

Halina RAYSS

**Z problemów antropologii Holbacha i Diderota**

Вокруг проблем антропологии Дидро и Гольбаха

Anthropological Problems in Diderot and Holbach

„Jak się spotkali? Przypadkiem, jak wszyscy”.<sup>1</sup> Tak rozpoczyna Diderot opowieść o Kubusiu fataliście i jego Panu; być może to samo powiedziałby i o własnym swym spotkaniu z Holbachem, bo tak jak Kubuś i Pan byli parą nierozłącznych przyjaciół. Spotkali się w istocie przypadkiem, jeśli zważyć, że w dość różnych miejscach Europy się urodzili i że różniła ich po trosze kondycja społeczna, bardzo — sytuacja materialna ich rodzin; a później ich własna również.

Holbach urodził się w 1723 roku w Heildesheim w Niemczech jako — jak to określa Rousseau — „syn dorobkiewicza”. Gdy był dzieckiem jeszcze, opuścił wraz z ojcem Niemcy i udał się do Francji. Majątek ojca był dostatecznie duży, by mógł on skutecznie ubiegać się o tytuł barona. Również dzięki temu majątkowi zapewnił synowi bardzo staranne wykształcenie. „Trzeba podkreślić, że Holbach należał do najlepiej przyrodniczo wykształconych filozofów epoki, przewyższając pod tym względem znacznie swego genialnego przyjaciela — Diderota”.<sup>2</sup> W zakres jego zainteresowań wchodziła fizyka, chemia, mineralogia, biologia. „Jego erudycja obejmowała również nauki humanistyczne: [...] dzieła Holbacha ujawniają wielkie odczytanie w zakresie filozofii”.<sup>3</sup>

Ojciec Holbacha osiadł w Paryżu, tam też pozostał Holbach aż do śmierci (zmarł w 1789 r.). Choć był Niemcem z pochodzenia, Francja stała się jego drugą ojczyzną. Po ojcu odziedziczył olbrzymią fortunę, „której używał w szlachetny sposób, przyjmując u siebie ludzi talentu i zasług, sam dzięki swej wiedzy i wykształceniu, zajmując godne między nimi miejsce. Od dawna zażyły z Diderotem”<sup>4</sup>, przyjaźnił się również z Buffonem, Boulangerem, Naigeonem, Grimmem, Turgotem, Neckerem. Gościł u siebie Hume’a, Garricka, Rousseau. Trzeba przyznać, że przyjaźń z tym ostatnim nigdy nie była zbyt zażyła i nie przetrwała długo. Wedle opinii Rousseau, Holbach był dla niego „zbyt bogaty”. Wydaje się, że i dla wyrozumiałego zazwyczaj Holbacha z kolei „obywatel Genewy” był aż nazbyt oryginalny; mawiał o nim podobno: „ten mały, gruboskórny pedant”.

Częstokroć Holbach wspomagał swych znajomych, którzy znaleźli się w kło-

<sup>1</sup> D. Diderot: *Kubuś Fatalista i jego Pan*, Warszawa 1955, s. 17.

<sup>2</sup> P. H. Holbach: *System przyrody*, Warszawa 1957, t. I, s. X, cytat ze wstępu K. Szaniawskiego.

<sup>3</sup> Loc. cit.

<sup>4</sup> J. J. Rousseau: *Wyznania*, Warszawa 1956, cz. II, s. 120.

potach finansowych. Diderot w jednym z listów do Sophie Volland nadmienia, że zdołał się wywikłać, dzięki pomocy Holbacha, z niezmiernie uciążliwej sytuacji związanej z wydawaniem *Encyklopedii*. Dodać trzeba, że Holbach nie tylko finansowo wspomagał *Encyklopedię*; sam opracował tę jej część, która dotyczyła chemii. Był bodaj jedynym z encyklopedystów znających dobrze język niemiecki, co wykorzystano, gdy szło o uwzględnienie niemieckich materiałów w przygotowaniu *Encyklopedii*. Tłumaczył nie tylko z niemieckiego, znał również angielski i udostępnił, między innymi, czytelnikowi francuskiemu prace Hume'a i Hobbesa.<sup>5</sup> Niezależnie od tłumaczeń sam pisał wiele; w pierwszym okresie były to przede wszystkim teksty antyreligijne, pisane z pozycji konsekwentnego materializmu. W 1770 r. wydane zostało jego dzieło najślynniejsze: *System przyrody*, a w rok później *Zdrowy rozsądek*. Ostatnie swoje prace oryginalne poświęcił problematyce społecznej, przedstawiając w nich program reformy polityczno-prawnej. Są to: *Moralność powszechna*, *Polityka naturalna*, *System społeczny* i *Etokracja*.

