

Marian Skrzypek

HOLBACH

Holbach

M y ś l i i l u d z i e

Filozofia

Komitet naukowy

Tadeusz M. Jaroszewski (przewodniczący)
Seweryn Dziamski, Zbigniew Kuderowicz,
Jan Legowicz, Stanisław Michalski,
Zbigniew Ogonowski, Stefan Wołoszyn

W a r s z a w a 1 9 7 8

M y ś l i i L u d z i e

Marian Skrzypek

Holbach

*

Wiedza Powszechna

Obwoluta, okładka, karta tytułowa
KRYSTYNA TARKOWSKA-GRUSZECKA



Redaktor
MAGDALENA ROSZKOWSKA

Redaktor techniczny
IRENA SZWEDLER

Korektor
IWONA WIDERA

© Copyright by Państwowe Wydawnictwo
„Wiedza Powszechna” Warszawa, 1978

PRINTED IN POLAND

PW „Wiedza Powszechna” — Warszawa 1978 r. Wyda-
nie I. Nakład 5000+300 egz. Objętość 12,5 ark. wyd.,
17,5 ark. druk. Papier druk. mat. kl. III, 70 g. 82×104.
Oddano do składania w grudniu 1977. Druk ukończono
w maju 1978 r.

Rzeszowskie Zakłady Graficzne — Rzeszów
Zam. 3793/77. C-8-16 Cena zł 32,—

Holbach

<http://rcin.org.pl/ifis>



PAUL TIRY BARON D'HOLBACH
(fragment obrazu Carmontelle'a z 1766 r.)

W SPRAWIE NOWEJ BIOGRAFII

Holbach nie miał szczęścia do biografów. Większość autorów prac o tym filozofie podaje do dziś błędnie takie podstawowe informacje, jak jego imię i nazwisko, pochodzenie społeczne, daty urodzenia i śmierci, miejsce urodzenia, lata i miejsce studiów. Nawet nowe, poprawione wydanie monografii P. Naville'a¹, wnikliwego badacza życia i twórczości Holbacha, uwzględnia tylko częściowo ostatnie odkrycia dotyczące biografii francuskiego encyklopedysty, opublikowane głównie w pracach przyczynkowych.

Od *Wyznań* J. J. Rousseau utrzymuje się pogląd, że baron Holbach był „synem dorobkiewicza”, a legenda ta wzbogacała się ciągle o nowe domysły. Na przykład sądzono, że był synem wielkiego kupca, który stał się baronem. Błędy te sprostował częściowo P. Naville; mówiąc o ojcu Holbacha ograniczył się jednak do stwierdzenia, że „nie wiadomo, co to był za człowiek”. Z faktu powierzenia wychowania młodego Paula szwagrowi wyprowadził wniosek, że ojciec „nie potrafił albo nie chciał odegrać pierwszoplanowej roli w jego kształceniu intelektualnym i społecznym”. Tymczasem nawet z załączonego do nowego wydania mono-

¹ P. Naville, *P. Tiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris 1967, s. 23—32.

grafii P. Naville'a artykułu G. Franza (nauczyciela z Edesheim) wynika, że ojciec Holbacha był analfabetą i że posiadał ok. 1 ha ziemi, a matka, Jakobina Holbach, wniosła kolejnych 5 ha w posagu. Według najnowszych i najbardziej autorytatywnych badań H. Sautera Holbach był „synem wiejsko-miejskiego małżeństwa uprawiającego winnice”². Tak więc ojciec Holbacha nie był ani wielkim kupcem, ani baronem, ale prostym wieśniakiem z Edesheim, który na akcie ślubu podpisał się krzyżykiem.

Skąd się wzięła więc wersja „barona”? Okazuje się, że u źródeł wszystkich pomyłek dotyczących pochodzenia Holbacha leży utożsamianie jego ojca Johanna Jakoba Tiry'ego z wujem Franzem Adamem Holbachem. Ojciec Franza Adama, a więc dziadek Paula Tiry'ego z linii matki, Johann Jakob Holbach, był poborcą celnym w Edesheim na rzecz biskupa Spirytusa. Wywodził się z mieszczaństwa. W księdze kościelnej parafii Edesheim określa się jako *telonearius et civis*. Zatem rodzina matki Paula Tiry'ego (z domu Katharina Jacobina Holbach, a nie — jak podaje Naville — Jacobea) również nie wywodziła się ze szlachty.

Jako pierwszy z tej rodziny nobilitował się wspomniany już Franz Adam, który wcześniej dorobił się majątku na spekulacjach finansowych w okresie systemu Lawa³. Właśnie od

² H. Sauter, *Der phälzische Baron Paul Tiry von Holbach, eine Zentralfigur der Französischen Aufklärung*, „Jahrbuch der Vereinigung Freunde der Universität Mainz” 1972 (cyt. wg odbitki tego artykułu, b. m. i r. wyd., s. 1).

³ John Law (1671—1729), z pochodzenia Szkot, proponował regentowi Francji oryginalny, chociaż oparty na błędnych przesłankach, plan zlikwidowania olbrzymiego (ok. 2 mld liwrow) zadłużenia państwa. Uznał on mianowicie, że pieniądz papierowy winien zastąpić kruszcowy ze względu na łatwość cyrkulacji i zachowywanie rzekomo stałej wartości; uważał przy tym, że pieniądz papierowy można emitować bez

niego przejął Paul Tiry majątek, tytuł barona i nazwisko, a także umiejętność prowadzenia finansowych manipulacji.

Inną kwestią, nie mniej kontrowersyjną, jest wciąż jeszcze imię (lub imiona) i nazwisko Holbacha. Główne nieporozumienie wynikało, jak się wydaje, z utożsamiania jego właściwego nazwiska Tiry z imieniem. Ponieważ T(h)iry odpowiada francuskiemu imieniu Thierry (imieniny 1 lipca), czynione były próby jego „regermanizacji” na Dietrich, przy czym tę nową formę zaczęto używać zamiennie bądź jako drugie imię Holbacha, bądź jako nazwisko. Wyobraźmy sobie, co by się działo, gdyby ktoś spróbował podobnie „regermanizować” nazwisko historyka Augustyna Thierry’ego... Również bez uzasadnienia dodaje się Holbachowi imię Henri. Wszystkie dokumenty dotyczące Holbacha podają tylko jedno imię: Paul⁴. Pomyłka wzięła

ograniczeń. Za zgodą regenta Law utworzył bank prowadzący wymianę kruszcu na noty z możliwością ich ponownej zamiany na kruszec. Bank ten uzyskał przywileje banku królewskiego i został powiązany z kolonialną Kompanią Zachodnią (później Kompanią Indyjską), mającą monopol na handel z koloniami w Ameryce Płn. Dzięki nadaniu Kompanii monopolu na handel kolonialny i podatki oraz narzuconej przez Lawa (od 1720 r. generalnego kontrolera finansów) inflacji pieniądza kruszcowego, a następnie wprowadzeniu zakazu obrotu pieniędzy metalowych popyt na noty bankowe szybko wzrastał. Spekulantom płacono ceny kilkakrotnie wyższe od nominalnych. Kiedy jednak wskutek masowej emisji not zaczęły występować objawy inflacji, a Kompania nie przynosiła spodziewanych dochodów, co sprytniejsi posiadacze not czy akcji kupowali za nie majątki ziemskie, kosztowności itp.; inni wkrótce zostali zrujnowani. System Lawa załamał się, a jego twórca musiał ratować się ucieczką za granicę. Zob. H. Lüthy, *Les Mississipiens de Steckborn et la fortune des barons d’Holbach*, „Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte” T. XIII, s. 143—163.

⁴ Zob. J. Lough, *Le baron d’Holbach. Quelques documents inédits ou peu connus*, „Revue d’Histoire littéraire de la France” T. LVII, 1957, s. 525.

się prawdopodobnie stąd, że przyrodni brat Paula — urodzony w 1748 r. — miał na imię Heinrich.

Istnieje również kilka wersji miejsca urodzenia Holbacha: Hildesheim, Heidesheim, Heildesheim, Edesheim. Poprawna jest wersja ostatnia. Niektórzy błędnie określają Edesheim jako miasto. W rzeczywistości była to wioska w krainie zwanej Palatynatem (niem. *Pfalz*), położonej w zachodniej części Niemiec, graniczącej z francuską Alzacją (obecnie w obrębie Nadrenii-Palatynatu).

Jeszcze więcej błędów nagromadziło się wokół daty urodzenia. Na przykład podaje się: „początek 1723”, „styczeń 1723”, „styczeń 1725”, „grudzień 1728”. Tymczasem już w 1900 r. dwaj prowincjonalni badacze niemieccy G. A. Mossbacher i L. Grünenwald odkryli w rejestrach gminy katolickiej Edesheim dokładną datę urodzenia, a zarazem chrztu Holbacha, a mianowicie 8 grudnia 1723 r. Nieco mniej rozbieżności spotykamy przy dacie jego śmierci, która nastąpiła 21 stycznia, a nie 21 czerwca 1789 r., jak niektórzy podają.

Tak więc Paul Tiry baron d'Holbach urodził się 8 grudnia 1723 r. w Edesheim, w rodzinie właściciela winnic. Wychowywany był przez wuja Franciszka Adama w Edesheim i zaczął w wieku 8 lat naukę pod kierunkiem francuskiego księdza o poglądach jansenistycznych. Według relacji wielu biografów mając 12 lat wyjechał z wujem do Paryża, gdzie pogłębił znajomość języka francuskiego. Jednak nie rozpoczął studiów w Paryżu ani też w Lipsku, jak się zwykło sądzić, ale w Lejdzie, a więc nie w Niemczech i nie we Francji, lecz w Holandii, gdzie mieszkał jego wuj. Poza tym rozpoczął je nie w 1746 r., ale dwa lata wcześniej. Z tekstu immatrykulacji (pod nazwiskiem „Paulus von Holbach, Baro Palatinus”), dokonanej na wydziale prawa 10 stycznia 1744 r.,

wynika, że Paul Tiry został wcześniej adoptowany przez F. A. Holbacha.

Protestancki uniwersytet w Lejdzie, uchodzącej wówczas za „cytadelę libertynizmu”, był najbardziej postępową uczelnią Europy. Panujący w niej duch religijnej tolerancji i liberalizmu sprzyjał rozwojowi badań naukowych, a zwłaszcza przyrodniczych. Wykładał tam (do 1738 r.) słynny H. Boerhaave, którego wykłady słuchał m.in. La Mettrie.

W Lejdzie poznał Holbach kilku wybitnych Anglików, a m.in. poetę i lekarza Akensida, późniejszego opozycyjnego polityka oraz innego polityka i wolnomysliciela Wilkesa. Spośród poznanych wówczas Francuzów warto wymienić Jaucourta, przyszłego aktywnego współpracownika *Encyklopedii*.

Znaczną część holenderskiego okresu życia spędził Holbach w posiadłości Heeze, gdzie (jak wynika z jego korespondencji) zajmował się nie tylko „naukami naturalnymi”, ale także studiował z zapałem Wergiliusza, Horacego i Homera. Tam też poznał daleką kuzynkę Basile-Geneviève Suzanne d’Aine, korzystającą również z dobrodziejstw F. A. Holbacha, którą poślubił w 1749 r. w Paryżu, uzyskując wcześniej francuskie obywatelstwo. Na stałe w Paryżu zamieszkał w 1750 r. W trzy lata później skorzystał znów z dobrodziejstw Franza Adama, który zapisał mu przed śmiercią (w 1753 r.) połowę sukcesji (123 tys. liwrów).

W roku 1754 umarła przedwcześnie żona Holbacha. Po jej śmierci Holbach postanowił sprzedać holenderskie posiadłości, co nastąpiło dopiero w 1759 r. Uzyskane w ten sposób 400 tys. liwrów przeznaczył — idąc w ślady wuja — na udział w akcjach Kompanii Indyjskiej. Fakt ten tłumaczy w pewnej mierze złożony stosunek autora *Système social* i *La politique naturelle* do kolonializmu, jak również do ówczesnych doktryn ekonomicznych: fizjokra-

tyzmu i merkantylizmu. Powiązania Holbacha z burżuazją finansową i handlową stanowią zresztą tylko jeden aspekt jego publicznej działalności. Nie mniej ważny jest fakt utrzymywania kontaktów z kołami rządzącymi. Oto w latach 1750—1753 Holbach stał się posiadaczem stanowiska adwokata w Parlamencie. Po śmierci teścia Nicolas d'Aine'a odkupił w 1756 r. od jego spadkobierców urząd doradcy i sekretarza króla. W 1775 r. kupił swojemu synowi urząd radcy Parlamentu.

Dobre kontakty utrzymywał Holbach z szefem królewskiej cenzury Malesherbesem, znanym zresztą z daleko posuniętego liberalizmu. To o nim krążyła anegdota, że uprzedzał Diderota o rozkazie rekwizycji jego rękopisów i prosił go o ich wcześniejsze przekazanie do przechowania, przyrzekając jednocześnie ich zwrócenie. Po podaniu się Melesherbesa do dymisji w 1763 r. jego miejsce zajął szef policji Sartine. Kadencja Sartine'a przypadła na okres, w którym powstały najśmielsze materialistyczne dzieła Holbacha. Otóż właśnie z Sartinem nawiązał Holbach kontakty, które określał w korespondencji jako przyjacielskie. Sartine bywał na obiadach w salonie Holbacha i uczestniczył w pogrzebie jego żony jako „przyjaciel nieboszczki” (co zostało uwiecznione w oficjalnym akcie zgonu). W 1763 r. Holbach wstawiał się w liście do Sartine'a za jednym ze swoich przyjaciół, angielskim bankierem Foleyem. Pisał wówczas m.in.: „Znając pańską dobroć dla mnie [...] nie wątpię, że pańska przyjaźń dla mnie zobowiąże pana do zadośćuczynienia mojej, tak uczciwej prośbie”. Wszystko to w dużej mierze wyjaśnia fakt, który dotąd wydawał się paradoksalny, że najbardziej radykalny materialista i inicjator antyreligijnego ruchu wydawniczego uniknął losu wielu innych filozofów, więzionych za swoje poglądy. Co prawda, anonimowo wydane dzie-

ła Holbacha palone były na stosie z rozkazu Parlamentu, ale ich autor nie spotkał się z prześladowaniami.

Względnie tolerancyjna postawa oświeceniowych ministrów i samego monarchy wobec niektórych filozofów nie rozciągała się jednak na kolporterów potajemnie wydawanej literatury i jej plebejskich czytelników. Na przykład kolporter Lécuyer przyłapany na sprzedaży *Le Christianisme dévoilé* Holbacha został w 1768 r. aresztowany wraz z żoną i czeladnikiem, a następnie wszyscy oni zostali poddani publicznej chłóście i napiętnowani. Czeladnik został skazany na dziesięć lat galer, kolporter — na pięć, a jego żona — na dożywotni pobyt w schronisku dla nieuleczalnie chorych⁵.

Po przybyciu do Paryża Holbach nabył kolejno domy przy ulicy Saint-Niçaise, Saint-Roch, Saint-Honoré. Wkrótce po śmierci Suzanne teściowie Holbacha nabyli posiadłość Grandval, z której w rzeczywistości korzystał filozof. Stała się ona zresztą jego własnością po poślubieniu w 1756 r. drugiej córki państwa d'Aine, Charlotte-Suzanne. Świadcami ślubu byli Diderot i Grimm.

Ulica Saint-Roch, posiadłość Grandval nad Marną, Charlotte-Suzanne, Diderot, Grimm — wszystko to kojarzy się z salonem Holbacha, kuźnią *Encyklopedii*. Właśnie wraz z otwarciem w 1750 r. filozoficznego salonu, przystąpieniem do współpracy z *Encyklopedią* Diderota przed 1751 r., ukazaniem się w roku następnym pierwszych przekładów dzieł przyrodników niemieckich rozpoczął się pierwszy etap naukowej i filozoficznej kariery Holbacha.

W odróżnieniu od salonów towarzyskich prowadzonych przez panie Du Deffand, Geofrin, a później Lespinasse, w domu Holbacha

⁵ D. Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, t. 2, Paris 1938, s. 193.

przy ulicy Saint-Roch powstał swego rodzaju instytut naukowy wyposażony w bogatą bibliotekę, galerię obrazów, gabinet przyrodniczy i laboratorium chemiczne. Na obiadach wydawanych w czwartki i niedziele spotykali się niemal wszyscy czołowi filozofowie epoki. Niektórzy z nich, jak d'Alembert, Buffon i Rousseau, wcześniej się wycofali z tego grona myślicieli zbyt dla nich radykalnych w krytyce religii i materializmie. Swoistą lewicę, a zarazem grupę najbardziej wtajemniczonych stanowili tu ateści: Holbach, Diderot, Naigeon, Boulanger i Roux. Nie byli oni jednak tak liczni, jak wynikałoby z Diderota *Lettres à Sophie Voland*, gdzie relacjonował wizytę Hume'a w salonie Holbacha. Wówczas to Holbach miał zakomunikować angielskiemu gościowi, wątpiącemu w istnienie ateistów, że spośród osiemnastu zebranych było nimi piętnastu.

Deistami byli m.in. Marmontel i Morellet. Rzadziej trafiali do salonu przedstawiciele „Oświecenia katolickiego”, jak abbé Bergier, spowiednik króla, kościelny cenzor dzieł filozoficznych i autor refutacji utworów Holbacha. Prasa katolicka zarzucała mu zbytnią pobłażliwość wobec ateistów. Diderot początkowo nie dowierzał Bergierowi, ale później uznał go za „dobrego księdza, chociaż bez polotu”, a wśród najbliższych nazywał go „grubą dynią”. Rola Bergiera w salonie Holbacha nie została do końca wyświetlona ⁶.

⁶ Nie podejmuje tej kwestii A. Ch. Kors, autor najnowszej monografii poświęconej „holbachowskiej koterii” (*D'Holbach's coterie. An Enlightenment in Paris*, Princeton 1976), zawierającej wnikliwą charakterystykę poglądów bywalców salonu Holbacha, określenie ich roli w „koterii”, a także okresu utrzymywania z nią kontaktu. Kors zwraca uwagę na postaci dotąd nie zauważone, podważa też słuszność zaliczania innych do grona przyjaciół Holbacha. Wg Korsy stałymi bywalcami salonu w latach 1750—1780 byli: Diderot, Grimm, Le Roy, Marmontel, Raynal, Roux,

Obok filozofów w salonie Holbacha spotykali się przyrodnicy (Buffon), lekarze (Barthez, Venel), lekarze i chemicy zarazem: Rouelle, Roux i Darcet. Byli oni dla Holbacha nie mniej cennymi partnerami dyskusji jak głośni filozofowie. P. Naville zalicza Rouelle'a, Roux, Venela do „najbliższych przyjaciół barona”. Dzięki nim Holbach mógł patrzeć z pewnego dystansu na tłumaczone dzieła niemieckie i opatrywać je naukowym komentarzem.

O randze salonu Holbacha jako ośrodka intelektualnego świadczy odwiedzanie go przez wielu wybitnych myślicieli z całej Europy, takich jak Grimm, Meister, Galiani, Beccaria, Hume, Priestley czy Franklin.

Uczone dyskusje stanowiły tylko jeden aspekt działalności „holbachowskiej koterii” (określenie Rousseau). W czasie rozmów rodziły się pomysły dzieł barona i jego współbiedniaków. Prawdziwy warsztat pracy Holbacha i związanego z nim najdłużej Diderota znajdował się jednak nie w Paryżu, ale w Grandval, zacisznej wiejskiej posiadłości nad Marną, w pobliżu Chantilly. Tu było spokojniej i bezpieczniej. Stąd też łatwiej było przemycać rękopisy do Holandii, gdzie trafiały do drukarni M. M. Reya.

Holbach zadebiutował w 1752 r. dwiema polemicznymi rozprawkami z dziedziny estetyki: *Arrêt rendu à l'amphithéâtre de l'Opéra* (*Wyrok wydany w amfiteatrze Opery*, 1752) oraz *Lettre à une dame de certain âge sur l'état présent de l'opéra* (*List do pewnej damy w pode-*

Saint-Lambert, Suard; w latach 1760—1780 pojawiali się tam: Chastellux, Morellet, Naigeon. Inni — np. d'Alembert, Barthez, Buffon, Damilaville, Duclos, Helvétius, Rouelle, Rousseau, Turgot i Venel — przebywali w nim krótko lub sporadycznie; uczestnictwo innych, m.in. Boulanger'a i Darceta, autor kwestionuje, jednak jego argumentacja dotycząca Boulanger'a nie wydaje się przekonująca.

szłym wieku na temat obecnego stanu opery, 1752). Związane z głośnym wówczas „sporem buffonów” (od włoskiej opery *buffy*) nie mają one większego znaczenia dla poznania filozofii Holbacha; powstały na marginesie jego podstawowej wówczas działalności: przekładów dzieł niemieckich oraz pisania haseł do *Encyklopedii*⁷.

Wszystkie te przekłady zawierają artykuły wstępne bądź też komentarze i informacje pochodzące od Holbacha, które dają obraz jego głębokiej wiedzy przyrodniczej w tym zakresie. Doceniła to pruska Akademia Królewska, która mianowała go w 1754 r. swoim członkiem, a później akademia w Mannheim (1766) i Akademia Rosyjska (1780).

Większość przełożonych przez Holbacha dzieł ma charakter czysto naukowy, a z komentarzy wynika, że tłumaczowi chodziło głównie o upowszechnienie nauk służących rozwojowi ekonomicznemu Francji. To przekonanie o konieczności powiązania nauki z działalnością praktyczną znalazło odzwierciedlenie w późniejszych tekstach filozoficznych Holbacha. Rozważania zaś autorów dzieł poświęconych mineralogii i metalurgii przyczyniły się do rozwinięcia jego poglądów o atomistycznej budowie materii, a praca Lehmana o warstwach Ziemi pozwoliła mu zająć się szeroko kwestią ewolucji skorupy ziemskiej i zjawisk na niej zachodzących.

Problematykę tę podjął Holbach w artykułach pisanych w latach 1751—1765 do *Encyklopedii*. Artykuły te dotyczyły głównie teorii i historii Ziemi, jej budowy i zachodzących w niej procesów fizycznych i chemicznych, szczegółowego opisu składników skorupy ziemskiej,

⁷ Kompletny inwentarz przekładów Holbacha i artykułów do *Encyklopedii* zawiera bibliografia J. Ver-crucyssa'a, *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach*, Paris 1971, lata 1751—1765.

powstania istot żywych i szczątków wymarłych gatunków. Nie zostały one do tej pory należycie zanalizowane od strony zawartych w nich uogólnień filozoficznych.

Problematyką filozoficzną zajmował się Holbach, ze zrozumiałych względów, w pracach anonimowych, wydawanych potajemnie. Nasiłenie się jego krytyki feudalizmu, kościoła i religii wystąpiło wyraźnie po 1765 r., a więc po zakończeniu współpracy z *Encyklopedią*. Ukazały się wówczas m.in.: *Le Christianisme dévoilé* (*Chrześcijaństwo z maski odarte*, 1756), *La Contagion sacrée* (*Święta zaraza*, 1768), *Lettres à Eugénie* (*Listy do Eugenii*, 1768), *Théologie portative* (*Teologia kieszonkowa*, 1768), *Essai sur les préjugés* (*Rozprawa o przesądach*, 1770), *Histoire critique de Jésus-Christ* (*Historia krytyczna Jezusa Chrystusa*, 1770), *Tableau des saints* (*Galeria świętych*, 1770), *L'Esprit du judaïsme* (*Duch judaizmu*, 1770), *Examen critique de la vie et des ouvrages de Saint Paul* (*Analiza krytyczna św. Pawła*, 1770)⁸.

W *Systemie przyrody* (1770), centralnym utworze Holbacha będącym podsumowaniem dotychczasowej jego twórczości, a zarazem wskazującym, że autor osiągnął wyższy etap filozoficznej refleksji, nastąpiło zespolenie dwóch podstawowych wątków jego dotychczasowej myśli: refleksji nad przyrodą oraz krytyki istniejącego porządku społecznego i służącej mu jako podpora religii. W wątku pierwszym daje się wyraźnie zauważyć zmiana ujęcia tematu. W artykułach publikowanych w *Encyklopedii* oraz w tekstach towarzyszących przekładom dzieł autorów zagranicznych (głównie niemieckich) refleksja filozoficzna była „przemycana” między wierszami rozważań na-

⁸ Co do właściwych dat ukazania się dzieł Holbacha i problemu ich autorstwa (niekiedy kontrowersyjnego) — zob. J. Vercruyssen, *Bibliographie...*

ukowych, natomiast w *Systemie przyrody* spotykamy się z wywodem filozoficznym z rzadka tylko popieranym przez materiał zaczerpnięty z nauk przyrodniczych. Podobnie przedstawia się problem krytyki religii. Widoczna jest tu wprawdzie kontynuacja dotychczasowych wątków wykazujących ziemskie pochodzenie i szkodliwą społecznie funkcję religii, ale Holbach buduje już w tym dziele teorię religii, nie troszcząc się o jej ilustrowanie materiałami, które zaprezentował w utworach wcześniejszych. Nie ma w *Systemie przyrody* krytyki Pisma św. czy krytyki historii kościoła, lecz wysnute na ich podstawie ogólne teoretyczne wnioski. *System przyrody* i *Le Bon-Sens* (*Zdrowy rozsądek*, 1772) zawierają jednocześnie podstawy polityki i moralności, które autor później rozwinie w dziełach poświęconych wyłącznie tej problematyce: *La politique naturelle* (*Polityka naturalna*, 1773), *Système social* (*System społeczny*, 1773), *La Morale universelle* (*Moralność powszechna*, 1776), *Ethocratie* (*Etokracja*, 1776). Do tego cyklu należą też wydane pośmiertnie *Eléments de la morale universelle ou Catéchisme de la nature* (*Elementy moralności powszechnej albo katechizm przyrody*, 1790).

Ostatnim utworem opublikowanym przy współpracy Holbacha były *Dzieła Seneki* w tłumaczeniu Lagrange'a. Przekład ten ukazał się w 1778 r. Holbach opracował do niego przypisy dotyczące filozofii przyrody. Od tej pory aż do 1789 r. (tzn. do śmierci Holbacha), czyli w ciągu dziesięciu lat, filozof już nic nie napisał. Fakt ten, różnie dotąd interpretowany, pozostaje wciąż właściwie nie wyjaśniony. Na przykład niektórzy przypuszczają, że Holbach napisał co miał do napisania i nie był w stanie dalej tworzyć. Inni, nastawieni niechętnie do barona i jego filozofii (jak Rivaud), uznali, że to milczenie było przejawem całkowitej mi-

zantropii, w jaką popadł w ostatnich latach życia. Nie jest to pogląd zupełnie bezpodstawny, bo u jego źródeł leżą wypowiedzi Diderota w *Lettres à Sophie Volland*. Autor listów określał Holbacha jako człowieka trudnego we współżyciu, nerwowego, niestałego, kapryśnego, zamkniętego w sobie i nie liczącego się z przyjaciółmi. Dlatego Diderot przewidywał, iż „pewnego dnia ten człowiek zostanie sam”. Wydaje się jednak, że biografowie Holbacha zbyt pochopnie utożsamiali to przewidywanie z rzeczywistością. Warto też zauważyć, że Diderot był zbyt wielkim indywidualistą, aby jego opinia mogła być miarodajna. Wypowiedzi Naigeona, który znał barona kilkanaście lat, mają ton zupełnie odmienny. Określał on Holbacha jako człowieka „komunikatywnego”, dobroczynnego, usłużnego, „po prostu prostego” (zdanie pani Geoffrin). „Nie znałem — pisał Naigeon — człowieka o wesołości bardziej ujmującej, bardziej naturalnej, bardziej prawdziwej, którego pikantne, ale oryginalne żarty przypominały bardzo to, co Anglicy nazywają humorem”. Podobną opinię wydał o nim H. Meister.

Osamotnienie Holbacha wynikało raczej z przyczyn obiektywnych. Niektórzy przyjaciele i bywalcy jego salonu, np. d'Alembert, Buffon, z różnych względów przestali w nim bywać. W 1759 r. zmarł bliski mu Boulanger, w 1771 — Helvétius, w 1775 — Lagrange, a w 1784 — najbardziej związany z nim Diderot. Przemięła więc cała generacja ludzi, którzy byli przyjaciółmi barona albo po prostu intelektualnymi partnerami filozoficznej kampanii. Pogarszał się też stan jego zdrowia. Z licznych wzmianek o jego życiu w tym okresie dowiadujemy się, że coraz częściej wyjeżdżał na kurację do Contrexéville w Wogezach.

Wszystko to jednak nie spowodowało odsunięcia się Holbacha od środowiska filozofów.

Po śmierci Helvétiusa powstał w Auteuil salon skupiający młodszą generację filozofów i intelektualistów, prowadzony przez jego żonę. Tu bywali przyszli uczniowie Holbacha: Volney i Cabanis, a także Condorcet, Lalande czy też nasz Jan Potocki. Holbach bywał jednak nie tylko w Auteuil. Oto niedawno J. Lough znalazł u Sagnaca i Thierry'ego nader ważną informację obalającą mit Holbacha-mizantropa, a mianowicie wzmiankę o jego uczestnictwie w spotkaniach Société du Salon des Arts, złożonego z „literatów, artystów i amatorów”, które od 1786 r. przekształciło się w stowarzyszenie o charakterze politycznym. Bywał tam m.in. przyszły czołowy przedstawiciel żyron-dystów w okresie Rewolucji Francuskiej, J. L. Carra, autor *Système de la raison* (*System rozumu*, 1773), noszącego ślady inspiracji Holbacha.

Holbachowi nie było dane doczekać wybuchu Rewolucji Francuskiej. Zmarł u jej progu, bo w okresie poprzedzającym wybory do Stanów Generalnych.

FILOZOFIA PRZYRODY

W języku francuskim nie występuje rozbieżność pojęciowa na „naturę” i „przyrodę”. Holbach posługiwał się więc terminem *nature* w odniesieniu do obu tych pojęć. *Nature* oznacza u niego zarówno sumę poszczególnych rzeczy, jak i naturę całokształtu wszystkich tych rzeczy. Nie chodzi tu zresztą tylko o problem leksykologiczny. *Nature* u Holbacha to zarazem natura i przyroda dlatego, że jest to zgodne z jego myśleniem, w którym nominalizm i antynominalizm wzajemnie się uzupełniają. Każda rzecz we wszechświecie istnieje dla siebie, a zarazem dla innych. Świat jest „wielką Całością” (*le grand Tout*) składającą się z poszczególnych bytów, ale zarazem nieredukowalną do ich sumy. Tylko w „wielkiej Całości” przejawia się istota (natura) wszechrzeczy. Z tych względów próby tłumaczenia holbachowskiej *nature* na język polski jako tylko „przyroda” lub tylko „natura” skazane są na niepowodzenie, gdyż oba terminy wzięte osobno będą do niej nieadekwatne¹.

¹ W polskim przekładzie *Systemu przyrody*, t. 2, Warszawa 1957, s. 503, wydawcy przyjmują następującą zasadę odróżniania „natury” od „przyrody”: „*Nature* — przyroda, wówczas gdy chodzi o całokształt tego, co istnieje; natomiast natura ludzka, natura (rzeczy jakiegóż) itp.”. *Nature* byłaby w tym ujęciu tylko naturą rzeczy jednostkowych, a nie naturą (isto-

Holbach odróżniał naturę w szerokim i wąskim znaczeniu: „Natura w najszerszym tego słowa znaczeniu jest «wielką Całością» utworzoną z połączenia rozmaitych substancji, z różnorodnych ich związków oraz z rozmaitych ruchów, jakie widzimy we wszechświecie. Natomiast natura w węższym znaczeniu tego słowa, czyli natura każdego poszczególnego bytu, jest całością wynikającą z jego istoty, to znaczy z własności, związków i ruchów czy też sposobów działania, które odróżniają ten byt od innych”².

Próbował więc Holbach godzić myślenie w kategorii całości z postawą nominalisty. Przyjmował, że prócz „wielkiej Całości” tworzącej system natury istnieją „szczególne natury”, zwane też „systemami bytów”, które są zależne od systemu powszechnego. Wynikałoby stąd, że poszczególne byty istnieją tylko w sposób względny. Są one jednostkowe w stosunku do „wielkiej Całości”. Same z kolei są całościami wobec swoich elementów składowych.

Rozważania Holbacha o „wielkiej Całości” wprowadzają w centralny dla jego filozofii przyrody problem jedności i różnorodności świata. Rozwiązanie, które proponował, było oryginalne (właśnie od niego przejął je Dom Deschamps) i stanowić może argument przeciwko zwolennikom redukcjonowania jego filozofii do poglądów poprzedników lub współczesnych mu filozofów. Przy wnikliwej analizie jego koncepcji przyrody okazuje się, że postawie „redukującej” sprzyjały pewne interpretacyjne nieporozumienia.

ta) całej przyrody, o którą Holbachowi głównie chodzi w *Systeme de la nature*. Dla nas przyroda jest również całokształtem rzeczy, ale nie ich istotą. Cytując polski przekład, będziemy więc niekiedy zastępować wyraz „przyroda” przez „natura” oraz „wielka całość” przez „wielka Całość” jako byt abstrakcyjny.

² P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 63.

Jedną ze skrajności jest utożsamianie filozofii przyrody Holbacha z nominalizmem i pozytywizmem, inną — stylizowanie go na Spinozę (interpretowanego zdecydowanie antynominalistycznie). Głównym rzecznikiem pierwszego stanowiska jest I. M. Altier. Akcentuje on te wypowiedzi, które przemawiają za występowaniem u Holbacha pojęcia przyrody jako sumy poszczególnych ciał. W owym „mechanistyczno-ilościowym podejściu do zjawisk” Holbach byłby — sądzi Altier — rzecznikiem metafizycznego (niedialektycznego) poglądu na świat różnorodnych rzeczy. Mówiąc o metafizyce, Altier ma zresztą na myśli przede wszystkim ową ilościowo-mechanistyczną metodę Holbacha, a nie jego ontologię, która w ujęciu radzieckiego krytyka była zdecydowanie antymetafizyczna, gdyż autor *Systemu przyrody* nie uznawał istnienia abstrakcyjnej natury ani też abstrakcyjnej materii niezależnej od jednostkowych bytów. Przyrodą była dla niego suma konkretnych ciał³.

Inną interpretację zaproponował M. G. Koczarian, wiążący *System przyrody* przede wszystkim z filozofią Spinozy: „W ślad za Spinozą, który twierdzi, że przyroda albo substancja jest przyczyną samej siebie, Holbach rozpatruje materię jako jedyną w świecie substancję, z której tworzy się cała różnorodność istniejących w przyrodzie przedmiotów i zjawisk”⁴.

Wydaje się, że w obu stanowiskach występuje zbyt jednostronne ujęcie dwóch różnych aspektów jednego problemu. Prawdą jest, że świat u Holbacha jest „wielkim zbiorowiskiem wszystkiego, co istnieje”, ale jest to zbiór uporządkowany, w którym wszystko się wiąże

³ I. M. Altier, *Filosofija Golbacha*, Moskwa 1925, s. 133.

⁴ M. G. Koczarian, *Atieizm Golbacha*, Moskwa 1957, s. 7.

i wzajemnie na siebie działa. Wszechświat nie jest w tym ujęciu tylko sumą bytów, gdyż tworzy „wielką Całość”, której istota nie jest tożsama z istotą poszczególnych rzeczy. Poszczególne byty istnieją przejściowo, podlegają zmianom i rozkładowi. „Wielka Całość” jest niezmienna i istnieje wiecznie. Podczas gdy jej części mają cel, „wielka Całość” go nie ma, bo poza nią nie istnieje coś, do czego mogłaby dążyć. „Wielka Całość” nie może być ani szczęśliwa, ani nieszczęśliwa. Takimi mogą być tylko poszczególne byty. Jest ona pozbawiona wrażliwości, chociaż jej byty mogą być wrażliwe. Przyroda jako „wielka Całość”, a więc natura jest bytem abstrakcyjnym, chociaż nie jest ona do pomyślenia bez poszczególnych rzeczy konkretnych.

Upatrywanie w filozofii przyrody Holbacha wyłącznie nastawienia nominalistycznego i pozytywizującego jest więc nieporozumieniem. Wynikło ono — jak się wydaje — z częstego redukcjonowania poglądów Holbacha do poglądów Helvétiusa, u którego tendencja nominalistyczna jest szczególnie wyraźna. Helvétius powiedział przecież, że „w naturze istnieją tylko byty jednostkowe” i że „materia nie jest bytem”⁵, a tylko wyrazem określającym własności wspólne wszystkim ciałom. Natomiast u Holbacha materia to „ogół bytów, którego poszczególne jednostki, pomimo posiadania pewnych wspólnych cech, jak rozciągłość, podzielność, kształt, itd., nie mogą być zaliczane do jednej klasy, ani objęte jednym mianem”⁶. Poszczególne ciała, w koncepcji Holbacha, posiadają cechy specyficzne, odmienne od właściwości materii jako ich ogółu, a materia, obejmując tylko podstawowe przymioty każdej rzeczy jednostkowej, nie może być z nią tożsama.

⁵ C. Helvétius, *O umyśle*, t. 1, Warszawa 1957, s. 31.

⁶ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1., s. 82.

Wiązanie Holbacha z tradycją spinozjańską wymaga również sformułowania pewnych zastrzeżeń. Nie ulega wątpliwości, że uważał on holenderskiego filozofa za materialistę. Nazywał go też „słynnym ateistą”. W pełni akceptował te jego myśli, które wyrażają jednoznacznie materialistyczny monizm i w tym duchu interpretował niektóre fragmenty *Etyki*. „Istnieje — powiadał — tylko jedna wieczna substancja, jest nią świat”⁷. Niepokoił go jednak spinozjański podział na naturę tworzącą i stworzoną, w którym upatrywał furtkę dla dualizmu. P. Vernière sądzi nawet, że krytyka dychotomii: *natura naturans* i *natura naturata* łamała „wiekowy sojusz spinozizmu z materializmem”⁸. Inne zaś niż Koczarian i Vernière stanowisko zajmuje Ch. N. Momdżjan, według którego „Holbach dąży do zbudowania systemu filozoficznego opartego na materialistycznym monizmie, podobnego do systemu Spinozy, ale wolnego od teologicznej otoczki i od historycznie uwarunkowanych braków materializmu holenderskiego myśliciela”⁹. Wydaje się, że to ujęcie stanowi właściwy klucz do poprawnego rozwiązania kwestii analogii czy też różnic między filozofią przyrody dwóch myślicieli. Dowodzi tego nawet pobieżna analiza podstawowych kategorii ontologicznych, jakimi się oni posługują.

U Spinozy „Bóg”, „natura” i „substancja” są tożsame. Holbach interpretował formułę *Deus sive natura* jako specyficzny, chociaż niepotrzebny sposób mówienia, za którym kryje się stwierdzenie materialności świata. Wyraźnie unikał również nawiązywania do kategorii

⁷ Zob. P. Vernière *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, cz. 2, Paris 1954, s. 638.

⁸ Tamże, s. 641.

⁹ Ch. N. Momdżjan, *Filosofskie i sociologičeskie wzgledy Golbacha*, [w:] P. Golbach, *Izbrannyje proizwiedienija*, t. 1, Moskwa 1963, s. 14.

„substancji”, którą posłużył się tylko jeden raz (w *Systemie przyrody*) dla określenia świata. Nie identyfikował przy tym substancji z materią. Wynikałoby stąd, że akceptując monizm Spinozy nie zgadzał się z jego poglądem na istotę i strukturę materii.

Spinoza wyszedł od fizyki Descartesa definiującej materię przez rozciągłość, co doprowadziło go do odrzucenia atomizmu i różnorodności materii. Temu właśnie przeciwstawiał się Holbach wraz z bliskimi mu współpracownikami. W przypisach do przełożonego przez Lagrange'a poematu Lukrecjusza, będących wspólnym dziełem Holbacha, Diderota i Naigeona, zawarta została krytyka koncepcji jednorodnej materii u Epikura. Autorzy przypisów stwierdzili przy okazji: „Można wytknąć tę samą trudność systemowi Spinozy, który przyjmował tylko jedną substancję we wszechświecie. Jest to pogląd sprzeczny z doświadczeniem i rozsądkiem”¹⁰.

Wedle Spinozy substancja ma nieskończoną ilość atrybutów, spośród których wymieniał on tylko rozciągłość i myślenie. Holbach zaś uznawał ruch za atrybut materii. Określał ją również jako nieprzenikliwą, ciężką, zdolną do przybierania form, rozciąglą, ale jednocześnie podzielną i złożoną z cząstek elementarnych. Spinozjańska substancja jest natomiast niepodzielna, a poszczególne rzeczy, jako modusy jej atrybutów, nie są jej częściami. Nie jest też ogółem rzeczy ani ich substratem. Dlatego poznajemy ją tylko intuicyjnie. Jest więc „materią pojętą w sposób szczególny” i „nie zawiera ani cienia realnej materii”¹¹.

Aczkolwiek można doszukiwać się pewnych

¹⁰ *Lucrèce, traduction nouvelle avec des notes*, par M.* L.*, t. 1, Paris 1763, s. 356.

¹¹ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 152–205.

analogii między substancją a „wielką Całością”, to jednak byłoby błędem je utożsamiać. Jeśli na przykład obie są niezmiennie, to Holbachowi chodzi o niezmienność w sensie ilościowym: niczego w świecie nie ubywa ani nie przybywa, a wszystko się przekształca. W ten sposób niezmienność należałoby rozumieć jako antycypację prawa zachowania masy i energii w świecie. Inaczej także przedstawia się w obu systemach relacja całości do części. Substancja tworzy świat widzialny, chociaż stosunek wynikania występuje tu w porządku logicznym, a nie czasowym. „Wielka Całość, jest po prostu współwieczna z materią wchodzącą w skład bytów jednostkowych.

Wydaje się zatem, że rację ma Momdżjan, gdy powiada: „Holbach wyrzeka się rozpatrywania przyrody jako zbioru różnorodnych, konkretnie postrzeganych rzeczy. Przyrodę pojmuje on jako «wielką Całość», w której obiektywnie istnieje nie tylko to, co pojedyncze, ale i ogólne. Odchodzi od wąsko empirycznego, nominalistycznego rozumienia ogólnego jako produktu abstrahującej działalności myślenia”¹².

Tendencja do godzenia myślenia nominalistycznego i metafizycznego (w sensie arystotelesowskim) w kategorii „całości” jest znamieną dla całego Oświecenia francuskiego. Różnie rozkładają się tylko akcenty. D’Alembert i Helvétius bliżsi byli stanowiska empirycznego i pozytywizującego. Dom Deschamps zaś zajmował wśród francuskich filozofów XVIII w. postawę najbardziej metafizyczną i antynominalistyczną; stanowisko Holbacha można by usytuować pośrodku.

Holbach przypisywał autonomię bytową każdej rzeczy, jeśli nawet pojmował ją jako po-

¹² Ch. N. Momdżjan, *Filozofskie i socjologiczne wzglady Golbacha...*, s. 14.

szczególną całość. Gdy mówił o „wielkiej Całości”, byty jednostkowe traktował jako istniejące nie dla siebie, ale dla niej.

Ponadto mówiąc o empiryzmie lub antynominalizmie Holbacha, należy rozróżnić aspekt ontologiczny i epistemologiczny tego problemu. Postawa empiryczna i sensualistyczna dominuje niewątpliwie w jego teorii poznania. Nieustannie nawoływał, aby ograniczać się do wiedzy pewnej, osiągalnej dzięki postrzeganiu zmysłowemu; wszelką wiedzę wybiegającą poza doświadczenie uważał za niepewną, będącą źródłem błędów. W zakresie ontologii interesowały go przede wszystkim ogólne prawidłowości rządzące całokształtem bytów jednostkowych. Przyjmując odróżnienie natury poszczególnych rzeczy od natury Całości, zajmował się przede wszystkim tą drugą.

Już Goethe krytykował Holbacha za „metafizykę” i za to, że nie dostrzegał istnienia jednostkowych bytów przyrody, ich różnorodności i zmysłowego piękna. Materia i jej ruch przesłoniły mu „ziemię i wszystkie jej twory, niebo i wszystkie jego gwiazdy”. Na miejscu zmysłowej przyrody wprowadził „pustkę i głuszę”¹³. Dom Deschamps również mu zarzucał, że jest „bezwiednie metafizykiem”¹⁴, gdyż wszystko, co mówił o prawach świata fizycznego, odnosi się w istocie do świata pojmowanego metafizycznie. Inaczej mówiąc, Holbach — według Deschamps’a — zatrzymał się w połowie drogi: „Autor *Systemu przyrody* i wielu innych autorów twierdzi o naturze w ogólności, że jest ona wielką całością (*le grand tout*),

¹³ J. W. Goethe, *Z mojego życia. Zmyslenie i prawda*, t. 2, Warszawa 1957, s. 54—55. O książce Holbacha pisał m.in.: „[...] doszczętnie i na zawsze obrzydziła nam całą filozofię, a zwłaszcza metafizykę”.

¹⁴ Dom L.-M. Deschamps, *Prawdziwy system czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*, Warszawa 1967, s. 131.

która jest wynikiem połączenia rozmaitych materii, ich rozlicznych połączeń oraz wszelkich ruchów, jakie obserwujemy we wszechświecie. Czymże jednak jest owa wielka całość? Czym jest sama w sobie i względem bytów, które ją kontynuują? Czy jest ona innej natury niż byty te wzięte rozdzielnie? Tego właśnie nie powiedział żaden z tych autorów ani z ich polemistów; nikt nawet nie pomyślał, że warto to rozważyć i powiedzieć”¹⁵. W stwierdzeniu Deschamps’a jest trochę przesady. Holbach dostrzegał odmienną istotę „wielkiej Całości” od istoty całości poszczególnych. Gdy nadmieniał, że natura jako „wielka Całość” jest „bytem abstrakcyjnym”, przestrzegał przed jej personifikowaniem ze względu na tę abstrakcyjność. Jego zakłopotanie nie było przypadkowe. Nie mógł rozwijać metafizycznej koncepcji Całości nie popadając w sprzeczność z sensualistyczną teorią poznania, nakazującą nie zajmować się bytami abstrakcyjnymi. Tę trudność dostrzegł właśnie Deschamps. Mówienie o Całości wymagało w jego przekonaniu szukania innej władzy poznawczej niż zmysły — szukania rozumu.

Pojmowanie natury jako jedności, a zarazem różnorodności znalazło u Holbach’a uzasadnienie w kategorii naturalnego ładu. Wszystkie byty jednostkowe są powiązane z innymi bytami oraz ich ogółem, z Całością. Ów powszechny determinizm jest możliwy dzięki ruchom wynikającym z istoty tych bytów oraz z istoty całej natury jako siły centralnej. Wszystko więc na siebie oddziaływa w sposób konieczny, a nieustanna walka przeciwieństw, jaka zachodzi w całościach poszczególnych i między nimi, jest warunkiem istnienia i działania „wielkiej Całości”.

Przy takim rozumieniu natury jako Całości

¹⁵ Tamże, s. 246.

odrębnej ontologicznie od sumy jej części, ale istniejącej poprzez ich ruch, ład u Holbacha pojmowany jest ambiwalentnie. Sądził on, że jest to subiektywne pojęcie „abstrakcyjne i metaficzne”, istniejące jedynie w umyśle ludzkim. Człowiek wytworzył sobie to pojęcie dla określenia serii działań i ruchów otaczającej rzeczywistości, sprzyjających zachowaniu jego istnienia. Nieładem nazwał wszystko to, co jest sprzeczne z jego istnieniem i co prowadzi do jego destrukcji. Tymczasem dla natury jako Całości konstrukcja i destrukcja stanowią jedynie różne elementy tego samego procesu. Śmierć i dekompozycja uwalnia molekuly wchodzące w skład całości poszczególnych po to, by owe cząsteczki mogły posłużyć za elementy nowych konkretnych bytów. Tak więc w naturze jako „wielkiej Całości” nie ma obiektywnego ładu czy też nieładu. Nieład poszczególnych bytów stanowi jedynie „przejście do nowego ładu”¹⁶.

Dynamiczna koncepcja ładu, tak odmienna od ładu fizjokratów, rzutowała w sposób istotny na swoiste postawienie przez Holbacha problemu zmienności. W odróżnieniu od współczesnych mu filozofów nawiązujących do Leibniza i do idei „łańcucha bytów”, według których „natura nie czyni skoków”, gdyż wszystko rozwija się w niej harmonijnie i bezkolidyjnie, Holbach odrzucał pojęcie „pełni” i „ciągłości” w świecie. Sądził natomiast, że na skutek powszechnego ruchu „każdy z bytów, który zajmował pewien szczebel lub rząd w ogólnej hierarchii, musi z mocy swej natury opuścić dane miejsce i zająć inne, przyczyniając się do narodzin, utrzymania i rozkładu innych bytów, całkowicie różnych pod względem istoty, szczebla i gatunku”¹⁷.

¹⁶ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 105.

¹⁷ Tamże, s. 83.

Idea zmienności związana jest również z kategorią „miary”. Byty ulegają destrukcji wówczas, gdy zostanie przekroczona miara. Nie mogą się też pojawić, jeśli miara nie zostanie spełniona. Można więc nie bez racji doszukiwać się u Holbacha zrozumienia zależności zmian jakościowych od ilościowych i formy od treści.

Jak wspomnieliśmy, ład natury jako „Całości” utrzymywany jest poprzez ruch jej części. Wbrew często spotykanemu pogładowi¹⁸ Holbach nie sprowadzał ruchu jedynie do przestrzennego przemieszczania się ciał. Odróżniał ruch w skali makrokosmosu i mikrokosmosu. W pierwszym przypadku motorem ruchu jest wzajemne oddziaływanie na siebie wielkich mas, w drugim — cząsteczek. Z przemieszczaniem się ciał w przestrzeni wiązał Holbach ruchy nabyte. W zakresie mikrokosmosu kładł nacisk na własną energię ciał — poruszają się one samorzutnie, a nie są poruszane. Skoro jednak poszczególne byty w przyrodzie nie są odosobnione i wzajemnie na siebie oddziałują, to — zdaje się Holbach przyjmować — właściwie nie ma ruchów absolutnie samorzutnych; własna energia ciał decyduje jedynie o rodzaju ruchu, któremu one podlegają.

Zarówno w odniesieniu do makrokosmosu, jak i mikrokosmosu Holbach wychodził od fizyki Newtona. Czynienie zeń kartezjanisty nie jest słuszne, można mówić jedynie o pewnych elementach kartezjanizmu w jego filozofii przyrody. Wiązanie go z Descarteselem było — w krytyce marksistowskiej — efektem zbyt rygorystycznej interpretacji znanej wypowiedzi K. Marksa o dwóch liniach materializmu francuskiego, wywodzących się odpowiednio od Locke’a i Descartesa. Mówiąc o kierunku ma-

¹⁸ S. F. Wasiliew, *Iz istorii naucznych mirowozrienij*, Moskwa—Leningrad 1935, s. 111.

terialistycznym, nawiązującym do drugiego z tych filozofów, Marks wspominał — co prawda mimochodem — o „francuskiej szkole Newtona”¹⁹. Kiedy więc rozpatrywał filozofię przyrody Holbacha jako „połączenie materializmu francuskiego i angielskiego”, nie identyfikował kartezjańskiego nurtu francuskiego materializmu XVIII w. z materializmem w ogóle. Nie ulega natomiast wątpliwości, że Marks nie docenił w pełni roli, jaką odegrała fizyka Newtona w materializmie francuskim drugiej połowy XVIII w. Nie pozwalał na to ówczesny stan badań nad wpływami Newtona we Francji. Tym też należy chyba tłumaczyć przesadne akcentowanie roli kartezjanizmu, który panował we Francji niepodzielnie do 1730 r. Od roku 1740 zaznaczyła się jednak dominacja newtonizmu, która od 1760 r. stała się absolutna. Na ten okres wpływów Newtona we Francji XVIII w. przypadła filozoficzna twórczość Holbacha. Właśnie w *Systemie przyrody* dokonał się ostatecznie proces materialistycznej interpretacji fizyki Newtona. Podczas gdy Newton unikał odpowiedzi na pytanie, skąd się bierze przyciąganie, materialiści uznali je za „pierwotną własność materii”, będącą przyczyną ruchu i ładu w naturze. W materialistycznej interpretacji Newtona „atrakcja” wypierała kartezjański impuls i koncepcję pierwszego poruszyciela; miejsce to zajął pogląd o konieczności ruchu i ładu naturalnego. „Chaos — pisał w 1754 r. Diderot — jest niemożliwy, gdyż istnieje ład wynikający istotnie z pierwotnych właścicieli materii”²⁰. Również Mau-pertuis utrzymywał, że uznanie siły przyciągania za własność materii jest łatwiejsze do

¹⁹ K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina*, Warszawa 1957, s. 155.

²⁰ D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, [w:] D. Diderot, *Oeuvres complètes*, t. 2, Paris 1857, s. 31.

przyjęcia niż kartezjańska „siła impulsywna”²¹. W tym samym kierunku zdążyły rozważania Holbacha, który twierdził, że „materia działa dzięki swym własnym siłom i nie potrzebuje żadnego impulsu zewnętrznego, aby wprowadzić się w ruch”²².

Za podstawową przyczynę ruchu Holbach uznał, podobnie jak Newton, wzajemne przyciąganie się ciał: „[...] ilekroć jakieś ciało pozostawione jest sobie samemu, czyli wolne od przeszkód hamujących jego działanie, dąży ono do spadania, to jest do zbliżania się ruchem jednostajnie przyspieszonym ku centrum Ziemi”²³.

Tym samym przeciwstawiał się Holbach kartezjańskiej kosmologii opartej na teorii wirów, przy czym newtonowską koncepcję powszechnego ciężenia wiązał z dawniejszymi poglądami wyjaśniającymi przyciąganie i odpychanie ciał sympatią i antypatią, a w zakresie mikrociał — powinowactwem lub jego brakiem. O ile u Descartesa materia była pasywna, o tyle w holbachowskiej interpretacji Newtona była ona zawsze działająca. Spoczynek jest tylko pozorny. Inercja oznacza tylko równowagę sprzecznie działających sił. U Descartesa działanie polegało na przekazywaniu sobie impulsów przez cząstki materii czy też poszczególne ciała. Holbach nie odrzucał pojęcia impulsów i pod tym względem był w pewnym sensie również kartezjanistą. Za Newtonem przyjął jednak działanie ciał nie tylko przez bezpośrednie zderzenia, ale przez odpychanie i przyciąganie na odległość poprzez próżnię. Natomiast w kartezjańskiej materii identyfikowanej z rozciągłością o próżni nie może być mowy.

²¹ Zob. J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, t. 1, Paris 1963, s. 123—178.

²² P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 74.

²³ Tamże, s. 73.

Nie mniej widoczne różnice między kartezjańską a holbachowską filozofią przyrody występują w zakresie zjawisk w mikrokosmosie. Najbardziej istotna różnica polega na odmiennym pojęciu „ilości materii”. Kartezjusz określał ilość materii przez objętość, zaś Newton i Holbach twierdzili, że ciężar ciała jest proporcjonalny do jego masy określonej przez objętość i gęstość. Uznanie ciężkości za cechę materii rzutowało w sposób decydujący na ich korpuskularną koncepcję materii²⁴. Świat cząstek został poddany tym samym prawidłowościom, co świat ciał niebieskich. Zarówno planety jak cząsteczki elementarne — w koncepcji Newtona i Holbacha — oddziałują na siebie przez przyciąganie i odpychanie.

Aczkolwiek Newton nie wysunął rozbudowanej teorii chemicznej, to jednak sformułowane przez niego myśli (np. w *Optyce*, kwestia 13) stanowiły punkt wyjścia dla jego uczniów. Jednym z nich był Niemiec G. E. Stahl, twórca teorii flogistonu. Właśnie studiując Stahla, H. Boerhaava i chemików francuskich ściśle współpracujących z Holbachem, jak Rouelle i Darcet można znaleźć rozwiązanie niektórych istotnych problemów holbachowskiej filozofii przyrody, takich jak np. struktura materii.

Historyków filozofii intrygował zazwyczaj problem współwystępowania w *Systemie przyrody* dwóch wątków wywodzących się z różnych tradycji filozoficznych, a mianowicie atomizmu i teorii elementów, przy czym fakt ten wykorzystywano w celu wykazania epigoństwa holbachowskiej filozofii przyrody. Atomistyczną teorię Holbacha wywodzono od Epikura, a teorię elementów — od Empedoklesa. Zapomniano przy tym, że oba te wątki współist-

²⁴ Zob. H. Metzger, *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*, Paris 1930, s. 34—39.

niały w renesansowej i oświeceniowej chemii. Holbach nie musiał więc sięgać do tak oddalonych w czasie antenatów. Poza tym jeżeli chodzi o teorię czterech elementów, to chemicy XVIII w. byli inspirowani raczej przez Arystotelesa niż Empedoklesa. Próbowali przy tym (np. Stahl) godzić cztery zasady (ziemia, woda, powietrze, ogień) Arystotelesa z trzema zasadami (sól, rtęć, siarka) Paracelsusa i późniejszych alchemików.

Kwestię czterech elementów Holbach ujmował zresztą nieco inaczej niż Stahl i jego uczniowie. Stahl uznawał w zasadzie istnienie trzech ciał prostych: ziemi, wody i powietrza, przy czym powietrze traktował jak instrument wiązania się innych ciał, a nie jak odrębny element. Ogień uważał za efekt połączenia się flogistonu z powietrzem, metalami lub innymi ciałami. Flogiston zaś określał jako *etwas körperliches*, ale zarazem jako coś nierozkładalnego na części proste i nie występującego samodzielnie. Dla Holbacha natomiast „element ognia” był nader istotny jako „zasada aktywności” i „płodny zaczyn, który wprowadza masę w stan fermentacji i obdarza ją życiem”. Flogiston utożsamiał z elementem ognia. Stahl dla odmiany przyjmował trzy rodzaje ziemi. W sumie poglądy Holbacha różniły się bardziej od poglądów Stahla, niż sądzi P. Naville. Ponadto wbrew Naville’owi, zarówno Stahl jak i Holbach nie byli tak dalecy od arystotelesowskiej koncepcji czterech elementów, gdy utrzymywali, że elementy te nie występują nigdzie w stanie czystym i można je spotkać jedynie w połączeniach. Holbach powiadał, że „ziemia doskonale czysta jest tylko bytem pomyślanym”²⁵; podobnie sądził Arystoteles, wedle

²⁵ P. Holbach, *Terre*, [w:] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 16, Neufchâtel 1765, s. 173.

którego elementy to nie rzeczywiste substancje, ale idealne. Ziemia rzeczywista jest więc tylko substancją najbliższą ziemi jako elementowi.

Myśl, że elementy nie występują w przyrodzie w stanie idealnie czystym i mogą być jako takie jedynie pomyślane, rzutuje w sposób zasadniczy na to, co zwykło się nazywać atomistyką Holbacha. Podobnie jak Stahl, autor *Systemu przyrody* mówił nie o atomach, które — jego zdaniem — nie istnieją samodzielnie, ale o molekułach (*molécules*) i korpuskułach (*corpuscules*). Pojedyncze korpuskuły uważał za niedostępne oglądowi zmysłowemu i sądził, że można je badać wówczas, gdy przybiorą formę agregatów.

Ogółem rzecz biorąc, najbardziej istotna część filozofii przyrody Holbacha, a więc myślenie w kategorii „całości” i ładu oraz pogład na materię, jej właściwości i strukturę, stanowi odejście od kartezjanizmu, a nie jego kontynuację. Holbach nawiązywał do różnych stanowisk materialistycznych, ale fizyka i chemia Newtona posłużyły mu za ogólną ramę, której po odrzuceniu elementów fideizmu nadał materialistyczną treść²⁶.

Holbach nie interesował się przyrodą jedynie jako metafizyk, co zarzucał mu Goethe. Badanie świata w kategoriach „wielkiej Całości” i ładu naturalnego wiązał z postawą empiryka. Szczególnym terenem jego zainteresowań jako „naturalisty” były zjawiska geologiczne. Uwagę jego przyciągały fakty świadczące o zmianach zachodzących na kuli ziemskiej. Opisy i interpretacje tych zmian znajdował w bogatej literaturze, jaką już wówczas nagromadzono.

²⁶ Wg W. P. Zubowa (*Razwítie atomisticzeskich predstavlieniéj do naczála XX wieka*, Moskwa 1965) Holbach, rozwiązując w duchu ateistycznym problem atomów i ich ruchu, „w najbardziej zdecydowanej formie wyraził tę tendencję, która daje się zauważyć w rozwoju całego newtonizmu” (s. 308).

Był przecież tłumaczem pracy Lehmana poświęconej problematyce warstw Ziemi. W artykułach do *Encyklopedii* spotykamy wzmianki i oceny (często krytyczne) takich autorów, jak Burnet, Woodward, Scheuchzer, Kruger, Moro, Henckel, Marsigli, Maillet, Buffon, Palissy i in. Autorzy ci reprezentowali różne stanowiska wobec genezy zmian na Ziemi. Ogólnie biorąc, dzielili się na neptunistów — wyjaśniających owe zmiany działaniem wody, i plutonistów — uznających ogień za przyczynę przeobrażeń w skorupie ziemskiej. Wśród neptunistów można wyróżnić grupę dyluwalistów, tłumaczących takie zjawiska, jak różnorodność warstw Ziemi, skamieniałości, szczątki nie istniejących gatunków roślin i zwierząt, biblijnym potopem albo też wielością potopów w sensie naturalnych katastrof.

W przekonaniu Holbacha żadne z wymienionych stanowisk nie dawało adekwatnej interpretacji zmian na Ziemi. Zdecydowanie odrzucił on pogląd tych dyluwalistów, którzy uznawali jeden potop biblijny. „Przejęciowa powódź — powiadał Holbach — trwająca zaledwie kilka miesięcy, którą według świadectwa Pisma św. był potop, nie mogła rozmiękczyć i rozpuścić wszystkich części globu, jak sądził Woodward”²⁷. Nie zgadzał się też z Woodwardem, że jeden krótkotrwały potop był przyczyną powstania wielu warstw Ziemi zawierających różne substancje, sądził bowiem, że powstanie tych warstw musiało być dziełem dłużej trwających zmian niż „przejęciowy i gwałtowny potop”. Przeciwno Woodwardowi wysuwał też argument, że nie zawsze dolne warstwy są złożone z substancji cięższych, a górne z lżejszych, co miało być konsekwencją opadania rozpuszczanych przez potop mas Ziemi. Kwestionował wreszcie opieranie się na Biblii w gło-

²⁷ P. Holbach, *Terre...*, s. 170.

szeniu powszechności potopu wydobywając nie-logiczności biblijnego opisu (np. to, że kiedy cała Ziemia była zalana, gołębica przyniosła gałązkę oliwną, aby obwieścić Noemu koniec gniewu bożego).

Podobną argumentację wysuwał Holbach przeciw Scheuchzerowi. Burnetowi wytykał, że jego koncepcja potopu nie wyjaśnia problemu skamieniałości. O dystansie, jaki zachował autor *Systemu przyrody* wobec sławnych naturalistów i o nowoczesności jego spojrzenia, świadczy uznanie za naiwny poglądu, że skamieniałe kości „przedpotopowych” zwierząt należały do ludzkich olbrzymów. Właśnie J. Scheuchzer uznał w 1704 r. skamieniały szkielet salamandry miocenińskiej za szczątki człowieka z okresu potopu (*homo diluvii testis*).

Plutonizm nie zadowalał Holbacha, podobnie jak neptunizm. Hipotezę L. Moro o wyłącznie wulkanicznej genezie gór ocenił jako zbyt jednostronną i nie wystarczającą.

Zgodnie ze swoim poglądem o powszechnym determinizmie w przyrodzie, gdzie wszystko wpływa pośrednio lub bezpośrednio na wszystko, Holbach uznawał jedynie cząstkową prawdziwość hipotez plutonistycznych i neptunistycznych; uzupełniał je przez uwzględnienie innych czynników zmieniających powierzchnię Ziemi poza morzami, wulkanami i trzęsieniami ziemi. „Czyż nie widzimy — pisał we wstępie do przekładu *Traktatu* Lehmana — że natura znajduje się w nieustannym działaniu? Burzy ona z jednej strony, aby tworzyć z drugiej; w konsekwencji zajmuje się ona bez przerwy zmienianiem powierzchni naszego globu. Wulkany zapalają się we wszystkich częściach świata; morze cofa się w pewnych miejscach, aby zająć inne; rzeki i ich dopływy wloką i odkładają gliny, piasek, drewno itd. Najślabsze przyczyny zdolne są wytworzyć po wiekach największe skutki, zwłaszcza jeśli działają nie-

ustannie, i dostrzegamy, jak wszystkie te przyczyny połączone działają nieustannie na naszych oczach. Przyjmijmy więc na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że sam potop i same podziemne ognie nie wystarczą, aby wyjaśnić uformowanie się warstw Ziemi. Będziemy zawsze narażeni na pomyłkę, ilekroć przez chęć uproszczenia będziemy wyprowadzać wszystkie zjawiska przyrody z jednej tylko przyczyny”²⁸.

Wśród przyczyn zmieniających powierzchnię Ziemi Holbach wyróżniał ruchy nagłe i krótkotrwałe, które nazywał „rewolucjami” oraz działania powolne, jednostajne, trwające przez wieki (np. erozja i sedymentacja eoliczna i fluwialna). Sądził, że zarówno jedne jak i drugie mogą mieć charakter lokalny bądź też globalny. W tymłączeniu ewolucji z rewolucją było więc coś zarówno z Lamarcka jak i Cuviera. Co do „rewolucji”, to Holbach przypisywał największe znaczenie katastrofom globalnym. Samo powstanie Ziemi uważał za efekt kosmicznego kataklizmu, w czasie którego mogła ona się oderwać od innego ciała niebieskiego, np. od Słońca. Mogła też powstać z wygasłej komety. Poza tym musiała ona ulegać katastrofom już po jej uformowaniu. Intrygowało Holbacha zwłaszcza spłaszczenie kuli ziemskiej na biegunach i nachylenie osi ziemskiej, które przypisywał przesunięciu się środka ciężkości tej planety. Otóż sądził, że zmiana kąta nachylenia osi ziemskiej musiała wpłynąć w sposób decydujący na przeobrażenia powierzchni naszego globu. Przede wszystkim musiało nastąpić przemieszczenie się mórz i lądów. Dawne lądy zostały zalane morzem, a nowe wyłoniły się z dna morskiego. Na skutek takiego naturalnego potopu musiała wyginąć większość istot żyjących. Przyczyniły się do tego również przeobrażenia

²⁸ J. G. Lehmann, *Essai d'une histoire naturelle de couches de la terre*, t. 3, Paris 1759, s. 25–26.

klimatu, które nastąpiły przez zmianę kąta padania promieni słonecznych na Ziemię. Gatunki, które zostały się po potopie lub kolejnych potopach, musiały zginąć, a nowe warunki klimatyczne spowodowały powstanie nowych istot. Tym właśnie tłumaczył Holbach fakt zachowania się na Syberii szczątków zwierząt żyjących w krajach tropikalnych. Jednocześnie prowadził polemikę z „fiksistami”, przekonanymi o niezmienności świata i wyjaśniającymi obecność szczątków zwierząt i tropikalnych roślin na Północy wędrówkami ludzi. Krytykował więc Holbach Marsigliego, który sądził, że skamieniałe kości słoni na Syberii świadczą o podboju tej krainy przez Rzymian. Podobną argumentację znajdujemy u Voltaire'a, który obecność skamieniałych ryb i skorup mięczaków w górach uważał za pozostałości posiłków pielgrzymów.

