

Zdzisław J. CZARNECKI

**Przyszłość jako powrót do przeszłości
w myśli historiozoficznej francuskiego oświecenia¹**

Будущее как возвращение к прошлому в историозофии французского
Просвещения

The Future as a Return to the Past in the Philosophy of History
of the French Enlightenment

Naszkicowana przez Condorceta teoria postępu zawiera w swoim obrazie procesu historycznego pewien moment wyróżniony. Sam Condorcet zaznacza go tylko mimochodem. Mianowicie powstanie własności prywatnej sprawa, jego zdaniem, że niektórzy posiadają nadmiar dóbr i że „od tego momentu stosunki moralne między ludźmi komplikują się i różnicują”.² Jest to bardzo enigmatyczny refleks żarliwej dyskusji, która została podjęta, choć nie zakończona bynajmniej, przez francuską myśl oświeceniową. Sama już zresztą enigmatyczność tej uwagi Condorceta w połączeniu zwłaszcza z jego przekonaniem z ostatniej, profetycznej części *Szkicu*, że z czasem powinny jedynie zmniejszyć się dysproporcje w stanie posiadania, nie zaś ulec likwidacji jego prywatna forma, jest — jak wolno sądzić — określoną postacią jego własnego udziału w tej dyskusji.

Już w pierwszych latach wieku oświecenia J. Meslier, proboszcz-ateista z ubogiej parafii wiejskiej, za główne źródło zła społecznego uważał przywłaszczenie „dóbr i bogactw ziemi, które powinny stanowić włas-

¹ Przedmiotem analizy podjętej w artykule jest ten tylko nurt oświeceniowej myśli francuskiej, który scharakteryzowałem jako plebejski w pracy: *Klasowe horyzonty prospekcji historycznej w myśli francuskiego Oświecenia*, „Ann. Univ. Mariae Curie-Skłodowska”, sectio I, vol. II. Lublin 1977 s. 13—31.

² J. Condorcet: *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 7.

ność wspólną, i z których ludzie powinni wspólnie korzystać”.³ Autor *Testamentu* nierównie mocniej, niż to czynił w kilkadziesiąt lat po nim Condorcet, ujawnił konsekwencje powstania własności prywatnej, dopatrując się w niej najważniejszych okoliczności, jakie zaważyły na zwyrodnieniu moralnym człowieka. Stąd dla Mesliera, inaczej niż to było w przypadku Condorceta, wynika kategoriyczny postulat likwidacji prywatnego posiadania na rzecz terytorialnie określonych wspólnot wiejskich. Jego wizja patriarchalnego komunizmu odnosi się jednak wprawdzie do przyszłości — wszak w niej to właśnie domaga się realizacji moralnego postulatu gromadnego posiadania — ale nie jest wpleciona w żadną szczególną teorię historiozoficzną. Spełnienia ideału społeczeństwa moralnego, takiego, jakim je widzi Meslier — tj. uświadomienia fałszywości wierzeń religijnych, ich szkodliwości i szkodliwości prywatnego posiadania — nie wiąże Meslier z żadnymi szczególnymi warunkami historycznymi. Sprowadza się ono wyłącznie do dokonania pewnego jednorazowego odkrycia, rozpowszechnienia w społeczeństwie jego treści i do wyprowadzenia z nich konsekwencji praktycznych, które sprawią, że odtąd zostanie zniesiony cały dotychczasowy, bezwartościowy i bezsensowny stan społeczny zaś w jego miejsce zrodzi się całkowicie przeciwstawna wobec niego nowa epoka istnienia w pełni harmonijnego i doskonałego.

Ów brak w myśli Mesliera jakiegokolwiek perspektywy historycznej ujawnia się także w tym, że powstanie prywatnego posiadania nie jest przez niego wplecione w żaden określony proces dziejowy. Nie stanowi więc dla niego wydarzenia historycznego. Istnienie własności jest wprawdzie faktem o kluczowym znaczeniu moralnym i społecznym, ale nie jest jeszcze faktem historycznym z tego chociażby względu, że nie podejmuje on w ogóle pytania o warunki jego powstania i o to, czy istniał i na czym polegał stan poprzedzający jego pojawienie się w życiu ludzkości.

W niewielkim tylko stopniu wizje przyszłości historycznej stworzone przez innych pisarzy oświecenia francuskiego, bliskich bezpośrednio czy pośrednio utopijnym ideałom społecznym, przewyżniają ahistorizm koncepcji zarysowanej przez Mesliera. Pod jednym wprawdzie względem teorie te, rekonstruując schemat minionych dziejów, wykraczają zdecydowanie poza horyzonty poznawcze proboszcza z Etrepignon. Jest już w nich mianowicie ujawniona świadomość, że przeszłość — jej kształt i jej przebieg — były jednoznacznie wyznaczone działaniem pewnych koniecznych procesów, które biorąc wprawdzie swój początek z niekoniecznego wydarzenia, jakim miało być powstanie własności prywatnej, dalej musiały już podlegać nieuchronnym jego konsekwencjom.

Najpełniej koncepcję tę wyraził bodaj Morelly, w nieco bardziej zło-

³ J. Meslier: *Testament*, Warszawa 1955, s. 337.

żony i mniej jednoznaczny sposób J. J. Rousseau, z największą zaś konsekwencją Dom Deschamps. Ale też właśnie jego teoria, mimo całej odmienności jej podstaw ontologicznych, najskrajniej ujawnia swoistość tego typu prospekcji historycznej, która dla osiągnięcia stanu idealnego w przyszłości wymaga przekreślenia tego wszystkiego, co ludzkość osiągnęła w swojej dotychczasowej historii.

W odróżnieniu od Condorceta zarówno Morelly, jak i Rousseau, ów wyróżniony moment dziejowy powstania własności prywatnej traktują jako punkt zwrotny, rozpoczynający fazę stopniowej degeneracji stanu pierwotnie doskonalszego. Dla każdego z nich dalsze dzieje tej części ludzkości, która podlegała postępowi społecznemu i kulturowemu, to w aspekcie moralnym i społecznym już tylko dzieje stopniowej degeneracji — odchodzenia od stanu „naturalnego”, nie zaś, jak chciał Turgot, Condorcet, a po części i Wolter, stopniowe kumulacyjne przybliżanie ideału społecznego.

Dla Morelly'ego ów idealizowany stan naturalny ma swój odpowiednik w życiu ludów pierwotnych, utożsamianych przezeń najchętniej z prymitywnymi plemionami amerykańskimi, przy czym jego doskonałość na tym polega, że jest ukształtowany bezpośrednio przez samą naturę, która „przez podobieństwo uczuć i potrzeb, którymi obdarzyła ludzi, wpoila w nich poczucie równości stanu i praw, a także konieczności wspólnej pracy”.⁴ J. J. Rousseau natomiast, który sięga głębiej wstecz, do stanu pierwotnej, na poły zwierzęcej egzystencji, wyróżnia — i idealizuje go jako etap pewnego względnego rozwoju, w którym człowiek wydobył się już z warunków egzystencji zwierzęcej. I dopiero ów właśnie poziom rozwoju gatunkowego stanowił „prawdziwie złoty środek między gnuśnością stanu pierwotnego, a gorączkowym szamotaniem się naszych ambicji”. On też miał być „epoką najszczęśliwszą i trwać najdłużej”, „najmniej narażony był na przewroty i był dla człowieka najlepszy” i „przez jakiś tylko nieszczęśliwy przypadek, który ze względu na użyteczność powszechną powinien się być nigdy nie zdarzyć”, człowiek pierwotny utracił go i wraz z nim swoją doskonałość, mimo że „przeznaczeniem właściwym rodzaju ludzkiego było zawsze na nim pozostać”, jako że cały postęp późniejszy to już tylko szereg etapów wiodących ku schyłkowi gatunku”.⁵

W odniesieniu do obu tych teorii rozważanych w takim zakresie, w jakim stanowią one przedmiot naszych obecnych zainteresowań, można powiedzieć, że według nich ludzkość przypadkiem tylko została wtrącona w historię, która oddalając ją od stanu życia zgodnego z naturą, oddalała ją tym samym od życia, do jakiego człowiek został powołany przez swą

⁴ Morelly: *Kodeks natury czyli prawdziwy duch jej praw*, Warszawa 1953, s. 15.