Holbach uchodził za człowieka spokojnego i zrównoważonego; „jego szerokie i odsłonięte czoło, podobnie jak u Diderota, nosiło piętno szerokiego i rozległego umysłu, ale mniej zaokrąglone i bardziej regularne, nie zwiastowało tego samego zapału, energii i płodności”.<sup>6</sup> Diderot natomiast to „machina do odbierania wrażeń, to źródło entuzjazmu”.<sup>7</sup> „Kipiący energią, burzliwa mieszanina idei, projektów, aktywności i marzeń”. Hazard przytacza opowieść Garata o jego rozmowie z Diderotem: „Garat nie mógł wtrącić ani słowa, Diderot natomiast naszkicował mu projekt ustawodawstwa, rzucił garść tematów do dramatu i tragedii, wyłożył swoje poglądy na Tacyta i na kwestię przekładów, odegrał scenę z Terencjusza, zaśpiewał piosenkę, którą zaimprovizował kiedyś na prozowanej kolacji, wyrecytował jakąś komedię, po czym oświadczył, że rozmowa z młodym Garatem był niezmiernie pouczająca i z żalem go pożegnał”.<sup>8</sup>

„Dionizy-filozof” — tak siebie Diderot nazywał — urodził się w 1713 r. w Langres w rodzinie rzemieślniczej. Nauki pobierał w kolegium jezuickim. Ojciec jego pragnął, by zrobił karierę urzędniczą, Diderot jednak sprzeciwił się tym żądaniom, porzucił kancelarię adwokacką i rozpoczął cygański w gruncie rzeczy tryb życia, piórem zarabiając na utrzymanie własne i rodziny. Całe życie spędził w Paryżu zajęty pracami związanymi z wydawaniem słynnej *Encyklopedii*. Gdy ostatni jej tom został przygotowany do druku w roku 1772, na zaproszenie Katarzyny II udał się na petersburski dwór. Przebywał tam około roku i znów powrócił do Paryża. Katarzyna II zakupiła olbrzymią bibliotekę filozofa; żeby zaś nie pozbawiać go jego ulubionych książek, pozostawiła mu je na dożywotnie użytkowanie, mianując go bibliotekarzem księgozbioru i wypłacając mu pensję za 50 lat z góry.

Diderota, podobnie jak i wielu współczesnych mu filozofów, nie ominęły prześladowania ze strony państwa i Kościoła. Atakowano zarówno *Encyklopedię* jak i prace samego Diderota: *List o ślepcach*, *Myśli filozoficzne*, *O interpretacji natury*. Nie uniknął aresztowania i ich autor: ponad trzy miesiące spędził w więzieniu w Vincennes. Gdy ukazał się *System przyrody* Holbacha,

<sup>5</sup> Holbach przetłumaczył Hume'a *Rozprawę o nieśmiertelności duszy* oraz *Rozprawę o samobójstwie*; Hobbesa *O człowieku*. H o l b a c h: op. cit., t. I, s. 34—35.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 48 — jest to wyjątek z korespondencji Grimma.

<sup>7</sup> G. L a n s o n: *Histoire de la littérature française*, cytując za P. H a z a r d e m: *Myśli europejska w XVIII w.*, Warszawa 1972, s. 335.

<sup>8</sup> H a z a r d: op. cit., s. 335.

wydany pod pseudonimem, wiele osób sądziło, że autorem jest Diderot. Bojąc się ponownego aresztowania, filozof opuścił Paryż i udał się w pobliże granic Francji, by móc, na wiadomość o wydaniu nakazu zatrzymania go, jak najszybciej znaleźć się po drugiej ich stronie.

Diderot nie był wprawdzie autorem *Systemu przyrody*, ale niektóre karty tej książki napisane zostały istotnie jego ręką. Był bowiem „jednym z nielicznych ludzi pióra, którzy nie byli rozpaczliwie przywiązani do swoich pism, zdolnym do tego, żeby zostawić je nie drukowane, odstąpić je przyjaciółom, porzucić niby owoc, który wśród mnóstwa innych spada z wielkiego i płodnego drzewa: niech podniesie go, kto zechce”.<sup>9</sup> Korzystano z jego pomysłów powszechnie. Do dziś np. nie rozstrzygnięta została kwestia — i chyba nie uda się jej rozstrzygnąć — czy pomysł przeczącej odpowiedzi na pytanie Akademii w Dijon: „czy postęp nauk i sztuk przyczynił się do postępu moralnego ludzkości” zrodził się samodzielnie w głowie Rousseau, czy też to Diderot mu go podsunął.<sup>10</sup>

