

Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii w Lublinie

Zdzisław J. CZARNECKI

**Klasowe horyzonty prospekcji historycznej w myśli  
 Oświecenia francuskiego**

Классовые горизонты исторической проспекции в эпоху французского  
 Просвещения

Class Horizons of Historical Prospection in the Thought  
 of the French Enlightenment

Różne wizje nowej przyszłości historycznej rodzaju ludzkiego stworzone przez filozofię francuską epoki Oświecenia charakteryzowały się odmiernością zarówno przesłanek teoretycznych, z których wyrastały, jak i konsekwencji, ku którym prowadziły — tak dalece niekiedy różnych wobec siebie, jak Condorcetowska wizja nieograniczonego postępu i doskonalenia się rodzaju ludzkiego czy wizja potępienia całej cywilizacji w imieniu społeczeństwa statycznego, zatrzymanego w rozwoju kulturowym, stworzona przez Deschamps'a i częściowo przez Rousseau'a.

Za tą odmiornością założeń teoretycznych i ich konsekwencji w pojmowaniu zarówno dotychczasowego przebiegu historii, jak i celu, ku któremu on zmierza, kryją się przecież inne niż tylko teoretyczne zasady odrębności wartościowania zjawisk społecznych. Tkwia one także w odmiennościach doświadczeń społecznych, leżących u podstaw poszczególnych teorii, z których każda w specyficzny dla siebie sposób dokonuje oglądu rzeczywistości społecznej z odmiennej perspektywy ukształtowanej przez te doświadczenia, poszukując jednocześnie dla niej uzasadnienia teoretycznego, adekwatnego do treści tego doświadczenia. Na każdą z tych teorii składa się częściowa aprobata i dezaprobata różnych przejawów życia społecznego, z których jedne poddane są totalnej negacji, jako czynniki zagrażające prawdziwie ludzkiemu istnieniu, inne zaś są potraktowane jako przejawy sił i procesów dziejowych, za których pośrednictwem może, czy musi, dokonać się urzeczywistnienie żądań

i pragnień wyznaczonych swoistością sytuacji historycznych poszczególnych klas i stanów ówczesnego społeczeństwa. Można więc powiedzieć, że odmienność kształtów, jakie przybierała zapowiadana przez Turgota i Mesliera, Holbacha i Morelly'ego czy też Condorceta i Deschamps'a przyszłość historyczna, wynika nie tylko z różnorodności samych racji teoretycznych, lecz że za różnorodnością tą kryje się przede wszystkim odmienność doświadczeń, wartościowań i interesów odrębnych grup społecznych. Owe pozateoretyczne determinanty, jakim podlegała historiozoficzna myśl Oświecenia, sięgają jednak znacznie głębiej niż tylko samej sfery zjawisk społecznych podlegających bezpośredniej obserwacji. Ujawniają się one już w samej roli, pozytywnej lub negatywnej, przypisywanej rozumowi w procesie historycznej kreacji. Zarówno bowiem pochwała twórczych możliwości ludzkiego intelektu, jak i bardziej wstrętniejsza bądź wręcz dezaprobująca ocena jego udziału w procesie dziejowym, nosi na sobie piętna wartościowań wyznaczonych nadziejami lub obawami wzbudzonymi przez jego rezultaty społeczne, odmiennie oceniane z punktu widzenia partykularnych perspektyw różnych grup społecznych.

Już u Spinozy w kategorii rozumu, jako najwyższej zasady ludzkiego życia, dzięki której może ono osiągnąć harmonię z absolutnym istnieniem natury, ujawniała się świadomość pewnej szczególnej roli intelektu. W odniesieniu do egzystencji osobniczej prowadzi on do samotniczego i oddanego kontemplacyjnemu samodoskonaleniu ideałowi życia. Jego antynomią w tym wymiarze są emocje oddalające człowieka od tego ideału. Natomiast w życiu społecznym — a pamiętać wypada, że Spinoza był w nie mniejszym stopniu pisarzem politycznym niż metafizykiem — rozum powinien dążyć do racjonalizacji całego życia społecznego, do poddania go dyktatowi wymagań racjonalnych, dostępnych jednak tylko małej oświeconej części społeczeństwa, dla której możliwe jest pełne wyzwolenie duchowe utworzone przez jego metafizykę. Ponieważ zaś metafizyka ta nie zawierała jakichkolwiek elementów historyzmu, pozwalających przewyciężyć podział na oświeconą mniejszość i większość, która nigdy nie będzie w stanie osiągnąć wewnętrznego wyzwolenia, stąd też udział rozumu w organizacji życia społecznego, odpowiednio do jego wymagań, ma przeciwko sobie opór większości społeczeństwa powodującej się w swoich działaniach i dążeniach wyłącznie namiętnościami. Zadaniem więc oświeconej części społeczeństwa, ludzi prawdziwie wolnych, jest owe namiętności okiełznać; poddać „ciemny tłum” i „nierozumne masy”, dyktatowi rozumnej mniejszości.<sup>1</sup> Otóż

<sup>1</sup> B. Spinoza: *Traktat teologiczno-polityczny* [w:] *Dzieła*, t. II, Warszawa 1916, s. 70, 95, 250.

przeciwstawienie to, osadzone głęboko w całej antropologii Spinozy i w jego teorii afektów rozumianych jako czynniki zagrażające prawdziwej wolności, wydaje się jednak mieć także pozateoretyczne podłoże. W tak rozumianej społecznej roli rozumu ujawnia się mianowicie wyraźny brak poczucia wspólnoty, dystans ontologiczny nieledwie i obawa przed odruchowymi działaniami większości odpornej wobec racji rozumowych, narzucających taką a nie inną zasadę organizacji życia społecznego. Z drugiej strony, daje się w tym rozpoznać istnienie więzi wobec warstwy powołanej do podporządkowania sobie owej większości dla ochrony całości społecznej przed zgubnymi skutkami jej działania, choćby za cenę pobożnego oszustwa, bo do tego w końcu sprowadza się w politycznym programie Spinozy funkcja religii rozpoznanej jako zabobon, ale zabobon, który w rękach oświeconej części społeczeństwa może stać się użytecznym wobec tłumów narzędziem politycznego działania. Paradoks teoretycznych, ale też i społecznych uwikłań owego racjonalizmu sprowadza się w końcu do stwierdzenia, że wprawdzie istnieje wspólna, powszechna natura wszystkich ludzi, i że polega ona na ich rozumności, ale ostatecznie okazuje się, że udział w owej rozumności jest nierówny i że nierozumna część ludzkości, wymagająca panowania nad nią, pokrywa się z grubsza z ludem, choć nie wynika stąd bynajmniej, że część powołaną do rządzenia utożsamia Spinoza z ówczesnymi klasami panującymi. W końcu społeczeństwo mieszczańskie, nawet w ówczesnej Holandii, było wtedy dopiero pewnym ideałem teoretycznym.