⁵ J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] id.: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 6—7.

własną naturę ukształtowaną przez przyrodę funkcjonującą tu jako *natura naturans*, przyroda tworząca. Tak rozumiana historia, stając się czynnikiem swoistej „denaturalizacji”, zwyrodnienia i utraty prawdziwej istoty człowieka, pełni więc w tych teoriach rolę szczególną. Jeśli u Condorceta — podobnie jak u Woltera — była ona procesem stopniowego urzeczywistniania idei człowieka prawdziwego, w tym przypadku pojęcie historii jest synonimiczne wobec pojęcia jego dehumanizacji i dehominizacji.

Morelly podejmując pytanie o to, za sprawą jakich czynników z małych pierwotnych społeczności ukształtowały się rozwinięte organizmy społeczno-polityczne, formułuje swój pogląd bezpośrednio jako punkt wyjścia dla podejmowanych rozważań: „poszukajmy najpierw fizycznej przyczyny zwyrodnienia narodów” — tak zaczyna rozdział zatytułowany znowu nieprzypadkowo *O prawdziwym pochodzeniu narodów oraz przyczynach zwyrodnienia skłonności do życia społecznego*.⁶ Ale nawet tak pojęta historia, z chwilą gdy zaczęła kształtować zmienne dzieje gatunku ludzkiego, ma swoje prawa. I dopiero ich rekonstrukcja pozwala w pełni dostrzec, że przyszłość, w której mają się spełnić ideały moralne i społeczne, nie jest bynajmniej rezultatem uprzedniego działania tych praw, lecz na odwrót, wymaga totalnego ich zniesienia; w rzeczywistości więc zniesienia samej historii jako procesu podlegającego ich działaniu.

U początków tak rozumianej historii leży przypadek, który zaistnieć nie musiał, który był więc niekoniecznym odstępstwem od stanu naturalnego. Wprawdzie „mądrze natura wszystko przygotowała, by doprowadzić nas do wspólności dóbr i nie dać wpaść nam do owej otchłani, w którą wtrąciło nas wprowadzenie własności” — pisze Mably — ale przodkowie nasi „popelnili błąd”.⁷ Skrajniej — i bardziej bezpośrednio ideę tę wyraża w klasycznej już bodaj wypowiedzi J. J. Rousseau: „Ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział »to moje« i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa”. Szczególnie znamienne jest jednak dalszy ciąg tej wypowiedzi — bo dotyczy on skutków historycznych, jedynych dodajmy, jakie autor *Rozprawy o pochodzeniu nierówności* dostrzega — „Iluz to zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy i grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kołki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: «Uwaga! nie słuchajcie tego oszusta; będziecie zgubieni, gdy zapomnicie, że płody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo!»”⁸

Przypadek ów miał jednak zapoczątkować nieuchronny proces dalszych wydarzeń. Stan naturalny, w istocie swojej trwały i niezmienny, który miał stanowić epokę pozahistoryczną, bo pozbawioną wewnętrznej koniecz-

⁶ Morelly: *op. cit.*, s. 44.

⁷ Morelly: *Zasady praw*, t. I, Warszawa 1952, s. 132.

⁸ Rousseau: *op. cit.*, s. 186.

ności dalszego rozwoju, został w ten sposób unicestwiony na rzecz takiej struktury życia społecznego, wewnątrz której tkwiła konieczność dalszych przeobrażeń. W takim zaś stopniu, w jakim ów wyjściowy „stan natury” utożsamiany był z optymalnymi warunkami urzeczywistniania się „naturalnej” doskonałości człowieka, wszelka zmiana musiała być pożytywana za z.nianę na gorsze.

Dla Morellego początkiem takiej właśnie zmiany był rozkład więzi rodzinnej i wspólnoty posiadania w pierwotnej grupie rodowej. Z chwilą zaś, gdy interes własny, wynikający z prywatnego posiadania, stał się w miejsce altruistycznych uczuć głównym bodźcem działań ludzkich, najdoskonalej nawet pomyślane i rządzone republiki, zachowując własność prywatną, muszą podlegać powszechnej konieczności rozkładu. Republika, najmniej ze wszystkich ustrojów politycznych odbiegająca od ideałów pierwotnego egalitaryzmu, zawiera więc już w sobie źródła dalszego rozkładu i musi przekształcić się w monarchię, monarchia zaś w tyranie, i jest to — jak pisze Morelly — „regularnie powtarzająca się zmienność [...] losów”.⁹ Tak rozumiana historia ludzkości wytraconej ze stanu naturalnego jest zatem cyklicznym powtarzaniem się tych samych struktur politycznych rządzonych prawami własnego interesu grup czy jednostek łączących posiadanie ze sprawowaniem władzy politycznej. W takim więc stopniu, w jakim dzieje ludzkości podlegają tym repetycjom, żadna odmienna przyszłość historyczna nie jest właściwie możliwa, bo w swoich istotnych cechach — i w ich skutkach moralnych — może ona być jedynie powtórzeniem, nieskończonym powtarzaniem tego, co istniało już poprzednio.

Tak rozumiana historia nie może oczywiście sama w sobie otwierać żadnej perspektywy na przewyciężenie w przyszłości tego kołowrotu powtarzających się deformacji stanu naturalnego, ponieważ wszystkie czynniki sprawcze jej wewnętrznej zmienności działają jedynie na rzecz kolejnego i repetycyjnego zastępowania jednych form wynaturzonego życia społecznego, jego równie wynaturzonymi formami innymi. Historia jest więc czymś w rodzaju zamkniętego kręgu cyklicznych urzeczywistnień niedoskonałości.

W inny sposób podobną wizję historii jako zamkniętego koła tworzy także Rousseau, choć jego koncepcja nie ma już pod tym względem tak jednoznacznie repetycyjnego charakteru. Z chwilą gdy równość pierwotna, dyktowana prawami natury, zostaje załamana i własność zniszczyła bezpowrotnie wolność naturalną¹⁰, „rywalizacja i konkurencja, [...] sprzeczność interesów [...], pragnienie korzyści własnej ze szkodą dla drugich [...]” narzucają „niedostępny ciąg dalszy nierówności”¹¹, rozpoczyna się

⁹ Morelly: *op. cit.*, s. 69.

¹⁰ Rousseau: *op. cit.*, s. 207.

¹¹ *Ibid.*, s. 203.

era historii. W miejsce uzyskanej uprzednio przez ludzkość równowagi między ludzkimi potrzebami i możliwościami ich zaspokojenia rodzi się dynamiczny proces unicestwiający pierwotną równość wszystkich wobec przyrody i wobec siebie nawzajem. Egoizm staje się jedynym motorem działania, zaś uniwersalnym prawem życia społecznego walka wszystkich przeciw wszystkim.