Nie znaczy to, rzecz jasna, że Diderot wolny był od wszelkich wpływów. Topazio utrzymuje, że to pod wpływem Holbacha zrezygnował on z wyznawanego przez siebie deizmu i stał się konsekwentnym materialistą.<sup>11</sup> A jednocześnie obaj ci filozofowie inaczej nieco filozofię uprawiali. Holbach mianowicie przedstawiał ją w postaci usystematyzowanych i obszernych traktatów; Diderot sięgał do powiastki filozoficznej, dramatu, dialogu, sądząc, że ta forma prezentacji problemów filozoficznych jest znacznie bardziej komunikatywna i dostępna szerszemu gronu odbiorców niż poważny traktat. Sądził ponadto, że „umysł twórczy miota się, posuwa naprzód i cofa się w sposób nie uporządkowany; jest to umysł szukający. Umysł metodyczny układa, porządkuje, sądzi, że wszystko już odkryte”.<sup>12</sup> I metodyczność ową krytykował za to, że „po pierwsze — [...] metoda wraz z całym swym aparatem powoduje ociężałość, chłód, ospałość utworu; po drugie — ponieważ odbiera mu wszelki połot to, że ponad metodyczność wynosił zupełną chaotyczność myśli, utrzymywał jedynie, że lepiej jest, gdy „porządek został ukryty, i świadom jego” jest „tylko swobodę; po trzecie — ponieważ stwarza pozór argumentacji”.<sup>13</sup> Nie znaczy ko umysł autora”.<sup>14</sup>

Diderot nie chciał zaaprobować metodycznej prezentacji problematyki filozoficznej z dwu co najmniej względów: estetycznego i praktycznego. Ze względu estetycznego dlatego, że sądził, iż wyraźnie widoczny w pracy aparat metody przypomina rusztowanie, którego nie usunięto po wybudowaniu gmachu. Wolał więc, by porządek utworu został ukryty i by wydawało się, że autor pisze nie mając żadnego celu przed sobą. Ze względu praktycznego dlatego, że podzielał przekonanie wielu współczesnych, iż tak zaprezentowana myśl autora — w postaci powiastki filozoficznej, dramatu czy szkicu — częstokroć bardziej jest niebezpieczna a także łatwiejsza do popularyzacji. Albowiem czytelnikowi wydaje się, że autor chce go przede wszystkim bawić i sięga po tekst dla rozrywki. A w czasie lektury, która w założeniu miała być tylko zabawą, niepostrzeżenie dla niego samego zniszczeniu ulega mnóstwo poglądów wpo-

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 336.

<sup>10</sup> D. Luppól: *Diderot*, Warszawa 1963, s. 75—78.

<sup>11</sup> V. Topazio: *D'Holbach's Moral Philosophy*, Geneva 1956, s. 140.

<sup>12</sup> D. Diderot: *Rozważania o książce Helwecjusza „O umyśle”* [w:] *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961, s. 219.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 218.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 219.

jonych weń przez społeczeństwo i bezkrytycznie dotąd akceptowanych. Jeśli tedy Diderot uchodzi za czołowego ideologa encyklopedystów, to pamiętać należy, że ideologię swoją głosi nie z pozycji kaznodziei wiecznie napominającego i pouczającego, jak należy postępować, ale najczęściej z pozycji trefnisiarzysty, który z całą świadomością włożył strój błazeński, bo wie, że w ten sposób więcej zdoła zdziałać. Ucząc i reformując nie sprawia wrażenia, że uczy i reformuje. Nie nudzi innych, a także sam się nie nudzi. I to czasami nie nudzi się kosztem czytelnika. Najdobitniej ta postawa Diderota ujawnia się w cytowanym na wstępie *Kubusiu Fataliście*, gdzie obok pary czołowych bohaterów utworu: Kubusia i jego Pana wprowadzona została do utworu para inna: autora (narratora) i czytelnika. Kubuś, zabawiając Pana, sam bawi się również; narrator bawi czytelnika snując opowieść o losach bohaterów. Jednocześnie postaci wprowadzonego do utworu czytelnika odpowiada postać Pana: obaj zadają tylko pytania. Narrator sugeruje w ten sposób, że czytelnik, tak jak i Pan „pozwała spływać życiu”; że wypełnia je jedynie „spoglądaniem na zegarek, zażywaniem tabaki i zadawaniem pytań”. Jeżeli zaś „zdarzy mu się powiedzieć coś do rzeczy, to chyba coś zasłyszanego, albo też przypadkiem”.<sup>15</sup> Kpina z Pana staje się pośrednią kpina z samego czytelnika — z tego, kreowanego przez autora, partnera dialogu z narratorem, a także z tego empirycznego czytelnika, biorącego do ręki tekst napisany przez Diderota. Kpina to może bolesna, o tyle jednak nie miazdząca, że — jak wspomniano wyżej — sama nie jest celem, a tylko jednym ze środków prowadzących do celu.