Rzecz nie dotyczy zresztą Spinozy, lecz ma wymiar ogólniejszy. Jak sugeruje C. B. Macpherson, w liberalnej myśli Locke'a można odnaleźć także podobną dwoistość w traktowaniu ludzi jako istot rozumnych. Z jednej strony bowiem Locke utrzymuje, że ludzie w spontaniczny sposób, zgodnie z własną naturą kierują się zasadami rozumu, i widzi w swobodzie posługiwania się rozumem podstawę właściwej organizacji życia społecznego. Z drugiej zaś uważa jednocześnie, że tylko zastosowanie przemocy przez władzę polityczną może zmusić ludzi do poddania się rozumowi.<sup>2</sup> Macpherson wyjaśnia tę antynomię, odwołując się do hipotezy „różnorodnej równości”, przyjmowanej milcząco przez Locke'a, do tego mianowicie, że według niego „rozumność” posiadających jest inna niż „rozumność” pozbawionych własności i że obie je można pogodzić ze sobą jedynie za pośrednictwem podporządkowania „rozumności” mas władzy państwowej, która realizuje cele narzucone przez „rozumność” klasy posiadającej.

---

<sup>2</sup> C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford 1964, s. 243.

Czy jednak oznacza to, że Locke i Spinoza byli świadomi tej w istocie klasowej funkcji wyznaczonej przez nich rozumowi uczestniczącemu w życiu społecznym? Oczywiście nie, ale też nie sama świadomość własnego zaangażowania świadczy o ujawnianiu się w konstrukcjach teoretycznych klasowego punktu widzenia. Zresztą siła twórczej epoki kształtowania się radykalnej myśli mieszczańskiej na tym właśnie polegała, że nieświadoma swych partykularnych ograniczeń we własnych celach i własnych wartościowaniach widziała cele i wartościowania ogólnoludzkie. I dopiero późniejsza perspektywa historyczna pozwala ocenić, które z nich takimi były w rzeczywistości.

W oświeceniowych koncepcjach życia społecznego i perspektyw rozwoju jego form historycznych uwikłanie kategorii rozumu w determinacje społeczne nie ogranicza się do tego tylko, że zróżnicowaniu społecznemu nadaje pozór zróżnicowania w stopniach racjonalności, w nich znajdując uzasadnienie konieczności istnienia nowych, innych niż stanowo-feudalne, zasad panowania politycznego. Nie ogranicza się również do tego tylko, że historycznie ukształtowany podział pracy, oddzielając pracę materialno-przedmiotową od pracy umysłowej i działalności poznawczej, uczynił z tej ostatniej domenę tych tylko warstw społecznych, które w samej działalności produkcyjnej nie musiały uczestniczyć. Za konsekwencjami tak zarysowanego podziału kryją się bowiem różnice głębsze. Dotyczą one i wartościowania samej pracy i przede wszystkim odmiennego wartościowania roli społecznej i historycznej rozumu.

Przede wszystkim już sama odmienność sytuacji narzucała odmienną rolę rozumu w strukturze działalności podstawowej poszczególnych grup społecznych. Historyczny awans mieszczaństwa miał u swych podstaw ekonomicznych operacje finansowe, do których redukowały się w końcu nie tylko handel, lecz także, zwłaszcza w warunkach wczesnokapitałystycznej konkurencji, skuteczność działalności przemysłowej. Powodzenie tych operacji zależało od przyjęcia trzeźwej, racjonalnej postawy, odpornej wobec namiętności i tradycji, wymagało zaufania do rozumu przekształconego w narzędzie społecznego awansu i przedsiębiorczych jednostek — oraz całej klasy. Rozum zaś ze swej strony, podporządkowany zasadzie gromadzenia kapitału, narzucał konieczność wyłamania się spod wpływu sentymentów i kierowania się wyłącznie chłodną kalkulacją pozwalającą wszelkie racje zbilansować.

Co więcej, rozum dostarczał nieprzepartych racji, także tym razem moralnych, uzasadniających prawo jednostki do wolności. W ich świetle nie dawało się obronić ani prawne zróżnicowanie stanowe, ani zasada władzy despotycznej, służącej egoistycznym celom jednostki czy też klasy wyróżnionej feudalnymi przywilejami, ani też ideał życia preferujący cele eschatologiczne w miejsce dóbr pozyskiwalnych za pośred-

nictwem pracy i przedsiębiorczości. To rozum właśnie dostarczał koronnych argumentów przeciwko tym wszystkim zjawiskom, które zagrażały drogę ekonomicznym i politycznym dążeniom mieszczaństwa, argumentów przeciwko tyranii, przywilejom stanowym i religii rozumianej inaczej niż tylko jako religia rozumu, nie pozostawiająca miejsca dla istnienia Kościoła w jego tradycyjnej, feudalnej funkcji społecznej.

Ta destrukcyjna siła rozumu zdolnego do ujawnienia irracjonalnego charakteru dotychczasowych stosunków społecznych jest dla mieszczańskiego nurtu filozofii jednocześnie siłą tworzącą. Przekonanie, że struktura życia społecznego ma swoje podstawy wyłącznie w uznawanych powszechnie zasadach jego organizacji, czy też — co na jedno wychodzi — w racjonalnych elementach odwiecznej natury ludzkiej, prowadziło bowiem do wniosku, że dość jest wykazać sprzeczność między wymogami rozumu a tradycyjnym modelem życia społecznego, po to, aby tym samym stworzyć podstawy nowego porządku.

O twórczych możliwościach umysłu ludzkiego, zdolnego stać się siłą dziejową kreującą nową przyszłość, upewnić mogła jeszcze inna okoliczność związana bezpośrednio z sytuacją historyczną i możliwościami mieszczaństwa. W końcu to przed nim właśnie rozwój poznania otwierał nowe perspektywy bezpośrednio. Nie jest rzeczą przypadkową żarliwy trend antymetafizyczny filozofii francuskiego Oświecenia, zerwanie zarówno ze spirytualistyczną warstwą tradycji kartezjańskiej, jak i z całym racjonalizmem w tym jego nurcie, który wartości poznania był skłonny dopatrywać się wyłącznie w rozwoju „czystego rozumu”, wolnego od jakichkolwiek związków z rzeczywistością empiryczną. Ów zdobywca rozum, z którym wiązano nadzieje historyczne, nie w sobie samym lecz w świecie zewnętrznym odkrywał źródła prawomocności własnych twierdzeń. Odpowiednio do tego, czyniąc przedmiotem poznania materialną rzeczywistość, zmierzał do osiągania rezultatów praktycznych w odniesieniu do przyrody i w zastosowaniu do życia społecznego. Nie jest rzeczą przypadku, że *Encyklopedia* tak wiele uwagi poświęcała praktycznym konsekwencjom poznania, technice, bo właśnie rozwój w tej dziedzinie stanowił o historycznej sile mieszczaństwa. Nobilitacja rzemiosła podniesionego do rangi przedmiotu godnego zainteresowań teoretycznych była więc swego rodzaju autonobilitacją tych grup społecznych, które świadomość swego powołania historycznego czerpały z sukcesów odnoszonych w działalności praktycznej.

Można by więc powiedzieć, że gdy rozum jawi się w oświeceniowej myśli francuskiej jako samodzielna siła dziejowa unicestwiająca irracjonalną przeszłość, zdolna do zniesienia wszelkich ograniczeń hamujących wyzwolenie się człowieka i do utworzenia w przyszłości nowego ludzkiego świata, to w tej swoistej mitologizacji jego roli ujawnia się

świadomość historyczna tej klasy społecznej, która miała podstawy, aby uzasadnienie swojej roli, przekształconej w ogólnoludzką perspektywę powszechnego rozwoju, widzieć w racjach rozumowych i w możliwościach działania otworzonych przez praktyczne zastosowania poznania empirycznego.