Dodajmy, że Holbach uznawał ciągłość procesów zachodzących w Ziemi. Wszystko, co dokonywało się w kuli ziemskiej w przeszłości, zachodzi w teraźniejszości. Szczególnie wyrażnie zaznaczyła się ta postawa w artykule *Mine*, pisanym przez Holbacha do *Encyklopedii*. W polemice ze Stahlem, który istnienie ziemi metalicznej (tzn. rud metali) uważał za efekt stworzenia, Holbach twierdził, że „natura tworzy jeszcze obecnie metale, łącząc razem części elementarne albo zasady, które winny wejść w różne kombinacje”²⁹. Można więc zaliczyć autora artykułu *Mine* do prekursorów aktualizmu w geologii.

Holbach wiązał ściśle losy istot żywych z ogólnym determinizmem przyrody. Każda zmiana w świecie nieorganicznym znajduje odbicie w świecie istot żywych, które — jak sądził — wyłoniły się z materii nieożywionej.

²⁹ P. Holbach, *Mine*, [w:] *Encyclopédie...*, t. 10, Neufchâtel 1765, s. 522.

W dotychczasowej literaturze poświęconej problematyce życia u Holbacha powielany jest najczęściej schemat, wedle którego Diderot — jako uznający życie za właściwość materii — jest bardziej dialektyczny niż autor *Systemu przyrody*, rozwiązujący ten problem w sposób mechanistyczny. Zdaniem Altiera, Holbach jako mechanicysta nie dostrzegał jakościowej różnicy między materią martwą a ożywioną i dlatego uważał, że granica między naturą ożywioną a nieożywioną może być przekraczana bez jakościowych skoków. Wasiliew mówiąc o problemie życia u Holbacha, sprowadza jego poglądy do tak skrajnej wersji mechanicyzmu, jaką była iatromechanika przełomu XVII i XVIII w., zastrzegając się co prawda, że chodzi mu głównie o metodologiczne aspekty iatromechanicyzmu.

Wydaje się jednak, że problem jest bardziej złożony, a utożsamianie witalizmu z dialektyką i antywitalizmu z mechanicyzmem nie jest słuszne. Podobnie przedstawia się problem różnicowania postaw na materialistyczne i idealistyczne według uznawania epigenezy lub preformacji. W obu stanowiskach tkwiła część prawdy, której osiągnięcie nie było możliwe na gruncie biologii XVIII w.

W przeciwieństwie do preformacji i preegzystencji teoria epigenezy zakładała, że zarodek różnicuje się w ciągu swojego rozwoju. Formująca się istota żywa zyskuje nowe tkanki, narządy i kształty, a przez to zmienia swoją strukturę. Według tej teorii, którą w nowożytnej postaci sformułował w dziele *Theoria generationis* (1759) C. F. Wolff, proces wzrostu podlega immanentnym prawom natury. Co więcej, natura nie narzuca żadnych barier, żadnego z góry określonego planu rozwoju istot żywych. Przyjmując koncepcję epigenetyczną Wolff sądził, że udało mu się wyjaśnić ostatecznie genezę potworów, którym poświęcił

osobne dzieło (*De ortu monstrorum*, 1772). Jak wiemy, przyjmujący stałość form zwolennicy preformacji byli wobec tego problemu — tak pasjonującego Oświecenie — bezradni. W podobnej sytuacji znajdowali się przedstawiciele teorii preegzystencji, którzy nie mogli przecież uznać boskiego pochodzenia potworów. Przez monstra rozumiano oczywiście nie jakieś tajemnicze i groźne istoty, ale osobniki zdeformowane, najczęściej powstałe drogą krzyżowania się gatunków. Buffon uważał za potwory np. muły ze względu na niemożliwość wydania przez nie potomstwa.

Warto zwrócić uwagę, że preformacja jest często mylona z preegzystencją. Teoria preformacji zarodków rozwinęła się na początku XVII w., a doktryna preegzystencji pod koniec tegoż stulecia. Zwolennicy teorii preformacji, nawiązujący do Hipokratesa, uznawali istnienie w zarodku uformowanej nowej istoty żywej. Rozwój płodu byłby więc jedynie wzrostem tej istoty. Preformacja nie wiąże się więc koniecznie z kreacjonizmem. Można ją natomiast uważać za interesującą próbę rozwiązania problemu stałości gatunków, której nie potrafili wyjaśnić zwolennicy epigenezy. Za wiązaniem epigenezy z preformacją opowiadał się Buffon, kiedy tłumaczył odrębność gatunków istnieniem „wewnętrznej formy” (*moule intérieur*), organizującej cząstki materii ożywionej w różne gatunki.

Preegzystencja stanowiła natomiast próbę godzenia preformacji z kreacjonizmem. Jej zwolennicy przyjmowali, że w zarodkach tkwią wszystkie istoty żywe, stworzone od początku świata przez Boga. Rolę rodziców ograniczali do przechowywania zarodków i ichżywienia.

Jeżeli chodzi o witalizm XVIII w., to mógł on być próbą materialistycznego rozwiązania problemu życia na gruncie biologii. Jego słabą stroną była łatwość przejścia od niego na po-

zycje idealistyczne. Wystarczyło uznać życie za coś odrębnego, niematerialnego, dodanego do materialnego substratu, aby znaleźć się w obozie przeciwnym materializmowi.

Nic więc dziwnego, że wielu filozofów szukało rozwiązania problemu genezy i działania organizmów na gruncie fizyki. Kartezjańską koncepcję zwierzęcia funkcjonującego na zasadzie maszyny La Mettrie odniósł do człowieka. Do skrajnej postaci sprowadzili ją iatromechanicy (np. Borelli). Natomiast chemicy, opierając się na błędnie interpretowanych doświadczeniach, próbowali niekiedy tłumaczyć proces przechodzenia materii nieożywionej w organiczną i organicznej w nieożywioną za pomocą teorii palingenezy.

Teoria ta rozwinęła się w XVII i XVIII w. w wyniku przekonania ówczesnych naturalistów o płynności granic między materią martwą i organiczną. Sądziли oni, że owe granice mogą być przekraczane w obu kierunkach, tzn. od materii nieożywionej do organicznej i odwrotnie. Pogląd, że kryształy żyją jak rośliny, był udziałem nie tylko hилоzoistycznie zorientowanych myślicieli. Powszechnie relacjonuje się przykłady rzekomego odradzania się minerałów w wyeksploatowanych kopalniach.

Palingeneza dotyczyła jednak głównie istot żywych. Hołdujący tej koncepcji alchemicy opracowywali recepty, według których próbowali sztucznie otrzymywać z popiołów rośliny lub zwierzęcia zarysy ich postaci. Oto jak określał palingenezę i techniki palingenetyczne Ch. Bonnet: „Paru współczesnych autorów, będących bardziej alchemikami niż fizykami, utrzymywało, że podgrzewane nieco popioły rośliny lub zwierzęcia według pewnych zasad winny unieść się w postaci dymu i dać kształt, jak również kolor rośliny lub zwierzęcia. Ten właśnie rodzaj z martwych wstania lub nowego narodzenia otrzy-

mał nazwę palingenez y”³⁰. Właśnie Bonnet przeniósł problematykę palingenetyczną do filozofii, poświęcając jej obszerne dzieło: *Palingeneza filozoficzna albo idee na temat stanu przeszłego i przyszłego istot żyjących* (1770). Według geneńskiego filozofa, każda istota (a więc i zwierzę) zawiera w sobie niszczalne zarodki; gdy umrze, zarodki te pozwalają na przywrócenie jej do życia — jest więc nieśmiertelna. Podobny pogląd głosił R. Dean, autor *Rozprawy o przyszłym życiu zwierząt* (1768).

Rzadziej rozumiano palingenezę jako odradzanie się bytów w postaci odmiennej, np. roślin w formie metalicznej i metali w kształcie roślin. *Végétation métallique i végétation artificielle* były przedmiotem obszernych traktatów, w których próbowano niekiedy dowodzić słuszności idei ciągłości w przyrodzie, zwłaszcza leibnizjańskiego „łańcucha bytów”.

Palingeneza nie stanowiła zwartej koncepcji podlegającej jednoznacznej interpretacji. Bonnet wykorzystywał ją do obrony preformacji. Dean posługiwał się nią dla uzasadnienia chrześcijańskiego dogmatu zmartwychwstania. Mistycy widzieli w niej dowód na istnienie w świecie tajemnych sił. Materialiści interpretowali ją jako dowód na jedność materialnego świata. Maréchal, który w *Słowniku ateistów dawnych i współczesnych* poświęcił zwolennikom palingenez y osobne hasło *Palingénésistes*, utożsamiał ich doktrynę z „przyznawaniem naturze zdolności regenerujących”, zaliczając do niej również metempsychozę. Za pierwszych przedstawicieli palingenez y uważał starożytnych materialistów: Demokryta i Leukipa.

³⁰ Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et l'état future des êtres vivants*, t. 1, Genève 1770, s. 165. Na temat palingenez y zob. też J. Marx, *Alchimie et palingénésie*, „Isis” T. LXII, 1971, nr 213, s. 275—289.

Żadna z wymienionych interpretacji życia nie znalazła pełnego uznania u Holbacha. Jeśli niekiedy wspomniał o człowieku jako mechanizmie, to nie podejmował i nie rozwijał koncepcji człowieka-maszyny. O palingenezie nadmieniał mimochodem, zajmując się krążeniem materii poprzez destrukcję i tworzenie ciągle nowych bytów. Dalekim echem teorii palingenezy było również stwierdzenie, że „prawa równie konieczne jak te, które spowodowały nasze narodziny, każą nam powrócić na łono przyrody, z którego wyszliśmy; przyroda odtworzy nas później pod jakąś nową postacią, której poznanie nie przedstawiałoby dla nas żadnego pożytku”³¹. Jednak, jak już wspominaliśmy, owa koncepcja palingenezy odnosiła się nie tylko do istot żywych, ale do wszelkich bytów przyrody, a poza tym Holbach mówił o odrodzeniu się człowieka nie w identycznej, ale „jakiejś nowej postaci”, co w holbachowskim świecie podległym nieskończonej ilości kombinacji cząstek było hipotetycznie możliwe bez odstępstwa od materializmu.

Holbach odrzucał też witalizm i niewiele in-

³¹ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 311. Interpretując ten fragment, J. Litwin (*Polemiki osiemnastowieczne*, Warszawa 1961) pisze: „[...] porzucając wierzenia i tradycje religijne [Holbach] parafrazuje, zdawałoby się, znane skądinąd słowa i powiada: z materii powstałeś... i z materii na powrót powstaniesz. Może obawiał się, kto wie, że «Bóg fizyczny», jak określa niekiedy «działającą przyrodę», straci autorytet w oczach «śmiertelnych», jeżeli nie potrafi spełnić tak lub inaczej nadziei, jakie pokładali dotąd w Bogu zmyślonym?” Autor dodaje też, że między dwoma bóstwami występuje „przekazywanie kompetencji” i że zachodzi w tym przypadku upodobnienie rozbieżnych koncepcji (s. 143—144). To interesujące spostrzeżenie może być przydatne raczej do oceny mistycyzujących wersji teorii palingenetycznej. Holbach zaś zajmował stanowisko odmienne: w palingenezie doszukiwał się argumentów dla obrony materialistycznej koncepcji jedności świata nieożywionego i organicznego.

interesowało go wyjaśnianie genezy i istoty życia podejmowane przez biologów. Od nich przejął najistotniejszą dlań teorię epigenezy. Mówił o niej (bez używania wyrazu „epigeneza”), gdy zastanawiał się nad rozwojem człowieka: „W pierwotnej swojej postaci człowiek jest niedostrzegalnym punkcikiem o bezkształtnych częściach, którego ruchliwość i życie wymykają się naszemu wzrokowi. Nie dostrzegamy w nim żadnych oznak tych własności, które nazywamy czuciem, inteligencją, myślą, siłą, rozumem itd. W przystosowanej do jego potrzeb macicy punkcik ten powiększa się, rozwija i rozrasta dzięki nieustannemu przyswajaniu sobie materii analogicznych do swego bytu, które będąc przezeń przyciągane łączą się z nimi i asymilują”³². Jak widać, Holbach łączył epigenezę z newtonowskim przyciąganiem oraz stahlowską koncepcją analogii i pokrewieństwa.

Trudność w wyjaśnianiu przejścia od materii nieożywionej do ożywionej próbował Holbach rozwiązać za pomocą teorii samoródtwa, głoszonej już przez starożytnych naturalistów. Zetknął się z nią m.in. podczas pracy nad komentarzem do nowego francuskiego przekładu Lukrecjusza. Materialiści nie byli jednak tymi myślicielami, którzy dostarczyli mu decydujących argumentów na rzecz istnienia samoródtwa. Przyjmując tę teorię, przeciwstawiającą się w jej materialistycznej interpretacji kreacjonizmowi, Holbach oparł się na najnowszych badaniach mikroskopowych Needhama. „Jeżeli zwilżymy mąkę wodą — powiadał — i będziemy trzymali ten roztwór w zamknięciu, to po pewnym czasie zobaczymy przy pomocy mikroskopu, że wyprodukował on istoty organiczne i obdarzone życiem, do którego uważaliśmy za niezdolną zarówno mąkę jak i wodę”³³.

³² P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 120—121.

³³ Tamże, s. 74.

Nazwisko Needhama zostało wymienione w przypisie do powyższego fragmentu, a Holbach uzupełnił tę myśl dodając, że „fermentacja i gnicie wytwarzają bezsprzecznie zwierzęta żyjące” i że „powstawanie zwane samoródtwem może być niezrozumiałe tylko dla tych, którzy sobie nie pozwolili na uważne obserwowanie przyrody”³⁴.

Pewność tonu Holbacha świadczy, że samoródtwo uważał za fakt dowiedziony definitywnie metodą eksperymentalną. Wykluczał przy tym możliwość pomyłki, gdyż już w 1763 r., w przypisie do przekładu Lukrecjusza, powoływał się na potwierdzenie „odkrycia” Needhama przez niemieckiego badacza Delliusa. Tam też jako zwolennik samoródtwa zwalczał „preegzystencję owistów”³⁵.

Wykorzystanie przez Holbacha mikroskopowych badań J. Turberville’a Needhama do obrony materialistycznej koncepcji samoródtwa sprawiło angielskiemu jezuitcie nie lada kłopot. Już od czasów Mersenne’a teologowie godzili przecież samoródtwo z *Biblią*. Sądzili, że samoródtwo jako efekt gnicia i fermentacji dotyczy gatunków budzących odrazę (myszy, muchy, insekty żerujące na ciele ludzkim).

³⁴ Tamże, s. 417.

³⁵ W kilka lat po odkryciu przez Leeuwenhoeka „żyjątek spermacyjnych” (1677) wywiązała się między biologami dyskusja na temat udziału poszczególnych płci w procesie zapłodnienia. „Animalkuliści” (Leeuwenhoek, Hartsoeker i Boerhaave) przypisywali główną rolę spermatozoidom, owiści zaś (Malpighi, Swammerdam, Valisnieri i Spallanzani) doszukiwali się w komórkach jajowych, określanych mianem „jaj”, istnienia organizmów w pełni uformowanych, „żyjątkom spermacyjnym” zaś wyznaczali jedynie rolę stymulatora. Owiści byli więc zwolennikami preformacji, a Swammerdam uważany jest również za inicjatora preegzystencji. Przeciw ich poglądom wystąpił właśnie Holbach, broniąc nowoczesnej koncepcji wiązania się nasion męskich i żeńskich. Jednocześnie uznawał epigenezę oraz samoródtwo.

Te „niższe” gatunki nie mogły być — w ich przekonaniu — stworzone przez Boga, bo to uwłaczałoby jego godności. Needham nie stanowił więc wśród teologów wyjątku, toteż wystąpił z krytyką holbachowskiej interpretacji jego badań w przypisach do dzieła księdza B. Monestiera *La vraie philosophie* (1775).

Jednak zarówno samorództwo jak i palingeneza (w sensie ponownego rodzenia się bytów przyrody) nie stanowią istoty holbachowskiej koncepcji życia. Są one tylko artykulacją idei filozoficznej, że życie jest efektem ruchu elementarnych cząstek materii, przy czym kombinacje chemiczne cząstek materii nieożywionej dają zjawisko jakościowo nowe, jakim jest życie. Oczywiście odchodzenie od rozwiązywania problemu życia na gruncie biologii i fizjologii i przechodzenie na teren chemii można traktować jako przejaw mechanicyzmu. Można też z równym powodzeniem bronić tezy przeciwnej. Według E. Callota „materializm Holbacha jest z jednej strony materializmem antygeometrycznym [tzn. antymechanistycznym — *M. S.*], a z drugiej antywitalistycznym i antyanimistycznym”³⁶. Uważanie życia nie za cechę wszelkiej czy też pewnej materii, ale za efekt współdziałania różnych materialnych cząstek było z pewnością koncepcją na wskroś dialektyczną. Innym elementem dialektyki, którego nie dostrzegamy w koncepcjach hилоzoistycznych, jest „przeskakiwanie progów” dzielącego martwe molekuly od organizmów żywych. Rozpatrując problem pod tym kątem widzenia można przyjąć za E. Callotem, że jako twórca „fizyczno-chemicznej teorii życia” Holbach reprezentuje „w pełni rewolucyjną filozofię biologii” i jest „najnowocześniejszym biologiem swojej epoki”³⁷.

³⁶ E. Callot, *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle*, Paris 1965, s. 321.

³⁷ Tamże, s. 322.

Ogólnie rzecz biorąc, w mechanicyzmie Holbacha — przejawiającym się w jego poglądach na życie — kryją się elementy dialektyki. Są one jednak innego typu niż te, które można było znaleźć w witalizmie filozofów opierających się na naukach biologicznych. Nie oznacza to wszakże, że są mniej ważne.

TEORIA RELIGII

Logiczną konsekwencją materialistycznej filozofii przyrody Holbacha jest ateizm z centralną dla niego teorią religii. Krytyka religii jest zarazem domeną jego myśli prowadzącą do teorii społeczeństwa i rozważań o człowieku. Właśnie od zniesienia religii proponował Holbach zacząć reformę społeczeństwa. Słusznie wytyka mu się w związku z tym idealizm. Ocena ta byłaby jednak zbyt jednostronna, gdybyśmy nie zwrócili uwagi na fakt, że krytyka religii była wówczas krytyką feudalnej ideologii. Najpierw trzeba było zawładnąć umysłami, aby następnie przejść do rewolucyjnego działania.

Holbach nie pozostawił zwartego wykładu swoich poglądów na religię. Przy powierzchownej ich analizie może się nawet wydawać, że myśli o religii rozsiane po różnych jego dziełach są ze sobą sprzeczne. Toteż niektórzy autorzy utrzymują, że rozmaite holbachowskie teorie pochodzenia religii można by zebrać razem, ale trudno byłoby je pogodzić. Wprawiają nas one w podobne zakłopotanie, jak sami starożytni bogowie¹. Autor tej wypowiedzi, F. E. Manuel, posuwa się nawet do stwier-

¹ F. E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973, s. 240.

dzenia, że większość prac Holbacha to „luźne streszczenia tego, co zostało powiedziane na temat pochodzenia i natury religii od początku racjonalistycznej myśli w starożytnej Grecji” i że Holbach jest po prostu kompilatorem. Ta próba deprecjacji holbachowskiej teorii religii przez F. E. Manuela stanie się zrozumiała, jeśli weźmiemy pod uwagę nader skromny zasób wiedzy tego autora o Holbachu, któremu przypisuje takie dzieła, jak *J. Brunus redivivus* lub *Examen impartial des principales religions du monde*, a *Le Christianisme dévoilé* uważa za kompilację *Antiquité dévoilée* N. A. Boulangera.

Inne stanowisko zajmuje P. Naville, autor podstawowej monografii o Holbachu, który dokonuje typologii elementów holbachowskiej analizy zjawisk religijnych, wyodrębniając następujące jej elementy: „1) czynniki wynikające z natury biologicznego rozwoju człowieka i biologicznego zachowania się człowieka w naturze (strach, przerażenie, niepewność w obliczu krytycznych momentów życia, śmierć, wypadki, itd.); 2) czynniki związane z poprzednimi, wynikające z dawnych tradycji (albo prehistorii) ludzkiego gatunku (przerażenie w obliczu katastrof przyrody); 3) czynniki uzależnione od niepewności związanej z warunkami społecznymi (głód, pierwszy podział pracy społecznej implikujący istnienie panów i poddanych, wyzyskujących i wyzyskiwanych itd.); 4) wyjaśnienie wskazujące na wyodrębnienie się kasty kapłanów, wodzów albo starszych dysponujących możliwością rozwoju i komplikowania rytów oraz wydawania wszelkiego rodzaju zakazów; 5) postawa (dziś zwana magiczną) oparta na przekonaniu posiadania wpływu na akty związane ze stosunkami rodzinnymi, techniką produkcji, wydarzeniami z życia klanu, postawa kompensacyjna wobec stałych nie-

powodzeń i porażek jednostki, które są źródłem rozwoju metafizyki i nauki”².

Zignorowana przez F. E. Manuela typologia P. Naville’a wskazuje wyraźnie na wewnętrznie sprzeczny charakter holbachowskiej teorii religii. Można jej zarzucić jedynie skłonność do nadmiernej modernizacji omawianej problematyki. Należałoby ją też znacznie uprościć, wprowadzając jakiś wspólny punkt odniesienia do poszczególnych elementów holbachowskiej teorii religii. W naszym przekonaniu wewnętrzna spójność teorii religii u Holbacha przejawia się w konsekwentnym stosowaniu przez niego redukcyjnej metody badań. Religię uważał Holbach za zniekształcone odbicie rzeczywistości w umyśle ludzkim. Istnieją według niego jednocześnie obiektywne (przedmiotowe) i subiektywne (podmiotowe) źródła religii. Jeżeli chodzi o te pierwsze, to można wyodrębnić u Holbacha (i u wielu innych filozofów francuskiego Oświecenia) redukcję naturystyczną, antropologiczną i euhemerystyczną. Podmiotowymi czynnikami w formowaniu się wierzeń są zjawiska zachodzące w sferze poznania i odczuć psychicznych człowieka w jego kontakcie z przyrodą i społeczeństwem.

Redukcja naturystyczna u Holbacha wywodzi się z poglądów wielu myślicieli wcześniejszych, zwłaszcza Hume’a, Brossesa i Boulange-ra. Poglądy swoich poprzedników pogłębił filozoficznie i włączył w nowy kontekst myślenia z charakterystycznym dla niego akcentowaniem społecznego uwarunkowania i społecznej funkcji religii.

Wychodząc z sensualistycznej teorii poznania, Holbach utrzymywał, że deifikacja przedmiotów, zjawisk i sił przyrody musiała mieć w swoich początkach charakter wyłącznie zmy-

² P. Naville, *D’Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris 1967, s. 349–350.

słowy, a dopiero później, w miarę intelektualnego rozwoju ludzkości, stawała się coraz bardziej abstrakcyjna. Człowiek prymitywny nie był zdolny do „głębokich rozmyślań” i „subtelnych spekulacji”. Tworzył on sobie „osobnego Boga z każdego przedmiotu fizycznego” wierząc, że ma on wpływ na jego życie. „Ludzie prości uważają za panów swego losu zwierzęta, kamienie, bezkształtne i nieożywione substancje oraz fetysze, które przekształcają w bóstwa przypisując im inteligencję, pragnienia i wolę”³. Tak więc — podobnie jak Ch. de Brosses — Holbach uważał fetyszyzm za pierwotną formę religii. Za Humem i również de Brossem przyjmował, iż kolejnymi etapami rozwoju wierzeń były politeizm i monoteizm.

Politeizm stanowił według niego deifikację już nie przedmiotów, ale pewnych elementów i zjawisk przyrody. Ogień stał się Saturnem, powietrze Junoną, a morze Neptunem. Do politeistycznego typu wierzeń autor *Systemu przyrody* zaliczał również kultury astralne. Słońce stało się Ozyrysem, Baalem, Mitrą, Adonise lub Apollinem. Jednak astralistyczna interpretacja religii znajduje się na peryferiach naturyzmu holbachowskiego.

Monoteizm pojawił się wówczas, gdy człowiek doszedł do pojęcia świata jako „wielkiej Całości”. Wyrazem owej monoteistycznej tendencji był kult Pana. Jednak klasyczna triada etapów rozwoju religii: fetyszyzm, politeizm, monoteizm, którą wiek XIX przejął od naturystycznej teorii religii Oświecenia, uwikłana została u Holbacha w kontekst tradycyjnych wątków osiemnastowiecznych. Oto okazuje się, że do abstrakcyjnych uogólnień zdolni byli tylko ludzie uczeni, kapłani i tylko oni byli prawdziwymi monoteistami. Chcąc wyjaśnić ludowi

³ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2, Warszawa 1957, s. 13.

tajemnice świata, przekazywali abstrakcyjne prawdy w postaci materialnych symboli. Z czasem alegoryczne znaczenie owych symboli się zatarło i same one stały się przedmiotem kultu. W ten sposób nastąpiła wtórna idolatria jako produkt degeneracji politeizmu i mono-teizmu. Przypomnijmy, że Holbach utożsamiał fetyszym z idolatrią.

Naturystyczna redukcja religii u Holbacha wiąże się nie tylko z problematyką teoriopoznawczą, ale również z refleksją psychologiczną. Człowiek jako istota materialna, część wielkiego łańcucha bytów, wchodzi w określone stosunki z innymi bytami. Jest on powiązany z przyrodą na zasadzie zależności od niej. Owa zależność wynika z jego materialnych potrzeb, które musi on zaspokajać, by zachować istnienie. Jeżeli przyroda pozwala człowiekowi realizować jego zamierzenia, staje się ona przedmiotem wdzięczności i uwielbienia, jeżeli dzieje się odwrotnie — budzi przygnębienie, smutek i strach: „Gdyby na świecie nie istniało zło, człowiek nie pomyślałby nigdy o bóstwie. Gdyby natura pozwalała mu bez trudu zaspokajać wszystkie jego odradzające się stale potrzeby lub doznawać przyjemnych wrażeń, życie jego upływałoby jednostajnie i nic nie skłaniałoby go do poszukiwania nieznanych przyczyn rzeczy”⁴. W ostatecznym rachunku fizyczne potrzeby człowieka, jego materialna egzystencja, stanowią realne podłoże ludzkich wierzeń. Kult bogów jest więc kultem przyrody, w którym wyraża się zarówno bezsilność człowieka wobec niej, jak i aktywna postawa zmierzająca do podporządkowania jej sobie. Studiując dzieła Holbacha łatwo można dostrzec, jak wielką wagę przywiązuje on do stosowanych przez człowieka zabiegów magicznych i teurgicznych⁵.

⁴ Tamże, s. 6.

⁵ Zob. P. Holbach, *Le Christianisme dévoilé*, Londres

Bóg jako zniekształcony w umyśle ludzkim refleks natury musi przybrać cechy człowieka. Redukcja naturystyczna wiąże się w ten sposób z redukcją antropologiczną. Holbach znał dobrze autorów, którzy głosili, że człowiek tworzy Boga na swoje podobieństwo⁶, gdyż cytuje Ksenofanesa, Montaigne'a i La Mothe Le Vayera. Znał też poglądy osiemnastowiecznych prekursorów pojęcia animizmu lub animatyzmu, według których „ożywianie” przedmiotów zmierzało do ich „humanizacji”, a następnie do „deifikacji”⁷. Za przyczynę ożywiania i humanizowania przyrody przyjmował ludzki egoizm: pragnąc podporządkować sobie środowisko, człowiek usiłuje odnaleźć w przyrodzie siły mające cechy ludzkie; dzięki cechom takim komunikowanie się z owymi siłami stałoby się możliwe. „Człowiek zawsze czyni z siebie centrum wszechświata i wszystko, co w nim widzi, odnosi do siebie samego. Gdy wydaje mu się, że dostrzega jakiś sposób działania zgodny pod pewnymi względami z jego własnym lub też jakieś interesujące go zjawiska, przypisuje je natychmiast przyczynie podobnej sobie, działającej tak jak on i posiadającej takie same władze, zainteresowania, projekty i dążności, słowem, tworzy ją na swój obraz i podobieństwo”⁸.

Redukcji naturystyczno-antropologicznej, z wyodrębnionymi trzema fazami bogotwórstwa: ożywianiem przedmiotów i zjawisk, ich humanizacją, a następnie deifikacją, towarzyszy u Holbacha inny typ redukcji, dla której charakterne jest abstrahowanie od naturalnego śro-

1767, rozdz. IV: Des rites, des cérémonies, ou de la théurgie des chrétiens.

⁶ Zob. M. Skrzypek, *Francuscy prekursorzy Feuerbacha. Oświeceniowa redukcja teologii do antropologii*, „Euhemer” 1970, nr 2, s. 81—91.

⁷ *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, par M. l'Abbé Banier, t. 1, Paris 1738, s. 42.

⁸ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 114.

dowiska człowieka. W owej czysto antropologicznej redukcji chodzi o wykazanie faktu, że Bóg jest ubóstwioną istotą człowieka. Bóg jest więc kwintesencją wszelkich cech ludzkich podniesionych do rangi absolutu. Deifikację musiało poprzedzić „odróżnienie człowieka od niego samego”, uczynienie go „podwójnym”⁹. Człowiek idealny, który uległ deifikacji, był zniekształconą i wyolbrzymioną kopią człowieka rzeczywistego. „Istotnie — pisał Holbach — w swoim Bogu człowiek widział i zawsze widzieć będzie tylko człowieka; daremnie mędrkowałyby, daremnie rozszerzałyby jego moc i doskonałość; zrobi z niego zawsze tylko gigantycznego, wyolbrzymionego człowieka, którego uczyni zupełnym urojeniem gromadząc w nim niezgodne ze sobą cechy. Zawsze będzie widzieć w Bogu tylko jakąś istotę gatunku ludzkiego, której rozmiary będzie usiłował powiększać tak długo, aż uczyni z niej byt całkiem niepojęty”¹⁰. Zauważmy, że Holbach dostrzegł przed Feuerbachem pewną dialektykę bogotwórczego procesu alienacji. Wyolbrzymianie cech ludzkich przypisywanych Bogu prowadzi do ich zanegowania i do samounicestwienia się człowieka. Bóg, którego atrybuty są „wyłącznie negacjami cech człowieka”, staje się bytem zupełnie mu obcym. Wówczas ma miejsce proces odwrotny: „[...] teologia, wysubtelniwszy najpierw Boga metafizycznego i uczyniwszy go tak różnym pojęciowo od wszystkiego, co działa na zmysły, musi teraz zbliżyć go do człowieka, od którego tak go przedtem oddaliła”¹¹. Również i tę myśl spotykamy później u Feuer-

⁹ W oryginale: *faire l'homme double*. Warto porównać wywody Holbacha z tym, co Feuerbach pisze o „samorozdwojeniu” człowieka lub „rozdwojeniu człowieka i jego własnej istoty” (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 87).

¹⁰ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 38.

¹¹ Tamże, s. 57.

bacha, kiedy mówi on o kulcie bogów-pośredników, boga-człowieka i świętych.

Redukując teologię do antropologii Holbach dostrzegał dwie możliwości tworzenia bogów na podobieństwo ludzi. Podmiotem tego bogotwórstwa czynił niekiedy wszystkich ludzi. W niektórych jednak wypowiedziach filozof wskazywał teologów jako tych, którzy uformowali bogów na swój obraz¹². Te sprzeczne — zdawałoby się — wypowiedzi na ten sam temat można jednak interpretować jako zrozumienie przez Holbacha złożonego charakteru ludzkich wierzeń, które mogą być zarazem i spontaniczne, i narzucone z zewnątrz. Właśnie splot tych dwóch czynników czyni religię tak trudną do wyeliminowania. „Dla wielu ludzi — powiadał Holbach — odebranie idei Boga byłoby wydarciem im części ich samych”¹³. Z drugiej strony, religię podtrzymuje przymus instytucji kościelnych i państwowych.

To stanowisko Holbacha wskazuje, iż łączył on redukcję antropologiczną z euhemerystyczną. Stwierdzał mianowicie, że wyolbrzymione cechy człowieka, tak istotne dla procesu deifikacji, są zapożyczone od ludzi wybitnych, odgrywających w społeczeństwie rolę szczególną. Są nimi również despoci ziemscy, „których samowola posłużyła za wzór postępowania, jakie przypisano bóstwu”¹⁴. W ten sposób Holbach przełamał pewien stereotyp dawniejszych euhemerystów, w którym spontaniczny kult dobroczyńców ludzkości przeciwstawiany był narzuconemu z zewnątrz — za pomocą siły lub kłamstwa — kultowi władców i religijnych przywódców. Według Holbacha, u źródeł obu typów euhemeryzmu leży, podobnie jak w kul-

¹² P. Holbach, *Théologie portative*, Rome 1775, s. 46, hasło Anthropologie.

¹³ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 371.

¹⁴ Tamże, s. 47.

cie przyrody, egoizm i dążenie do osiągnięcia korzyści materialnej¹⁵. Wybitnych ludzi wielbiono dlatego, że chciano zachęcić ich do kontynuowania dobroczynnego działania i skłonić do tego innych. Kult złych władców zmierzał do pozyskania ich przychylności i uniknięcia ich gniewu. Wyobrażając sobie Boga na wzór „najbardziej niegodziwych ludzi”, a władzę boską na wzór „najbardziej niesprawiedliwych rządów” człowiek uznaje niesprawiedliwość za rzecz nieuniknioną i godzi się z nią. W tym kontekście niezwykle interesujący jest pogląd Holbacha na ascezę i religijne samoudręczenie jako zabiegi wyprzedzające nieuchronną karę Boga-monarchy i próbę uniknięcia jego gniewu, mogącego przynieść jeszcze większe zło. A więc nawet w samoudręczeniu człowiek jest egoistą, gdyż myśli o korzyści. Jednak Holbach nakazywał odróżniać korzyści istotne od rzekomych, których pojęcie rodzi się w subiektywnym odczuciu człowieka pod wpływem niewiedzy lub afektów.

Spontaniczna skłonność do deifikowania wybitnych ludzi oraz trudność w odróżnieniu prawdziwych korzyści od rzekomych, to znaczy tych, które ma przynieść religia, stanowi według Holbacha jedynie punkt wyjścia w rozwoju wierzeń. Dalszą konsekwencją było ogłoszenie się władców i kapłanów za bogów i wykorzystanie przez nich religii do własnych celów. Mogło również być i tak, że „ludzie, którzy w początkach byli użyteczni, stali się wkrótce bezużyteczni i niebezpieczni. Władza, która została im powierzona przez społeczeństwo, została obrócona przeciw niemu; przywódcy narodów oddzielili własne interesy od interesów poddanych; połączyli się oni z podobnymi sobie, aby ujarzmić i rabować wszystkich in-

¹⁵ P. Holbach, *Tableau des saints*, t. 1, Londres 1770, s. III.

nych”¹⁶. W efekcie zarówno kult dobrych, jak i złych władców prowadził do uświęcenia niesprawiedliwego ustroju społecznego.

Dla Holbacha nie było przy tym rzeczą istotną, czy wielcy ludzie byli ubóstwiani za życia czy też po śmierci. Jego wypowiedzi na ten temat nie są jednoznaczne. Wiąże się to z koncepcją, że religia zrodziła się w okresie „dzieciństwa ludzkości” i że odtąd jej funkcja społeczna jest zdecydowanie negatywna. Nie ma większego znaczenia to, czy władca ogłasza się Bogiem czy też na Boga się powołuje, gdy uzasadnia swoją pozycję panującego.

Ceniąc holbachowski euhemeryzm jako próbę wyjaśnienia społecznej genezy i funkcji religii, nie można zapominać o pewnych jego teoretycznych uproszczeniach, wynikających z ówczesnego stanu refleksji historiozoficznej. U Holbacha, podobnie jak u wielu współczesnych myślicieli, występuje pogląd, że historię tworzą wybitni ludzie, a w dodatku tworzą ją świadomie. Postępy cywilizacji nie są więc osiągnięciem całej ludzkości, ale jej wybrańców. Społeczeństwo dzieli się na aktywnych cywilizatorów i pasywną masę reszty ludzi, będącą przedmiotem historii. Wiedza ludzka pozabawiona jest u Holbacha charakteru społecznego, a teoria oderwana od praktyki. Oto dlaczego autor *Systemu przyrody* powiedział, że „dziki jest istotą pozostającą w stadium ciągłego dzieciństwa, z którego nie wyszedłby nigdy, gdyby nie wydobyto go z nędzy”¹⁷, albowiem człowiek zajęty działalnością praktyczną nie ma czasu na abstrakcyjne rozmyślenia.

Jeśli nawet Holbach przyznawał niekiedy, że odkrycia „są zawsze owocami społeczeństwa”, to jednak wyjaśniał niehistorycznie sam problem formowania się społeczeństw. Sądził,

¹⁶ P. Holbach, *Essai sur les préjugés*, Londres 1770, s. 369.

¹⁷ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 29.

że to właśnie ludzie wybitni, świadomi swego celu grupowali wokół siebie biedujących i rozproszonych dzikusów, aby ich uczynić szczęśliwymi poprzez cywilizację. Co więcej, ci wielcy dobroczyńcy ludzkości przychodzili do barbarzyńców z krajów bardziej cywilizowanych. „Historia uczy nas — pisał Holbach — że najśłynniejsi prawodawcy byli ludźmi, którzy — wyposażeni w użyteczne wiadomości, jakie nabywa się w łonie narodów cywilizowanych — przynieśli nie znane dotąd kunszty pozbawionym zmyślności i pomocy dzikim. Takimi właśnie jednostkami byli Bachus, Orfeusz, Triptolemos, Mojżesz, Numa, Zamolksis, słowem, pierwsi ludzie, którzy nauczyli narody sztuki uprawiania ziemi i dali im nauki, bóstwa, kultury religijne, misteria, teologię i znajomość praw”¹⁸. Łatwo dostrzec, że to wyjaśnienie początków cywilizacji nic nie wyjaśnia, bo jeśli przyjąć nawet fakt przenikania się kultur, to jednak nie wiadomo nadal, co spowodowało różnice w tempie rozwoju poszczególnych ludów. Rodzi się też kolejne pytanie, skąd przejęli cywilizację sami cywilizatorzy.

Ograniczenia holbachowskiego euhemeryzmu, który stanowi „wypaczenie rzeczywistego procesu społecznego”¹⁹, nie mogą nam jednak przysłać jego założeń ogólnych, a mianowicie, że religia jest zjawiskiem społecznym i pełni określone funkcje społeczne. Te funkcje Holbach starał się uchwycić w ich rozwoju. Sądził, że w okresie przejścia od barbarzyństwa do społeczeństw cywilizowanych religia odegrała funkcję organizującą, a więc pozytywną. Stanowiła jednak „święte powijaki”, które stały się z czasem zbędne i zatrzymały ludzkość „w stanie wiecznego dzieciństwa”²⁰.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ G. P. Francow, *Naucznyj ateizm*, Moskwa 1972, s. 52.

²⁰ P. Holbach, *Essai sur les préjugés...*, s. 98, 154.

W ustroju opartym na niesprawiedliwości społecznej religia stała się narzędziem panowania warstw uprzywilejowanych.

Koncentrowanie się na politycznych aspektach wierzeń nie było u Holbacha przypadkowe. Ówczesny stan ekonomii politycznej nie pozwalał na odkrycie społeczno-ekonomicznych źródeł religii. Traktowano ją jako element politycznej nadbudowy bez jej powiązania z materialną infrastrukturą. To właśnie usprawiedliwia fakt ujmowania przez Holbacha społecznej funkcji religii w sposób nieadekwatny oraz wysuwania pewnych domysłów, które w świetle współczesnej wiedzy okazały się nieuzasadnione. Krytycznie należy dzisiaj podchodzić do holbachowskiego przekonania o absolutnej sprzeczności interesów władców i duchowieństwa. Sądził on, że tylko źli władcy musieli uciekać się do pomocy religijnego oszustwa, zaś władca oświecony mógł obejść się bez religii i kapłanów, a nawet znieść religię. Holbach nie mógł jeszcze dostrzec faktu, że w każdym ustroju opartym na nierówności społecznej duchowieństwo było sojusznikiem klas panujących. Przeciwiństwa między władzą świecką a kościołem miały zawsze charakter drugorzędny. Ideologia religijna służyła maskowaniu sensu walk politycznych, niekiedy postępowych. Tak było w przypadku wojen religijnych, których genezę Holbach przypisywał wyłącznie fanatyzmowi²¹. Przenosząc sprzeczności ekonomiczne i społeczne na plan polityczny i ideologiczny, Holbach redukował wszelkie konflikty do opozycji między religią a ateizmem. Wprowadzenie materialistycznego światopoglądu i świeckiej moralności stanowiło dla niego panaceum na rozwiązanie kwestii społecznych. „Nigdy — pisał — nie odurzy się

²¹ A. Nowicki, *Ateizm francuskich materialistów XVIII w.*, „Myśl Filozoficzna” 1955, nr 5/6, s. 304.

wyobraźni ateisty do takiego stopnia, żeby gwałty, niesprawiedliwość, prześladowania czy mordy stały się w jego oczach czynami cnotliwymi lub godziwymi”²².

Jak już wspomnieliśmy, redukcjonizm Holbacha łączył się z jego ujęciem teoriopoznawczych i psychicznych źródeł religii. Jeżeli chodzi o te drugie, to należy przypomnieć i podkreślić, że nie sprowadzał ich Holbach do uczucia strachu. Dostrzegał religiotwórczą doniosłość zarówno negatywnych, jak i pozytywnych odczuć psychicznych. Religię zrodził strach, ale także radość, miłość i wdzięczność wobec przyrody i ludzi. Autor *Systemu przyrody* podkreślał jedynie, że uczucia negatywne przyczyniły się w większym stopniu do powstania religii niż pozytywne. Identyczną postawę zajmie później Feuerbach, który przejął pogląd reprezentowany przez Holbacha, niesłusznie zarzucając materialistom francuskim jednostronne ujęcie psychicznych źródeł religii²³.

Holbach starał się wykazać, że rola religiotwórcza strachu zaznaczyła się przede wszystkim w okresie dzieciństwa ludzkości, kiedy człowiek był bardziej uzależniony od przyrody i o wiele mniej ją znał. Pogląd ten nie jest pozbawiony racji²⁴. Należy jednak pamiętać, że francuski materialista stawiał na jednej płaszczyźnie strach przed siłami przyrody i strach przed uciskiem politycznym, a więc siłami społecznymi. Właśnie ten drugi rodzaj strachu — jak przypominał Lenin — jest istotnym czynnikiem religiotwórczym, który nie należy do przeszłości, ale jest „strachem wobec ślepej siły kapitału”²⁵. U Holbacha perse-

²² P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 353.

²³ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, s. 40.

²⁴ Zob. F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1956, s. 355, 390—391.

²⁵ W. I. Lenin, *O stosunku partii robotniczej do re-*

weracja uczucia strachu jest raczej efektem pewnego atawizmu: „Drżymy dziś jeszcze, bo drżeli nasi przodkowie”²⁶. Odtąd religia oparta na lęku przechodzi z pokolenia na pokolenie, stając się „świętą zarazą”. Ów dziedziczny strach, którego pojęcie Holbach zaczerpnął od Boulangera, został określony przez F. E. Manuela jako psychiczny „uraz po potopie”. Holbach jednak bardziej wiązał utrzymywanie się strachu z pewnymi cechami natury ludzkiej, które nie są związane koniecznie z nadzwyczajnymi podnieceniami zewnętrznymi: „[...] strach staje się przyzwyczajeniem, przeobraża się w potrzebę. Gdyby człowiek nie lękał się niczego, wydawałoby mu się, że mu czegoś brakuje [...] Zabobonny pragnie się bać, wyobraźnia jego tego żąda. Można by powiedzieć, że najbardziej lęka się tego, iż nie będzie miał czego się lękać. Ludzie to chorzy z urojenia”²⁷. Powyższy przykład wskazuje dobitnie — jak sądzę — na wiązanie holbachowskiej redukcji teologii do antropologii z psychologią i psychopatologią.

Inny doniosły problem z zakresu psychopatologicznych źródeł religii to holbachowska kategoria „religijnego entuzjazmu” lub „religijnego upojenia”. Przy jej wypracowaniu korzystał Holbach z osiągnięć filozofów angielskich XVII i XVIII w.²⁸. Znał też niewątpliwie prace Voltaire’a, który badał intensywne prze-

ligii, [w:] W. I. Lenin, *Dziela*, t. 15, Warszawa 1956, s. 400.

²⁶ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 11.

²⁷ P. Holbach, *Zdrowy rozsądek*, [w:] J. Meslier, *Testament*, Warszawa 1955, s. 86. Wydrukowanie *Zdrowego rozsądku* pod nazwiskiem Mesliera jest nieporozumieniem — zob. M. Skrzypek, [rec. z:] M. Domanget, *Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, „Euhemer” 1965, s. 120—122.

²⁸ S. I. Tucker, *Enthusiasm*, Cambridge 1972, s. 39—51, 93—109; zob. też F. E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa...*, s. 83—95.

zycia religijne angielskich kwakrów, nazywając je „entuzjazmem”²⁹. Ów „religijny entuzjazm” jest określany przez Holbacha, jak również przez jego poprzedników, jako stan bliski chorobie umysłowej, a niekiedy jako jedna z jej odmian.

Istotną cechą holbachowskiej kategorii „entuzjazmu”, w odróżnieniu od deistów angielskich, Bayle’a i Voltaire’a, jest powiązanie tego pojęcia z określoną funkcją społeczną³⁰. Holbacha bardziej interesują społeczne efekty religijnego entuzjazmu niż jego psychopatologiczne pochodzenie. Łącząc „entuzjazm” z jego funkcją „upajania” Holbach wskazywał przy tym, że jego genezy należy szukać nie tylko w samym człowieku, ale również — i przede wszystkim — w otaczającym go środowisku społecznym. Upajanie człowieka religijnym entuzjazmem kojarzyło się Holbachowi z działaniem trunku podawanego ludowi przez kapłanów i władców. W *Théologie portative* definiował entuzjazm jako „święte upojenie, które przenika do umysłu tych, którym Bóg uczynił łaskę, aby mogli pić dużymi łykami dobre wino, które księża podają im w swych świętych karczmach”³¹. W *Le christianisme dévoilé* pisał, iż „religia jest sztuką upajania ludzi entuzjazmem, aby im przeszkodzić w zajmowaniu się złem spadającym na nich z ręki tych, którzy nimi rządzą na tej ziemi”³². Można więc sądzić, że właśnie Holbach jest prekursorem leninowskiej metafory określającej religię jako „gorzałkę”. Trzeba przy tym pamiętać, że według Holbacha religia może „upa-jać, zaślepić i ujarzmić zarówno władców,

²⁹ R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris 1969, s. 134.

³⁰ M. Skrzypek, *Oświeceniowa metaforyka w leninowskiej teorii religii*, „Euhemer” 1971, nr 3, s. 59—62.

³¹ P. Holbach, *Théologie portative...*, s. 94.

³² P. Holbach, *Le christianisme dévoilé...*, s. 226.

jak i poddanych”³³ i że tylko „źli”, ciemni władcy uciekają się do podawania religijnego trunku ludowi. Władcy oświeceni mogą się bez owego środka obejść.

Przed Leninem właśnie Holbach był tym myślicielem, który stosował niezwykle bogatą metaforykę, by pokazać szkodliwą społecznie funkcję religii; metaforyka ta ukazywała też różnorodność sposobów deformowania ludzkiej psychiki przez religię. Religia ma — w jego przekonaniu — przede wszystkim właściwości narkotyzujące, mogące wyrwać człowieka z przygnębienia spowodowanego warunkami, w których nie może on osiągnąć przyjemności życia. Dlatego „zgadza się raczej cierpieć, niż zupełnie nie czuć, przyzwyczajają się do tysiąca rzeczy, które początkowo oddziaływały na niego w sposób nieprzyjemny, a które z czasem przekształcają się nieraz w potrzeby lub przestają na niego działać”³⁴. Jako przykład podawał Holbach działanie tytoniu, kawy, wódki, zestawiając *expressis verbis* właściwości tej ostatniej z działaniem religii³⁵. Podobnie jak Lenin, Holbach nazywał ową funkcję „religijną pociechą”, która daje chwilowe zadowolenie, a zamiast leczyć zło — jeszcze je powiększa.

Oprócz „pociechy” Holbach dostrzegwał w religii funkcję paraliżującą odruchy buntu. Reli-

³³ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 230.

³⁴ Tamże, t. 1, s. 353.

³⁵ „Ludzie są przywiązani do swojej religii jak dzicy do wódki” (tamże, s. 448). Myśliciele angielscy stosowali metaforę religijnego upojenia i „trunka” na wiele lat przed Holbachem. Th. Adams pisał już w 1614 r. o niektórych ludziach „pijanych, ale nie od wina”; określenie to odnosiło się do religijnych „entuzjastów”. W 1680 r. G. Hicks utożsamiał „truciznę entuzjazmu” z „duchowym upojeniem” (S. I. Tucker, *Enthusiasm...*, s. 148—149). Również J. Trenchard w 1709 r. porównywał religijny entuzjazm z upojeniem alkoholowym (F. E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa...*, s. 94).

gia jest „napojem trującym”, „usypia lud w kajdanach”, powoduje „letargiczny sen”, „pęta ciała i umysły”.

Warto nadmienić, że Holbach, podobnie jak J. Trenchard, wiązał intensywność religijnej ekstazy z liczbą uczestników, którzy ją przeżywają: „[...] nikt nie ma odwagi być nierozumnym w pojedynkę; szaleństwo jest tylko wówczas potężne, kiedy ma za sobą wielką liczbę”³⁶. Podobny pogląd, spotykany m.in. u Voltaire’a i Volneya, czyni Holbacha jednym z prekursorów socjologii religii Durkheima i psychologii tłumów.

Redukcjonizm Holbacha jest powiązany również z teoriopoznawczymi źródłami religii, które warunkują się wzajemnie ze źródłami psychicznymi. Brak wiedzy o przyrodzie powoduje lęk przed nią. Afektywny stosunek do przyrody jest z kolei przeszkodą w jej racjonalnym badaniu. Tak więc odrywanie od siebie psychicznych i teoriopoznawczych źródeł religii, a następnie oddzielenie zarówno jednych jak i drugich od holbachowskiego redukcjonizmu jest błędem metodologicznym, który często powoduje zniekształcenie i deprecjację holbachowskiej teorii religii. Wbrew dosyć powszechnemu przekonaniu, u Holbacha nie znajdziemy jakiegś odrębnej teorii strachu lub ciemnoty, wyjaśniającej w sposób całościowy i wyczerpujący genezę religii³⁷.

Holbach nie zadowalał się przy tym stwierdzeniem istnienia teoriopoznawczych źródeł religii. Chciał pokazać mechanizm ich powstania oraz religiotwórczego działania, wyja-

³⁶ P. Holbach, *Essai sur préjugés...*, s. 92.

³⁷ Takie stanowisko reprezentuje m.in. F. E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa...*, s. 244–245; zob. też P. S. Popow, notatka do radzieckiego wydania *Systemu przyrody*, Moskwa 1940, s. 445–447, oraz L. K. Griszanzow, *Bojkaja, żiwaja, tałantliwaja*, Kiszyń 1966, rozdz. VIII; J. A. Lewada, *Spoleczna natura religii*, Warszawa 1966, s. 14–16.

śnić, w jaki sposób „ludzie wzniesli urojony kolos bóstwa na szczątkach przyrody”³⁸. Deformacja poznania wynikała — w jego przekonaniu — z ograniczonego charakteru naszych zmysłów. Pragnieniem człowieka jest poznanie całego świata. Wybiegając myślą poza rzeczywistość niedostępną zmysłom, musi uciekać się do fantazji i tworzy byty urojone. By tego uniknąć, postulował Holbach ścisły empiryzm. Radził nie wybiegać poza poznanie, które może być sprawdzone przez ogląd zmysłowy. Sądził, że niebezpieczeństwo deformacji poznania występuje przede wszystkim przy przechodzeniu od danych zmysłowych do pojęć abstrakcyjnych. Owe pojęcia mogą być bowiem odrywane od materialnej rzeczywistości i zyskują samodzielny status ontologiczny.

Aczkolwiek teoria poznania Holbacha grzeszy pewną jednostronnością (np. negowanie poznawczej roli fantazji), co można wytłumaczyć jej antyteologicznym ostrzem, to jednak należy podkreślić, że autor *Systemu przyrody* dostrzegł związek między idealizmem filozoficznym a religią. Dualistyczna koncepcja człowieka złożonego z duszy i ciała prowadziła — jego zdaniem — do uznania duszy wszechświata, która została utożsamiona z Bogiem.

Rozpoznanie religii jako zmistyfikowanego odbicia rzeczywistości ziemskiej, które zostało od niej oderwane, pozwala zaliczyć Holbacha do prekursorów teorii alienacji. Aczkolwiek autor *Systemu przyrody* nie używał terminu alienacja, to jednak pojęcie to było mu bliskie, określał je za pomocą innej terminologii, podobnej zresztą do tej, której używał Feuerbach, np. „odróżnianie przyrody od niej samej” i „czynienie przyrody podwójną”.

Holbach zastanawiał się nie tylko nad genezą i istotą religii, ujmowanych zresztą łącznie;

³⁸ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 26:

jeśli bowiem religia zrodziła się w początkach ludzkości, to pytanie o genezę wierzeń ma na celu wyjaśnienie zarazem ich istoty. Inny doniosły problem, który go interesował, to możliwość przewyciężenia religii. Odkrycie źródeł wierzeń było dla niego równoznaczne ze znalezieniem środków do ich wykorzenienia. Skoro Bóg jest zdeformowanym odbiciem materialnej rzeczywistości, należy ową rzeczywistość pozbawić jej mistycznej domieszki: „[...] jeśli nieznanostwo przyrody zrodziła bogów, to znanostwo przyrody musi ich obalić”³⁹. Skoro „odróżniono człowieka od niego samego”, czyniąc go „wrogiem samego siebie”, należy przywrócić mu cechy od niego oderwane i umożliwić mu realizację jego aspiracji w życiu rzeczywistym. Skoro ludzie „nie znali celu społeczeństwa i rządu” i uznali władców „za bogów na ziemi”, to muszą zrozumieć, że „zło moralne jest koniecznym następstwem złych instytucji, że nie jacyś bogowie niebiescy wywołują wojny, niedostatki, głód, niepowodzenia, klęski, występki, zbrodnie, od których ludzie tak często cierpią, lecz że przyczyną ich jest niesprawiedliwość władców tej ziemi”⁴⁰. Zamiast tworzyć urojone byty, które nie są w stanie ludziom pomóc, trzeba szukać poprawy warunków życia przez „rozumniejsze rządy, sprawiedliwe prawa i rozsądniejsze instytucje”⁴¹. Holbach zdawał więc sobie sprawę, że wyzwolenie od religii musi iść w parze ze zmianami organizacji społecznej. Nie posunął się jednak do głoszenia konieczności zniesienia prywatnej własności jako podstawy przebudowy społeczeństwa, jak to uczynili przed nim Meslier, a później Deschamps i Maréchal.

Przewyciężenie „rozdwojenia” natury, człowieka i społeczeństwa w ludzkim umyśle, któ-

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 50.

⁴¹ Tamże.

re postulował Holbach w aspekcie filozoficznym, ma nastąpić na zasadzie zrozumienia, że rzeczywistość ziemską stanowi „wielką Całość”, poza którą nie mogą istnieć żadne byty niematerialne. Zmistyfikowane cechy oderwane od przyrody i człowieka, który u Holbacha jest ze swej natury istotą społeczną, muszą być im przywrócone w ich realnej postaci. W ten sposób ma dokonać się swoista integracja bóstwa jako idealnego człowieka z człowiekiem rzeczywistym. Tak samo przyroda, od której „boskość” została oderwana, stanie się jedynym realnym „bóstwem”: „Wszystko więc dowodzi, że nie poza przyrodą powinniśmy poszukiwać bóstwa. Jeżeli chcemy o nim mieć pojęcie, powiedzmy, że przyroda jest Bogiem”⁴². Bóg metafizyczny zostaje zastąpiony przez „boga fizycznego”. Desakralizując Boga i dokonując zarazem swoistej sakralizacji przyrody, Holbach uciekał się często do pseudoreligijnego *modus loquendi*. Prawdziwą religią jest dla niego „moralność naturalna”. Używał takich sformułowań, jak „apostoł przyrody” i „wielbiciel prawdy”. Proponował, by „gmach zabobonu został zrównany z ziemią i by na jego gruzach można było wznieść świątynię, jaka przystoi przyrodzie, pokojowi i cnocie”⁴³.

Wybitni dobroczyńcy społeczeństw, nosiciele cennych wartości, którzy posłużyli za model dla bogów, mają być odtąd czczeni jako ludzie: „Złóżmy kwiaty — pisał Holbach — na grobach Homera, Tassa, Miliona. Oddajmy cześć nieśmiertelnym cieniom tych szczęśliwych geniuszów, których pieśni dziś jeszcze wzbudzają w naszej duszy najtkliwsze uczucia. Błogosławmy pamięć wszystkich dobroczyńców ludów, którzy przynosili zaszczyt ludzkości. Czcijmy cnoty takich ludzi, jak Tytus, Trajan,

⁴² Tamże, s. 180.

⁴³ Tamże, s. 394.

Marek Aureliusz, Julian”⁴⁴. W świeckim kulcie dla wielkich dobroczyńców ludzkości Holbach dostrzegał doniosły czynnik postępu cywilizacji i doskonalenia moralnego ludzi, gdyż pragnienie unieśmiertelnienia się w pamięci potomnych jest jedną z podstawowych sprężyn ludzkiego działania.

Ateizm Holbacha nie sprowadza się więc do negacji wartości tradycyjnych. Pod pseudoreligijną formą zamierzał zbudować nową aksjologię świecką. Zauważmy, że ten istotny problem jest nie dostrzegany w dotychczasowej literaturze poświęconej Holbachowi. Wydaje się, że w znacznym stopniu zaciążyła na tym błędna interpretacja engelsowskiej krytyki „religii miłości” u Feuerbacha. Tym można, jak się wydaje, tłumaczyć, dlaczego niektórzy autorzy negują istnienie świeckich kultów u Holbacha, stawiając go wyżej od filozofa niemieckiego⁴⁵. Sądzę, że nie jest słuszne stosowanie wypowiedzi Engelsa o Feuerbachu do wszelkich kultów świeckich, niezależnie od treści, jakie zawierały, epoki, w jakiej się pojawiły, i funkcji społecznej, jaką pełniły. Engelsowska krytyka Feuerbacha dotyczyła przede wszystkim jego błędnej koncepcji historii, sprowadzonej do przemian w dziedzinie religii. Religia miłości miała być u Feuerbacha przedłużeniem tego religijnego procesu „historycznego”. Ponadto intencją Holbacha nie było odrodzenie ducha religijnego, co Engels zarzucał Feuerbachowi, ale jego unicestwienie.

Wiadomo również, że niektóre świeckie kultury, np. kult Rozumu i kult męczenników wolności w okresie Rewolucji Francuskiej, miały charakter nie tylko zdecydowanie ateistyczny, ale pełniły postępową funkcję społeczną. Tak

⁴⁴ Tamże, t. 1, s. 339.

⁴⁵ Zob. M. G. Koczarian, *Pol Golbach o suszcznosti i proischozhdienii rieligii*, [w:] *Iz istorii fitosofii*, Moskwa 1957, s. 100.

też zostały ocenione przez współczesną marksistowską historiografię Rewolucji Francuskiej⁴⁶.

Holbach nie ograniczał się jednak do teoretycznej refleksji na temat przewyciężenia religii. Próbował wiązać teorię z postulatami działalności praktycznej. Wyrazem tego jest koncepcja zbudowania społeczeństwa ateistów. Od opisów ludów bez religii (m.in. u Montaigne'a i La Mothe Le Vayera) do propozycji ich urzeczywistnienia był tylko jeden krok. Głośne stało się wystąpienie Bayle'a, który wysunął tezę, że społeczeństwo ateistów może być cnotliwe i pomyślnie się rozwijać. Wokół tego „paradoksu Bayle'a” rozwinęła się dyskusja, w której uczestniczyli niemal wszyscy francuscy filozofowie XVIII w. Chodziło o to, czy religia ma być podporą przyszłej władzy państwowej, czy też ma być zniesiona. Abbé de Saint-Pierre, Montesquieu, a nawet Mably wypowiedzieli się za utrzymaniem religii jako więzów krępujących masę ludową. Podobne stanowisko zajął deista Voltaire, gdy twierdził, że ateistami mogą być jedynie filozofowie.

Holbach zaś należał do tej grupy filozofów, którzy sądzili, że religijny „hamulec” jest ludowi niepotrzebny i przynosi szkodę władcy. Podobnie jak La Mettrie i Helvétius, twierdził, że dla dobrego rządzenia wystarczą dobre prawa. „Można śmiało twierdzić — pisał — że społeczeństwo ateistów, pozbawione wszelkiej religii, rządzone dobrymi prawami, właściwie wychowywane, zachęcane do cnoty nagrodami, a odstraszone od zbrodni sprawiedliwymi karami, wyzwolone od złudzeń, kłamstw i urojeń, byłoby nieskończenie bardziej obyczajne i cnotliwe niż owe społeczeństwa religijne, w których wszystko sprzyja zaślepieniu umysłów i znieprawieniu serc”⁴⁷. Jednak Holbach nie

⁴⁶ Zob. A.J. Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris 1958, s. 282—310.

⁴⁷ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 363.

wierzył w możliwość szybkiego urzeczywistnienia takiego społeczeństwa. Jego ateizm nosił znamię oświeceniowego elitaryzmu. Sądził, że „ateizm nie jest dostępny dla spóółstwa ani nawet dla wiókszości ludzi”⁴⁸. Mimo to jednak liczył na zeówiecczenie społeczeństwa poprzez reformę stosunków między państwem a kościołem. Spoóród licznych modeli tych stosunków proponowanych przez filozofów Oówiecenia wybrał model podporządkowania kościoła państwu. Oówiecony władca byłby jedynym autorytetem religijnym. Miałby prawo również znieść religię, gdyby tego zapragnął. Jednak Holbach uważał, że tolerowanie ateizmu doprowadzi do jego zwycięstwa dzięki upowszechnianiu racjonalnej wiedzy o ówiecie.

W ostatnich dziełach Holbacha (głównie *La Morale universelle* i *Ethocratie*) następuje wszakże znaminna ewolucja poglądów na religię, zbliżająca go do koncepcji Rousseau i Voltaire’a. Aczkolwiek same zręby jego materializmu nie zostały naruszone, to jednak coraz częściej zaczęły się pojawiać w jego utworach wtręty deistyczne. O ile w utworach napisanych do roku 1773 dominowała krytyka społecznej funkcji chrześcijaństwa, o tyle w późniejszych dziełach Holbach czynił próby wskazywania na jego funkcję organizującą. Byłoby to jednak chrześcijaństwo w dużym stopniu zlaicyzowane. Ksióza podlegaliby władzy państwowej, pozbawieni majątków i tytułów feudalnych staliby się płatnymi urzédnikami państwowymi. Klasztory byłby zamienione na szkoły. Duchowni pełniliby funkcję nauczycieli ówieckiej moralności, byłiby poza tym zobowiązani do zawierania małżeństw i do podjęcia pracy w przytecznych zawodach. Ogólnie biorąc, należy jednak traktować ten program reformy kościoła nie jako przejaw

⁴⁸ Tamże, s. 365.

zaniku antyklerykalizmu u Holbacha, ale jako wyraz jego fizjokratycznego utylitaryzmu. Zdawał on sobie przy tym coraz wyraźniej sprawę, że nagłe zniesienie kościoła wyłoniłoby trudny do rozwiązania problem zatrudnienia księży. Proponował więc stopniowe włączanie ich do życia społecznego. W tych dążeniach nie był zresztą odosobniony. Przed nim podobne idee głosił radykalny ateista i utopijny komunista J. Meslier. Wiele z nich urzeczywistniła później Rewolucja Francuska.

Przedstawiona tutaj w dużym skrócie analiza poglądów Holbacha na religię pozwala podać w wątpliwość tezę, jakoby były one wyrazem absolutnie idealistycznego sposobu myślenia⁴⁹. Taki wniosek jest zbyt daleko idącym uproszczeniem, pomijającym wewnątrznie sprzeczny charakter filozofii Oświecenia. Jeśli bowiem zastanowimy się nad historią materialistycznej interpretacji zjawisk religijnych, to łatwo zauważymy, że w jej centrum leży zawsze redukcowanie religii do zmystyfikowanego odbicia rzeczywistości ziemskiej. Redukcjonizm filozofów XVIII w., m.in. Holbacha, można więc określić jako przejaw materializmu „klasy wstępnej”, poprzedzającego marksizm. Z redukcjonizmem oświeceniowym wiążą się — jak już wspomnieliśmy — załączki pojęcia religijnej alienacji oraz przekonanie o konieczności jej przewyciężenia.

Faktem jest natomiast, że holbachowska teoria religii uwikłana jest w idealistyczną koncepcję człowieka i społeczeństwa, w której zawarte jednak były wątki materialistyczne⁵⁰.

⁴⁹ F. G. Aleksandrow, *Istoria zapadno-jewropiejskoj filozofii*, Moskwa—Leningrad 1946, s. 345, oraz *Istoria filozofii*, t. 2, Moskwa 1941, s. 399.

⁵⁰ Niniejszy rozdział jest poszerzoną wersją artykułu: *Teoria religii u Holbacha*, „Euhemer” 1973, nr 4, s. 67—80.

ANTROPOLOGIA

● Oświeceniowa refleksja nad człowiekiem nie występuje w postaci wyraźnie wyodrębnionego działu filozofii. Dyskurs filozoficzny przeplatał się w niej z dyskursem nauk empirycznych. Filozofowie Oświecenia zwalczali „ducha systemów”, odziedziczonego po wieku poprzednim, który ujmował człowieka w sposób metafizyczny, uciekając się do racjonalistyczno-apriorycznych założeń. Antropologicznym dociekaniom powiązanim z filozofią systemów Oświecenie zarzucało abstrakcyjność i przeciwstawiało postulat poszukiwania człowieka konkretnego¹. Konsekwencją tej postawy był zwrot filozofii w stronę nauk przyrodniczych, operujących faktami ścisłymi. La Mettrie podbudowywał swoje filozoficzne rozważania o człowieku danymi zaczerpniętymi z medycyny, Buffon opierał się na biologii, Raynal — na wiedzy o ludach egzotycznych. Ogólnie biorąc, poszukiwanie człowieka konkretnego wyrażało się w nawiązywaniu do badań, które stały się podstawą rodzącej się w okresie Oświecenia antropologii fizycznej i kulturowej². Podczas gdy w

¹ Zob. B. Baczeko, *Wstęp*, [w:] *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961, s. 33—62.