Teksty Holbacha pisane są zupełnie inaczej. Reagowano na te pisma rozmaicie: chwalono, bądź ganiono zawarte w nich idee. Ale w jednym punkcie opinie komentatorów — i tych współczesnych Holbachowi i późniejszych — są zgodne: styl autora *Systemu przyrody* nie zyskuje ich aprobaty. Częstokroć porównywany bywa do „nudnego kukania kukułki”; zarzuca mu się rozwlekłość i monotonię wykładu. Holbach nie jest, tak jak Diderot, artystą i nie ma ambicji literackich. Przeważnie nie stawia sobie wymagań estetycznych. Pragnie reformować i opinii ludzi i ich instytucje, a nie dysponując talentem literackim występuje tylko jako nauczyciel. Może czasami nudny, ale z pewnością pełen najlepszych intencji.

Odpowiedzieliśmy sobie na pytanie, które *ex post* tutaj sformułujemy: jak ci dwaj filozofowie, należący do najbardziej radykalnego odłamu filozofii oświeceniowej prezentowali swoje idee filozoficzne. Idzie teraz o to, by odpowiedzieć na pytanie, czy obaj — jeden posługując się obszernym traktatem, drugi powiastką filozoficzną, dialogiem, artykułem — te same i takie same idee głosili, czy też pośród owych idei wspólnych da się zaobserwować i różnice. Ponadto idzie o to także, skąd owe różnice — jeśli takie są — wynikają, jakie nie dopowiedziane problemy ukrywają się poza nimi.

Ten ogólnie sformułowany program badawczy skonkretyzujemy bardziej, jeśli zatrzymamy się na problematyce antropologicznej obu filozofów. Pytanie wstępne jest następujące: jak pojmowany jest człowiek i jak pojmowane jest społeczeństwo.

I Holbach i Diderot polemizują z koncepcjami filozoficznymi przyjmującymi istnienie stanu naturalnego, rozumianego jako „sytuacja człowieka izolowanego, czyli nieposiadającego żadnych stosunków z istotami swojego gatunku”.<sup>16</sup> Jedną z przesłanek tej opozycji jest przekonanie o tym, że człowiek nie jest

<sup>15</sup> Diderot: *Kubuś Fatalista...*, s. 39.

<sup>16</sup> P. H. Holbach: *La morale universelle*, Paris 1820, t. I, s. 68.

samowystarczalny i że nawet tak nieskomplikowanych potrzeb, jak potrzeby naturalne (głód, prokreacja, ochrona przed klimatem) nie jest w stanie zaspokoić samodzielnie. Jednakże tak pojęte uspołecznienie, jako konsekwencja faktu, że człowiek jest istotą mającą potrzeby, i że po to, by istnienie swoje zachować, żyć musi pośród innych, takich jak on istot, nie jest jeszcze uspołecznieniem specyficznym ludzkim. Jeśli tedy określimy człowieka jako istotę społeczną z natury, to chodzi na tej płaszczyźnie rozważań o naturę pojętą jako określona organizacja bilogiczna.

Drugą przesłanką polemiki z koncepcjami „stanu naturalnego” jest przekonanie, że człowiek posiada naturalną zdolność do perfekcjonizacji, realizującą się poprzez rozwój potrzeb, a także rozwój umysłu ludzkiego. Jest rzeczą zrozumiałą, że w wypadku, gdyby człowiek żył w izolacji, jego zdolność do doskonalenia nigdy nie zostałaby rozwinięta. Odkrycie bowiem wszelkie i udoskonalenia, jakie przez jednostkę ludzką zostałyby dokonane, zginęłyby wraz z nią. Można by wówczas mówić jedynie o doskonaleniu w wymiarze jednostkowym, ale nie o doskonaleniu gatunku ludzkiego.

Uspołecznienie pojęte jako współzależność ludzi od siebie, rozważane w perspektywie samych potrzeb, nie jest jeszcze uspołecznieniem specyficznym ludzkim, podobnie jak i potrzeby naturalne człowieka nie są jeszcze swoiście ludzkimi potrzebami. Spotkać je bowiem można wśród innych gatunków przyrodniczych. Ale nawet wtedy, gdy traktujemy o tych potrzebach, które rozwinęły się z potrzeb naturalnych, czyli o tych, które powstały, jako wynik perfekcjonizacji, nie mamy jeszcze do czynienia z naturą po ludzku udoskonaloną. Albowiem pojęcia takie jak „człowiek” i „ludzkość” mają sens nie tylko taki, że stwierdzają istnienie określonego gatunku przyrodniczego, ale również bywają używane w sensie normatywnym. Przy tym to drugie ich znaczenie odgrywa w strukturze całej problematyki antropologicznej znacznie donioślejszą rolę niż pierwsze. Mianowicie Holbach i Diderot — wzorem wielu nie tylko XVIII-wiecznych koncepcji filozoficznych — pojmują człowieka jako zespół wartości; „człowieczeństwo” tedy, czy „ludzkość” (*l'humanité*) jest dla nich przede wszystkim — chociaż nie wyłącznie — cnotą. Perfekcjonizacja dotyczy nie samej perfekcjonizacji potrzeb, czy — jakbyśmy to dzisiaj określili — perfekcjonizacji technicznej, ale przede wszystkim doskonalenia moralnego. Chodzi im o to, by człowiek życie swe po ludzku realizował. Udoskonalona natura człowieka, to nie natura udoskonalona poprzez sam rozwój potrzeb, ale natura udoskonalona moralnie. „Cnota — powiada Holbach — to udoskonalona natura ludzka”.<sup>17</sup>