W procesie zmienności historycznej ta właśnie zasada ujawnia się w końcu w swojej czystej postaci jako despotyzm, do którego musi doprowadzić nieokiełznana gra ambicji, rywalizacji i egoizmu. Ale właśnie w despotyzmie ponownie powraca podeptana cecha społeczeństwa naturalnego. Jest to bowiem „etap ostatni nierówności i jej punkt dojścia; na nim się koło zamyka wracając do punktu, z którego wyszło: wszystkie poszczególne jednostki stają się tu z powrotem równe, bo są niczym”.¹²

Ale jest to tym razem rodzaj równości całkowicie już odmienny, bo wynikający z rozbicia i atomizacji społeczeństwa, z totalnego podporządkowania wszystkich ludzi woli tyrana, podyktowanej jego tylko potrzebami i namiętnościami. Jest to zresztą, jak pisze Rousseau, także nowy „stan natury” różny jednak od pierwotnego pod tym względem, że tamten był „stanem natury w jej czystości” — ten zaś „jest owocem skrajnego zepsucia”.¹³ W nim już rządzi jedynie prawo silniejszego — bo tyran jedynie siłą się utrzymuje i tylko siłą może zostać obalony. Ale jeśli tak, to obalenie tyrana potwierdza tylko, a nie znosi, ów stan społeczny, w którym siła i przemoc są jedynymi zasadami wzajemnych stosunków.

Ta koncepcja procesu historycznego w porównaniu z cykliczną teorią Morelly'ego jest jednak bogatsza nie tylko ze względu na swoistą dialektykę dekadencji dziejowej, polegającą na tym, że negacja wzajemnej nierówności poszczególnych członków społeczeństwa przez absolutną wolę despoty prowadzi do tego, że wszyscy stają się ponownie równi przynajmniej wobec niej. Jest także bogatsza, ponieważ prowadzi do uznania, że w tym procesie ulega zmianie sama natura człowieka, traktowana i przez Morelly'ego i przez większość filozofów Oświecenia jako stała i niezmienna, podlegająca jedynie przejściowym deformacjom. Dla Rousseau wpływ historii nie ogranicza jej lecz unicestwia bezpowrotnie jej postać pierwotną; sprawia, że przybiera ona stopniowo zupełnie inny charakter. I właśnie dlatego stanem naturalnym jest dla niego i miniony stan dawnej doskonałości — i w nie mniejszym stopniu ów stan historyczny, w którym interes własny oraz przemoc stały się jedynymi regulatorami życia społecznego. „Ród ludzki z jednej epoki, nie jest rodem ludzkim z innej epoki” — pisze Rousseau, przeciwstawiając się mitowi teoretycznemu swe-

¹² *Ibid.*, s. 226.

¹³ *Loc. cit.*

go stulecia — i dodaje, że „jeśli Diogenes nie znalazł człowieka, to tylko dlatego, że wśród współczesnych sobie szukał człowieka z czasów, które już przeminęły”.¹⁴

Wydaje się, że to właśnie owa swoista dialektyka procesu niszczenia, sięgająca samej istoty człowieka, a nie tylko historycznych form jego zachowania się sprawia, że jeśli dla Morelly'ego było jeszcze możliwe wyjście z błędnego koła historii i powrót na przekór niej do stanu naturalnego zgodnie z warunkami, które określa programowa część jego *Kodeksu natury*, to dla Jana Jakuba powrót do stanu idealnego nie jest już w pełni możliwy, bo utraconej natury w całej jej minionej doskonałości odzyskać nie podobna.

Mimo wszystko owa destrukcja pierwotnego ideału przez historię, wtrącając człowieka w stan społeczny wzajemnego różnicowania i pozbawiając go bezrefleksyjnego poczucia powszechnej wspólnoty na rzecz świadomości indywidualnego istnienia i indywidualnych interesów obcych interesom innych jednostek, stwarza jednak pewne przesłanki dla częściowego restytuowania wartości przywracających autentyczność ludzkiemu istnieniu społecznemu. Pozwala, połowicznie wprawdzie, przewyciężyć właściwą dotychczasowej epoce historycznego rozkładu antynomię między jednostką i społeczeństwem. Sama historia, pozostawiona jej własnemu biegowi, nie zawiera wprawdzie czynników działających na rzecz zniesienia tej sprzeczności i zła moralnego, które stało się udziałem ludzi, ponieważ wszystkie zjawiska, które w procesie zmienności dziejowej pełnią rolę aktywną, takie jak rozwój poznania, inwencja, rozwój sztuki itp., stanowią jedynie narzędzia powstawania i pogłębiania się nowych form nierówności społecznej. Ale właśnie ukształtowana w tych warunkach świadomość jest świadomością niedogodności nowego stanu natury stworzonego przez różnicowanie społeczne i kulturowe. I to właśnie pozwala autorowi *Umowy społecznej* poszukiwać dróg przełamania w przyszłości dotychczasowego procesu degeneracji człowieka w historii. Świadomość wspólnej sytuacji może mianowicie powstrzymać dalszy rozkład wtedy, gdy przybierze postać powszechnej woli, która, ujawniając się w umowie społecznej i powołując system rządów republikańskich, uczyni sam lud jedynym podmiotem władzy.

Wizja rzeczypospolitej równych wobec prawa i wobec siebie nawzajem obywateli, podlegających jedynie swojej własnej zgodnej woli scedowanej na prawodawcę, który jest nim tylko tak długo, jak długo reprezentuje lud, a nie siebie samego, stanowi więc w myśli Jana Jakuba obraz innej przyszłości dziejowej niż ta, jaka wynikałaby z dotychczasowego przebiegu procesu historycznego. Wizja ta pokazuje jednak wyłącznie pewną

¹⁴ *Ibid.*, s. 227.

możliwość, która przed społeczeństwem stoi i nie jest w żadnym stopniu koniecznością podyktowaną przez sam proces historyczny. Jest co najwyżej jedynie pewną koniecznością moralną — postulatem domagającym się spełnienia, który jednak spełniony być tylko może, lecz nie musi. Potrzeba urzeczywistnienia go wypływa z dotkliwej lekcji, jaką była historia dotychczasowa, nie wynika jednak w żadnym stopniu z niej samej.

Nowa perspektywa przyszłości gatunku ludzkiego możliwa do osiągnięcia za pośrednictwem umowy społecznej jest bowiem bardziej przeciężeniem historii niż jej kontynuacją. Wymaga zerwania ze wszystkimi procesami i czynnikami, które oddalały człowieka od stanu pierwotnej doskonałości i tylko w takim stopniu może być uznana za stan pozytywny, odpowiadający powszechnym i wspólnym wszystkim ludziom potrzebom, w jakim do utraconej doskonałości może się przybliżyć. Ponieważ jednak własność i egoizm nazbyt głęboko przeobraziły naturę ludzką, stąd i doskonałość owej przyszłej epoki, realizującej zasady umowy społecznej będzie jedynie substytutem stanu doskonalszego, do którego zaden powrót możliwy już nie jest. Stan ów musi pozostać już tylko ideałem przeżytej ongiś dziecięcej niewinności rodzaju ludzkiego. Nowa zasada organizacji życia społecznego zgodnego z naturą, tj. poddanego woli powszechnej skumulowanej w demokratycznym państwie, jest więc już tylko próbą przystosowania do ideału tego, co w pełni sprowadzić się już do niego nie da. Ów russoistyczny program społeczny powrotu do natury w republikańskich instytucjach państwowych jest więc utopią świadomą swej utopijności; żądaniem powrotu do utraconego raju, choć wiadomo, że odzyskany w pełni już być nie może, ale może służyć jako wzór, jako ideał. Przeszłość była stanem doskonałym. Przyszłość zaś może nim być w takim tylko stopniu, w jakim może być jej powtórzeniem, w jakim uda się z niej wyeliminować to, co stworzyła historia.

