jest równoznaczna z kresem społecznej dynamiki. Wyznacza tylko stały kierunek orientowania się człowieka w jego życiu indywidualnym i ogólne ramy, w jakich powinna się manifestować zmienność społeczna. Racjonalny interes natomiast jest ich konkretyzacją, albowiem koreluje z istniejącymi empirycznie warunkami społecznej rzeczywistości. Tworzy ponadto układ otwarty, przynajmniej otwarty na przyszłość, albowiem kolejne jego „urzeczywistnianie się” — nawet tylko w perspektywie idealnej — zawisłe jest od empirycznego społecznego „dziania się” od empirycznej społecznej zmienności.

Prawnaturalna orientacja rozważań społecznych zakłada oczywiście jakiś finalizm. Ale jest to taki rodzaj finalizmu, który wcale nie musi oznaczać kresu wszelkiej zmienności społecznej; tylko cel, początkowo istniejący „idealnie” bądź tylko pojawiający się na marginesie społecznej zmienności, powinien zostać włączony do jej nurtu podstawowego i wokół niego właśnie powinna organizować się społeczna zmienność. Zmienność

ta wyraża się również, a nawet przede wszystkim — w kategoriach perfekcjonizacji.

Spośród wielu konstruktorów teorii utopijnych może jeden tylko Dom Deschamps zaprojektował jednoznacznie finalistyczną teorię społeczną, w tym znaczeniu, iż zredukował prawie do zera niebezpieczeństwo rozpadu projektowanego przez siebie społeczeństwa, które miało kierować się *Zasadą Metafizyczną*. Jeśli — jak to zostało pokazane na przykładzie filozofii Holbacha — prawnonaturalne teorie nie tylko w przeszłości pozwalają poszukiwać jakiejś społecznej zmienności, ale pozwalają rzutować ją w przyszłość nawet wówczas, gdy naturalne prawo stanie się zasadą organizującą życie społeczne, to Deschamps troszczy się przede wszystkim o to, by zachować osiągniętą strukturę społeczną. Do jego ideału życia społecznego śmiało można odnieść kategorię trwania; poza zmianami, wyznaczonymi naturalnym rytmem życia jednostek ideał ten tworzących, inne zmiany nie są przez niego przewidziane. Jednostki te zresztą, poza numerycznością swego własnego istnienia, wszelkiej innej indywidualności zostały pozbawione zupełnie; poprzez każde numeryczne życie przejawia się tylko całkowicie niezróżnicowany gatunek.

Filozofia Deschamps'a prezentuje taki ideał społeczny, gdzie wyżej wznieść się już nie sposób, a jednocześnie nie sposób również — ze względu na izolację wspólnoty od zewnętrznych wpływów i totalną dezindywidualizację wewnątrz wspólnoty — spaść z wyżyn tego ideału. Nie tylko postęp, ale i regres jest niemożliwy.

Obawa przed rozpadem, perspektywa regresu towarzyszy wielu innym — by nie powiedzieć — wszystkim pozostałym społecznym utopiom. Sam Deschamps też nie jest od niej wolny; nie spodziewa się wprawdzie niebezpieczeństwa ze strony wewnętrznych czynników, które mogłyby doprowadzić do destrukcji osiągniętego ideału; sama wspólnota wytworzyć ich raczej nie może, albowiem zabezpiecza ją przed tym całkowita identyczność jej członków. Aby zaś niebezpieczeństwo nie przyszło z zewnątrz, Deschamps izoluje ją od wpływów innych społeczności, od kontaktów z innymi wspólnotami. Jeśli bowiem czegoś się obawiać może, to właśnie zewnętrznej ingerencji w osiągnięty doskonały model społeczeństwa. Wzorując się na Rousseau buduje dwa etapy bytowania ludzkiego poprzedzające doskonałe społeczeństwo, a — jak wiadomo — Rousseau'owski pierwotny stan natury i całkowita tożsamość człowieka z sobą samym zniszczone zostały właśnie przez działanie czynników zewnętrznych. Oczywiście, historia dzieć się zaczęła dzięki wolnemu sprawstwu człowieka i jego zdolności do doskonalenia, jednak, by te właściwości natury ludzkiej mogły się ujawnić, musiały zaingerować przyczyny zewnętrzne.