Człowiek, rozumiany tylko jako istota mająca potrzeby, jest amoralny. Orientacja moralna, czyli możliwość oceniania postępowania własnego i innych możliwa jest dzięki rozumowi. A jednocześnie rozum jest nosicielem norm moralnych, w tym sensie mianowicie, że poprzez poznanie powszechnych stosunków między ludźmi zachodzących bez trudu można wywnioskować, co człowiek czynić winien, a czego zaniechać w swoim postępowaniu. Uzasadnień postępowania moralnego szukać należy tylko i wyłącznie w człowieku bez odwoływania się do jakichkolwiek innych uniwersalności; przyroda bowiem moralnie jest obojętna, poza nią zaś żadne inne uniwersum nie istnieje. Powszechność stosunków międzyludzkich niezależna jest od wszelkich różnicowań kulturowych czy rasowych. Polega ona na tym, że wszyscy bez wyjątku mają te same (choć nie takie same) potrzeby, dążą do przyjemności i uni-

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 79.

kają przykrości. Słowem, że stosunki istniejące między ludźmi opierają się na dążeniu każdego indywiduum do samozachowania i szczęścia; i po wtóre — że dążenie to, realizowane poprzez zaspokojenie potrzeb, czyni ludzi nawzajem zależnymi od siebie.

Niezbędność rozumu do moralnej orientacji w świecie jest oczywista, jest jednakże w koncepcjach omawianych niewystarczająca. Niewystarczająca zaś jest z tego względu, że cała w zasadzie filozofia oświeceniowa przeciwstawia się tendencjom ascetycznym w moralności, a zwłaszcza ascetyzmowi skrajnemu, i zmierza nie tyle do jednoznacznego zanegowania sfery naturalnej (czy, jak powiedzielibyśmy dzisiaj: biologicznej) człowieka, co do takiego jej przekształcenia i zintegrowania z rozumem, by była jego decyzjom podporządkowana, a jednocześnie nie była przezeń niewolona. Idzie o to, by człowiek jako partykularność i indywidualność nie zaprzeczał partykularności własnej, uczestnicząc w życiu społecznym i podporządkowując się uniwersalnym (uniwersalnie ludzkim) prawom rozumu, ale by jako partykularność uczestniczył w uniwersalności. Pamiętajmy także, że ludzie z natury są zróżnicowani, występują tedy jako indywidualności. Trzeba więc sferę dążeń indywidualnych tak podporządkować rozumowi, by życie cnotliwe stało się potrzebą nie na mocy arbitralnej decyzji rozumu, i tylko rozumu, ale by potrzeba ta wyrastała również ze sfery naturalności preracjonalnej. Słowem, by więź społeczna miała swe korzenie i w racjonalności i w naturalności przyrodniczej. Brak samowystarczalności w procesie zaspokajania potrzeb jest o tyle niewystarczającym argumentem, przemawiającym za wytworzeniem w sobie potrzeby bycia cnotliwym, że pomoc wzajemna w procesie zaspokajania potrzeb nie niweluje automatycznie faktycznej atomizacji życia społecznego. Racjonalizacja działań własnych, czyli ich ograniczanie i korelowanie z działaniami innych, świadczyć może co najwyżej o chytrym przyodzianiu się motywów egoistycznych w maskę altruizmu. Przykładem dobitnym takiej koncepcji filozoficznej jest społeczna filozofia Hobbesa, który nie przeczy temu, że potrzeby, a zwłaszcza dynamika potrzeb, czyni ludzi zależnymi od siebie nawzajem, ale jednocześnie uspołecznienie, a także moralność i cnota pozostaje dlań tworem sztucznym, aczkolwiek posiadającym swe korzenie w racjonalności człowieka. Przygotowanie człowieka do życia w społeczeństwie poprzez wychowanie, wszelka argumentacja nakłaniająca go do życia cnotliwego jest w istocie przykrawaniem jego egoistycznej natury wedle altruistycznych wzorów. Modyfikuje co najwyżej jej manifestacje, ale jej samej nie zmienia.