A że wszystkiego wyeliminować się nie da, więc i przyszłość związana z urzeczywistnieniem społecznego kontraktu będzie miała swoją własną historię — i właśnie w takim stopniu, w jakim ją będzie miała — będzie oddalona od doskonałości. Podlegać bowiem zmienności historycznej to to samo, co odbiegać od ideału, co podlegać procesowi degeneracji lub niebezpieczeństwom dokonania się tego procesu.

Możliwość stworzenia nowej przyszłości społecznej, przeciwstawnej w stosunku do rzeczywistości historycznej z innego jeszcze względu, nie jest dla Rousseau prostą konsekwencją dotychczasowego rozwoju dziejowego. Spełnienie tej możliwości, mimo że właściwym jej podmiotem jest lud a celem tylko jego dobro, wymaga działania z zewnątrz, ponieważ sam lud, zdaniem Rousseau, tkwiąc w historii i będąc jej wytworem, nie jest zdolny do tego, by z niej się wydobyć. „W jaki sposób ślepa masa, która częstokroć nie wie, czego chce, gdyż rzadko wie, co jest dla niej dobre,

dokonałby własnymi siłami tak wielkiego przedsięwzięcia?"¹⁵ Lud pragmatycznie wprawdzie zawsze dobra — pisze dalej — ale nie zawsze je dostrzega. Wola powszechna, która ma się ucieleśnić w przybliżonym do ideału kształcie społeczeństwa republikańskiego, musi więc zostać uprzednio oświecona. Należy jej wskazać „dobrą drogę”, której sama szuka i której sama znaleźć nie jest w stanie; „ogół trzeba nauczyć, żeby znał swoją wolę”. I w ten sposób, na pozór zupełnie nieoczekiwanie u autora *Rozprawy na temat czy odrodzenie nauki i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów*, pojawia się przekonanie, że koniecznym warunkiem częściowej przynajmniej realizacji ideału społecznego jest uprzednie oświecenie nieoświeconych mas — oświecenie polityczne, z którego „powstaje w ciele społecznym jedność rozumu i woli”.¹⁶ W inny więc zupełnie sposób niż u Condorceta, ale raczej jak u Helwecjusza, poznanie samej natury ludzkiej, jej potrzeb i jej możliwości staje się jedynym narzędziem kreacji nowej rzeczywistości społecznej.

Ale ów specyficzny rodzaj poznania i oświecenia, w którym Rousseau widzi drogę wiodącą do ustanowienia nowego kształtu życia społecznego, ma w jego teorii zupełnie inny status. Nie jest on mianowicie sprzęgnięty organicznie z minionymi dziejami społeczeństwa i z jego stanem współczesnym, bo przecież cały dotychczasowy rozwój aspiracji poznawczych człowieka był według niego jednym z głównych czynników degenerujących moralną jedność rodu ludzkiego. Dotychczasowe poznanie było formą realizowania się historii jako procesu destrukcji, nie zaś tworzenia. Dlatego wszelkie poznanie, którego podmiotem jest człowiek historycznie ukształtowany, o określonej naturze ludzkiej, będącej rezultatem dziejowego procesu, nie może być narzędziem wyzwolenia człowieka z historii — bo sam on w historii uczestniczy. Poznanie, które ma spełnić wobec gatunku ludzkiego tę swoiście soteriologiczną funkcję, wymaga więc podmiotu szczególnego rodzaju. Takiego, który wzniesie się ponad historię — sam się uprzednio od niej wyzwoli i wyzbędzie cech związanych z partykularną naturą ludzką. Trzeba na to — zdaniem Rousseau — „umysłu wyższego, który by widział wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej; który by nie pozostawał w żadnym związku z naszą naturą, a znał ją gruntownie; którego by szczęście nie zależało od nas, a który jednak chciałby dbać o nasze szczęście”.¹⁷

Podmiotem takiego poznania może być więc jedynie wybitna jednostka o ponadludzkim nieledwie stopniu doskonałości moralnej. Ponadludzka zresztą także i w tym, że nie może ona partycypować w rzeczywistej naturze ludzkiej, i po to, by ją poznać — musi pozostawać poza nią samą.

¹⁵ Rousseau: *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 747.

¹⁶ *Ibid.*, s. 48.

¹⁷ *Loc. cit.*

Stąd, bodaj konsekwentnie wobec takiego ideału światłego prawodawcy i takich warunków, od jakich zależeć ma skuteczność jego przedsięwzięcia, Rousseau kończy swoją myśl uwagą, która ujawniając te konsekwencje, ujawnia zarazem cokolwiek sceptyczną świadomość jej utopijności: „trzeba by bogów, by nadać ludziom prawa”.¹⁸

I dopiero taka, bogom w swych cechach podobna jednostka, czerpiąca swą doskonałość moralną i możliwość poznania prawdziwych potrzeb człowieka stąd, że sama znalazła się już poza historią i przez nią uformowaną naturą ludzką, może wyzwolić w społeczeństwie jego wolę powszechną, przekształcając ją w nową zasadę organizującą życie polityczne.

Odnalezienie owej woli powszechnej nie sprowadza się jednak bynajmniej do ujawnienia tego, co w nie uświadomionej postaci już istnieje w rzeczywistości. Społeczeństwo, które ma stać się ludem, tj. podmiotem nowego życia politycznego, wybitna jednostka musi sama dopiero stworzyć mocą swej własnej woli. To zaś wymaga z jej strony przetworzenia całej dotychczasowej natury ludzkiej. Sam zatem prawodawca działający w imię zasady, że „jednostki [...] trzeba zmusić do dostosowania swojej woli do rozumu”¹⁹ staje w roli właściwego twórcy człowieka nowego typu, o naturze przeobrażonej, bo wyzbytej cech historycznie ukształtowanych i określonej przez wymogi rozumu politycznego, identycznego wprawdzie z wolą powszechną, ale taką, która w rzeczywistości jeszcze nie istnieje i którą tylko on sam zna.

„Ten, kto podejmie się stworzyć lud, powinien czuć się na siłach zmienić [...] naturę ludzką; przekształcić każdą jednostkę [...] w część większej całości, od której owa jednostka otrzymuje niejako życie i byt; zmienić ustrój człowieka, aby go wzmocnić; zastąpić istnienie fizyczne i niezależne, otrzymane przez nas wszystkich od natury, bytem częściowym i moralnym. Słowem, powinien on odebrać człowiekowi jego własne siły, aby mu udzielić sił cudzych, z których nie mógłby korzystać bez pomocy innych”.²⁰

Zarówno więc Rousseau jak i Morelly, traktując historię jako proces odchodzenia od wcześniejszego stanu o wyższym stopniu doskonałości, z którego ludzkość przypadkiem tylko została wytracona, możliwość ustanowienia nowej przyszłości, odpowiadającej wspólnym ludzkim potrzebom, wiążą z koniecznością powstrzymania dalszego różnicowania się społeczeństwa za pośrednictwem ahistorycznie traktowanego aktu swoistej iluminacji. Działalność czy to wybitnej jednostki zdolnej do patrzenia na historię i na naturę ludzką bez uczestniczenia w niej, czy to — jak chce Morelly — „prawdziwych mędrców” korzystających z pełnej swobody” w