Sam Rousseau natomiast, kiedy mówi o możliwości rozkładu osiągniętego społecznego ideału, to nie zewnętrznej ingerencji obawia się najbardziej, ale właśnie czynników rozkładających go od wewnątrz i powodujących, że *powoła milknąć i zastąpiona zostaje wola wszystkich*. Identyeczność człowieka z sobą samym i ze społeczną całością nie jest w tej koncepcji tak nieprzenikniona i całkowita, jak u Deschamps. Człowiek nie wyzbywa się totalnie swej indywidualności, a jedynie podporządkowuje ją społecznej całości, nie ma przeto i gwarancji absolutnej, że indywidualność ta i jej partykularny interes nie zechce kiedyś wznieść się ponad interes całości społecznej. Nietrwałość *woli powszechnej* a ściślej nietrwałość „przemawiania” *woli powszechnej* poprzez instytucje społeczne pokazuje tragiczną perspektywę dla danej całości społecznej: jeśli *wola powszechna* raz zamilknie, nigdy już w tym społeczeństwie nie przemówi.¹⁵ Negatywne w społecznym wymiarze procesy można przerwać, ale tylko raz; powtórny ich powrót jest ich powrotem ostatecznym i już nieodwołalnym.

W filozofii Holbacha, zachowanie społeczeństwa w perspektywie reformy jest również kłopotliwe. Nie daje on absolutnej gwarancji, że uda się uniknąć regresu. Tyle, że nie twierdzi z całą stanowczością, jak Rousseau, że z tego regresu nie ma już żadnego wyjścia. Można by przypuszczać, że względu na wiarę Holbacha w skuteczność wychowania, iż powtórna próba wprowadzenia racjonalnego prawodawstwa byłaby nawet łatwiejsza; pod warunkiem, że dostatecznie wcześniej zostałyby przeprowadzona i wpływ zdegenerowanej władzy politycznej nie zdołałby jeszcze swych negatywnych wpływów utrwalić.

Polityczna reforma jest dość istotną cezurą dzielącą dzieje społeczeństwa na dwa etapy: jeden z nich, poprzedzający reformę — jest przedmiotem krytyki Holbacha, drugi natomiast — ma na celu stopniową eliminację błędów okresu pierwszego. Właśnie ze względu na zupełną odmienność istoty i utworzonego rządu oraz podlegającego mu społeczeństwa obywatelskiego cezura ta jest tak istotna. Nie tworzy ona jednak przepaści między tymi dwoma okresami; Holbach nie usiłuje jednorazowym aktem prawodawczym wyeliminować wszystkich negatywnych zjawisk społecznych. Jego moralna polityka, racjonalizująca i wychowująca społeczeństwo, jest pomyślana jako proces długotrwały. Prawodawstwo, oparte na moralnych prawach i kierujące się racjonalnym interesem spo-

¹⁵ Ludy wolne, pamiętajcie o tej zasadzie: „Wolność można uzyskać, ale nigdy się jej nie odzyskuje z powrotem”. J. J. Rousseau: *Umowa społeczna*, Łódź 1948, s. 46. Jednoznacznie pesymistyczna wymowa tego zdania dotyczy określonego układu politycznego, nie ma natomiast obowiązującego charakteru w odniesieniu do ludzkości. Por. także: J. Litwin: *Dylematy postępu i regresu*, Warszawa 1973, zwłaszcza s. 74—78.