² Zob. G. Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, Paris 1967; tenże, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris 1972; S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari 1970; M. Duchet, *An-*

pierwszej połowie XVIII w. przeważało jeszcze zainteresowanie problemem relacji między ciałem a duszą oraz jej materialnością lub nadprzyrodzonością, to pod koniec stulecia „cała uczona Europa trudni się jedną pracą analizy eksperymentalnej, konkretnej i ilościowej, wymiernej człowieka fizycznego”³. Jedną z dominujących tendencji wieku było wszakże badanie zależności między właściwościami fizycznymi i duchowymi istoty ludzkiej, między człowiekiem fizycznym a moralnym.

Wykpiwając filozofów pasjonujących się analizowaniem wolności woli i duszy, P. Camper proponował, by zajęli się właśnie fizycznymi aspektami „najpiękniejszego z czworonogów” — człowieka. Camper zajmował się anatomią porównawczą ludzi i zwierząt, a także poszczególnych ras ludzkich. Przeprowadzał badania nad budową czaszki ludzkiej, tworząc podstawy kranioometrii. Osobne dzieło poświęcił problemowi uzewnętrzniania się na twarzy człowieka jego życia duchowego; stał się obok J. G. Lavatera i Dom Pernety’ego twórcą fizjonomiki. F. Blumenbach, uważany za twórcę współczesnej antropologii, zajmował się również opisem „organizacji” antropologiczno-fizycznej człowieka i porównywaniem cech anatomicznych różnych ras ludzkich, ale w swoich badaniach stosował pomiary, tworząc „antropometrię”⁴.

thropologie et l'histoire au siècle des lumières, Paris 1971; G. Gliozzi [red.], *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano 1971; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Bari 1972; C. Biondi, *Mon frère tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Pisa 1973.

³ S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento...*, s. 48.

⁴ O historii pojęć „antropologia”, „antropometria”, „fizjonomika” — zob. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières...*, s. 410—423.

Nauką, która wpłynęła w sposób decydujący na konkretyzację pojęcia „natury ludzkiej”, była medycyna. Zależność stanów duszy od stanów ciała oraz fizyczne podłoże schorzeń nerwowych i umysłowych były przedmiotem dociekań G. Cheyne’a, R. Whytta, G. Bagliviego, F. Boissier de Sauvagesa, G. Van Swieten, J. Raulina, W. Cullena oraz twórcy psychiatrii Ph. Pinela⁵. Filozoficzna refleksja nad człowiekiem odwołująca się do medycyny zostanie jednak rozwinięta w pełni dopiero na przełomie XVIII i XIX w. przez tzw. ideologów. Głównym przedstawicielem tego kierunku będzie P. J. G. Cabanis.

Empiryczne poszukiwania człowieka konkretnego, zmierzające do wypracowania tez ogólnych i osiągania prawd uniwersalnych, dotyczących wszystkich ludzi, a przez to człowieka w ogóle, zakładały opieranie się na jak największej ilości obserwacji. W miarę postępów badań okazało się jednak, że obok dowodów na jedność natury ludzkiej uzyskiwano materiały wskazujące na jej różnicowanie. Problem ten przewijał się wyraźnie w dyskusjach na temat koloru skóry i ras ludzkich. Ów kryzys w badaniach antropologicznych doprowadził więc do konieczności poznawania ludów egzotycznych nie poprzez kontakty z ich poszczególnymi przedstawicielami, ale w ich środowisku naturalnym i kulturowym. W ten sposób powstała pod koniec wieku etnologia⁶, której głównym przedstawicielem był Volney.

Holbach zajmuje pozycję wyjątkową w an-

⁵ Zob. I. Veith, *Histoire de l'hystérie*, Paris 1973, s. 157—197.

⁶ Warto zauważyć, że A. C. Chavannes w *Anthropologie, ou Science de l'homme* (Lausanne 1788) poświęca osobne rozdziały antropologii fizycznej oraz etnologii jako „nauce o człowieku, przedstawicielu gatunku rozprzestrzenionego na kuli ziemskiej i podzielonego na liczne różnorodne społeczeństwa”; do antropologii włącza też mitologię.

tropologii francuskiego Oświecenia już choćby dlatego, że jest zarazem twórcą systemu i empirykiem zajmującym się człowiekiem konkretnym, „takim, jaki przedstawia się naszemu wzrokowi i jaki działa stale przed naszymi oczyma”⁷. Traktując człowieka jak cząstkę wielkiej Całości, chciał przy tym ratować jego autonomię i określał go jako całość szczególną, rządzoną prawami swoistymi, choć w ostatecznym rachunku podległą Całości powszechnej.

Kategoria „wielkiej Całości” wiąże się jednak ze swoistym dla poglądów Holbacha sprowadzaniem refleksji o człowieku na teren fizyki i chemii. W działalności człowieka dostrzegał dążenie do zachowania ładu owej całości, którą stanowi istota ludzka, co jest równoznaczne z pragnieniem jej samozachowania. To działanie ludzkie zdeterminowane jest fizycznymi prawami przyciągania, odpychania, inercji. Człowiek przyciąga do siebie substancje analogiczne i pokrewne, a unika tych, których nie może asymilować, gdyż nie zachodzą między nim a tymi substancjami związki pokrewieństwa. W tej koncepcji Holbach łatwo dostrzega się projekcję newtonowskiej fizyki i chemii (problem *affinités*) na antropologię. Newtonowską „atrakcją” tłumaczył Holbach miłość i dążenie człowieka do życia społecznego. Odpowiednikiem fizycznej repulsji była w jego refleksji antropologicznej wrogość i nienawiść między ludźmi.

Natomiast w znikomym stopniu przejawiała się u Holbacha biologiczna naturalizacja antropologii. Jeśli występuje, to jest raczej przyporzędkowana redukcji fizyczno-kosmologicznej. Ponieważ Ziemia stanowi cząstkę słonecznego układu planetarnego, a ten jest fragmentem kosmosu, to wszelkie zmiany ładu naturalne-

⁷ P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 1, Amsterdam 1776, s. 5.

go wpływają na egzystencję istot żyjących: roślin, zwierząt i ludzi.

W rozważaniach Holbacha nad człowiekiem konkretnym daje się zauważyć żywe zainteresowanie fizjonomiką, którą traktował nader poważnie; był przekonany o szczególnych, choć naturalnych zdolnościach fizjonomistów, przejawiających się w odczytywaniu cech człowieka z jego twarzy. „Tak zwani fizjonomiści — powiadał — są to jedynie ludzie obdarzeni subtelniejszą niż inni spostrzegawczością, którzy dokonali doświadczeń, do jakich inni są całkowicie niezdolni bądź wskutek małej wrażliwości swoich narządów, bądź wskutek nieuwagi, bądź wreszcie wskutek jakiejś innej wady swych zmysłów”⁸. Przekonany o naukowym charakterze fizjonomiki, bronił jej krzewicielei przed zarzutem uciekania się do nadprzyrodzoności. Fizjonomikę cenił również dlatego, że dostarczała mu argumentów na rzecz naturalności duszy i jej związków z ciałem.

O zainteresowaniach antropologicznych Holbacha świadczy bogata literatura poświęcona tej problematyce, znajdująca się w jego bibliotece. Posiadał m.in. francuski przekład G. Gorini-Corio *Anthropologie* (Lausanne 1761) oraz uznane dziś za klasyczne dla antropologii kulturowej, zwłaszcza antropologii religii, prace Ch. de Brossesa, F. Lafitau i C. Pauwa.

Z większości tych dzieł Holbach przyswoił sobie nie tylko konkrety, ale i pewne teorie, np. teorię fetyszyzmu Ch. de Brossesa. Uogólnienia te przyjmował jednak z daleko idącą rezerwą. Dowodem tego jest dubitatywna forma, w jaką ubiera rejestr problemów wysuniętych przez współczesnych mu biologów i antropologów w zakresie genezy ludzkości: „Czy gatunek ludzki jest odwieczny, czy też

⁸ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1, Warszawa 1957, s. 216.

jest on tylko chwilowym tworem przyrody? Czy ludzie podobni do nas zawsze istnieli i zawsze będą istnieć? Czy zawsze istniały obie płcie? Czy istniał kiedyś pierwszy człowiek, od którego pochodzą wszyscy inni ludzie? Czy zwierzę było wcześniejsze od jajka, czy też jajko poprzedziło zwierzę? Czy gatunki nie mające początku nie będą również miały końca? Czy są one niezniszczalne, czy też przemijają jak jednostki? Czy człowiek był zawsze tym, czym jest, czy też przed dojściem do obecnego stanu musiał przejść wiele kolejnych stadiów rozwoju? Czy wreszcie człowiek ma prawo pochlebiać sobie, że osiągnął stan niezmienny, czy też gatunek ludzki musi jeszcze ulegać zmianom? Jeżeli człowiek jest tworem przyrody, to zapytają nas, czy wierzymy, że przyroda ta może jeszcze wytwarzać nowe byty i powodować zanik dawnych gatunków? Jeżeli tak, to dlaczego nie wytwarza w naszych oczach nowych bytów lub nowych gatunków?"⁹.

Większość tych pytań Holbach uważał za nierozwiązalne na gruncie badań empirycznych i proponował własne rozstrzygnięcia wynikające z systemu opartego na koncepcji dynamicznego ładu natury. Ponieważ w przyrodzie zachodzą równoległe procesy tworzenia i destrukcji, zarówno poszczególne istoty żywe, jak i gatunki muszą ulegać zagładzie. A więc „człowiek powstał w czasie” jako jedna z przemijających i przypadkowych form materii¹⁰. Mógł pojawić się np. poprzez samorództwo.

Holbach nie akceptował (choć też nie zwalczał) myśli o genezie człowieka poprzez transformizm, torującej sobie drogę od czasów Od-

⁹ Tamże, s. 129. W pozornie banalnym pytaniu, czy jajko jest wcześniejsze od kury, zawarta jest wątpliwość wynikająca ze sporu między zwolennikami owistycznej i spermatycznej koncepcji płodu (zob. przyp. 34 w rozdz. „Filozofia przyrody”).

¹⁰ Tamże, s. 130.

rodzenia (Vanini) poprzez Leibniza, a w XVIII w. Buffona, Diderota, Robineta i Bonneta¹¹. Z drugiej jednak strony, wiązanie przezeń zmian powolnych, będących efektem przystawania się organizmów do środowiska, ze skokami rewolucyjnymi, mogło prowadzić do dialektycznego rozumienia powstawania i rozwoju istot żywych.

Myślenie w kategorii ładu naturalnego wraz z nieodłącznym dlań przekonaniem — przejętym od Boulangerera — o cykliczności kataklizmów ziemskich¹² rzutuje u Holbacha na rozwiązanie takich problemów antropologicznych, jak życie stadne albo rozproszone, monocentryzm i policentryzm. Problemy te były przedmiotem namiętnych sporów wśród filozofów francuskiego Oświecenia. Według Rousseau ludzie czystego stanu natury żyli w izolacji. Natomiast Buffon, Diderot i Helvétius sądzili, że od początku swojego istnienia gatunek ludzki wiódł życie grupowe. Podczas gdy Buffon utrzymywał, że ludy kolorowe są zdegenerowaną gałęzią szlachetnego białego pnia i był rzecznikiem monogenezy, a co za tym idzie — kulturowego dyfuzjonizmu¹³, to Voltaire uważał antropologiczny monocentryzm za relikty myślenia teologicznego (pochodzenie ludzkości od Adama i Ewy) i opowiadał się za koncepcją poligenetyczną. Sądził, że różne rasy ludzkie powstały niezależnie od siebie¹⁴.

¹¹ M. i J. Gaudant, *Les théories classiques de l'évolution*, Paris 1971, s. 11—35.

¹² Koncepcję N.-A. Boulangerera przejął w Polsce H. Kołłątaj; zob. H. Hinz, *Filozofia Kołłątaja*, Warszawa 1973, s. 199.

¹³ M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières...*, s. 252—253.

¹⁴ Tamże, s. 297. Zauważmy, że wysunięta przez Oświecenie problematyka antropologiczna znajduje się w centrum uwagi etnografii ewolucjonistycznej (problem paralelizmu rozwojowego) oraz szkoły historycznej (dyfuzjonizm); zob. A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, s. 143, 199.

Holbach zachowywał dystans wobec obu stanowisk. W jego przekonaniu nie jest istotne, czy ludzkość wywodzi się od jednego przodka, a w konsekwencji od wspólnego pnia¹⁵, czy też od wielu, gdyż kataklizmy naturalne musiały wielokrotnie rozбивać społeczności ludzkie obejmujące duże obszary. W koncepcji Holbacha procesy integracyjne i dezintegracyjne wzajemnie się przeplatają, przy tym łączył on — jak zwykle — koncepcje przeciwstawne, wychodząc od kategorii ładu natury, a nie od empirycznego materiału antropologicznego.

W poszukiwaniu człowieka konkretnego jako źródła wiedzy o naturze ludzkiej daje się u Holbacha zauważyć daleko idącą powściągliwość. Zdawał sobie doskonale sprawę, że ówczesny stan wiedzy empirycznej nie stwarzał możliwości budowania naukowych teorii antropologicznych, które można by uznać za niepodważalne. Toteż chętniej podejmował pewne problemy tradycyjne, choć pełniące nową funkcję w kontekście poszukiwań człowieka konkretnego, np. człowiek a świat zwierząt oraz natura ludzkiej duszy. Rozwiązania, które proponował, szły w kierunku zdecydowanie monistycznym. Holbach był przeciwnikiem dualistycznych koncepcji człowieka — i teologicznych, i także filozoficznych, nawiązujących zarówno do racjonalizmu Descartesa, jak i do sensualizmu Condillaca. Można więc przyjąć, że na swój sposób przygotował grunt do dalszych badań nad człowiekiem konkretnym, które podejmą filozofowie-lekarze i fizjolodzy ze szkoły ideologów, redukujący człowieka moralnego do fizycznego. Należy tu przypomnieć, że niektórzy filozofowie, np. Buffon, dostarczający bogatych informacji o człowieku konkretnym, pozostawali na stanowisku dualistycznym, wznosząc

¹⁵ Taki pogląd Holbach wyraża m.in. w *La politique naturelle*, t. 1, Londres 1773, s. 55—56.

nieprzekraczalną barierę między światem zwierząt a człowiekiem. To, co tworzyli, jednocześnie burzyli.

Człowiek był dla Holbacha „istotą czysto fizyczną”, a człowiek moralny — „niczym innym, jak tą samą istotą fizyczną, rozważaną ze szczególnego punktu widzenia”¹⁶. Jedyne rozpatrywanie go jako istoty wyłącznie materialnej może prowadzić, w przekonaniu autora *Systemu przyrody*, do jego naukowego zbadania. Aby poznać życie duchowe istoty ludzkiej i zachodzące w niej zmiany, należy m.in. „wykryć substancje materialne, które wchodzi w jego skład i decydują o jego temperamencie”¹⁷. Trzeba też brać pod uwagę tryb życia, sposób odżywiania się, klimat i wszystko, co wpływa na stan fizyczny człowieka. Holbach głosił przed ideologami, że „medycyna mogłaby dać moralności klucz do serca ludzkiego i uzdrawiając ciało mogłaby niejednokrotnie być pewna uzdrowienia ducha”¹⁸.

Przekonaniu o psychofizycznej jedności człowieka dał Holbach wyraz w swojej teorii duszy. Na przekór Descartesowi i Condillacowi uważał za bezpodstawne twierdzenie o istnieniu w człowieku substancji materialnej i innej substancji, będącej zaprzeczeniem cech tej pierwszej, a więc niewidzialnej, prostej, niepodzielnej, pozbawionej rozciągłości, części, a przy tym zajmującej różne miejsca w przestrzeni i zdolnej nadać ciałom materialnym ruch. Tak pojętą duszę nazywał Holbach wytworem umysłu i chimera.

Przyjął natomiast istnienie duszy materialnej, stanowiącej „część naszego ciała” albo będącej „ciałem rozpatrywanym z uwagi na pewne jego funkcje lub władzę, które zawdzięcza

¹⁶ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 54.

¹⁷ Tamże, s. 169.

¹⁸ Tamże, s. 168.

ono swej szczególnej naturze i konstytucji”¹⁹. Warto zauważyć, że Holbach porzucił dotychczasowe rozwiązania problemu duszy, odziedziczone po Epikurze i kroczących jego śladem materialistach francuskich pierwszej połowy XVIII w., uznających duszę za „materię bardziej wysubtelnioną i bardziej poruszoną od innej materii, która tworzy nasze członki i widzialne części naszego ciała”²⁰. Analizując epikurejską teorię duszy w przypisach do przekładu Lukrecjusza, Holbach i jego współpracownicy zarzucali temu filozofowi, że „dla wyjaśnienia myślenia przyjął istnienie substancji szczególnej, wrażliwej i myślącej”²¹. Z tego samego powodu krytykowali Epikura, bo jednocześnie sądzili, że czynienie z duszy „osobnej istoty” złożonej z subtelnej materii może prowadzić do fideizmu, albowiem „materia subtelna” nie jest już tożsama z materią w ogóle: wystarczy pozbawić ją rozciągłości, aby stała się duchem. Od duszy jako niewidzialnej materii do duszy jako funkcji ciała przeskok jest więc ogromny. Czynności duszy pełni, zdaniem Holbacha, mózg. Dlatego też nie teolog, ale „fizyk, anatom i lekarz” mogą miarodajnie o niej się wypowiadać.

Argumentem na rzecz antropologicznego monizmu stało się dla Holbacha pokrewieństwo człowieka z innymi gatunkami istot żyjących. Odszedł jednak od poszukiwania człowieka konkretnego na gruncie czysto biologicznym, podejścia szczególnie popularnego po ukazaniu się dzieła E. Tysona *Orang-Outang sive homo sylvestris*, które było (w reedycji z 1751 r.) źródłem inspiracji Buffona, Rousseau i Diderota. Dla kontynuatorów Tysona „antropologia

¹⁹ Tamże, s. 142.

²⁰ J. Meslier, *Oeuvres complètes*, t. 3, Paris 1972, s. 44.

²¹ *Lucrèce, traduction nouvelle avec des notes*, par M. L*. G*, t. 1, Paris 1763, s. 392.

stała się rodzajem zoologii”²², Holbach natomiast zwracał uwagę na konieczność uwzględnienia problematyki psychologicznej. Był zwolennikiem swoistej humanizacji zoologii, w imię antropologicznego monizmu, podążał raczej śladami Montaigne’a i Leroya niż Tysona. ‘Zamiast degradować człowieka do rangi zwierzęcia, humanizuje zwierzę.

Montaigne pragnąc udowodnić materialność duszy, powoływał się na analogiczną jej funkcję u człowieka i zwierząt. Zwierzętom przypisywał myślenie abstrakcyjne, mowę, poczucie sprawiedliwości, doznawanie uczuć miłości, przyjaźni i zazdrości. Doszukiwał się w nich nawet przejawów religijności²³. Tę argumentację Montaigne’a Meslier wykorzystywał przeciw kartezjańskiej koncepcji zwierzęcia-maszyny, będącego w odróżnieniu od człowieka „czystą materią”, a La Mettrie przeniósł ideę „zwierzęcia-maszyny” na „człowieka-maszynę”. G. Leroy zaś wprowadził rozróżnienie między „czystym myśleniem abstrakcyjnym” człowieka a funkcjami umysłowymi zwierząt i przyznawał im zdolność prostych operacji myślowych (np. liczenie do sześciu), mowę i pojęcia etyczne²⁴.

Tę samą drogę obrał Holbach. Stwierdzał, że „najzupełniej bezpodstawnie” pozbawiono zwierzęta duszy. Powoływał się przy tym na fakt, że „zwierzęta myślą, sądzą, mają pamięć, umieją robić doświadczenia, kojarzą idee i zastosowują je z większą lub mniejszą łatwością dla zaspokojenia potrzeb, jakie narzuca im ich

²² G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme...*, s. 355.

²³ M. de Montaigne, *Próby*, t. 2, Warszawa 1957, s. 152—186.

²⁴ G. Leroy, *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme* (1764); poglądy Leroya omawia G. S. Brett, *Historia psychologii*, Warszawa 1969, s. 466—468.

konstytucja”²⁵. Na tej podstawie polemizował ze zwolennikami „teorii duchowości”, którzy sądzili, że przyznanie duszy zwierzętom oznaczałoby podniesienie ich do godności człowieka, ale odmawiając im duszy dali swoim przeciwnikom powód do odmówienia jej również człowiekowi, godząc się tym samym na zdegradowanie go do rangi zwierzęcia. Występując przeciw kartezjańskiej idei, że zwierzęta są maszynami i nie mają duszy, Holbach pisał: „Nie trudno pojąć niedorzeczność tego stwierdzenia i każdy, kto bez przesądów spojrzy na przyrodę, przyzna z łatwością, że między człowiekiem a zwierzęciem nie ma żadnej różnicy oprócz tej, która wynika z odmienności ich konstytucji”²⁶.

Wprowadzenie problemu duszy zwierząt, dzięki któremu Holbach uzyskiwał istotny argument dla poparcia ontologicznej jedności człowieka, groziło jednak zatarciem odrębności istoty ludzkiej. Z tego niebezpieczeństwa zdał sobie Holbach sprawę dopiero w późniejszym okresie twórczości i starał się je ominąć. Sprawę komplikowało uwikłanie jego antropologii w deterministyczną filozofię. Nie mógł więc wykorzystać argumentacji, do której odwoływał się np. Rousseau, kiedy utrzymywał, że żyjącego w odosobnieniu człowieka natury różniła od zwierzęcia stadnego wolność, a nie rozum. Holbach tymczasem uznawał człowieka za byt *par excellence* fizyczny, a więc podległy koniecznym prawom przyrody. „Życie nasze — pisał — jest linią, którą z rozkazu przyrody musimy opisać na powierzchni ziemi i od której ani na chwilę nie możemy zboczyć”²⁷. Głoszony przez ortodoksyjnych teologów katolickich dogmat wolnej woli Holbach uważał za wymysł. Człowiek „aby być wolnym, musiałby

²⁵ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 215—216.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 233.

sam jeden być silniejszym od całej przyrody lub znajdować się poza przyrodą ustawicznie czynną i zmuszającą wszystkie zawarte w niej byty do działania i brania udziału w jej ogólnym ruchu”²⁸.

Teoria wolności u Holbacha wiąże się z jego koncepcją konieczności i przypadku. Ponieważ wszystko w przyrodzie podlega totalnemu prawu konieczności, przypadek obiektywnie nie istnieje. Jest on tylko subiektywnym tworem umysłu nie znajdującego pewnych powiązań przyczynowo-skutkowych. Podobnie jest z wolnością. Uważamy za wolne te działania, których przyczyny nie są nam znane. „Wolność człowieka jest tylko zawartą w nim samym koniecznością”²⁹.

Na tym stwierdzeniu Holbach jednak nie poprzestał. Wprowadził do swoich rozważań element subiektywizmu. Wolność ujmował jako możliwość wyboru, dyktowaną „ideą większej korzyści”; wchodzi tu więc w grę motyw racjonalny. Jednak związek między postawą fatalisty, głoszącego pogodzenie się z losem i wyzbycie się afektów, a postawą aktywnie nastawionego wobec życia racjonalisty nie zawsze jest u Holbacha łatwy do uchwycenia. Chcąc bronić go przed zarzutem popadania w sprzeczność, najrozsądniej byłoby przyjąć, że oba stanowiska funkcjonują w jego dziełach równolegle, z tym, iż drugie z nich stanie się z czasem dominujące.

W dotychczasowej literaturze próbowano rozwikłać ten problem, uciekając się do analogii ze Spinozą. Znamienne jest przy tym, że najbardziej autorytatywny dla nas w tej kwestii P. Naville sformułował swój sąd nader oględnie. Stwierdził bowiem, że pozytywna odpowiedź na pytanie, czy można mówić o pojmo-

²⁸ Tamże, s. 234.

²⁹ Tamże, s. 267.

waniu przez Holbacha wolności jako zrozumiałej konieczności, byłaby równoznaczna ze zbliżeniem *Systemu przyrody* do *Etyki*³⁰. Przychylając się dyskretnie do takiego stanowiska, P. Naville ograniczył się jednak do kilku lakonicznych uwag, pozostawiając sprawę otwartą.

Wydaje się jednak, że można zaryzykować tezę o przejęciu przez Holbacha istotnych poglądów Spinozy na wolność i konieczność. Zbieżności zarysowują się w takich kwestiach, jak determinizm, subiektywność przypadku, uważanie wolności nie za fakt, ale za program, który można realizować przez zrozumienie, wyzbycie się afektów, tolerancję. O ile jednak Spinoza zatrzymał się na indywidualistycznie rozumianym postulatcie, aby nieosiągalną swobodę zachowania zastąpić osiągalną swobodą myślenia, o tyle Holbach poszedł dalej, bo pojmował człowieka jako istotę społeczną, a przy tym nie tylko rozumną, ale i produkującą, która przez racjonalne, społeczne działanie realizuje postęp wolności. Tym samym Holbach przewyciężył skrajny ahistoryzm Spinozy.

Oczywiście, racjonalna i aktywistyczna idea wolności — chociaż w formie nierozwiniętej — pojawia się już w *Systemie przyrody*³¹. Świadczy o tym m.in. przytoczona tam metafora pływaka: „Krocząc bezwiednie, a często wbrew woli, drogą, jaką wyznaczyła nam przyroda, podobni jesteśmy do pływaków zmuszonych płynąć z prądem, który ich unosi; wydaje się nam, że jesteśmy wolni, ponieważ raz zgadzamy się, a kiedy indziej nie zgadzamy się płynąć z biegiem wody, która stale nas unosi; sądzimy, że jesteśmy panami swojego losu, ponieważ obawa utonięcia zmusza nas do poru-

³⁰ Zob. P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris 1967, s. 304.

³¹ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 376—394.

szania rękami”³². Jako pointę tej metafory podał cytat z Seneki: *Volentem ducunt fata, nolentem trahunt* (chcącego los prowadzi, nie chcącego ciągnie), na który powołuje się również Spinoza.

Zdecydowany krok naprzód uczynił Holbach dopiero w *La Morale universelle*. Do tej pory w imię obrony monistycznej koncepcji człowieka unikał akcentowania jego wyjątkowej sytuacji i szukał bardziej zbieżności niż różnic między światem ludzkim a zwierzęcym. W końcowym okresie twórczości, kiedy w centrum jego uwagi znalazła się problematyka nie ontologiczna, ale etyczna i polityczna, stanął przed koniecznością odpowiedzi na pytanie: co stanowi o tym, że człowiek jest człowiekiem, a zwierzę zwierzęciem? Odpowiedź dał następującą: „Człowiek różni się od innych istot żywych i jest wyższy od nich przez swoją aktywność, energię swoich zdolności, przez siłę swojej pamięci, przez różnorodność doświadczeń, przez swoją przemyślność, które czynią go zdolnym do zaspokajania z większą łatwością swoich potrzeb. Słowem, człowiek mocą doświadczenia i rozumowania nie tylko doznaje wrażeń obecnych, ale przypomina sobie jeszcze wrażenia przeszłe i przewiduje wrażenia przyszłe. Dzięki wyższej mądrości jest w stanie zmusić całą naturę, aby przyczyniała się do jego szczęścia. Jednak te zdolności wymagają rozwijania; bez tego pozostałby w ośpieniu niemal zwierzęcym”³³.

Wypowiedź ta stanowi jedną z prób zdefiniowania natury ludzkiej i istoty człowieka — dwóch pojęć używanych zamiennie — które podejmował wcześniej. Holbach wystąpił przeciw apriorycznemu ujmowaniu tych pojęć. Określenie natury ludzkiej powinno być owo-

³² Tamże, s. 267.

³³ P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 1..., s. 8.

cem obserwacji człowieka konkretnego. Natura człowieka nie przejawia się jako dana raz na zawsze. Odrzucił też pojęcie człowieka idealnego, żyjącego w stanie natury. Tak więc pojmował naturę ludzką w sposób dynamiczny, jako stale realizującą się, i to realizującą się w społeczeństwie: „Stając się członkiem społeczeństwa człowiek nie zmienia natury, ale poszukuje tylko łatwiejszego zaspokojenia potrzeb naturalnych”³⁴. Nie ma więc u Holbacha, jak sądzą niektórzy badacze jego antropologii, jakiegoś absolutnego rozdzielenia między człowiekiem natury a kultury³⁵, tak typowego dla antropologii Rousseau.

W dziełach Holbacha pojawiają się liczne definicje natury ludzkiej, ale są one wobec siebie komplementarne i żadna nie odzwierciedla całokształtu jego poglądów³⁶. Sprowadzając je do wspólnego mianownika można by zaryzykować taką oto definicję: człowiek jest to byt materialny, który czuje, myśli, odczuwa potrzeby, działa, kierując się pragnieniem szczęścia, które może sobie zapewnić żyjąc w społeczeństwie. Należy też podkreślić, że definicje z okresu pracy nad *Systemem przyrody* koncentrowały się na odczuwaniu i myśleniu, podczas gdy w okresie pisania *Système social* akcent padał na zaspokajanie potrzeb. Dlatego też zmianie uległo pojmowanie funkcji rozu-

³⁴ P. Holbach, *Système social*, t. 2, Londres 1773, s. 7; zob. też *La Morale universelle*, t. 3..., s. 220.

³⁵ Np. B. Suchodolski (*Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967) pisze: „Tak więc antropologia Holbacha kładła wprawdzie kres dualistycznemu pojmowaniu człowieka jako istoty złożonej z materii i ducha, wprowadzała jednak rozdzielenie innego rodzaju, ale równie trudne do usunięcia: rozdzielenie między człowiekiem takim, jakim był z natury samej, a życiem społeczno-historycznym, które prowadził dotychczas” (s. 520).

³⁶ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 62, 128, 358; tenże, *La Morale universelle*, t. 1..., s. 4.

mu, który będąc podstawowym atrybutem człowieczeństwa stawał się coraz bardziej rozumem praktycznym, aktywnym, a coraz mniej kontemplatywnym.

Istnieje wreszcie nader istotna cecha człowieczeństwa, która nie występuje w holbachowskich definicjach, mimo że poświęcał jej bardzo wiele uwagi. Jest nią zdolność przeżywania uczuć. Niektórzy badacze skłonni są redukować problem namiętności u Holbacha do religijnego entuzjazmu³⁷, wobec którego był nastawiony negatywnie. Tymczasem jego postawa jest niedwuznaczna w tej sprawie: „Namiętności są istotne dla człowieka, inherentne dla jego natury, konieczne dla jego egzystencji i szczęścia i nie mogą być unicestwione; człowiek bez namiętności i bez pragnień przestałby być człowiekiem”³⁸.

Głównym przedmiotem troski Holbacha było zharmonizowanie dwóch różnych aspektów ludzkiej osobowości. Dokonuje się ono jednak na zasadzie bezwzględnej supremacji rozumu. Rozum pojmowany jako zespół doświadczeń nabytych przez życie praktycznie jest zasadniczym gwarantem szczęścia posłusznej mu jednostki. Poza tym „na rozumie zasadza się godność człowieka”³⁹. Dzięki rozumowi następuje nobilitacja namiętności. Holbach aprobował te namiętności, które stanowią siłę napędową działań na rzecz dobra społecznego. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje prometejski ideał poświęcenia się filozofa dla krzewienia prawdy. Zdezawuowane zostają natomiast namiętności egoistyczne, wiodące jednostkę do immo-

³⁷ W. Krauss, *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin 1963, s. 291; zob. też R. Mazi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris 1969, s. 529.

³⁸ P. Holbach, *Système social*, t. 1..., s. 89.

³⁹ P. Holbach, *Essai sur les préjugés*, Londres 1770, s. 38.

ralizmu. Słowem, namiętności godne aprobaty to takie, które są kontrolowane przez rozum i służą dobru jednostki oraz społeczeństwa. Holbachowskim ideałem człowieka jest więc przede wszystkim człowiek rozumny.

Jednak zarówno sfera racjonalna, jak i sfera uczuciowa istoty ludzkiej nie funkcjonują w filozofii Holbacha autonomicznie. Kształtują się one w wyniku odczuwania przez człowieka materialnych potrzeb i dążenia do ich zaspokojenia. Właśnie potrzeby materialne uznał Holbach za siłę motoryczną zarówno życia psychicznego człowieka, jak i intelektualnego. W dążeniu do zaspokajania potrzeb dostrzegał ponadto źródło społecznej natury człowieka: Człowiek jest w przyrodzie istotą najbardziej pożyteczną człowiekowi”⁴⁰. Tylko rozumna i sprawiedliwa organizacja społeczna pozwala mu kreować ideał życia szczęśliwego. Tak więc w antropologicznej refleksji Holbacha pojawiają się horyzonty nowych obszarów zainteresowań, które później zostaną podjęte w filozofiach Feuerbacha (człowiek człowiekowi bogiem) i Marksa.

⁴⁰ P. Holbach, *Système social*, t. 1..., s. 200.

ETYKA

Poglądy etyczne Holbacha są konsekwencją stanowiska, jakie przyjął w swojej antropologii, uwikłanej z jednej strony w kategorię „wielkiej Całości” i jej ładu, a z drugiej — w rozważania nad człowiekiem konkretnym, żyjącym w określonym środowisku naturalnym i społecznym, odczuwającym potrzeby materialne i zaspokajającym je, kierującym się miłością własną i osobistym interesem. Obie te tendencje w antropologii Holbacha stwarzały możliwość materialistycznego ujęcia problemów etyki. Natura jako „wielka Całość” eliminowała potrzebę interwencji sił nadprzyrodzonych w sprawy ludzkie. Zdeterminowanie moralności materialnymi potrzebami było jednoznaczne z odrzuceniem wrodzonych zasad etycznych, uznawanych przez niektóre systemy filozoficzne oraz teologię.

Zgodnie z założeniem, że w ładzie naturalnym nie ma dobra i zła, gdyż konstrukcja i destrukcja, powstawanie i ginięcie, życie i śmierć stanowią dwa oblicza jednego procesu, którym rządzi prawo konieczności, Holbach utrzymywał, że człowiek podlega, podobnie jak inne byty, temu prawu. Ponieważ działanie człowieka nie jest wolne, nie jest on ani dobry, ani zły. Odpowiedzialna za jego czyny jest sama natura, całkowicie obojętna wobec poszczególnych bytów. Skoro unicestwia jedne, aby two-

rzyć drugie, dobro i zło wzajemnie się równoważą. Jednak człowiek różni się od wszystkich innych istot tym, że jest istotą myślącą.

Jako szczególna całość, w której utrzymuje się — podobnie jak w „wielkiej Całości” — ład, może on świadomie zmierzać do zachowania tego ładu, unikając wszystkiego, co mogłoby go naruszyć lub zburzyć, a przez to uchylić się od konsekwencji nieładu, jaką jest zło. Może on też dbać o zachowanie „miary”, której porzucenie daje mu znać o sobie w postaci doznań nieprzyjemnych i cierpienia. „Miara” w ładzie fizycznym znajduje więc swój odpowiednik w ładzie moralnym jako „wstrzemięźliwość, umiarkowanie, przeciętność (*médiocrité*)”. „Nic bardziej naturalnego dla człowieka — powiadał Holbach — jak umiowanie przyjemności; działa on jednak przeciw naturze, kiedy oddaje się jej nadmiernie”¹. Umiarkowany hedonizm holbachowski znalazł więc pełne usprawiedliwienie w kategorii ładu natury.

O wynikaniu ładu moralnego z ładu fizycznego Holbach był przekonany tak dalece, że pragnął uczynić z etyki naukę opartą na wiedzy przyrodniczej. Sądził na przykład, że skoro obżarstwo i pijaństwo szkodzą zdrowiu przez naruszenie „miary”, to „do medycyny należy wskazywanie niebezpieczeństwa, na które nieumiarkowanie naraża ciało; zgodnie z moralnością dowodzi ona, że żarłok, niewolnik poniżającej namiętności, jest podatny na okrutne i częste choroby, wegetuje w stanie apatii i znajduje zazwyczaj przedwcześnie śmierć wśród przyjemności, którym nie może sprostać jego żołą-

¹ P. Holbach, *Système social*, t. 1, Londres 1773, s. 118; zob. tenże, *System przyrody*, t. 2, Warszawa 1957, s. 385, gdzie holbachowska natura powiada: „Masz prawo do przyjemności, jeżeli nie przekraczasz słusznej miary, którą ja sama ustanowiłam” (podkreślenie moje — M. S.).

dek”². Tak więc gdyby ludzie opierali się na doświadczeniu, to „medycyna mogłaby dać moralności klucz do serca ludzkiego i uzdrawiając ciało mogłaby niejednokrotnie być pewna uzdrowienia ducha”³.

Holbach uprawiał ową redukcję problematyki etycznej do fizycznej z całą świadomością jej materialistycznej wymowy: chcąc poznać człowieka, należy wykryć „substancje materialne, które wchodzą w jego skład” i które wpływają na jego temperament. Znając fizjologię człowieka, można kierować jego życiem duchowym i modyfikować jego postępowanie. W ten sposób „materializm mógłby dać moralności i polityce korzyści, jakich nie zapewni im nigdy dogmat duchowości”⁴.

O dążeniu Holbacha do uczynienia z etyki nauki ścisłej świadczą również próby jej matematyzacji. Za Spinozą, Leibnizem, Descartesem i Locke’em postulował, aby sprowadzić naukę o moralności do określonej liczby prostych jej elementów, którymi można by operować na zasadach przyjętych przez algebrę i geometrię.

Ta tendencja do redukcjonizmu i do rozkładu ogólnego na szczegółowe i konkretne oraz do poszukiwania w nim prostych faktów jest wielce symptomatyczna dla filozofii Holbacha i świadczy o próbie godzenia myślenia w kategorii ładu z postawą nominalistyczną i prepozytywistyczną. Owo przedsięwzięcie, jak to wykazał później kryzys francuskiego pozytywizmu⁵, musiało napotkać trudne do przewyżnienia przeszkody.

Zresztą już samo wprowadzenie zasad skrajnego determinizmu do nauki o moralności po-

² P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 1, Amsterdam 1776, s. 240.

³ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 168.

⁴ Tamże, s. 169.

⁵ Zob. B. Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte’em a Bergsonem*, Warszawa, 1975, s. 55–68.

ciągało pewne konsekwencje, których Holbach nie pragnął i przed którymi się bronił. „Fatalizm” znalazł się w sprzeczności z jego optymistyczną i aktywistyczną wizją przyszłości. Tym też chyba należy tłumaczyć częste odstępstwa od zasad wynikających z determinizmu, wyrażające się w stwierdzeniu, że ludzie stanowią pomieszanie wad i cnót, przy czym „dobro przewyższa w nich zło”⁶. Zdawał sobie też Holbach sprawę z niebezpieczeństwa immoralizmu, które tkwiło potencjalnie w jego deterministycznie pojmowanej etyce. Skoro człowiek nie jest panem swojego losu i swoich działań, to nie ponosi za nie moralnej odpowiedzialności. Jeśli zło tkwi w samej przyrodzie i jest ponadto warunkiem dobra, to czynienie zła jest zgodne z naturą. Takie właśnie wnioski dla etyki wyciągnął z determinizmu Holbacha markiz de Sade⁷. Przed nim do takiego stanowiska zbliżał się La Mettrie, o którym Holbach powiedział, że „rozprawia o moralności jak prawdziwy szaleniec”⁸. Wobec zarzutu, że etyka jego prowadzi do immoralizmu, był Holbach na płaszczyźnie filozoficzno-ontologicznej bezbronny i przenosił dyskusję na plan społeczny. Jeśli bowiem człowiek nie jest wolny i nie od niego zależy czynienia zła, to społeczeństwo ma zawsze prawo się bronić przeciw jednostkom zakłócającym porządek i zagrażającym życiu i mieniu obywateli. Holbach ograniczał się więc tylko do apelowania o łagodność kar wobec przestępców jako niewolnych sprawców zła: twierdził, że powinni oni stać się przedmiotem troski raczej lekarzy i wychowawców niż sędziów.

⁶ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 392, 393; tenże, *Système social*, t. 1..., s. 213.

⁷ D. A. F. Sade, *La philosophie dans le boudoir*, [w:] D. A. F. Sade, *Oeuvres complètes*, s. 3, Paris 1966, s. 421—422.

⁸ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 493.

Jednocześnie Holbach poszukiwał możliwości przewycięzenia sprzeczności, w które zabrnął, na gruncie filozoficznym. Odchodził mianowicie od pojmowania człowieka jako biernego przedmiotu oddziaływań środowiska zewnętrznego i akcentował coraz bardziej podmiotowe aspekty osobowości ludzkiej. Pierwsze stanowisko przeważa w *Systemie przyrody*, drugie w dziełach poświęconych etyce i polityce, począwszy od *La Politique naturelle* i *Système social*. Podczas gdy w pierwszych pracach Holbacha istotną rolę odgrywało pojmowanie człowieka jako bytu przyrodniczego, to w późniejszych człowiek ujmowany był raczej jako członek społeczeństwa. Problem determinizmu naturalnego wchodzi oczywiście w grę w obu przypadkach, ale uwzględnione są w nich nieco inne determinaty bądź też inaczej są rozłożone. Pojęciu człowieka działającego na zasadzie rzuconej na arenę świata kuli bilardowej, toczącej się bezwładnie i popychanej przez inne kule, Holbach podporządkowuje coraz wyraźniej koncepcję istoty ludzkiej aktywnie kierującej swoim losem. „Natura nie stworzyła ludzi — powiadał — ani dobrymi, ani złymi, ale obdarzyła ich po prostu miłością własną, pragnieniem samozachowania, wolą zostania szczęśliwymi”⁹. O tym, co jest dobre, a co złe, uczy ich doświadczenie, a na sumie doświadczeń zasadza się ich rozumność¹⁰. W *Systemie przyrody* Holbach nawoływał: „Poddawajmy się konieczności, która zawsze podporządkowuje nas sobie

⁹ P. Holbach, *La Politique naturelle*, t. 1, Londres 1773, s. 11.

¹⁰ Zgodnie z typologią oświeceniowych pojęć „rozumu” zaproponowaną przez R. Mauziego (*L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris 1969) można przyjąć, że Holbach posługuje się raczej kategorią „rozumu instrumentalnego”, będącego manifestacją absolutu poprzez ograniczoną istotę ludzką, niż „rozumu normatywnego” (s. 518—537).

mimo naszej woli. Zdajmy się na przyrodę, przyjmijmy ofiarowane przez nią dobra, a konieczne cierpienia leczmy koniecznymi lekarstwami, jakich nam łaskawie użyczą”¹¹. Natomiast w *La Morale universelle* nakazywał „opierać się zachciankom gwałtownego temperamentu albo też zawsze ślepej natury, kiedy nie jest prowadzona przez rozum”¹².

Przechodząc stopniowo od rozważań nad moralnością, uwikłanych w determinizm czysto przyrodniczy, do refleksji w kategorii interesu, Holbach zwracał uwagę na kapitalny fakt, że rozumna działalność człowieka zmierzająca do zaspokojenia potrzeb utrudniana jest nie tylko przez konieczności naturalne, ale również, i to przede wszystkim, przez siły społeczne i polityczne. O tym, czy człowiek staje się dobry czy zły, decyduje ustrój polityczny. Jeśli społeczeństwo oparte jest na zasadach niesprawiedliwości, nie można w nim krzewić cnoty, albowiem nikt nie będzie w niej zainteresowany. „Pod rządem, który uciska, trzeba starać się być zdolnym do uciskania albo zgadzać się na doznawanie ucisku”¹³. W źle rządzonym państwie o tym, co jest cnotą, a co nią nie jest, decydują ci, którzy posiadają władzę. Poza tym zasady moralności nie obowiązują jednakowo rządzących i rządzonych. Ten sam czyn jest kwalifikowany jako występny lub cnotliwy w zależności od pozycji społecznej. „Najbardziej oczywistym maksimum moralności zaprzeczają na każdym kroku przykłady, zwyczaj, intencje, prawa, interesy wystarczająco potężne, aby przeciwstawić się interesowi ogólnemu. Wszyscy pragną zła, a nikt nie jest zainteresowany w czynieniu dobra”¹⁴.

¹¹ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1..., s. 300.

¹² P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 1..., s. 228.

¹³ P. Holbach, *Essai sur les préjugés*, Londres 1770, s. 86.

¹⁴ P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 3..., s. 65.

Dostrzeżenie społecznego i politycznego uwarunkowania moralności przez Holbacha, jak również Helvétiusa oznaczało próbę przezwyciężenia determinizmu naturalnego, a przynajmniej odsunięcia go na plan dalszy. Otwierało to drogę nowej teorii moralności, która znajdzie pełny wyraz w etyce marksistowskiej.

Oparcie teorii moralności na materialnych potrzebach i własnym interesie człowieka pozwoliło Holbachowi na przeprowadzenie krytyki niektórych koncepcji teologicznych i metafizycznych oraz dokonanie precyzyjnego podziału na stanowiska materialistyczne i idealistyczne w historii doktryn moralnych. Na tle tych rozważań Holbacha ukazuje się w nowym świetle kwestia idealizmu w jego własnej etyce, niekiedy zbyt rygorystycznie mu przypisywanego ¹⁵.

Filozofom starożytnym — Pitagorasowi, Sokratesowi i Platonowi zarzucał Holbach pomijanie doświadczenia, kierowanie się teologicznym entuzjazmem, zamiłowaniem do cudowności i czerpanie „w niebie zasad moralności, które winni byli znaleźć na ziemi”. Stoików krytykował za pogardę dla „dóbr życia”, będącą w sprzeczności z zasadą interesu, oraz za ich „apatię” jako drogę do szczęścia, której przeciwstawiał aktywną postawę wobec życia ¹⁶.

Spośród starożytnych pozytywnej oceny doznał się tylko Epikur ze względu na jego „moralność opartą na naturze”, której zasady Holbach uznał za proste i łatwe do wprowadzenia w życie ¹⁷. Holbach bronił jednocześnie etykę epikurejską przed jej skrajnie hedonistyczną interpretacją.

Bardziej istotny jest jego stosunek do mora-

¹⁵ Zob. G. F. Aleksandrow, B. E. Bychowski, P. F. Judin [red.], *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1964, s. 438—439.

¹⁶ P. Holbach, *Système social*, t. 1..., s. 41—46.

¹⁷ Tamże, s. 43.

listów nowożytnych, głównie angielskich. Jako empiryk, racjonalista i utilitarysta występował przeciw różnym formom metafizycznego aprioryzmu etycznego, ustanawiającego „reguły moralności wieczne i niezmienne, wyprzedzające człowieka i całkowicie od niego niezależne”¹⁸. Do zwolenników takiego stanowiska zalicza Cudwortha i jego następców. Warto zauważyć, że krytyka ta mogła być podjęta przez Holbacha tylko na płaszczyźnie etyki interesu, a nie rozważań w kategoriach „wielkiej Całości” i jej ładu, gdyż zwracałaby się ona przeciw jego własnej metafizyce, aspirującej do odkrywania praw wiecznych i niezmiennych i definiującej w określony sposób naturę człowieka. Jedynie fakt, że uznał człowieka za istotę, która ze swej natury nie jest ani dobra, ani zła, neutralizował skutki wynikające z jego rozważań metafizycznych dla etyki interesu.

Obok aprioryzmu i heteronomizmu głównym przedmiotem holbachowskiej krytyki był natywizm, antyracjonalizm, antyutilitaryzm i sentymentalizm angielskich moralistów. O nich to pisał, że „nauce obyczajów dają za podstawę rzekomy zmysł moralny, niewytłumaczalny instynkt, wrodzoną życzliwość, całkowicie bezinteresowną miłość cnoty”¹⁹. Jako rzeczników tych poglądów wymieniał Shaftesbury’ego, Hutchesona, Hume’a i Warburtona. Filozofów tych traktował nader lekceważąco, a ich wywody o moralności określał jako „galimatias”, przy czym referując je, dokonywał niekiedy zbyt daleko idących uproszczeń. Przy bardziej plastycznej analizie mógłby znaleźć u wielu z nich pewne elementy zbliżone do jego własnej teorii moralności²⁰.

¹⁸ Tamże, s. 48—49.

¹⁹ Tamże, s. 48.

²⁰ Co do Hutchesona — zob. M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 205—206.

Podobne względy — jak w przypadku krytyki angielskich deistów — skłoniły Holbacha do opowiedzenia się przeciw etyce Rousseau. Odrzucał m.in. jako aprioryczną jego tezę, że człowiek jest z natury dobry. Z tego samego względu opowiadał się przeciw Hobbesowi, bliskiemu zajęcia pozycji odwrotnej. Krytykował też Holbach pogląd Rousseau, że cnota jest efektem wrodzonego instynktu oraz że uczucie powinno dominować nad rozumem.

Oponując przeciw natywizmowi i sentymentalizmowi, a deklarując się jednocześnie jako zwolennik utylitaryzmu, racjonalizmu i redukcowania etyki do fizjologii, Holbach zajął postawę bliską innym czołowym materialistom XVIII w.: La Mettrie, Helvétiusowi i Diderotowi. Powinowactwo nie oznacza bynajmniej tożsamości²¹. Holbach nie brał od nich gotowych formuł, a poza tym dochodził do materializmu przez rozwijanie i przewyżczanie poglądów myślicieli, którzy byli od materializmu dalecy.

Spośród nich na pierwszym miejscu należy postawić Locke'a, o którym Holbach wypowiadał się zawsze z szacunkiem. Wymieniając jego nazwisko dorzucał zazwyczaj takie określenia, jak „sławny”, „głęboki”, „nieśmiertelny”, i to najczęściej wówczas, gdy Locke zwalczał idee wrodzone²². Ilekroć Holbach przedstawiał edukację, doświadczenie, rozum i przyzwyczajenie jako źródła pojęć moralnych, Locke służył mu za autorytet. Można więc uznać, że holbachowska etyka, oparta na kategoriach potrzeb materialnych i miłości własnej, jest w istotnym jej aspekcie kontynuacją i przewyżczeniem (w duchu materialistycznym) refle-

²¹ Problem ten szczegółowo analizuje V. W. Topazio, *D'Holbach's Moral Philosophy*, Genève 1956, s. 47—116.

²² Zob. P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 1..., s. 91. Na temat locke'owskiej krytyki natywizmu — zob. Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 217—226.

ksji teoriopoznawczej i etycznej angielskiego filozofa ²³.

Aczkolwiek etyka interesu okazała się u Holbacha najbardziej atrakcyjną częścią jego refleksji moralnej, to jednak — podkreślmy to jeszcze raz — nie można jej odrywać od metafizycznego kontekstu. Główną troską Holbacha było zawsze godzenie postawy empiryka i metafizyka. Dostrzega się to wyraźnie przy analizie korelacji z naturą takich pojęć, jak rozum, prawda, cnota, szczęście i in.

Prawdą nazywał Holbach „zgodność z naturą”. Rozum zaś jest „prawdą odkrytą przez doświadczenie, przemyślaną dzięki refleksji i zastosowaną do naszego zachowania się w życiu” ²⁴. Cnota jest efektem prawdy, a więc znajomości obiektywnych praw natury i społeczeństwa: „Odkrywając stosunki albo związki łączące nas z istotami naszego gatunku oraz cele, jakie sobie w każdej chwili stawiamy, prawda pozwala nam poznać konieczność naszego postępowania w sposób najbardziej właściwy, aby zasłużyć na sympatię, poważanie i pomoc istot, których ciągle potrzebujemy i powstrzymać się również od tego, co mogłoby się im nie podobać albo obrócić się przeciw nam samym” ²⁵. W cnocie przejawia się więc zarazem element racjonalności i użyteczności: to, co jest rozumne, jest użyteczne, a to, co użyteczne, uzyskuje sankcję rozumu. Ostatecznie podstawą cnoty jest dobrze rozumiany interes, a w konsekwencji „człowiek cnotliwy to człowiek, który kalkuluje” ²⁶.

Z holbachowskiej teorii moralności wynikają

²³ Pogląd taki reprezentuje m.in. V. W. Topazio: „[...] moralna filozofia Holbacha została oparta na psychologii interesu własnego Hobbesa i empiryzmie Locke'a” (*D'Holbach's Moral Philosophy...*, s. 140).

²⁴ P. Holbach, *Essai sur les préjugés...*, s. 6.

²⁵ Tamże, s. 5.

²⁶ P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 1..., s. 74.

określone normy etyczne i wzory osobowe. Ustalając je autor *La Morale universelle* opracował jak gdyby trzy równoległe kodeksy dotyczące odpowiednio: jednostki, rodziny i społeczeństwa. Jednostce, ze względu na nią samą, przysługuje prawo do przyjemności i szczęścia, a obowiązkiem jej jest respektowanie miary²⁷ w używaniu, co jest konieczne dla jej samozachowania. Głównym obowiązkiem człowieka wobec siebie samego jest więc zachowanie zdrowia. Stąd wynika potępienie przez Holbacha rozwiązłości, obscenicznych sztuk teatralnych i romansów, jak również — co jest pewną osobliwością jego utylitarnej etyki powiązanej z równie utylitarą estetyką — tańców jako szkodzących zdrowiu. Z postulatem umiarkowania wiążą się również takie mieszczańskie cnoty, jak ograniczanie wydatków i oszczędność.

W zakresie życia duchowego Holbach zalecał dążenie do oświaty, kierowanie się rozumem i wyzbywanie wszelkich przesądów, a zwłaszcza religijnych. Zgodnie z epikureizmem cenił wyżej przyjemności intelektualne od fizycznych i radził szukać „zadowolenia wewnętrznego, tego najczystszej źródła wszelkiej szczęśliwości”²⁸.

Ponieważ człowiek jest ze swej natury istotą społeczną, a rodzina stanowi podstawową komórkę społeczeństwa, jej to Holbach poświęcał znacznie więcej uwagi niż jednostce. Zakładanie rodziny uważał zresztą za podstawowy obowiązek jednostki wobec społeczeństwa. Cel, jaki stawiał przed rodziną, odpowiadał jego umiarkowanemu hedonizmowi, a zarazem utylitaryzmowi. Małżeństwo powinno służyć nie tylko zaspokajaniu potrzeb uczuciowych i popędu seksualnego, ale stać się instytucją gwa-

²⁷ P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 385.

²⁸ Tamże, s. 387.

rantującą wzajemne wspomaganie się wszystkich członków rodziny w trudach życia.

Dominującą rolę w rodzinie wyznaczył Holbach ojcu, co było zgodne z jego przekonaniem o naturalnej niższości kobiety. Zresztą kult ojca rodziny był typowy dla myśli Oświecenia francuskiego i pełnił określoną funkcję w mieszczańskiej etyce tego okresu. Ideał cnotliwego ojca rodziny przeciwstawiany był moralnemu zepsuciu arystokracji. Właśnie w odnowie życia rodzinnego widział Holbach antidotum na związki pozamałżeńskie, których celem jest przyjemność, a nie powiększanie liczby obywateli. Holbach był też przekonany, że „jedna kobieta winna wystarczyć na potrzeby każdego mężczyzny, który nie jest rozpustnikiem”²⁹. Wierność małżeńska jest jedną z głównych cnót etycznego kodeksu rodzinnego Holbacha i na niej opierał plany moralnego uzdrowienia społeczeństwa. Za moralnie szkodliwe uważał nie tylko prostytutkę i cudzołóstwo, ale nawet zaloty i kokieterię. Sądził przy tym, że nie wielka miłość, ale przyjaźń i wzajemny szacunek stanowią o szczęściu rodzinnym. Ideałem żony była według niego kobieta przeciętnej urody, ale rozumna i wrażliwa, a przede wszystkim pracowita.

Obowiązki rodziców wobec dzieci i dzieci wobec rodziców oraz miłość rodzicielska nie są wrodzone. Oparte są one na przekonaniu o wzajemnym pożytku. Dziecko nie mogłoby bez rodziców wyżyć i dlatego odczuwa „konieczność wypełnienia swoich obowiązków i spłacenia swoich długów”³⁰. Rodzice poświęcając się dla dzieci czynią to również zgodnie z zasadą: *do, ut des*. Ponieważ zaś dziecko ma być użyteczne nie tylko dla rodziców, ale i dla całego społeczeństwa, stąd najważniejszym obowiązkiem

²⁹ P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 3..., s. 7.

³⁰ Tamże, s. 32.

rodziców jest nie tylko utrzymanie, ale również wykształcenie potomstwa.

Jeżeli chodzi o cnoty społeczne, to Holbach szczegółowo określał obowiązki poszczególnych grup społecznych i zawodów: panujących i podwładnych, szlachty, urzędników, prawników, ministrów, bogatych i biednych, uczonych, artystów, handlowców, manufakturzystów i rzemieślników. Naczelne zadanie, jakie stawiał przed nimi, to dążenie do wspólnego dobra. Władcy mają mieć na względzie interes podwładnych, bogaci — biednych, manufakturzyści — pracowników, kupcy — klientów.

Etyce kupieckiej poświęcił Holbach stosunkowo dużo uwagi. Podkreślał m.in., że „prawdziwy wielki handlowiec i godny poważania kupiec jest to człowiek sprawiedliwy. Uczciwość, dotrzymywanie słowa, zamiłowanie do porządku, skrupulatna dokładność w wypełnianiu zobowiązań — oto jego cechy szczególne”³¹. Do tych cnót kupieckich zaliczał również dobrą reputację, prostotę w obejściu, wspomaganie i zatrudnianie biednych.

Za obowiązek wszystkich członków społeczeństwa Holbach poczytywał sprawiedliwość, humanitaryzm, tolerancję, dobroczynność i nade wszystko pracowitość. „Człowiek niepracujący, który nie robi nic dla społeczeństwa, jest jego bezużytecznym członkiem i nie może bez popełniania niesprawiedliwości pretendować do korzyści życia społecznego, jak również do szacunku, do szczęścia, do wyróżnień; nagrody należą się jedynie tym, od których ojczyzna może oczekiwać pomocy”³².

Podstawowe normy moralne obowiązujące członków społeczeństwa powinny być przestrzegane we wszystkich społeczeństwach. Holbach sądził, że takie cnoty, jak sprawiedliwość, hu-

³¹ Tamże, t. 2, s. 247.

³² Tamże, t. 1, s. 138.

manitaryzm, współczucie dla pokrzywdzonych powinny stać się podstawą polityki międzynarodowej. Będąc przekonany o identyczności natury ludzkiej snuł projekt wypracowania moralności powszechnej, jednakowej dla wszystkich ludzi świata.

Urzeczywistnienie tego ostatniego postulatu wymagało jednak przewyciężenia — pojawiających się również i tutaj — sprzeczności między człowiekiem pojmowanym metafizycznie a człowiekiem konkretnym. Toteż Holbach próbował tłumaczyć wszystko, co lokalne i różnorodne w ludzkich obyczajach, jako nieistotne modyfikacje natury ludzkiej związane z odmiennością zaspokajania tych samych potrzeb albo też uważał różnorodność jako odchylenie od normy spowodowane przesądami.

Kategoria interesu, która stanowiła podstawę materialistycznej etyki Holbacha, nadawała jej określoną wymowę społeczną. Jest to etyka *par excellence* mieszczańska, oparta na trzeźwej kalkulacji, wroga wszelkim uniesieniom i sentymentom, a przez to ujmująca jednostronnie osobowość człowieka. Na tę słabą stronę oświeceniowego utylitaryzmu zwrócili uwagę już klasycy marksizmu, gdy stwierdzali m.in.: „Kuglarska sztuczka polegająca na wykazywaniu «poświęcającym się», że są egoistami — to stary chwyt, dostatecznie już wykorzystany przez Helwecjusza i Benthama”³³. Ich zdaniem, utylitaryści, jak np. Bentham i materialści francuscy, proponowali, aby przyjąć za istotę człowieka to, co jest swoiste dla mieszczaństwa³⁴. Stajemy więc jeszcze raz w obliczu interferencji dwóch sposobów pojmowania człowieka przez Holbacha: widział człowieka w o-

³³ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 264.

³⁴ F. Engels, *Sytuacja w Anglii*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 833.

góle przez pryzmat człowieka konkretnego albo też wychodząc od człowieka abstrakcyjnego orzekał o człowieku konkretnym.

Warto też podkreślić, że K. Marks i F. Engels nie byli skłonni przypisywać wczesnym utylitarystom próby usprawiedliwiania burżuazyjnego wyzysku przez odwoływanie się do kategorii interesu (taka interpretacja pojawia się w marksizmie dopiero w latach dwudziestych naszego wieku). Wyrażają oni pogląd, że u Holbacha teoria pożyteczności nie wyrażała jeszcze treści ekonomicznych, które były zawarte w doktrynie fizjokratów oraz w filozofii angielskiej począwszy od Hobbesa i Locke'a, a skończywszy na utylitaryzmie Benthama i Mila. Występuje u niego raczej „idealizacja” nauki fizjokratów, „odpowiadająca całkowicie opozycyjnemu stanowisku burżuazji francuskiej przed rewolucją”. „Teoria Holbacha — pisali Marks i Engels — jest [...] historycznie usprawiedliwioną iluzją filozoficzną o powstającej właśnie wówczas we Francji burżuazji, której żądza wyzysku mogła być jeszcze interpretowana jako chęć pełnego rozwoju jednostek w ich stosunkach wzajemnych wyzwolonych ze starych feudalnych więzi”³⁵. Tak więc klasycy marksizmu uwypuklają te aspekty holbachowskiej etyki interesu, które burzyły złudzenia, że dotychczasowa moralność feudalna opierała się na podstawie innej niż poczucie korzyści własnej. Odnotujmy też, że niektórzy marksistowscy krytycy Holbacha widzą w oświeceniowej kategorii interesu załączek pojęcia interesu klasowego. „Proletariacka teoria — pisze Altier — przejmując to pojęcie prawidłowo rozumianego, zdrowego egoizmu i przekształca go w interes klasowy”³⁶.

³⁵ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka...*, s. 464.

³⁶ I. M. Altier, *Filosofija Golbacha*, Moskwa 1925, s. 198.

W okresie kiedy filozofowie reprezentowali cały stan trzeci, a nie tylko burżuazję, postulat godzenia interesu osobistego ze społecznym nosił charakter wybitnie demokratyczny i mógł być wykorzystany przez ideologię socjalistyczną. Pewne jej załączki tkwią w filozofii Helvétiusa. Warto jednak zasygnalizować, że utopijni socjaliści nawiązujący do Rousseau, a wśród nich materialści tacy, jak Maréchal³⁷, opowiadali się przeciw etyce utylitarystycznej i przeciwstawiali jej etykę sentymentalną, opartą na intuicji i uczuciu. W ten sposób próbowali oni przełamać — w imię uniwersalizmu — elitaryzm racjonalistycznej moralności, której zasady byłyby dostępne tylko ludziom oświeconym. Materializm i idealizm w etyce francuskiego Oświecenia nie są więc zawsze równoznaczne z postępowością i konserwatyzmem.

³⁷ M. Skrzypek, *Sylvain Maréchal. Przedstawiciel oświeceniowej teorii religii*, „Studia Religioznawcze” 1974, nr 9, s. 37—38.

TEORIA SPOŁECZEŃSTWA

W centrum oświeceniowej refleksji nad społeczeństwem znajdują się pojęcia natury i kultury albo stanu naturalnego i stanu społecznego ludzkości. Stanowiska poszczególnych filozofów uprawiających teorię społeczeństwa najczęściej różnią się właśnie w zależności od określenia relacji między tymi dwoma pojęciami.

Ogólnie biorąc, można wyodrębnić dwie postawy. Zwolennicy pierwszej uważali cywilizację za odejście od stanu natury, zwolennicy drugiej zaś — za jego kontynuację. W pierwszym przypadku spotykamy się z pojęciem „złotego wieku”, utraconego „ziemskiego raju”, interpretowanego niekiedy jako perseweracja myślenia w kategoriach teologicznych. Z koncepcją tą wiąże się też mit dobrego dzikusa (*bon sauvage*), mit, który zadomowił się w historii myśli społecznej już w okresie Renesansu (np. u Montaigne'a), a w XVIII w. zyskał popularność dzięki La Hontanowi.

W drugim przypadku stan naturalny uważany jest za okres ciemnoty, barbarzyństwa, wojny wszystkich przeciw wszystkim (np. u zwolenników Hobbesa) i wszelkich nieszczęść, którym może zaradzić tylko życie społeczne.

Obie te koncepcje, związane z odmiennym poglądem na naturę ludzką, otwierały drogę odmiennym historiozofiom. Apologeci stanu na-

turalnego sądzili, że człowiek był z natury dobry, a zepsuła go cywilizacja. Historię pojmowali jako proces regresywny i nawoływali do powrotu do natury. Niektórzy, jak Rousseau, dali dowody myślenia dialektycznego, dostrzegali bowiem, że ludzie tracąc pewne wartości przez odejście od stanu naturalnego zyskiwali inne dzięki życiu społecznemu. W ujęciu Rousseau między naturą a kulturą istnieje sprzeczność, a zarazem komplementarność. Natomiast skrajną wersją hasła powrotu do natury był anarchizujący komunizm lub anarchizm uprawiany przez niektórych uczniów Rousseau (Maréchal, Godwin). Sam Rousseau uważał powrót do natury za niemożliwy.

Gdy przeciwnicy cywilizacji sądzili, że szczęście ludzkości jest już poza nią, to jej zwolennicy byli przekonani, że przyniesie je dobrze zorganizowane społeczeństwo. Nie wprowadzali oni cezur między naturą a kulturą. Kulturę uważali za rozwinięcie potencjalnych możliwości danych przez naturę. Historię pojmowali jako proces postępowy, w którym człowiek poznaje przyrodę i ją sobie podporządkowuje.

Z dwiema wspomnianymi koncepcjami związane też były na ogół różne ideologie. Krytyczny stosunek do cywilizacji przejawiał się najczęściej w ideologii plebejskiej, wyrażającej interesy dolnych warstw stanu trzeciego, zaniepokojonych złem, jaki przynosił rozwój kapitalizmu. Zwolennicy cywilizacji wyrażali optymizm młodej, dynamicznej burżuazji. Do nich należał m.in. Holbach.

Nie znaczy to, że należy uważać tego filozofa za „burżuazyjnego do szpiku kości” (Plechano), a uznawać za postępowy jedynie nurt egalitarny i komunistyczny. Trudno też zgodzić się z postawą odwrotną (Garaudy), według której „jedyną myślą postępową we francuskim wieku XVIII jest konsekwentny materializm wielkiej rewolucyjnej burżuazji, a nie utopia

sielankowej wspólnoty dobrych dzikusów czy też operetkowej starożytności”¹. Oceny mogą być różne w zależności od przyjętych kryteriów postępowości.

Punktem wyjścia holbachowskiej teorii społeczeństwa, podobnie jak jego antropologii i etyki, jest idea „wielkiej Całości”. Ład społeczny pojmował jako fragment ładu powszechnego: „Prawa konieczne kierują wszystkimi bytami natury i stanowią dla nas ład wszechświata; prawa naturalne również konieczne kierują ludźmi i utrzymują ład w społeczeństwie”². Prawa te nie mogą być naruszone bezkarnie, tak jak wszelkie prawa natury. Polityczny nieład Holbach utożsamia z „rozruchami, występkami i zbrodniami”. Zachować ład społeczny można tylko wtedy, gdy „szczęście poszczególnych części” będzie wynikało „jedynie ze szczęścia całego ciała”³. Społeczeństwo jako całość składa się jednak nie tylko z poszczególnych obywateli, ale z rządu i podwładnych. Zespolic te dwie siły (rządzących i rządzonych) można by wówczas, gdyby społeczeństwo sprawowało pełnię władzy. Kierując się „niezmiennym prawem przyrody, która chce, aby część była podporządkowana całości”⁴, obywatele będą mogli zmuszać rząd do respektowania ich woli.