Taka proweniencja społeczna kategorii rozumu, traktowanego jako *spiritus movens* procesu historycznego, znajduje swoje potwierdzenie w tym, że konserwatywna opozycja wobec społecznych i politycznych ideałów „filozofów” zwracała się bezpośrednio przeciwko przecenianiu jego roli, zwłaszcza zaś przeciwko poddaniu całego życia społecznego jego kompetencjom. Według Lingueta, już sama wolność myśli, a więc kierowanie się wyłącznie racjami rozumowymi, prowadzić musi do najgorszego, w jego odczuciu, zła społecznego, ponieważ podważając wszelkie autorytety i ustalone podziały społeczne grozi zniszczeniem trwałej stratyfikacji społecznej, zgodnej z jego pojmowaniem natury ludzkiej: ludzie bowiem — według niego — jeśli są równi, to tylko wobec Boga. Rozum, budząc zaufanie do samego człowieka, który nie jest bytem zdolnym do samodzielności, lecz istotą zależną od swego stwórcy, obciążoną skutkami grzechu pierworodnego, jest więc dla niego, podobnie jak dla Vauvenarguesa przeciwstawiającego bezsilności intelektu rolę uczuć i instynktów, jak i dla Carraciollego, Abbé Le Grosa czy Delisle'a de Sale'a, wyłącznie siłą niszczącą, zdolną do rozbicia związku człowieka z Bogiem, z tradycją, i zmierzającą do zniesienia naturalnej egzystencji człowieka wynikającej z jego niedoskonałości, ze względu na którą musi być poddany obcej sobie woli.<sup>3</sup>

Jesteśmy więc świadkami całkowicie odmiennego wartościowania historycznej roli rozumu, i w związku z tym przeciwstawnych wobec siebie ocen perspektywy przyszłości historycznej podporządkowanej wyłącznie jego wymaganiami. Dla obozu konserwatywnego przyszłość, o ile miałyby się zasadzać wyłącznie na racjach rozumowych, stanowiłaby regres w stosunku do przeszłości, destrukcję nadprzyrodzonego ładu, w którym spleciony jest bezpośrednio w jedną całość porządek ludzki i boski. Rozum ludzki nie wsparty Łaską, nie uznający ani cnoty pokory, ani też potrzeby poniżenia się wobec jakichkolwiek autorytetów poza samym sobą, jest przez ten nurt uznany za czynnik wyłącznie destrukcyjny, który pozostawiony samemu sobie, zdolny jest jedynie do niszczenia.

Z drugiej zaś strony, dla Turgota, Woltera, Holbacha czy Condorceta rozum rozumiany jako aktywny element procesu historycznego jest jedyną siłą twórczą, zdolną wprawdzie do niszczenia, ale tylko tego, co jako

<sup>3</sup> S. N. H. Linguet: *Théorie des lois civiles, ou principes fondamentaux de la société*, London 1767.

sprzeczne z jego wymaganiami powinno być unicestwione, ponieważ uniemożliwia dalszy rozwój i samego poznania i całego życia społecznego.

Stosunek do roli ludzkiego intelektu w historii, związane z nim obawy i nadzieje na przyszłość były więc w przypadku dwóch bezpośrednio sobie przeciwstawnych obozów ideowych — konserwatystów i „filozofów” — względnie proste. Wynikały one bezpośrednio z poczucia zagrożenia stabilności dotychczasowych struktur społecznych i związanych z nimi hierarchii wartości — w pierwszym przypadku, w drugim zaś — były przejawem świadomości, że w imię potrzeb nowej klasy, jawiących się jej przedstawicielom jako potrzeby ogólnoludzkie, owe struktury i hierarchie muszą być zniesione na rzecz nowych, odpowiadających społecznym racjom mieszczaństwa.

Ale rzeczywiste rozwarstwienie społeczne osiemnastowiecznej Francji sprawiało, że stosunek do funkcji rozumu i poznania w życiu społecznym i w historycznym procesie jego rozwoju nie sprowadzał się jedynie do ujawnienia odmiennych i przeciwstawnych wobec siebie doświadczeń tracącej na znaczeniu klasy feudalnej oraz uzyskującej wpływy historyczne burżuazji. Szczególny charakter ówczesnej sytuacji społecznej mas ludowych i plebsu miejskiego sprawiał, że w ich przypadku nadzieje na lepszą przyszłość w niewielkim tylko stopniu mogły być związane z postęпами ludzkiego poznania. Warstwy te nie uczestniczyły bezpośrednio w jego rozwoju i — co więcej — rozwój ów widziany w takiej perspektywie, w jakiej w wieku XVIII dawał się rozpoznawać — nie miał im bezpośrednio nazbyt wiele do zaoferowania. Nadzieje na stopniowy, bezustanny — jak u Condorceta — i nieskończony rozwój człowieczeństwa za pośrednictwem niczym nieskrępowanej kumulacji efektów poznania, były naturalne jedynie w granicach tej klasy, której dzieje dotychczasowe spletały się bezpośrednio z jego postępowaniem — ze stopniowym kumulowaniem się jego efektów teoretycznych — a jeszcze bardziej rezultatów praktycznych. Prospekcja historyczna, wyznaczająca rozumowi nieskończoną perspektywę doskonalenia społecznych warunków egzystencji ludzkiej, była uogólnieniem dotychczasowych doświadczeń historycznych tej tylko klasy, której rozwój poznania i opartej na nim przedsiębiorczości przyniósł awans społeczny i ekonomiczny ekstrapolowany na przyszłość jako zasada mająca ostatecznie uwieńczyć jej ambicje polityczne.

Natomiast dotychczasowe doświadczenia mas plebejskich nie zawierały nazbyt wiele pozytywnych treści związanych z rolą poznania w życiu społecznym. Rzeczywistość społeczna przeżywana z ich punktu widzenia nie stwarzała więc szczególnych powodów do dostrzegania, jak to było w przypadku Condorceta, czy Turgota, jakiegoś stopniowego procesu doskonalenia się ludzkości i powstawania wyższych, tj. bardziej

odpowiadających ich potrzebom, form życia społecznego. Uznanie bowiem, że w historii dokonuje się postęp, zakłada przynajmniej częściową akceptację pewnych zmian i wartości, jakie w przeszłości się dokonywały, bo przecież podstawą optymistycznych form prospekcji dziejowej jest nadzieja na ich zwycięstwo w przyszłości. Tymczasem zakres zjawisk społecznych podlegających takiej akceptacji mógł być dość znaczny jedynie z punktu widzenia interesów mieszczaństwa, gdyż ono właśnie mogło w przeszłości odnajdywać elementy drogi wiodącej je ku sukcesom już osiągniętym i przyszłym, oczekiwany. Natomiast rozszerzenie się możliwości jego działania ekonomicznego, stanowiąc źródło jego optymizmu, nie zmieniało w istotny sposób na lepsze materialnego położenia warstw nieposiadających. Rzeczywistość społeczna, w jaką były uwikłane, niezależnie od tego, czy na zasadzie powinności feudalnych, czy też w warunkach narzuconych prawami tworzącego się systemu kapitalistycznego, nie pozwalała więc na uznanie, że w dotychczasowych dziejach dokonał się jakikolwiek postęp zmieniający na lepszą ich sytuację. Oskarżenie Mesliera o to, że „najsilniejszym, najprzebieglejszym i najsprytniejszym, a często zarazem najgorszym i najmniej tego godnym, przypada w udziale najwięcej dóbr”<sup>4</sup>, czy też namiętne tyrady Deschamps’a i Morelly’ego, wymierzone są w końcu nie tylko przeciwko tym formom zależności społecznej, które stanowiły dziedzictwo ustroju feudalnego; w nie mniejszym stopniu ich przedmiotem były społeczne konsekwencje tych warunków, o których stworzenie zabiegał oświecony mieszczański rozum.