łączeństwa, jest cezurą i zawiera także elementy kontynuacji. Nie jest to, rzecz jasna, prosta kontynuacja błędów społecznych ze wszystkimi ich negatywnymi skutkami, niemniej błędy te są dostatecznie utrwalonymi zjawiskami kulturowymi, wobec których jednorazowy akt prawodawczy, próbujący je wyeliminować, jest całkowicie bezsilny. Racjonalne prawodawstwo poprzestaje tedy na ich społecznej reorientacji, eliminowaniu z nich elementów partykularyzujących, i taka dopiero ich przeróbka może pozwolić na znacznie późniejszą czasowo całkowitą ich likwidację. Oczywiście, ich istnienie również może wskazywać na niejednoznaczną perspektywę przyszłości społeczeństwa i prowadzić do degeneracji politycznej władzy. W każdym razie przyszłość, to, co nastąpić może po drugiej stronie cezury wyznaczonej przez społeczną reformę, powinna być linią ciągłą, zorientowaną na doskonalenie moralne przede wszystkim, a także instytucjonalne, poznawcze i techniczne. Niemniej jednak bezwzględnej gwarancji na to, że taka właśnie będzie przyszłość, Holbach dać nie może. Dlatego i perspektywa kontynuacji, jaką pokazuje, może być — generalnie rzecz biorąc — dwukierunkowa: zorientowana na zachowanie społeczeństwa jako pewnej całości moralnej i — przeciwnie — dezintegrująca osiągniętą właśnie moralną całość.

Od wspólnoty pierwotnej — by użyć określenia przyjętego wspólnie — poczynając, czy — jak okres ten nazywa Holbach — od stanu dzikości następuje systematyczne, acz niejednoznacznie pozytywne, doskonalenie władz człowieka. W tym też aspekcie mówić można o ciągłości procesów społecznych. Natomiast organizowanie się wspólnot społecznych w ramach układów politycznych przedstawia raczej dynamikę cykliczną, wyznaczaną przez powstanie, rozwój i rozpad danej formy rządu. Rozkład władzy politycznej nie jest równoznaczny z całkowitą dezintegracją społeczeństwa; więzi społeczne nie są oparte tylko na zależności politycznej i rozkład układu politycznego nie jest całkowitym kresem jakiegoś etapu historii i początkiem nowego. Warto zauważyć, że nawet w filozofii Hobbesa, który prezentuje skrajnie indywidualistyczną koncepcję człowieka i identyfikuje społeczeństwo z państwem, cykliczna dynamika: powstanie, rozwój i upadek państwa, nałożona zostaje na inną dynamikę szeroko pojętych, bo materialnych i duchowych potrzeb. Niewątpliwie obie te perspektywy są od siebie współzależne, skoro Hobbes pisze, iż w stanie wojny „nie ma miejsca na obrabianie ziemi ani na żeglowanie, [...] nie ma wygodnego budownictwa, [...] nie ma wiedzy...”.¹⁶ Perturbacje polityczne najwyraźniej przecinają rozwój naturalnych władz człowieka, nie niszczą jednak zupełnie jego ciągłości. Możliwa jest i taka

¹⁶ T. Hobbes: *Lewiatan*, Warszawa 1974, s. 110.

interpretacja, że rozpad społeczeństwa — stan wojny — zatrzymuje rozwój potrzeb człowieka, co nie jest równoznaczne z całkowitym zniszczeniem wszystkich osiągnięć dotychczasowego rozwoju. Z kolei i polityczna struktura, a zwłaszcza jej trwałość, zależna jest od wewnątrzspołecznego układu interesów grup czy indywidualów, a co za tym idzie — i od dynamiki potrzeb. Nie dość mocna polityczna władza, nie umiejąca bądź wręcz nie mogąca, ze względu na bogactwo obywateli, sterować tymi interesami doprowadzić może do samorozkładu, do destrukcji „od wewnątrz” całości społecznej.