Jak mogliśmy zauważyć, już w punkcie wyjściowym swojej teorii społeczeństwa opartej na idei ładu naturalnego Holbach był niekonsekwentny. Pamiętamy, że jego natura działa ślepo, burząc i tworząc jednocześnie. Otóż gdyby tę samą zasadę zastosował do społeczeństwa, musiałyby jednoznacznie uznać ładotwórczą rolę

¹ R. Garaudy, *Źródła francuskiego socjalizmu naukowego*, Łódź 1950, s. 31.

² P. Holbach, *La Politique naturelle*, t. 2, Londres 1773, s. 63.

³ P. Holbach, *System przyrody*, t. 1, Warszawa 1957, s. 363.

⁴ Tamże, s. 187.

rewolucji i walki przeciwności. Nie była to jedyna trudność, z którą Holbach się zetknął, identyfikując prawa rządzące społeczeństwem z ogólnymi prawami natury. Ogólnie biorąc, przeniósł on na społeczeństwo naturalne prawo cykliczności, działające w sposób obiektywny i fatalny. Prawo to uznał za dane raz na zawsze i niezmiennie. Wynikałoby stąd, że każda organizacja społeczna jest naturalna i człowiek nie potrafi jej zmienić.

Pragnąc wyjść z impasu, Holbach uznał, że w społeczeństwie obok tych praw naturalnych istnieją prawa cywilne, zwane też pozytywnymi. O ile pierwsze są obiektywne i działają niezależnie od ludzkiej świadomości, o tyle drugie są uświadomieniem sobie praw naturalnych. Są one dziełem rozumu. Chodzi tu jednak nie o rozum indywidualny ani też uniwersalny, ale o „rozum społeczeństwa, które powstaje przeciw głupocie niektórych jego członków”⁵. Ustawodawcy mogą być więc jedynie wyrazicielami, a nie twórcami prawa cywilnego.

Prawa cywilne nie odzwierciedlają w sposób adekwatny prawa naturalnego. Unikając wyraźnie takiego ich utożsamiania, Holbach zaznaczał, że „prawa cywilne mogą tylko pod pewnymi względami być uważane za prawa naturalne”, chociaż chcąc uchodzić za rozumne i sprawiedliwe „winny one być oparte na naturze ludzi”⁶. W odróżnieniu od praw naturalnych, które są stałe, mimo iż powodują cykliczne zmiany w przyrodzie i społeczeństwie, prawa pozytywne jako „ich szczególne zastosowanie” są zmienne: „Społeczeństwa jak wszystkie ciała natury są podległe kołobiegom (*vicissitudes*), zmianom, rewolucjom; tworzą się one, wzrastają i rozkładają jak wszystkie byty.

⁵ P. Holbach, *La Politique naturelle*, t. 1..., s. 25.

⁶ Tamże, s. 28.

Te same prawa nie mogą im odpowiadać w różnych stanach; pożyteczne w jednym czasie, stają się one bezużyteczne i szkodliwe w innym”⁷.

Holbach zdawał więc sobie doskonale sprawę z nieadekwatności prawa naturalnego do prawa pozytywnego⁸. Traktując to drugie jako modyfikację pierwszego nie sądził jednak, aby dotychczasowe prawa pozytywne były odejściem od prawa naturalnego i że w związku z tym należy powrócić do stanu natury. Zgodnie ze swoim determinizmem uważa przecież odejście od natury za niemożliwe. Cywilizacja jest naturalna na wszystkich stopniach jej rozwoju: „Człowiek rządzony przez króla jest tak samo w stanie natury jak dzikus, który błądzi po lasach”⁹. Holbach nie powielał więc teleologicznego poglądu na historię, bardzo popularnego już w początkowym okresie francuskiego Oświecenia, według którego rozwój ludzkości zmierza do osiągnięcia jej rzekomo idealnego punktu wyjściowego¹⁰. Holbachowska teoria cykliczności odziedziczona po myśli antycznej, renesansowej i wczesnooświeceniowej¹¹ znaj-

⁷ Tamże, s. 29.

⁸ To odróżnianie przez Holbacha praw naturalnych od pozytywnych i cywilnych zaakcentował W. P. Wołgin, *Socjalnyje i politiczeskije idiei Golbacha*, „Nowaja i nowiejszaja Istorija” 1957, nr 1; stwierdził on jednocześnie, że Holbach nie dał zadowalającej odpowiedzi na pytanie, czym wyjaśnić rozdzźwięk między naturą człowieka a warunkami jego realnego życia (s. 36).

⁹ P. Holbach, *La Politique naturelle*, t. 1..., s. 27.

¹⁰ Por. J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, t. 2, Paris 1963, s. 771—773.

¹¹ Holbach znał teorię cykliczności Lukrecjusza. Jeżeli chodzi o koncepcje renesansowe — zob. A. Nowicki, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 156, oraz H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris 1957, s. 259. Bezpośrednim prekursorem Holbacha był jednak N. A. Boulanger.

duje się na antypodach tej koncepcji. Każdy cykl kończy się nie idealnym, absolutnym królestwem ładu i szczęścia, ale katastrofą. Długość poszczególnych cykli nie jest przez niego określona. Sądzi, że okresy ładu mogą trwać przez wiele stuleci. Poza tym kataklizmy nie muszą być globalne i mogą one burzyć tylko niektóre cywilizacje. Historiozoficzna wizja przyszłości nie jest więc u Holbacha skrajnie pesymistyczna. Nie pozbawia ona ludzkości szansy zachowania kultury. Katastrofami Holbach tłumaczył raczej nierównomierny rozwój historyczny różnych ludów oraz powolne tempo postępu cywilizacji.

Bardziej interesująca jest jednak wersja kołobiegu w historiozofii Holbacha, której podstawy odziedziczył po Montesquieu i Rousseau¹². Chodzi w niej nie o zewnętrzny wpływ natury, przejawiający się w katastrofach, ale o nieodłączne dla każdej formy ustrojowej (Montesquieu) bądź każdego ludu (Rousseau) prawo trójfazowego rozwoju cyklicznego: dzieciństwo, dojrzałość, starość i związany z nią rozkład. Podczas gdy katastrofy są przypadkowe (oczywiście w holbachowskim rozumieniu przypadkowości), w tej drugiej wersji kołobiegu spotykamy się z przekonaniem o konieczności i nieuchronności historycznych zmian, jakim podlegają kolejno formy rządów.

Wychodząc z tego założenia Holbach był przekonany, że nie ma idealnego, danego raz na zawsze ustroju. „Wszystkie rządy mają swoje rzeczywiste strony dodatnie i ujemne. Wszystkie bez wyjątku mają swoje niedogodności i zawierają w sobie zasadę własnej des-

¹² Na temat cykliczności w historiozofii Montesquieu — zob. J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, t. 2..., s. 776—779; na temat idei „powrotów” u Rousseau — zob. J. Litwin, *Dylematy postępu i regresu*, Warszawa 1973, s. 62—68.

trukcji”¹³. Nie można więc wypracować idealnej, wiecznej formy rządów. Każda z nich ma wyznaczony „okres” trwania (*période*) i „kres” (*terme*). Zmiany, jakie zachodzą w triadycznym rozwoju społeczeństwa: dzieciństwo, dojrzałość, zgrzybiałość, są nieodwracalne. Mądrość ludzka nie jest w stanie im zapobiec.

Holbach doszedł więc poprzez prawo natury do koncepcji obiektywnych praw rządzących rozwojem historycznym, co stanowiło niewątpliwie najważniejsze osiągnięcie jego myśli historiozoficznej. Fatalizm i pesymizm w zakresie jego teorii społeczeństwa wynikały z przekonania o bezsilności człowieka wobec dokonujących się obiektywnie, niezależnie od jego woli, procesów historycznych. „Nigdy — powiadał — oczy nawet najbardziej przenikliwe nie odkrywają tajemniczych sprężyn, ukrytych kiełków i by tak rzec elementów politycznych, które wiążąc się powoli tworzą na koniec masy zdolne zmienić oblicze narodów, rozwiązać je i zniszczyć”. Holbach sądził jednak, że mimo nieznamowoci całokształtu „wydarzeń ukrytych w łonie natury i przeznaczenia”, polityka może niektóre z nich „przewidywać i zapobiegać wypadkom nagłym i nieoczekiwanym, które zagrażają państwu przez nią rządzoneму”¹⁴. Ta rola, jaką Holbach wyznaczał polityce — mimo jej ograniczonych możliwości — jest niezwykle istotna, jeśli weźmie się pod uwagę jego przekonanie, że „gatunek ludzki może zniknąć nie na skutek rewolucji naturalnych, ale rewolucji, do których wiodą szaleństwa panujących”¹⁵. Słowem, w miarę rozwoju poglądów — Holbach kładł większy nacisk na zjawiska polityczne niż naturalne w procesie historycznym. Świadczy również o tym polemika z teorią klimatu Montesquieu: „Pewien zna-

¹³ P. Holbach, *La Politique naturelle*, t. 1..., s. 74.

¹⁴ Tamże, t. 2, s. 120.

¹⁵ Tamże, s. 131.

komity współczesny zdaje się przyznawać klimatowi zbyt wielki wpływ na ludzkie instytucje. Aczkolwiek nie można przeczyć, że ta przyczyna działa w sposób bardzo wyraźny na ludzi i wpływa w sposób widoczny na wiele spośród ich zwyczajów, praw, poglądów itd., to wystarczy jednak otworzyć oczy, aby się przekonać, że to nie klimat wpływa w sposób najsilniejszy na istoty rodzaju ludzkiego i na ich instytucje. Czyż nie widzimy, że despotyzm buduje swoje trony zarówno w rozżarzonych piaskach Libii jak i w mroźnych lasach Północy, w żyznych dolinach Hindustanu jak i na pustkowiach Scytii?"¹⁶ Tak więc nie klimat, ale rządy, wychowanie, religia, a także inne czynniki należące do sfery opinii (uznawanej jako zespół idei przekazywanych i utrwalanych przez instytucje państwowe) decydują o losach ludów i ich rządów.

Różnica między poglądami Holbacha wyrażonymi w *Systemie przyrody*, a tymi, które wypowiada w *La Politique naturelle* i *Système social*, jest ogromna. W ostatnich swoich dziełach zaczął nawet uznawać zdecydowaną supremację polityki nad naturą. Twierdził, że od ustroju politycznego zależy przekształcanie naturalnego środowiska. Bez kultury natura staje się jałowa. Nie uprawiane grunty zmieniają się w bagna i mokradła, co wpływa na zmianę klimatu, czyniąc go niezdrowym i wywołując epidemie. W ten sposób despotyzm dochodzi do „zwycięstwa nad naturą i do uczynienia jej okrutną”¹⁷. W najbardziej sprzyjającym klimacie powoduje on upadek cywilizacji — ruiny, wyludnienie, głód i zarazy.

¹⁶ P. Holbach, *Système social*, t. 3, Londres 1773, s. 2.

¹⁷ P. Holbach, *La Politique naturelle*, t. 2..., s. 36. W *Système social*, t. 2, pisał: „[...] niewątpliwie despotyzm, siłą nieładu, zwyciężył naturę i czyni wszystkie jej dary bezużytecznymi” (s. 136); „[...] despotyzm dochodzi nawet do tego, że zmienia naturę klimatu i gruntu” (s. 137).

Przyznając polityce możliwość zarówno poprawiania jak i degradowania natury, Holbach zbliżał się do zrozumienia odrębności praw rządzących społeczeństwem i przyrodą. Można się też doszukiwać w tym miejscu uprawiania pewnego rodzaju dialektyki: natura wpływa na kulturę, a kultura modyfikuje naturę. Takich przejawów dialektycznego myślenia w obrębie jego teorii społeczeństwa można zresztą dopatrzeć się więcej. Pod zdaniem, że poszczególne formy rządu i instytucje polityczne noszą już w okresie ich narodzin załóżek przyszłej destrukcji, mógłby się podpisać Hegel. Istotne jest też zrozumienie przez Holbacha sprzecznościowego charakteru poszczególnych systemów rządzenia: „Kto rozmyśla nad rzeczami tego świata, widzi je podporządkowane naturze, która przez przyczyny nieoczekiwane, przez ukryte sprężyny powoduje wynikanie zgody z niezgody, szczęścia z samego nieszczęścia, spokoju w łonie burz”¹⁸. Nawet najlepszy ustrój nie może oprzeć się destrukcji, albowiem „rzeczy, które w początkach były najbardziej zdrowe, obracają się ostatecznie w trucizny, podobnie jak najzdrowsze pokarmy, których nadmiar staje się szkodliwy”. Wolność przeraża się w rozwiązłość, a „nadmierny respekt dla praw i instytucji ojców może stać się bardzo niebezpieczny, kiedy zaszłe w państwie zmiany uczyniły je bezużytecznymi”. Zbyt długi spokój „usypia naród wśród wygod i gnuśności”¹⁹. Na podstawie tego założenia Holbach rehabilitował zło społeczne jako motor rozwoju. Jeśli długotrwały dobrobyt „pogrąża duszę w apatii, w inercji, w złowrogim upojeniu”, to „nieszczęście jest wielkim nauczycielem człowieka”. Jest ono źródłem doświadczeń, zmusza człowieka do działania, aby się od nie-

¹⁸ P. Holbach, *La Politique naturelle*, t. 1..., s. 83.

¹⁹ Tamże, t. 2, s. 242.

go uwolnić. W ten sposób samo „nieszczęście służy naszemu szczęściu”.

Holbach nie zajął jednak zdecydowanego stanowiska, gdy głosił tę apologię zła (a także rewolucji), będącej logiczną konsekwencją jego historiozofii uwikłanej w determinizm przyrodniczy. Z jednej strony powiadał, że „rewolucje są dla świata politycznego tym, czym burze i nawałnice dla świata fizycznego; oczyszczają powietrze i przywracają spokój”²⁰, a z drugiej — przechodząc do społecznej praktyki — opowiadał się przeciw rewolucji. W planie politycznym ograniczał się jedynie do zaakceptowania ścierania się ugrupowań politycznych: „stronnictwa — powiadał — są przydatne narodowi do zapewnienia mu w coraz to większym stopniu wolności”²¹.

Z problemem rewolucji jako siły napędowej historii wiąże się pewna trudność w interpretowaniu poglądów Holbacha na temat dróg rozwoju społecznego. Nasuwa się bowiem pytanie: jak pogodzić teorię cykliczności z teorią postępu i ideę kontynuacji z dyskontynuacją?

W swojej teorii postępu Holbach wyszedł od szeroko przyjętej we francuskim Oświeceniu kategorii doskonalenia się (*perfectibilité*)²². Owa zdolność była traktowana przez filozofów XVIII w. jako nieodłączna cecha natury człowieka, różniąca go od zwierząt. Kategoria ta, mająca ostrze wyraźnie antyteologiczne, wysuwana była przeciw idei regresu i degeneracji w historii. Taki użytek czynił z niej również Holbach, kiedy powiadał, że „ludzie nie są zdegenerowani; ich rozum nie rozwinął się jeszcze wystarczająco; ich natura nie zdegradowała się, ale nie została należycie uprawiona”²³. Postęp

²⁰ P. Holbach, *Politique naturelle*, t. 2..., s. 91.

²¹ Tamże, t. 2..., s. 92.

²² Zob. J. B. Salaville, *De la perfectibilité*, Paris, an 9 (1800).

²³ P. Holbach, *Système social*, t. 1..., s. 207.

może być na jakiś czas zahamowany, ale to jego zatrzymanie się ma charakter względny, gdyż służy przyspieszonemu rozwojowi, który następuje po okresie stagnacji. Poza tym zahamowanie postępu ma charakter lokalny, a ludy prymitywne mogą korzystać z osiągnięć innych ludów, nie musząc pokonywać przeszkód, które tamte napotkały na drodze postępu. Jeżeli despotyzm paraliżuje rozwój myśli w jednym kraju, to może być ona wykorzystana w innym: „Podobnie jak gwiazda dnia, światło prawdy zdaje się oświecać sukcesywnie różne części naszego globu; mądrość, która przysłała z głębi Wschodu, pozostawia go teraz w ciemnościach, aby oświecać Zachód. Harringtonie, Locke’u i ty wzniosły Monteskiuszu! Wasze nauki są być może przeznaczone dla Ameryki. Cały świat ma prawo do światła wielkiego człowieka; w tym właśnie sensie mędrzec jest obywatelem świata; winien on służyć wielkiemu społeczeństwu (*la grande société*); prawda jest wspólnym dobrem całej rasy ludzkiej”²⁴. Myśl Holbacha, że poszczególne narody odgrywają kolejno rolę wiodącą w wielkim społeczeństwie światowym, podejmie jego uczeń Volney, a być może — jak utrzymuje J. D’Hondt — tą drogą dotarła ona do Hegla²⁵.

W rozważaniach nad przyczynami doskonalenia się i postępu (pierwsze z tych pojęć odnosi się tylko do rozwoju osobowości, drugie ma znaczenie szersze i obejmuje również rozwój kultury materialnej wytwarzanej przez doskonalącego się człowieka) Holbach przeszedł od abstrakcyjnych rozważań na grunt konkret-

²⁴ P. Holbach, *Essai sur les préjugés*, Londres 1770, s. 236. W pojęciu „wielkiego społeczeństwa” można dostrzec pewne zbieżności z „wielką całością historyczną” J. Potockiego (zob. H. Hinz, *Jana Potockiego Esej o historii powszechnej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” T. XXI, 1975, s. 5).

²⁵ J. D’Hondt, *Hegel Secret*, Paris 1968, s. 100.

nej rzeczywistości. Próbując — jak zwykle — wiązać postawę twórcy systemu z postawą empiryka przyjął, że źródłem postępu jest odczuwanie przez człowieka potrzeb materialnych i dążenie do ich zaspokojenia. Właśnie potrzeby zmuszają ludzi do poznawania otaczającego świata. Postęp jest więc zarówno postępowaniem rozumu, oświecenia, jak i postępowaniem w praktycznej działalności człowieka. Obie te dziedziny Holbach uważał za ściśle od siebie uzależnione. Działalność praktyczna prowadzi do uogólnień teoretycznych (np. od rolnictwa wzięła początek geometria), a te z kolei przyczyniają się do polepszenia doli człowieka.

Postęp przejawia się również w doskonaleniu organizacji społecznej i politycznej, a wraz z nią stopniowej humanizacji stosunków między ludźmi. Krytykując stanowisko J. J. Rousseau, Holbach wyrażał przekonanie, że złoty wiek ludzkości leży nie za nią, ale przed nią. Pierwsi ludzie nie byli dobrymi dzikusami, ale okrutnymi barbarzyńcami. Społeczeństwo nie zepsuło naszych przodków, ale pozwoliło im realizować pełnię ich człowieczeństwa: „Człowiek odizolowany zdobywa mało idei; jest bez przerwy wystawiany na tysiące niebezpieczeństw, od których nie może się uchronić. Człowiek w społeczeństwie elektryzuje się; jego aktywność rozwija się; jego umysł napełnia się masą idei; jego serce uczy się czuć; rozmowa wzbogaca go w myśli i odkrywa mu uczucia innych [...] Im liczniejsze jest społeczeństwo, tym więcej ma energii i światła, przemysłności, wad i cnót i tym większe człowiek może znaleźć w nim oparcie. Dzikus jest istotą bez idei, bez umysłu, bez cnoty, bez środków, którego szczęście polega jedynie na totalnej ignoracji tego, co mogłoby uczynić jego życie przyjemnym i wygodnym”²⁶.

²⁶ P. Holbach, *Système social*, t. 1..., s. 204.

Wbrew poglądom Rousseau, który sądził, że w stanie pierwotnym ludzkości panowała równość, Holbach uznawał nierówność za zjawisko społeczne zgodne całkowicie z naturą, która stworzyła ludzi nadając im różne cechy fizyczne i psychiczne. Zadaniem społeczeństwa jest właśnie niwelowanie zbyt wielkich nierówności w interesie ogółu obywateli. Holbach był przekonany, że państwo jako organ pełniący taką funkcję, mogło powstać z inicjatywy słabszych, szukających obrony przeciw mocniejszym. Dlatego też poddaje surowej krytyce poglądy Hobbesa, który utrzymywał, że „siła jest jedynym fundamentem władzy, i to jedynie władza decyduje o tym, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe”²⁷. To mając na myśli Holbach podkreślał, że według Hobbesa „słaby jest przeznaczony z natury do tego, aby stać się łupem, igraszką, niewolnikiem silniejszego”, i że w konsekwencji „społeczeństwo musi koniecznie dzielić się na uciskających i uciskanych”²⁸. W poglądach Hobbesa trafnie dostrzegł Holbach apologię absolutyzmu. Podobnie interpretował koncepcję podboju jako źródła władzy. Zgadzał się z jej zwolennikami (głównym jej rzecznikiem był w pierwszej połowie XVIII w. Boulainvilliers), którzy twierdzili, że podbój mógł być źródłem władzy, ale nie sądził, że było to źródło jedyne. Przeciwstawiał się również innym koncepcjom pochodzenia władzy, jak teokracja, patriarchalizm, rządy wodzów wybranych przez ludy prymitywne lub też narzucone siłą przez tych wodzów. „Przemoc — powiadał — nie tylko nie może nadać prawa sprawowania despotyzmu, ale nawet wolna i przejściowa zgoda ludzi nie może uczynić prawowitym tego nadużycia rządu”²⁹.

²⁷ Tamże, t. 3, s. 21.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, t. 2, s. 16.

Błędy przodków nie mogą mieć wpływu na losy potomnych.

Jedynie naturalną i prawowitą jest więc dla Holbacha ta władza, która powstała na zasadzie paktu społecznego. Holbach nawiązywał do popularnej w XVIII w. koncepcji umowy społecznej. Niektórzy krytycy³⁰ doszukują się tu wpływu Rousseau, co nie jest w pełni uzasadnione. Rousseau nie był przecież jedynym propagatorem tej idei. Holbach mógł się z nią zetknąć u Lukrecjusza, Pufendorfa, Grotiusa, Spinozy, Hobbesa, Locke'a i współczesnych mu materialistów francuskich. Poza tym u Rousseau chodziło o umowę zawieraną między współobywatelami przyszłego społeczeństwa, podczas gdy Holbach mówił ponadto o umowie między podwładnymi i panującymi³¹. Występują więc u Holbacha dwa rozumienia umowy społecznej, które zresztą zostały sformułowane przez jego poprzedników³². Według pierwszego „ten pakt jest sumą warunków przyjętych milcząco albo w formie artykułowanej, pod którymi każdy członek społeczeństwa zobowiązuje się wobec innych, że będzie przyczyniał się do ich dobrobytu i że będzie dotrzymywał wobec nich obowiązku sprawiedliwości. Słowem, pakt społeczny jest sumą obowiązków,

³⁰ Tak sądzi I. Sviták we wstępie do czeskiego wydania *Système social (Společenské názory Holbacha* [w:] P. Holbach, *Společenský systém*, Praha 1960, s. 7—60), a także T. Münz we wstępie do czeskiego wydania *Systemu przyrody (Holbachov Systém přírody*, [w:] P. Holbach, *Systém přírody*, Bratislava 1955, s. 20).

³¹ Sz. Askenazy dostrzega tylko jedną wersję paktu społecznego u Holbacha, a mianowicie umowę między podwładnymi i panującymi, dlatego też zbyt radykalnie przeciwstawia koncepcję tego filozofa autorowi *Umowy społecznej*; zob. Sz. Askenazy, *Polityka Encyklopedystów*, [w:] Sz. Askenazy, *Studia historyczno-krytyczne*, Kraków 1897, s. 101—102.

³² Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 184—185.

jakie życie społeczne nakłada na tych, którzy żyją razem, dla ich wspólnej korzyści”³³. Według drugiego, jest to „pakt ludów z ich wodzami”, przy czym Holbach próbuje oba te rozumienia paktu utożsamiać³⁴.

Z dwóch różnych koncepcji umowy społecznej wynikają odmienne programy polityczne. U Rousseau umowa zawierana między współobywatelami znalazła logiczną konkluzję w republikanizmie. Holbach przystosował własną koncepcję do monarchii parlamentarnej³⁵. Aczkolwiek obaj filozofowie operowali pojęciem woli powszechnej (*volonté générale*) jako źródła suwerenności, to jednak odmiennie ową suwerenność rozumieli. Ideałem politycznym Rousseau była demokracja bezpośrednia. Prawdziwym suwerenem był dlań lud, zgromadzony w określonym miejscu i czasie w celu uchwalenia praw. Holbach przenosił natomiast suwerenność na przedstawicieli ludu rekrutujących się wyłącznie spośród posiadaczy, którzy — bardziej oświeceni od pospólstwa — mają pełnić rolę katalizatora nieumiarkowanych w swoich opiniach i nierozumnych tłumów.

Respektowanie jednocześnie dwóch idei umowy społecznej wiązało się też ze złożonym holbachowskim programem przebudowy społeczeństwa, w którym funkcjonują elementy fizjokratyzmu oraz etokracji, będącej próbą wyjścia poza doktrynę ekonomistów w stronę egalitarnej utopii społecznej. Chyba trafnie ujmuje ten problem J. M. Altier, kiedy powiada, że „w poglądach społecznych Holbach

³³ P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 1..., s. 86.

³⁴ P. Holbach, *Système social*, t. 2..., s. 11.

³⁵ Wg J. Plechanowa Holbach zmierza do wprowadzenia oświeconego absolutyzmu (zob. *Przyczynki do historii materializmu. Holbach — Helvecjusz — Marks*, Warszawa 1950, s. 54). Z Plechanowem słusznie polemizuje W. P. Wołgin, *Socjalnyje i polityczeskiye idiei Golbacha...*, s. 42—43.

jest kontynuatorem Montesquieu i fizjokratów z niewielkim odchyleniem na lewo”³⁶, to znaczy w stronę Rousseau. W. H. Wickwar uzupełnia nieświadomie ten pogląd twierdząc, że Holbach „był w swojej krytyce społecznej i politycznej liberałem, tam gdzie Rousseau i Helvétius byli radykałami”³⁷. Jako fizjokrata był Holbach liberałem i wyrażał tendencje charakterystyczne dla wielkiej burżuazji. Jako etokrata był bliski poglądom drobnomieszczańskich radykałów. Próbował więc pogodzić te tendencje, które skryształizują się wyraźnie w okresie Rewolucji Francuskiej. Wyrazicielami pierwszej będą żyrondyści, a drugiej — jakobińska lewica.

Oczywiście, Holbach nie zgadzał się w pełni z fizjokratami, jak również z ich merkantylistycznymi oponentami. Próbował przy tym godzić obie szkoły, przyporządkowując je własnym koncepcjom etokratycznym. Był zresztą powiązany z przedstawicielami różnych orientacji ekonomicznych. Do bywalców jego salonu należeli: Turgot, Smith, Morellet, Hume i Raynal. Quesnay współpracował z nim i Diderotem w *Encyklopedii*. Ze szczególną sympatią wyrażał się jednak Holbach o fizjokratach. Pisał o nich w *Ethocratie*: „Cała Europa zna niezliczone dzieła, opublikowane przed wieloma laty we Francji przez towarzystwo dobrych obywateli, znanych pod nazwą ekonomistów, których pożyteczne stowarzyszenie jest dziełem patriotycznej gorliwości pana Quesnay, królewskiego lekarza, oraz pana markiza de Mirabeau, autora *Ami des Hommes*”³⁸. W tymże dziele chwalił również „zacnego Turgota”, którego związek z myślą fizjokratyczną jest nie-

³⁶ I. M. Altier, *Filosofija Golbacha*, Moskwa 1925, s. 212.

³⁷ W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*, London 1935, s. 101.

³⁸ P. Holbach, *Ethocratie*, Amsterdam 1776, s. 145.

wątpliwy³⁹, a także innych światłych ministrów i mężów stanu, zwolenników burżuazyjnych reform, jak Melesherbes, Choiseul oraz Saint Germain.

Podobnie jak fizjokraci, Holbach wysuwał program ekonomiczno-polityczny oparty na własności, wolności i bezpieczeństwie osobistym. Faworyzował przy tym wyraźnie własność ziemską. „Grunt — powiadał — jest podstawą szczęścia narodu; to właśnie grunt winien dostarczać całemu ludowi środków utrzymania, zaspokoić jego potrzeby, dostarczyć mu przyjemności i umilić mu życie”⁴⁰. Przywiązanie posiadacza do własności jest w przekonaniu Holbacha źródłem patriotyzmu: „Tylko ziemia czyni obywatela i tylko ona stanowi podstawę fizyczną i polityczną państwa”⁴¹. Rzemieślnik, kupiec, finansista powinni być chronieni przez państwo, gdyż są pożyteczni w społeczeństwie, ale stają się oni prawdziwymi obywatelami tylko wówczas, gdy „dzięki swej pracy i przemyślności nabędą dobra ziemskie”⁴². Kładąc nacisk na własność ziemską, Holbach przewartościował w sposób zasadniczy pojęcie szlachectwa: prawdziwym szlachcicem jest tylko ten, kto pracuje i kto jest pożyteczny dla ojczyzny. Proponował też nowy model właściciela ziemskiego, przystosowany do nowego, kapitalistycznego typu gospodarki rolnej, nastawionej na produkcję towarową: właściciel ziemski winien rezydować w swoim majątku, ożywiać rolnictwo przez doskonalenie upraw i polepszanie jakości gruntu, zatrudnianie bezrobotnych i włościanów.

Jednak w odróżnieniu od klasycznych fizjo-

³⁹ Zob. W. Boniecki, *Fizjokratyzm*, [w:] S. Żurawicki [red.], *Zarys dziejów myśli ekonomicznej*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1965, s. 104.

⁴⁰ P. Holbach, *Ethocratie...*, s. 144.

⁴¹ P. Holbach, *Système social*, t. 2..., s. 52.

⁴² Tamże.

kratów, którzy usprawiedliwiali własność ziemską umiejętnością wyciągania z niej czystego dochodu (*produit net*), Holbach uważał za prawdziwą tylko taką własność, której źródłem jest praca. Nawiązywał do Locke'a bądź do Rousseau, a nie do Quesnaya. Daje się więc już w tym przypadku zauważyć owe odchylenie Holbacha „na lewo” od fizjokratów.

Ponieważ Holbach uważał właścicieli ziemskich za najbardziej przywiązanych do kraju i zainteresowanych w utrzymaniu porządku społecznego, proponował, aby tylko spośród nich byli wybierani przedstawiciele do ciała ustawodawczego. Patriotyzm jest w jego przekonaniu funkcją bogactwa. Bogaty broni ojczyzny, biedny, który nie ma nic albo też bardzo mało do stracenia, winien interesować się mniej żywo rewolucjami, których nadciąganie dostrzega w swoim kraju. Ten kto nie ma nic prócz własnych rąk, nie ma ściśle mówiąc ojczyzny. Jest mu dobrze wszędzie tam, gdzie znajduje środki do życia”⁴³. Takie pojęcie patriotyzmu uwarunkowane pozycją społeczną było zdecydowanie nowoczesne (przypomnijmy tu znaną formułę *Manifestu komunistycznego*: „Robotnicy nie mają ojczyzny. Nie można im odebrać tego, czego nie mają”). Holbach jednak sądził, że podobnie jak nieposiadający, ojczyzny nie mają również bogaci kupcy, albowiem ich źródła bogacenia się leżą poza krajem.

Występując z krytyką merkantylizmu, Holbach akcentował fakt, że kupcy nie pomnażają bogactwa całego narodu, gdyż osiągnięte przez nich zyski są udziałem nielicznych jednostek. Poza tym handlowcy i towarzystwa handlowe wciągają kraj w wojny kolonialne, których ciężar ponoszą wszyscy obywatele. Wojny i niebezpieczne wyprawy zamorskie powodują

⁴³ P. Holbach, *La Morale universelle*, t. 2..., s. 157.

depopulację i zabierają rolnictwu ręce do pracy. Krytykował wreszcie Holbach centralną ideę merkantylizmu, według której pieniąż stanowi bogactwo kraju. Sądził, że nadmierna tezauryzacja jest źródłem zbytku i moralnego zepsucia, prowadzącego w dalszej perspektywie do upadku państwa.

Holbach nie był jednak zdecydowanym przeciwnikiem merkantylizmu. Proponował jedynie nakreślenie pewnych granic rozwojowi handlu i podporządkowanie go, podobnie jak manufaktur, interesom rolnictwa. Mimo dalekowzroczonej krytyki kolonializmu i piętnowania jego moralnego oblicza, nie był przeciwnikiem kolonizacji. Uzasadniał jej potrzebę w przypadku nadmiaru ludności. Postulował ponadto ustanowienie stosunków między Europejczykami a tubylcami na zasadach uczciwości. Opowiadał się więc za „merkantylistycznymi celami bez merkantylistycznych metod”⁴⁴, odchodząc znów „na lewo”, w stronę etokracji.

Holbachowska etokracja opierała się na przekonaniu, że polityka powinna być dla społeczeństwa tym, czym jest moralność dla poszczególnych jednostek. Holbach zajął więc stanowisko odmienne od Montesquieu, który odgraniczał moralność prywatną od moralności politycznej i przestrzegał przed ich identyfikowaniem. Ponieważ zaś za naczelną cnotę Holbach uznał sprawiedliwość, więc etokracja miała być uzupełnieniem, a zarazem antidotum na wady fizjokracji i merkantylizmu. Miała ona realizować sprawiedliwość w społeczeństwie opartym na prywatnej własności i nierówności majątków oraz stanowisk. Holbach nie zdawał sobie przy tym sprawy z antynomiczności tak rozumianego porządku fizjokratycznego i etokratycznego. Sądził, że władza polityczna wyłoniona spośród posiadaczy może zapobiec nad-

⁴⁴ W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach...*, s. 208.

używaniu prawa własności i że zależy to jedynie od jej rozumności i cnotliwości. Co więcej, był przekonany, że gdyby wszyscy obywatele byli rozumni i cnotliwi, to nie byłaby potrzebna w ogóle władza polityczna. Idealistyczne przesłanki tej koncepcji są nader wyraźne.

Postulat zachowania własności przy jednoczesnym likwidowaniu jej negatywnych skutków społecznych nosi cechy typowe dla wszelkich późniejszych programów społeczno-politycznych o proweniencji drobnomieszczańskiej. Władza kierująca się sprawiedliwością — pisał Holbach — „zapobiega nierówności, jaką natura ustanowiła między ludźmi; zakłada ona hamulec sile; ochrania słabego przeciw możnemu; biednego przeciw bogatemu; czyni ona każdego zdolnym do działania zgodnie z własnym interesem, który ogranicza i podporządkowuje interesowi publicznemu, od którego interes prywatny nie może się oddzielić bez niebezpieczeństwa”⁴⁵.

Zauważmy, że jako fizjokrata Holbach uznawał nierówność za naturalną, ale jako etokrata był jej przeciwnikiem. Proponował, aby państwo określało granicę majątków i czuwało nad tym, by pojawiające się dysproporcje nie przekraczały owej granicy. Znamienna ewolucja dokonała się w końcowym okresie twórczości Holbacha, widoczna zwłaszcza w *Ethocratie*, gdzie proponował podział wielkiej własności na małe fermy oddane w użytkowanie nieposiadającym: „Rząd mniej stronniczy na rzecz bogatych mógłby znaleźć w zbędnych posiadłościach, które upadają w ich rękach, sposób na pożyteczne zatrudnienie nieskończonej ilości nieszczęśliwych, którzy nie posiadają nic i nie mogą znaleźć zatrudnienia, w kradzieży i rozboju szukają bardziej łatwych środków do życia”⁴⁶. Była to postawa bliska egalitaryzmowi

⁴⁵ P. Holbach, *Système social*, t. 1..., s. 106.

⁴⁶ P. Holbach, *Ethocratie...*, s. 119.

Rousseau. Zresztą w *Ethocratie* przyjął Holbach russowską ideę *médiocrité*, typową niemal dla wszystkich egalitarnych utopii tego okresu.

Jeśli w pierwszych utworach poświęconych polityce Holbach był bardziej liberałem niż radykałem, to w *Ethocratie* sytuacja się odwraca. Nie przestając głosić idei fizjokratyzmu, zaczął kłaść nacisk na przymuszającą rolę państwa, działającego przede wszystkim w interesie biednych i uciskanych: „[...] wielki, bogaty, szlachcic może zazwyczaj gnębić biednego, gdyż zbyt często czyni to bezkarnie. Właśnie do praw należy karanie niesprawiedliwości”⁴⁷. Tak więc ekonomiczny liberalizm znalazł przeciwwagę w gospodarce centralnie kierowanej. Jest to podstawowa sprzeczność holbachowskiej teorii społeczeństwa.

W „okresie etokratycznym” zmieniła się też postawa Holbacha wobec mas ludowych. We wczesnych utworach traktował lud jako „kanał”, ciemny motłoch. Teraz winę za jego nieokrzesanie zaczął przypisywać złym rządóm, będącym w rękach bogatych. Na pewną ambiwalencję postawy Holbacha wskazuje jednak to, że stawał w obronie interesów mas ludowych w obawie przed rewolucją, aczkolwiek spotykamy się również z licznymi wypowiedziami uzasadniającymi prawo rządzonych do rewolucji przeciw despotycznemu władcy. Holbach występował natomiast zdecydowanie przeciw rewolucji nie kontrolowanej przez przedstawicieli ludu. Przeciwwstawiając się np. idei tyranobójstwa podkreślał, że prawo sądenia króla ma rewolucyjna władza. Nie wdając się w szczegóły złożonej postawy Holbacha, można zaryzykować twierdzenie, że w końcowym okresie twórczości dopuszczał możliwość rewolucji antyfeudalnej, ale nie ludowej, która godziłaby

⁴⁷ Tamże, s. 116.

w posiadaczy. Tych jedynie straszyl widmem rewolucji, aby sklonic ich do przeprowadzenia reform. Aczkolwiek byl przekonany o obiektywnej grozbie rewolucji, to liczy! na pokojow! odnowe! ludzko!ci na zasadach cnoty i rozumu.

Zdecydowanym pacyfist! byl Holbach jedynie w zakresie stosunkow! miedzynarodowych. Marzy! o pokojowej wspolpracy ekonomicznej i kulturalnej wszystkich krajow! swiata i przewidywal powstanie jednego spoleczestwa swiatowego, scalajacego rodzaj! ludzki. Podejmowal wiec mysl, ktora we francuskim Oswieceniu torowala sobie droge! poczawszy od abbé de Saint-Pierre'a, poprzez Rousseau, a w okresie Rewolucji Francuskiej przybrala posta! plebejskiego internacjonalizmu, ktorego rzecznikami byli m.in. przywodcy Ko!a Spolecznego i utopijni socjali!ci: Fauchet i Bonneville, lewicowi jakobini: Cloots, Hébert i Lequinio, wreszcie babuwi!ci, a w!ród nich glównie Maréchal.

Ogólne oceny holbachowskiej teorii spoleczestwa sa rozbiezne. Zajmiemy sie tutaj tylko prezentacj! stanowisk skrajnych. Plechanow okre!la Holbacha jako „teoretyka burzuczaji, do szpiku ko!ci”: „W burzuczaji, ktorej byl przedstawicielem i orédownikiem, widzial Holbach najuczciwszy, najsprawiedliwszy, najszlachetniejszy i najbardziej wykszta!cony od!am narodu”⁴⁸. Drugie skrajne stanowisko reprezentuje D. Nedeljkovi!c, ktory uznaje Holbacha za komuniste!⁴⁹, operuj!c dwoma rodzajami argumentow!. Pierwszy — to powolywanie sie na wypowiedzi klasykow! marksizmu o Holbachu i odpowiedniej ich interpretacji. Argumentem koronnym jest dla niego zna-

⁴⁸ J. Plechanow, *Przyczynki do materializmu...*, s. 44—45.

⁴⁹ Zob. D. Nedeljkovi!c, *Holbach*, Beograd 1965, s. 149—153, 204—205.

ne stanowisko Marksa w *Świętej rodzinie*. Marks dostrzegł „związek materializmu XVIII wieku z angielskim i francuskim komunizmem XIX wieku”, ale stwierdziwszy, że związek ten „wymaga jeszcze szczegółowego omówienia”, ograniczył się do zacytowania fragmentów z Helvétiusa, Benthama i z *Système social* Holbacha. Z tego ostatniego przytoczył m.in. urywki następujące: „[...] «z wszystkich istot najniezbędniejszą istotą dla człowieka jest człowiek» (str. 76). «Prawdziwą moralnością, jak i prawdziwą polityką jest ta, która stara się zbliżyć do siebie ludzi, żeby pracowali wspólnymi siłami dla swego wzajemnego szczęścia. Wszelka moralność, która *nasze interesy odgranicza od interesów naszych współtowarzyszy*, jest fałszywa, nierozumna, sprzeczna z naturą» (str. 116). «Kochać innych... to znaczy zjednoczyć nasze interesy z interesami naszych współtowarzyszy, by pracować dla wspólnej korzyści... Cnota to tylko korzyść ludzi zjednoczonych w społeczeństwo» (str. 77)”⁵⁰.

Z przytoczonej opinii Marksa popartej cytacjami z Holbacha nie wynika wcale, by uważał go za komunistę, lecz jedynie, iż ukazał pewne elementy jego doktryny moralnej i społecznej, które otwierały drogę komunistycznej ideologii. Zauważmy, że nawet w cytowanym w *Świętej rodzinie* dziele Holbacha spotyka się wypowiedzi broniące stanu nierówności. Na przykład: „Doskonała równość między członkami społeczeństwa byłaby prawdziwą niesprawiedliwością”⁵¹.

Poszukując się idei komunistycznych w dziełach Holbacha — i to jest drugi rodzaj argumentów — D. Nedeljković opiera się głównie na „Skrócie kodeksu przyrody”, który zamyka

⁵⁰ K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1961, s. 164—165.

⁵¹ P. Holbach, *Système social*, t. 1..., s. 140.

System przyrody. Według Nedeljковиća Holbach przejął świadomie tytuł ostatniego rozdziału *Systemu przyrody* od *Kodeksu przyrody* Morelly'ego, a podobieństwo tytułów sugeruje podobieństwo myśli. Na dowód tego przytacza zdanie wypowiedziane przez holbachowską Naturę: „Korzystaj i pozwól innym korzystać z dóbr, które uczyniłam wspólnymi dla wszystkich dzieci jednakowo zrodzonych z mego łona”⁵². Do takiej interpretacji tego fragmentu można mieć dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, Holbach stwierdzał we wszystkich swoich utworach, że wspólnym dobrem jest jedynie to, co nie jest efektem pracy, a więc powietrze, słońce, woda, natomiast to wszystko, co stało się przedmiotem działania człowieka, uważał za zawłaszczone przez człowieka, albowiem przez włożoną pracę rzecz staje się częścią jego samego. Po drugie, termin „wspólna własność” nie musi mieć odniesienia do programu komunistycznego. Terminem tym posługiwali się w XVIII w. również egalitaryści i zwolennicy ograniczenia prawa własności przez państwo, które uważali za jedyne właściciela bogactw kraju, a wspólna własność służyć miała jedynie uzasadnieniu prawa państwa do ingerowania w istniejące stosunki własności. Na przykład w okresie Rewolucji Francuskiej wspólną własnością uzasadniano „prawo agrarne” oraz politykę cen chroniącą biedotę przed spekulantami (problem tzw. maksimum).

Tak więc Holbacha nie można jednoznacznie wystylizować ani na apologetę burżuazji, ani na komunistę. W okresie przedrewolucyjnym

⁵² P. Holbach, *System przyrody*, t. 2..., s. 385. W oryginale: „Jouis et fais jouir des biens que j'ai mis en commun pour tous les enfants également sortis de mon sein”. Polski przekład daje zniekształcony sens tego fragmentu: „Korzystaj i pozwól innym korzystać z dóbr, którymi obdarzam wszystkie dzieci, jednakowo zrodzone z mego łona”.

ideologowie Oświecenia występowali w imieniu całego stanu trzeciego, którego hegemonem była burżuazja. Właśnie na tym polegała ideologiczna atrakcyjność filozofii Oświecenia francuskiego, że jednoczyła ona wszystkich uciskanych przez ustrój feudalny. Sprzeczności w łonie stanu trzeciego uwidoczniła jaskrawo dopiero Rewolucja Francuska. Tak więc burżuazyjna proweniencja społecznej myśli Holbacha nie przekreśla możliwości pojawiania się w jego dziełach myśli wychodzących poza ideologiczne potrzeby burżuazji.

Z drugiej strony, Holbach nie może być uważany za komunistę, gdyż pozostał do końca zwolennikiem prywatnej własności. Można go uznać jedynie za umiarkowanego egalitarystę, z tym, że pewne jego idee — niezależnie od subiektywnych zamiarów Holbacha — prowadziły do komunizmu.

INTERPRETACJA I RECEPCJA MYŚLI HOLBACHA

Předstawiona tutaj analiza poglądów Holbacha, jak też sygnalizowane wypowiedzi niektórych jego krytyków ukazują potrzebę przełamania bądź uplastycznienia pewnych interpretacyjnych schematów. Większość z nich ma długą tradycję, wywodzącą się z konserwatywnej krytyki teologicznej przełomu XVIII i XIX w., a następnie z idealistycznej filozofii niemieckiej, wrogo nastawionej do materializmu Holbacha.

Najstarszym i najbardziej rozpowszechnionym schematem jest próba dezintegracji filozoficznego systemu Holbacha, rozłożenia go na elementy składowe i udowodnienia ich rzekomej nieoryginalności. W ten sposób niektórzy komentatorzy zmierzają niekiedy do wykazania, że Holbach nie był twórcą zwartego filozoficznego systemu materialistycznego, ale systematizatorem poglądów innych myślicieli bądź też kompilatorem. Już jezuita Barruel, na którym w Polsce wzorował się (i tłumaczył go) K. Surowiecki, pisał w *Helwienkach*, że *System przyrody* Holbacha nie różni się niczym od „bajek dziecinnych Lukrecjusza, który je odziedziczył po Epikurze, które mu się dostały po Demokrycie, który je wziął w spuściznie po Anaksymandrze”. Podobny zabieg stosowali na przełomie XVIII i XIX w. niemal wszyscy

konserwatywni krytycy Holbacha reprezentujący apologetykę chrześcijańską.

Aczkolwiek w późniejszym okresie nazwiska filozofów, do których redukuje się Holbacha, zmieniały się (najczęściej padały nazwiska La Mettriego, Diderota i Helvétiusa), to jednak sam zwyczaj redukowania przetrwał do czasów współczesnych. Celują w tym zwłaszcza autorzy dzieł poświęconych historii filozofii powszechnej, jak W. Windelband, F. Ueberweg, A. Messer czy F. Jodl. Z tą tradycją zerwał natomiast F. Lange, a w Polsce W. M. Kozłowski. O Holbachu jako twórcy oryginalnego i jedyne go we francuskim Oświeceniu systemu filozoficznego pisali A. Lalande, P. Naville, E. Callot.

Punktem wyjścia naszych rozważań były postawy zajęte wobec dzieła Holbacha przez P. Naville'a i E. Callota, którzy uznali, że filozofia Holbacha — w sferze ontologicznej — stanowi nie sumę poglądów jego poprzedników, ale uogólnienie istniejącego stanu wiedzy przyrodniczej. Zadaniem niniejszej pracy była próba wykazania wewnętrznej spójności systemu Holbacha opartego na zespole centralnych kategorii jego filozofii, takich jak natura, „wielka Całość”, ład natury, rozum, cnota, interes osobisty i in.

Drugi schemat najczęściej spotykany w interpretacji Holbacha to sprowadzenie jego materializmu do czystego mechanicyzmu i metafizyki. Wywodzi się on od Hegla, a poprzez niego dotarł do pewnej części prac marskistowskich. W ten sposób wytworzyła się paradoksalna sytuacja: prawicowa krytyka Holbacha z pozycji wrogich materializmowi spotkała się z krytyką skrajnie lewicową, która nie odrzucając oświeceniowego materializmu próbowała mu radykalnie przeciwstawić materializm dialektyczny. Przedstawiciele tego stanowiska chcieli udowodnić, że między tymi dwiema for-

mami materializmu nie ma ciągłości, ale istnieje nieprzekraczalna granica. Zmierzając do wykazania absolutnej wyższości materializmu dialektycznego, deprecjonowali poprzedzającą go tendencję materialistyczną. W rezultacie Holbach został uznany za głównego przedstawiciela oświeceniowego mechanicyzmu i metafizyki.

Do powstania tej tendencji w marskistowskiej krytyce Holbacha przyczyniła się niewątpliwie błędna interpretacja niektórych wypowiedzi klasyków marksizmu, a głównie Engelsa, który w *Anty-Dühringu* skoncentrował się na analizie dwóch głównych form dialektyki, przejawiających się w filozofii greckiej oraz klasycznej filozofii niemieckiej od Kanta do Hegla. Pośrodku usytuował Engels okres metafizyki, do którego włączył również francuskie Oświecenie. Wykazał przy tym, że w rozwoju filozofii musiało nastąpić przejście od spontanicznej dialektyki greckiej, ujmującej całościowo świat bez poznania szczegółów (tym zajęła się metafizyka) do dialektyki XIX w., która nie mogłaby powstać bez poprzedzającego ją okresu empiryzmu. Przez metafizykę rozumiał więc Engels antydialektykę. Marks zaś stwierdzał w *Świętej rodzinie*, że materializm francuski prowadził walkę z metafizycznymi systemami XVII w. i „z wszelką metafizyką”. To dwojake rozumienie metafizyki przez klasyków marksizmu — jako antydialektyki związanej z empiryzmem oraz wychodzenia poza empiryzm (metafizyki w sensie arystotelesowskim) — zostało zapoznane w pewnym okresie rozwoju marskistowskiej krytyki Holbacha i również przyczyniło się do nieadekwatnej oceny jego poglądów.

Skoro dialektyka marskistowska jest przewzięciem wszelkiej metafizyki — powiadano — należy bezwarunkowo krytycznie odnieść się do metafizyki XVII i XVIII w. jako

do czegoś już wówczas przestarzałego, hamującego rozwój myśli ludzkiej i prowadzącego do idealizmu. Tymczasem Engels wyrażał pogląd, że metafizyczna metoda jako metoda badań empirycznych odpowiadała potrzebom ówczesnego przyrodoznawstwa i przyczyniła się do wielu odkryć naukowych. Zanim zaczęła hamować rozwój dialektyki, była dla niej czynnikiem stymulującym. Trzeba było zbadać poszczególne rzeczy i zjawiska, opisać je i poklasyfikować, aby móc zająć się ich współdziałaniem, sprzecznościami i wynikającymi stąd procesami. Empiryczna metoda badań przyczyniła się też do rozwoju tendencji materialistycznych, a jednocześnie do krytyki „wszelkiej metafizyki”, tzn. metafizyczno-spekulatywnych (najczęściej idealistycznych) systemów XVII w., jak również metafizyki teologicznej. Właśnie na te jej funkcje zwrócił uwagę Marks, którego stanowisko zostało wnikliwie zinterpretowane dopiero w ostatnich latach. W najnowszej radzieckiej pracy poświęconej dialektyce XVIII w. czytamy m.in.: „Materialistyczny mechanizm był historycznie postępowym naturalistycznym wyjaśnieniem zjawisk. Odwoływał się on wyłącznie do empirycznie obserwowanych faktów, odrzucając wyobrażenia o nadprzyrodzoności jako pozbawione faktycznych podstaw [...] Znaczenie tego faktu zdaje się być jeszcze niedostatecznie docenione w naszej historyczno-filozoficznej literaturze. Poza tym zasługuje on na nieporównanie większą uwagę”¹.

Holbach uprawiał metafizykę w sensie metodologiczno-empirystycznym, a także arystotelesowskim, nie przestając — w obu przypadkach — być materialistą i szukać rozwiązań dialektycznych. Na tle filozofii XVIII w. reprezen-

¹ T. I. Ojzerman [red.], *Istorija dialektiki XIV—XVIII wv.*, Moskwa 1974, s. 26.

tował więc postawę nowoczesną i zasługującą na bardziej pozytywną ocenę.

Należy pamiętać również o tym, że Engels, gdy pisał o metafizyczności i mechanicyzmie materializmu XVIII w., dawał jego ocenę globalną, nie wnikając w odrębności myślenia poszczególnych filozofów. Kiedy analizował ich dzieła oddzielnie, przyznawał niektórym umiejętność myślenia dialektycznego. Za „arcydzieła dialektyki” uznał *Kuzynka mistrza Rameau* Diderota i *Rozprawę o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* Rousseau. Tego drugiego — nie zaliczanego do materialistów — uważał za twórcę kategorii „negacji negacji”, poprzednika nie tylko Hegla, ale i Marksa: „Mamy więc u Rousseau — pisał Engels — już nie tylko bieg myśli kubek w kubek podobny do biegu myśli Marksa w «Kapitał», ale nawet w szczegółach szereg tych samych zwrotów dialektycznych, którymi się posługuje Marks: procesy z istoty swej antagonistyczne, zawierające sprzeczność, przejście skrajności w jej przeciwieństwo, wreszcie — jako jądro całości — negacja negacji”².

Poza tym Engels nie zawsze mówił o absolutnie metafizycznej metodzie myślenia filozofów XVIII w. Twierdził najczęściej, że „niemal wyłącznie” opanowała ona Francuzów tego okresu i że „ich materializm był przeważnie mechanistyczny”³ (podkreślenie moje — M. S.). Dzieła Holbacha nie były analizowane przez klasyków marksizmu pod kątem dialektyki. Jednak główne zarzuty Engelsa wobec metafizyków (antydialektyków) Oświecenia najmniej dotyczyły właśnie Holbacha. „Dla metafizyka — pisał Engels — rzeczy i ich od-

² F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1956, s. 157—158.

³ Tamże, s. 25, oraz *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1953, s. 26.

bicia myślowe, pojęcia, są przedmiotami badania odosobnionymi, stałymi, sztywnymi, danymi raz na zawsze [...] przy poszczególnych rzeczach zapomina o ich związku, przy ich istnieniu — o ich stawianiu się i zanikaniu, przy ich spoczynku — o ich ruchu, gdyż spoza drzew nie widzi lasu”⁴. Materialistów XVIII w. zalicza Engels do metafizyków także dlatego, że oparli się na ówczesnych przyrodnikach, dla których świat był „czymś skostniałym, niezmiennym, dla większości — czymś stworzonym w jednym akcie”⁵, w wyniku zewnętrznego impulsu. Tak pisał np. o Newtonie, którego fizykę — jak była o tym mowa — Holbach zinterpretował materialistycznie.

Na ogół znaczna część marksistowskich krytyków Holbacha przełomu XIX i XX w. wychodziła od engelsowskiej oceny materializmu mechanistycznego w ogóle. Przypisywano mu (zwłaszcza Plechanow) to wszystko, co Engels wy dobył — jako kwintesencję metafizyki i mechanicyzmu — u myślicieli wczesnego Oświecenia, którzy od poglądów Holbacha byli dalecy.

Wskazywaliśmy niejednokrotnie na takie momenty dialektyki u Holbacha, jak całościowe ujmowanie świata, pokazywanie współzależności całości i części (byty jednostkowe są i nie są jednostkowymi), jedności i różnorodności. Dialektyczna jest też u Holbacha koncepcja zmienności („w dwóch następujących po sobie momentach swego trwania ciała nie mogą być dokładnie takie same”) oraz dynamicznego ładu (nieład jest przechodzeniem do nowego ładu), miary (zmiany ilościowe przechodzą w jakościowe), ruchu (spontaniczny ruch wewnętrzny), rewolucji i ewolucji w świecie (współzależność zmian nagłych i powolnych), życia

⁴ F. Engels, *Anty-Dühring...*, s. 26—27.

⁵ F. Engels, *Dialektyka przyrody...*, s. 12.

(nie jest ono właściwością materialnego substratu, ale efektem współdziałania cząstek nieorganicznych). Zwróciliśmy też uwagę na dialektykę w zakresie holbachowskiej teorii społeczeństwa, z jej odrzucaniem stałych, danych raz na zawsze form organizacji społecznej, z których każda zawiera od chwili swego powstania zalążki destrukcji.

Frontalny atak na redukowanie materializmu Holbacha do tego wszystkiego, co stanowi jego ograniczoność, podjął w 1965 r. D. Nedeljković, który za najbardziej reprezentatywną dla zwalczanych postaw uznał wydaną w 1941 r. w Moskwie *Historię filozofii* pod redakcją G. F. Aleksandrowa, B. E. Bychowskiego, M. B. Mitina i P. F. Judina. O ile intencja jugosłowiańskiego marksisty była słuszna, o tyle sposób, w jaki przeprowadza krytykę, nie zawsze można akceptować, zwłaszcza gdy Nedeljković utożsamia stanowiska Aleksandrowa i Judina z postawą reakcyjnej krytyki Holbacha oraz z postawą „rewizjonizmu” Plechanowa.

D. Nedeljković popełnił — w naszym przekonaniu — błąd polegający na nierozróżnianiu krytyki Holbacha „z lewa” i „z prawa”, przed którą przestrzegał Lenin polemizując z machizmem⁶. O potrzebie tego rozróżniania stanowisk krytycznych przypominał L. Mátrai we wstępie do węgierskiego przekładu *Systemu przyrody*, wydanego w 1954 r., a więc jeszcze przed ukazaniem się monografii D. Nedeljkovića. Postawę D. Nedeljkovića można określić jako przekorną wobec dotychczasowej tradycji

⁶ W. I. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, [w:] W. I. Lenin, *Dziela*, t. 14, Warszawa 1949. Lenin pisał m.in.: „[...] stałe fochy naszych machistów oraz wszystkie ich grymasy pod adresem Holbacha i Ski, Büchnera i Ski, itd. oznaczają jedynie mydlenie oczu publiczności, osłanianie odstępstwa całego machizmu od najistotniejszych podstaw materializmu w ogóle” (s. 274).

w krytyce Holbacha — tam gdzie go deprecjowano, autor sam stara się go przeceniać (chodzi m.in. o problem historyzmu i komunizmu u Holbacha).

Wydaje się, że najbardziej słuszne byłoby rozpatrywanie filozofii Holbacha pod kątem jej wewnętrznych sprzeczności. Elementy metafizyki i mechanicyzmu nie przekreślają w niej możliwości istnienia elementów dialektyki. Podstawą konkretnych wypowiedzi na ten temat winny być jednak nie apriorycznie przyjmowane i najczęściej wyrwane z kontekstu poglądy klasyków marksizmu na materializm oświeceniowy w ogóle, ale analiza tekstów Holbacha, przeprowadzona zgodnie z zasadami marksistowskiej metodologii.

W ostatnich latach ukazują się coraz częściej prace, w których takie podejście jest respektowane. Zaliczyć do nich można np. artykuł Ch. N. Momdżjana o Diderocie, w którym autor pisze m.in.: „W warunkach XVIII wieku Diderot i w pewnej mierze tak samo myślący: La Mettrie, Helvétius i Holbach wskrzesili i rozwinęli pewne tradycje antycznego samorzutnie dialektycznego materializmu, jego dążenie do objęcia świata w całości, jedności i rozwoju”⁷.

Wydarzeniem wielkiej wagi było też opublikowanie przez Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR *Istorii dialiektiki XIV—XVIII ww.* (1974). W przedmowie wydawcy stwierdzają: „W naszej literaturze filozoficznej obecna praca jest jedną z pierwszych, w której autorzy starali się, w odniesieniu do okresu XIV—XVIII w., pokazać, jak mogła rozwijać się i jak rozwijała się dialektyka w tych nie sprzyjających dla niej warunkach”⁸. Holbachowi nie

⁷ Ch. N. Momdżjan, *Dialiektika i mirowozzrienijsze u Didierota*, [w:] *Wiek proswieszczenijsza*, Moskwa 1970, s. 159.

⁸ T. I. Ojzierman [red.], *Istorija dialiektiki...*, s. 3.

poświęcono jednak osobnego rozdziału, ograniczając się do zaprezentowania — spośród filozofów francuskiego Oświecenia — dialektyki Voltaire'a, Dom Deschamps'a, Rousseau i Diderota.

Trzeci schemat, który przewija się w krytyce Holbacha, polega na sprowadzeniu do idealizmu jego poglądów dotyczących społeczeństwa, a w konsekwencji również religii i etyki. U źródeł tego schematu także leży nieprawidłowa interpretacja niektórych wypowiedzi klasyków marksizmu, najczęściej krytyka materialistów francuskich, sformułowana przez Engelsa na marginesie polemiki z Feuerbachem (*Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*) oraz przez Lenina, który nawiązując do tej polemiki wymieniał jako ograniczoność materializmu XVIII w. „zachowanie idealizmu «u góry», w dziedzinie nauk społecznych, niezrozumienie materializmu historycznego”⁹. I ten znów ogólny, najbardziej skrótowy sąd o materializmie XVIII w. wykorzystano jako odnoszący się w równym stopniu do wszystkich myślicieli tej epoki. Zapomniano przy tym, że Marks wyróżniał pewną linię materializmu francuskiego (wywodzącego się od sensualizmu Locke'a), która „jest przede wszystkim składnikiem kultury francuskiej i prowadzi bezpośrednio do socjalizmu”. Za przedstawicieli tego kierunku uważał Helvétiusa i Holbacha. „U *Helwecjusza*, który także wywodzi się od Locke'a, materializm przybiera iście francuskie oblicze. Helwecjusz ujmuje zarazem materializm w związku z życiem społecznym (Helvétius, „*De l'homme*”). Doznania zmysłowe i miłość własna, przyjemność i dobrze rozumiany interes osobisty — oto podstawa wszel-

⁹ W. I. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm...*, s. 275.

kiej moralności”¹⁰ (podkreślenie moje — M. S.). Sąd ten odnosił się też do Holbacha: „Również w «*Système de la nature*» Holbacha część poświęcona fizyce stanowi połączenie materializmu francuskiego i angielskiego, część zaś poświęcona moralności opiera się w zasadzie na etyce Helwecjusza”¹¹. Za prowadzące „bezpośrednio do socjalizmu i komunizmu” uznaje Marks takie idee materializmu Helvétiusa i Holbacha, jak „wpływ okoliczności zewnętrznych na człowieka”, które „trzeba ukształtować po ludzku”; „dobrze rozumiany interes” jako „zasada wszelkiej moralności”; społeczna natura człowieka i przekonanie o możliwości rozwinięcia natury ludzkiej tylko w społeczeństwie.

Aczkolwiek Holbach nie mógł zrozumieć całokształtu zjawisk społecznych i rządzących nimi prawidłowości, to jego przekonanie o roli materialnych potrzeb i osobistego interesu było materialistyczne. W zakresie teorii religii holbachowski „idealizm” uzasadniono tym, że autor *Systemu przyrody* uważał wierzenia religijne za wytwór ciemnoty i strachu prostych ludzi oraz za wymysł kapłanów. Uważna lektura Holbacha pozwala na weryfikację tego sądu, zubożającego jego teorię religii. Podkreślamy, że koncepcja przebudowy społeczeństwa poprzez uprzednią likwidację religii jest idealistyczna, ale materialistyczny jest redukcjonizm Holbacha, który prowadził do teorii alienacji.

Najpewniejszych kryteriów oceny, co było bardziej lub mniej istotne w filozofii Holbacha, dostarczyła historia. Teza Marksa o teoretycznym związku materializmu Holbacha z ideolo-

¹⁰ K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1961, s. 160.

¹¹ Tamże, s. 161. Lenin zgadzał się w tej kwestii z Marksem; świadczy o tym jego konspekt ze *Świętej rodziny* w *Zeszytach filozoficznych*, Warszawa 1956, s. 22—25.

gią komunistyczną sprawdziła się w praktyce społecznej. Okazało się przy tym, że krąg oddziaływań Holbacha był znacznie szerszy. Daje się zauważyć je nie tylko w komunizmie, ale w większości postępowych ruchów społecznych i narodowowyzwoleńczych na przełomie XVIII i XIX w.

W okresie Rewolucji Francuskiej Holbach jako liberał znalazł zwolenników i kontynuatorów w kręgach bliskich Żyrondzie; byli nimi głównie Condorcet i Volney. Jako radykał zaś wzbogacał — poprzez Clootsa i Lequinio — ideologię lewicy jakobińskiej. Maréchal wiążąc materializm Holbacha z teorią społeczeństwa wywodzącą się od Rousseau i Morelly'ego wprowadził jego idee do komunistycznego Sprzysiężenia Równych Babeufa. Wraz z Clootsem, Hébertem i Chaumettem próbował Maréchal urzeczywistnić holbachowską ideę zniesienia wierzeń w drodze administracyjnej. Klęska tzw. ruchu dechrystianizacji umożliwiła weryfikację koncepcji mistrza; w rezultacie Maréchal musiał stwierdzić, że jest ona nieprzydatna w praktyce społecznej.

Cloots, Maréchal i przywódcy Koła Społecznego rozwinęli drogą Holbachowi ideę państwa światowego, przekształcając jednocześnie jego kosmopolityzm w plebejski internacjonalizm.

W Niemczech na przełomie XVIII i XIX w. przeważało krytyczne nastawienie wobec materializmu Holbacha. Wspominaliśmy już o postawie Goethego, a także Hegla, który wiedzę o *Systemie przyrody* czerpał m.in. z konserwatywnych podręczników historii filozofii Tennemanna i Buhlego. O recepcji Holbacha w kręgu radykałów świadczy natomiast wydany w 1798 r. anonimowy przekład *La politique naturelle* pod zmienionym tytułem: *Grób despotów*. Wśród lewicy heglowskiej radykalną krytyką religii Holbacha interesował się głównie B. Bauer, który w 1843 r. wydał dzieło o

tytule analogicznym do *Le Christianisme dévoilé*¹².

W Anglii propagowali filozofię Holbacha bądź ulegali jej wpływowi: Priestley, Paine, Godwin, Shelley, Bentham. W połowie XIX w. *System przyrody* ukazał się (obok dzieł Rousseau, Voltaire'a, Diderota, Paine'a, Shelleya) w tanich wydaniach, przygotowanych przez angielskich socjalistów na użytek robotników¹³.

Idee Holbacha żywo przejmowała radykalna myśl społeczna i ideologia ruchów antyfeudalnych w Rosji¹⁴, począwszy od Radiszczewa, poprzez Pnina i Kachowskiego aż do dekabrystów. Później, poprzez Pietraszewskiego, rewolucyjnych demokratów i narodników, myśl Holbacha przenikała do ruchu demokratycznego, którego spadkobiercami będą pierwsi rosyjscy marksiści. Autorem pierwszej pogłębionej analizy filozoficznych poglądów Holbacha ze stanowiska marksizmu był Plechanow.

Rola, jaką Holbach odegrał w formowaniu się polskiej filozofii materialistycznej i radykalnej myśli politycznej, a za jej pośrednictwem w ruchu reformatorskim i narodowowyzwoleńcym na przełomie XVIII i XIX w. zasługuje na szczególną uwagę. Przecież jeszcze kilkanaście lat temu znani badacze historii filozofii

¹² B. Bauer, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19.*, Zurich 1843.

¹³ Informuje o tym F. Engels w *Listach z Londynu* (1843). Właśnie przykład angielskich socjalistów nasyłał Engelsowi myśl popularyzowania dzieł materialistów francuskich wśród robotników. Ideę tę podjął następnie Lenin, który zainicjował pierwsze przekłady Holbacha w Związku Radzieckim. Z jego inicjatywy K. N. Bierkowa wydała w 1923 r. pierwszą popularyzatorską pracę o Holbachu.