Specyficzny więc charakter doświadczenia społecznego, nie pozwalając na uznanie za pozytywne z punktu widzenia odczuć mas ludowych tych przemian, które stały się źródłem historycznego awansu mieszczaństwa, sprawił, że plebejskie bądź bliskie plebejskim — jak u Rousseau’a — ideałom formy prospekcji historycznej wyznaczały rozumowi w dziejach rolę dość szczególną. Była to rola odmienna od tej, jaką przypisywali mu Turgot czy Condorcet, ale też przy bardzo nieraz daleko — jak u Deschamps’a, Morelly’ego czy Rousseau’a — idącym potępieniu funkcji społecznej dotychczasowego rozwoju poznania była również rolą swoiście soteriologiczną.

Brak dostatecznych podstaw do stwierdzenia, że stosunki społeczne podlegają stopniowemu doskonaleniu dzięki postępowi ludzkiej wiedzy, skłaniał do zakwestionowania pozytywnej — jak ją widzieli Wolter i Condorcet — roli umysłu ludzkiego w procesie historycznym. Cała przeszłość, włącznie z tradycją naukową, musiała podlegać zanegowaniu i uznaniu jej za nieracjonalną, ponieważ doprowadzając do nowych form międzyosobniczego zróżnicowania, nie spełniała ideałów egalitarystycznych. Gdy

<sup>4</sup> J. Meslier: *Testament*, Warszawa 1955, s. 339.



Rousseau i Deschamps atakują pasję poznawczą człowieka i za bezwarłociową uznają wiedzę przyrodniczą, czynią to jednak ze względu na jej pozapoznawcze skutki społeczne. Traktują ją jako jeszcze jedną dziedzinę tej postaci aktywności ludzkiej, która sprawia, że ludzie pierwotnie sobie równi i równi sobie potencjalnie, zaczynają różnić się od siebie ze względu na nowe cechy. Negacja społecznych rezultatów dotychczasowego poznania, ponieważ nie wiodło ono do stworzenia społeczeństwa egalitarystycznego, prowadziła jednak, choć w inny zupełnie sposób niż to czynili filozofowie mieszczańscy, do przypisania rozumowi ludzkiemu roli wyjątkowej w historii. Uznanie całej przeszłości i teraźniejszości za totalnie irracjonalną, bo nie spełniającą wymogów absolutnej równości, skłaniało mianowicie do przyjęcia, że jeden tylko akt rozpoznania rzeczywistości społecznej w jej prawdziwym, nieludzkim charakterze, ujawniając nową prawdę absolutną, unicestwi całą przeszłość — wszelkie dotychczasowe błędne zasady, na jakich opierało się społeczne istnienie człowieka — i otworzy tym samym drogę do nowej, idealnej i niezmiennej już przyszłości.

Tam więc, gdzie filozofowie mieszczańscy widzą proces, często nieskończony, w którym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość stanowią tylko ogniwa rozwoju poddanego zasadzie stopniowego postępu poznania, reprezentanci utopijnej myśli komunistycznej dostrzegają raczej tylko perspektywę zdarzenia jednorazowego, bo jedno tylko odkrycie pozwala im przeciwstawić wizję idealnej przyszłości rodzaju ludzkiego wszystkiemu, co było poprzednio. „Jedna tylko książka — ta właśnie, którą przedstawiam, może sprawić, aby ludzie przeszli od stanu prawnego, do stanu obyczajowości”<sup>5</sup> — pisał Deschamps. Podobnie też, według Mably’ego, sama tylko działalność mądrego prawodawcy, który zdobędzie się na nadanie i przestrzeganie systemu praw zgodnych z powszechnymi potrzebami człowieka, pozwoli urzeczywistnić ideał społeczny przeciwstawny do całej minionej historii. Jeśli więc dla filozofów mieszczańskich przyszłość, o której kreowanie zabiegali, miała być zwycięską kontynuacją uprzedniego procesu stymulowanego przez rozwój poznania, dalszym ciągiem jednej w końcu historii, to dla radykalnych myślicieli plebejskich musiała ona stanowić kategoryczne zerwanie ciągłości historycznej i utworzenie zamiast niej takiej struktury życia społecznego, która w stopniu, w jakim przybliży się do ideału, żadnej zmianie historycznej podlegać już nie będzie.

Takie rozwiązanie, przeciwstawiając jednoznacznie przyszłość przeszłości i redukując historyczną rolę rozumu do spełnienia jednorazowego aktu, prowadziło w konsekwencji do poddania w wątpliwość potrzeby

---

<sup>5</sup> L.-M. Deschamps: *Prawdziwy system czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*, Warszawa 1967, s. 354.

uprawiania w idealnym społeczeństwie przyszłości działalności poznawczej, wykraczającej poza bezpośrednie związki z codzienną praktyką człowieka. Najsłabiej tendencja ta ujawnia się u Deschamps'a, ale odnaleźć ją można również w pismach Rousseau'a.

Odmienność racji ideowych ujawnionych w XVIII-wiecznych wizjach przyszłości wyraża się jednak nie tylko w odmiennych rolach wyznaczonych rozumowi w procesie rozwoju historycznego i w różnych ocenach rezultatów jego aktywności. Zwróciliśmy już poprzednio uwagę na występującą w myśli utopijnej tendencję do skrajnej czasami uniformizacji ludzkich potrzeb, z których za godne zachowania zostały uznane przez Deschamps'a i Morelly'ego, Mably'ego i Rousseau'a tylko potrzeby „naturalne”, tj. takie, których obecność, będąc warunkiem samego istnienia biologicznego, ujawnia się jednakowo u ludzi wszystkich klas i grup społecznych. Uproszczeniem byłoby tę redukcjonistyczną tendencję traktować wyłącznie jako świadectwo teoretycznego ubóstwa poglądów, w których one występowały. Głównym jej źródłem był moralny protest przeciwko światu, w którym „podczas gdy jedna część głupieje w nędzy, druga głupieje w nadmiarze”<sup>6</sup>; „gdy jedna część ludzkości stwarza sobie potrzeby urojone, druga traci możliwość zaspokojenia potrzeb rzeczywistych”<sup>7</sup>. Podstawą tego protestu przeciwko nierówności społecznej, przejawiającej się w różnych skalach odczuwanych i zaspokajanych pragnień ludzkich, było uznanie jednorodności potrzeb „naturalnych”, tj. wyznaczonych przez wspólne wszystkim ludziom ich biologiczne cechy gatunkowe: „wszędzie ma człowiek te same potrzeby, te same organy, te same zmysły, te same skłonności, te same namiętności i ten sam rozum” — pisał Mably.<sup>8</sup>