Holbach, który utrzymuje, że największy wpływ na kształtowanie obyczajów obywateli ma władza polityczna, przenosi ten wpływ na układ kontynuacji międzycyklicznej, czy transcyklicznej. Wynika z tego, że rozkład politycznej władzy jest procesem wielostopniowym. Niezależnie od jej własnego rytmu istnienia, istnieje inny — i postępujący za nim, i trwalszy od niego i przeżywający go — rytm wpływów tej władzy na stosunki społeczne. Hobbes, którego przede wszystkim interesuje trwałość struktury politycznej, większy nacisk kładzie na cykliczny obraz społecznej dynamiki. Holbach, którego optyka jest optyką moralisty, problemy trwałości układu politycznego podporządkowuje najważniejszej dla niego problematyce moralnej. Dlatego cykle politycznej dynamiki są głębiej uwikłane w inne zjawiska społeczne, również ważne dla jego zainteresowań centralnych.

Przekonanie Holbacha o zasadniczym wpływie rządu na obyczaje dotyczy nie tylko kształtowania wewnątrzspołecznego środowiska przez jego własną strukturę polityczną, ale także wpływów międzykulturowych. Chodzi tutaj o oddziaływania społeczeństw o wysoko rozwiniętej kulturze na społeczności prymitywne. W pismach Holbacha często powraca motyw ludzi wychowanych w społeczeństwie o stosunkowo wysoko rozwiniętej kulturze, którzy — wskutek dziwnego zbiegu okoliczności — znaleźli się pośród dzikich hord, którym przekazali wynalazki znane im z ich własnej kultury. Dopuścić wprawdzie można i taką interpretację, która sugerowałaby Holbachowi wyłącznie teorię swoistych repetycji kulturowych, skupiających wokół jednego czy kilku ośrodków o bardziej rozwiniętej kulturze, ludy mniej rozwinięte. Jednakże interpretacja taka musiałaby opierać się na nieco odmiennej koncepcji człowieka, a przede wszystkim konieczne byłoby udowodnienie, iż w filozofii Holbacha proces perfekcjonizacji człowieka ma swoje niemożliwe do przekroczenia granice. Ponieważ Holbach wielokrotnie wygłasza tezę przeciwną, iż możliwości człowieka są nieograniczone, słuszniejsza jest interpretacja wpisująca proces repetycji kulturowych w teorię postępu, a nie interpretacja wpisująca postęp w koncepcję repetycji.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена реконструкции историозофии у Гольбаха. Исходным пунктом анализа является предпосылка этого философа, что человек способен к перфекционизации. Процесс перфекционизации имеет два аспекта: перфекционизация положительных и перфекционизация отрицательных черт человека. Такая его оценка вытекает из универсального естественного права.

В статье представлены два аспекта цикличности истории человечества, которые автор рассматривает на фоне теории прогресса Гольбаха: первый — это только повторение политических систем, а второй — это теория плюрализма культур, черты которой отчетливо проявляются у Гольбаха.

Автор дает также футурологическую картину общества будущего, в котором будет осуществлена запроектированная Гольбахом реформа права. Это общество возникает или в результате дальнейшего гармонического развития человечества, или же в результате разложения реформированного общества и возвращения к хаотически протекающим историческим процессам.

SUMMARY

The article is a reconstruction of Holbach's historiosophy. Holbach's assumption that man is capable of perfectionization is made the starting point of the analysis that follows. The process of perfectionization has two aspects: it is perfectionization of the positive and negative features of man. This evaluation of the process is expressed in terms of a universal natural law.

Two aspects of the cyclical character of human history have been presented on the basis of Holbach's theory of progress: one of them is a mere repetition of political relations; the other one is a theory of cultural pluralism, clearly defined by Holbach.

The author also presents a futurologic vision of a society in which the legal reform, as designed by Holbach, has been executed. This reform may be manifested either as further harmonious progress of mankind, or as decay of the reformed society and a return to chaotic historical processes.