¹⁴ Obszerniej na ten temat zob. M. Skrzypek, *Holbach w Rosji i w Związku Radzieckim*, „Euhemer” 1974, nr 4, s. 27–40; K. E. Jam, *Trudy Golbacha w Rosji*, „Woprosy Naucznoego Atieizma” T. XVI, 1974, s. 171–208.

polskiego Oświecenia (B. Suchodolski i W. Wąsik) negowali kategorycznie możliwość wpływu francuskiego encyklopedysty na życie umysłowe naszego kraju. Zebrane przez nas materiały nie potwierdzają tego stanowiska¹⁵.

Pierwszy etap recepcji Holbacha w Polsce związany jest z działalnością Komisji Edukacji Narodowej. Podejmowano wówczas próby przystosowania *La Morale universelle* do potrzeb wychowania moralnego. Jest faktem paradoksalnym, że propagowane potajemnie we Francji dzieło Holbacha, które nawet „Gazette nationale ou le Moniteur universel”, urzędowe czasopismo ukazujące się w okresie Rewolucji Francuskiej, na próżno lansowało jako ewentualny podręcznik etyki, właśnie w polskich szkołach miało spełniać tę funkcję. Do tych celów przeznaczona była rozprawka F. K. Dmochowskiego *O cnotach towarzyskich i występkach im przeciwnych* (1787), która do niedawna uchodziła bądź za polską wersję utworu nieznanego autora francuskiego, bądź za rozprawkę oryginalną napisaną pod wpływem Helvétiusa. Porównując utwór Dmochowskiego z *La Morale universelle* mogliśmy stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, że stanowi ono miejscami streszczenie, a miejscami dosłowny przekład fragmentów pierwszego tomu dzieła Holbacha.

W szkołach Komisji Edukacji Narodowej posługiwano się również rękopiśmiennym kompletnym przekładem tomu 1 *La Morale universelle*, zatytułowanym: *Nauka obyczajów powszechna czyli powinności człowieka na wła-*

¹⁵ Zob. M. Skrzypek, *Polskie oświeceniowe przekłady Holbacha*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” T. XVII, 1971, s. 139—168; tenże, *Podziemie filozoficzne polskiego Oświecenia*, „Człowiek i Światopogląd” 1973, nr 9, s. 109—129; tenże, *La présence de d’Holbach dans les Lumières polonaises*, [w:] *La littérature des Lumières en France et en Pologne*, Warszawa—Wrocław 1976, s. 101—116.

snej jego zasadzone naturze. Jedna (i jak się wydaje jedyna) ze znanych nam anonimowych kopii tego rękopisu zachowała się w Bibliotece Ossolineum (sygn. 643).

Drugi etap recepcji Holbacha w Polsce przypada na okres Insurekcji Kościuszkowskiej, gdy doszły do głosu radykalne siły patriotyczne, zmierzające do wprowadzenia zdecydowanych, postępowych przemian społeczno-politycznych. W tym czasie ukazała się anonimowa broszurka *Głos natury do ludzi*, złożona z dwóch części. Pierwsza część, zidentyfikowana w 1965 r. (na łamach „Pamiętnika Literackiego”) przez Z. Sinko, okazała się przekładem ostatniego rozdziału *Systemu przyrody* — „Abrégé du code de la nature”, druga część zaś — przekładem 98 rozdziału *Le Bon-Sens* — Holbacha.

Innym dziełem Holbacha, które zostało przetłumaczone na język polski również w tym czasie, jest *Essai sur les préjugés* (*Rozprawa o przesądach*). Niestety, rękopis ten, przechowywany w Bibliotece Jagiellońskiej (sygn. 5630), został zdekompletowany. Zaginęła początkowa jego partia (wraz z kartą tytułową), obejmująca osiem rozdziałów i początek rozdziału IX. Pozostała część została przemieszana z przekładem *Ruin Volneya*, co utrudniało identyfikację rękopisu.

Ukazanie się ok. 1794 r. polskich tekstów *Rozprawy o przesądach* Holbacha obok znanego dzieła Volneya świadczy wyraźnie o istnieniu antyklerykalnych i ateistycznych tendencji w podziemiu filozoficznym okresu Insurekcji. Podobną wymowę mają *Trudności około wiary przełożone ojcu Malebranchiusowi*, pozostawione w rękopisie przez działacza insurekcyjnego, M. F. Karpią. Nie jest to wcale dzieło oryginalne, jak sądził biograf Karpią, A. Meysztowicz, ale przekład bądź rękopiśmiennego traktatu deistycznego *Difficultés sur la religion proposées au R. P. Malebranche*, opublikowanego dopiero

w 1970 r. w Brukseli przez R. Mortiera, bądź jego wersji zmienionej w duchu ateistycznym, wydanej w 1768 r. przez Holbacha i Naigeona jako *Le Militaire philosophe*, z podtytułem *Difficultés...*. Holbach dopisał do tego dzieła ostatni rozdział. Ponieważ rękopisu Karpia nie udało się dotychczas odnaleźć (przed ostatnią wojną znajdował się w Litwie), trudno powiedzieć, która ze wspomnianych wersji *Difficultés* została przez niego przełożona.

Kolejny okres wzmożonego zainteresowania Holbachem związany jest z działalnością postępowych kół Akademii Krakowskiej. Właśnie w Krakowie na przełomie XVIII i XIX w. ukazała się anonimowa broszurka (bez roku i miejsca wydania) *Odezwa natury do ludu*, zawierająca przekład fragmentu ostatniego rozdziału *Systemu przyrody*¹⁶ oraz fragment rozdziału X drugiej części tego samego dzieła, zatytułowany *Modlitwa ateusza*.

Wśród profesorów Akademii najżywiej interesował się dziełami Holbacha J. I. Przybylski. Analizował je w *Historyczno-krytycznych wiadomościach o życiu i pismach trzydziestu i trzech filozofów naszego wieku* (1784), skróconym przekładzie niemieckiego dzieła J. Ch. von Zabuesniga. Kolekcjonował je też w swojej bibliotece i wypożyczał zaufanym osobom. Jego uczeń, a następnie bibliotekarz J. M. Osolińskiego w Wiedniu, Józef Sygiert, przeło-

¹⁶ Tłumacz *Odezwy natury do ludu* oparł się niewątpliwie na przekładzie *Głosu natury do ludzi*, gdyż rozbieżności między tymi dwoma tekstami są znikome. Bardziej odbiega od nich kolejny przekład fragmentów ostatniego rozdziału *Systemu przyrody*, pt. *Głos natury do człowieka*, opublikowany anonimowo, ale z dopiskiem: „tłumaczenie” w „Pamiętniku Naukowym” (Oddział Literatury) 1819, s. 126–128 (informacja o *Głosie* — od Z. Sinko). Ponieważ „Pamiętnik...” drukował przekłady zmarłego w 1808 r. F. K. Dmochowskiego, kusząca jest hipoteza, że również przekład Holbacha jest jego dziełem.

żył fragmenty *Le vrai sens du Système de la nature* (1774) — utworu stanowiącego skrót *Systemu przyrody*, opublikowanego pod nazwiskiem „nieboszczyka Helvétiusa”.

Najbardziej zasłużonym, chociaż znanym nam tylko z nazwiska, tłumaczem Holbacha i innych materialistów francuskich był w tym czasie Hieronim Kostecki. Warszawska Biblioteka Publiczna przechowuje (sygn. 129) rękopis *Dzieł Boullangera*, zawierających faktycznie kopię dokonanego w 1798 r. przez Kosteckiego przekładu *Le Christianisme dévoilé* (*Chryścianizm z maski odarty, czyli roztrząśnienie początków i skutków religii chrześcijańskiej*, robota r. 1798, H. K.). Również w *Dzielałach Boullangera* znajduje się przekład *De la cruauté religieuse* (*O okrutności religicznej*) Holbacha. Karta tytułowa tego drugiego utworu nie zawiera inicjałów Kosteckiego, podobnie zresztą jak inny rękopiśmienny przekład *Le Christianisme dévoilé* zachowany w tej samej bibliotece (sygn. 442), pochodzący z 1799 r.

W 1944 r. wraz ze spalonymi przez hitlerowców zbiorami Biblioteki Narodowej w Warszawie został zniszczony jedyny prawdopodobnie egzemplarz najobszerniejszego zbioru rękopiśmiennych przekładów H. Kosteckiego — *Wiadomości przydatne dla miłośników prostości i filozofii, zebrane z pism francuskich roku 1801* (*Myśli o religii. Ustawy przyrodzone, czyli katechizm obywatelski*).

Wraz z nasilaniem się zainteresowania dziełami Holbacha rozwijała się ich krytyka ze strony kół konserwatywnych, zwłaszcza klerykalnych. Tak się złożyło, że niezasłużona sława pierwszego krytyka Holbacha w Polsce przypadła w udziale S. Konarskiemu, znanemu przecież rzecznikowi tolerancji. Ataki na *System przyrody* podjął Konarski w schyłkowym okresie życia, gdy poglądy jego uległy wyraźnemu uwstecznieniu. Związany z polityką króla, wal-

czył jednocześnie przeciw ateizmowi i towarzyszącej mu idei suwerenności ludu, a także przeciw fanatyzmowi religijnemu jezuitów nawołujących do królobójstwa. Główny atak na *System przyrody* został przeprowadzony w dziele *De religione honestorum hominum* (1771), stanowiącym zmienioną wersję wcześniej wydanego dzieła w języku polskim: *O religii poczciwych ludzi*. Wiele napisano na temat tych dwóch bliźniaczych utworów, ale nie zauważono, że rozdział XVI wersji łacińskiej poświęcony jest niemal w całości krytyce Holbacha.

Spośród innych przeciwników francuskiego materialisty warto wymienić B. Bachmińskiego, F. K. Bohusza i przede wszystkim W. R. Karczewskiego, autora najobszerniejszej w literaturze światowej refutacji Holbacha *O prawach fizycznych i moralnych świata, czyli prawdziwe systema natury z dzieł francuskich zebrane* (1791—1793). Utwór ten stanowi kompilację z refutacji Bergiera i Pauliana. Oryginalny jest jedynie wstęp, napisany zresztą w duchu bardziej konserwatywnym i nietolerancyjnym niż kompilacja z autorów francuskich. Znając prywatną korespondencję Karczewskiego można jednak przypuszczać, że ów wstęp pełnił rolę swoistego „odgromnika”, bowiem we właściwym tekście refutacji zawarte są idee dość śmiało: uciekanie się w polemice z Holbachem nie do autorytetu Biblii i Kościoła, ale do kartezjanizmu, czy też nie potępienie materializmu, ale próba godzenia go z teologią.

Natomiast zdecydowanie reakcyjną postawę zajął K. Surowiecki, którego wzorem był tłumaczony przezeń jezuita A. Barruel. Obaj celowali w łajaniu bezbożników, a wśród nich Holbacha, posługując się nie zawsze wybrednymi epitetami. Nawoływali do stosowania przemocy fizycznej wobec ateistów.

Dzieła Holbacha nie były więc w Polsce przedmiotem zwykłej ciekawości. Stanowiły one ideologiczny oręż, którym posługiwali się zwolennicy radykalnych reform, pragnący wydobyć Polskę z zacofania społecznego i kulturalnego i zapewnić jej narodowy byt. Walka między zwolennikami i przeciwnikami była tylko aspektem szerszej konfrontacji sił patriotycznych z konserwatywnymi. Wprawdzie Bohusz i K. Surowiecki odwoływali się również do idei patriotyzmu, pomstując na materializm jako rzekomą przyczynę upadku Polski, ale były to frazesy świadczące o tym, że dotkliwa lekcja historyczna nie potrafiła zmienić ich skostniałego sposobu myślenia. Niejednokrotnie też kontrowersja wokół dzieła Holbacha przybierała postać walki między swojskością a cudzoziemszczyzną. Tradycjonalistyczna sarmacka ksenofobia przeciwstawiała się kosmopolitycznej ksenofilii. Z tego starcia polskich holbachianistów z antyholbachianistami rodziły się nowe formy patriotyzmu, widoczne np. w postawie J. I. Przybylskiego, który postulował godzenie postępowych tradycji rodzimych z nowymi ideami francuskimi.

W innych krajach słowiańskich i na Węgrzech zainteresowanie Holbachem było mniej żywe i przejawiało się na ogół znacznie później, bo w okresie walk narodowowyzwoleńczych XIX w. Warto jednak wspomnieć o takich myślicielach ulegających wpływom Holbacha i popularyzujących jego filozofię, jak w Bułgarii I. Selimiński, autor rękopiśmiennego przekładu *La Morale universelle*, S. Marković wśród Serbów czy też A. Smetana i J. Horarik wśród Słowaków i Węgrów. Właśnie Węgry są krajem, gdzie obecność Holbacha dostarcza wiele analogii z jego recepcją w Polsce. Oba te kraje zdołały wytworzyć głęboką kulturę oświeceniową, dzięki której wpływ francuskiego ency-

kłopedysty zaznaczył się stosunkowo wcześniej. Fragmenty *Systemu przyrody* były tłumaczone na Węgrzech przez takich myślicieli, jak G. Bessenyei i M. Csokonai. Okres polskiej insurekcji zbiega się również z ożywionym ruchem jakobińskim na Węgrzech. Jednym z jego przywódców był tłumacz *Le Christianisme dévoilé*, I. Martinovics, stracony w 1795 r. przez Austriaków za działalność konspiracyjną. Uderzający jest wreszcie fakt, że w Polsce i na Węgrzech tłumaczono czasem identyczne fragmenty dzieł Holbacha, co zdaje się rzucać dodatkowe światło na związki między jakobinizmem polskim i węgierskim, zaobserwowane przez J. Reychmana i B. Leśnodorskiego. Podobnie przedstawia się sprawa przekładów Holbacha w Polsce i Rosji.

*

Między interpretacją filozofii i myśli społecznej Holbacha a recepcją jego dzieła zachodzi ścisły związek — badanie recepcji umożliwiło niejednokrotnie skorygowanie błędów i nieścisłości interpretacyjnych, sprawdzenie wartości przyjętych hipotez, wysuwanie nowych.

Holbach nie był socjalistą, ale jego poglądy na społeczeństwo zawierały myśli, które musiały prowadzić — drogą logicznego ich rozwoju — do socjalizmu.

Wydarzenia historyczne wykazały powiązania jego doktryny z ideologią ruchów nie tylko socjalistycznych, ale także demokratycznych i narodowowyzwoleńczych. Choć nie był Holbach rewolucjonistą (jego postawa wobec rewolucji była zawsze ambiwalentna), to jednak jego filozofia (głównie materializm) służyła formowaniu się ideologii rewolucyjnych. Utylitarystyczna etyka Holbacha oparta była na koncepcji osobistego interesu (zgodnego z do-

brem ogółu), ale wykorzystana została — jak wykazał Altier¹⁷ — do budowy pojęcia interesu klasowego. Jego zaś filozofia przyrody, hołdująca mechanicyzmowi i metafizyce, zawierała elementy dialektyki, których rozwinięcie pomogło XIX-wiecznym filozofom wypracować nowy model materializmu.

¹⁷ I. M. Altier, *Filozofija Golbacha*, Moskwa 1925, s. 198.

WAŻNIEJSZE DATY Z ŻYCIA HOLBACHA

- 1723 Holbach urodził się (8 XII) w Edesheim
- 1731 Początek nauki pod kierunkiem francuskiego jansenisty
- 1744 Rozpoczęcie studiów w Lejdzie
- 1750 Poślubienie w Paryżu Suzanne d'Aine.
Osiedlenie się na stałe w Paryżu. Kontakty z Rousseau i Diderotem. Początki salonu Holbacha
- 1751 Pierwsze artykuły Holbacha w *Encyklopedii*
- 1754 Śmierć Suzanne. Nominacja na Członka Akademii Królewskiej w Berlinie
- 1756 Nabycie urzędu doradcy i sekretarza króla
Powtórny ożenek — z Charlotte-Suzanne d'Aine
- 1765 Podróż do Anglii
- 1766 Nominacja na członka Akademii w Mannheim
- 1769 Wydanie (z datą 1770) głównego dzieła Holbacha, *Systemu przyrody*
- 1770 Parlament paryski nakazuje (18 VIII) spalenie *La contagion sacrée, Le christianisme dévoilé* oraz *Systemu przyrody*
- 1780 Nominacja na członka Akademii Rosyjskiej
- 1789 Holbach umiera (21 I) w Paryżu

BIBLIOGRAFIA

WAŻNIEJSZE DZIEŁA HOLBACHA

- Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, par feu M. Boulanger, Londres 1756.
- La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition. Ouvrage traduit de l'anglais*, t. 1—2, Londres 1768.
- Lettres à Eugénie, ou préservatif contre les préjugés*, Londres 1768.
- Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, par M. l'Abbé Bernier, licencié en théologie, Londres 1768.
- Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes. Ouvrage contenant l'apologie de la philosophie*, par Mr. D.M., Londres 1770.
- Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles, Ecce Homo* (b.m. i r.w.).
- Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel, et l'un des Quarante de l'Académie Française, t. 1—2, Londres 1770.
- Tableau des saints, ou Examen de l'esprit, de la conduite, des maximes et du mérite des personages que le christianisme révère et propose pour modèles*, t. 1—2, Londres 1770.
- L'Esprit du judaïsme, ou Examen raisonnée de la loi de Moÿse, et de son influence sur la religion chrétienne*, Londres 1770.
- Examen critique de la vie et des ouvrages de Saint*

- Paul. Avec une dissertation sur Saint Pierre*, par feu M. Boulanger, Londres 1770.
- Le Bon-Sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres 1772.
- La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, t. 1—2, Londres 1773.
- Système social, ou Principes naturelles de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs*, t. 1—3, Londres 1773.
- La Morale universelle, ou les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, t. 1—3, Amsterdam 1776.
- Ethocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam 1776.
- Eléments de la morale universelle, ou Catéchisme de la nature*, par feu M. le Baron d'Holbach, des académies de Pétersbourg, de Mannheim et de Berlin, Paris 1790.

PRZEKŁADY POLSKIE

Przekłady rękopiśmienne

- Nauka obyczajów powszechna, czyli powinności człowieka na własnej jego zasadzone naturze*; przekład z lat 1776—1794, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rękopis 643, ss. 276. [Rozprawa o przesądach]; Biblioteka Jagiellońska, rękopis 5630, k. 1—26 verso, 43 recto — 96 verso; wobec braku początkowej partii rękopisu wraz z kartą tytułową podajemy tytuł hipotetyczny tego przekładu *Essai sur les préjugés...* z 1794 r.
- Chryścianizm z maski odarty, czyli rozstrząśnienie początków i skutków religii chrześcijańskiej*, robota r. 1798, H.[ieronima] K.[osteckiego], z ręk. D. Cop. A.M. 1823; *Dzieła Boullangera*, Biblioteka Publiczna w Warszawie, rękopis 129, s. 1—189.
- Chryścianizm z maski odarty, czyli rozstrząśnienie początków i skutków religii chrześcijańskiej*, dzieło przełożone z języka francuskiego, roku 1799; Biblioteka Publiczna w Warszawie, rękopis 442, ss. 272;

przekład ten nie jest identyczny z poprzednim, nie jest też kompletny.

O okrutności religicznej; *Dzieła Boullangera*, Biblioteka Publiczna w Warszawie, rękopis 129, s. 188—354.

Niektóre rozdziały tłumaczone z Helwecjusza Prawdziwego znaczenia «*Systematu przyrodzenia*» [fragmenty *Le vrai sens du Système de la nature*], przekł. J. Sygierta, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rękopis 1084/III, k. 4.

Zdrowy rozsądek, przetłumaczył z francuskiego K. Sieмоński, Saint-Brieux 1847.

Przekłady drukowane

Głos natury do ludzi, b.m. i r.w., ss. 39; fragment *Systemu przyrody* oraz 98 rozdział *Zdrowego rozsądku*, przypuszczalna data wydania — ok. 1794 r.

Odezwa natury do ludu, b.m. i r.w., ss. 28; dwa fragmenty *Systemu przyrody*, wydane na przełomie XVIII i XIX w.

Głos natury do człowieka, „Pamiętnik Naukowy służący za ciąg dalszy Ćwiczeń Naukowych”, Oddział literatury, rok 1819, s. 126—128; fragment *Systemu przyrody*.

Zdrowy rozsądek księdza Jana Meslier, [w:] J. Meslier, *Testament*, przekład Z. Bienkowskiego, Warszawa 1955, s. 71—295.

System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego, przekład J. Jabłońskiej i H. Suwały, opracowanie i wstęp K. Szaniawskiego, t. 1—2, Warszawa 1957.

Skutki polityczne chrześcijaństwa [fragment z *Le christianisme dévoilé* w przekładzie B. Baczki], [w:] *Filozofia francuskiego Oświecenia*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył B. Baczko, Warszawa 1961, s. 248—251.

O społeczeństwie i obowiązkach człowieka społecznego [fragment z *La Morale universelle* w przekładzie

B. Strumińskiego], [w:] *Filozofia francuskiego Oświecenia...*, s. 267—269.

Głos natury do ludzi [przedruk fragmentu broszurki j.w. z XVIII w.], [w:] Z. Sinko, *Rozdział «Systemu przyrody» Holbacha w XVIII-wiecznym przekładzie polskim*, „Pamiętnik Literacki” 1965, z. 3/4, s. 202—206.

«*Chryścianizm z maski odarty*». *Rękopiśmienny przekład polski z XVIII w.* [fragment rękopisu 129, dawniej 269, Biblioteki Publicznej w Warszawie, podany do druku przez W. Mincera i J. Sztumskiego], „*Euhemer*” 1968, nr 1, s. 114—119.

WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA

G. Plechanow, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Holbach, Helvétius, Marx*, Stuttgart 1896 [przekład polski: J. Plechanow, *Przyczynki do historii materializmu. Holbach, Helwecjusz, Marks*, Warszawa 1950].

M. P. Cushing, *Baron d'Holbach. A Study of Eighteenth Century Radicalism in France*, New York 1914.

I. M. Altier, *Filozofija Golbacha*, Moskwa 1925.

R. Hubert, *D'Holbach et ses amis*, Paris 1928.

W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*, London 1935.

P. Naville, *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Paris 1943 (nowe wydanie 1967).

M. Naumann, *Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung*, [w:] *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Berlin 1955, s. 83—137.

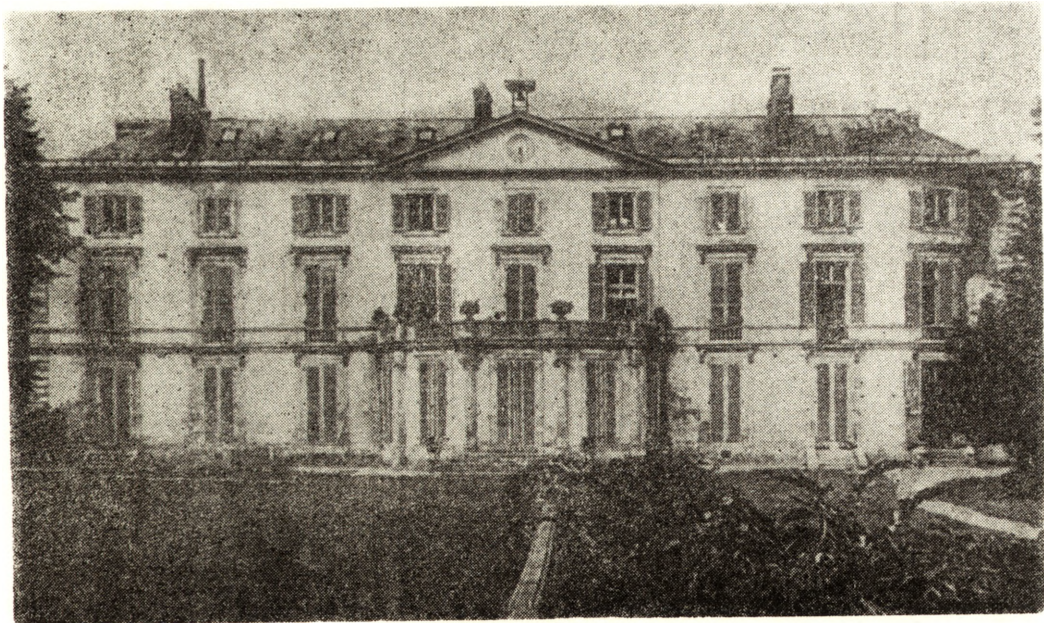
V. W. Topazio, *D'Holbach's Moral Philosophy*, Genève 1956.

P. Charbonnel, *Introduction* [w:] *D'Holbach, Textes choisis*, Paris 1957, s. 7—81.

W. P. Wołgin, *Socjalnyje i političeskije idiei Golbacha*, „*Nowaja i nowiejszaja Istorija*” 1957, nr 1, s. 29—55.

- J. Litwin, *Polemiki osiemnastowieczne. Linguet, Holbach i ich adwersarze*, Warszawa 1961, s. 79—170.
- Ch. N. Momdżjan, *Filosofskije i sociologiczeskije wzgłiady Golbacha*, [w:] P. Golbach, *Izbrannyje proizwiedienija*, Moskwa 1963, s. 5—50.
- D. Nedeljković, *Holbach*, Beograd 1965.
- R. Besthorn, *Textkritische Studien zum Werk Holbachs*, Berlin 1969.
- J. Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach*, Paris 1971.
- A. Ch. Kors, *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris*, Princeton 1976.

Wybór pism



ZAMEK W GRANDVAL

NOTA EDYTORSKA

Teksty prezentowane w niniejszym *Wyborze* pochodzą z trzech źródeł.

Zasadniczym źródłem jest współczesny przekład *Systemu przyrody* (Warszawa 1957), dokonany przez J. Jabłońską i H. Suwałę, w opracowaniu K. Szaniawskiego. W przedrukowanych tutaj fragmentach wyłączone zostały przypisy pióra D. Diderota, dołączone do pośmiertnego wydania *Système de la nature...* z 1820 r., nie stanowiące więc integralnej części tego utworu.

Drugą grupę tekstów stanowią fragmenty anonimowych przekładów z okresu Oświecenia i I poł. XIX w., zarówno rękopiśmiennych, jak i drukowanych w anonimowych broszurach. Są to urywki *Le vrai sens du Système de la nature; Zdrowego rozsądku...*; *La Morale universelle...*; *Essai sur les préjugés...* Widoczne w przekładach, a także w przypisach do nich próby radykalizacji myśli Holbacha stanowią dobrą ilustrację nie znanej dotychczas recepcji tego filozofa w Polsce. Przekłady te publikowane są współcześnie po raz pierwszy; warte przypomnienia wydają się również ze względu na piękną, specyficzną dla okresu, w którym powstały, polszczyznę.

Do trzeciej grupy tekstów należą przekłady własne autora *Wyboru*. Są to artykuły Holbacha z *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers* oraz fragmenty z *La Politique naturelle...* i *Ethocratie...*

Pojęcia i wyrażenia dziś już trudno zrozumiałe lub nieadekwatne występujące w przekładach XVIII—XIX-wiecznych zostały uzupełnione bądź objaśnione w przypisach. Tytuły oryginalne podano w cudzo-słowie. Pisownię zmodernizowano.

M. S.

ŁAD NATURALNY*

Widok zachodzących w przyrodzie koniecznych, okresowych i prawidłowych ruchów zrodził w umyśle ludzkim ideę ładu. Słowo to oznacza pierwotnie pewien sposób łatwego spostrzegania i rozpatrywania ogółu rzeczy oraz różnych stosunków całości, której sposób istnienia i działania wykazuje pewną harmonię lub zgodność z naszym sposobem istnienia i działania. Rozszerzając to pojęcie, człowiek przeniósł na cały wszechświat właściwe sobie sposoby rozpatrywania rzeczy i przypuszczał, że w przyrodzie istnieją rzeczywiście takie stosunki zgodności, jakie określał mianem ładu. W konsekwencji nadał miano nieładu wszystkim stosunkom, które wydawały mu się niezgodne z tamtymi.

Łatwo stwierdzić, że ani ład, ani nieład nie mogą realnie istnieć w przyrodzie, w której wszystko jest konieczne, która podlega stałym prawom i zmusza wszystkie byty w ciągu całego okresu ich trwania do poddawania się regułom wypływającym z ich własnego istnienia. Pierwotnie więc tego, co nazywamy ładem lub nieładem, istnieje tylko w naszym umyśle. Jak wszystkie pojęcia abstrakcyjne i metafizyczne nie zakłada on nic poza nami. Krótko mówiąc, ład oznacza jedynie naszą zdolność przystoso-

* P. d'Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. 1, Warszawa 1957, rozdz. „O ładzie i nieładzie. O inteligencji. O przy-padku”.

wania się do otaczających nas bytów lub do całości, której jesteśmy częścią.

Jeżeli jednak zechcemy zastosować pojęcie ładu do przyrody, to będzie on tylko pewnym następstwem działań lub ruchów, które według naszego zdania współdziałają ze sobą w dążeniu do wspólnego celu. W ten sposób, w ciele, które się porusza, ład jest serią, łańcuchem działań, czyli ruchów, które sprawiają, że ciało jest tym, czym jest, oraz utrzymują jego aktualne istnienie. W odniesieniu do całej przyrody ład jest łańcuchem przyczyn i skutków niezbędnych do jej czynnego istnienia i do utrzymywania jej wiecznej całości. Ale [...] wszystkie poszczególne byty, każdy na zajmowanym przez siebie szczeblu, muszą przyczyniać się do osiągnięcia tego celu. Należy stąd wnioskować, że to, co nazywamy ładem przyrody, może być tylko jednym ze sposobów pojmowania konieczności rzeczy, której podlega wszystko, co znane. To natomiast, co nazywamy nieładem, jest terminem względnym, służącym do oznaczenia koniecznych działań lub ruchów, które z konieczności zmieniają lub zakłócają chwilowy sposób istnienia poszczególnych bytów i zmuszają je do zmiany sposobu działania. Żadne jednak z tych działań, żaden z tych ruchów nie może ani na chwilę sprzeciwić się, nie może naruszyć ogólnego ładu tej przyrody, od której wszystkie byty otrzymały istnienie, własności i specyficzne ruchy. Dla każdego poszczególnego bytu nieład stanowi jedynie przejście do nowego ładu, do nowego sposobu istnienia, który z konieczności pociąga za sobą nowe następstwo działań lub ruchów różnych od tych, do których byt ten zdolny był uprzednio.

To, co nazywamy ładem w przyrodzie, jest pewnym sposobem istnienia, czyli pewnym bezwzględnie koniecznym układem jej części. W każdym zbiorowisku przyczyn, skutków, sił i wszechświatów, różnym od tego, który widzimy, i w każdym innym systemie materii — gdyby taki był możliwy — musiałby z konieczności powstać jakiś układ. Gdyby zebrać razem i wprowadzić w działanie

najbardziej różnorodne i niezgodne substancje, to przez powiązanie koniecznych zjawisk powstałby wśród nich jakiś ogólny ład. To właśnie stanowi prawdziwe pojęcie własności, którą można określić jako zdolność do uczynienia danego bytu takim, jakim jest sam w sobie, i takim, jakim jest w stosunku do całości, w skład której wchodzi.

Tak więc, powtarzam, ład jest tylko koniecznością, rozpatrywaną w stosunku do następstwa działań, czyli łańcuchem przyczyn i skutków, jakie konieczność wywołuje we wszechświecie. Czymże bowiem jest ład naszego układu planetarnego — jedyne, o jakim mamy pewne wyobrażenie — jeżeli nie następstwem zjawisk przebiegających według koniecznych praw, które rządzą działaniem składających się nań ciał? Zgodnie z tymi prawami Słońce zajmuje środek układu, planety ciążą ku niemu i dokonują dookoła niego ustawicznych obrotów w regularnych odstępach czasu. Satelity tych planet ciążą ku ciałom zajmującym centrum ich sfery działania i przebywają wokół nich swe periodyczne drogi. Jedną z tych planet, zamieszkiwaną przez nas Ziemia, obraca się dookoła swej własnej osi i wskutek rocznego obiegu wokół Słońca zajmuje coraz to inne pozycje w stosunku do niego, doznając regularnych zmian, które zwiemy porami roku. Z powodu oddziaływania Słońca na różne części naszego globu wszystkie jego twory podlegają z konieczności ciągłym przemianom. Zimą rośliny, zwierzęta i ludzie popadają w pewnego rodzaju letarg, wiosną zdaje się budzić i ożywiać wszystkie byty. Słowem, sposób padania promieni słonecznych na Ziemię wywiera wpływ na wszystkie jej twory. Promienie padające ukośnie działają zupełnie inaczej niż promienie padające prostopadle. Ich okresowa nieobecność spowodowana obracaniem się naszego globu wokół własnej osi wywołuje zjawisko dnia i nocy. We wszystkim tym widzimy jedynie skutki wypływające nieuchronnie z istoty rzeczy; dopóki rzeczy pozostaną nie zmienione, dopóty skutki nie będą odmienne. Są one spowodowane ciążeniem, przyciąganiem, siłą odśrodkową itd.

Z drugiej strony ten ład, podziwiany przez nas jako skutek nadprzyrodzony, bywa niekiedy zakłócany i przekształca się w nieład, który zresztą sam jest zawsze następstwem praw przyrody, gdyż dla utrzymania całości zwykły bieg niektórych jej części musi być czasem zakłócany. Z tego właśnie powodu zdumionym naszym oczom ukazują się niespodziewanie komety; ich odśrodkowy bieg zakłóca spokój naszego układu planetarnego. Wzbudzają one przerażenie w człowieku prostym dopatrującym się we wszystkim cudowności, a nawet fizyk snuje przypuszczenia, że kiedyś w zamierzonych czasach komety naruszyły powierzchnię naszego globu i wywoływały na Ziemi najstraszliwsze przewroty. Niezależnie od niezwykłych, istnieją bardziej pospolite nieład, na które stale jesteśmy narażeni. Czasem pory roku wydają się przesunięte, czasem skłócone elementy zdają się walczyć o panowanie nad naszym globem; morze występuje z brzegów, ziemia drży w posadach, góry zaczynają płonąć, zaraza niszczy ludzi i zwierzęta, nieurodzaj pustoszy wsie, a przerażeni śmiertelnicy przywołują ład wielkim głosem i wznoszą drżące dłonie ku istocie, którą uważają za jego sprawcę. Tymczasem ten dotkliwy nieład jest koniecznym skutkiem naturalnych przyczyn działających zgodnie ze stałymi prawami, wynikającymi z ich własnej istoty, jak również z powszechnej istoty przyrody, w której wszystko musi podlegać ciągłym przemianom, poruszać się i rozpadać. To, co nazywamy ładem, musi niekiedy ulec zakłóceniu i przekształcić się w nowy sposób istnienia, który jest dla nas nieładem.

W przyrodzie nie ma ani ład, ani nieładu. Ład znajdujemy we wszystkim, co jest zgodne z naszym bytem, we wszystkim zaś, co jest z nim sprzeczne, widzimy nieład. A przecież wszystko stanowi ład w przyrodzie, której żadna część nie może nigdy wyłamać się spod stałych i koniecznych praw wynikających z otrzymanej istoty. Nie ma nieładu w całości, dla której utrzymania nieład jest konieczny, w całości, której bieg nie może nigdy zostać zakłócony, w całości, której wszystkie skutki są następstwami

naturalnych przyczyn działających tak, jak niezawodnie muszą działać.

Jak z tego wynika, w przyrodzie nie ma ani potworów, ani niezwykłości, ani cudów, ani dziwów. To, co nazywamy potworami, są to tylko związki, z którymi nasz wzrok nie jest oswojony, ale które mimo to są skutkami koniecznymi. To zaś, co nazywamy niezwykłościami, cudami lub skutkami nadprzyrodzonymi, są to tylko zjawiska przyrody, których zasad i sposobu działania nie znamy wskutek naszej ignorancji; nie znając zaś prawdziwych ich przyczyn, przypisujemy je szaleńczo przyczynom urojonym, istniejącym — podobnie jak idea ładu — tylko w naszym umyśle, podczas gdy my umieszczamy je poza przyrodą, ponad którą nic nie może istnieć.

Rozumiemy, że niemożliwe są tzw. przez nas cuda, czyli skutki sprzeczne z niezmiennymi prawami przyrody; nic bowiem nie jest w stanie zahamować choćby na chwilę koniecznego biegu bytów, nie wstrzymując przy tym i nie zakłócając dążności całej przyrody. W istnienie cudów i dziwów w przyrodzie mogą wierzyć tylko ci, którzy nie badali jej dostatecznie, lub ci, którzy nie pojmują, że jej prawa nie mogą się zmienić w odniesieniu do najmniejszej nawet części, nie unicestwiając przy tym całości lub nie zmieniając przynajmniej jej istoty i sposobu istnienia¹.

Ład i nieład są to zatem tylko słowa służące nam do określania stanu, w jakim znajdują się poszczególne byty. Mówimy, że byt nacechowany jest ładem,

¹ Według zdania niektórych metafizyków cud jest skutkiem, który nie wypływa z wystarczających sił przyrody. *Miraculum vocamus effectum qui nullas sui vires sufficientes in natura agnoscit* (Bilfinger, *De Deo, anima et mundo*). Wynika stąd, że przyczyny cudu należy szukać na zewnątrz przyrody, poza jej kręgiem. Jednakże rozsądek mówi nam, że nie powinniśmy uciekać się do jakiejś przyczyny nadprzyrodzonej lub umieszczonej poza przyrodą, zanim nie poznamy doskonale wszystkich przyczyn naturalnych, czyli sił zawartych w przyrodzie.

jeżeli wszystkie jego ruchy przyczyniają się do utrzymania jego obecnego istnienia i sprzyjają jego dążności samozachowawczej. Jeżeli natomiast poruszające go przyczyny zakłócają lub niszczą harmonię, czyli równowagę konieczną do zachowania jego obecnego stanu, mówimy, że w bycie panuje nieład. Widzieliśmy jednak, że dla każdego bytu nieład jest tylko przejściem do nowego ładu. Im bardziej nagłe jest to przejście, tym większy jest nieład dla bytu, który go doznaje. Dla człowieka największym nieładem jest to, co doprowadza go do śmierci; ale śmierć jest dla niego jedynie przejściem do nowego sposobu istnienia i pozostaje w zgodzie z ładem panującym w przyrodzie.

Mówimy, że w ciele ludzkim panuje ład, gdy różne części, z których ciało to się składa, działają w sposób właściwy dla zachowania całości, co jest celem jego aktualnego istnienia. Gdy jego części stałe i płynne współdziałają ze sobą i wspomagają się wzajem dla osiągnięcia tego celu, mówimy, że ciało ludzkie cieszy się zdrowiem. Skoro jednak dążność ta zostaje zakłócona, skoro pewne części ciała przestają wykonywać właściwe im funkcje i nie przyczyniają się do zachowania jego istnienia, mówimy, że w ciele panuje nieład. To właśnie występuje w czasie choroby: ruchy wywoływane wówczas w mechanizmie ludzkim są mimo to równie konieczne i regulowane prawami równie pewnymi, naturalnymi i niezmiennymi, jak ruchy, których działanie przyczynia się do utrzymania zdrowia. Choroba powoduje w naszym ciele jedynie nowe następstwo, nowy ład ruchów i rzeczy. Gdy człowiek umiera, co zdaje się być dlań największym nieładem, ciało nie jest już tym, czym było; jego części przestają dążyć do wspólnego celu; krew przestaje krążyć; człowiek przestaje czuć, nie ma już wyobrażeń, nie myśli i nie pragnie. Śmierć jest kresem jego ludzkiej egzystencji, a jego mechanizm traci pierwiastki, dzięki którym działał w pewien określony sposób, i staje się nieożywioną masą. Dążność człowieka zmienia się, a wszystkie ruchy powstające w szczątkach jego organizmu zacierają

do nowego celu; ruchy, których ład i harmonia wytwarzały życie, uczucie, myśl, namiętności i zdrowie, zostają zastąpione ruchami nowego rodzaju, które — podobnie jak pierwsze — powstają zgodnie z koniecznymi prawami. Wszystkie części człowieka martwego przyczyniają się do wytworzenia procesów, zwanych rozkładem, fermentacją, gniciem. Te nowe sposoby istnienia i działania są równie naturalne dla człowieka martwego, jak wrażliwość, myśl, periodyczny ruch krwi itd. były naturalne dla człowieka żyjącego. Zmiana jego istoty pociąga za sobą nieuchronnie zmianę sposobu działania: prawidłowe i konieczne ruchy, współdziałające ze sobą w wytwarzaniu tego, co nazywamy życiem, zostają zastąpione określonymi ruchami przyczyniającymi się do rozkładu zwłok, rozproszenia ich cząstek i utworzenia nowych związków, z których powstają nowe byty. Jak już widzieliśmy, jest to zgodne z niewzruszonym ładem nieustannie działającej przyrody².

Powtarzamy z naciskiem, że — w odniesieniu do wielkiej całości — we wszystkich ruchach bytów, we wszelkich sposobach ich działania panuje zawsze ład i zgodność z przyrodą. W każdym stadium, przez które byty muszą przejść, działają one stale w sposób z konieczności podległy powszechnej całości. Co więcej, każdy poszczególny byt działa zawsze zgodnie z ładem. Wszystkie jego czynności, cały system jego ruchów jest zawsze koniecznym następstwem jego trwałego lub chwilowego sposobu istnienia. Ład w

² „Przywykliśmy — mówi jakiś anonimowy pisarz — uważać życie za przeciwieństwo śmierci. Pojmując śmierć jako ideę zupełnego zniszczenia, usiłowano znaleźć racje pozwalające uwolnić od niej duszę, tak jakby dusza z istoty swej była czymś różnym od życia..., a przecież zwykle postrzeganie uczy nas, że przeciwieństwem tego rodzaju są pojęcia ożywiony i nieożywiony. Przeciwieństwo życia i śmierci jest tak małe, że śmierć jest zasadą życia; z ciała jednego tylko zwierzęcia, które przestało żyć, powstają tysiące bytów żyjących; jest więc raczej rzeczą oczywistą, że życie leży w mocy przyrody” (*Miscelanea*, Amsterdam 1740, s. 253 i 255; w 1 wyd. podany jest tytuł: *Dissertations mêlées* — uwaga M. S.).

społeczeństwie politycznym jest skutkiem koniecznego następstwa idei, pragnień i działań jednostek wchodzących w jego skład; na mocy praw rządzących owymi jednostkami, ruchy ich muszą przyczyniać się bądź do utrzymania całości społeczeństwa, bądź do jego rozkładu. Działanie człowieka zwanego cnotliwym, to jest człowieka ukonstytuowanego lub zmodyfikowanego w pewien specjalny sposób, musi z konieczności powodować szczęście i dobrobyt jego bliźnich; natomiast człowiek zwany złym działa w sposób, z którego wynika ich nieszczęście. Różnica natur i modyfikacji tych dwóch typów ludzi musi pociągnąć za sobą różnicę sposobów działania: system ich działań, czyli ich względny ład, jest wskutek tego zasadniczo różny.

Tak więc w odniesieniu do poszczególnych bytów użycie pojęć ładu i nieładu jest tylko pewnym sposobem rozpatrywania naturalnych i koniecznych skutków, jakie wywierają one w stosunku do nas. Obawiamy się człowieka złego i mówimy, że wnosi on nieład w społeczeństwo, ponieważ zakłóca jego dążności i stawia przeszkody na drodze do jego szczęścia. Unikamy spadającego kamienia, gdyż mógłby on zakłócić ład naszych ruchów koniecznych do zachowania naszego istnienia. Widzieliśmy jednak, że zarówno ład, jak i nieład są zawsze równie koniecznymi następstwami trwałego lub przemijającego stanu bytów. Zgodnie z panującym ładem ogień pali nas, ponieważ spalanie wynika z jego istoty; zgodnie z panującym ładem człowiek zły szkodzi innym, ponieważ czynienie zła wynika z jego istoty. Z drugiej strony jednak równie zgodny z panującym ładem jest fakt, że człowiek rozumny unika tego, co może mu zaszkodzić, i usiłuje oddalić się od tego, co mogłoby zakłócić jego sposób istnienia. Zgodnie ze swoją istotą byt, który wskutek swej budowy jest wrażliwy, musi unikać tego, co mogłoby uszkodzić jego narządy i zagrażać jego istnieniu.

Bytami inteligentnymi nazywamy byty podobnie jak my ukonstytuowane, u których widzimy władze potrzebne do zachowania własnego istnienia, do utrzy-

mania się we właściwym ładzie oraz do świadomego przedsięwzięcia ruchów będących koniecznymi środkami do osiągnięcia tego celu. Widzimy stąd, że przypisywana przez nas danemu bytowi władza, zwana inteligencją, polega na umiejętności działania zgodnie ze znanym nam celem. Uważamy natomiast za nie posiadające inteligencji takie byty, u których nie stwierdzamy ani takiej samej jak nasza budowy, ani takich samych narządów i władz, słowem byty, których istota, energia, cel, a więc i odpowiedni ład są nam nie znane. Całość przyrody nie może mieć żadnego celu, ponieważ poza nią nie istnieje nic, do czego mogłaby dążyć; natomiast jej części posiadają pewien cel. Ideę inteligencji, podobnie jak ideę ładu czerpiemy z nas samych. Odmawiamy jej wszystkim bytom, które działają inaczej niż my, przyznajemy ją zaś tym, które, jak sądzimy, działają tak samo; te ostatnie nazywamy istotami działającymi inteligentnie. Twierdzimy, że inne byty są ślepyimi przyczynami, że działają nieinteligentnie i przypadkowo. Słowo inteligencja przeciwstawia się całkowicie pozbawionemu sensu słowu przypadek, z którym nie jest związane żadne określone pojęcie.

Istotnie, wszystkie skutki, których związek z przyczynami jest dla nas niewidoczny, przypisujemy przypadkowi. Posługujemy się więc słowem przypadek, aby ukryć nieznaną naturalnej przyczyny, bądź to wywołującej widziane przez nas skutki przy pomocy środków, o których nie mamy pojęcia, bądź też działającej w sposób, w którym nie widzimy ani ładu, ani systemów działań podobnych do naszych. Skoro tylko widzimy lub zdaje nam się, że widzimy ład, przypisujemy go jakiejś inteligencji, czyli znowu własności zapożyczony od nas samych i od naszego własnego sposobu działania i odczuwania.

Byt inteligentny jest to byt, który myśli, pragnie i działa, aby osiągnąć pewien cel. Otóż ażeby pragnąć i działać podobnie jak my, trzeba posiadać narządy i cel podobne do naszych. Jeżeli więc twierdzimy, że przyrodą rządzi jakaś inteligencja, musimy tym samym przypuszczać, że rządzi nią byt posiada-

jący narządy, bez nich bowiem nie ma ani postrzeżenia, ani idei, ani intuicji, ani myśli, ani woli, ani planu, ani działania.

Człowiek zawsze czyni z siebie centrum wszechświata i wszystko, co w nim widzi, odnosi do siebie samego. Gdy wydaje mu się, że dostrzega jakiś sposób działania zgodny pod pewnymi względami z jego własnym lub też jakieś interesujące go zjawisko, przypisuje je natychmiast przyczynie podobnej sobie, działającej tak jak on i posiadającej takie same władze, zainteresowania, projekty i dążności, słowem, tworzy ją na swój obraz i podobieństwo. Z tego powodu człowiek, który poza swoim gatunkiem nie widział bytów działających tak jak on, a któremu wydawało się, że dostrzega mimo to w przyrodzie ład analogiczny do swoich idei oraz zgodne ze swoimi zamiary, wyobraził sobie, iż przyrodą rządzi jakaś przyczyna podobnie jak on inteligentna, i zaszczyił ją przypisaniem jej tego ładu, który zdawał się dostrzegać oraz zamiarów, które sam posiadał. Co prawda, czując się niezdolnym do wywołania tak rozległych i licznych skutków, jakie dostrzegał we wszechświecie, człowiek zmuszony był uczynić pewną różnicę między sobą a niewidzialną przyczyną wywołującą tak doniosłe skutki. Sądził, że pokona trudność, przypisując tej przyczynie swoje własne władze niepomniernie wyolbrzymione. W ten sposób stopniowo wytworzył sobie ideę rozumnej przyczyny, którą umieścił ponad przyrodą, aby kierowała wszystkimi jej ruchami, ponieważ sądził, że sama przyroda jest do tego niezdolna. Przyrodę uważał uparcie za bezkształtne zbiorowisko martwych i bezwładnych substancji, nie będących w stanie wytworzyć żadnego z tych wielkich skutków, z tych prawidłowych zjawisk, z których wynika to, co nazwał ładem wszechświata³.

³ Anaksagoras był podobno pierwszym z tych, którzy uważali, że świat jest stworzony i rządzony przez jakąś inteligencję lub rozum. Arystoteles zarzucał mu, że posługując się tą inteligencją mającą stwarzać rzeczy jakby jakimś *deus ex machina*, to

Wynika z tego, że nie znając dostatecznie sił przyrody lub własności materii, ludzie niepotrzebnie pomnażali byty i uważali, że wszechświat znajduje się pod panowaniem jakiejś inteligentnej przyczyny, której człowiek zawsze był i będzie pierwowzorem. Pragnąc rozciągnąć zbytnio jej władze, człowiek uczyni ją tylko niepojętą; zniweczy ją lub uczyni całkiem niemożliwą, jeżeli zechce przypisywać jej sprzeczne ze sobą cechy, do czego będzie zmuszony, aby móc wytłumaczyć sobie sprzeczne i bezładne skutki dostrzegane we wszechświecie. W tym świecie bowiem, którego doskonały ład zmusza nas rzekomo do uznania w nim dzieła najwyższej inteligencji, widzimy również i nieład zadający kłam zarówno zamiarowi, mocy, mądrości i dobroci owej inteligencji, jak i cudownemu ładowi, który jej przypisujemy.

Usłyszymy z pewnością, że przyroda, zawierająca w sobie i wytwarzająca byty inteligentne, albo sama musi być inteligentna, albo też musi być rządzona przez jakąś inteligentną przyczynę. Odpowiemy na to, że rozum jest zdolnością przysługującą bytom zorganizowanym, to znaczy ukonstytuowanym i połączonym w pewien określony sposób, z którego wynikają sposoby działania oznaczone specjalnymi mianami zależnie od różnych skutków, jakie byty te powodują. Wino nie posiada cech, zwanych dowcipem lub odwagą, a jednak widzimy, że obdarza nimi niekiedy ludzi, którzy na pozór byli ich całkowicie pozbawieni. Nie możemy nazywać przyrody inteligentną na podobieństwo pewnych bytów, które w sobie zawiera; może ona jednak wytwarzać byty inteligentne, łącząc substancje zdatne do kształtowania ciał organicznych w pewien szczególny sposób, z którego wynika władza, zwana przez nas inteligencją, oraz sposoby działania będące jej koniecznymi następstwami. Powta-

jest powołuje się na nią wtedy, gdy brak mu argumentów (patrz *Słownik Bayle'a*, artykuł *Anaksagoras*, uwaga E.). Mamy niewątpliwie wszelkie podstawy do uczynienia tego samego zarzutu wszystkim tym, którzy dla usunięcia trudności posługują się słowem *inteligencja*.

rzam: aby posiadać inteligencję, plany i zamiary, trzeba mieć idee; żeby zaś mieć idee, trzeba mieć narządy i zmysły, czego nie możemy powiedzieć ani o przyrodzie, ani o przyczynie, która, jak przypuszczamy, rządzi jej ruchami. Doświadczenie wreszcie wykazuje, że dzięki specjalnym połączeniom substancje, które uważamy za bezwładne i martwe, nabierają zdolności działania, inteligencji i życia.

Ze wszystkiego, co zostało poprzednio powiedziane, należy wysnuć następujące wnioski: ład jest tylko jednolitym i koniecznym powiązaniem przyczyn i skutków lub następstwem działań, które tak długo wypływają z własności bytów, jak długo pozostają one w danym stanie; nieład natomiast jest zmianą tego stanu. Ład panuje z konieczności we wszechświecie, w którym wszystko działa i porusza się zgodnie z własnościami poszczególnych bytów; w przyrodzie, w której wszystko podlega prawom swego własnego istnienia, nie może być ani nieładu, ani rzeczywistego zła. Nie ma ani przypadku, ani nic przypadkowego w przyrodzie, w której nie ma skutku bez dostatecznej przyczyny i w której wszystkie przyczyny działają zgodnie ze stałymi i pewnymi prawami, zależnymi od ich istotnych własności oraz od związków i modyfikacji tworzących ich stały lub przejściowy stan. Inteligencja stanowi sposób istnienia i działania właściwy pewnym szczególnym bytom. Jeżeli będziemy chcieli przypisać ją przyrodzie, to będzie ona w niej jedynie zdolnością zachowania swego aktywnego istnienia przy pomocy niezbędnych środków. Odmawiając przyrodzie inteligencji, jaką sami posiadamy, odrzucając inteligentną przyczynę uważaną za jej motor lub zasadę ładu, jaki w niej znajdujemy, nie przypisujemy przez to nic przypadkowi ani ślepej sile, lecz tylko rzeczywistym i znanym lub łatwym do poznania przyczynom. Przyznajemy, że wszystko, co istnieje, jest następstwem własności tkwiących w wiecznej materii, która przez swe mieszaniny, związki i zmiany form wytwarza widziany przez nas ład, nieład oraz całą różnorodność zjawisk. To my właśnie jesteśmy ślepi, wyobrażając sobie ślepe przyczyny,

i wykazujemy nieznaną siłę i prawa przyrody przypisując przypadkowi skutki ich działania. Niewiele jesteśmy mądrzejsi, powołując do ich wyjaśnienia inteligencję, której idea jest zawsze zapożyczona od nas samych i niezgodna z przypisywanymi jej skutkami. Wymyślamy słowa, aby zastąpić nimi rzeczy, i sądzimy, że się rozumiemy, gdy zaciemniamy pojęcia, których nie mamy nigdy odwagi ani zdefiniować, ani zanalizować.

*Tłumaczyły Jadwiga Jabłońska
i Halina Suwała*

„PRAWDZIWE ZNACZENIE SYSTEMATU PRZYRODZENIA” *

II ROZDZIAŁ. O RUCHU I JEGO POCZĄTKU

Tylko to sam ruch stanowi nasze stosunki między naszymi organami i jestestwy, które wewnątrz lub mimo nas są.

Przyczyna jest jestestwo, które drugiemu ruch daje lub jaką odmianę w nim sprawia. Skutek jest odmiana, którą ciało jedno sprawia w drugim za pomocą ruchu ¹.

* Rękopiśmienny przekład fragmentów *Le vrai sens du Système de la nature, ouvrage posthume de M. Helvétius*, Londres 1774. Utwór ten jest wiernym streszczeniem *Systemu przyrody* Holbacha, z zachowaniem porządku rozdziałów. Opublikowanie go pod nazwiskiem nieżyjącego już wówczas Helvétiusa było typowym zabiegiem maskującym, stosowanym przez Holbacha wielokrotnie.

Autor przekładu, przedwcześnie zmarły Józef Sygiert (1780—1804), brat przyrodni Jana Kantego Podoleckiego (1800—55), student Akademii Krakowskiej, a następnie bibliotekarz J. M. Ossolińskiego w Wiedniu, był utalentowanym poetą i filozofem, a także autorem rękopiśmiennego przekładu *De rerum natura* Lukrecjusza; pozostawił filozoficzne fragmenty, tylko częściowo opublikowane, w których widać wyraźną inspirację francuskich materialistów (zwłaszcza Helvétiusa i Raynala). Rękopis przekładu *Le vrai sens du Système de la nature...* zatytułowany *Niektóre rozdziały tłumaczone z Helwecjusza «Prawdziwego znaczenia Systematu przyrodzenia»* znajduje się w Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 1084/III, k. 4.

¹ Przekład Sygierta jest zgodny z oryginałem *Le vrai sens du Système de la Nature*. Natomiast przekład

Jakimkolwiek sposobem jakie ciało na nas działa, nie poznajemy tego, jak tylko przez odmianę, którą w nas sprawia.

Z czynności tylko sądzymy o wewnętrznych ruchach, myślach, czynnościach, innych sentymentach. Kiedy kto ucieka, sądzymy, że się boi.

Ruch ciał jest zawsze konieczną następnością ich istoty. Każde jestestwo ma ustawy ruchu sobie właściwe.

Wszystko jest ruchem w tej wszechności. Istotą Przyrodzenia jest działać. Wszystkie jestestwa nie przestają się rodzić, wzrastać, uszczuplać i rozsypywać. Kamienie, żelazo etc. — wszystko działa. Kamień, co ciąży ku ziemi, gniecie ją, i działa na nią. Wszakże przez ruch nasz węch jest rażony wpływami ciał najmiększych.

Ten ruch Przyrodzenie powzięło z samego siebie, gdyż to jest wielkim wszystkim, mimo którego nic być nie może. Ten ruch z istoty materii wynika. Ta z własnej się rusza usilności. Ma swoje własności, podług których działa.

Aby warować² przyczynę, która materii ruch dała, trzeba warować, że ta mogła zacząć być, co być nie może. Jeżeli materia bowiem zupełnie zniweczyć się lub przestać być nie może, jakże pojmiemy, że kiedy zacząć się mogła?

Skądże się materia wzięła? Była zawsze. Skąd się wziął ruch materii? Musiała być w poruszeniu od samej wieczności, gdyż ruch jest następnością jej bytności, jej istoty, a bytność już własności w tej rzeczy waruje, która jest. Skoro ta ma swoje własności, muszą koniecznie jej sposoby działania wynikać z jej sposobu bycia. Skoro ciało ma ciężkość, wszakże upaść musi.

tego utworu dołączony do *Systemu przyrody*, t. 2, Warszawa 1957, s. 401, zniekształca następująco sens tego fragmentu: „Przyczyna jest to byt, który wprawia w ruch inny byt lub skutek ruchu wywołuje jakąś zmianę w ciele, na które działa inne ciało”.

² Tu: zakładać.

Samemu to tylko ruchowi winny się odmiany³, kształty sposobienia materii. Przez ruch to tylko, wszystko co jest, wywodzi się, miesza, wzrasta i burzy.

Za pomocą ruchu przeobrażenie, zamiana, tok ustawiczny proszków⁴ materii się dzieje. Te proszki się rozczyniają, aby nowe potem kształcić jestestwa. Jedno ciało karmi drugie. Na końcu pewnego czasu do ogólnej masy powraca żywioły⁵, które od niej pożyczę. Przez swoje kombinacje Przyrodzenie rodzi słońca. Kiedyś może ruch rozproszy części, z których złożył te cudne masy, które człowiek w krótkim przestworze swojej bytności, tylko co ujrzy w mijaniu.

IV ROZDZIAŁ. O USTAWACH RUCHU WSPÓLNYCH
WSZYSTKIM JESTESTWOM. O PRZYCIAGANIU
I ODPYCHANIU; O SILE GNUŚNOŚCI⁶, O KONIECZNOŚCI

Kiedy przyczynę, która działa, widzimy, skutki jej jako przyrodzone uważamy. Widzimy zaś skutek niezwykajny, nie postrzegając przyczyny, uciekamy się do wyobraźni naszej. Ta nam mary stwarza.

Atoli w Przyrodzeniu nic być nie może, jak tylko przyczyny i skutki przyrodzone. Wszystkie ruchy stałe i konieczne zachowują ustawy. Jeżeli my ich nie postrzegamy, azaliż z tego wniesć możemy, że przyczyna, która działa, jest nadprzyrodzoną?

Widocznym celem wszystkich ruchów ciał jest zachować czynną ich bytność, pociągać co przychylnego, odpychać, co szkodzić może. Skoro co jest, doznaje ruchów oznaczonej istocie właściwych.

Każda przyczyna sprawia skutek i skutków bez

³ Woryginalne: *c'est au mouvement seul que sont dus les changements*, tzn.: ruch jest jedynym sprawcą zmian.

⁴ cząstek

⁵ elementy

⁶ bezwładności

przyczyn być nie może. Dopieroż jeśli wszystkie ruchy jednej przyczynie się winny, będąc te ruchy oznaczonymi przez swoje przyrodzenia, swoje istoty, swoje własności, wnieść z tego potrzeba, że wszystko jest konieczne i że każde jestestwo przyrodzenia w okolicznościach i podług własności danych inaczej jak działa, działać nie może. Konieczność jest nieomylnym i stałym związkiem przyczyn z ich skutkami; ta nieodporną siłą, ta konieczność powszechna sama jest tylko następnością przyrodzenia rzeczy, mocą której wszystko podług ustaw działa nieodmienne.

VII ROZDZIAŁ. O DUSZY I JEJ DUCHOWOŚCI

To, co duszą nazywają, z nami się rusza. Ruch zaś jest własnością materii. Dalej ta dusza okazuje się materialna w niepokonanych zawadach, których ze strony ciała doznaje. Jeśli porusza moje ramię, gdy się temu nie opiera, nie potrafi tego więcej, obarczywszy go⁷ nadto wielkim ciężarem. Otóż więc masa materii niweczy popchnięcie dane przez przyczynę duchową, która nie mając żadnej analogii z materią nie powinna by znajdować ciężkości⁸ ze strony materii.

Ruch waruje⁹ rozciągłość, miąższość w istności, która się rusza; tak więc skoro przyczynie czynność się przypisze, za materialną uważać ją trzeba.

Gdy naprzód rusza się ciało moje, dusza nie zostaje w tyle. Ma więc jakość wspólną z ciałem i właściwą materii. Składa część ciała, doznaje wszystkich jego rewolucji. Przechodzi przez stan dzieciństwa, słabości, dzieli jego uciechy, jego przykrości, daje znaki odrętwiałości, zgrzybiałości i śmierci. Dusza więc samym jest ciałem, uważanym stosownie do niektórych swoich funkcji.

⁷ gdy je obarczymy

⁸ Winno być: przeszkody.

⁹ zakłada

Czymże to istność¹⁰, która niczym jest z tego wszystkiego, co przez zmysły poznać możemy? Jestestwo, które nie będąc materią działa na materię? Jakże ciało go zawrze, ulotne jestestwo, które wszystkim zmysłom się wymyka, zniewolić może?

XI ROZDZIAŁ. O SYSTEMACIE WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

Człowiek jest jestestwem fizycznym, podległym Przyrodzeniu, a zatem konieczności. Będąc urodzeni bez naszej wiedzy i organizacja nasza nie od nas zawisła, wyobrażenia nasze poniewolnie nam przycho-
dzą. Czynność nasza jest następnością popchnięcia jakiegokolwiek powodu.

Mam pragnienie, widzę studnię. Nie mogę nie mieć woli picia. Dowiaduję się, że ta woda zatruta i wstrzymuję się od picia. Czyż kto powie, że jestem wolnym? Pragnienie determinowało mnie koniecznie do picia. Odkrycie trucizny determinuje mnie koniecznie do niepicia. Drugi powód zdaje mi się silniejszym od pierwszego i nie piję. Lecz powiedzą, nieroztropny będzie pił. Wtenczas pierwsze popchnięcie pokaże się słusznym. W tym czy owym razie są to dwie czynności równie konieczne. Ten, który będzie pił, głupi, lecz czynności głupich są równie konieczne jak innych.

Tłumaczył Józef Sygiert

¹⁰ substancja

O POTOPACH I ZMIANACH W SKORUPIE ZIEMSKIEJ*

Warstwami Ziemi nazywamy różne złoża albo ławice ziemi, kamieni, piasku itd., z których nasz glob jest złożony. Nawet przy powierzchniowej obserwacji przyrody można dostrzec, że kula ziemską, którą zamieszkujemy, jest pokryta wielką ilością różnych substancji ułożonych, jedne na drugich, w poziome i równoległe warstwy, jeśli jakaś nadzwyczajna przyczyna nie zakłóciła tego paralelizmu. Warstwy te różnią się w różnych miejscach pod względem liczby, grubości i jakości materii, które są w nich zawarte; na pewnych obszarach można znaleźć, kopiąc na dużą głębokość, jedynie dwie, trzy albo cztery różne warstwy, podczas gdy na innych trzydzieści albo czterdzieści warstw rozmieszczonych jedne nad drugimi. Nietkóre warstwy są złożone z ziem takich jak glina, kreda, ochra itd.; inne składają się z piasku i żwiru; inne są wypełnione kamyczkami i otoczkami albo kamieniami zaokrąglonymi podobnymi do tych, które znajdujemy nad brzegami mórz i rzek; inne zawierają w sobie odłamy skalne, które zostały oderwane gdzie indziej i zgromadzone w miejscach, w których znajdujemy je obecnie; inne warstwy stanowią skałę jednolitą, zajmującą czasami znaczną powierzchnię; te skały nie wszędzie są złożone z tej samej odmiany kamieni; czasami jest tam wapń,

* P. Holbach, *Terre, couches de la*, [w:] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers*, t. 16, Neufchâtel 1765, s. 169—171.

gips, marmur, alabaster, piaskowiec, łupki, a czasami się zdarza, że skała, która tworzy jedną warstwę, sama jest złożona z wielu ławic i złóż kamieni, które różnią się między sobą: spotykamy warstwy złożone z materii mineralnych; takie stanowią kopalnie węgla kamiennego. Z o b a c z „Węgiel kamienny”. Inne są nagromadzeniem materii solnych, takimi są węglan sody i sól kamienna. Z o b a c z t e a r t y k u ł y.

Wiele warstw stanowi wreszcie zbiór substancji metalicznych i kopalnych, które zdają się być przeniesione przez wody do miejsc, w których je znajdujemy, po wyrwaniu ich z miejsc, w których powstały. Z o b a c z a r t y k u ł „Kopalnie”. Wszystkie te różne warstwy czasami są wypełnione muszelkami, koralowcami, ciałami morskimi, drewnianymi i innymi substancjami roślinnymi, szczątkami ryb i czworonogów oraz wielką liczbą ciał całkowicie ziemi obcych.

Wszystkie te okoliczności towarzyszące warstwom Ziemi pobudzały zawsze wyobraźnię fizyków. Próbowali oni wytłumaczyć uporządkowanie, które w nich zauważyli, jak również inne zjawiska w nich zachodzące: pozioma pozycja większości tych warstw oraz położenie równoległe jednych względem drugich dawały wyraźnie do zrozumienia, że tylko wody mogły im nadać jednolity układ. Bardzo proste doświadczenie wystarczy, aby potwierdzić ten domysł; jeżeli wrzucimy do naczynia z wodą kilka garści ziemi, piasku, żwiru itd., to każda z tych substancji ułoży się wcześniej czy później według specyficznego ciężaru, a całość utworzy wiele warstw, które będą do siebie równoległe: zakładając to, wysnuto wniosek, że warstwy Ziemi były również uformowane z substancji rozpuszczonych w ogromnej ilości płynu, gdzie się stopniowo odkładały. Ponieważ historia nie zachowała innego wspomnienia o powodzi bardziej powszechnej niż potop, naturaliści nie mieli trudności, aby uważać ją za jedyne twórcę warstw Ziemi; wśród tych, którzy przyjęli ów pogląd, Woodward zajmuje pierwsze miejsce. Sądzi on, że wody potopu rozmiękczyły i rozpuściły wszystkie części naszego globu, a kiedy

odpłynęły, substancje przez nie rozpuszczone osiadły i utworzyły wiele złóż, z których — jak widzimy — Ziemia jest złożona. Ta hipoteza bardziej pomysłowa niż prawdziwa zyskała sobie wielu zwolenników; a tymczasem, nawet przy odrobinie uwagi zobaczymy, że rzekome rozpuszczenie całej masy naszego globu jest ideą nader chimeryczną. Co więcej, nie jest prawdą, że warstwy Ziemi ułożyły się według specyficznego ciężaru, zważywszy że często niektóre z tych warstw, złożonych z substancji lżejszych, znajdują się niżej od warstw złożonych z substancji cięższych.