W antropologicznej i społecznej myśli plebejskiego nurtu tkwi podział na potrzeby dwojakiego rodzaju. Pierwsze z nich są życiowo konieczne, bo związane ze wspólnym wszystkim ludziom ustrojem psychofizycznym człowieka. Z tego właśnie względu są one zgodne z naturą, a zaspokojenie ich jest warunkiem ludzkiego szczęścia i samego istnienia biologicznego. Charakter ich sprawia, że powinny być oczywiście w równym stopniu zaspokajane przez każdego człowieka. Druga zaś kategoria obejmuje potrzeby „sztuczne”, niekonieczne, odrywające człowieka od „naturalnego” sposobu istnienia. Pozbawiają one wewnętrznego spokoju i są głównym źródłem zła społecznego, ponieważ ich konsekwencją są wszystkie formy nierówności społecznej. Potrzeby pierwszej grupy, z uwagi na swój „naturalny” charakter, są niezmiennie. Zaspokojenie ich jest możliwe, gdy granica owej naturalności nie zostaje przekroczona,

<sup>6</sup> G. B. Mably: *Zasady praw*, t. I, Warszawa 1952, s. 140.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 99.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 95.

i właśnie dlatego tylko poprzestanie na nich może być źródłem wewnętrznej satysfakcji i poczucia jedności z innymi ludźmi. Z chwilą jednak wyjścia poza nie, po ich zaspokojeniu rodzą się potrzeby uprzednio nieistniejące, a więc niekonieczne, i przez to niezgodne z samą naturą. Wówczas człowiek zostaje wtrącony w kołowrót coraz to nowych dążeń, których zaspokojenie szczęścia już mu nie może dać, bo w miejsce pragnień już zaspokojonych rodzą się pragnienia nowe. W ślad za tym człowiek coraz bardziej oddala się od stanu naturalnego, zaś społeczeństwo ludzkie podlega co raz większemu zróżnicowaniu i coraz dalej sięgającej nierówności.

Istnienie i bezpośrednio odczuwanie społecznych dysproporcji w zaspokajaniu potrzeb ludzkich prowadzi więc w plebejskim nurcie filozofii Oświecenia do wniosku, że przekraczanie miary wyznaczonej przez jednakie w stosunku do wszystkich ludzi prawa przyrody czyni je najważniejszym czynnikiem destrukcyjnym w życiu osobniczym i społecznym, ponieważ burzy ono stan równowagi zarówno między ludzkimi pragnieniami a możliwością ich zaspokojenia, jak i między poszczególnymi jednostkami. Potrzebom zostaje więc przypisana rola demoniczna głównego sprawcy zła, jakie stało się udziałem ludzi, i to właściwie — według tej koncepcji — ludzi wszystkich, bez względu na różnice klasowe. Jedni utracili możliwość szczęścia, pozwalając się porwać ułudom potrzeb urojonych, drudzy zaś zostali w wyniku tego pozbawieni możliwości zaspokojenia potrzeb naturalnych. Krytyka społecznej roli potrzeb innych niż te, w jakie człowieka bezpośrednio wyposażyła sama przyroda, jest więc w gruncie rzeczy krytyką systemu społecznego, który ze względu na swoją strukturę przeciwstawia sobie klasy i warstwy społeczne, wyróżnione stopniem możliwości zaspokojenia ich potrzeb.

Z punktu widzenia wartościowań leżących u podstaw plebejskich wizji doskonałych społeczności za szczególnie niebezpieczną cechą potrzeb musiał być uznany przede wszystkim ich dynamiczny charakter, czyli — w konsekwencji ostatecznej — to właśnie, co stanowi o ich swoistości w porównaniu ze statycznymi potrzebami zwierzęcymi. I bodaj także tutaj, w uznaniu za źródło zła, które musi być z życia społecznego wyeliminowane, właśnie tego czynnika, który decyduje o swoistości człowieka w przyrodzie i o stworzeniu przezeń własnego świata rzeczy i wartości, ujawnia się może najostrzej utopijny charakter prospekcji historycznych, dokonywanych przez pryzmat ówczesnych plebejskich doświadczeń. Program degradacji potrzeb ludzkich jest właściwie programem ucieczki, nie tylko od historii, ale pośrednio także od człowieczeństwa. Ale czy nie jest to raczej wina samych warunków historycznych, które sprawiały, że życie człowieka pierwotnego, właściwie nawet

życie zwierzęce, mogło się wydawać wartościowsze i bardziej godne człowieka?

Jest rzeczą charakterystyczną, że ten nurt filozofii oświeceniowej, który nie podlegał bezpośrednio naciskom tak dotkliwie odczuwanej nierówności społecznej i który można by z grubsza określić jako mieszczański, zupełnie inaczej oceniał skutki, i osobnicze, i społeczne dynamicznego charakteru potrzeb ludzkich, odmiennie przeprowadzał granicę między potrzebami „naturalnymi” i „sztucznymi”, a w związku z tym odmiennie również oceniał ich rolę historyczną i perspektywę rozwoju w przyszłej, nowej strukturze życia społecznego.

Teoretyczną przesłanką afirmacji potrzeb w mieszczańskim nurcie osiemnastowiecznej filozofii jest apoteoza ludzkiej aktywności i przedsiębiorczości. „Prawdziwym żywiołem umysłu ludzkiego jest działanie”<sup>9</sup> — pisał Holbach. W tej aktywistycznej postawie, domagającej się od człowieka podporządkowania całego świata, można odnaleźć świadomość skuteczności i sensowności działania praktycznego, przekonania, że jest ono źródłem wartości, od których zależy ludzkie szczęście. Ale o przekonanie tego rodzaju łatwiej było w tych warstwach społecznych, które własnej przedsiębiorczości zawdzięczały powodzenie, niż w tych, których praca nie prowadziła bynajmniej do wyzwolenia ich z nędzy. Nic więc dziwnego, że taką aktywistyczną koncepcję człowieka jako istoty zawdzięczającej własnej aktywności sukcesy i szczęście odnaleźć można raczej w pismach ideologów mieszczaństwa, podczas gdy pasywny ideał poprzestania na małym bliższy był horyzontom tych grup społecznych, dla których mało, ale sprawiedliwie i w stopniu wystarczającym na zaspokojenie potrzeb najbardziej elementarnych, oznaczało już i tak nieproporcjonalnie wiele w stosunku do tego, czym grupy te mogły dotychczas dysponować.

Według Holbacha wprawdzie, samo odczuwanie potrzeb jest złem, bo wiąże się ono ze świadomością braku czy niedoskonałości, ale właśnie ta świadomość pozwala człowiekowi stać się naprawdę człowiekiem, bo jest źródłem aktywności ludzkiej. „Energia człowieka jest w ciągłym działaniu dzięki rozlicznym potrzebom” — pisał<sup>10</sup>, zaś działanie — tylko ono jest, według niego, niezbędnym warunkiem szczęśliwego istnienia: „Aby być szczęśliwym, trzeba pragnąć, działać i pracować — taki jest porządek przyrody, której życie polega na działaniu”<sup>11</sup>.