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Ibid.*, s. 49.

atakowaniu błędów i przesądów”²¹, jest jedyną dostrzeganą przez nich drogą urzeczywistnienia ideału społecznego koniecznego moralnie, choć wcale nie koniecznego ontologicznie. Konstytuowana w ten sposób wizja nowej epoki historycznej, która własnej historii — w idealnym przypadku — posiadać już nie będzie, ma znieść poprzednio obowiązujące prawa dziejowej zmienności. Przyszłość więc, inaczej niż to było w przypadku teorii Condorceta, czy w koncepcjach związanych z przeniesieniem na teren historii empiryczno-kumulatywnej teorii poznania, staje się w swoich istotnych cechach zaprzeczeniem przeszłości historycznej i przygotowanej przez nią terażniejszości. Ma ona stanowić natomiast w jakimś stopniu kopię, bo już nie dokładne powtórzenie, stanu istniejącego kiedyś, który wprawdzie przywrócony w pełni być nie może, ale którego idea służy jako swoisty probierz. Pozwala on wartościować odmiennie, negatywnie dotychczasowe dzieje odchodzenia od niego, i pozytywnie przyszłość, która restytuując pewne jego cechy w takim tylko stopniu będzie zbliżać się do doskonałości, w jakim będzie w stanie zbliżyć człowieka do istnienia naturalnego, nie zdeprawowanego przez wpływ historii unicestwiający jedność ludzkiego gatunku.

Ta anatomia przeszłości historycznej i wizji możliwej, przewyciężającej ją przyszłości, posiada jednak jeszcze jeden szczególny wymiar. Ujawnia się on dostatecznie wyraźnie — by go warto było podkreślić — w pismach Morelly’ego i Mably’ego, nieobcy jest dla Rousseau, lecz dla szczególnie skrajnej postaci sprowadzony został w systemie myśli społecznej i historiozoficznej Deschamps’a.

Głównym mianowicie przedmiotem ataków Rousseau i Morelly’ego na historię i najważniejszym powodem rozpoznania w niej przejawów dekadencji był fakt różnicowania się w niej ludzi, którzy, pierwotnie pozostając w identycznych stosunkach zarówno wobec siebie, jak i wobec przyrody, przekształcili się z czasem w jednostki o odmiennych cechach i sprzecznych nawzajem wobec siebie interesach. Stąd też przeciwstawiany i historii i ówczesnej rzeczywistości społecznej ideał przyszłości nawiązuje do tego hipotetycznego stanu pierwotnego, przeciwstawiając zatamowanemu społeczeństwu wizję takiej struktury życia społecznego, w której istnienie osobnicze ma się realizować wyłącznie w istnieniu gatunkowym człowieka. Warunkiem jednak przyjęcia, że tak zdeindywidualizowany charakter egzystencji człowieka jest zgodny z jego naturą i że może być źródłem życia szczęśliwego, jest uprzednie uznanie za naturalne i godne zachowania tych tylko potrzeb ludzkich, które pozwalają uzyskać pełną identyfikację dążeń jednostki z celami całego społeczeństwa, którego jest ona częścią. Można by więc powiedzieć, że według tej teorii natu-

²¹ Morelly: *op. cit.*, s. 117.

rze ludzkiej, takiej jaka powinna być w przyszłości ukształtowana, nie przysługują inne cechy konstytuujące ją niż te, które są niezbędne dla harmonijnego trwania całego społeczeństwa nie podlegającego żadnej zmianie historycznej. Ono to bowiem jest jedynym podmiotem istnienia samodzielnego i ze względu wyłącznie na nie istnieniu ludzkiemu przysługują wartości. „Całość jest ważniejsza niż część, nawet część najwspanialsza, ważniejsza jest cała ludzkość od najlepszego spośród wszystkich ludzi”²² — napisze Morelly i jest ten program zgodny także z wyrażonym w ostatnio przytoczonym fragmencie dążeniem Jana Jakuba do tego, by „przekształcić każdą jednostkę w część większej całości”²³, w część, której dobro nie tylko nie może być antynomiczne wobec dobra powszechnego, ale bodaj jest nim w takim jedynie stopniu, w jakim w dobru ogólnym współuczestniczy i je współtworzy.

Ale nikt spośród reprezentantów radykalnej myśli społecznej w osiemnastowiecznej Francji nie poszedł tak daleko w wyprowadzeniu wszystkich konsekwencji historiozoficznych z przekonania, że warunkiem szczęścia osobniczego jest totalna identyfikacja jednostkowego życia z istnieniem nadrzędnej całości, jak to czynił w swojej utopii komunistycznej jeszcze jeden po Meslierze ówczesny kapłan-ateista, wadzący się z Holbachem w obronie ateizmu konsekwentniejszego niż wąskoświeceniowy, a z Rousseau w proteście przeciwko idealizacji stanu pierwotnego i zachowaniu przez niego własności prywatnej w republikańskim społeczeństwie przyszłości — Dom Deschamps. Nie tylko próba rozwiązania społecznych i moralnych dylematów epoki, lecz cała jego filozofia podporządkowana była w płaszczyźnie metafizycznej problemowi stosunku części do całości. Według tej koncepcji, nie tylko bowiem istnienie ludzkie, ale wszelkie istnienie uzyskuje swój byt wyłącznie ze względu na całość, w jakiej uczestniczy — choć i owa całość, funkcjonująca w miejsce Boga jako naczelną kategorię ontologiczną — stanowi jedynie ogólny aspekt egzystencji przedmiotów partykularnych. „*Wszystko* ma swoją rację istnienia w *Całości*, która z kolei rację swego istnienia ma we *Wszystkim*, a jednocześnie w swoich częściach; wynika z tego, że *Wszystko* jest względne w stosunku do *Całości*; a jeśli pozostaje w takiej relacji, jednej i jedynej, w jakiej w ogóle pozostaje, dzieje się tak dlatego, że afirmuje ono *Całość*, zarazem negując ją”.²⁴

Historiozoficzna wizja Deschamps'a już w swoich założeniach wiąże opis

²² *Ibid.*, s. 72.

²³ Rousseau: *Umowa społeczna*, s. 49.

²⁴ D. L. M. Deschamps: *Streszczenie w czterech tezach rozwiązania zagadki metafizycznej i nierozdzielnej [w:] i d.: Prawdziwy system czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*, ed. B. Baczeko, Warszawa 1967, s. 295. Podkreślenia Deschamps'a.

dotychczasowych stadiów rozwoju ludzkości i perspektywy przewyższenia dotychczasowej historii na rzecz przyszłego stanu natury ze swoistą dialektyką stosunku części do całości — jednostkowego istnienia człowieka do istnienia lub braku jedności społecznej przetwarzającej zbiór jednostek w harmonijną całość, o której doskonałości stanowi właśnie jej ogólny charakter.