Ogólnie rzecz biorąc, potop nie jest właściwym wytłumaczeniem formowania się warstw, o których mówimy; nie można zaprzeczyć, że wytworzył niektóre z nich; byłoby jednak błędem przypisywać mu wszystkie bez różnicy, jak to czynią niektórzy autorzy. W efekcie, jak można pojąć, iż przejściowa powódź, która według relacji Mojżesza nie trwała nawet jednego roku, mogła wytworzyć wszystkie warstwy substancji tak różnych, z których różne części naszego globu się składają?

Bardziej prawdopodobny jest ten pogląd na powstanie warstw Ziemi, który przypisuje ich większość bytności mórz, zajmujących sukcesywnie i w ciągu wielu wieków kontynenty, które są dziś zamieszkałe. Właśnie w głębi tych mórz odkładały się powoli różne substancje, które ich wody rozpuściły; rzeki wpadające do mórz wloką bez przerwy muł, który musi po dłuższym czasie odłożyć się tworząc wielkie masy podnoszące dno mórz i zmuszające je do przejścia na inne miejsce. Ponieważ nasz glob jest wystawiony na ciągłe rewolucje, musiał on zmieniać środek ciężkości, co powodowało różnice w nachyleniu jego osi i ten ruch mógł wystarczyć, aby osuszyć pewne części globu, a zatopić inne. Sam rozkład i charakter pewnych warstw Ziemi dostarczają nam przekonujących dowodów na to, że wody morskie pokrywały i opuszczały wielokrotnie te same miejsca Ziemi. **Z o b a c z a r t y k u ł „Skamieniałości”.**

Byłoby jednak błędem przypisywanie jedynie mo-

rze utworzenia wszystkich warstw, dostrzeganych na Ziemi; wylewy rzek wnoszą na zatapiane tereny okazałą ilość mułu, który po wielu wiekach tworzy łatwo dostrzegane złoża, dzięki którym można by zliczyć wylewy tych rzek, w efekcie których ich koryta muszą się często zmieniać. W niektórych krajach przedstawiają się naszym oczom warstwy o naturze odmiennej od tych, o których mówiliśmy dotąd; te warstwy stanowią niezmierne zwały popiołów, stopionych i zeszlonych kamieni, pumeksów itd. Łatwo odgadnąć, że tego rodzaju warstwy nie zostały wytworzone przez wody; są one dziełem podziemnej pożogi oraz wulkanów, które w różnych wybuchach wyrzuciły te materie na przestrzenie czasami bardzo od siebie odległe: takie są warstwy, które znajdujemy na Sycylii koło góry Etna, w Italii koło góry Wezuwiusz, w Islandii koło góry Hekla. Właśnie przegląd tego rodzaju warstw przez Lazzaro Moro spowodował, że uwierzył on w wulkaniczne pochodzenie wszystkich warstw, z czego widzimy, że rozszerzył on na cały glob zjawiska istniejące tylko w okolicy, w której mieszkał, oraz w innych, podległych tym samym rewolucjom.

Wielka liczba gór powstała jedynie przez nagromadzenie się warstw ziemi, kamieni, piasku i przez umieszczanie ich jedne na drugich. Pokazaliśmy, czym różnią się one od gór pierwotnych, które są tak dawne, jak świat. Z o b a c z a r t y k u ł „Góry”. Góry warstwowe są nowsze od innych, gdyż zawierają często substancje będące właśnie szczątkami gór pierwotnych. Niektóre z gór warstwowych są często bardzo wysokie. Sulzer poczynił w Szwajcarii obserwacje, które dowodzą, że te góry były kiedyś przykryte przez wody; w efekcie ten uczony naturalista uznał, że góra Rigi była przykryta warstwą złożoną ze zwałów kamyków i otczaków wszelkiego rodzaju, powiązanych piaszczystym i gliniastym glutenem, przez co stała się jedną masą.

Jeżeli chodzi o sedyment, który utworzył warstwy Ziemi, nie powstawał on zawsze w ten sam sposób. Czasami ten sedyment gromadził się w wodach spo-

kojnych i na jednolitym dnie; wówczas warstwy utworzone z tego sedymentu stały się poziome i jednolite; jednak kiedy sedyment gromadził się w wodach gwałtownie wzburzonych, te warstwy miały nierówności i oto dlaczego czasem spotykamy dna, na których zauważa się jak gdyby garby i fale oraz substancje w bezładzie i pomieszaniu ze sobą. Kiedy sedyment materii rozpuszczonych i wleczonych przez wody gromadził się przy grzbiecie pierwotnej góry, warstwy sedimentacyjne musiały z konieczności przyjąć to samo nachylenie co teren, który służył im za podstawę; stąd bierze się nachylenie, które zauważamy w pewnych warstwach.

Wreszcie zauważa się, że warstwy Ziemi są czasami zmiażdżone, a ich bieg przerywany; wydaje się naturalne przypisanie tych przerw wstrząsom spowodowanym przez trzęsienia ziemi, przez zapadnięcie się pewnych terenów, spowodowane ekskawacjami, które pochodzą od wód podziemnych.

Tłumaczył Marian Skrzypek

PRZYRODNICZE REWOLUCJE *

Ledwie rzucimy okiem na nasz glob, a znajdziemy przekonywające dowody, że musiał niegdyś doświadczać i jeszcze od czasu do czasu doświadcza zmian bardzo znacznych. Fizycy nadali nazwę rewolucji tym naturalnym wydarzeniom, przez które Ziemia ulega zmianom w całości albo w niektórych częściach. Historia przekazała nam pamięć o wielkiej liczbie tych rewolucji; jednak jeszcze większa ich ilość pozostała w mroku zapomnienia, a o ich istnieniu jesteśmy przekonani przez zgliszcza i spustoszenia, których ślady dostrzegamy we wszystkich prawie częściach globu przez nas zamieszkałego. Tak więc Mojżesz przekazał nam w *Genesis* wspomnienie o powszechnym potopie; historia świecka powiedziała nam o potopach Deukaliona i Ogigesa. Jednak dawne pomniki historyczne nie podały nam epoki wielu innych i to bardzo znacznych rewolucji, które odmieniły znacznie powierzchnię Ziemi.

Te rewolucje ziemskie są dwojakiego rodzaju. Jedne dają się odczuć całkowitej masie naszego globu i można je nazwać powszechnymi, inne dokonują zmian tylko w pewnych miejscach i nazywamy je lokalnymi. Niektóre z tych zmian są wywołane przez przyczyny działające nieustannie; inne są efektem przyczyn chwilowych.

Wszyscy fizycy zgadzają się dzisiaj, że Ziemia jest

* P. Holbach, *Terre, révolutions de la* [w:] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers*, t. 16, Neufchâtel 1765, s. 171—172.

spłaszczona na biegunach i że się w konsekwencji wyciągnęła na równiku. Można podobnie przypuszczać, że oś Ziemi zmieniła kąt nachylenia i środek ciężkości. Łatwo odgadnąć, że zmiany tego rodzaju musiały spowodować bardzo silny wstrząs w masie całkowitej naszego globu; musiały one zmienić całkowicie klimat niektórych krajów, wystawiając pewne punkty Ziemi na działanie Słońca inaczej niż poprzednio. Musiały zatopić części Ziemi będące kontynentami i osuszyć inne, służące za zbiornik albo łożysko morza. Te znaczne zmiany mogły wpłynąć na stwory naturalne, to znaczy spowodować zniknięcie z powierzchni Ziemi pewnych gatunków istot i dać początek istotom nowym: takie są oto najbardziej powszechne rewolucje, których — jak przypuszczamy — doświadczyła Ziemia.

Są też inne, które nie zmieniając całkowicie oblicza Ziemi, nie omieszczały spowodować na niej zmian bardzo znacznych; do nich należą głównie trzęsienia ziemi, poprzez które — jak widzimy — góry się roztopiły i zapadły się w łono Ziemi; jeziora, morza zajęły miejsce łądów; rzeki zostały zmuszone do zmiany koryta; olbrzymie obszary zostały zniszczone i zniknęły; wyspy i nowe łądy wynurzyły się z otchłani wód. **Z o b a c z „Trzęsienia ziemi”.**

Codziennie i smutne doświadczenie nas uczy, że wiatry rozpiętane popychają często z gwałtownością wody mórz na łąd, który zatapiają i skąd następnie nie mogą się wycofać. Te same przyczyny wyrrywają czasem znaczne obszary łądu stałego i czynią z nich wyspy: tak więc można przypuszczać, że Sycylia została oderwana kiedyś od Italii; Wielka Brytania została oddzielona od łądu francuskiego, wyspy Archipelagu od kontynentu Azji itd.

Te efekty zostały niekiedy spowodowane wieloma przyczynami naraz; podziemne ognie i trzęsienia ziemi torowały często drogę wodom mórz, które same z kolei zostały wprowadzone w gwałtowny ruch przez wiatry, a wtedy spustoszenia były jeszcze bardziej straszne.

Przyczyny mniej gwałtowne dokonują jeszcze zmian

nader uderzających na powierzchni naszego globu; wody deszczowe rozpuszczają i odrywają po trochu ziemię i skały górskie, aby posłużyć się nimi do zapewnienia dolin; rzeki wloką bez przerwy bardzo obfity muł, który po kilku wiekach tworzy ziemię w miejscach całkowicie pokrytych uprzednio przez wody; można więc wnioskować, że wody Renu utworzyły powoli obszar Holandii. Tak samo wody Rodanu uformowały prawdopodobnie wyspę Camargo. Wody Nilu ukształtowały przy ujściu Deltę itd. Wody Sekwany spowodowały podobne efekty w Normandii.

Siła powietrza i wiatrów wystarcza do przetransportowania całych gór piasku, czyniąc w ten sposób płonną i okropną pustynię na miejscu płodnego kraju; mamy tego przykład na pustyniach Libii i Arabii.

Wulkany womitując ze swoich wnętrzości ogromne masy popiołów, piasku, stopionych kamieni lawy zmieniają całkowicie oblicze obszarów, które je otaczają i niosą zniszczenie do wszystkich miejsc będących w ich bliskości. **Z o b a c z „Wulkan”.**

Widzimy często, jak wszystkie te przyczyny razem połączone działają nieustannie na nasz glob: nic więc dziwnego, że Ziemia pokazuje nam prawie na każdym kroku jedynie wielkie zwały gruzów i ruin. Natura jest zajęta niszczeniem z jednej strony, aby produkować nowe ciała z drugiej. Wody działają nieustannie nad tym, aby obniżać wzgórza i podwyższać głębiny. Te, które są zamknięte w łonie Ziemi, podminowują ją powoli i tworzą w niej groty, które niszczą z wolna jej fundamenty. Podziemne ognie druzgocą i niszczą inne okolice.

Podsumujmy więc, że Ziemia była i jest jeszcze wystawiona na ciągłe rewolucje, które przyczyniają się bez przerwy, bądź nagle bądź powoli, do zmiany jej oblicza. **Z o b a c z a r t y k u ł y „Skamieniałość”, „Trzęsienie Ziemi”, „Wulkany”, „Muły”, „Ziemia, warstwy” itd.**

Tłumaczył Marian Skrzypek

O POCHODZENIU RELIGII *

Przyroda i żywioły były [...] pierwszymi bóstwami ludzi. Początkowo ludzie oddają cześć bytom materialnym i każda jednostka — [...] jak możemy to stwierdzić u ludów dzikich — tworzy sobie osobnego boga z każdego przedmiotu fizycznego będącego według niej przyczyną obchodzących ją wydarzeń. Człowiek pierwotny nigdy nie poszukiwał poza widzialną przyrodą źródła tego, co go spotykało, ani źródła zjawisk, których był świadkiem. Widząc wszędzie tylko materialne skutki, przypisywał je przyczynom tego samego rodzaju; niezdolny w pierwotnej swojej prostocie do zawiłych rozmyślań i subtelnych spekulacji, które są owocem wolnego czasu, nie wyobrażał sobie wcale przyczyny różnej od działających na niego przedmiotów lub posiadającej istotę całkowicie odmienną od wszystkiego, co widział wokół siebie.

Obserwacja przyrody była pierwszą czynnością badawczą ludzi, którzy mogli poświęcić czas na rozmyślanie. Zjawiska świata widzialnego nie mogły nie wzbudzić ich zainteresowania. Wschód i zachód gwiazd, okresowe nawroty pór roku, zmiany atmosferyczne, urodzajność i jałowość gleby, korzyści i straty powodowane przez wody, raz pożyteczne a kiedy indziej straszne skutki ognia — były zjawiskami po-

* P. Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. 2, Warszawa 1957, rozdz. „O mitologii i teologii”.

budzającymi ich do myślenia. Widząc, że byty te poruszają się samodzielnie, musieli naturalnie przypuszczać, że działają one dzięki własnej energii. W zależności od korzystnego lub niekorzystnego wpływu, wywieranego przez nie na mieszkańców ziemi, przypisywano im moc i wolę wyświadczenia ludziom dobra lub wyrządzenia zła. Badacze, mający większe doświadczenie i lepszą znajomość procesów przyrody niż nieoświecone i pozbawione doświadczenia ludy lub raczej poszczególne jednostki, byli tymi, którzy najwcześniej potrafili zdobyć sobie przewagę nad ludźmi dzikimi, prostymi, rozproszonymi wśród lasów, trudniącymi się polowaniem lub rybołóstwem, koczującymi, wędrownymi i mało przywiązanymi do ziemi, z której nie umieli jeszcze ciągnąć korzyści. Większy zasób wiedzy umożliwił tym badaczom wyświadczenie dobra swoim współziomkom, dokonywanie pożytecznych dla nich odkryć i zdobycie sobie zaufania nieszczęśników, do których wyciągnęli pomocną dłoń. Nędzy i wygłodniałi dzicy ludzie, narażeni na przeciwności klimatu i na ataki zwierząt, rozproszeni po jaskiniach i borach, zajęci uciążliwym i trudnym polowaniem oraz ustawiczną pracą nad zdobywaniem sobie niepewnego utrzymania, nie mieli czasu na dokonywanie odkryć, które mogłyby ulżyć ich trudom; odkrycia te są zawsze owocem życia społecznego; istoty odosobnione i oddzielone od siebie nawzajem nic nie wynajdują i nie myślą nawet o poszukiwaniach. Dziki jest istotą pozostającą w stadium ciągłego dzieciństwa, z którego nie wyszedłby nigdy, gdyby nie wydobyto go z nędzy. Pierwotnie nietowarzyski zbliża się powoli do tych, którzy wyświadczają mu dobro, a z chwilą gdy raz zostanie pozyskany ich dobrodziejstwami, ofiarowuje im swoje zaufanie, a w końcu poświęca nawet swoją wolność.

Z łona społeczeństw cywilizowanych wychodziły zazwyczaj jednostki, które wpajały rozproszonym jeszcze i nie zjednoczonym w organizm narodowy rodom i hordom dążenie do zrzeszania się, uczyły je uprawiać ziemię, przynosiły im umiejętności, prawa,

bogów, kultury i poglądy religijne. Cywilizatorzy złagod-
dzili dzikie obyczaje, skupili rozproszonych ludzi
w pewną całość, nauczyli ich korzystać z własnych
sił i udzielać sobie nawzajem pomocy dla łatwiejsze-
go zaspokajania potrzeb. Czyniąc w ten sposób ich
istnienie szczęśliwszym, zaskarbili sobie ich miłość
i uwielbienie, zdobyli prawo dyktowania im poglądów
i narzucili im przekonania, które sami stworzyli lub
wynieśli z krajów cywilizowanych, z jakich pocho-
dzili. Historia uczy nas, że najsłynniejsi prawodawcy
byli ludźmi, którzy — wyposażeni w użyteczne wia-
domości, jakich nabywa się w łonie narodów cywili-
zowanych — przynieśli nie znane dotąd kunszty po-
zbawionym zmyślności i pomocy dzikim. Takimi wła-
śnie jednostkami byli Bachus, Orfeusz, Triptolemos,
Mojżesz, Numa, Zamolksis, słowem, pierwsi ludzie,
którzy nauczyli narody sztuki uprawiania ziemi i dali
im nauki, bóstwa, kultury religijne, misteria, teologię
i znajomość praw.

Zapyta ktoś może, czy wszystkie dziś zjednoczone
narody żyły pierwotnie w rozproszeniu. Odpowiem
na to, że rozproszenie to mogły kilkakrotnie spowo-
dować straszliwe wstrząsy, których nasz glob [...] do-
świadczał niejednokrotnie w czasach tak zamierz-
chłych, że historia nie mogła przekazać nam ich
szczegółów. Możliwe, że zbliżanie się komet wywo-
ływało na naszej ziemi powszechne spustoszenia,
które za każdym razem niszczyły większą część ga-
tunku ludzkiego. Ci zaś, którym udało się ocalić
z powszechnego zniszczenia, pogrążeni w strachu
i nędzy, nie byli w stanie zachować dla potomności
wiedzy zniweczonej wskutek nieszczęść, których byli
ofiarami i świadkami; przytłoczeni strachem, mogli
nam przekazać swe straszliwe przygody jedynie za
pośrednictwem niepewnych podań ustnych, a zupełnie
nie potrafili przekazać nam poglądów, teorii i umie-
jętności poprzedzających owe przewroty ziemskie.
Możliwe, że ludzie istnieli na ziemi odwiecznie, ale
w różnych okresach czasu bywali niszczeni, podobnie
jak ich pomniki i nauki; ci, co przeżyli te powtarza-
jące się wstrząsy, zapoczątkowywali nowe pokolenia

ludzi, którzy z biegiem czasu, dzięki doświadczeniu i pracy, wydobywali z zapomnienia wynalazki wcześniejszych pokoleń. W tych powtarzających się odrodzeniach ludzkości tkwi, być może, przyczyna głębokiej ignorancji dotyczącej spraw największego dla ludzkości znaczenia, ignorancji, w której [...] tkwi ona jeszcze dotąd. Może tu właśnie należy szukać prawdziwego źródła niedoskonałości naszej wiedzy, usterek naszych opanowanych przez strach instytucji politycznych i religijnych, źródła tego braku doświadczenia i tych dziecinnych przesądów, które sprawiają, że człowiek wszędzie jeszcze znajduje się w stadium dzieciństwa i nie umie kierować się rozumem ani słuchać głosu prawdy. Sądząc po znikomości i powolności jego postępów w tak wielu dziedzinach, można by przypuszczać, że ludzkość przed chwilą opuściła swą kolebkę i że nie dane jej będzie nigdy osiągnąć wieku rozumu, czyli dojrzałości¹.

¹ Ludziom, którzy nie dość zgłębili przyrodę, hipotezy te wydadzą się bez wątpienia ryzykowne. Od czasu jak istnieje nasz glob, mógł się zdarzyć nie tylko jeden powszechny potop, lecz także wiele innych potopów. Sam ten glob może być jakimś nowym tworem przyrody i niekoniecznie musiał zajmować zawsze to samo miejsce, co obecnie [patrz w niniejszym *Wyborze* „O człowieku”]. Jakikolwiek byłby pogląd na tę sprawę, nie ulega wątpliwości, że niezależnie od przyczyn zewnętrznych, które mogą zmienić całkowicie powierzchnię naszego globu (może tego dokonać na przykład wstrząs spowodowany przez jakąś komętę), glob ten, twierdzą, zawiera w sobie samym pewną przyczynę mogącą zmienić go całkowicie. Istotnie, poza ruchem dziennym i dostrzegalnym ziemia posiada jeszcze inny ruch, bardzo powolny i prawie niedostrzegalny, dzięki któremu wszystko musi w niej ulegać zmianie. Jest to ruch, od którego zależy zaobserwowana przez Hipparcha i innych matematyków dokładność, z jaką zachodzi porównanie dnia z nocą. Wskutek tego ruchu po upływie wielu tysięcy lat ziemia musi zmienić się całkowicie, a morza powinny zająć w końcu miejsce zajmowane obecnie przez lądy stałe. Wynika stąd, że nasz glob — podobnie jak wszystkie byty przyrody — ma stałą dyspozycję do ulegania zmianom. Starożytnym znany był ten ruch ziemi, o którym mówię; wydaje się, że to właśnie zro-

Niezależnie od tego, czy ludzkość zawsze istniała na ziemi, czy też jest niedawnym i przemijającym tworem przyrody, bez trudności możemy dotrzeć do okresu powstawania wielu istniejących dziś narodów. Początkowo żyją one zawsze w stanie dzikim, to znaczy składają się z rodzin rozproszonych; rodziny te łączą się następnie za namową jakichś prawodawców lub misjonarzy, którzy wyświadczają im dobrodziejstwa i narzucają prawa, poglądy oraz bogów. Ludzie ci, których wyższość została uznana przez dzikie plemiona, ustanawiają bogów narodowych, pozostawiając każdej jednostce bóstwa stworzone przez nią zgodnie z jej własnymi wyobrażeniami lub zastępując je bogami nowymi, przyniesionymi przez siebie z krajów, z których sami przybyli.

Aby lepiej utrwalić w umysłach swoje nauki, ludzie ci, którzy stali się nauczycielami, przywódcami i panami rodzących się społeczeństw, przemawiali do wyobraźni swoich słuchaczy. Poezja oddziaływała na umysły ludzi przy pomocy obrazów, baśni, harmonii i rytmu oraz utrwałała w ich pamięci idee, jakie chciano im dać. Głos poezji ożywił całą przyrodę, która została uosobiona, podobnie jak wszystkie jej części; ziemia, powietrze, woda i ogień otrzymały inteligencję, myśli i życie; żywioły obdarzono boskością. Niebo, ta bezkresna przestrzeń, która nas otacza, stało się pierwszym z bogów; czas — jego syn burzący swe własne dzieła — stał się nieubłaganym bóstwem, którego obawiano się i które wielbiono pod

dziło ich ideę wielkiego roku, który jedni ustalali na 36 525 lat (u Egipcjan) i 36 425 lat (u Sabejczyków) itd., gdy tymczasem inni ustalili ten okres na 10 000 lat, a nawet na 7 532 000 lat (patrz t. XXIII *Sprawozdań Akademii Napisów*; (w oryginale *Mémoires de l'Académie des Inscriptions — M. S.*).

Do ogólnych przewrotów, jakich w różnych okresach czasu doświadczał nasz glob, dodać jeszcze można przewroty, jakich doświadczyły poszczególne jego części, jak na przykład wylewy mórz, trzęsienia ziemi i podziemne pożogi, w wyniku których poszczególne narody mogły ulec rozproszeniu i zapomnieć wszystko, czego się poprzednio nauczyły.

nazwą Saturna. Substancja eteryczna, ten niewidzialny ogień, który ożywia przyrodę, który przenika i zapładnia wszystkie byty, który jest zasadą ruchu i ciepła, został nazwany Jowiszem. Jowisz poślubił Junonę, boginię powietrza. Jego związki ze wszystkimi bytami przyrody wyrażane były przez jego metamorfozy i częste cudzołóstwa; uzbrojono go w piorun, czym chciano wyrazić, że wytwarza zjawiska atmosferyczne. Według tych samych fikcji Słońce — ta dobroczynna gwiazda wywierająca tak znaczny wpływ na Ziemię — stało się Ozyrysem, Baalem, Mitrą, Adoniszem, Apollinem; zasmucona jego okresowym oddaleniem się przyroda nazwana została Izydą, Astarte, Wenus, Kybele. Uosobiono także wszystkie części przyrody; morze zostało oddane pod władzę Neptuna; ogień czczony był przez Egipcjan pod nazwą Serapisa, przez Persów pod nazwą Ormuzda lub Oromazda, a przez Rzymian jako Westa lub Wulkan.

Oto prawdziwe źródło mitologii. Jedynym celem tej upiększonej przez poezję córki fizyki było odtwarzanie przyrody i różnych jej części. Zajmijmy się nieco starożytnością, a dostrzeżemy bez trudu, że ci słynni mędracy, ci prawodawcy, kapłani i zdobywcy, którzy byli pierwszymi nauczycielami narodów, sami czcili lub nakazywali pospółstwu czić działającą przyrodę, czyli wielką całość, z której wyodrębniali różne jej działania albo cechy². Tę właśnie wielką całość obdarzyli boskością, części jej uosobili, a z ko-

² Grecy nazywali przyrodę bóstwem o tysiącu imion, Μυθίοβομα. Bóstwa pogańskie nie były niczym innym jak rozmaitymi funkcjami i fragmentami przyrody, ujmowanymi z różnych punktów widzenia. Prawdy tej dowodzą emblematy, w jakie bóstwa były wyposażone. Te rozmaite sposoby ujmowania przyrody dały początek politeizmowi i bałwochwalstwu (patrz Benoist, *Uwagi krytyczne przeciwko Tolandowi*, s. 258; chodzi tu o *Mélange de remarques critiques, historiques, philosophiques, théologiques, sur les deux dissertations de M. Toland, intitulées l'une «L'homme sans superstition», et l'autre «Les origines judaïques avec une dissertation, 1712 — uwaga M. S.)*.

nieczności jej praw uczynili Przeznaczenie. Alegoria przysłoniła sposób działania wielkiej całości, bałwochwalstwo zaś przedstawiało różne jej części za pomocą pewnych symboli i postaci³.

Aby uzupełnić nasz wywód i wykazać, że rzeczywistym przedmiotem kultu starożytności pogańskiej była właśnie ta wielka całość, wszechświat, natura rzeczy, przytaczamy poniżej początek hymnu Orfeusza do boga Pana:

„Wzywam cię, o Pani! Boże potężny! O Przyrodę powszechną! Wzywam was, niebios, morza, ziemię wszystkożywiącą i ogniu wieczysty! Są to bowiem twe członki, o Pani wszechmocny!” itd. Pomysłowe wytłumaczenie legendy o Panie, jak również postaci, pod którą go przedstawiano, dane przez jednego z pisarzy nowożytnych, potwierdza w zupełności te idee. „Pan — mówi on — jest zgodnie ze znaczeniem swego imienia symbolem oznaczającym według starożytnych całość rzeczy; Pan wyobraża wszechświat, a w umysłach najbardziej uczonych filozofów starożytności uchodził za pierwszego i najstarszego z bogów. Postać, pod którą go przedstawiano, stanowi wyobrażenie przyrody oraz dzikiego stanu, w jakim znajdowała się ona pierwotnie. Centkowna skóra lamparta, którą okrywał się ten bóg, była obrazem usianych gwiazdami i konstelacjami niebios. Ciało jego skła-

³ Ażeby przekonać się o tej prawdzie, wystarczy zajrzeć do pism autorów starożytnych. „Wierzę — mówi Warron — że Bóg jest duszą wszechświata, zwanego przez Greków Κοσμος, i że sam wszechświat jest Bogiem”. Cycero mówi: *Eos qui dii appellantur, rerum naturas esse* (Ci, którzy nazywają się bogami, są przyrodą, *De natura deorum*, III, 24). Ten sam Cycero mówi, że w misteriach samotrackich, lemnozyjskich i eleuzyjskich wyjaśniono wtajemniczonym raczej przyrodę niż bogów. *Rerum magis natura cognoscitur quam deorum*. Dodajcie do tych autorytetów *Księgę Mądrości* rozdz. XIII, s. 10 i rozdz. XIV, w. 15 i 22. Pliniusz mówi w sposób bardzo dogmatyczny: „Należy wierzyć, że świat lub to, co zawarte jest pod rozległą kopułą niebios, jest samym bóstwem wiecznym, bezmiernym, bez początku i bez końca” (Plin., *Hist. nat.*, II, 1).

dało się z części, z których jedne należą do zwierzęcia rozumnego, to znaczy do człowieka, inne zaś do zwierzęcia pozbawionego rozumu, jakim jest koziół. W ten sam właśnie sposób — mówi autor — wszechświat składa się z rządzącej wszystkim inteligencji oraz z życiodajnych i zapładniających żywiołów ognia, wody, ziemi i powietrza. Pan ściga z upodobaniem nimfy, co ma oznaczać, że przyroda potrzebuje dla wszystkich swoich tworców wilgoci i że bóg ten, podobnie jak przyroda, posiada wielką skłonność do rozmnażania się. Według Egipcjan i najstarszych mędrców Grecji Pan nie miał ani ojca, ani matki; wyłonił się z Demogorgona w tej samej chwili, co Parki, jego siostry, symbolizujące przeznaczenie. Oto, w jak piękny sposób dano wyraz temu, że wszechświat jest dziełem jakiejś nieznannej potęgi i że został ukształtowany zgodnie z niezmiennymi stosunkami i wiecznymi prawami konieczności. Najbardziej jednak znamionnym i najwłaściwiej wyrażającym harmonię wszechświata symbolem jest tajemnicza fu-jarka Pana, złożona z siedmiu nierównych piszczałek wydających mimo to najczystsze i najdoskonalsze akordy. Kręgi opisywane przez siedem planet naszego układu słonecznego mają różne średnice i przebywane są w różnych odstępach czasu przez ciała o nierównych masach; a jednak z układu tych ruchów wynika dostrzegana przez nas harmonia sfer” itd.⁴

⁴ Urywek ten wyjęty jest z książki angielskiej pt. *Letters Concerning Mythology*. Nie ulega wątpliwości, że najmędrsi spośród pogan czcili przyrodę przedstawioną przez mitologię, czyli teologię pogańską, pod olbrzymią liczbą różnych nazw i symboli. Apulejusz, chociaż był platonikiem przyzwyczajonym do mistycznych i niezrozumiałych pojęć swego mistrza, nazywa przyrodę *Rerum natura parens, elementorum omnium Domina, saeculorum progenies initialis... matrem siderum, parentem temporum, orbisque totius dominam* [Przyroda rodzicielka rzeczy, władczyni wszystkich pierwiastków, pierwsza potomkini wieków... matka gwiazd, rodzicielka czasów, pani całego świata]. Tę właśnie przyrodę jedni czcili pod nazwą Matki Bogów, inni zaś pod nazwą Wenus, Cerery, Minerwy itd. Politeizmu [w wyd. z 1771 r.: „panteizm”] pogan dowodzą wreszcie godne uwagi słowa Maksy-

Oto wielka całość, wszechbył czczony i obdarzony boskością przez mędrców starożytności; pospólstwo zaś zatrzymywało się na znakach i symbolach, pod którymi ukazywano mu przyrodę oraz jej uosobione części i czynności. Ograniczony umysł nie pozwalał mu wznieść się wyżej; tylko ci, których uznano za godnych wtajemniczenia, znali ukrytą pod tymi symbolami rzeczywistość.

Pierwsi nauczyciele narodów oraz spadkobiercy ich autorytetu przemawiali do ludów wyłącznie za pośrednictwem bajek, zagadek i alegorii, rezerwując sobie prawo do ich tłumaczenia. Ten tajemniczy ton był konieczny bądź do zamaskowania własnej ignorancji, bądź do utrzymania władzy nad pospólstwem, które poważa zazwyczaj tylko to, czego nie może zrozumieć. Wyjaśnienia, jakich udzielali, dyktował im interes, chęć oszukania lub majaki wyobraźni; z biegiem czasu wyjaśnienia te uczyniły jeszcze bardziej niepoznawalnymi przyrodę i jej części, które początkowo chciano prawdziwie odzwierciedlić. Zastąpiono je tłumem fikcyjnych postaci, które miały je wyobrażać; ludy czciły je nie wnikając w prawdziwy sens symbolicznych mitów, jakie im podawano. Te idealne postacie i wyobrażenia materialne, które — jak mniemano — posiadały jakąś własność boską i tajemniczą, stały się przedmiotem kultu, strachu i nadziei ludów. Zadziwiające i niewiarogodne działania tych postaci były niewyczerpanym źródłem podziwu oraz przekazywanych z pokolenia na pokolenie urojeń. Konieczne dla istnienia kapłanów, powiększały one tylko zaślepienie pospólstwa, które nie domyślało się, że nagromadzone alegorie kryją przed jego wzrokiem przyrodę, jej części, jej działanie, a także namiętności

ma z Madaury, który tak mówi o przyrodzie: *Ita fit ut cum eius quasi membra carptim, variis supplicationibus presequamur, totam colere profecto videamur* [Tak więc, jeżeli zwracamy się z rozmaitymi błaganiami do poszczególnych jej jakby członków, to w rzeczywistości będziemy uchodzili za czcicieli całości].
[W I wyd. z 1770 r. przypis ten zaczyna się od wzmianki: „Ten fragment został mi dostarczony przez pewnego przyjaciela” — M. S.]

i skłonności ludzkie⁵; pospólstwo widziało tylko symboliczne postacie służące im za osłonę; przypisywało im swoje szczęście i nieszczęście; popadało we wszelkiego rodzaju obłąd i szaleństwo, aby tylko pozyskać bóstwa dla swoich celów. W ten sposób skutek nieznamośności istoty rzeczy uczucia religijne prostych ludzi wynaturzały się i przeradzały często w dziwa-ctwa oraz okrutne szaleństwa.

Wszystko więc dowodzi, że przyroda i rozmaite jej części były wszędzie pierwszymi bóstwami ludzi. Fizycy badali przyrodę lepiej lub gorzej i podpatrywali niektóre jej własności oraz sposoby działania; wyobraźnia poetycka malowała ją i oblekała w ciało i myśli; rzeźbiarz nadawał ideom poety kształty materialne, a kapłan wyposażył te bóstwa w tysiące cudownych i strasznych atrybutów. Lud wielbił je: padał na twarz przed tymi bytami, całkowicie niezdolnymi do miłości lub nienawiści, dobroci lub złośliwości, i stał się, jak to dalej zobaczymy, zły i przewrotny, aby przypodobać się potęgom, które przedstawiano mu zawsze w sposób odrażający.

Rozmyślając i zastanawiając się nad tak przyozdobioną lub raczej zniekształconą przyrodą myśliciele, którzy przyszli później, zapomnieli o źródle, z którego ich poprzednicy czerpali bogów oraz fantastyczne cechy, w jakie ich wyposażali. Fizycy i poeci, przekształcając się z nadmiaru wolnego czasu i wskutek próżnych poszukiwań w metafizyków lub teologów, wyobrażali sobie, że dokonali niezwykle doniosłego odkrycia odróżniając subtelnie przyrodę od niej samej, od jej własnej energii i zdolności działania. Stopniowo uczynili z tej energii jakiś niepojęty byt,

⁵ Namiętności i władze ludzkie zostały obdarzone boskością, gdyż ludzie nie potrafili odgadnąć ich prawdziwych przyczyn. Ponieważ silne namiętności zdają się porwać człowieka wbrew jego woli, przypisywano je jakiemuś bogu i czczono pod jego postacią; w ten sposób miłość stała się bogiem. Krasomówstwo, poezja, pomysłowość obdarzone zostały boskością pod nazwą Hermesa, Merkurego, Apollina. Wyrzuty sumienia zostały nazwane Furiami. Chrześcijanie cczą do dziś dnia rozum pod nazwą wiecznego słowa.

który personifikowali, nazwali motorem przyrody i oznaczyli mianem Boga, ale o którym nie mogli nigdy wytworzyć sobie pewnych idei. Ten abstrakcyjny i metafizyczny byt lub raczej to słowo stanowiło przedmiot ich stałej kontemplacji⁶. Uważali je nie tylko za byt rzeczywisty, lecz nawet za najważniejszy z bytów. Rojąc i rozmyślając stracili przyrodę z oczu, pozbawili praw i uznali za masę pozbawioną siły i energii, za jakieś nędzne, niezdolne do samodzielnego działania nagromadzenie całkowicie biernych substancji; nie można już było pojąć, że przyroda mogłaby działać bez pomocy motoru, z którym ją połączono. W ten sposób zaczęto przekładać jakąś siłę nieznaną nad siłę, którą można było poznać, gdyby zechciano sięgnąć do doświadczenia. Ale człowiek szybko traci szacunek dla tego, co rozumie, i dla przedmiotów, z którymi jest oswojony. We wszystkim, czego nie pojmuje, widzi cudowność; umysł jego pracuje głównie nad uchwyceniem tego, co zdaje się wymykać jego wzrokowi, a z braku doświadczenia kieruje się tylko wyobraźnią, która karmi go urojeniami.

Myśliciele, którzy dokonali subtelnego odróżnienia przyrody od jej własnej siły, próbowali następnie wyposażać tę siłę w tysiące niezrozumiałych cech; ponieważ nie widzieli tego bytu, który jest tylko abstrakcją, uczynili z niego ducha, inteligencję, byt bezcielesny, to znaczy substancję całkowicie odmienną od wszystkiego, co znamy⁷. Myśliciele ci nie spo-

⁶ Słowo greckie θεός pochodzi od τινημι, pono, facio [w wyd. z 1771 r. brak facio], lub raczej od θεωοιαμ — *specto, contemplor*.

⁷ Porównaj z tym, co zostało powiedziane na temat duchowości w 1 t. tego dzieła [rozd. VII *Systemu przyrody...*, „O duszy i o teorii duchowości”. s. 138—148]; zobacz 2 przypis do rozdz. VI t. 2 [rozd. „O panteizmie, czyli o naturalnych ideach bóstwa”]; przypis ten brzmi: „[...] Mimo że pierwsi doktorzy Kościoła Chrześcijańskiego zaczerpnęli swe niejasne pojęcia duchowości, substancji bezcielesnych i niematerialnych, mocy duchowych itd. głównie z filozofii platońskiej, wystarczy jednak zajrzeć do ich dzieł, aby się przekonać, że

strzegli nigdy, że wszystkie ich wynalazki oraz wymyślone przez nich słowa służą jedynie do ukrycia ich rzeczywistej ignorancji, a cała ich rzekoma wiedza ogranicza się — mimo tysięcy wykrętów — do przyznania się, że zrozumienie działania przyrody nie leży w ich mocy. Mylimy się zawsze dlatego, że nie badamy przyrody; błądzimy, ilekroć chcemy wyjść poza nią; wkrótce jednak zmuszeni jesteśmy powrócić do niej albo też podstawić niezrozumiałe słowa na miejsce rzeczy, które znalazłbyśmy znacznie lepiej, gdybyśmy zechcieli spojrzeć na nie bez przesądów.

Czyż teolog może w dobrej wierze uważać się za światlejszego dlatego, że terminami nieokreślonymi, jak duch, bezcielesna substancja, bóstwo itp. zastąpił słowa zrozumiałe, takie jak materia, przyroda, ruch, konieczność? Skoro się już jednak wymyśliło te nieokreślone słowa, trzeba było skojarzyć z nimi pewne idee, a te z kolei można było czerpać tylko spośród bytów wzgardzonej przyrody, jako jedynych, które możemy poznać. Ludzie zapożyczyli je więc od siebie samych; ich dusza posłużyła za wzór duszy powszechnej, ich umysł stał się wzorem dla umysłu rządzącego przyrodą; ich własne namiętności i pragnienia stały się pierwowzorami namiętności i pragnień boskich; ich inteligencja stała się modelem dla inteligencji bóstwa; to, co im dog-

nie posiadali wcale takiej idei Boga, jaką teologowie chcieliby dać nam dzisiaj. Tertulian [...] uważał, że Bóg jest cielesny. Serapion mówił ze łzami, że zabrano mu jego Boga każąc przyjąć doktrynę duchowości, która przecież nie była wtedy jeszcze tak wysubtelniona jak później. Wielu ojców Kościoła nadawało Bogu postać ludzką, traktując jako heretyków tych, którzy czynili z niego ducha. Jowisz teologii pańskiej uważany był za najmłodszego syna Saturna, czyli Czasu; duchowy Bóg chrześcijan jest wytworem okresów znacznie późniejszych; tylko przy pomocy coraz subtelniejszych rozróżnień można było stopniowo stworzyć Boga-pogromcę wszystkich poprzednich bogów. Duchowość stała się ostatnim szańcem teologii, której udało się stworzyć Boga bardziej nieuchwytnego niż powietrze, w nadziei zapewne, że Bóg taki będzie poza wszelką napaścią. Tak też jest istotnie, bo atakowanie Boga jest zwalczaniem czystej chimery”].

działo, zostało nazwane łądem przyrody, a ów rzekomy łąd stał się probierzem mądrości bożej; przymioty wreszcie, które same w sobie ludzie nazywają doskonałościami, stały się miniaturowym wzorem doskonałości boskich. W ten sposób wbrew wszelkim swoim wysiłkom teologowie byli i będą zawsze antropomorfistami, ponieważ nie mogą nie czynić z człowieka jedyne go modelu swego bóstwa⁸.

Istotnie, w swoim Bogu człowiek widział i zawsze widzieć będzie tylko człowieka; daremnie mędrkowałby, daremnie rozszerzałby jego moc i doskonałość; zrobi z niego zawsze tylko gigantycznego, wyolbrzymionego człowieka, którego uczyni zupełnym urojeniem gromadząc w nim niezgodne ze sobą cechy. Zawsze widzieć będzie w Bogu tylko jakąś istotę gatunku ludzkiego, której rozmiary będzie usiłował powiększać tak długo, aż uczyni z niej byt całkowicie niepojęty. Ponieważ człowiek sam jest inteligentny, ponieważ niektóre istoty jego gatunku dają mu ideę mądrości, ponieważ lubi widzieć w nich skłonności korzystne dla siebie, ponieważ głęboko poważa ludzi sprawiedliwych, ponieważ sam posiada pewną wiedzę i widzi, że niektóre jednostki posiadają ją w większym jeszcze stopniu, ponieważ wreszcie ma także pewne władze zależne od jego konstytucji fizycznej — przypisuje bóstwu inteligencję, mądrość, dobroć, sprawiedliwość, wiedzę i potęgę. Wszystkie te cechy zostają niebawem przesadnie wyolbrzymione; widok

⁸ „Człowiek — mówi Montaigne — może być tylko tym, czym jest, i wyobrażać sobie tylko to, co leży w zakresie jego możliwości; daremnie będzie się wysilał, duszę zna tylko jedną, mianowicie własną”. Pewnemu sławnemu człowiekowi powiedziano, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz. „A człowiek odwdzieczył mu się tym samym” — odparł ów filozof. Ksenofanes mówił, że gdyby wół lub słoń potrafił rzeźbić albo malować, to z pewnością przedstawiłby bóstwo pod swoją własną postacią i miałyby w tym tyle słuszności, co Poliklet czy Fidiasz, którzy nadawali bóstwu postać ludzką. „Widzimy — mówi La Mothe Le Vayer — że teantropizm służy za podstawę całemu chrystianizmowi”.

zjawisk przyrody, których człowiek nie jest w stanie wywołać lub naśladować, zmusza go do czynienia pewnej różnicy między swoim Bogiem a sobą; nie wie jednak wcale, gdzie ma się zatrzymać; obawia się, że popełni błąd, jeśli się ośmieli ustalić granice dla cech, jakie przypisuje Bogu. Słowo nieskończony jest właśnie tym abstrakcyjnym i mglistym terminem, którego człowiek używa dla określenia przymiotów boskich. Człowiek mówi, że potęga bóstwa jest nieskończona; znaczy to, że widząc olbrzymie skutki przypisywane Bogu nie pojmuje, gdzie mogłaby zatrzymać się jego moc. Mówi, że jego dobroć, mądrość, wiedza i miłosierdzie są nieskończone; znaczy to, że nie wie, jak daleko mogą sięgać doskonałości bytu, którego potęga tak bardzo przewyższa jego własną. Mówi, że Bóg jest wieczny, to znaczy nieskończony w czasie; nie pojmuje bowiem, żeby Bóg mógł kiedykolwiek zacząć lub przestać istnieć; ograniczenie w czasie stanowi według niego wadę bytów przemijających, które w jego oczach rozkładają się i ulegają śmierci. Człowiek zakłada, że przyczyna skutków, których jest świadkiem, jest konieczna, niezmienna i stała, że nie podlega zmianom, tak jak wszystkie jej przemijające dzieła, o których wiadomo, że ulegają rozkładowi, zniszczeniu i zmianie form. Ponieważ ten rzekomy motor pozostaje zawsze dla człowieka niewidzialny, ponieważ działa w sposób nieprzenikniony i ukryty, człowiek wierzy, że — podobnie jak ukryta zasada ożywiająca jego własne ciało — Bóg jest czynnikiem poruszającym wszechświat; wobec tego człowiek traktuje Boga jako duszę, życie, zasadę ruchu przyrody. Gdy wreszcie drogą zawilych rozmyślań dochodzi do tego, że zaczyna wierzyć, iż zasada poruszająca jego ciało jest jakimś duchem, jakąś substancją niematerialną, czyni też swego Boga duchowym, czyli niematerialnym; czyni go bezmiernym, chociaż pozbawionym rozciągłości, czyni go niezmiennym, chociaż uważa go za zdolnego do poruszania przyrody i za sprawcę wszelkich zachodzących w niej zmian.

Idea jednego Boga była następstwem poglądu, że Bóg jest duszą wszechświata; mogła ona jednak być późnym dopiero owocem rozmyślań ludzkich⁹. Widok przeciwnych, a często nawet sprzecznych skutków zachodzących w świecie musiał przekonywać o tym, że istnieje wielka liczba oddzielnych i niezależnych od siebie nawzajem potęg lub przyczyn. Ludzie nie mogli sobie wyobrazić, że widziane przez nich tak różne skutki mogły być wywołane tą samą przyczyną; przyjęli więc istnienie wielu przyczyn, czyli wielu bogów, działających według różnych zasad; jedni z tych bogów uważani byli za potęgi przyjacielskie, inni zaś za potęgi wrogie ludzkości. To właśnie stanowi źródło starego i powszechnego dogmatu, zakładającego istnienie w przyrodzie dwóch zasad lub dwóch potęg mających przeciwne interesy i prowadzących ze sobą nieustanną wojnę. Wierzano, że dogmat ten wytłumaczy ustawiczne ścieranie się dobra i zła, pomyślności i niedoli, słowem, odmiany losu, jakim ludzkość podlega na tym świecie. Oto źródło walki, jakie — według wierzeń całego świata starożytnego — toczyli ze sobą bogowie dobrzy i źli: Ozyrys i Tyfon, Ormuzd i Aryman, Jowisz i Tytani, Jehowa i Szatan. W wojnie tej ludzie przepowiadali jednak zawsze przewagę bóstwu dobroczynnemu, które według nich musiało w końcu zostać panem pola walki; interes ludzi wymagał, aby zwycięstwo było po jego stronie.

Nawet wtedy, gdy ludzie uznali istnienie jednego tylko Boga, uważali jednak zawsze, że różne działy przyrody zostały przez niego powierzone potęgom posłusznym jego najwyższym rozkazom; władca bogów przerzucił na nie ciężar kierowania światem. Tych podrzędnych bogów mnożono w nieskończoność; każ-

⁹ Jak wiadomo, Sokrates przypłacił życiem ideę jedności Boga. Ateńczycy uważali za bezbożnika człowieka, który wierzył w jednego tylko Boga. Platon nie ośmielił się zerwać całkowicie z politeizmem; zachował on Wenus-rodzicielkę, Pallas-boginię kraju i Jowisza-wszechpotężnego. Chrześcijanie uważani byli przez pogan za ateistów, ponieważ czcili jednego tylko Boga.

dy człowiek, każde miasto, każdy kraj miał swoje miejscowe bóstwa opiekuńcze; każde wydarzenie, szczęśliwe czy nieszczęśliwe, miało swoją boską przyczynę i było następstwem jakiegoś najwyższego wyroku. Każdy naturalny skutek, każde działanie, każda namiętność podlegała jakiemuś bóstwu. Wyobraźnia teologiczna, gotowa widzieć we wszystkim bogów, a gardząca przyrodą, upiększała lub oszpecała dane bóstwo; poezja wyolbrzymiała je i ożywiała w swoich pieśniach, a spragniona cudowności ignorancja przyjmowała je z zapalem i pokorą.

Oto pochodzenie politeizmu; oto podstawy i szczeble hierarchii, jaką ludzie ustanowili wśród bogów, ponieważ czuli zawsze, że nie potrafią wznieść się do niepojętego bytu, który uznali za jedyne władcę przyrody nie mając jednak nigdy dokładnego o nim wyobrażenia. Oto rzeczywisty rodowód bogów niższego rzędu mających być pośrednikami między ludźmi i pierwszą przyczyną wszystkich przyczyn. Dlatego właśnie u Greków i Rzymian widzimy dwie klasy bogów: do jednej z nich należeli bogowie wielcy¹⁰, stanowiący arystokrację boską, w odróżnieniu od bogów małych, czyli tłumu bóstw pogańskich. Zarówno jedni, jak i drudzy podlegali jednak *fatum*, które nie jest oczywiście niczym innym jak przyrodą działającą zgodnie z koniecznymi, ścisłymi i niezmiennymi prawami. Przeznaczenie to uważane było za boga samych bogów. Widzimy, że jest ono tylko uosobieniem konieczności i że poganie byli niekonsekwentni zameczając swoimi ofiarami i błaganiami bóstwa, które przecież według ich wierzeń sa-

¹⁰ Grecy nazywali wielkich bogów *ἄριστοι θεοὶ* Kabirami; Rzymianie nazywali ich *Dii maiorum gentium* lub *Dii consentes*, ponieważ wszystkie narody zgodnie obdarzyły boskością najbardziej zadziwiające i najbardziej aktywne części przyrody, jak Słońce, ogień, morze, czas itp., gdy tymczasem bogowie byli wyłącznie bóstwami lokalnymi, to znaczy czczonymi tylko w poszczególnych krajach lub tylko przez pewne jednostki. Wiadomo, że w Rzymie każdy obywatel miał swoich bogów, których wielbił pod nazwą Larów, Penatów itp.

me podlegały nieubłaganemu losowi wydajacemu nieodwołalne wyroki. Gdy jednak w grę wchodziły pojęcia teologiczne, ludzie zawsze przestają rozumować.

To, co zostało poprzednio powiedziane, wyjaśnia nam również powstanie tłumu pośrednich, podległych bogom, ale wyższych od ludzi potęg, którymi zapełniono wszechświat¹¹. Były one wielbione pod nazwami nimf, półbogów, aniołów, demonów, złych i dobrych geniuszów, duchów, bohaterów, świętych itp. Były te tworzyły rozmaite klasy bóstw pośrednich, które stały się dla śmiertelnych przedmiotem nadziei i obawy, pociechy i trwogi. Ludzie wymyślili je dlatego tylko, że nie byli w stanie pojąć niezrozumiałego bytu sprawującego najwyższą władzę nad światem i że niemożliwość bezpośredniego porozumienia się z nim doprowadzała ich do rozpacz.

Mimo to niektórzy myśliciele na podstawie wielu rozważań doszli do uznania we wszechświecie jednego tylko bóstwa, którego potęga i mądrość wystarczały do sprawowania rządów nad światem. Bóg ten uważany był za zazdrosnego władcę przyrody; powiedziano sobie, że byłoby obrazą stwarzać rywali lub współników najwyższego władcy, któremu należały się wyłącznie hołdy ziemi; sądzono, że nie może on zadowolić się dzieloną z kimkolwiek władzą; uznano, że nieskończona moc i bezgraniczna mądrość nie potrzebują ani podziału, ani pomocy. Kilku subtelniejszych myślicieli przyjęło więc istnienie jednego tylko Boga i pochlebiało sobie, że dokonało w ten sposób odkrycia wielkiej wagi. Od pierwszej jednak chwili sprzeczności, za których sprawcę należało uznać tego Boga, musiały wprawić ich umysły w największe zakłopotanie. Z ich powodu musiano obdarzyć boskiego monarchę cechami sprzecznymi, nie dającymi się ze sobą pogodzić, rozbieżnymi i wykluczającymi się wzajemnie; widziano bowiem, że wywołuje on

¹¹ Są to bogowie, których Rzymianie nazywali *Dii medioximi*: uważali ich za orędowników, za pośredników, za potęgi, które należy czcić, aby pozyskać sobie ich łaski lub odwrócić gniew czy złe zamiary.

ustawicznie przeciwne sobie skutki i w oczywisty sposób przeczy przypisywanym mu cechom. Zakładając istnienie Boga, jedyne go stwórcy wszechrzeczy, nie można było nie przypisywać mu bezgranicznej dobroci, mądrości i potęgi, zgodnie z jego dobrodziejstwami, z ładem, którego panowanie ludzie zdawali się dostrzegać we wszechświecie, oraz z cudami, jakich w nim dokonywał. Z drugiej jednak strony, czyż można było powstrzymać się od przypisywania mu złośliwości, braku rozważliwości i zmienności wobec często dostrzeganego nieładu i niezliczonych nieszczęść, których ludzkość jest ofiarą, a świat widownią? Jakże nie posądzać go o nierozsądek, widząc, jak burzy ciągle własne dzieło? Jakże nie podejrzewać w nim niemocy, widząc, jak ustawicznie nie dochodzą do skutku przypisywane mu zamierzenia?

Ludzie sądzili, że pokonają te trudności stwarzając najwyższemu Bogu wrogów, którzy — choć podporządkowani mu — zakłócają ustawicznie jego panowanie i udaremniają jego zamierzenia. Uczyniono go królem i dano mu przeciwników, którzy mimo swej bezsilności chcieli wydrzeć mu koronę. Stąd właśnie bierze się mit o Tytanach lub zbuntowanych aniołach, których własna pycha pogrążyła w otchłani nędzy i którzy zamienieni zostali w demony, czyli duchy zła. Jedynym ich zajęciem było udaremnianie zamierzeń Wszechmocnego oraz kuszenie i podburzanie przeciwko niemu ludzi — jego poddanych¹².

Wedle tego naiwnego mitu władca przyrody wal-

¹² Mit o Tytanach lub o zbuntowanych aniołach jest bardzo stary i bardzo rozpowszechniony w świecie; stanowi on podstawę teologii zarówno braminów hinduskich, jak i kapłanów europejskich. Według braminów wszystkie ciała żyjące ożywione są przez upadłe anioły, które pod tą postacią pokutują za swój bunt. Mit ten, podobnie jak mit o Demonach, każe bóstwu grać bardzo dziwną rolę; zakłada on, że bóstwo samo stwarza sobie przeciwników, aby mieć pole do działania, trwać w ciągłym napięciu i objawiać swoją moc w całej pełni. Moc ta jednak nie objawia się wcale, ponieważ według pojęć teologicznych zwolennicy diabła są o wiele liczniejsi niż zwolennicy bóstwa.

czy nieustannie z nieprzyjaciółmi, których sam sobie stworzył. Mimo swej nieskończonej potęgi nie chciał lub nie mógł pokonać ich całkowicie. Jego poddani nie byli mu nigdy zupełnie ulegli; stałym zajęciem Boga była walka i wynagradzanie poddanych, którzy byli posłuszni jego prawom, a karanie ich wtedy, gdy mieli nieszczęście sprzymierzyć się z wrogami jego potęgi. W następstwie tych idei, wzorowanych na nie ustającej prawie nigdy walce królów ziemskich, znaleźli się ludzie, którzy podali się za pełnomocników Boga. Ludzie ci sprawili, że Bóg przemówił, odślonili jego ukryte zamiary i przedstawili pogwałcenie jego praw jako najstraszliwszą ze wszystkich zbrodni. Ludy nieoświecone przyjęły ich nauki bezkrytycznie, nie rozumiały, że to nie Bóg, ale człowiek mówił do nich; nie rozumiały, że nędzne stworzenie nie powinno mieć możliwości działania wbrew woli Boga, którego uważa się za twórcę wszelkich bytów i który może mieć w przyrodzie jedynie takich wrogów, jakich sam sobie stworzył. Twierdzono, że człowiek — mimo swej zależności i mimo wszechmocy Boga — może obrażać go, sprzeciwiać mu się, wypowiadać mu wojnę, udaremniać jego zamiary i zakłócać ustanowiony przez niego ład; sądzono, że Bóg po to stworzył sobie sam wrogów, aby móc popisywać się swoją potęgą i mieć przyjemność zwalczania ich, nie chcąc przy tym ani ich zniszczyć, ani odmienić ich zgubnych skłonności. Mniemano wreszcie, że — podobnie jak ludziom — przyznał on swoim zbuntowanym wrogom wolność gwałcenia jego rozkazów, udaremniania jego zamierzeń, wzniecania jego gniewu i tłumienia dobroci po to, aby wielbić jego sprawiedliwość. Wszelkie dobra w tym życiu zaczęto odtąd uważać za nagrody, nieszczęścia zaś — za zasłużone kary. Można sądzić, że teoria wolności człowieka została wymyślona po to tylko, aby umożliwić człowiekowi obrażanie swego Boga i usprawiedliwić zło wyrządzone człowiekowi przez Boga za to, że nadużył zgubnej wolności, jaką sam Bóg go obdarzył.

Jednakże te właśnie naiwne i sprzeczne pojęcia po-

służyły za podstawę wszelkim zabobonom świata; sądzono, że zabobony te tłumaczą pochodzenie zła i wskazują przyczynę doznawanych przez ludzką nieszczęść. Ludzie nie mogli wszakże nie zdawać sobie sprawy z tego, że nieraz cierpią, chociaż nie popełnili żadnej zbrodni i żadnym znanym sobie wykroczeniem nie spowodowali gniewu swego Boga; widzieli, że ci, którzy najczęściej wykonują jego rzekome rozkazy, doznają często tych samych nieszczęść, co zuchwali gwałciciele jego praw. Przyzwyczajeni do tego, żeby ugiąć się przed siłą, żeby wiązać ją z posiadaniem praw, żeby drżeć przed ziemskimi władcami i przyznawać im prawo popełniania niesprawiedliwości, żeby nie podawać nigdy w wątpliwość ich uprawnień i nie krytykować nigdy postępowania tych, którzy dzierżą w swym ręku władzę, ludzie tym bardziej nie ośmielali się krytykować postępowania swego Boga lub oskarżać go o bezpodstawne okrucieństwo. Pełnomocnicy boskiego monarchy wynaleźli zresztą środki pozwalające uniewinnić go i zrzucić na ludzi przyczyny doświadczanych przez nich nieszczęść lub kar. Zakładając, iż wszystkie stworzenia boskie zostały obdarzone wolnością, uznali, że człowiek popełnił grzech, że natura jego została skażona i że cała ludzkość ponosi zasłużoną karę za winy przodków, za które nieubłagany monarcha mści się jeszcze na niewinnej potomności. Tę zemstę uznano za całkowicie uzasadnioną, ponieważ zgodnie z haniebnymi przesądami ludzie częściej przystosowują kary do potęgi i godności osoby znieważonej niż do wielkości lub rzeczywistości zniewagi. W myśl tej zasady uważano, że Bóg posiada niewątpliwe prawo do nieograniczonej w trwaniu i wymiarze zemsty za zniewagi wyrządzone jego boskiemu majestatowi. Krótko mówiąc, teologia wyteżyła całą swoją pomyślność, żeby uwolnić bóstwo od odpowiedzialności i uznać ludzi winnymi nieszczęść, w jakie przyroda wtrąca ich z konieczności. Wymyślono tysiące mitów, żeby wytłumaczyć, w jaki sposób zło pojawiło się w świecie; zemsta niebios natomiast wydawała się zawsze całkowicie uzasadniona, gdyż wiercono, że ka-

ry wymierzane za przewinienia wobec bytu nieskończenie wielkiego i potężnego muszą być nieskończenie wielkie.

Widziano zresztą, że możni tego świata, nawet gdy dopuszczają się najbardziej krzyczących niesprawiedliwości, nie pozwalają, aby pomawiano ich o niesprawiedliwość, aby wątpiono o ich mądrości, aby szemrano przeciwko ich postępowaniu. Wystrzegano się więc tym bardziej oskarżania despotycznego władcy wszechświata o niesprawiedliwość, powątpiewania o jego uprawnieniach i narzekania na jego okrucieństwa. Wierzono, że Bóg może pozwolić sobie na wszystko w stosunku do nędznych tworców swoich rąk, że nic nie jest winien swoim bezsilnym stworzeniom i że ma prawo sprawować nad nimi władzę absolutną i nieograniczoną. W ten sam sposób nadużywają swej władzy tyrani ziemscy, których samowola posłużyła za wzór postępowania, jakie przypisywano bóstwu; na podstawie niedorzecznego i bezrozumnego sposobu rządzenia władców ziemskich przypisano Bogu szczególny sposób wymierzania sprawiedliwości. Widzimy więc, że najbardziej niegodziwi ludzie posłużyli za wzór dla Boga, a najbardziej niesprawiedliwe rządy stały się wzorem dla boskiej władzy. Mimo jego okrucieństwa i braku rozsądku nie przestawano nigdy uważać go za najsprawiedliwszego i pełnego mądrości.

Ludzie czcili wszędzie bogów dziwacznych, niesprawiedliwych, krwiożerczych i nieubłaganych; nie ośmielali się nigdy badać ich uprawnień. Bogowie ci byli okrutni, rozwiązli i stronnicy, podobni do wyuzdanych tyranów, którzy drwią bezkarnie ze swych nieszczęśliwych poddanych, zbyt słabych lub zaślepionych, aby oprzeć się lub uwolnić od uciskającego ich jarzma. Takiego właśnie straszliwego Boga każe się nam wielbić; Bóg chrześcijan, podobnie jak bogowie Greków i Rzymian, karze nas na tym świecie i karać nas będzie w przyszłym za błędy, do których skłonnyimi uczyniła nas natura, jaką nas obdarzył. Podobny jakiemuś upojonemu władzą monarsze, Bóg chełpi się swoją potęgą i wydaje się zajęty jedynie

dziecinną przyjemnością okazywania swej nieograniczonej władzy i niezawisłości od wszelkiego prawa. Karze nas za to, że nie znamy jego niepojętej istoty i nieprzeniknionych żądań; karze nas za wykroczenia naszych ojców; jego despotyczne kaprysy decydują o naszym wiecznym losie; zgodnie z jego nieodwracalnymi wyrokami stajemy się wbrew naszej woli jego przyjaciółmi lub nieprzyjaciółmi. Obdarza nas wolnością po to tylko, aby mieć barbarzyńską przyjemność karania nas za konieczne jej nadużycie, do którego nas popychają nasze namiętności lub błędy. Wreszcie teologia ukazuje nam śmiertelnych karanych na przestrzeni wszystkich wieków za konieczne i nieuniknione błędy oraz przedstawia nam ich jako nieszczęsne igraszki despotycznego i niegodziwego Boga ¹³.

Na tych właśnie bezrozumnych pojęciach teologowie całego świata oparli formy czci, jaką ludzie powinni oddawać bóstwu, niczym nie skępowanemu w stosunku do nich, a mającemu prawo krępować ich samych. Najwyższa władza bóstwa uwalnia je od wszelkich obowiązków względem jego stworzeń, któ-

¹³ Teologia pogańska ukazywała ludowi w osobach jego bogów jedynie ludzi rozwiązyli, niesprawiedliwych, wiarołomnych, mściwych, wymierzających surowe kary za zbrodnie nieuniknione i przepowiedziane przez wyroczenie. Teologia żydowska i chrześcijańska ukazuje nam Boga stronniczego, który wybiera lub odtrąca, kocha lub nienawidzi w zależności od swego kaprysu. Jest to tyran, który drwi ze swoich stworzeń i za przewinę jednego człowieka karze na tym świecie całą ludzkość. Predestynuje on większość ludzi do tego, by stali się jego wrogami, a czyni to w tym celu, by móc karać ich przez całą wieczność za otrzymaną przez niego wolność opowiedzenia się przeciw niemu. Podstawą wszystkich religii świata jest nierozsądek Boga oraz jego wszechmoc i despotyzm w stosunku do człowieka. Stąd właśnie pochodzi chrześcijański dogmat grzechu powszedniego, poglądy teologiczne na łaskę, pogląd na konieczność jakiegoś pośrednika, słowem, cały niewyczerpany ocean niedorzeczności, których pełna jest teologia chrześcijańska. Wydaje się w ogóle, że Bóg rozumny nie dogadzałby wcale interesom kapłanów.

re uparcie doszukiwały się jakiejs swojej winy, ilekroć spotykało je nieszczęście. Nie dziwny się więc, że człowiek religijny żyje w ciągłym strachu i niepokoju. Idea Boga przywodzi mu zawsze na myśl jakiegoś bezlitosnego tyrana bawiącego się nieszczęściem swoich poddanych, którzy w każdej chwili mogą nieświadomie ściągnąć na siebie jego niełasę; jeżeli mimo to nie ośmielają się nigdy oskarżać go o niesprawiedliwość, to dlatego, że wierzą, iż sprawiedliwość nie obowiązuje wszechpotężnego monarchy w żadnym z jego czynów. Godność Boga wywyższa go nieskończenie ponad rodzaj ludzki, chociaż wyobrażano sobie jednocześnie, że Bóg stworzył świat wyłącznie dla ludzi.

Ponieważ ludzie nie traktowali dobra i zła jako skutków jednakowo koniecznych i nie przypisywali tych skutków ich prawdziwym przyczynom, przeto stworzyli sobie przyczyny fikcyjne, jakieś złoczynne bóstwa, co do których nic nie mogło wyprowadzić ich z błędu. A przecież badając przyrodę mogli byli przekonać się, że zło fizyczne jest koniecznym następstwem cech właściwych niektórym bytom; przyznaliby, że plagi, zarazy i choroby są wynikiem pewnych przyczyn fizycznych, pewnych szczególnych okoliczności, pewnych związków całkowicie zgodnych z przyrodą, ale zgubnych dla gatunku ludzkiego; gdyby ludzie uprzytomnili to sobie, to w przyrodzie właśnie poszukaliby środków zaradczych, mogących osłabić lub przerwać zjawiska powodujące ich cierpienia. Zobaczyliby również, że zło moralne jest tylko koniecznym następstwem ich złych instytucji, że nie jacyś bogowie niebiescy wywołują wojny, niedostatki, głód, niepowodzenia, klęski, występki, zbrodnie, od których ludzie tak często cierpią, lecz że przyczyną ich jest niesprawiedliwość władców tej ziemi. Dla odwrócenia tych nieszczęść nie wznosiliby więc drżących dłoni ku urojeniom, które nie mogą im ulżyć i nie są wcale sprawcami ich cierpień, ale w rozumniejszych rządach, w sprawiedliwszych prawach i w rozsądniejszych instytucjach poszukiwaliby środków zaradczych przeciw tym niedolom przypisywa-

nym fałszywie mściwości jakiegoś boga, którego przedstawia się im jako tyrana, zabraniając jednocześnie wątpić o jego sprawiedliwości i dobroci.