Prostą konsekwencją przekonania, że aktywność wymuszona potrzebami jest przyczyną i samego procesu hominizacji, i możliwości ludz-

<sup>9</sup> P. Holbach: *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, Warszawa 1957, t. I, s. 369.

<sup>10</sup> *Ibid.*, t. II, s. 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*, t. I, s. 370.

kiego szczęścia było — inaczej niż u zwolenników redukcji dążeń ludzkich wyłącznie do tych wartości, które zaspokajają potrzeby „naturalne” — uznanie ich progresji za zjawisko korzystne tak z gatunkowego, jak i z osobniczego punktu widzenia. Court de Gebelin w nie najgłębszej teoretycznie książce — ale w końcu żywe idee epoki ujawniają się także w dziełach drugorzędnej wartości — kategorię potrzeby (*besoin*) czyni właściwie głównym źródłem rozwoju całej ludzkości.<sup>12</sup> Dzieje dla niego stanowią nieskończony proces powstawania potrzeb coraz to nowych, których zaspokojenie rodzi następne potrzeby, wymuszające równie nieskończony proces ludzkiego działania, przybierającego nowe formy i tworzącego nowe wartości. Także zresztą Holbach pisał, że „zarówno dla jednostek gatunku ludzkiego, jak i dla społeczeństw progresja potrzeb jest rzeczą konieczną; wypływa ona z istoty człowieka”.<sup>13</sup>

Akceptacja historycznego rozwoju potrzeb zmienia negatywny status aksjologiczny tych spośród nich, które w plebejskim nurcie filozofii Oświecenia piętnowane były jako „sztuczne”, bowiem one także są włączone do tego samego ciągu czynników dynamizujących działanie ludzkie. Potrzeby te stanowią o przejściu od stanu naturalnego, traktowanego jako stan o niższym stopniu doskonałości, do epoki historycznego i społecznego istnienia. Od ich zaspokojenia zależy też szczęście człowieka. Holbach wprawdzie zachowuje czasami samą terminologię różnicującą potrzeby „naturalne” i „sztuczne”, zwłaszcza wtedy, gdy pisze, że „zaspokojone potrzeby naturalne muszą być zastąpione przez te, które nazywamy urojonymi lub umownymi”<sup>14</sup>, ale — jak chociażby przytoczone zdanie świadczy — typowe dla utopijnych prymitywistów znaczenie naturalności zostaje przez niego zmienione. Tam bowiem potrzeby naturalne — to potrzeby wprawdzie wyznaczone biopsychiczną strukturą człowieka, ale jednocześnie jedyne godziwe i dopuszczalne w dobrze pomyślanym życiu społecznym. Tu natomiast są one tylko potrzebami podstawowymi, których zaspokojenie pociąga za sobą konieczność powstania potrzeb bardziej złożonych, i one to stanowią o wyjątkowości człowieka. Dla Rousseau’a czy Deschamps’a pojęcie potrzeby sztucznej było właściwie synonimem tych wszystkich pragnień i pożądań, które odrywając człowieka od natury, były sprawcami jego degeneracji i wszystkich nieszczęść, jakich doświadczał. Według Holbacha natomiast, owe potrzeby „urojone” czy „umowne”, zrodzone przez kulturę, „stają się na równi niezbędne do szczęścia jak pierwsze”.<sup>15</sup> Ponieważ zaś „natu-

---

<sup>12</sup> Court de Gebelin: *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne*, Paris 1777, s. 251—252.

<sup>13</sup> Holbach: *op. cit.*, t. I, s. 371.

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

ralnym” nazywam — jak pisze — to, co jest zgodne z istotą rzeczy”<sup>16</sup>. stąd i tego typu potrzeby są w swoisty sposób też potrzebami naturalnymi, z tym tylko, że wynikają one z uznania, iż w samej istocie człowieka tkwi konieczność bezustannego rozwoju wszystkich form jego działania.

Takie rozumienie potrzeb i ich roli miało okazać się teoretycznie bardzo płodne, i nie jest rzeczą przypadku, że później znajdzie ono swą kontynuację w filozofii związanej z interesami innej klasy społecznej, która — jak wtedy burżuazja — wejdzie w wieku XIX na drogę własnego awansu historycznego. Ukazywało ono możliwość przyszłości historycznej wytworzonej przez szeroko rozumianą, nie ograniczoną do samego tylko myślenia, aktywność człowieka, dążącego za pośrednictwem swoich działań do zaspokajania coraz bardziej złożonych i coraz bogatszych potrzeb materialnych i duchowych. W rozumieniu tym ujawnia się zasada pozwalająca przyszłe dzieje ludzkości rozpatrywać jako proces doskonalenia się człowieka przez stopniowe rozszerzanie się zakresu jego życia specyficznie ludzkiego — w tym sensie, że związanego z pragnieniami, które on tylko może przeżywać i których zaspokojenie wymaga dóbr wytworzonych nie przez samą przyrodę, ale przez samego człowieka w postaci świata nowych rzeczy i nowych wartości.

Akceptacja dynamicznego charakteru potrzeb ludzkich w tej formie, jaka występuje w oświeceniowej filozofii mieszczańskiej, zawiera już odkrycie pewnej nowej zasady integrującej i jednostki i grupy społeczne w jedną całość o elementach sprzężonych wzajemnie ze sobą i nie mogących funkcjonować w izolacji. Pod tym względem także ujawnia się pewna istotna opozycja zarysowujących się na jej gruncie koncepcji przyszłości w stosunku do plebejskich wizji idealnych struktur społecznych. Te ostatnie mianowicie ograniczały się do pluralistycznego obrazu wielości istniejących niezależnie od siebie i sobie nawzajem niepotrzebnych, autonomicznych wspólnot, z których każda wytwarza wszystko, co jest niezbędne do zaspokojenia „naturalnych” potrzeb jej członków. W końcu, dla Mesliera struktura organizacyjna idealnego społeczeństwa sprowadza się do tego, aby wspólna własność „ludzi zamieszkujących dane miejsce lub daną okolicę” decydowała o tym, że „mieszkańcy jednego miasta, miasteczka, wsi i parafii stanowiliby razem jedną rodzinę”<sup>17</sup>. Podobnie Morelly, właściwym podmiotem życia społecznego czyni oddzielne miasta o stałej liczbie mieszkańców, rodów i plemion, a w naturalistyczno-patriarchalnej wizji stanu idealnego, zarysowanej przez Deschamps, więź społeczna między poszczególnymi wspólnotami ogranicza się do tego tylko, że wszystkie wioski leżące

<sup>16</sup> *Ibid.*, t. II, s. 63.