Nie sama tylko racjonalizacja potrzeb, racjonalne ich ograniczanie poprzez uzgodnienie potrzeb jednostki z potrzebami innych jednostek jest podstawą uniwersalizacji, ale dążenie do samozachowania, czyli miłość własna. Każdy z bytów przyrodniczych dąży do samozachowania, istoty żywe samozachowawczą dążność realizują poprzez zaspokajanie potrzeb. W aspekcie biologicznym, a a więc i przedspołecznym miłość własna jest jedynie partykularnym dążeniem do samozachowania; zrozumiałe, albowiem w perspektywie działań wymagających jedynie aktywności zmysłów nie może przekroczyć swej partykularności. Jednocześnie zdolność do doskonalenia się, charakterystyczna dla gatunku ludzkiego, rozwija nie tylko umysł i potrzeby, rozwija również miłość własną. Jej celem przestaje być już zachowanie i szczęście jednostki: przestaje ona być pozytywnym uczuciem do siebie samego wyłącznie, lecz staje się — a w każdym razie stać się powinna jako uczucie specyficznie ludzkie — miłością siebie i innego, pozytywnym uczuciem do siebie i do drugiego człowieka. Naprawdę po ludzku kocha siebie ten, kto kocha innego człowieka, a kochać innych można

tylko wtedy, gdy umie się kochać siebie. Altruizm nie jest więc formą narzuconą człowiekowi poprzez rozum, ale jest także rozwinięciem jego uczucia podstawowego — miłości do samego siebie.

Odpowiadając tedy na pytanie, czym jest człowiek i czym jest uspołecznienie, stwierdzić należy, że człowiek jest istotą społeczną realizującą się jako jedność trzech porządków — uczuć, potrzeb i rozumu. Albo — że jest jednością natury pojętej jako natura przyrodnicza i natury pojętej jako ideał człowieczeństwa. Można jednak postawić pytanie następujące: jest czy być powinien? Odpowiedzieć na nie można, że jest — ale tylko potencjalnie. Realnie istniejący człowiek i realnie istniejące społeczeństwa dalekie są od wprowadzenia w życie możliwości tkwiących w człowieku. Człowiek jest nie tylko jednością, ale i rozdwójaniem: potencjalnie jest jednością, faktycznie zaś jest rozdwójaniem między możliwością życia „po ludzku” i realnością swego „nie-ludzkiego” życia.

Rozbieżności owe wynikają stąd, że człowiek nie jest monolitem, to znaczy, że zgodność trzech porządków: potrzeb, uczuć i rozumu nie jest dana człowiekowi w chwili urodzenia ani nie rozwija się bez zakłóceń. Przeciwnie — społeczny charakter potrzeb, czyli konieczność ich zaspokajania przy pomocy innych ludzi może być realizowana w ten sposób, że człowiek korzysta z pomocy innych jako istota aspołeczna. Mianowicie korzysta z pomocy w zamian nic nie dając, to znaczy dąży do zaspokojenia potrzeb własnych nie uwzględniając potrzeb innych ludzi. Podobne zjawisko wystąpić może w sferze motywacji uczuciowej jego działania, która również może mieć charakter aspołeczny, nawet wtedy, gdy człowiek świadomie czyni ustępstwa na rzecz innych. Albowiem motywem skłaniającym go do tych ustępstw może być egoistyczna miłość własna stawiająca sobie za cel partykularne zadowolenie jednostki. Podobnie rozum — błędnie skorelowany z partykularną potrzebą czy z partykularnym nastawieniem miłości własnej może nie kierować ich działaniem poprzez narzucanie motywacji altruistycznej, ale pozostawać pod wpływem ich egoistycznej orientacji. Owe rozbieżności trzech porządków ludzkiej natury — racjonalności, uczuć i potrzeb są podstawą krytyki społecznej społeczeństwa aktualnie istniejącego, które tak jest zorganizowane, że faktycznie uniemożliwia harmonijny rozwój człowieka.

Postulat skorelowania z sobą trzech porządków — potrzeb, uczuć i rozumu — jest trzonem czy fundamentem programu społecznej przebudowy, który Holbach przedstawia w swoich ostatnich dziełach. Diderot nie przeczy oczywiście konieczności społecznych reform, ale jednocześnie stawia sobie pytanie: czy nie jest to przypadkiem postulat aż nazbyt trudny do realizacji? Czy słuszne jest twierdzenie, wprost sformułowane przez Holbacha w *Systemie społecznym*, *Polityce naturalnej* i *Moralności powszechnej*, że człowiek dziki, a więc ten, którego więzi społeczne opierają się głównie na potrzebach, w niewielkim tylko stopniu angażując serce i umysł, był mniej szczęśliwy niż człowiek cywilizowany? Czy naturalność przyrodnicza da się pogodzić z naturą ludzką pojętą jako forma moralnego ideału? Czy człowiek rozumiany jako pewien gatunek przyrodniczy da się pogodzić z człowiekiem — twórcą kultury?