Dotychczasowe dzieje ludzkości obejmują, według Deschamps, dwa możliwe stany. Pierwszy z nich odnosi się do na poły jeszcze zwierzęcego stadium dzikości, w którym nie istnieją żadne więzi społeczne. Jest to „stan rozłączenia i niezgody” (*état de désunion*). Drugim z kolei jest „stan skrajnego rozłączenia i niezgody w zjednoczeniu” (*désunion dans l'union*). W okresie tym, obejmującym całą dotychczasową historię, prawa i normy społeczne stają się czynnikiem integrującym społeczeństwo, ale wyłącznie na zasadzie utrwalania jego wewnętrznych podziałów i nierówności między ludźmi. Z tego właśnie względu ów „stan prawny”, którego podstawą jest „występek własności”²⁵ pociągający za sobą istnienie przemocy i moralnego zwyrodnienia ludzkości, jest szczególnym przedmiotem, podobnie jak u Morelly'ego i Rousseau, krytyki ze strony Deschamps. W odróżnieniu jednak od nich autor *Systemu prawdziwego*, mimo uznawania całej niedogodności moralnej „stanu prawnego”, traktuje ów okres nie jako tragiczny przypadek, który niefortunnie przydarzył się ludzkości, lecz jako konieczne stadium jej rozwoju, bez którego nie byłoby możliwe osiągnięcie stanu będącego historycznym celem ludzkich przeznaczeń.

Owa niezbędność historyczna stanu „rozłączenia w zjednoczeniu” przejawia się, według Deschamps, w dwojaki sposób. Po pierwsze, w nim dopiero, w odróżnieniu od wyłącznie instynktownych biologicznych więzi łączących zwierzęta, wytwarza się dzięki prawom pewien szczególny rodzaj specyficznie ludzkiej całości społecznej, która, choć rodzi zło moralne i pogłębia zróżnicowanie, jest jednak formą ustanowienia pewnej jedności międzyosobniczej na tej choćby podstawie, że wola ludzka zostaje poddana prawom i przez nie ograniczona. Po drugie — i ta myśl dla Deschamps jest właśnie najważniejsza — zło moralne tego stanu „skrajnego rozłączenia”, mimo pozorów jedności, prowadzi do uświadomienia konieczności przejścia do nowego, najwyższego stadium organizacji życia społecznego, do „stanu moralności”, czy też — jak go Deschamps nazywa zgodnie z metafizycznymi podstawami całej jego konstrukcji teoretycznej — do stanu „zjednoczenia bez rozłączenia i niezgody” (*union sans désunion*), w którym absolutna jedność całości społecznej sprawi, że wszelkie prawa staną się zbędne.

²⁵ I d.: *Uwagi moralne* [w:] Deschamps: *op. cit.*, s. 317.

Jest więc jednak ta konieczność przejścia przez stan społeczny, przez historię rozumianą wyłącznie jako dzieje ludzkiej nierówności, ku wyzwoleniu się z niej — podobnie jak to było w przypadku poglądów Morrelly'ego i Rousseau — choć samego przejścia od pierwotnego stanu natury do istnienia historycznego oni sami nie uznawali za nieuchronną konieczność, znowu koniecznością tylko ze względu na samą świadomość ludzką. Bo to ona musiała najpierw doświadczyć konsekwencji moralnych, wynikających z prawnie ustalonego systemu społecznego zróżnicowania, po to, by rozpoznawszy ich szkodliwość, odnaleźć przez negację wszelkiego zróżnicowania drogę do stanu absolutnej jedności i równości.

Moralny więc w końcu wyłącznie charakter konieczności odrzucenia dotychczasowego stanu społecznego sprawia, że sam mechanizm przejścia do przyszłej epoki absolutnej jedności rodu ludzkiego także u Deschamps'a sprowadza się do przewrotu w samej świadomości ludzkiej, dokonanego za sprawą oświecenia. „Wystarczy tylko oświecić ludzi, a porzucą oni ten stan”²⁶ — pisze o warunkach i o sposobie organizacji całego życia społecznego zgodnego z moralnymi wymogami natury ludzkiej. I pod tym względem jedyna różnica między jego poglądami a historiozoficzną rolą przypisywaną oświeceniu przez Rousseau, sprowadza się bodaj do tego tylko, że nie wiąże on jej z działalnością wyjątkowej jednostki. Pozostaje jednak zachowana bez zmiany zasadnicza opozycja — przeciwstawienie oświecających i oświecanych. Bo niemożliwe i niepotrzebne jest, by „stada owiec wiedziały, dokąd mają iść, by natrafić na pastwisko, i co tam mają czynić, aby ustrzec się wilka; wystarczy aby wiedzieli to pasterze”.²⁷

Oczywiście, ci pasterze zdolni do wyprowadzenia ludzkiego stada z domu niewoli ku nowej ziemi obiecanej, to ludzie „zdolni do pojmowania prawdy”. Prawdy, dodajmy, tej właśnie, którą przepojony jest *Prawdziwy system* Deschamps'a: „Tylko współdziałanie ludzi wykształconych może sprawić, iż człowiek przejdzie ze stanu prawnego do stanu obyczajowości”.²⁸

Ale racjonalistyczna proweniencja tych szlachetnych złudzeń osiemnastowiecznego utopisty ujawnia się nie tylko w szczególnej roli, jaką przypisuje on grupie oświeconych pasterzy i przewodników ludzkości. Tkwi ona także w przeświadczeniu, że konieczność przejścia od epoki zróżnicowania społecznego ku nowej przyszłości ludzkiego gatunku ma charakter logiczny; w przekonaniu, że zniewalający przymus, jaki towarzyszy poznaniu prawdy ostatecznej, wyprowadzi najpierw samą grupę ludzi

²⁶ I d.: *Pytania i odpowiedzi* [w:] Deschamps: *op. cit.*, s. 237.

²⁷ *Ibid.*, s. 238.

²⁸ *Loc. cit.*

oświeconych z dotychczasowej epoki historycznej. Zostali przecież oni najpierw przez nią ukształtowani zgodnie z zasadami stanu skrajnego rozłączenia i prawnej tylko, a więc amoralnej jedności. Stan ów natomiast wyklucza samą możliwość działania kolektywnego w imię idei zmierzających do zniesienia jego swoistego charakteru. Z istoty tego stanu wynika bowiem jedynie działanie egoistyczne, w imię interesów własnych, czy też partykularnych potrzeb grupy, z którą jednostka się identyfikuje, sprzecznych zawsze wobec interesów i dążeń, czy to innych jednostek, czy też innych grup społecznych. Zatem sama grupa mędrców, której zadaniem jest pociągnięcie za sobą mas, musi być najpierw wyzwolona z historycznie ukształtowanej natury; po to by mogła z kolei wyzwolić z niej masy, musi znaleźć zasadę własnej jedności, pozwalającą jej wznieść się ponad partykularyzm dotychczasowych zdeterminowań historycznych człowieka. Otóż taką zasadę zdolną do tego, by zmusić ludzi ukształtowanych przez epokę deprawacji moralnej do działania na rzecz nowej jedności jest, według Deschamps'a, wyłącznie poczucie pewności logicznej towarzyszące poznaniu prawdy absolutnej. „Po to [...], by wszyscy razem współdziałali w tym — pisze o zadaniu stworzenia nowego stanu moralnego przez ludzi oświeconych — wystarcza, aby zmusiła ich do tego siła oczywistości, z konieczności będą musieli jej ulec”.²⁹ I być może także ów totalizujący charakter rozumu, stanowiąc konsekwencję metafizyki *Prawdziwego systemu*, która różnorodność świata sprowadza do ogólnej całości unicestwiającej wszelkie zróżnicowania na rzecz pozaempirycznej i racjonalnej jedności rozumnego bytu, sprawia, że również nowa przyszłość historyczna gatunku ludzkiego w stanie absolutnego zjednoczenia niweluje wszelkie przejawy życia osobistego do jego postaci uniwersalnej, ponadjednostkowej i w końcu bodaj wyłącznie biologicznej.