<sup>17</sup> Meslier: *op. cit.*, s. 337.

blisko siebie będą miały na wspólną własność takie obiekty jak młyny i hutyl.<sup>18</sup> Po prostu, eliminacja potrzeb przekraczających granice uznane za zgodne z naturą sprawiała, że zbędne stały się wszystkie bardziej złożone formy stosunków społecznych, ogarniające sobą większą grupę ludzi niż tylko mieszkańcy jednego osiedla, miasta czy okolicy. Jeszcze Rousseau przyjmował, że więź społeczna musi maleć wraz ze wzrostem wielkości i liczby mieszkańców państwa, i że dlatego „małe państwo jest proporcjonalnie silniejsze od wielkiego”.<sup>19</sup> Była to zresztą w pewnym stopniu tylko konstatacja rzeczywistego stanu w warunkach gospodarki głównie jeszcze naturalnej, poza której horyzonty jeszcze nazbyt nie wykaczały plebejskie idealizacje przyszłości. Jest to także bodaj jedną z miar ich utopijnego charakteru.

Natomiast akceptowanie potrzeb w ich persepektywie nieskończonego rozwoju narzucało wizję dalszego rozwoju społeczeństwa jako struktury podlegającej coraz większej integracji wewnętrznej. Sama ich złożoność i związany z nią fakt, że „stają się coraz trudniejsze do zaspokojenia”<sup>20</sup>, sprawia, że istnienie ludzkie staje się istnieniem w coraz większym stopniu zależnym od istnienia i działania innych ludzi. I właśnie ta jedność postępująca za sprawą rozwoju ludzkiego działania, wzbudzonego przez postęp potrzeb, stanowi w tej koncepcji o potęgującej się wewnętrznej integracji całego społeczeństwa. W zaspokajaniu potrzeb ludzie są sobie nawzajem potrzebni i to właśnie przekształca zbiór pierwotnie autonomicznych wobec siebie osobników w strukturę, której poszczególne elementy związane są ze sobą koniecznością wymiany usług, ponieważ żaden z nich nie jest zdolny do samodzielnego istnienia. „Gdyby człowiek sam sobie wystarczał — pisze Holbach — nie musiałby żyć w społeczeństwie”, dodając, że „naród jest tylko ogromnym zespołem ludzi związanych ze sobą potrzebami”.<sup>21</sup>

Oświeceniowa teoria progresji potrzeb ludzkich pełniła jednak w wieku XVIII wyraźną klasową funkcję, nie tylko z tego względu, że stanowiła uogólnienie pozytywnych doświadczeń społecznych wyłącznie tej klasy, której aktywność ekonomiczna otworzyła perspektywę awansu społecznego i politycznego; teoria ta pozwalała jednocześnie uzasadnić naturalny charakter nierówności społecznej, różnej od sformalizowanej nierówności stanowej społeczeństwa feudalnego. Była ona pewną formą nowej teodycei usprawiedliwiającej istnienie zła przez wykazanie, że jest ono w istocie dobrem i to bodaj dobrem najwyższym. Nie jest bowiem rzeczą przypadku — co Holbach tak mocno podkreślał — iż

<sup>18</sup> Deschamps: *op. cit.*, s. 362.

<sup>19</sup> J. J. Rousseau: *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 56.

<sup>20</sup> Holbach: *op. cit.*, t. I, s. 371.

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

w samym akcie przeżywania potrzeby zawiera się zło; że „zło jak i dobro jest zależne od istoty rzeczy”; że „z wyroku nieodwołalnego prawa przyrody ludzie muszą być niezadowoleni ze swego losu”.<sup>22</sup> Pozwala mu to bowiem uznać konieczność doświadczania zła i cierpienia za czynnik tkwiący w samej naturze człowieka. Wyzwała on wprawdzie energię ludzką, ale sam nigdy zniesiony zostać nie może. Jest to jednak nie tylko akceptacja zła jako stanu nieuchronnego, ale zarazem próba pokazania, że będąc złem z punktu widzenia tego, kto je przeżywa — i to wyłącznie w danym momencie — jest ono jednocześnie dobrem stanowiącym o działaniach jednostki, o całym życiu społecznym i o jego historycznym rozwoju: „[...] gdyby wszyscy ludzie byli całkowicie zadowoleni, na świecie zamarłaby wszelka działalność”.<sup>23</sup> Ów negatywny aspekt potrzeb ma, oczywiście, charakter uniwersalny i nie zależy — czego Holbach nie omieszczał podkreślić — od stanu posiadania. Każdy przecież, nędzarz pozbawiony własności i człowiek opływający w dostatki, ma swoje potrzeby, które są źródłem cierpień, jakich doświadcza. „Dlatego to biedak zazdrości dostatków bogatemu, gdy tymczasem ten jest często znacznie mniej szczęśliwy niż człowiek ubogi, dlatego również bogacz nieraz zazdrości ubóstwu jego zalet, kiedy widzi, że nędzarz jest pełen energii, zdrowia, a często nawet i radości”.<sup>24</sup>

Można by wprawdzie sądzić, że zróżnicowanie stanu posiadania, rodząc tę wzajemną zazdrość, prowadzi do powstania nowego zła szczególnego rodzaju; wynika ono tym razem nie z samej istoty potrzeb ludzkich, lecz z różnej skali możliwości ich zaspokojenia i z ich odmienności zdeterminowanej stanem majątkowym. Wobec tego oświeceniowa teoria progresji potrzeb w tej postaci, w jakiej zarysowuje ją Holbach, powinna zmierzać do usunięcia tego dodatkowego źródła cierpień. Ale teodycea nie byłaby w końcu teodyceą, gdyby nie była zdolna w każdym rodzaju zła, jakiego człowiek doświadcza, dostrzec, że jest ono w istocie dobrem. W ten sposób więc, dobrem społecznym, i to właśnie ze względu na sytuację klas nieposiadających, jest — według Holbacha — istnienie nierówności majątkowej. Ono to bowiem sprawia, że szczególnie rozwinięte potrzeby „bogacza” wymagają pracy na rzecz ich zaspokojenia ze strony ludzi pozbawionych własności. Bogacz zaś, ze swej strony, opłacając tę pracę, udziela po prostu „części swych bogactw istotom pracowitszym i aktywniejszym niż on sam”.<sup>25</sup> Nawet sama próżność człowieka majątnego, wymagająca przedmiotów szczególnego zbytku, jest w ten sposób swego rodzaju błogosławieństwem społecznym, bo „staje się potrzebą

<sup>22</sup> *Ibid.*, t. I, s. 370.