Na pytania te odpowiada Diderot niejednoznacznie. Twierdzi mianowicie, że jeśli za miarę przyjąć przeciętną długość życia człowieka, czyli realizację jego samozachowawczej dążności, to niewątpliwie cywilizacja zgodna jest z podstawowym dążeniem istoty biologicznej — „człowiek cywilizowany żyje dłużej”.<sup>18</sup> Ale jeśli nie jest to miara wystarczająca? Diderot świadom jest tego, że

<sup>18</sup> D. Diderot: *Przyczynek do podróży Bougainville'a* [w:] *To nie bajka*, Warszawa 1969, s. 98.

nie jest; albowiem nie o samozachowanie wyłącznie, lecz o samozachowanie i szczęście tu idzie. Dlatego gotów jest zgodzić się z twierdzeniem, że „barbarzyństwo dzikich mniej jest opłakane niż nasza cywilizacja”.<sup>19</sup> Dzicy bowiem mniej mają potrzeb do zaspokojenia, przeto i mniej wysiłku muszą wkładać w zabieganie o ich zaspokojenie. W mniejszym stopniu są od siebie zależni, tedy i mniej szkodzą sobie wzajemnie, mniej mają sytuacji, w których mogliby się czuć szczęśliwi, ale jednocześnie i mniej okazji po temu, by być nieszczęśliwymi. Brak jest tam antynomii między potrzebami, uczuciami i rozumem, albo też są one nieznaczne. Przy tym antynomie te są dlatego prawie niezauważalne, że perefekcjonizacja nie zdołała ich jeszcze ukształtować. W rachunku ostatecznym szczęście rozumiane jako nieobecność nieszczęścia okazuje się nie być czymś gorszym, niż szczęście pojęte jako aktywny wysiłek natury udoskonalonej. Czy nawet nie jest czymś lepszym? — zdaje się pytać Diderot, zważywszy, że ów aktywny wysiłek wymagać musi wyrzeczeń. Ten aktywny wysiłek jest dla Holbacha z kolei warunkiem nieodzownym do tego, by móc nazwać człowieka „naprawdę społecznym (*vraiment sociable*), słowem, by móc nazwać go człowiekiem. Holbach utrzymuje, że człowiek prymitywny nie może być szczęśliwy, chociaż przekonany jest jednocześnie, że nadmierny rozwój potrzeb powoduje to, że szczęście w skali indywidualnej i społecznej staje się wręcz niemożliwe do osiągnięcia. Słowem — że rozwój potrzeb powoduje również cierpienia. Zdaje się być w zgodzie z Diderotem; obaj przecież wskazują na antynomie procesu perfekcjonizacji. Różnica na tym jednak polega, że Holbach nie przystanie na to, by szczęściem nazwać jedynie brak cierpień, a także by nie wymagać od człowieka aktywności wszelkich jego władz — aktywności pojętej zarówno jako indywidualny wysiłek każdej jednostki ludzkiej, jak i szeroko rozumiana działalność wychowawcza, w skład której weszłaby przede wszystkim reforma prawnodawcza.

Ale i Diderot mówiąc, że barbarzyństwo mniej jest opłakane niż nasza cywilizacja, nie wyrzeka się tym samym cywilizacji. Powiada bowiem „nasza cywilizacja”, co nie znaczy: „wszelka cywilizacja”; nie wyklucza tedy możliwości istnienia takiej cywilizacji, która usuwałaby antynomie procesu perfekcjonizacji. Co więcej, mając do wyboru „stan natury dzikiej i nieokrzesej”<sup>20</sup> i cywilizację, stanu tego nie wybiera, aczkolwiek wykazuje, że mniej było w nim nieszczęść i cierpienia. Jego krytyka jest więc ostrzejsza niż krytyka Holbacha, ale cel jej jest jeden: modyfikacja społeczeństwa.

Ze zmiany społeczne są niezbędne — to nie ulega wątpliwości nie tylko dla nich, ale i dla wielu im współczesnych. I — jak wielu innych — sądzą, że można je zrealizować poprzez reformę prawną, to znaczy poprzez taką zmianę prawa pozytywnego, która uczyniłaby je zgodnym z wymaganiami moralności. Konieczność zmian prawnych jest dla nich najważniejszym zadaniem epoki. Ale jednocześnie świadomi są tego, że gdyby nawet zmiana owa nastąpić miała za miesiąc bądź jutro nawet — to i tak dzisiaj trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie: „jak żyć? jak ustosunkować się do praw niesprawiedliwych? przestrzegać, czy też łamać je należy?” I na to pytanie Diderot i Holbach odpowiadają nieidentycznie.