Powtarza się ludziom bez przerwy, że Bóg ich jest nieskończenie dobry, że pragnie tylko dobra swoich stworzeń i że dla nich jedynie stworzył cały świat. Jednakże mimo tych budzących błogie nadzieje zapewnień, idea złośliwości bożej z konieczności będzie zawsze silniejsza, ponieważ łatwiej niż idea dobroci potrafi przykuć uwagę śmiertelnych; ta ponura idea przychodzi zawsze pierwsza, ilekroć umysł zwraca się ku bóstwu. Idea zła z konieczności wywiera na człowieku dużo głębsze wrażenie niż idea dobra; to też Bóg budzący obawę potrafi zawsze zaćmić Boga dobroczynnego. Czy przyjmuje się wiele bóstw o sprzecznych interesach, czy też uznaje się jednego tylko władcę w całym wszechświecie, uczucie strachu zawsze będzie brało górę nad uczuciem miłości: po to tylko wielbi się Boga dobrego, aby przeszkodzić mu w urzeczywistnieniu jego kaprysów i fantazji, w wyładowywaniu jego złośliwości. Do stóp Boga rzucają człowieka zawsze niepokój i przerażenie; w ten sposób człowiek usiłuje przebłagać bezwzględność i surowość boską. Chociaż zapewnia się nas wszędzie, że bóstwo jest pełne miłosierdzia, litości i dobroci, to jednak wiernopoddane hołdy i dyktowaną strachem cześć oddaje się zawsze jakiemuś złośliwemu duchowi, jakiemuś kapryśnemu władcy, jakiemuś budzącemu przerażenie demonowi.

W uczuciach tych nie ma nic, co mogłoby dziwić. Szczerym zaufaniem i miłością możemy darzyć tylko tych, u których widzimy trwałą wolę wyświadczenia nam dobra; gdy mamy podstawy, aby podejrzewać w nich wolę, moc lub prawo szkodenia nam, myśl o nich niepokoi nas, obawiamy się ich i nabieramy wobec nich nieufności; nienawidzimy ich w głębi duszy, nawet jeśli nie ośmielamy się do tego przyznać. Jeżeli bóstwo ma być uważane za wspólne źródło pomysłowości i nieszczęść nawiedzających ten świat, jeżeli raz chce ono uszczęśliwiać ludzi, kiedy indziej zaś pogrążyć ich w nędzy lub srogo karać, to ludzie

muszą z konieczności obawiać się kaprysu lub surowości bóstwa i poświęcać im więcej uwagi niż jego dobroczynności, która — jak widzą — tak często okazuje się zawodna. Idea boskiego monarchy musi ich zawsze niepokoić; surowość jego sądów musi ich przerażać znacznie bardziej, niż mogą ich pocieszyć lub uspokoić jego dobrodziejstwa.

Jeżeli poświęci się nieco uwagi tej prawdzie, łatwo będzie zrozumieć, dlaczego wszystkie narody tej ziemi drżały przed swymi bogami i oddawały im cześć w sposób dziwaczny, nierozumny, ponury i okrutny. Służyły im jak niezgodnym ze sobą despotom, nie znającym praw poza swoimi fantazjami, niekiedy korzystnymi, ale częściej szkodliwymi dla ich poddanych; służyły im jak niestałym panom nie tyle godnym miłości za swoje dobrodziejstwa, ile wzbudzającym strach swoimi karami, niegodziwością i okrucieństwami, których nie ośmielano się nigdy uważać za niesprawiedliwe lub nadmierne. Oto dlaczego czciciele Boga, którego stawia się zawsze za wzór dobroci, sprawiedliwości i wszelkich doskonałości, karzą sami siebie w okrutny sposób, chcąc zapobiec zemście niebios, oraz popełniają najohydniejsze zbrodnie w stosunku do innych, gdy wierzą, że rozbiją tym gniew swego Boga, wzbudzą jego litość i złagodzą wymiar jego sprawiedliwości. Wszystkie systemy religijne ludzi, ich ofiary, modlitwy, praktyki i obrządku zmierzają jedynie do odwrócenia gniewu bóstwa, zapobieżenia jego kaprysom i wzbudzenia w nim uczucia dobroci, które — jak widzieliśmy — ustawicznie je opuszcza. Wszystkie wysiłki i subtelności teologii miały na celu wyłącznie pogodzenie w osobie władcy przyrody sprzecznych wyobrażeń zrodzonych przez samą przyrodę w umysłach śmiertelnych. Można by z całą słusnością określić teologię jako sztukę tworzenia chimery za pomocą łączenia w jedną całość cech nie dających się ze sobą pogodzić.

*Tłumaczyły Jadwiga Jabłońska
i Halina Suwała*

O CZŁOWIEKU *

Zastosujmy obecnie zbadane powyżej ogólne prawa do istot najbardziej nas w przyrodzie interesujących. Zobaczymy, czym człowiek różni się od otaczających go innych bytów; zbadajmy, czy posiada z nimi ogólne podobieństwo, które sprawia, że mimo różnic istniejących pod niektórymi względami między nim a tymi bytami jego działanie podlega podobnie jak wszystko ogólnym prawom przyrody. Na koniec zastanówmy się, czy pojęcia, jakie człowiek wytworzył sam o sobie rozmyślając nad swoim własnym bytem, są całkowicie urojone, czy też mają jakieś uzasadnienie.

Człowiek zajmuje pewne miejsce w zbiorowisku bytów, z których składa się przyroda. Dzięki swojej istocie, to jest wyróżniającemu go sposobowi istnienia, zdolny jest do różnych sposobów działania lub ruchów, z których jedne są proste i widoczne, inne natomiast złożone i ukryte. Życie jego jest długim łańcuchem koniecznych i powiązanych ze sobą ruchów, których zasadą są bądź przyczyny zawarte wewnątrz niego, jak krew, nerwy, włókna, części miękkie i kości, słowem, materie stałe i płynne, z których zbudowane jest jego ciało, bądź rozmaicie modyfikujące go swoim działaniem przyczyny zewnętrzne, jak otaczające powietrze, pobierany pokarm

* P. Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. 1, Warszawa 1957, rozdz. „O człowieku. O rozróżnieniu człowieka jako istoty fizycznej i istoty moralnej. O pochodzeniu człowieka”.

i wszystkie przedmioty, które działając stale na jego zmysły dokonują w nim ciągłych zmian.

Podobnie jak wszystkie byty, człowiek dąży do zachowania istnienia, które otrzymał, opiera się zniszczeniu, podlega sile bezwładności, ciąży ku sobie samemu, przyciągany jest przez analogiczne do niego przedmioty, a odpychany przez przeciwne; pierwszych poszukuje, a od drugich ucieka lub usiłuje oddalić je od siebie. Będziemy mieli niebawem możliwość szczegółowego zbadania tych różnych i rozmaicie nazywanych sposobów działania i zmieniania się, jakim człowiek podlega.

Niezależnie od tego, jak cudowne, ukryte i złożone wydają się lub rzeczywiście są zewnętrzne i wewnętrzne sposoby działania mechanizmu ludzkiego, wystarczy zbadać je dokładnie, aby przekonać się, że wszystkie czynności, ruchy, zmiany, rewolucje i różne stany tego mechanizmu podlegają nieustannie takim samym prawom, jakim przyroda poddaje wszystkie zrodzone przez siebie byty, które rozwija, obdarza pewnymi własnościami, powiększa, zachowuje jakiś czas przy życiu, a wreszcie niszczy lub rozkłada, powodując ich przekształcenia.

W pierwotnej swojej postaci człowiek jest niedostrzegalnym punkcikiem o bezkształtnych częściach, którego ruchliwość i życie wymykają się naszemu wzrokowi. Nie dostrzegamy w nim żadnych oznak tych własności, które nazywamy czuciem, inteligencją, myślą, siłą, rozumem itd. W przystosowanej do jego potrzeb macicy punkcik ten powiększa się, rozwija i rozrasta dzięki nieustannemu przyswajaniu sobie materii analogicznych do swego bytu, które będąc przezeń przyciągane łączą się z nim i asymilują. Opuściwszy macicę przystosowaną do podtrzymywania słabych zaczątków jego mechanizmu, do ich rozwijania i wzmacniania człowiek dojrzewa; jego ciało osiąga znaczne rozmiary, jego ruchy są wyraźne, wszystkie jego części — wrażliwe. Człowiek stał się żyjącą i działającą masą, to znaczy masą, która czuje, myśli i wypełnia funkcje właściwe istotom ludzkiego gatunku. Mogło się to stać tylko dzięki temu,

że masa ta stopniowo wzrastała, odżywiała się i odnawiała, przyciągając bezustannie substancje, które uważamy za bezwładne, nieczułe, i nieożywione, i wchodząc z nimi w związki. Substancje te zdołały jednak stworzyć pewną całość, która działa, żyje, czuje, sądzi, rozumuje, chce, zastanawia się, dokonuje wyboru i zdolna jest do bardziej lub mniej skutecznej pracy nad samozachowaniem, to znaczy nad utrzymaniem swego istnienia w stałej harmonii i równowadze.

Wszystkie ruchy lub zmiany, wywołane w człowieku w ciągu jego życia bądź przez przedmioty zewnętrzne, bądź przez substancje zawarte w nim samym, są albo korzystne, albo szkodliwe dla jego bytu; albo utrzymują panujący w nim ład, albo wtrącają go w stan nieładu; są albo zgodne, albo niezgodne z dążnością istotną dla tego sposobu istnienia; słowem, są albo przyjemne, albo przykre. Własna natura zmusza człowieka do aprobowania pierwszych, które uszczęśliwiają go i stają się przedmiotem jego pragnień, a odrzucania drugich, których się obawia, gdyż przynoszą mu nieszczęście.

We wszystkich zjawiskach życia człowieka od narodzin aż do śmierci widzimy tylko następstwo koniecznych przyczyn i skutków zgodnych z prawami wspólnymi wszystkim bytom przyrody. Wszystkie jego sposoby działania, wrażenia zmysłowe, idee, namiętności, pragnienia i czynności są koniecznymi następstwami jego cech oraz cech bytów, które go poruszają. Wszystko, co człowiek czyni, i wszystko, co się w nim dzieje, są to skutki siły bezwładności, ciężenia ku sobie, przyciągania i odpychania, dążności samozachowawczej, a więc energii wspólnej jemu i wszystkim bytom, które widzimy; tyle tylko, że w człowieku energia ta objawia się w specjalny sposób, wynikający z jego szczególnej natury, która odróżnia go od bytów należących do innego systemu lub szeregu.

Już wkrótce będziemy mieli sposobność wykazać, iż źródłem błędów, w jakie popadł człowiek obserwując siebie samego, jest jego przekonanie, że porusza

się sam przez się i działa zawsze dzięki swej własnej energii; człowiek sądził, że we wszystkich swoich czynach i pragnieniach stanowiących ich pobudki nie zależy ani od ogólnych praw przyrody, ani od przedmiotów, które z woli tej przyrody działają na niego — często bez jego wiedzy, a zawsze bez udziału jego woli. Gdyby zwrócił na siebie baczną uwagę, przyznałby, że jego ruchy nie są bynajmniej samorzutne; stwierdziłby, że jego narodziny zależą od przyczyn, nad którymi nie ma on władzy, że nie pytany o zdanie wchodzi do systemu, w którym zajmuje pewne miejsce, że od chwili narodzin aż do chwili śmierci modyfikują go bezustannie przyczyny, które bez udziału jego woli działają na jego organizm, wpływają na jego byt i decydują o jego postępowaniu. Czyż najprostsza refleksja nie wystarcza, aby dowieść, że substancje stałe i płynne, z których składa się ciało człowieka, oraz cały jego ukryty mechanizm, który wydaje mu się niezależny od przyczyn zewnętrznych, pozostają stale pod wpływem tych przyczyn i bez nich byłyby zupełnie niezdolne do działania? Czyż nie rozumie, że jego temperament nie zależy bynajmniej od niego samego, że jego namiętności są koniecznym następstwem tego temperamentu, a jego pragnienia i czynności są określone z góry przez te właśnie namiętności i przez poglądy, których on nie stworzył? Czyż o ideach człowieka, o jego ukrytych czy widocznych ruchach nie decyduje na każdym kroku większa albo mniejsza obfitość oraz temperatura jego krwi, większe albo mniejsze napięcie lub rozluźnienie jego nerwów i włókien oraz jego trwałe lub przemijające dyspozycje? Czyż stan, w jakim się znajduje, nie zależy z konieczności od rozmaicie zmodyfikowanego powietrza, od pobieranych pokarmów, od dokonujących się w nim tajemnych związków, które albo zachowują ład, albo wnoszą nieład do jego mechanizmu? Wszystko zatem powinno przekonać człowieka, że w każdym momencie swego trwania jest on tylko biernym narzędziem w ręku konieczności.

W świecie, w którym wszystko jest ze sobą powią-

zane, w którym wszystkie przyczyny zająbiają się wzajemnie, nie może istnieć jakaś energia lub siła niezależna i odosobniona. Tak więc, stale aktywna przyroda wyznacza człowiekowi każdy punkt linii, którą musi zakreślić. To ona wytwarza i łączy elementy, z których człowiek ma być zbudowany; to ona daje mu byt i wytwarza jego dążności oraz szczególny sposób działania; to ona rozwija go, powiększa i zachowuje przez pewien czas, w ciągu którego musi on wypełnić swoje zadanie; to ona stawia na jego drodze przedmioty i zdarzenia, które modyfikują go w sposób korzystny dla niego lub szkodliwy. To ona obdarza go uczuciem i pozwala mu dokonywać wyboru przedmiotów oraz przedsięwbrać środki najbardziej właściwe do zachowania jego istnienia; to ona wreszcie, gdy dopełnił już swego dzieła, prowadzi go do zguby, każąc mu tym samym ulec ogólnemu i stałemu prawu, spod którego nic nie jest wyłączone. W ten sposób ruch poczynia człowieka, utrzymuje go czas jakiś, a wreszcie niszczy go i zmusza, by powrócił do łona przyrody; przyroda zaś odtworzy go wkrótce rozproszonego w nieskończonej liczbie nowych form, pod którymi każda z jego części zakreśli znowu krąg przemian w sposób równie konieczny, jak dokonała tego całość w poprzednim swoim istnieniu.

Istotom należącym do gatunku ludzkiego, podobnie jak wszystkim innym bytom, dostępne są ruchy dwojakiego rodzaju: ruchy całości, które w widoczny sposób przenoszą całe ciało lub pewne jego części z jednego miejsca na drugie, oraz ruchy wewnętrzne, ukryte, z których jedne są dla nas dostrzegalne, podczas gdy inne dokonują się bez naszej wiedzy i dadzą się odgadnąć jedynie dzięki skutkom wywołanym na zewnątrz. W mechanizmie bardzo złożonym, utworzonym przez związek wielu substancji o różnorodnych własnościach, proporcjach i sposobach działania, ruchy, stają się z konieczności niezwykle skomplikowane. Wskutek swej powolności lub szybkości wymykają się one często obserwacjom nawet tego człowieka, w którym zachodzą.

Nie dziwny się więc, że człowiek napotkał tyle przeszkód, gdy chciał zdać sobie sprawę ze swego istnienia oraz sposobu działania; że stworzył wówczas tak dziwne hipotezy, mające wyjaśnić mechanizm ukrytych działań jego organizmu, poruszającego się w sposób, który wydał mu się całkiem różny od sposobów poruszania się właściwych innym bytom. Widział on wyraźnie, że jego ciało i różne części ciała działają; często jednak nie mógł dostrzec przyczyny tego działania, wierzył więc, że zawiera w sobie jakąś zasadę ruchu różną od samego mechanizmu, zasadę, która w tajemny sposób udziela impulsu jego sprężynom, porusza się mocą swej własnej energii i działa według praw całkowicie różnych od tych, które regulują ruchy wszystkich innych bytów. Człowiek posiadał świadomość pewnych ruchów wewnętrznych, które były dlań wyczuwalne, jakże jednak mógł pojąć, że te niewidzialne ruchy są często w stanie wywoływać tak niezwykle skutki? Jakże mógł zrozumieć, że przelotna idea, niedostrzegalny akt myślowy mogą częstokroć wnieść niepokój i nieład do całej jego istoty? Słowem, zdawało mu się, że dostrzega w sobie jakąś substancję, różną od siebie samego i obdarzoną ukrytą siłą, substancję, której przypisywał cechy, całkiem różne od cech przyczyn widzialnych, działających na jego własne narządy, a nawet od cech tych narządów. Nie zwrócił uwagi na to, że równie trudno jest zrozumieć lub wytłumaczyć pierwotną przyczynę spadania kamienia czy poruszania się naszego ramienia, jak i pierwotną przyczynę wewnętrznego ruchu, którego skutkami są myśl i wola. Tak więc, wskutek niedostatecznej i niewłaściwej obserwacji przyrody nie dostrzegając zgodności i równoczesności ruchów owej domniemanej zasady sprawczej oraz ruchów własnego ciała i jego materialnych narządów, człowiek sądził, że jest nie tylko bytem odrębnym, lecz że posiada naturę różną od natury wszystkich innych bytów, prostszą niż one istotę i nie ma nic wspólnego z tym wszystkim, co dostrzega wśród siebie¹.

¹ „Zanim zacznie się rozprawiać o duszy — mówi ja-

To właśnie stanowiło źródło następujących po sobie kolejno pojęć duchowości, niematerialności, nieśmiertelności oraz wszystkich niejasnych słów, jakie człowiek wymyślał stopniowo wysubtelniając przymioty tej nieznannej substancji, którą uważał za zawartą w sobie i ukrytą zasadę swoich widzialnych działań. Dla ukoronowania ryzykownych przypuszczeń snuty na temat tej siły poruszającej założono, że będąc różną od wszystkich innych bytów oraz od ciała, które służy jej za powłokę, nie może ona podlegać na równi z nimi rozkładowi; jej doskonała prostota miała uniemożliwiać jej rozkład lub zmianę form. Przypuszczano więc, że z racji swej istoty nie może ona podlegać radykalnym zmianom, jakim podlega ciało i wszystkie byty złożone, które znajdują się w przyrodzie.

W ten sposób człowiek stał się istotą dwoistą. Uznał siebie za całość stworzoną przez niepojęte połączenie dwóch różnych natur, między którymi nie ma żadnej analogii. Rozróżnił też w sobie dwie substancje: pierwsza, podległa w widoczny sposób wpływom bytów prymitywnych i złożona z substancji prymitywnych i bezwładnych, została nazwana ciałem; drugą natomiast, o której sądzono, że jest prosta i że jej istota jest bardziej subtelna, uznano za byt działający dzięki sobie samemu i nadający ruch ciału, z którym został w jakiś cudowny sposób połączony; substancję tę nazwano duszą lub duchem. Funkcje pierwszej substancji nazwano fizycznymi, cielesnymi, materialnymi, funkcje drugiej zaś — duchowymi lub intelektualnymi. Gdy rozpatrywano człowieka uwzględniając funkcje pierwszego rodzaju, nazywano go człowiekiem

kiś anonimowy autor — należałoby najpierw zdefiniować życie; ale to właśnie uważam za rzecz niemożliwą; w przyrodzie istnieją bowiem rzeczy jedyne i tak proste, że wyobraźnia nie może ani ich podzielić, ani sprowadzić do rzeczy prostszych niż one same. Do nich należy życie, biel, światło, które można było zdefiniować tylko przez ich skutki” (*Miscelanea*, s. 252; w wyd. 1 z 1770 r. podany jest tytuł: *Dissertations mêlées* — uwaga M. S.). Życie jest zbiorem ruchów właściwych bytowi organicznemu, a ruch może być tylko własnością materii.

fizycznym, gdy zaś rozpatrywano go uwzględniając funkcje typu drugiego, oznaczano go mianem człowieka moralnego.

Te przyjęte dziś przez większość filozofów rozróżnienia oparte są wyłącznie na bezpodstawnych przypuszczeniach. Ludziom wydawało się zawsze, że zaradzą swojej nieznamości rzeczy wymyślając terminy, do których nie umieli nigdy przywiązać prawdziwego znaczenia. Wyobrażali sobie, że znają materię oraz wszystkie jej własności, władze, możliwości i różnorodne związki, ponieważ udało im się dostrzec kilka powierzchownych jej cech; w rzeczywistości, kojarząc ją z substancją znacznie bardziej niezrozumiałą niż ona sama, zaciemniono jeszcze i tak już niedoskonałe wyobrażenia, jakie zdołano sobie o niej wytworzyć. W ten sposób, tworząc słowa i pomnażając byty, filozofowie spekulatywni pogrążyli się tylko w jeszcze większych trudnościach niż te, których chcieli uniknąć, i wzniesli przeszkody na drodze postępu wiedzy. Gdy brakło im faktów, uciekali się do przypuszczeń, które niebawem przekształcały się dla nich w rzeczywistość, a ich wyobrażenia nie kierowana doświadczeniem zagłębiała się bezpowrotnie w labirynt stworzonego przez siebie samą świata idealnego i umysłowego. Niepodobieństwem prawie stało się wydobyć jej stamtąd i sprowadzenie na właściwą drogę, którą może wskazać tylko doświadczenie. Ono właśnie wykaże nam, że zarówno w nas samych, jak i we wszystkich działających na nas przedmiotach nie ma nic poza materią obdarzoną różnymi własnościami, różnorodnie powiązaną i modyfikowaną oraz działającą zgodnie ze swymi własnościami. Człowiek jest zatem całością zorganizowaną, złożoną z rozmaitych substancji i podobnie jak wszystkie inne twory przyrody podlega zarówno ogólnym i znanym prawom, jak i prawom lub sposobom działania sobie tylko właściwym i nieznanym.

Jeżeli więc usłyszymy pytanie, co to jest człowiek, odpowiemy, że jest to byt materialny, ukonstytuowany, czyli zbudowany, w taki sposób, iż czuje, myśli i ulega modyfikacjom właściwym tylko jemu, jego

konstytucji oraz szczególnym związkom substancji materialnych, z których się składa. Na pytanie, jakie jest pochodzenie istot należących do gatunku ludzkiego, odpowiemy, że tak samo jak wszystkie inne byty człowiek jest wytworem przyrody, podobnym do nich pod pewnymi względami i podlegającym tym samym co one prawom, pod innymi jednak względami różniącym się od nich i działającym według szczególnych praw określonych przez odmienność swojej budowy. Jeżeli zapytają nas, skąd pochodzi człowiek, odpowiemy, że doświadczenie nie pozwala nam rozstrzygnąć tego zagadnienia i że nie może nas ono naprawdę interesować; wystarczy, iż wiemy, że człowiek istnieje i że jest ukonstytuowany w sposób pozwalający mu na wywołanie skutków, do których widzimy, że jest zdolny.

Ale, powie ktoś, czy człowiek istniał zawsze? Czy gatunek ludzki jest odwieczny, czy też jest on tylko chwilowym tworem przyrody? Czy ludzie podobni do nas zawsze istnieli i zawsze będą istnieć? Czy zawsze istniały obie płci? Czy istniał kiedyś pierwszy człowiek, od którego pochodzą wszyscy inni ludzie? Czy zwierzę było wcześniejsze od jajka, czy też jajko poprzedziło zwierzę? Czy gatunki nie mające początku nie będą również miały końca? Czy są one niezniszczalne, czy też przemijają jak jednostki? Czy człowiek był zawsze tym, czym jest, czy też przed dojściem do obecnego stanu musiał przejść wiele kolejnych stadiów rozwoju? Czy wreszcie człowiek ma prawo pochlebiać sobie, że osiągnął stan niezmienny, czy też gatunek ludzki musi jeszcze ulegać zmianom? Jeżeli człowiek jest tworem przyrody, to zapytają nas, czy wierzymy, że przyroda ta może jeszcze wytwarzać nowe byty i powodować zanik dawnych gatunków? Jeżeli tak, to dlaczego nie wytwarza w naszych oczach nowych bytów lub nowych gatunków?

Zdaje się, że w stosunku do tych zagadnień, w gruncie rzeczy obojętnych, możemy zająć takie stanowisko, jakie nam się podoba. Zamiast doświadczenia hipoteza powinna zadowolić ciekawość wyrwającą się zawsze poza granice narzucone naszemu

umysłowi. Przyjąwszy to założenie, obserwator przyrody powie, że nie widzi żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, iż gatunek ludzki, taki, jakim go widzimy obecnie, jest bądź odwieczny, bądź wytworzony w czasie; nie widzi również sprzeczności w przypuszczeniu, że gatunek ten doszedł do obecnego stanu poprzez kolejne stadia rozwoju. Materia jest odwieczna i konieczna, ale jej związki i formy są przemijające i przypadkowe. A czyż człowiek jest czymś innym niż związkiem materii, której forma nieustannie podlega przemianom?

Mimo to pewne refleksje zdają się przemawiać za prawdopodobieństwem hipotezy, w myśl której człowiek powstał w czasie i jest tworem właściwym zamieszkiwanemu przez nas globowi, a w takim razie nie mógł istnieć przed jego ukształtowaniem i jest wynikiem szczególnych praw rządzących Ziemią. Istnienie jest zasadniczą cechą wszechświata, czyli ogółu zasadniczo różnych substancji materialnych, które widzimy, ale związki ich i formy nie są dla nich istotne. Wobec tego, mimo że substancje, z których zbudowana jest nasza Ziemia, istniały zawsze, Ziemia nie zawsze miała swą obecną formę i własności; może jest ona masą, która oderwała się niegdyś od jakiegoś innego ciała niebieskiego; może jest następstwem tych plam i skorup, jakie astronomowie dostrzegają na tarczy słonecznej, a które stamtąd mogły rozprzestrzenić się na nasz układ planetarny. Może nasz glob jest wygasłą i przesuniętą kometa, która niegdyć zajmowała odmienne miejsce w przestrzeni i która — stosownie do swego ówczesnego położenia i natury — była w stanie wytwarzać byty zupełnie inne niż te, które widzimy obecnie.

Niezależnie od tego, jaką hipotezę przyjmiemy, możemy uważać rośliny, zwierzęta i ludzi za twory w swoisty sposób właściwe naszemu globowi i nierozdzielnie z nim związane w jego obecnym położeniu i warunkach. Twory te uległyby zmianie, gdyby wskutek jakiegoś przewrotu Ziemia zmieniła miejsce, które zajmuje. Hipotezę tę zdaje się potwierdzać jeszcze fakt, że na samym naszym globie wszystkie

jego twory są zróżnicowane w zależności od klimatu. Ludzie, zwierzęta, rośliny i minerały nie wszędzie są jednakowe: rozdzielone niewielką nawet przestrzenią różnią się one niekiedy bardzo znacznie. Słoń jest mieszkańcem strefy gorącej, a renifer zamieszkuje mroźną północ; Indie są ojczyzną diamentu, którego nie spotyka się w naszych stronach; ananas rośnie w Ameryce pod gołym niebem, u nas zaś przyjmuje się tylko wtedy, gdy sztuka ogrodnicza dostarczy mu takiego ciepła słonecznego, jakiego wymaga; ludzie wreszcie, w zależności od klimatu, różnią się kolorem skóry, wzrostem, budową, siłą, zmysłnością, odwagą, zdolnościami umysłu. Ale od czego zależy klimat? — Od różnego położenia części tego samego globu w stosunku do Słońca; różnica położenia wystarcza do spowodowania znacznej różnorodności jego tworów.

Możemy więc z należytyim uzasadnieniem przypuszczać, że w razie wywołania przez jakiś wypadek zmiany położenia naszego globu, wszystkie jego twory z konieczności ulegną zmianie. Jeżeli bowiem zmieniają się przyczyny lub ich sposób działania, muszą się zmienić także i skutki. Aby móc zachować i utrzymać swe istnienie, wszystkie twory muszą przystosować się do całości, w przeciwnym bowiem razie nie będą mogły się ostać. Tę właśnie zdolność przystosowania się, to względne przystosowanie się nazywamy *ładem wszechświata*, a jego brak — *nieładem*. Stworzenia, które nie mogą przystosować się do ogólnych lub specjalnych praw rządzących otaczającymi je bytami lub całościami, w których się znajdują, uważamy za potwory. W okresie swego powstawania mogły one przystosować się do tych praw, ale prawa te sprzeciwiły się ich doskonałości, wskutek czego nie mogły się one utrzymać. Podobnie pewna analogia budowy, istniejąca między zwierzętami różnych gatunków, wytwarza wprawdzie muła, ale nie może on się rozmnażać. Człowiekowi konieczne jest do życia powietrze, rybie zaś woda. Jeżeli człowieka wrzucimy do wody, a rybę wyjmemy na powietrze, zobaczymy, że wkrótce zginą, bo nie mogą przystosować się do nowego środowiska. Wyobraźcie

sobie człowieka przeniesionego na Saturna: zbyt rozrzedzone powietrze rozedrze niebawem jego pierś, chłód zmrozi jego członki, a wreszcie brak elementów analogicznych do jego obecnego istnienia spowoduje śmierć. Przenieście innego człowieka na Merkurego: zginie on wkrótce wskutek nadmiernego gorąca.

W ten sposób wszystko zdaje się upoważniać nas do przypuszczenia, że gatunek ludzki jest tworem właściwym naszemu globowi w obecnym jego położeniu. W razie zmiany tego położenia gatunek ludzki również się zmieni lub będzie musiał zniknąć, ponieważ tylko to może istnieć, co jest w stanie przystosować się do całości, czyli zharmonizować się z nią. Ta zdolność przystosowania się do całości nie tylko wytwarza u człowieka pojęcie ładu, lecz każe mu jeszcze twierdzić, że wszystko jest dobre, podczas gdy wszystko jest tylko takie, jakie być może, jakie z konieczności być musi. Nic nie jest bezwzględnie dobre ani złe. Wystarczy zmienić położenie człowieka, a oskarży on wszechświat o nieład.

Rozmyślenia te zdają się zaprzeczać przypuszczeniom, jakoby inne planety były zamieszkane, tak jak nasza, przez byty podobne do nas. Jeśli jednak Lapończyk tak znacznie różni się od Hotentota, to jakże wielka musiałaby istnieć różnica między mieszkańcem naszej planety a mieszkańcem Saturna czy Wenus!

Jeśli jednak zmuszają nas do cofnięcia się wyobraźnią aż do początku rzeczy, do kolebki rodzaju ludzkiego, to skłonni jesteśmy przypuszczać, że człowiek powstał jako konieczne następstwo uporządkowania naszego globu, jako jeden z rezultatów cech, własności i energii, wpływających z jego obecnego położenia, że narodził się samcem lub samicą, że jego istnienie przystosowane jest do istnienia tego globu i dopóki będzie trwało to przystosowanie, dopóty gatunek ludzki będzie istniał i rozmnażał się zgodnie z impulsem i pierwotnymi prawami, które spowodowały niegdyś jego powstanie. Jeżeli zaś przystosowanie to zniknie lub Ziemia zmieni swe położenie i przestanie

otrzymywać takie same impulsy lub podlegać takim samym wpływom ze strony przyczyn działających na nią obecnie i udzielających jej swej energii, to gatunek ludzki ulegnie zmianie, ustępując miejsca nowym bytom posiadającym zdolność przystosowania się do nowego stanu rzeczy.

Zakładając, iż w położeniu naszego globu zachodziły zmiany, możemy przypuszczać, że człowiek pierwotny bardziej może różnił się od człowieka obecnego, niż czworonóg różni się od owada. Tak więc, wolno nam przypuszczać, że człowiek, podobnie jak wszystko, co istnieje na naszym globie oraz na wszelkich innych planetach, podlega ciągłym przemianom, a ostatnie stadium jego rozwoju jest nam równie nie znane i obojętne jak pierwsze. Możemy zatem bez obawy sprzeczności wierzyć, że gatunki zmieniają się nieustannie, i podobnie jak nie możemy wiedzieć, czym się staną, tak samo nie możemy wiedzieć, czym były.

Tym, którzy zapytają nas, dlaczego przyroda nie tworzy nowych bytów, zadamy z kolei pytanie, na jakiej podstawie tak przypuszczają? Co upoważnia ich do wiary w taką bezpłodność przyrody? Czy mogą twierdzić z pewnością, że przy pomocy powstających bezustannie związków przyroda nie tworzy bez wiedzy obserwatorów nowych bytów? Kto im powiedział, że przyroda nie zbiera obecnie w swym olbrzymim laboratorium elementów zdolnych do wytworzenia całkiem nowych pokoleń, nie mających nic wspólnego z istniejącymi obecnie gatunkami? Czy jest więc absurdem lub brakiem konsekwencji wyobrażać sobie, że pewnego dnia człowiek, koń, ryba i ptak przestaną istnieć? Czy zwierzęta te są nieodzownie konieczne dla istnienia przyrody? Czy bez nich nie będzie mogła kontynuować swego wiecznego biegu? Czy nie zmienia się wszystko wokół nas? Czy my sami nie zmieniamy się? Czy nie jest oczywiste, że w ciągu swego poprzedniego, odwiecznego trwania wszechświat nie był dokładnie taki sam, jaki jest obecnie, i że nie podobna, aby w ciągu swego dalszego wiecznego trwania był przez chwilę choćby dokładnie taki sam?

Jakże więc można utrzymywać, że potrafimy odgadnąć, do czego może dalej doprowadzić to nieskończone następstwo zniszczeń i odtworzeń, związków i rozkładów, metamorfoz, zmian i przestawień? Słońca wygasają i zaskorupiają się, planety giną i rozpraszają się w przestworzach; zapalają się nowe słońca; formują się nowe planety, aby dokonywać obrotów lub przebywać nowe drogi; a człowiek, nieskończenie mała cząstka globu, niedostrzegalny punkcik w ogromnej przestrzeni, wierzy, że dla niego właśnie wszechświat jest stworzony, sądzi, że jest powiernikiem przyrody, pochlebia sobie, że jest wieczny, i mieni się królem wszechświata!

Człowieku! Czyż nigdy nie pojmiesz, że jesteś tylko efemerydą? Wszystko zmienia się we wszechświecie; przyroda nie zawiera żadnych stałych form; a ty utrzymywałeś, że twój gatunek nie może zniknąć, że jesteś wyjęty spod ogólnego prawa, które chce, aby wszystko się zmieniało? Niestety! Czyż w obecnym swoim bycie nie podlegasz ciągłym przemianom? Ty, który w swym niepojętym szaleństwie nadajesz sobie zuchwale tytuł króla przyrody! Ty, który mierzysz Ziemię i niebiosa! Ty, któremu pycha każe wyobrażać sobie, że wszystko zostało stworzone dla ciebie, ponieważ jesteś rozumny! Wystarczy jakiś drobny wypadek, przesunięcie jednego atomu, żebyś zginął, żebyś został poniżony, żeby pozbawiono cię tego rozumu, z którego wydajesz się tak dumny!

Gdyby jednak wyrzeczono się wszystkich uprzednich przypuszczeń, gdyby twierdzono, że przyroda działa z pomocą pewnej stałej sumy niezmiennych i ogólnych praw, gdyby mniemano, że człowiek, czworonóg, ryba, owad i roślina wiecznie były i wiecznie będą tym, czym są, gdyby upierano się, że gwiazdy odwiecznie lśniły na firmamencie, i gdyby mówiono przy tym, że nie należy dociekać, dlaczego człowiek jest taki, jaki jest, dlaczego przyroda jest taka, jaką ją widzimy, lub dlaczego istnieje świat — nie wniósłbym wcale sprzeciwu. Prawdopodobnie każdy przyjęty przez nas system będzie jednakowo od-

powiedni dla rozwiązania niepokojących nas zagadnień, ale zbadawszy je dokładnie, zobaczymy, że nie mają one najmniejszego znaczenia dla prawd ustalonych na podstawie doświadczenia. Człowiek nie jest w stanie wiedzieć wszystkiego, nie może poznać swego pochodzenia; nie może wnikać w istotę rzeczy ani dotrzeć do pierwotnych zasad. Ale człowiekowi dany jest rozum i szczerść; powinien więc przyznać po prostu, że nie wie tego, czego wiedzieć nie jest w stanie, i nie tłumaczyć swoich wątpliwości niezrozumiałymi słowami oraz niedorzecznymi przypuszczeniami. Toteż ludziom, którzy dla pokonania trudności twierdzą, że gatunek ludzki pochodzi od pierwszego mężczyzny i pierwszej kobiety stworzonych przez bóstwo, odpowiemy, że posiadamy wprawdzie pewne wyobrażenia przyrody, nie mamy jednak żadnego wyobrażenia bóstwa lub aktu tworzenia; posługując się zaś tymi twierdzeniami przyznajemy się tylko, że nie znamy energii przyrody i wcale nie wiemy, w jaki sposób przyroda mogła wytworzyć ludzi, których widzimy².

Człowiek nie ma zatem żadnego powodu, aby uważać się za byt uprzywilejowany przez przyrodę. Podlega on tym samym ułomnościom, co inne jej twory, a jego rzekome przywileje opierają się tylko na błędzie. Niech wzniesie się myślą ponad glob, który zamieszkuje, i obejmie stamtąd wzrokiem swój gatunek wraz ze wszystkimi innymi bytami, a zobaczy, że podobnie jak każde drzewo daje owoce w zależności od swego gatunku, tak każdy człowiek działa w zależności od swej szczególnej energii i daje owoce w postaci czynów i dzieł jednakowo koniecznych.

² *Ut tragici poetae confugiunt ad Deum aliquem, cum aliter explicare argumenti exitum non possunt* [Jak tragicy uciekają się do jakiegoś boga, gdy inaczej nie potrafią wytłumaczyć zakończenia dramatu, Ciceron, *De div.*, II; w rzeczywistości *De nat. deo.*, I, 20]. Mówi on dalej: *Magna stultitia est earum rerum deos facere effectores, causas rerum non quaerere* (Wielką głupotą jest uważać za sprawców tych rzeczy bogów, a nie badać przyczyn rzeczy, *De div.*, II, 26).

Pojmie wtedy, że złudzenie, dające mu poczucie własnej wyższości, pochodzi stąd, iż jest on jednocześnie obserwatorem i częścią wszechświata, i przyzna, że idea doskonałości, którą odnosi do swego bytu, znajduje oparcie jedynie w jego własnej korzyści i w szczególnym umiłowaniu siebie samego.

*Tłumaczyły Jadwiga Jabłońska
i Halina Suwała*

WOLNOŚĆ A DETERMINIZM *

Dosyć się jest zastanowić, by uznać, że człowiek we wszystkich swoich czynnościach nie ma własnej woli i że wolna wola, nawet według systematów teologicznych, jest czystym urojeniem. Zależyż od człowieka rodzić się z tych lub owych rodziców? Zależyż od człowieka przyjmować od swoich rodziców, nauczycieli te lub owe opinie? Gdyby moi rodzice byli bałwochwalcami lub mahometanami, czyliżby zależało ode mnie być chrześcijaninem? Jednakowoż poważni doktorowie zapewniają nas, że bóg sprawiedliwy potępi bez litości tych wszystkich, którym nie udzielił łaski znania religii chrześcijańskiej.

Narodzenie człowieka nie zawisło bynajmniej od jego wyboru, nie pytano go się, czyli chciał przyjść na świat lub nie. Nie radziło go się przyrodzenie, w jakim kraju chce mieszkać lub jakich być rodziców dzieckiem. Jego nabyte pojęcia, jego opinie, jego wiadomości prawdziwe lub fałszywe są owocem jego wychowania, a którego nie był panem. Jego namiętności, jego żądze są właściwym następstwem temperamentu, jaki od przyrodzenia odebrał i pojęć, jakie mu dano. W ciągu całego życia jego wola i jego uczynki są określone zwyczajami, związkami, sprawami, zabawami, rozmowami i myślami, które mimowolnie przedstawiają się jego wyobraźni; słowem, przez tłum

* Fragmenty rozdziałów 80—84 *Zdrowego rozsądku* w przekładzie rękopiśmiennym z 1847 r. Rękopis znajduje się w Bibliotece Polskiej w Paryżu, sygn. 178.

zdarzeń i wypadków niezależnych od jego woli. Niezdolny przewidzieć przyszłości, nie wie, czego chce lub co ma chcieć, nie wie on, co czynić będzie w tej chwili, która ma niezwłocznie nastąpić po tej, w której się znajduje. Człowiek przybywa do kresu życia, nie będąc od urodzenia aż do śmierci ani chwili wolnym.

Człowiek — mówicie — chce, rozmyśla, wybiera, namyśla się, a stąd wnosi, że jego czynności są wolne. Prawda, że człowiek chce, lecz nie jest panem swej woli lub życzeń, nie może życzyć sobie lub chcieć tylko tego, co jest dlań użytecznym; nie może on miłować cierpienia lub nienawidzić przyjemności. Człowiek, powiedzą mi, przedkłada czasem cierpienie nad przyjemność; naówczas przedkłada cierpienie przemijające w widoku dłuższej i trwalszej przyjemności. W tym przypadku pojęcie większego dobra skłania go przyrodzenie do pozbycia się mniejszego.

Nie kochanek to swej oblubienicy rany miłości zadaje, z których jest uszczęśliwiony; nie jest on panem kochania lub niekochania przedmiotu swojej miłości, nie jest on panem swojej wyobraźni lub temperamentu, który nim włada. Z czego oczywiście wypływa, że człowiek nie jest panem swej woli i żądz, jakie się mimo niego rodzą w jego umyśle. Odpowiedzcie mi na to, że człowiek może się opierać swym żądom, a zatem jest wolnym. Człowiek stawia opór swym żądom wtenczas, kiedy przyczyny, które go odwracają od jakiego przedmiotu, są mocniejsze od tych, które go popychają ku niemu, lecz naówczas jego opór jest konieczny. Człowiek, nad którym obawa hańby lub kary ma większą władzę niż chciwość, opiera się przyrodzenie żądy przywłaszczenia sobie cudzej własności.

Czyliż nie jesteśmy wolni, kiedy rozmyślamy? Lecz możemyż wiedzieć lub nie wiedzieć, być pewnymi lub niepewnymi? Rozmyślanie jest koniecznym skutkiem niepewności, w jakiej zostajemy, co do następstw naszego działania. Kiedy jesteśmy lub kiedy mniemamy być pewni tych następstw, rozstrzygamy koniecznie

i naówczas działamy koniecznie według naszego złego lub dobrego sądu. Nasze sądenie o rzeczach nie jest także wolne; jest ono określone pojęciami, jakie otrzymaliśmy lub jakie sobie nasz umysł utworzył.

Człowiek wcale nie jest wolny w swoim wyborze, jest on oczywiście zmuszonym wybierać to, co mu może być użytecznym lub przyjemnym. Kiedy zawieszona swój wybór, nie jest on dlatego więcej wolnym, ale zmuszonym zostawić go w zawieszeniu, pókad nie pozna lub nie będzie mniemał poznać własności przedmiotów, jakie mu się przedstawiają lub pókad nie zważy następstw swych działań. Odpowiedzą mi na to, że człowiek obiera częstokroć to, co wie, że jest mu szkodliwym, i że czasem odbiera sobie życie, a zatem jest wolnym. Przeczę temu. Zależyszże od człowieka źle lub dobrze rozumować? Jego rozum i jego mądrość czyliż nie zależą już to od opinii jakie sobie utworzył, już to od składu jego maszyny? Że zaś ani jedna, ani druga nie zależą od jego woli, nie są zatem dowodem jego wolności.

Jeżeli się zakładam, że zrobię lub nie zrobię jakiejś rzeczy, czyliż nie jestem wolnym? — Nie, odpowiem na to, chęć wygrania zakładu skłoni cię przyrodzenie do zrobienia lub niezrobienia tej rzeczy. — Lecz jeżeli zechcę przegrać mój zakład? Wtenczas chęć dowiedzenia mi, że jesteś wolnym, będzie w tobie pobudką mocniejszą od żądzy wygrania, a ta pobudka skłoni cię do zrobienia lub niezrobienia tej rzeczy.

Lecz powiesz mi, czuję się być wolnym. Jest to złudzenie mogące się porównać do muchy w bajce, która usiadłszy na dyszlu ciężkiego wozu poklaskiwała sobie, że nim kierowała. Człowiek, który się mniema być wolnym, jest muchą; wystawia on sobie, iż dowolnie porusza maszyną świata, gdy tymczasem sam za nią iść musi pomimo swej wiedzy.

Wewnętrzne uczucie naszej wolności jest tylko złudzeniem. Jeżeli zejdziemy do prawdziwego źródła naszych czynów, znajdziemy, że one nie są nigdy następstwami naszej woli i naszych życzeń, które nigdy od nas nie zależą. Mniemacie być wolnymi, ponieważ

czynicie, co wam się podoba, lecz jesteście wolnymi
chcieć lub nie chcieć, pragnąć lub nie pragnąć? Wa-
sza wola i wasze życzenia czyliż nie są podniecane
przedmiotami lub przymiotami zupełnie od was nie-
zależnymi?

*

Jeżeli uczynki ludzi są niezbędnymi, jeżeli ludzie
nie są wolnymi, jakimże więc prawem społeczeństwo
karze złych ludzi, od których doznaje napaści? Czyliż
jest sprawiedliwie karać istoty za to, że nie mogły
inaczej czynić, tylko tak jak czyniły? Jeżeli źli ludzie
działają według pobudek swej złej przyrody, społeczeństwo
karząc ich, działa ze swej strony w celu
zachowania się. Niektóre przedmioty rodzą w nas
uczucia bóleści; wówczas nasza przyroda każe nam
je nienawidzić i oddalać od siebie. Zgłodniały tygrys
rzuca się na człowieka; pytam się, czy człowiek mo-
że się go nie lękać? Szukając środków do wytępienia
jego rodzaju, stara się tym samym zabezpieczyć od
jego napaści.

*

Jeżeli wszystko jest potrzebnym, jeżeli błędy, opinie
i pojęcia ludzi są szkodliwymi, w tym przypadku jak
i dlaczego je reformować? Błędy ludzi są następ-
stwem ich niewiedomości i uporu; łatwowierność jest
wynikiem ich niedoświadczenia, niedbałstwa, braku
rozwagi, tak jak zawrót głowy lub letarg są skut-
kami choroby. Prawda, doświadczenie i rozum są
właściwym lekarstwem na niewiedomości, fanatyzm
i szaleństwa, tak krwi puszczenie jest właściwe do
uśmierzenia zawrotu głowy. Lecz powiecie, zapytacie
mnie, dlaczego prawda nie wywiera tych zbawiennych
wpływów na wiele chorób umysłów? Dlatego, iż jest
wiele chorób, na które nie masz żadnego lekarstwa;
dlatego, że jest wiele uporczywych chorych, którzy
nie chcą zażyć lekarstwa, jakie im jest przepisane;
dlatego, że interesa niektórych ludzi i głupstwo in-
nych sprzeciwiają się przyjęciu prawdy.

Przyczyna wywiera wtenczas swój skutek, kiedy w
swojej działalności nie doznaje przeszkody od innych

przyczyn mocniejszych od niej, osłabiających jej działalność lub czyniących ją nieużyteczną. Jest rzeczą zupełnie niepodobną przedstawić lepsze dowody ludziom, którzy znajdują swój interes w błędzie, którzy za nim obstają i którzy się nie chcą oddać rozwadze, lecz jest rzeczą nieodzowną, ażeby Prawda wyprowadziła z błędu uczciwe umysły, które jej w dobrej wierze szukają. Prawda jest przyczyną; wywiera ona koniecznie swój skutek, kiedy jej popęd nie doznaje przeszkód od innych przyczyn zatrzymujących jej skutki.

•

Odjąć wolną wolę człowiekowi jest to, mówią nam, uczynić z niego czystą maszynę automatę. Bez wolności nie będzie mieć ani zasługi, ani cnoty. Cóż to jest zasługa w człowieku? Jest to sposób postępowania, który go czyni szanownym w oczach istot jemu podobnych. Co to jest cnota? Jest to skłonność pobudzająca nas do dobrze czynienia innym. Cóż może być pogardy godnym w maszynach lub automatach, które są zdolne wydać tak pożądane skutki? Marek Aureliusz był bardzo użyteczną sprężyną w olbrzymiej maszynie Cesarstwa Rzymskiego. Jakimże prawem jedna maszyna pogardzałaby drugą, której sprężyny jej własny ruch ułatwiają? Ludzie uczciwi są sprężynami pomagającymi społeczeństwu w jego dążności do szczęścia, źli ludzie są sprężynami źle usposobionymi, którzy niepokoją porządek, postęp i harmonię społeczeństwa. Jeżeli z jednej strony, dla własnego użytku, społeczeństwo kocha i wynagradza dobrych, z drugiej nienawidzi i odpycha złych jako nieużyteczne lub szkodliwe sprężyny.

•

Świat jest czynnikiem twórczym; wszystkie składające go istoty są jedne z drugimi związane i nie mogą działać inaczej tylko tak jak działają, pokąd będą poruszane przez jedne przyczyny i opatrzone jednymi własnościami. Utracą-li te własności, natenczas działać będą inaczej.

Tłumaczył Kamil Siemoński

„FUNDAMENTA MORAŁU LUDZKIEGO”*

Acz od wielu już wieków rozum ludzki zaprzęta się nauką obyczajów, przecież umiejętność ta najgodniejsza wiadomości ludzkiej zdaje się, iż tyle jeszcze nie postąpiła, ile się należało spodziewać. Prawdy jej gruntowne są jeszcze dotychczas podległe sporom; nad fundamentem jej, który jej potrzeba było dać, we wszystkich czasach nie było zgody pomiędzy filozofami. Filozofia moralna, której zamiarem jest wszystkich zarówno ludzi oświecać obyczaje, w ręku większej części starożytnych mędrców stała się ciemną i tajemnic pełną; nieszczęściem wspólnym i innym naukom nie poszła za doświadczeniem, lecz się w początkach dała zaraz powodować samowładztwu ducha¹ i zbytniemu do osobliwości dziwacznej przywiązaniu. Stąd wypłynęło tyle układów² dowolnych, tak różnych; tylu dawnych jako i terażniejszych filozofów, którzy zamiast objaśnienia nauki i uczynienia jej przystępnej praktyce i rozumowi ludzkiemu w gęste ją zanurzyli ciemności, tak iż z

* Fragment anonimowego przekładu *La Morale universelle, ou les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, t. 1. Przekład ten, zatytułowany *Nauka obyczajów powszechna, czyli powinności człowieka na własnej jego zasadzone naturze*, znajduje się w Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 634. Publikujemy całą niemal przedmowę (s. I—XI); tytuł zaczerpnęliśmy z tekstu przekładu.

¹ entuzjazmem, w znaczeniu pejoratywnym

² Tu: hipotez.

umiejętności największej wagi przez wzgląd na człowieka stała się nieużyteczną przeto, iż się starano uczynić ją niedorzeczną³. Nauczyciele tej, prawie zwyczajną wszystkim pierwiastkowym mędrcom słabością, dawali lekcje tonem wieszczym i tajemniczym, aby ją u gminu zadumionego bardziej uczynić szanowną.

Starożytność żadnego nam nie podała układu⁴ nauki obyczajowej szykownego: w pismach wielu filozofów nie zostawiła nam, [jak] tylko słowa obłąkane, nie mające dosadnych określeń prawdy, luźne i niekiedy niezgodne; nie daje się w nich widzieć, [jak] tylko szczypta, garstka maksym, dziwnie pięknych i prawdziwych niekiedy, ale samotnych i niezdatnych do utworzenia jednego zboru⁵ nauki, która by mogła służyć za prawo nieodmienne obyczajów. Pitagor, który najpierwszy przyswoił sobie imię filozofa, czyli przyjaciela mądrości, tajemnicze swoje wiadomości czerpał z ksiąg kapłanów egipskich, asyryjskich i Indostanu; pozostały się nam po nim niektóre przepisy ciemne, czyli raczej zagadki nieprzeniknione, zebrane od własnych jego uczniów, z których by nader trudno było związkowe jakie ukojarzyć dzieło. Sokrates, którego mają za ojca nauki obyczajowej, mówią, iż ją ściągnął z nieba dla oświecenia ludzi; lecz prawdy jego gruntowne, tak jako je nam opisali dwaj jego zwolennicy Ksenofon i Plato, chociaż wdziękami rymopiskiej wymowy okraszone, stręczą tylko rozumowi naszemu wyrazy zawichrzone myślami niestałymi, stowarzyszone z zapędem błyszczącej imaginacji niezdatnej do nauczania czego rzeczywiście.

Stoicyzm przez cnoty swoje fanatyczne i dzikie w niczym nie uczynił przyjemnej powinności dla człowieka, doskonałości niepodobne⁶, których on po nim wymagał, nie mogły uczynić z mądrego, chyba [jak

³ nieprzeniknioną (impénétrable)

⁴ Tu: systemu.

⁵ kodeksu

⁶ niemożliwe

tylkoj jestestwo jakie chimeryczne. Wszelka obyczajów nauka, która będzie chciała wywieść człowieka z własnej sfery, wynieść go nad własną naturę, która mu będzie zalecała nieuczucie, beztkliwość w rozkoszy i bólu; niewzruszoność na moc rozumowań, która go będzie zagrzewała, aby przestał być człowiekiem, może dziwić duchy osobliwości⁷, ale nie przystanie nigdy na jestestwa⁸, które natura uczyniła czułymi i pełnymi lubości. Dziwią się zawsze ludzie nad nauką surową. Szanują tych, którzy ją dają; mają ich za ludzi rzadkich i boskich, ale jej nigdy nie praktykują.

Gdyby nauka obyczajów Epikura była w rzeczy samej taka, jaką nam wystawili jego przeciwnicy, obwiniając ją przeto, że wodze wszystkim rozpuściła namiętnościom, nie byłaby wprawdzie żadną miarą zdolna do kierowania życiem człowieka; lecz jeżeli nauka ta, jako utrzymują jemu sprzyjający, zachęcała go do cnoty pod imieniami rozkoszy, szczęścia, ukontentowania, była prawdziwą, nie ma się przyczyny obawiać tego, co jej przyznają nieprzyjaciele; wykracza tylko w tym, że się dostatecznie nie wytłumaczyła.

Na przesądnych i dziwacznych prawdach cyników, co za naukę można było wystawić, kiedy te zdają się jakby dla tego tylko były dawane, aby ich wielbił gmin za dotkliwą bezwstydną i osobliwą? Umiejętność obyczajów nie mogła się wielce doskonalić w szkole Pirrona i jego śledników, których prawidłem było wątpić o prawdach najjaśniejszych. Taż sama nauka nie mogła być [jak] tylko ciemną, nader niepewną i obłąkaną z roboty Arystotela⁹, którego zwolennicy zdawali sobie jak gdyby ułożyć projekt, aby za pomocą setnych, różnie dzielących subtelności zwichrzyć prawdy najprostsze i najwidoczniejsze. Z tym wszystkim nauka ostatnich tych filozofów przewodząc długo Europie była na zawadzie do od-

⁷ entuzjastów

⁸ ale nie będzie odpowiednia dla istot...

⁹ w pracach Arystotelesa

krycia rzetelnych prawideł wszelkiej filozofii i trzymała rozum ludzki skrępowany pod jarzmem udzielnej jednej powagi, którą musiano wielbić, jako niezawodną. U nasłedników ich nauka obyczajów była tylko igraszką rozumu, kupą subtelnych zarzutów i sideł, w których było rzeczą prawie niepodobną doćiec prawdy.

Uwagi te, które wszystko potwierdza, mogą nam dać poznać, co należy rozumieć o owym przesądzie, który by chciał, abyśmy nieustannie czołem bili przed starożytną mądrością, jako i o owym, który wmawia to koniecznie, iż w nauce obyczajowej wszystko już jest powiedziane. Da się widzieć, iż starożytni filozofowie nie mieli wyobraźni rzetelnych o prawdach gruntownych tej umiejętności i jeżeli je niekiedy postrzegali, zblądzili zaraz od nich, nie wyciągnawszy z nich wniosków najbliższych i niepośredniczych. Co do tych, którzy mniemają, iż nie masz już więcej o nauce obyczajów mówić, schlebiam sobie, iż im mogę pokazać, iż dotąd nie zgromadzono [jak] tylko materiał potrzebny do wystawienia budowy, który w czasie swoim przywiodą do doskonałości zebrane rozmyślenia ludzi; iż dawni przystawili nam znaczną część tego materiału; niektórzy z terażniejszych przyczynili się wielce do zbioru tego, iż potomność korzystając i z światel, i z błędów swoich poprzedników będzie mogła z czasem zakończyć tak wielkie dzieło. Pamiętna świątynia efezka stanęła kosztem królów i narodów Azji; świątynię Mądrości należy wywieść pracą wspólną wszystkich jestestw myślących.

Można powiedzieć w ogólności, iż pierwsze usiłowania filozofii, nie mając prawd gruntownych, pewnych, urodziły błędy z niektórymi przemieszane prawdami. Dowcip subtelny Greków oddzielił się od prostoty, imaginacja przesadziła. Częstokroć filozofia przez wzgląd na nich szczerą tylko pozostała mowy przedaży, z której każdy jak mógł udawał się¹⁰. Miłość własna każdego, który był głową jakowej sekty,

¹⁰ w której każdy jak mógł udawał

była mu okazją do schlebiania sobie, iż sam tylko jeden natrafił na prawdę, gdy tymczasem wszystkie sekty uchylają się od niej rozmaitymi drogami. Mnie-mali ci mędrcomie, zdaje się, jakby się na to jedy-nie usadzili, aby się sobie wzajemnie sprzeciwić; aby się potwarzać i bić; aby się niezrozumianymi zaprzętać zagadnieniami i nieskończonymi sporami. Zdrowa filozofia szczerze zabawna wynajdowaniem tego, co jest użytecznym i prawdziwym, nie powinna znać przysady ani zakładać rzeczy niepraktykowa-nych lub niezrozumiałych. Powinna się strzec ducha osobliwości i próżności dziecinnej, i ducha sprzeci-wiania się. Zawsze sobie samej rzetelna, zawsze spo-kojna nie powinna iść [jak] tylko za rozumem oświe-conym przez doświadczenie, które samo okazuje nam rzeczy takie, jakimi są. Powinna przyjmować prawdę ze wszystkich rąk, które ją prezentują, a od-rzucać błąd i przesąd od jakiegokolwiek bądź wsparty powagi.

Zdaje się, iż starożytni filozofowie umyślnie powle-kli naukę swoją mgłą ciemnoty. Wielka ich część aby ją uczynić niedostępną gminowi, podwójną mia-ła naukę: publiczną jedną, a drugą partykularną, którą ciężko rozeznać w ich pismach; nade wszy-stko, iż po tak wielu wiekach zgubiono od niej klucz. Filozofia, aby była użyteczna wszystkim wie-kom i ludziom, powinna być otwartą i szczerą; która nie jest wyrozumianą [jak] tylko na jeden czas albo dla pewnych ludzi, staje się tajemnicą dla potom-ności.

Nie idźmy przeto ślepo za wyobrażeniami daw-nych; nie przywłaszczajmy sobie ich prawd zasado-wych lub ich opinii, [jak] tylko tyle, ile brane na uwagę pokażą się nam rzeczywiście, jasne, przystoso-wane do natury, doświadczenia i użytku stałego ludzi we wszystkich wiekach; korzystajmy z wdzięcznością z mnogości maksym mądrych i prawdziwych, które nam filozofowie najznakomitsi w starożytności prze-słali, przeplatane kupą błędów; oddzielmy je, jeżeli można, od tych, które samowładztwo ducha utwo-rzyło. Idźmy za Sokratem, gdy nam zaleca poznanie

siebie samych; słuchajmy Pitagory i Platona, gdy nam dają przepisy wyrozumiałe; chwytajmy się rad Zenona, gdy je widzimy stosowne do natury człowieka; wątpijmy jak Pirron o rzeczach, których aż dotąd początki¹¹ dostatecznie nie są wyłuszczone. Zażyjmy subtelności Arystotela, aby wydobyć prawdę tak często zmieszaną z fałszem. Skoro błąd jest jawny, niechaj powaga tych szanownych imion nie uwodzi nas więcej.

Traktując o nauce obyczajów nie zapuszczajmy się w przepaść subtelnej metafizyki lub jakowej dialektyki krętej; prawidła obyczajów jako powinny służyć dla wszystkich, tak mają być proste, jasne, okazujące do pojęcia wszystkich; prawdy gruntowne, na których się nasze zasadzają powinności, [winny] być tak żywo bijące w oczy rozumu, tak ogólne, aby się każdy z nich mógł przekonać i wyciągnąć wnioski stosowne do własnych potrzeb i rangi, którą piastuje u społeczności.

Wyrazy ciemne suchym brane rozumem i zawile, powaga nierzadko podejrzana, fanatyzm wyniesiony nie mogą ani przewodzić, ani oświecić bezpiecznie. Aby nauka obyczajów była skuteczna, należy zdać sprawę człowiekowi z tych przepisów, które się mu dają; należy mu dać uczuć pobudki naglące, które go mają nakłonić do ich zachowania; należy mu dać poznać, na czym zależy cnota; należy w weń wmówić jej miłość, ukazując mu ją niby za jakowe źródło jego szczęścia. Samowładztwo ducha i powaga, jakkolwiek są użyteczne, przecież tylko na niejaki czas są zdatne do kierowania nieumiejętnym gminem, którego rozum nie jest jeszcze zupełnie wyćwiczony.

Zadziwiać ludzi, aby w nich wmówić; zrażać rozum ludzki przez zawilosci, łudzac go przez osobliwość, sztuka to była zwyczajna pierwszym mędrcom wysadzonym do nauczania i rządu grubych¹² narodów. Atoli jeżeli ci prawodawcy udawali się do nadnaturalności, ażeby je nią podbić pod prawidła, które im

¹¹ zasady

¹² prostych

chcieli przepisać; jeżeli w kierowaniu onych zażywali samowładztwa ducha, które nic nie rozumie¹³ oraz ducha osobliwości, który więcej czyni impresji na umyśle gminu niżeli wszelkie najgruntowniejsze rozumowania. Środki te nie służą już więcej, gdy potrzeba mówić do narodów mniej dzikich i wyszłych z dzieciństwa. Człowiek stawszy się rozumniejszym powinien być prowadzony do rozumu; filozofowie powinni go przywołać do własnej natury. Do prawodawców należy zachęcić go i obowiązać do iścia za nią.

Moralisci niniejsi¹⁴ skrepowani powagą dawniejszych nader wiernie niekiedy szli ich torem, bynajmniej nie myśląc o utorowaniu sobie drogi innej do odkrycia prawdy. Wielu z nich nie obróciwszy należycie uwagi na człowieka, nie widzieli go takim, jakim jest; przykładem niektórych dawniejszych mniemali, iż wziął z natury wyobrażenia wrodzone umysłowi, za pomocą których mógł sądzić zdrowo o dobrym i złym; rozum, cnotę, sprawiedliwość, uprzejmość, litość poczytali za własności istnie sklejone z naturą człowieka; natura ta, podług nich, wyrzyła na sercach wszystkich początkowe prawdy: miłość dobrego, moralnego, złego nienawiść, o których człowiek sądził zdrowo za pomocą zmysłu moralnego, to jest jednej własności ukrytej, pewnego *criterium*, które on przynosi z sobą rodząc się i którym się sposobi do dawania wyroku z pewnością nad zasługą albo niezasługą czynności. Próżno głębokomyślny Lok¹⁵ dowiódł, iż obrazy te od natury wyrte na rozumie były szczerymi wymysłami; moralisci ci trwają zacięto w swoim przesądzie; nawet chcą wierzyć i wmówić, iż człowiek nie uczuwszy tak złego jak i dobrego, które wynika z czynności, zdolny jest do wyrokowania, złymi-li czy dobrymi są. To podług oświeceńszych filozofów pokażemy, iż człowiek przychodząc na świat nie ma z sobą [jak] tylko jedną

¹³ entuzjazmu, który nie rozumuje

¹⁴ współcześni

¹⁵ Locke

moc czucia i że sposób tego czucia własny nie jest [jak tylko] tym rzetelnym *criterium*, czyli jedynym prawidłem jego sądzeń albo sentymentów moralnych nad sprawami lub przyczynami dającymi mu się uczuć, co jest prawdą tak dotykającą, iż się dziwić trzeba, że się mogą znaleźć ludzie, którym ją musimy dowodzić. Nareszcie pokażemy, iż prawa czyli prawidła, które rozumieją być wyryte od natury na sercu każdego, nie są [jak] ciągiem potrzebnym trybu¹⁶, jakim natura ludzi kształciła i trybu, którym się ich zdadności doskonaliły. Prawdziwy układ naszych powinności powinien być ten, który wynika z własnej naszej natury przyzwoicie kształtowanej.

Inni torem Cudworta¹⁷ zasadzili naukę obyczajów na prawidłach, przyzwoitościach odwiecznych i niewzruszonych, którym oni nadali bytność przodkującą człowiekowi i całkowicie od niego niezawisłą. Stąd daje się widzieć, iż ci z jestestw chimerycznych pewne utworzyli rzeczy, iż założyli kształty, czyli jakości poprzednie jestestw zdolnych do ich przyjęcia oraz stosunki udzielne od jestestw, pomiędzy którymi mogły być. Z tym wszystkim, jeżeli moral¹⁸ jest prawidłem ludzi żyjących w społeczności, nie może mieć swojej bytności, [jak] chyba wraz z ludźmi, i nie może się zasadać [jak] tylko na stosunkach znajdujących się pomiędzy nimi. Moral przodkujący bytności ludzi i onych stosunkom jest morałem napowietrzonym, jest szczerą chimera. Nie może on mieć ani prawideł, ani powinności, bo stosunki, na których się one gruntują, są tylko między ludem, których jeszcze podług nich w krajach imaginacji trzeba szukać.

Nie będzie się tu nic mówić o morale zakonnym¹⁹, którego gdy zamiarem jest prowadzić ludzi do powinności drogą nadprzyrodzoną, w sposobie swoim nie uznaje praw rozumu. W dziele tym usiłuje się tylko rzucić fundamenta moralu ludzkiego i towa-

¹⁶ konieczną konsekwencją sposobu

¹⁷ Cudwortha

¹⁸ moralność

¹⁹ moralności religijnej

rzyskiego²⁰, stosownego do świata, na którym żyjemy i na którym rozum z doświadczeniem są zdolnymi przewodnikami jestestwom żyjącym w społeczności do szczęścia niniejszego, jakie sobie zakładają. Po-budki, które morał ten wystawia, są istnie ludzkimi, to jest jedynie zasadzone na naturze człowieka ta-kiej, jaka się naszym ukazuje oczom, a nie jaką so-bie uroiły mniemania dzielące naród ludzki, nad któ-rymi nie należy się zastanawiać morałowi, ułożonemu dla wszystkich ogółem mieszkańców Ziemi. Jest się człowiekiem wtedy nawet, nim się jakąś ma reli-gię; i mimo prawdziwą tę, którą się potem mieć po-winno²¹; morał udzielnie powinien być tym, który natura przypisuje wszystkim ludziom, bez czego był-by szkodliwym dla społeczności.

W rzeczy samej filozofowie byli i są jeszcze do-tychczas niejednostajnego zdania względem natury człowieka, względem źródła jego działań wewnętr-znych i sił tak widocznych jako i tajnych. Jedni, a tych najwięcej, sądzą, iż myśli jego, jego upodoba-nia, jego sprawy nie należy przyznawać ciału, które nie jest [jak] tylko zbiorem naczyń²² materialnych, niezdolnych tak do myślenia jako i działania, gdyby ich nie poruszała jakaś dusza, czyli jakowaś spręży-na duchowna, różna od tej maszyny, która im służy za osadę, czyli narzędzie. Inni, w mniejszej daleko liczbie, odrzucają bytność tej niewidomej sprężyny i trzymają, że organizacja człowieka dosyć jest do działania, do tworzenia myśli, wywierania zdolności i poruszeń tych, które mieć może człowiek.

Nie zastanowię się tu nic nad roztrząsaniem tych zdań, tak różnych; aby wiedzieć, co człowiek ma czynić w towarzystwie, nie potrzeba tak wysoko się-gać. Nie będzie się zatem brać na uwagę ani przy-czyny tajnej, jaka może ruszać to ciało, ani narzędzi ukrytych, z których ono złożone. Badania te zosta-wia się metafizyce i anatomii. Aby odkryć prawdy

²⁰ moralności ludzkiej i społecznej

²¹ Winno być: i jakiegokolwiek religii by się nie przy-jęło.