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

<sup>24</sup> *Loc. cit.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 371.



zatrudniająca tysiące rąk gotowych zawsze do zaspokojenia jej; ta próżność [...] dostarcza ludziom ubogim środków do życia”.<sup>26</sup> Człowiek bogaty, właśnie ze względu na swe bogactwo, jawi się więc niemal mimowolnym dobroczyńcą nędzarzy, bo bez niego nie mieliby dla kogo pracować i zostaliby pozbawieni możliwości zaspokojenia swoich własnych potrzeb. Bogactwo nielicznych skłania masę pozbawioną własności do pracy na rzecz wprawdzie warstwy posiadającej, ale, jak Holbach niedwuznacznie podkreśla, w ich własnym interesie.<sup>27</sup> W ten sposób bogaci i wielcy pobudzają energię, aktywność i pomysłowość biedaka. Pracując dla innych, pracuje on dla własnego szczęścia.<sup>28</sup> Kapitalna w swoich intencjach jest ta szczególna troska o to, by „biedacy”, jak ich nazywa Holbach, mieli na kogo pracować. Cóż by bowiem robili bez bogacza, który „może im dostarczyć środków do życia, jeżeli zechcą zastosować się do jego życzeń”?<sup>29</sup>

I tu dochodzimy do najistotniejszej cechy pozwalającej przeciwstawić plebejskie idealizacje przyszłości mieszczańskiej. Meslier, Morelly, Deschamps w sposób jednoznaczny wiążą nadzieje na powstanie doskonałego społeczeństwa z kategorycznym zniesieniem własności prywatnej, Mably i Rousseau, choć w znanych sobie warunkach nie widzą już możliwości całkowitej likwidacji prywatnego posiadania, zgodni są jednak z nimi co do tego, że właśnie ono jest głównym źródłem zła społecznego. Holbachowskiej harmonii komplementarnych wobec siebie stanów społecznych Mably przeciwstawia przekonanie, że „jak dotąd każde społeczeństwo stanowiło jedynie połączenie ciemieńców i ciemionych”<sup>30</sup> i podstawową zasadę tego podziału widzi w posiadaniu — „nie miejmy złudzeń — pisze — własność dzieli nas na dwie klasy”.<sup>31</sup> Program reform społecznych wyłożony w *Zasadach praw*, zmierzając — za pośrednictwem przynajmniej prawa spadkowego — do stopniowego wyrównania własności, obliczony jest zatem na likwidację tego podziału.

Fikcyjny oponent społecznego programu Mably’ego, angielski lord, broniący początkowo wprawdzie tylko — jak wypadało na epokę ufającą bezgranicznie sile perswazji — społecznej użyteczności bogacenia się przeciwko wrogom handlu, rzemiosł i zbytku<sup>32</sup>, formułuje charakterystyczną zasadę. Jest w niej zawarta, częściowo tylko, (niecała) przewodnia idea burżuazyjnej myśli społecznej, która stanowi najbardziej swoistą cechę wszystkich mieszczańskich programów realizacji idealnego społeczeństwa.

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 372.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 373.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 371.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 373.

<sup>30</sup> M a b l y: *op. cit.*, s. 94, t. I.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 146.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 80.

czeństwa, odpowiednio do jej interesów. „Uprawa ziemi musi być zaniedbana [...] w rękach, których nie ożywia własność”.<sup>33</sup> Słowem, koniecznym warunkiem pracy naprawdę efektywnej jest istnienie własności prywatnej. To ona dopiero jest w stanie wyzwolić ludzką energię, ponieważ interes własny czyni bezpośrednim motywem pracy. Oczywiście, w oświeceniowej myśli mieszczańskiej zasada ta odnosiła się nie tylko do posiadania ziemi, lecz miała charakter zasady ogólnej, dotyczącej wszystkich form aktywności produkcyjnej w społeczeństwie. „Duch własności podwaja siły człowieka” pisał Wolter.<sup>34</sup> Prawdziwie klasowy charakter tego „ożywiającego ducha własności” ujawnia się nie tyle w samej tej zasadzie, z której bezpośrednio wynikałby bliski Rousseau postulat, ile w przekonaniu Woltera, że konieczne jest istnienie warstwy ludzi, którzy sami nie posiadając niczego, mają do zaoferowania klasie posiadającej własną pracę. Jest to więc w rzeczywistości obrona prywatnego posiadania nie w imię egalitaryzmu drobnomieszczańskiego, domagającego się równego udziału wszystkich ludzi w posiadaniu, lecz w imię apologii własności otwierającej perspektywę kumulacji dóbr w dyspozycji jednej klasy społecznej, za cenę pracy tej klasy społecznej, która sama będąc pozbawiona własności, podlega ekonomicznemu przymusowi sprzedaży własnego wysiłku. Wolter, bezpośrednio zresztą, ujawnia takie właśnie intencje poddania życia społecznego „panowaniu ożywiającego ducha własności”: „Tous les paysans ne seront pas riches; et il ne faut pas qu'ils le soient. On a besoin d'hommes qui n'aient que leurs bras et de la bonne volonté. Mais ces hommes mêmes, qui semblent le rebut de la fortune, participeront au bonheur des autres... Ils seront libres de vendre leur travail à qui voudra le mieux payer. Cette liberté leur tiendra lieu de propriété”.<sup>35</sup>

Idea własności i użytku z własności czynionego dzieli więc wyraźnie oświeceniowe formy prospekcji historycznej na dwa opozycyjne wobec siebie nurty, z których każdy wyrasta z odmiennych doświadczeń społecznych i wyraża dążenia innej klasy społecznej.

#### РЕЗЮМЕ

Статья посвящена анализу общественных закономерностей, обосновывающих принципы историософии будущего в эпоху Просвещения. Рассматривая взгляды Гольбаха, Кондорсе, Руссо, Морелии и Дешана, автор приходит к выводу, что категория „разума” в историософии эпохи французского Просвещения выступает в двойной функции. Иногда она связана с апробированием всех его

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 137.

<sup>34</sup> Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, t. VI [w:] Voltaire: *Oeuvres complètes*, t. XXXVIII, Paris 1819, s. 83.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 85—86.

свершений, т.е. с частичным принятием прошлого и настоящего, которые содержат рациональные принципы, предсказывающие новое историческое будущее. Это выражается в убеждении, что история — постепенный процесс осуществления уже выявленных его возможностей. По мнению автора, в этом проявляется мещанская перспектива, которая вытекает из положительного исторического опыта, позволяющего верить в успех рациональной деятельности. Выразителями такой точки зрения являются Гольбах, Вольтер, Кондорсе.

Представители другого направления (Мелье, Морелли, Дешан, Руссо), не признавая уже существующего прогресса познания и его исторических свершений, программу создания новой исторической действительности связывают с задачей деструкции интеллекта, как принципа, постепенно организующего жизнь общества. По мнению автора, в этих взглядах отражается плебейский общественный опыт, не дающий даже частичных основ акцептации рационального характера действительности.

#### SUMMARY

The article is an analysis of the social determinants of the prospective visions produced by French philosophers of history in the era of Enlightenment. The author, after considering the views of Holbach, Condorcet, Rousseau, Morelly and Deschamps, comes to the conclusion that the category of 'reason' appears in the philosophical thought of the Enlightenment period in two functions. Sometimes, it is connected with approval of the reason's past accomplishments, i.e. with partial acceptance of the past and the present, in which the rational principles anticipating a new historical future are found. This is expressed in the belief that history is a gradual process of utilizing the capabilities of 'reason' which have already become apparent. It is the opinion of the author that in this way the middle-class perspective springing from positive historical experiences becomes evident. This is a perspective that raises hopes on the basis of previous success in rational activity. This point of view is represented by Holbach, Voltaire and Condorcet.

A different view (Meslier, Morelly, Deschamps, Rousseau) does not accept the past progress of cognition and its historical accomplishments. It combines the programme of creating new historical reality with the task of the intellect's destruction. This task is conceived as a principle gradually organizing social life. According to the author, this attitude points up the plebeian social experiences which fail to provide grounds for at least partial acceptance of the rational character of reality.