Bezpośrednio myśl taka jest sformułowana przez Deschamps'a — wprawdzie przy sposobności rozważania problemu dość szczególnego, mianowicie organizacji stosunków rodzinnych w przyszłym społeczeństwie. Ma jednak ona pewien walor ogólniejszy ze względu na to, że potwierdza ją eliminacja przez autora *Uwag moralnych* przy opisie stanu obyczajów tych wszystkich cech, które pod jakimkolwiek względem różnią ludzi między sobą także w innych sferach życia społecznego. Pełne mianowicie urzeczywistnienie zasady absolutnego zjednoczenia ma, podług niego, uczynić z „wszystkich mężczyzn i z wszystkich kobiet, takiego samego mężczyznę i taką samą kobietę”³⁰, doprowadzić do tego, że z czasem podobieństwa, tj. brak istotnych cech indywidualnych pozwalających różnicować poszczególne egzemplarze każdej z płci, staną się jeszcze większe, „niż między

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *I d.: Uwagi moralne, op. cit., s. 321.*

najbardziej do siebie podobnymi zwierzętami tego samego gatunku”.³¹ Zniesione więc zostaną różnice wynikające z odmienności cech indywidualnych i nowy typ stosunku między obiema płciami będzie miał w ten sposób charakter relacji ogólnej, pozbawionej wszelkiej indywidualizacji i osobistego zaangażowania emocjonalnego ze wszystkimi tego konsekwencjami. Będzie to więc nie stosunek jednostki wobec jednostki — lecz mężczyzny w ogóle do kobiety w ogóle. Jednostki zaś będą w nim wyłącznie reprezentantami kategorii ogólnych — samych płci. Oczywiście i konsekwencje tych ogólnych stosunków, możliwych jednak na szczęście dzięki temu, że przedmiot ogólny przejawia się tylko w bycie jednostkowym, będą miały równie ogólny charakter, uniemożliwiający tworzenie się jakichkolwiek bardziej szczególnych emocji osobistych. Będą to bowiem „dzieci w ogóle”. Wszystkie one — i o ten cel właśnie Deschampsowi idzie bezpośrednio — ze względu na swój anonimowy w stosunku do rodziców charakter, będą wymagały jednakowego traktowania i będą wyzwalały wśród wszystkich przedstawicieli pokolenia o jedną generację starszego te same uczucia rodzicielskie właśnie ze względu na swój ogólny charakter, z uwagi na samo bycie dziećmi.

Oczywiście myśl to nie nowa, choć nowe jest jej uzasadnienie. Próby zniesienia partykularyzującego życie społeczne charakteru rodziny i rozszerzenia za cenę jej likwidacji pozytywnych emocji rodzinnych na całą ludzkość bez różnicowania jej pod względem bliższych lub dalszych więzi interpersonalnych mają swe stare tradycje jeszcze w strukturze państwa platońskiego i bodaj ta właśnie idea jego stanowej utopii okazała się jedną z trwalszych. Znalazła ona w każdym razie próby kontynuacji także w tych tendencjach utopijnych, które — inaczej niż utopia platońska — wyrastały z plebejskich źródeł i zmierzały do ustanowienia absolutnego egalitaryzmu.

Depersonalizacja stosunków międzyosobniczych w imię abstrakcyjnej jedności gatunkowej dotyczy w Deschampsowskiej wizji przyszłego zjednoczonego stanu społeczeństwa także innych niż rodzina sfer życia ludzkiego. Chodziło mu bowiem o to, by jakikolwiek stosunek emocjonalny do jakiegokolwiek innego człowieka wyznaczony był wyłącznie przez jego cechy ogólne, wspólne wszystkim jednostkom i sprowadzające się do prostego faktu bycia człowieka. Stąd wszelkie bardziej osobiste rodzaje więzi uczuciowych muszą zostać zniesione na rzecz więzi powszechnej, obejmującej sobą w równym stopniu wszystkich ludzi.

Ta uniwersalizująca tendencja, która zmierza do przekształcenia życia społecznego wyłącznie w życie gatunku, czyniąc istnienie osobnicze istnieniem bezosobowych i analogicznych w stosunku do siebie atomów

³¹ *Loc. cit.*

harmonijnej całości, ujawnia się w szczególnym stopniu w redukcji potrzeb ludzkich godnych zachowania w przyszłym stanie społecznym wyłącznie do potrzeb najprostszych, biologicznie koniecznych i przez to wspólnych w równej mierze wszystkim ludziom. Oczywiście, również ta idea ma swoją bogatą tradycję we wcześniejszych — egalitarystycznych teoriach. I nie tylko Deschamps w wieku oświecenia do niej nawiązał. Dość powiedzieć, że w pewnym stopniu stanowiła ona podstawę ataku Rousseau na degeneracyjną funkcję cywilizacji i zarazem źródło przeciwstawiania przez niego historycznie rozwiniętym kulturom idealizowanego modelu moralnie doskonalszych potrzeb człowieka w stanie pierwotnym właśnie ze względu na ich mniej złożony charakter, a więc w mniejszym zakresie różnicujący ludzi. Ale nikt bodaj w tym dążeniu do roztopienia egzystencji osobniczej w istnieniu gatunkowym za cenę eliminacji wszystkich bardziej złożonych potrzeb ludzkich nie poszedł tak daleko jak Deschamps. Dość powszechna w całej myśli Oświecenia opozycja potrzeb „naturalnych” i koniecznych, przeciwstawianych potrzebom „sztucznym” i zbędnym, występująca i w pismach Rousseau i we wszystkich utopiach komunistycznych, jest przez niego zarysowana znacznie skrajnie, zaś potrzeby uznane za szkodliwe i zagrażające harmonijnej jedności społeczeństwa obejmują o wiele większy zakres wartości kulturowych. Właściwie można by powiedzieć, zgodnie zresztą z intencją tej opozycji, że obejmują one niemal wszystkie elementy dorobku kulturowego poza tylko najprostszymi narzędziami pracy, i to wyłącznie w ich pierwotnej postaci, takimi jak łuk czy wyroby garncarskie. Spośród zaś metali jedynie narzędzia żelazne. Indeks potrzeb uznanych za godne zachowania w przyszłym stanie doskonałej egzystencji ludzkiej zawiera poza samą potrzebą tworzenia trwałych form życia zbiorowego — wyłącznie ubogi zestaw dóbr materialnych, takich jak zdrowe miejsce do życia, „niewymyślnę pomieszczenia i także legowisko” oraz najprostsze pożywienie i odzież.³² „Wszystko poza tymi potrzebami, tak jak wszelkie wyrafinowanie, jakie wkładamy w ich zaspokojenie, jest nadużyciem, które nas zabija”.³³

Oczywiście, do rzędu owych dóbr unicestwiających naturalne istnienie człowieka zaliczona zostaje także nauka i sztuki piękne uznane — za Rousseau — za współwinowajczynię rozkładu społecznego. „Szaleństwem jest posuwać wiedzę tak daleko, jak to już uczyniliśmy i starać się posuwać ją dalej, jak to czynimy teraz”.³⁴ Poziom wiedzy wystarczający do sprawnego funkcjonowania idealnego społeczeństwa ogranicza się w Deschampsowskiej wizji przyszłości rodu ludzkiego do takiego stanu, ja-

³² *Ibid.*, s. 357.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Ibid.*, s. 345.

kim dysponują ludy pierwotne. Stan ów pozwala bowiem na to, by uzyskać najprostsze środki zaspokojenia tych tylko potrzeb, które stanowią o biologicznym istnieniu człowieka. I na tym wyczerpuje się wartośćio-wa rola poznania. Zostaje więc ono zredukowane do pełnienia funkcji wy-lącznie praktycznych i to jedynie takich, które są niezbędne w preferowa-nym przez Deschamps'a modelu życia codziennego. Poznanie wykracza-jące poza jego granice musi więc zostać konsekwentnie uznane nie tylko za zbędne, lecz wręcz za szkodliwe, ponieważ nie służąc jedynym potrze-bom dopuszczalnym, ujawniałoby jednocześnie istnienie potrzeb innych, np. poznawczych, te zaś w końcu ze względu na sam charakter procesu poznania i jego wieloprzmiotowość odkrywałyby istnienie różnic czy to w kierunkach zainteresowań, czy też w odmienności poglądów. Bo nie-przypadkowo jednym z głównych zarzutów Deschamps'a przeciwko nauce jest, że odwodzi ona człowieka od tego, co mu bezpośrednio do życia jest potrzebne ku problemom i przedmiotom różnicującym ludzi.