Holbach utrzymuje, że należy przestrzegać tylko praw zgodnych z nakazami moralności; te natomiast prawa, które są z nimi sprzeczne, nie powinny być przestrzegane. Moralność bowiem konstytuuje naprawdę ludzkie życie czło-

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 97.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 98.



wielka, niesłusznie zaś prawo niweczy je. Diderot natomiast stwierdza: „Będziemy przemawiali przeciw niedorzecznym prawom póty, póki nie uzyskamy ich naprawy; nim zaś to nastąpi, będziemy im posłuszni. Ten, który mocą własnej powagi narusza złe prawo, uprawnia innego do naruszania dobrych. Mniej niebezpieczne jest być szalonym w towarzystwie szaleńców, niż być rozsądnym samemu”.<sup>21</sup> Wskazuje więc Diderot na konieczność podporządkowania racji rozumu, czy racji sprawiedliwości o ponadczasowym charakterze partykularnym racjom społecznego dobra. W innym miejscu natomiast relatywizuje i to swoje twierdzenie. Dopuszcza mianowicie w *Rozmowie ojca z dziećmi* takie postępowanie jednostki, które prawom niesprawiedliwym się sprzeciwia. Powiada: „[...] zdaje mi się, że nie ma praw dla mądrego człowieka. [...] Skoro wszystkie podlegają wyjątkom, do niego należy osądzić, w którym wypadku winien im się poddać lub nie”.<sup>22</sup> Ale zaraz powraca do tego sposobu rozumowania, który prezentowaliśmy wyżej: „Nie gniewałbym się, [...] gdyby był w mieście jeden albo dwóch takich [...] obywateli; ale nie chciałbym w nim mieszkać, gdyby wszyscy myśleli tak samo”.<sup>23</sup> Nie wyrzeka się tezy, że naruszenie praw złych czyni prawomocnym i naruszanie dobrego prawa; ale jednocześnie głosi tezę inną — przestrzeganie złego prawa powoduje zło nie mniejsze, lecz czasami większe nawet, niż jego naruszenie. Tezy to paradoksalne, ale wyrastają one faktycznie z paradoksalnej sytuacji, w jaką uwickła się człowiek i społeczeństwo. I właśnie w owej paradoksalnej sytuacji tkwi źródło tego, że każde postępowanie człowieka założone jako dobre i dobroczynne ma również swoje przeciwne oblicze — jest złe jednocześnie. Jeśli nawet jest dobre z jednego punktu widzenia, to z całą pewnością jest złe z innego punktu widzenia. Największą zaś trudnością dla „człowieka mądrego” jest świadomość negatywnych konsekwencji każdego jego wyboru.

W ten sposób Diderot ilustruje raz jeszcze, ale z innego punktu widzenia, omawianą już wcześniej zasadę; tę mianowicie, że rzeczą niezmiernie trudną, a właściwie niemożliwą, jest postępowanie zgodne z zasadami moralnymi w społeczeństwie, które nie jest moralne. Zasadę tę głosi razem z Holbachem, ale Holbach z tego chaosu sprzecznych tendencji życia społecznego usiłuje się wydobyć, pokazując jednoznaczną perspektywę moralnego wyboru. Jest ona lepsza od innych dlatego, że przynajmniej we własnym sumieniu człowiek może być spokojny: postępuje przecież po ludzku, tak, jak nakazuje sprawiedliwość. Analiza Diderota jest bardziej wszechstronna, pokazuje on bowiem, że w złym społeczeństwie sumienie nie może być bezwzględnie spokojne; że zawsze pozostaną wątpliwości co do tego, czy tak właśnie należało postąpić.

## РЕЗЮМЕ

После кратких информаций биографического характера, представленных вместе с основными философскими взглядами каждого из мыслителей, автор статьи дает общую схему концепции человека у Дидро и Гольбаха. Понятие человеческой природы они конкретизируют в следующих понятиях: самолюбие, потребности и разум. Самолюбие, анализируемое в аспекте совершенствования человеческого рода, дает возможность интерпретировать это понятие аналогично тому, как понимал его Руссо,

<sup>21</sup> Ibid., s. 100.

<sup>22</sup> D. Diderot: *Rozmowa ojca z dziećmi* [w:] *To nie bajka*, Warszawa 1969, s. 136—137.

<sup>23</sup> Ibid., s. 137.

хотя Дидро и Гольбах не делали острой цезуры между „amour propre” и „amour de soi même”.

Различие между взглядами Дидро и Гольбаха проявляются в понимании ими счастья — оно более широкое у Дидро, чем у Гольбаха, а также в понимании проблемы морального выбора. Дидро показывает моральную двусмысленность человека, живущего в разращенном обществе.

#### SUMMARY

Having presented some introductory biographical information and remarks concerning the ways in which both these thinkers treated philosophy, the author presents the general scheme of the conception of man in Diderot and that in Holbach. The concept of human nature is made explicit in the following notions: self-love, needs, and reason. Self-love, analyzed in the aspect of the perfecting of mankind, may be interpreted in a way analogous to Rousseau, although neither Diderot nor Holbach make a clear distinction between 'amour propre' and 'amour de soi même'.

Diderot and Holbach differ in their understanding of happiness, which is a much broader concept for Diderot. They also differ in their presentation of the problem of moral choice — here Diderot presents the moral ambiguity of the situation of man living in a demoralized society.