Aby więc osiągnąć jedność ludzkiego gatunku i stworzyć trwałe spo-łeczeństwo „stanu obyczajów”, „[...] trzeba by spalić nie tylko nasze książ-ki, akta prawne i wszelkie papiery, ale zniszczyć to wszystko, co nazywa-my wytworami sztuk pięknych; [...] po cóż bowiem pozwalać, aby przetr-wały pomniki, które [...], dając wprawdzie potomności świadectwo naszej inteligencji, świadczyłyby zarazem o naszym szaleństwie, a wyrządzały szkodę celowi użytecznemu dla potomnych”?³⁵

Redukcja potrzeb do najbardziej tylko elementarnych i eli-minacja z ży-cia społecznego wszystkich czynników, które pod jakimkolwiek względem mogą różnicować ludzi, prowadzi w Deschampsowskiej wizji egalitarnego społeczeństwa przyszłości również do zniesienia jakiegokolwiek specyficz-nie społecznej struktury życia zbiorowego. Tendencja ta ujawnia się w szczególnym stopniu w likwidacji społecznego podziału pracy w wyniku zachowania w idealnym społeczeństwie tylko takich jej form, które nie wymagając żadnego specjalnego przygotowania, będą mogły być wykony-wane z równym powodzeniem przez każdego członka społeczności. Są n więc charakter pracy ograniczającej się do zaspokajania wyłącznie najbar-dziej elementarnych potrzeb, a więc sprowadzającej się do najprostszych czynności rolniczych czy rzemieślniczych, dostępnych w równym stop-niu dla każdego człowieka, sprawi, że zniknąć ma całkowicie „szalony i zgubny podział ludzi na różne stany”³⁶, także te, które są wyróżnialne jedynie na zasadzie zróżnicowania profesjonalnego.

Ale rezultatem tego programu organizacji społeczeństwa tak dalece i tak mechanistycznie egalitarnego jest właściwie zniesienie przy

³⁵ *Ibid.*, s. 255—356.

³⁶ *Ibid.*, s. 359.

ckazji również tych wszystkich cech wewnętrznej organizacji społeczeństwa ludzkiego, które stanowią o jego swoistości w porównaniu z gromadnym życiem zwierząt. Bo likwidacja podziału pracy prowadzi w ostatecznej konsekwencji — a Deschamps jest świadom tego i do niej wyraźnie zmierza — do zachowania w idealnej społeczności zróżnicowania tylko biologicznego i do podziału jej na grupy jedynie quasi-społeczne, bo wyodrębnione wyłącznie ze względu na kryteria biologiczne. Jedynie bowiem „zależnie od wieku, sił i płci”³⁷ poszczególni ludzie mają uczestniczyć w takich lub innych pracach niezbędnych dla wspólnego dobra, zaś od jednego do drugiego rodzaju zajęcia przechodzić będą zależnie tylko od chwilowej chęci i wspólnych potrzeb.

I dlatego zapewne nieprzypadkowo dla określenia specyficznego charakteru egzystencji ludzkiej w przyszłym „stanie obyczajowości” pada u Deschamps zwrot dość szczególny — „szczęśliwe istnienia fizyczne”.³⁸ Fizyczne tylko — bo zredukowane do życia jedynie biologicznego, szczęśliwe miarą szczęścia ograniczonego do zaspokojenia tych tylko potrzeb, od których ono samo zależy, i wyzbyte tych wszystkich dążeń, które, przekraczając jego granice, mogłyby zachować jakiegokolwiek elementy nierówności wyniesione ze „stanu prawnego”, czy też stworzyć sposobności do narodzenia się form nierówności nowych.

Jest więc i ta wizja nowej, moralnej przyszłości rodzaju ludzkiego, mimo koniecznego logicznie i moralnie charakteru drogi, jaką ludzkość zmierzając do niej przejść musiała, pewną formą powrotu, przynajmniej pod względem cywilizacyjnym, do stanu pierwotnego, ale tym razem w tej jego postaci, która nie będzie już narażona na ponowną destrukcję. Wizja ta wymaga kategorięcznego przekreślenia dorobku kulturowego i wzniesienia nowej formy zbiorowego raczej tylko niż społecznego życia „na gruzach naszych miast”³⁹, na gruzach cywilizacji uznanej za zło moralne, bo rozpoznanej wyłącznie jako czynnik różnicujący egzystencję ludzką, nie zaś jako środek jej rozwoju i wzbogacenia.

РЕЗЮМЕ

В истории французского Просвещения можно выделить два направления. Критерия этого деления следующие: 1) различные ожидания от исторического будущего; 2) по-разному понимаемые отношения между будущим, которое могло бы оправдать человеческие потребности, и предшествующей историей. С одной стороны, мещанская философия (Тюрго, Гольбах, Кондорсе), несмотря ни на что, акцентировала непрерывность исторического развития, постепенный „про-

³⁷ *Ibid.*, s. 369.

³⁸ *Ibid.*, s. 357.

³⁹ *Ibid.*, s. 362.

гресс человеческого духа через историю”, в направлении „согласного с требованиями разума” либерального мещанского общества. Плебейское же течение (Мабли, Морелли, Дешан и частично Руссо), не видя ни в прошлом, ни в настоящем прогрессивных общественных тенденций, создавало картины будущего, радикально противоположные предшествующей структуре истории. В связи с тем, что история понималась здесь только как негативный процесс разложения минувшего эголитарного общества, то оппозиция по отношению к истории проявлялась в частичной или тотальной идеализации прошлого. Будущая совершенная эпоха, радикально порвав с имеющимися до сих пор формами общественной жизни, будет своими существенными чертами похожа на это (идеализированное) прошлое.

Статья посвящена анализу второго направления.

S U M M A R Y

Two trends can be delimited in the philosophy of history of the French Enlightenment, by means of the following criteria: 1. different expectations from the historical future; 2. different understanding of the relationship between the future which may fulfill human needs and contemporary history. On the one hand, bourgeois thought (Turgot, Holbach, Condorcet) emphasized the continuity of historical development, gradual "progress of the human mind throughout the ages", striving for a liberal bourgeois society "governed by reason". On the other hand, the representatives of the plebeian trend (Mably, Morelly, Deschamps, and in part Rousseau) created visions of the future radically contradicting pasthistorical structure, as they failed to recognize in the past and in the present tendencies which might be accepted as obvious progress. Because history was conceived within this trend mainly as negative process of the decay of a past egalitarian community, the opposition to history found expression in a partial or complete idealization of the past. The perfect epoch of the future would, after a radical breking with contemporary (historical) forms of social life, approximate to this past.

The article presents an analysis of this latter trend.