²² organów

gruntowe nauki obyczajów, dosyć nam wiedzieć, iż człowiek działa, iż sposób ten działania jest jeden i ogólny we wszystkich pojedynczo mu podobnych jestestwach mimo niejedne kształty, które je różnią. Sposób bytności i działania wspólny wszystkim ludziom jest dosyć wiadomy, aby móc z niego wyciągnąć prawidło, jakim się powinni rządzić w drodze życia. Człowiek jest to czule jestestwo; czulość ta, jakążkolwiek bądź ma przyczynę, własność ta ma w nim koniecznie swoje przebywanie; i dosyć jest na niej²³, aby poznać, co sobie samemu winien, a co innym przeznaczonym wraz z sobą²⁴ żyć na ziemi.

²³ Winno być: wystarczy mu.

²⁴ z nim

KODEKS NATURY*

O! Wy, którzy podług popędu ode mnie udzielonego w każdym momencie życia dążycie ku uszczęśliwieniu, nie czyńcie oporu mojej wszechwładnej mocy, pracujcie na własne szczęście, używajcie go bez obawy, a środki ku temu służące znajdziecie zapisane w sercach waszych. Daremnie przesądniku szukasz swego uszczęśliwienia za granicami widzialnego świata, na którym cię dzielna moja ręka postawiła¹, nadaremnie czołgasz się przed tymi nieprzebręgalnymi marami, które obłąkana twoja imaginacja chce zasadzać na odwiecznym moim tronie.

Nadaremnie przesądniku oczekujesz tych urojonych krain niebieskich, które się w twoim zagorzałym mózgu wylęły, nadaremnie spuszczasz się na te

* Przedruk pierwszej części anonimowej broszury z końca XVIII w. *Odezwa natury do ludu* (b.m. i r.w.), ss. 28, zawierającej (na s. 1—20) obszerne wyjątki z ostatniego rozdziału *Systemu przyrody* P. Holbacha — „Skrót kodeksu przyrody”. Rozdział ten również po francusku był wydany osobno pt. *Abrégé du code de la nature*, par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel et l'un des quarante de l'Académie Française, Londres 1770, oraz nieco później jako *Code de la nature. De l'Imprimerie de la Société littéraire typographique de l'Estrapade*, Paris, b.r. w. Ponieważ ten drugi tytuł jest częściej spotykany w literaturze o Holbachu, wykorzystujemy go jako tytuł niniejszego fragmentu.

¹ Wg oryginału winno być: „Daremnie, o, przesądny, szukasz swego szczęścia poza granicami wszechświata, w którym moja ręka cię umieściła”.

bóstwa, których dobrodziejstwa zachwycają cię wten-
czas nawet, kiedy te napełniają Ziemię nieszczęściem,
postrachem, jękiem i złudzeniem. Ośmiel się by raz
zrzucić z siebie to uciążliwe jarzmo religii, tej to
mojej współzalatnicy, która pogardza mymi prawa-
mi; wyrzecz się tych bogów, przywłaścicieli mej
władzy, a powracaj pod słodkie me panowanie. Pod
moim to panowaniem prawdziwa jest wolność; tyra-
nia polityczna i religijna² są z niego na zawsze wy-
gnane, sprawiedliwość czuwa nad bezpieczeństwem
podległych mnie, ona zabezpiecza wszystkim ich pra-
wa, dobroczynność i ludzkość, wiąże ich nierozerna-
nym miłości węzłem, prawdą ich oświeca, a fałsz ni-
gdy ich omamić nie potrafi.

Powróż więc dziecię obłąkane, powróż do Natury;
ona ci przygotowuje ukontentowanie, ona cię pozba-
wi owych bojaźni, które serce twoje dręczą, tych
niespokojnościów, od których schniesz, tych uniesień,
które ustawicznie tobą miotają, tych nienawiszców
czyniących podział między tobą i człowiekiem, któ-
rego winienesz kochać, a tak powrócony na łono Na-
tury, powrócony ludzkości i sobie samemu, rzucaj
kwiaty po drodze życia, zaprzestań myśleć o przy-
szłości, żyj dla siebie i twoich współbliźnich, poświę-
caj pewne momenta rozmyślaniam nad sobą samym,
uważaj na koniec na istoty, którymi w koło otoczony
jesteś, a porzuć tych bogów, którzy ci wcale do
szczęścia pomóc nie mogą.

Używaj i innym do używania pomagaj tych da-
rów, które dla wszystkich dzieci moich zarówno
utworzyłam, pomagaj innym do znoszenia nieszczęść,
na które ich los równie jak i ciebie częstokroć na-
raza; używaj rozkoszów od twego szczęścia nieod-
dzielnych, aby tylko te nie szkodzą tobie samemu
nie stawały się przykrymi braciom twoim; te rozko-
sze są ci dozwolone, byłeś ich używał podług miary
ode mnie wskazanej. Bądź więc szczęśliwy, o czło-
wiecze! Natura do tego cię zaprasza, lecz pomnij, że
sam być nie możesz, zaprosz więc współbliźnich do

² Wg oryginału: tyrania i niewolnictwo.

podobnego szczęścia, bo taki zapadł wyrok przeznaczenia, iż szczęście twoje zależy na tym, abyś się, ile możliwości, starał o uszczęśliwienie innych, gdybyś zaś choć na moment uchylić się chciał od tego, pomnij, że nienawiść, zemsta i zgryzoty są zawsze na pogotowiu na tych, którzy się ośmielają gwałcić moje nieodzowne wyroki.¹

Postępuj więc człowiecze, w jakimkolwiek znajdujesz się stanie, śladem ode mnie wskazanym do osiągnięcia przeznaczonego dla ciebie szczęścia. Niech ludzkość czyni cię czułym na los podobnego tobie człowieka, niech twe serce rozrzewnia się nad nieszczęściami innych, niech twa dobroczynna ręka nie zamyka się, ile razy idzie o wsparcie nieszczęśliwego, którego los prześladowuje; pomnij, że ta smutna kolej i na ciebie przyjsć może, uznaj zatem, że każdy nieszczęśliwy ma prawo do twej hojności i dobrodziejstw.

Ocieraj łzy niewinności uciśnionej, zbieraj z troskliwością na łono twoje łzy cnoty jęczącej w uciśku; niech lekki płomyk szczerzej przyjaźni zagrzewa twą szlachetną duszę. Niech szacunek ulubionej tobie towarzyszki zagładzi wszystkie przykrości życia; bądź wiernym jej przywiązaniu, a ona cię wzajemnością wypłaci; niech pod okiem lubej pary dzieci wasze zamiłują się w cnocie i pocziwości, a gdy ty cały swój wiek oddałeś troskliwemu dzieci lub sierot wychowaniu, niech one wrócą twej starości te trudy, które ty nieudolnemu ich wiekowi poświęcałeś.

Bądź sprawiedliwym, bo sprawiedliwość jest podporą wszystkich związków towarzyskich². Bądź dobrym, gdyż dobroć spaja nierozzerwalnym ogniwnem wszystkich serca. Bądź przebaczącym, bo sam będąc podległy słabościom żyć masz z istotami równie jak ty słabymi. Bądź słodki i łagodny, bo przez to zjednasz sobie serce współbliźnich. Bądź przystępnym, gdyż pycha oburza ludzi mających wiele miłości własnej; daruj krzywdy, bo chęć zemsty uwieczniając nienawiść staje się źródłem niespokojnego pożycia. Czyń

² Tzn. społecznych.

dobrze temu, który ci szkodzić usiłuje, ażebyś się pokazał wyższym nad niego i ażebyś go do przyjaźni ku tobie zniewolił. Bądź wstrzemięźliwym i umiarkowanym, bo lubieżność i nieumiarkowanie, a w ogólności każdy zbytek, osłabi całą budowę ciała, uczyni cię niedołężnym i wzgardy godnym.

Bądź obywatelem, gdyż ojczyzna jest ci koniecznie potrzebna do twego bezpieczeństwa, do rozkoszów i do szczęścia. Bądź wiernym i z wszelką nieupodlającą dla prawej władzy podległością, ponieważ ta konieczna jest do utrzymania związków towarzyskich, których ty jesteś ogniwem. Bądź posłusznym prawom, bo te są wyrażeniem woli ogólnej, której wola twoja pojedyncza ulegać powinna. Broń własnej ojczyzny⁴, gdyż ta zamykając twoje dobro, jako i wszystkie istoty miłe dla serca twego, czyni cię szczęśliwym; nie ścierp tego, iżby ta wspólna twoja i współobywatelów twoich matka miała wpaść w więzy od tyranów przygotowane, bo natenczas niczym więcej dla ciebie nie będzie tylko więzieniem. Gdyby zaś niesprawiedliwa twoja ojczyzna odmówiła ci winnego szczęścia, gdyby ta nieszczęściem przeszedłszy pod panowanie jakiego tyрана lub przywłaszczyciela nie ujęła się za zgnębienie ciebie⁵, oddal się od niej bez szemrania, a nie waz się nigdy mieszać jej spokojności.

Słowem, bądź człowiekiem, bądź istotą czułą i rozumną, bądź wiernym małżonkiem, czułym ojcem, sprawiedliwym panem⁶, gorliwym obywatelem; pracuj na dobro ojczyzny i współobywatelów, co tylko masz talentów, przemyśłu, zdatności i cnót towarzy-

⁴ Wg oryginału: broń własnego kraju.

⁵ Wg oryginału: jeśli podporządkowana niesprawiedliwej władzy cierpi, że cię uciskają...

⁶ „Przez panów rozumieć tu należy właściwie gospodarzy, bo ja bym sobie nie życzył w rządnej społeczności mieć panów. Chciałbym, żeby ludzie w społeczności dzielili się na dwie klasy, to jest: czynnych i próżniaków”. Znamienna jest tu radykalna postawa polskiego tłumacza, krytycznie nastawionego do holbachowskiej idei solidaryzmu społecznego, który odrzucił od siebie tę uwagę.

skich; udzielaj innym tych darów, którymi cię Natura obsypała; niech wszyscy, którzy się do ciebie zbliżają, powracają z ukontentowaniem, radością i pomocą. Niech obręb twych czynów, twymi ożywiony dobrodziejstwy, spływa na samego ciebie; bądź pewien, że człowiek przykładający się szczerze do czynienia innych szczęśliwymi sam nieszczęśliwym być nie może; tak się sprawując, jakażkolwiek byłaby niesprawiedliwość ludzi, z którymi los ci żyć przeznaczył, nigdy jednak całkiem ogołocony nie będziesz z nagród należących się twojej pocziwości i cnocie. Żadnej nie masz tak moralnej jak fizycznej siły, która by cię mogła pozbawić ukontentowania wewnętrznego, tego to najczystszej szczęśliwości ludzkiej źródła; w każdym momencie z zachwycającą rozkoszą wchodzić będziesz w siebie samego, wielkim się w oczach własnych wydawać będziesz; kochanym i szanowanym będziesz od wszystkich dusz uczciwych, których pochwała więcej znaczy niż poklask mnogiego, lecz nieoświeconego i obłąkanego gminu⁷. Gdy znowu rzucisz wzrokiem zewnątrz, malujące się ukontentowanie na twarzach przychylnych tobie osób daje ci uczuć, jak daleko los twój obchodzi ich oraz przyjaźń i przychylność, z jaką są ku tobie.

Życie, którego każdy moment będzie oznaczony spokojnością duszy i przywiązaniem coraz odzywającym się istot wokoło ciebie otaczających, poprowadzi cię spokojnie ku schyłkowi dni twoich. Nie lękaj się śmierci, bo ta jest naturalnym wypadkiem twojej organizacji, lecz jeżeli z jednej strony należy ci umiarać, z drugiej strony przeżyjesz samego siebie myślą; żyć będziesz zawsze w pamięci przyjaciół i tych, którym ręka twoja była pomocą; cnoty twoje będą miały wystawioną w odradzających się pokoleniach trwałą pamiątkę, której ręka czasu nie tylko zniszczyć, ale nawet dotknąć się nie będzie mogła. Niebo⁸ zatrudniające się tobą będzie kontente z twoich postępów, kiedy Ziemia cieszyła się z posiadania ciebie.

⁷ Wg oryginału: zbłąkanego tłumu.

⁸ Wg oryginału: gdyby niebo zajmowało się tobą...

Strzeż się tego, iżbyś miał narzekać na twój los; bądź sprawiedliwy, dobry, cnotliwy, a nigdy ogołoconym z prawdziwej rozkoszy być nie możesz. Nie zazdrość szczęśliwości zwodniczej i przemijającej ani występkiwemu, ani górującej tyranii, ani interesownej obłudzie, ani przedajnej sprawiedliwości, ani nieużytecznym dostatom. Nie staraj się nigdy powiększać liczbę zauszników dworu lub zaciągać się w poczet służalców i niewolników nieludzkiego tyra-
na.

Nie nabywaj przez hańbę, przekupstwa i zgryzoty obmierzłego tytułu gnębiela twoich współbłiznich; nie bądź najemniczym współwystępnikiem uciemięź-
cielów własnej ojczyzny, gdyż ci tyle razy rumienić się muszą, ile razy wzrok ich z twoim spotkać się jest przymuszonym.

Ludzie posłuchajcie głosu mego, jeżeli nie chcecie być oszukanyimi⁹; ja to jestem, która karzę prawie wszystkie występki, a nie bogowie; zły może wysłiznąć się spod praw ludzkich, ale moich uchronić się nie potrafi; ja utworzyłam duszę i ciało człowieka¹⁰, ja przepisałam prawa, którymi się rządzić ma. Jeżeli się lubieżnikowi puszczasz na wyuzdane rozkosze, natenczas lubo współtowarzysze zabaw twoich poklaskiwać ci będą, ale ja cię ukarzę dolegliwymi chorobami, które położą tamę twemu ohydnemu życiu. Jeżeli będziesz niewstrzeźliwym, prawa ludzkie nie ukarzą cię, ale ja cię skarzę, skracając wątku dni twoich. Jeżeli jesteś występny, nałogi twoje zwalą się na twój własny kark. Owi mocarze, te to bóstwa ziemskie, których potęga stawia powyżej praw ludzkich, przymuszeni są podlegać moim prawom. Ja to ich chłoszczę, ja podzegam w nich podejrzenie, niespokojność i bojaźń; ja to sprawuję, iż drżą na samo wspomnienie czcigodnej cnoty, ja to jestem, która przez kupę ich możnych zauszników sięgając

⁹ Temu długiemu, patetycznemu zdaniu odpowiada w oryginale: „Nie pomyl się”.

¹⁰ Wg oryginału: serca i ciała śmiertelników.

do nich daję im uczuć kolce zatrute zgryzotą i hańbą. Ja to rzucam nudy na ich zatwardziałe dusze, na ukaranie ich za nadużycie władzy, którą sobie nad wolnym przywłaszczają ludem¹¹. Ja to sama jestem odwieczną i niezmienną sprawiedliwością, ja to umiem bez względu na osoby wymierzać karę za przewinienia, a nieszczęście za zbrodnie. Prawa ludzkie są sprawiedliwe wtenczas tylko, gdy są zgodne z moimi; wyroki ludzkie tyle razy mylnymi być nie mogą, ile razy z moich pochodzą natchnień. Ustawy moje jedyne są powszechne, niezienne, nie mogące być poprawionymi, a służą w każdym czasie i miejscu do ocalenia szczęścia i pomyślności narodu ludzkiego¹².

Jeżeli na moment przynajmniej powątpiewasz o mojej nieziennej władzy, którą mam nad ludźmi, zważaj, jaką zemstę wywieram na tych, którzy się ośmielają opierać moim wyrokom; spuść się w głąb serca tych próżnych zbrodniarzów, których twarz na pozór wesoła okrywa rozdzieraną troskami duszę. Nie widzisz to owego wymiosłego, który się dzień i noc dręczy przykrymi uczuciami, których nie przytłumić nie zdoła. Nie postrzegasz to owego zwycięzcę, panującego nad smutnymi obalinami, nad kupami trupów, z których się jeszcze kurzy¹³, nad okolicami pustymi i odludnymi, nad nieszczęśliwymi, którzy mu złorzeczą. Rozumiesz, iż ten tyran otoczony zauszownikami, których kadzidla i pochlebstwa duszą go, nie uczuwa hańby, którą na niego ściągają zdzierstwa w imię jego popełniane lub wzgardy, którą mu ściągają jego występki, nieużyteczność i rozpusta. Rozumiesz, iż pyszny faworyt nie rumieni się w gruncie serca za to, iż przez podłość i nadskakiwanie dokupił się względów swego pana?

Nie widzisz to tych niedołęźnych bogaczów, jak oni stają się łupem nudów i sytości, które zawsze nastę-

¹¹ Wg oryginału: aby ich ukarać za nadużycia moich darów.

¹² Wg oryginału: rasy ludzkiej.

¹³ Wg oryginału: panującego nad dymiącymi ruinami.

pować zwykły po wyczerpanych rozkoszach? Patrz na owego łakomcę głuchego na głos nędzy; wycieńczony i martwy jęczy na nieużytecznych skarbach, które z uszczerbkiem zdrowia zgromadził. Patrz na wesołego lubieżnika, na uśmiechającego się rozpustnika, jak ci narzekają sekretnie na uszczerbek zdrowia, jak życie nie ma dla nich żadnego powabu, owszem staje cię ciężarem, którego by się jak najprędzej pozbyć chcieli. Zważaj, co za nienawiści i poróżnienia panują między wiarołomnymi małżonkami.

Patrz na owego łakomcę i oszusta pozbawionych wszelkiego zaufania; patrz na hipokrytę i obłudnika, jak ci chronią się z bojaźnią twego wzroku i drżą na samo wspomnienie prawdy. Tu widzisz zazdrośnika, który schnie, gdy się innym dobrze dzieje, ówdzie serce złodowaciałe niewdzięcznika, którego żadne dobrodziejstwo poruszyć nie zdoła, indziej zatwardziałą duszę tej poczwary, której jęki cierpiącej nędzy wzruszyć nie mogą; patrz na tego mściciela, który się pasie żółcią i węzami i który w przystępach wściekłości samego siebie pożera. Zazdrość, jeżeli śmiesz, snu mężobójcy, niesprawiedliwemu sędziemu, uciemięzycielowi. Ty drżysz podobno na widok zamieszania, które miota tym spasłym celnikiem lub patronem bogacącym się z majątku sieroty, wdowy lub ubogiego. Ty drżysz na widok zgryzot dręczących tych ukoronowanych zbrodniarzów, których lud sądzi szczęśliwymi, gdy tymczasem wzgarda, jaką mają ku sobie, obficie im nadgradza za uciemiężenie narodów i ludów. Słowem, widzisz, że ukontentowanie i pokój są bez powrotu wygnane z serca tych ludzi, którym ja podsuwam wzgardę, hańbę i kary, na jakie zasługują. Lecz dosyć już tego; oczy twoje nie mogą podobno znieść tych smutnych zemsty mojej obrazów, a poczciwość twoja zasługuje, abym je przed tobą zasłoniła. Ludzkość każe ci się dzielić z nimi tymi zgryźliwymi uczuciami, na jakie ich zbrodnie zasługują; ty rozrzewniasz się nad tymi nieszczęśliwymi, których błędy i fatalne nałogi wprowadzają koniecznie w popełnianie występków; ty choć uciekasz przed nimi, ale ich nie nienawidzisz, owszem chciałbyś im

dopomóc. Jeśli się porównywasz z nimi, co za ukontentowania doznawać musisz znajdując zawsze spokojność w gruncie twojego serca. Na koniec widzisz, jak na innych i na tobie samym spełniają się wyroki przeznaczenia, które chcą, aby występki były ukarane, a cnota została nagrodzona.

STAN SPOŁECZNY A STAN NATURALNY LUDZKOŚCI *

Zamiast pojmwować rzeczy pod właściwym kątem widzenia i zamiast wyjaśniać politykę, wielu myślicieli zaciemniało jedynie jej zasady najbardziej proste i oczywiste: zmyleni przez pojęcia abstrakcyjne i metafizyczne nie mogli nam wyjaśnić uczucia, które nazwano popędem społecznym (*sociabilité*); albo skłonności, która popycha człowieka do życia z istotami swego gatunku. Popęd społeczny jest w człowieku uczuciem naturalnym, wzmocnionym przez zwyczaj i ogładzonym przez rozum. Natura czyniąc człowieka wrażliwym natchnęła go umiłowaniem przyjemności i strachem przed bólem. Społeczeństwo jest dziełem natury, gdyż to natura umieszcza człowieka w społeczeństwie. Miłość do społeczeństwa albo popęd społeczny to uczucie drugorzędne, które jest owocem doświadczenia albo rozumu. Rozum jest tylko znajomością tego, co jest nam pożyteczne albo szkodliwe, dostarczoną nam przez doświadczenie i refleksję.

Człowiek żyje w społeczeństwie dlatego, że natura spowodowała jego narodzenie się w nim; kocha to społeczeństwo, gdyż odczuwa jego potrzebę. Tak więc kiedy powiada się, że popęd społeczny jest uczuciem naturalnym dla człowieka, wskazuje się przez to, że człowiek pragnący zachować swoje istnienie i uczynić się szczęśliwym, kocha środki do tego prowadzą-

* P. Holbach, *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, t. 1, Londres 1773, s. 3—9.

ce; że zrodzony ze zdolnością odczuwania, woli dobro od zła; że zdolny do doświadczeń i refleksji staje się rozumny, to znaczy zdolny do porównywania korzyści, jakie daje mu życie społeczne, z niewygodami, których doświadczyłby, gdyby był pozbawiony społeczeństwa. Zgodnie z tymi doświadczeniami, tymi refleksjami, tym porównaniem woli on stan, który daje mu egzystencję przyjemną i zgodną z jego istotą, od samotności, której nie lubi, która go niepokoi, która pozbawiłaby go pomocy. Słowem, człowiek jest towarzyski, gdyż lubi dobrobyt i stan bezpieczeństwa. Te uczucia są naturalne, to znaczy wypływają z istoty albo natury bytu, który dąży do zachowania swego istnienia, który sam siebie kocha, który chce uczynić swoją egzystencję szczęśliwą i który chwytą się z zapalem środków do niej prowadzących. Wszystko dowodzi człowiekowi, że życie społeczne jest dlań korzystne; przyzwyczajenie przywiązuje go do niego i czuje się nieszczęśliwy, odkąd jest pozbawiony towarzystwa swoich bliźnich. Oto prawdziwa zasada uspołecznienia.

*

Większość filozofów mówi nam o stanie natury, który nie istniał nigdy poza imaginacją. Sądzi się, że był czas, kiedy ludzie żyli rozproszeni, w izolacji, bez żadnych powiązań z istotami swojego gatunku; słowem, całkiem podobni do pewnych dzikich zwierząt. Nie ma nic bardziej chimerycznego i bardziej sprzecznego z ludzką naturą od tego stanu natury. Człowiek jako owoc związku społecznego zawartego między samcem i samicą swojego gatunku żył zawsze w społeczeństwie; odkąd ujrzał światło dzienne, żył z rodzicami, z braćmi i siostrami. Jego potrzeby, przyzwyczajenie i doświadczenie czyniły dlań to społeczeństwo coraz bardziej koniecznym; sam też je rozszerzył, kiedy jego natura rozwinęła w nim potrzebę rozmnażania się.

Ten pogląd będzie zawsze prawdziwy, niezależnie od przyjętej hipotezy o sposobie umieszczenia człowieka w łańdźcu bytów. Jeśli przyjmiemy, że rodzaj

ludzki powstał od jednego człowieka, ten pierwszy człowiek będzie niezwłocznie żył w społeczeństwie, najprzód ze swoją żoną, a następnie z potomkami. Czyż będziemy snuć przypuszczenia, że jednostka z pierwszej rodziny odłączy się od społeczeństwa, w którym się narodziła, aby zapuścić się na pustkowiach? Czyż powiemy, że po dojściu do wieku, w którym siły pozwoliły jej pracować dla siebie, zechciała z radością pozbawić się korzyści i pomocy, których doświadczyła, których użyteczność odczuła i które uczyniło koniecznym jej przyzwyczajenie nabyte od dzieciństwa. Czyż potrzeba było człowiekowi nadzwyczajnych światła, aby dostrzec, że będąc samotny stałby się łatwym łupem silniejszych od niego zwierząt. Czyż potrzebowałby nadzwyczajnej bystrości, aby się przekonać, że z pomocą swoich rodziców i braci mógł polować, łowić ryby, ścinać drzewa, przesuwac skały, budować chaty szybciej i z mniejszym zmęczeniem niż wówczas, gdyby sam te prace wykonywał? Gdyby niestałość jej charakteru; gdyby jakaś namiętność albo przejściowa fantazja skłoniły jednostkę do oddzielenia się od rodziny, to strach, nuda, niepokój, słabość, pragnienie samozachowania, potrzeba rozmnażania się musiałyby wkrótce ją rodzinie przywrócić; wkrótce człowiek musiałby odczuć to, co stracił oddalając się od innych.

Nie ma nic bardziej wyimaginowanego od tego stanu natury przeciwstawianego nieustannie przez filozofów stanowi społeczeństwa, w którym człowiek się urodził, do którego najstarsze dzieciństwo go przyzwyczajają i które, dzięki pragnieniu samozachowania się, winno stać się dlań użytecznym i przyjemnym. Przeczyć tej prawdzie oznaczałoby utrzymywać, że człowiek może dobrowolnie porzucać swój dobrobyt i upodobać sobie stan nędzy.

Prawdą jest, że pierwsza rodzina rozwijając się musiała powoli utworzyć wiele różnych rodzin, których członkowie w miarę oddalania się od wspólnego pnia mogli na koniec przestać się poznawać; ale te

rodziny stworzyły nie mniej społeczeństwa poszczególne, których członkowie zjednoczyli się, aby zado wolić swoje wzajemne potrzeby. Człowiek był zawsze konieczny człowiekowi; nigdy nie mógł ignorować albo całkowicie zapomnieć korzyści wynikających ze zjednoczenia sił; zawsze uznawał, że stowarzyszenie było właściwe, aby obsypać go dobrami i uczynić go zdolnym do opierania się złu, jakim natura go kolejno doświadcza. Mało byśmy znali drogi umysłu człowieka, jego stałą wolę polepszania swojego losu, gdy byśmy przyjęli, że mógł on całkiem swobodnie poz bawić się pewnego sposobu bycia, który czynił go szczęśliwym, aby oddać się życiu smutnemu, odosob nionemu, czyniącemu go słabym i bardziej nieszczę śliwym. Sam strach przed nowymi przedmiotami, z którymi nasze oczy nie są oswojone, zmusza nas do szukania poparcia w naszych bliźnich. Samotność, ciemności, wycie wiatru, rozległa cisza natury nas trwożą, niepokoją i zmuszają do uciekania się do społeczeństwa. Jest ono schroniskiem przed nudą, lę kiem, niepewnością; słowem, przed złem rzeczywi stym i wyimaginowanym. Człowiek, odkąd znajduje się w towarzystwie bliźniego, czuje się mocniejszy, bardziej bezpieczny; uważa swoje istnienie jak gdy by podwojonym.

Z drugiej strony, człowiek ma bez przerwy potrze bę odczuwania; im więcej ma wrażeń, tym bardziej czuje się szczęśliwy. Aktywność jego umysłu czyni dlań ruch koniecznym; ten ruch pomnaża się w mia rę, jak oddziaływa na niego większa ilość przedmio tów. W ten sposób społeczeństwo — w każdej chwili — pomnaża w jakiś sposób egzystencję człowieka; dostarcza ciągle nowych wrażeń, które nie pozwalają mu popaść w apatię albo nudę. Dzikus ma mniej wrażeń niż mieszkaniec społeczeństw cywilizowanych. Im liczniejsze jest społeczeństwo, im wzrasta ilość wrażeń, tym więcej człowiek czyni doświadczeń, tym bardziej rozwija się jego rozum; im bardziej przy wiązuje się do bliźnich, tym bardziej jego istota sta je się mu droga.

*

To właśnie ze względu na interes ludzie się stowarzyszają. Zadaniem społeczeństwa jest zapewnić im cieszenie się z korzyści, które natura albo ich zdolności, bądź cielesne bądź umysłowe, im dają; ustalają się więc pewne stosunki między społeczeństwem i jego członkami. Z tych stosunków koniecznych wynikają wzajemne obowiązki, które wiążą ludzi stowarzyszonych. Jeśli części winne są coś całości, to całość winna jest częściom. Ale powiedzą: cóż społeczeństwo winne jest każdemu ze swoich członków? Odpowiem, że powinno mu zapewnić dobrobyt albo zachować cieszenie się z korzyści, do których ma prawo dążyć, jako zgodnych ze stowarzyszeniem; winno ono zapewnić mu bezpieczeństwo, bez którego te dobra byłyby bezużyteczne. Gdyby człowiek nie miał nic do zyskania w społeczeństwie, odłączyłby się od niego; gdyby w nim coś tracił, nie omieszkałby porzucić go i znienawidzić. W pojedynkę albo, jeśli chcemy, w stanie natury cieszyłby się niezależnością całkowitą, korzystałby, nie dzieląc się, z owoców swej pracy; ale odkąd znajduje korzyść w stowarzyszeniu, jest zmuszony uzależnić się od tych, których potrzebę odczuwa; jednak człowiek nie podporządkowuje się za darmo; rezygnuje on z części swojej niezawisłości jedynie w celu osiągnięcia większego dobra, którego nie dałoby mu pełne korzystanie z wolności; w celu zaspokojenia potrzeb jedynie motyw większego interesu składania go, by stać się pożytecznym dla innych. Społeczeństwo winno więc kompensować dobrami poświęcenie się dla niego, do czego każdy człowiek jest zmuszony; w przeciwnym razie wyrywa ono to dobro siłą; jest ono wolne i dobrowolne tylko wówczas, gdy wynika zeń dobro dla tego, który je czyni. Bardziej realne korzyści, chociaż bardziej odległe, stają się udziałem człowieka zamiast pewnych korzyści bezpośrednich, chwilowych i przejściowych. Człowiek samotny byłby całkowicie niezależny, ale takim byłby też jego bliźni. Człowiek odosobniony gdyby był najsilniejszym, mógłby zagarnąć to, co praca uczyniła własnym dla jego bliźniego; ale dwóch in-

nych ludzi, łącząc swoje siły, mogłoby również zagarnąć to, co należało do tego pierwszego. Człowiek odizolowany może żyć, ale żyje wygodniej, kiedy ma pomoc. Człowiek samotny może być szczęśliwy, ale jest szczęśliwszy, kiedy inni współpracują nad jego szczęściem. W ten sposób stowarzyszenie dostarcza korzyści realnych, których człowiek pojedynczy nie byłby zdolny osiągnąć. Społeczeństwo daje mu siłę, wspomaga go, dostarcza mu przyjemności, daje mu wreszcie bezpieczeństwo, którego nie miałby poza nim.

Człowiek samotny, który byłby silniejszy, szczęśliwszy i bardziej przemyślny od wszystkich innych, nie potrzebowałby wcale żyć w społeczeństwie. Stąd niewątpliwie wynika źródło postępowania większości monarchów i panujących, którzy opierając się na siłach społeczeństwa zapominają, że od niego zależą, odróżniają jego interesy od swoich i zdają się żyć dla siebie samych pośród ludów przez nich rządzonych. Istota niezależna od innych staje się z konieczności obojętna albo zła.

Tłumaczył Marian Skrzypek

WŁASNOŚĆ PRYWATNA A WSPÓLNOTA DÓBR *

Podstawą własności jest konieczny stosunek, który zachodzi między człowiekiem i owocami jego pracy. Gdyby ziemia produkowała bez naszego trudu wszystko, co jest konieczne dla utrzymania naszej egzystencji, własność byłaby niepotrzebna. Powietrze i woda nie mogą być podporządkowane własności; te żywy są stworzone po to, by pozostać wspólnymi. Inaczej jest z ziemią, która produkuje tylko w zależności od trosk i trudów, jakie sobie zadajemy przy jej uprawie. Te troski są jednak nierówne, co jest efektem nierówności, jaką natura — jak widzieliśmy — wprowadza między siłami, zręcznością i zasobami, które jednostki znajdują w sobie samych. W ten sposób własność winna być różna w odniesieniu do tych wszystkich rzeczy, którymi rodzaj ludzki nie może cieszyć się wspólnie albo które wymagają sił, prac i talentów stanowiących niekomunikowalną przewagę lub dobro, jakie natura daje na własność każdej jednostce. Jeśli ta przewaga należy wyłącznie do tego, który nią dysponuje, to tak samo jest z przedmiotami, których ta przewaga dostarcza; w ten sposób pole staje się w pewien sposób częścią tego, który je uprawia, gdyż to jego wola, ręce, siły, przemyślność — słowem, to cechy właściwe jemu, indywidualne, inherentne dla jego osoby, uczyniły owo

* P. Holbach, *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, t. 1, Londres 1773, s. 39—40.

pole tym, czym jest. To pole zroszone jego potem identyfikuje się, by tak rzec, z nim; produkty, które wytwarza, należą do niego tak samo, jak jego członki i zdolności, gdyż bez jego pracy te owoce albo by nie istniały, albo przynajmniej nie istniałyby w takiej postaci, w jakiej się znajdują.

Widzimy więc, że własność jest oparta na naturze ludzkiej; jest ona nierówna, gdyż natura uczyniła ludzi nierównymi. Własność winna być oddzielna, gdyż każda jednostka jest oddzielona od drugiej. Takie jest prawdziwe źródło twojego i mojego. Jest w efekcie niemożliwe, żebym miał ideę mojej własności nie mając idei własności drugiego; jeśli moja praca i moje zdolności uczyniły mnie właścicielem pola, które uprawiam, jestem zmuszony uznać, że praca i zdolności innego nadały mu podobnie własność pola, które podobnie uprawia.

*

Kilku moralistów przejętych nieszczęściami bez liku, które zrodziło wśród ludzi różnicowanie własności, chciało ją potępić; sądzili oni, że można by przywrócić jedność i pokój między nimi, likwidując jąbiko niezgody, które nieustannie zakłócało ich szczęście: wyobrazili sobie, że wspólnota dóbr odebrałaby śmiertelnikom wszelki pretekst do szkodenia sobie. Jednak te spekulacje nie zostały wystarczająco prze-myślane; nierówność naturalna ludzi czyni niemożliwą równość ich posiadania. Próżno usiłowano by uczynić wszystkie rzeczy wspólnymi między istotami nierównymi pod względem siły, umysłu, przemyślności, aktywności. Społeczeństwo najmądrzej zorganizowane może usiłować jedynie przeszkadzać swoim członkom w niebezpiecznym wykorzystywaniu jednych przeciw drugim, nierówności ich sił i własności. Oto cel wszelkiego dobrego rządu, oto plan wszelkiego sprawiedliwego prawodawstwa, oto efekt wolności, bez której własność nie jest nigdy zabezpieczona.

Tłumaczył Marian Skrzypek

BIEDNI I BOGACI *

Człowiekiem hojnym — powiada Arystoteles — jest ten, kto robi dobry użytek ze swoich bogactw. Ale na czym może polegać ten dobry użytek? Na czynieniu dobra swoim bliźnim. Dobroczynność winna być sprawiedliwością albo cnotą bogatego; właśnie do wypełnienia tego obowiązku ustawodawca winien go pobudzać. Kiedy bogaty przelewa swoją obfitość na współobywateli, to splaca jedynie dług. Najbogatsi obywatele w państwie są jak gdyby zbiornikami, umieszczonymi w pewnych odległościach, aby zraszać ziemie wysuszone przez letnią spiekotę; kiedy wody w nich zawarte są w zastoju, psują się i rozsiewają wkoło cuchnące opary.

Wielkie fortuny — jak to powiedziano w innym miejscu — są zazwyczaj owocami niesprawiedliwości, nieszczęsnej przemyślności i przemocy; są to środki, na które sprawiedliwe prawodawstwo nie może w żadnym przypadku się zgodzić. Winno ono pozostawić tyranom Azji tę okropną politykę, przez którą pozwalają oni swoim poplecznikom wzbogacać się środkami najbardziej okrutnymi, aby ich ogolocić, kiedy wystarczająco się obezrą pokarmem ludów. Pewne rządy europejskie kierowały się aż nazbyt tymi wstrętnymi zasadami wschodniego despotyzmu; widziano chciwych władców, którzy przyjęli za zasadę tuczenie krwią obywateli paru faworyzowanych słu-

* P. Holbach, *Ethocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam 1776, s. 112—121.

żalców, aby znaleźć w tych publicznych pijawkach łatwe i szybkie środki zaspokojenia swoich namiętności. To właśnie przez podatki pośrednie rządy nieroztropne doprowadziły do ruiny najpotężniejszych państw i do poddania ich opiece małej liczby rozbójników, którym udzieliły niecnego przywileju bezkarne go grabienia ojczyzny. [...]

Niezmierna dysproporcja, jaką bogactwa wprowadzają między ludźmi, jest źródłem największych nieszczęść w społeczeństwie; w konsekwencji zasługuje ona na maksimum uwagi ze strony rządzących. Aby uczynić państwo szczęśliwym, nie tylko rząd winien położyć tamę tym fortunom nagłym, niesprawiedliwym, niezmiernym i skandalicznym, które powstają zazwyczaj kosztem władcy i poddanych, ale i ustawodawstwo winno troskliwie zapobiegać, aby bogactwa i własność narodu nie gromadziły się w małej ilości rąk. Interes państwa jest zawsze związany z interesem wielkiej liczby; wymaga on, aby wielu obywateli było aktywnych, pożytecznie zajętych, cieszących się dostatkiem, który uczyniłby ich zdolnymi subwencjonować bez trudu potrzeby ojczyzny. Nie ma ojczyzny dla człowieka, który nic nie posiada albo który cieszy się jedynie niepewną egzystencją; ojczyzna jest obojętna dla tych, wobec których okazuje się tylko macochą, których nie chroni, którym nie pozwala żyć.

Można by rzec, że bogaci zaplanowali wyrwanie ziemi jej przeznaczeniu; podobni zdobywcom pragną wszystko zagarnąć i nie zadowolają ich pałace goszczące często mizerne ich osoby. Obszerne ogrody, olbrzymie parki, lasy, długie — jak okiem sięgnąć — aleje stają się dla nich potrzebą¹. Widzicie ich ciągle zajętych przyłączaniem majątków, nowymi nabytkami; chcieliby zmienić swe ziemie w prowincje, którym wkrótce przez zniechęcenie, przez niedbalstwo, skąpstwo, nieudolność pozwalają stać się nieużytkami

¹ Jest nie do pojęcia, aby rządy nie dostrzegły szkód, jakie wyrządza państwu prawo polowania przyznane szlachcie, które jest ruiną dla rolnika. Rolnictwo zostało niecnie poświęcone zabawie bogaczy!

nie przynoszącymi dochodu ani im, ani państwu. Każda ziemia nieuprawiona winna wrócić do wspólnej masy i zostać oddana tym, którzy mogą ją uczynić wartościową z pożytkiem dla siebie i dla społeczeństwa.

Prawodawstwo bardziej sprawiedliwe i mądre winno przynajmniej przeciwstawić się owym uzurpaczom bogactwa, zawsze rozmiłowanego w tym, czego nie ma, a niezadowolonego i zniechęconego do tego, co ma. Rząd mniej stronniczy dla bogatych znalazłby niewątpliwie w zbędnych posiadłościach, które zatracają się w ich rękach, pożyteczne zajęcie dla rąk nieskończonej ilości nieszczęśliwców, którzy nic nie posiadając i nie mając czym się zająć szukają w kradzieży i zbrodni środków do życia.

Dreńczony podatkami, obdzierany przez bogaczy, poniewierany przez wielkich, odpychany przez zatwardziałe serca, pozbawiony zazwyczaj zasad moralności, biedny złości się na społeczeństwo, wypowiada mu wojnę, mści się zbrodnią za niesprawiedliwość i ryzykuje często życiem, aby nie umrzeć z głodu, albo ulega występkom nabytym przez naśladowanie bogatych.

Ubóstwo będące tyle razy igraszką namiętności i kaprysów siły albo gasi serce człowieka, albo czyni go szalonym. Jesteśmy zaskoczeni widząc ludzi z popółstwa tak niskimi, tak pozbawionymi wstydu, tak skłonniymi do popełniania zła dla najbardziej ohydne go interesu. Przestaniemy się jednak temu dziwić, kiedy domyślimy się, że przez niesprawiedliwość rządów, przez ich niedbalstwo w poskramianiu albo karaniu nadużyć bogatych i wielkich sprężyna duszy biednego jest całkowicie złamana; gardzi on samym sobą, gdyż widzi w sobie przedmiot pogardy i odpychania dla całego świata; nienawidzi bogatych i wszystkich swoich zwierzchników, gdyż widzi w nich jedynie wrogów, ludzi pozbawionych litości; nienawidzi władzy, gdyż sądzi, że została ona ustanowiona jedynie po to, by go uciskać, a nie pomagać mu i go bronić.

Te wady i te nadużycia występują przede wszyst-

kim w monarchiach, gdzie stanowiska i bogactwa wprowadzają zbyt wielką nierówność między ludźmi; to więc właśnie tam przede wszystkim sprawiedliwość rządu i praw winna poskramiać zakusy wielkich i karać bezczelność bogatych. W państwach republikańskich i wolnych, gdzie ludzie są bardziej równi, człowiek z ludu wyzwolony od strachu ceni się bardziej, gdyż wie, że prawo go będzie strzegło. Winno to być niewątpliwie funkcją prawa w każdym kraju: sprawiedliwość winna wszędzie bronić słabego, biednego, małego przeciw zakusom silnych, bogatych i wielkich, którym poparcie praw jest mniej konieczne. Dobrym królem nie jest ten, kto faworyzuje wielkich, ale jest nim ten, kto bierze w swoje ręce interesy ludu, który bogaci i potężni starają się uciskać, ilekroć władza najwyższa zaniecha ich poskramiania.

Tłumaczył Marian Skrzypek

POŚLANNICTWO FILOZOFA, UCZONEGO I PISARZA *

Hermes przekazał nauki i sztuki Egipcjowi; Orfeusz wydobył Grecję z barbarzyństwa. Funkcją pisarza jest nauczanie swych współobywateli, aby uczynić ich bardziej szczęśliwymi.

Nie można wątpić, że ciemnota jest źródłem występków i zła moralnego pośród ludzi. Ignorancja jest brakiem doświadczenia i refleksji, bez których ludzie są tylko dziećmi nieobliczalnymi w swoim postępowaniu, oddanymi wszelkim namiętnościom natury pozbawionej przewodnika, niezdolnymi do czynienia dobrego użytku z przedmiotów, które ich otaczają.

Uczeni są ludźmi, którzy robią doświadczenia albo którzy myślą za swoich współobywateli; ci winni im wdzięczność za ich prace i badania przynoszące odkrycia naprawdę pożyteczne. Rządy cywilizowane uznają korzyści płynące z nauk. Władcy sprawiedliwi, zazwyczaj sami wykształceni, popierali uczonych, wyczuwali cenę światła, pragnęli, aby się ono rozprzestrzeniało w ich państwach; poprzez honory i nagrody podniecali współzawodnictwo tych, którzy mogli

* Tekst ten składa się z fragmentów dwóch prac P. Holbacha: część pierwsza, pomyślana jako wprowadzenie, pochodzi z *Ethocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam 1776, s. 153—157, część druga — z anonimowego rękopiśmiennego przekładu *Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes*, zachowanego niekompletnie w Bibliotece Jagiellońskiej, sygn. 5630 (urywki kart 1—2, 3—5, 9—12 verso, 13 verso—14 verso).

ich oświecać na temat przedmiotów interesujących dla społeczeństwa. Dobrzy władcy będą zawsze wiedzieć, że ciemnota jest dobra tylko do tego, aby formować niewolników, barbarzyńców, ludzi bez obyczajów, przemysłowości i cnót¹.

Złym władcom trzeba jednak ludzi tego pokroju. Dawni Scytowie wydłubywali oczy niewolnikom, aby nie ich nie rozpraszało w zadaniach, które im narzucano. Taka musiała być zawsze polityka tyranów; zaślepieni namiętnościami obawiali się światła dla siebie i dla niewolników; obawiali się przede wszystkim filozofii, która rozumuje i szuka prawdy [...].

Oto dlaczego u ludów zniewolonych pod podwójnym jarzmem władzy samowolnej i zbytku spotykamy zazwyczaj głęboką obojętność dla tego wszystkiego, co może dotyczyć ojczyzny; przedmioty naprawdę użyteczne są zbyt obszerne dla dusz przytłumionych i ciasnych. Tym sposobem przyjemność wywyższona jest ponad pożytek: każdy myśliciel uważany jest za dziwaka, którego spekulacje zdają się być śmieszne, bezużyteczne, niestosowne: utwory błahe, dzieła rozwiąże, epigramaty, piosenki, satyry, wykwintne banały są lepiej przyjmowane od wysiłków geniuszu, od najbardziej doniosłych odkryć dla szczęścia publicznego, którym bardzo mało ludzi raczy się zainteresować²; gawędziarze, śpiewacy, błazny są ludźmi

¹ Kalif Almamon nazywał pisarzy panami duszy, nauczycielami umysłu ludzkiego, ulubieńcami niebios, urodzonymi, aby być światłem narodu i aby rozproszyć mroki ignorancji, która jest matką barbarzyństwa i okrucieństwa. Zobacz: *Biblioteka rozumowana*, t. 48, s. 123. Karol V zwany Mądrym mówi: „klerków i sapiencji nie można nigdy zanadto wynagrodzić; dopóki sapiencja będzie honorowana w tym królestwie, będzie ono prosperowało; ale kiedy będzie ona odrzucana, upadnie”. Zobacz: Christine de Pisan, *Vie de Charles V* [przypis autora].

² Poezja jest godna szacunku jedynie wówczas, gdy jest filozoficzna, dydaktyczna i moralna, taka, którą znajdujemy w dziełach Voltaire'a, Saint-Lamberta itd. Jeżeli chodzi o utwory błahe albo złośliwe, którymi tyłu przeciętnych poetów zalewa społeczeństwo, można powołać się na sąd Malherbe'a, który mówił, że poeta nie jest bardziej użyteczny państwu od dobrze grają-

bardziej interesującymi dla samego rządu niż człowiek rzadki, który rozwija przed oczyma współobywateli niezmierny obraz ludzkiej wiedzy; szczęśliwy, jeśli okrutne prześladowania nie będą mu zapłatą za prace, którymi winien sobie zasłużyć na najbardziej wyraźne oznaki wdzięczności publicznej! Takim był twój los, wzniosły i głęboki Diderocie! Twoja niewdzięczna ojczyzna przypomniawszy sobie o tobie jedynie po to, aby przeszkodzić twojemu odważnemu przedsięwzięciu; zapomniała o tobie zupełnie, kiedy zostało ono chwalebnie zakończone. O, współcześni Ateńczycy! Dzieci lekkomyślne i frywolne! Czyż zawsze będziecie podawać truciznę Sokratesom, którym winniście raczej stawiać ołtarze i posągi^{3?}

*

Ze filozofia była tak często okrzyczana, przypisać to należy nieroztropności albo zepsutym obyczajom kilku półgłówków⁴. I tak zarzucają jej, że wszystko, co jest dawnego, burzy i obala nic lepszego nie budując; zarzut ten miałby w rzeczy samej fundament,

cego w kręgle. Poeci tego pokroju skarżą się bez przerwy, że filozofia psuje gust. Tak, gust błahostek, gust nudnych banałów, które od wieków powtarza się wszystkim kobietom. Aby rozsmakować się w poetach, wiek filozoficzny wymaga, żeby byli wykształceni, żeby mówili o rzeczach, a nie o słowach, żeby wyrzekali się pochlebstw i frywolności po to, by ogłaszać użyteczne dla świata prawdy [*przypis autora*].

³ Potomni z trudem uwierzą, że Diderot, główny wydawca *Encyklopedii*, tego obszernego magazynu wiedzy ludzkiej, opracowaniu której poświęcił większą część życia, jest, być może, jedynym pisarzem we Francji, który nie zyskał żadnej oznaki poważania ze strony swego kraju. Ten wielki człowiek byłby pozbawiony wszelkiej rekompensaty za skończoną pracę, gdyby władczyni Rosji (Katarzyna II) nie podjęła się wspaniałomyślnie spłacenia długu zaciągniętego przez rodzaj ludzki. Kilka lat temu zorganizowano na dworze francuskim subskrypcję w wysokości 50 000 liwów, aby spłacić długi tancerza opery, który groził publiczności przeniesieniem gdzie indziej swych wzniosłych talentów [*przypis autora*].

⁴ Wg oryginału: kilku powierzchownych rezonerów.

gdyby opornie obstawano przy tym, że owe szalone systemata w mózgu przewrotnych głów wylęgle i za wyroczenie rozumu udawane, warte są zaszczycać się imieniem filozofii⁵. Systema postępków i działań moralnych, bez którego ludzie obejść się nie mogą, trwało zawsze; ażeby jego rzeczywistość była dostrzeżona, dosyć jest wskazać go, tylko niechaj człowiek wnijdzie w siebie samego, niechaj nakaze milczenie swoim namiętnościom, nie da się powodować żadnym złudzeniem, szuka szczerze prawdy, niechaj pozna stosunki, obowiązki i prawa tej istoty, która czuje, myśli i żyje w towarzystwie, z drugimi: aby okazać innym tę prawdę nie potrzeba, jak tylko zdjąć zasłonę przesądu z ich oczu, rozpędzić chmury⁶ fałszu, omamienia, a zobaczą prawdę w czystym zwierciadle.

Filozofia, powtarzam jeszcze raz, odrzuci zawsze ze wzgardą maksymy owych wielbicieli występku, którzy pożyczonym od niej językiem truciznę zachwalają. Nie może w liczbie swych uczniów umieszczać nieprzyjaciół porządku, którzy dlatego jedynie powstają przeciw religii, że ta czasem nagania złe skłonności ich sercu; dlatego przeciwni są ustawom, że te nie pobłażają ich żądom; dlatego pogardzają zwierzchnością, że sami nie mają sposobności na złe jej używanie; dlatego nienawidzą tyranii, że sami nie mogą być tyranami; dlatego walczą z przesądami, że te ich rozpuście, śmiesznym urojeniom i próżności stoją na zawadzie. Kto jest nieprzyjacielem dobrych obyczajów, ten być nie może przyjacielem filozofii; obrońcą występku jest albo ślepy, albo kłamca, którym nie powoduje prawda i którą on nienawidzi koniecznie w gruncie swojego serca⁷.

Powstawać przeciw przesądowi, walczyć z zabobonnością, okazać jasne skutki despotyzmu, znosić próżne obawy ludzi, są to godne przedsięwzięcia filozofii; ale nastawać na dobre obyczaje, wytypiać cnoty, okrywać je wzgardą i spotwarzać jest to dzie-

⁵ Wg oryginału: świętym imieniem filozofii.

⁶ Poprawiliśmy oczywisty błąd kopisty: „chumory”.

⁷ *Nulli vitio advocatus deficit*. Seneka, *De Ira*, rozdz. XIII [przypis autora].

łem nierozumu i szaleństwa. Religia słusznie może być wystawiona na pociski filozofii, ponieważ oczywiście sprzeciwia się prawdzie, rozumowi i szczęściu rodzaju ludzkiego, lecz ten nie podniesie nigdy broni swojej przeciwko cnocie; jest ona jaśniejącym słupem utworzonym dla ludzi, który by im służył za przewodnika w drodze ich życia, a którego nigdy utracić nie mogą z widoku bez niebezpieczeństwa; wyznać wprawdzie potrzeba, że jego podstawa bywa częstokroć otoczona cierniem i jadowitymi roślinami, które służą za pokarm dla szkodliwych gadów; niszcząc te ich siedliska odkrywamy tę wspaniałą i starożytną budowlę, wytępiając z korzeniami te krzewia, które przeszkadzały widzieć jej fundamenta; strzeżmy się, aby z naszej przyczyny w zasadzie swojej nie była wzruszona; jej upadek pociągnąłby za sobą zgubę społeczności.

Wyrrywamy więc te nieużyteczne chwasty, które około tej potężnej kolumny tu i ówdzie rosną, lecz nigdy nie tykajmy materii, z której się składa.

Wszystko to, cośmy teraz w krótkości przełożyli, daje poznać, jakie mamy wyobrażenie o filozofii i jej uczniach. Filozof jest to człowiek mający szacunek dla prawdy, której szuka, którą innym ogłasza, która myśl jego i serce zajmuje; tego zaś mędrcom nazywam, który jej przepisy w przykładach okazuje. Prawda, mądrość, rozum, cnota, natura są to wyrazy jedno prawie znaczące [...].

Każdy człowiek, który usiłuje szkodzić drugiemu, nie jest filozofem, bo tego celem jest stać się użytecznym dla innych, tytuł ten nie przystoi wcale owym ludziom dowcipnie złośliwym, których życzenia są dopełnione, kiedy omamili społeczność przez mactwa przemijające i szkodliwe ich braciom. Jakież społeczność odnosi korzyści z tych szyderstw, z tych mów jadowitych, z tych uszczypliwych obelg, złorzeczeń i potwarzy okrutnych, których dowcipu bystrego człowiek używa tak często do wzniecania nienawiści, kłótni i zerwania związków przyjaźni lub do wręcznego ugodzenia sztyletem w serce? Człowiek taki, który posiada ten przekłety talent, jestże prawdziwie

użyteczny? Co za pożytek, że ów człowiek z geniuszem budzi czasem usypiającą w rozkoszach gnuśność, cieszy obrzydłą zazdrość i smutek, którego jest przyczyną zasługa i wszelkie talenta, że każe się obawiać i unikać tego, z czego złość okrutna sobie czyni rozrywkę?

Mądrość nie pochwała nigdy tego nadużycia rozumu; stawia sobie za cel przedmioty daleko szlachetniejsze i pożyteczniejsze; zakłada sobie chwałę nierównie trwalszą; nie szkodzi bynajmniej ludziom, lecz nastaje przeciw ich występkom, sądom i przesądom; głaszcze człowieka, którego widzi być igrzyskiem nieszczęsnej konieczności; obraca swoją broń przeciw jego czynom nierozumnym, powstaje na jego nieumiarkowane żądze, przymusza go niekiedy śmiać się z własnych swoich zdrożności. Jeżeli ujmuje się za nieszczęśliwymi, którymi złe skłonności powodują, to wcale nie przebacza błędom, które są skutkiem ich obłąkania.

Satyra jest godziwa, jest nader przyzwoita, skoro ma za przedmiot walczyć z przesadami, iść wbrew przeciw występkom, aby nakłonić ludzi przez wyszydzenie złego do odstąpienia ich głupstwa. Satyra przeciw osobie rozjątrza ją, roznieca nienawiść i oburzenie, zatruwa życie człowieka, ale go nie poprawia. Jest ona raczej dowodem złośliwych zamiarów niż oświecenia satyryka. Cóż by mówiono o tym lekarzu, który by żartował sobie z chorego dając mu zbawienne lekarstwo? Człowiek cnotliwy ma za cel wyprowadzić z błędu, uleczyć i dać poznać wartość prawdy, przeciw której umysł ludzki bywa częstokroć uprzedzony; przekonany jest u siebie, że maczając pióro w żółci uczyniłby prawdę nienawistną i źle myślących przeciw niej zniechęcił.

Filozofia, kiedy chce przekonać i podobać się, powinna być łagodna, pełna ludzkości i pobłażająca, byłaby zaś przestępną, gdyby miała być narzędziem kaleczącym; stawałaby się nierozumną, gdyby okrutnie postępowała z chorymi, których przedsięwzięcie leczyć; ścigałaby na siebie nienawiść i wzgardę, gdyby trąciła niechęcią, samolubstwem lub złością;

traciłaby to zaufanie, o które starać się powinna, gdyby ukrywała pasje rodzajowi ludzkiemu szkodliwe.

Ci, co oczywiście szkodzą podobnym sobie ludziom, mają tyle czola, że się częstokroć usprawiedliwiać śmieją przed światem powiadając, że są prawdomównymi i że potrzeba zawsze mówić prawdę, na której tyle zależy rodzajowi ludzkiemu, bez względu na jej wypadki dotyczące się szczególnych osób. Takim to sposobem czerń⁸ przywdziewa się częstokroć płaszczem użyteczności. Prawda jest potrzebną bez wątpienia rodzajowi ludzkiemu, gdy się ma przyłożyć do jego dobra; pożytecznie jest dowieść społeczności błędy jej szkodzące; gorliwy obywatel ma prawo ostrzec ją o spiskach, które złośliwi usiłowali przeciwko jej szczęściu; lecz filozof będąc przyjacielem ludzi nie targa się na ludzi, tylko na ich przestępstwa⁹. Nie pisze satyr, lecz kreśli obraz rodzaju ludzkiego. Ani złość, ani nienawiść, ani zemsta nie powoduje jego piórem lub językiem, nie jest on donosicielem winowajcy ani zabójcą cudzej sławy; wyzywa kłamstwo przed sąd rozumu; odwołuje się do doświadczenia przywodzącego na pamięć wiele dziwactw i urojeń ludzkich; wzywa współżyjących do zrzeczenia się przesądów, które są przyczyną ich obłąkania, zachęca do zamiłowania prawdy dobroczynnej, która ich zawsze będzie prowadzić do szczęśliwości. [...]

Mieć to filozofowi za występki, że szuka sławy, że się ubiega za nabyciem prawa do szacunku drugich, że się chlubi z prac swoich, że oczekuje wdzięczności od swoich współobywateli jako należnej za nie nadgrody, jest to jedno, co mu wyrzucać, że jest człowiekiem, jest to żądać po nim, ażeby działał bez pobudek, jest to chcieć, ażeby filozofia go odrodziła¹⁰. Zagłędźmy w ludziach te szlachetne pobudki, wkrótce wszelki przemysł¹¹ zaginie, nikt zgoła zatrudniać

⁸ oczernianie

⁹ Wg oryginału: szaleństwa (*délires*).

¹⁰ Tzn. wynaturzyła.

¹¹ przemysłność

się nie będzie nabywaniem talentów¹². Chęć wydoby-
cia się z niedostatku przynagla człowieka ubogiego do
pracy; porzuca ją, skoro nie ma za nią nadgrody.
Żądza wślawienia się wznieca emulację i przykłada
się do wzrostu nauki; żądza nabycia chwały powinna
ożywiać mędrca w jego wyszukiwaniach; taka żądza
jest szlachetna, godziwa i chwalebna. Każda społecz-
ność zawsze jest niesprawiedliwa, ile razy odmawia
swego przywiązania i szacunku tym, którzy się dla
jej dobra poświęcają.

Tak jest, powtarzam jeszcze raz, filozof powinien
się ubiegać za chwałą, jego umysł [jest] wolny od
więzów na rodzaj ludzki narzuconych, a nawet po-
winien się wynieść nad przedmioty dziecinne, które
są zabawą płochego gminu. Podobny do orła bystrym
udarowanego lotem, który się unosi nad powierzchnią
Ziemi, spogląda z wysokości na fraszki światowe,
które zajmują całą uwagę żyjących. Jego wzrok prze-
nikliwy dostrzega owe bałwany ubóstwiane, owych
tyranów, owych wojowników, owe słońca, które za-
miast ożywiać Ziemię wszystko na niej wypalają
i przykry blask sprawują.

Lecz na próżno mędrzec sam pozbywa się błędów,
które zaślepiają jemu podobnych; nie ma on prawa
do ich szacunku [jak] tylko wtenczas, kiedy im jest
użyteczny. Jest zaś użyteczny, kiedy im okazuje pra-
wdę; jeżeli jaki drugi Prometeusz puścił się w górne
strony, aby ją wydarł niebu, powinien się spodziewać
jak ten bohater, że jego ciężko ratować będzie¹³.
Olimp przeciw niemu, Ziemia wypierać będzie jego

¹² Każdy człowiek cnotliwy powinien myśleć i mówić
jako Hektor poety Newiusza [przypis autora].

¹³ Służyć może za dewizę następujący wiersz tym
wszystkim, którzy rozszerzają wielkie prawdy: *Laetus
sum laudavi me ab te, Pater, a laudato viro*
(Tuscul. 4). *Quasivit coelo alto lucem, ingemnitque
reperta* (Aeneid. lib. 4, vers. 692). Człowiek powinien
być tylko czuły na pochwały oddawane zasłudze
[przypis autora].

Koniec zdania, do którego odnosi się ten przypis,
winien brzmieć: „winien jak on spodziewać się cier-
pienia za jej odkrycie”.

zapędy, rodzaj ludzki przestraszony jego śmiałością obchodzić się będzie jako z nierozumnym i szalonym. Jeżeli dusza jego jest nieustraszona, jeżeli jego imaginacja jest żywa, jeżeli z takim jest zapałem za prawdą, z jakim było tylu ludzi za błędem i opinią, stanie jak opoka nieporuszony na wszelkie groźby i prześladowania, które kłamstwo bezczelne miotać zwykło na tych wszystkich, którzy śmieją przeciw niemu powstawać; zemści się za znieważaną prawdziwą wielkość; za uciski tyranów, za potwarze duchownych, odkrywając ludziom tę prawdę, która prędzej czy później odniesie zwycięstwo nad oszukaństwem. Co mówię! Same przeszkody i niebezpieczeństwa zapalą w nim odwagę¹⁴. Ludzie słabego serca muszą zawsze poklaskiwać nieustraszonej cnotie; odwaga wielkiego męża ma nad nimi przemoc; staje on się dla nich osobliwością podziwienia godną: męstwo wszelkiego rodzaju było zawsze uwielbiane do tych, którzy nie czuli się być zdolnymi do naśladowania wielkich czynów¹⁵. Podobnie także wysokie uczucie prawdy i zapał wspierane będą w swoich usiłowaniach i w smutnych zdarzeniach przez tkliwe wejrzemia współobywateli, zdumiałych w ich niedostatku; własna jego imaginacja wskaże mu potomność poklaskującą jego zamiarom i przyszłość zdobiącą jego skronie wieńcem chwały za szczęśliwie przedsięwzięte prace. Niebezpieczeństwo ma swoje powaby, które tylko czują ludzie wielcy; miło jest człowiekowi przywodzić sobie na pamięć, co w dobrej sprawie ucierpiał; winszuje sobie, ile razy zdarzyło mu się

¹⁴ *Tu ne cede malis sed contra audentius ito* — Im srożej los cię męka, tym mężniej stać mu trzeba (przypis anonimowego autora przekładu; w oryginale francuskim przypisu tego nie ma).

¹⁵ Powszechnie uważano, że złego życia ludzie są najbardziej porywczymi do wszczynania kłótni i do wciągnięcia innych w otwartą bitwę; toż samo właśnie dzieje się z książkami, które są za śmiałe poczytane; zwykli je kupować i czytać ludzie nie mający z gołą ochoty z nich korzystać. Odważny pisarz jest uważany jako człowiek podziwienia godny dla zręcznego użycia mocy rozumu, lecz nie masz, kto by go naśladował [przypis autora].

przebyć niebezpieczeństwa i pokonać wielkie trudności.

Nie spotwarzymy więc owych wielkich mężów, gorliwych obrońców prawdy, którzy częstokroć lekceważyli gniew tyranów. Ludzie wielcy, przejęci uczuciem chwały i przywiązaniem do rodu ludzkiego lub gniewem, zapaleni na widok tylu nieszczęść swych braci, odważyli się czasem zedrzyć zasłonę, za którą ukrywała się opinia i zapalić przed naszymi oczyma pochodnie prawdy. Jeżeli kłamstwo chlubić się może z ofiar sobie czynionych, ze swoich obrońców i męczenników, za cóż by prawda nie miała mieć także swoich? Jeżeli zapal wart jest pochwały, to zaiste wtenczas, kiedy ma za przedmiot dobro rodzaju ludzkiego. Mająż więc prawo ludzie spotwarzać lub nazywać głupstwem zbyteczny czasem zapęd dusz szlachetnych, które mają za cel dobrze im usłużyć, kiedy przeciwnie poklaskują i dziwią się onym najeźdźcom krajów, którzy lekceważyli śmierć dla nasyceńcia swej dumy krwawej, owym wojownikom, którzy mają sobie za zaszczyt polec w sprawie obmierzłego tyrana; kiedy wpadają w zadumienie słysząc o tych ofiarach śmiesznej opinii lub dzikim przesądom codziennie poświęcanych? Toż więc będzie przeciwniejszym rozumowi czynem wstawić się za prawdę tak potrzebną narodom aniżeli podać na niebezpieczeństwo życie dla użytecznego¹⁶ rozszerzenia granic? Może być jaka krzywda bardziej zasługująca na odpór obywatelski nad tę, którą wyrządzają ojczyźnie nieprzyjaciele, kiedy ją zdradzają, kiedy narzucają nań jarzmo niewoli; kiedy urągają się z jej nieszczęść i nad jej upadkiem pracują?

Mędracy, którzy rozmyślacie! Jeżeli szlachetne dusze wasze są zapalone gniewem na widok nieszczęść trapiących rodzaj ludzki; jeżeli oburzają się przeciw pogardzie, której od swych uciemiężycielów doznają, przeciw okropnym zdarzeniom od bezbożnej polityki i duchowieństwa¹⁷ udziałanych; ile razy imaginacja wasza tak pięknym gorejąca ogniem przynagli was

¹⁶ Winno być: bezużytecznego.

¹⁷ Winno być: oszustwa politycznego i religijnego.

mówić za ludzkością, idźcie odważnym krokiem przeciw błędom; wydajcie otwartą bitwę kłamstwu i przesądom; sprawcie, aby prawda na kształt ogromnego piorunu dała się słyszeć królom; zapalcie w obliczu narodów jej zbawienną pochodnię; natchnijcie w człowieku odwagę, szacunek dla siebie samego, wzdargę ku swoim tyranom, miłość ku swoim nauczycielom, ażeby na koniec poznał swoją wielkość, siły i prawa. Powiedzcie narodom, że są wolne, że ręce ludów nie są utworzone do dzwigania niegodnych siebie kajdan, że ani księża, ani królowie nie są upoważnieni do trzymania ich w niewoli. [...]

Filozofia nie podawała częstokroć [jak] tylko słabe bardzo lekarstwa do uleczenia wielkiego złego. [Bo czy] potrzeba odkładać rzecz nadal, kiedy by należało wyciąć drzewo z korzeniem? Łagodność jest szkodliwa ranom, które samym tylko goją się żelazem. Filozof zbyt bojaźliwy albo niewolnik po części opinii swojego wieku lęka się częstokroć nadać prawdzie bardzo mocnych kolorów; nie okazać jej całkiem jest to ją zdradzać oczywiście, wycieńczyć ją; jest to chcieć, aby była nieużyteczną, ukrywać ją jest to nie ufać jej mocy.

Wolnie myśleć jest to nie mieć opinii, do których się przywiązuje gmin pospolity, jest to być wolnym od przesądów, które przemocy służą za podpory; filozof jest to człowiek dojrzałego wieku od współobywateli, jeżeli jego doświadczenie czyni go sposobnym do oświecenia drugich, powiniem to czynić szczerze i otwarcie; jeżeli miał szczęście znaleźć prawdę, niech ją okaże w postaci naturalnej, niechaj jej nie przybiera w suknię kłamstwa, bo jej największą wyrządza krzywdę; niechaj się nie zasadza na dowodach fałszywych; zawsze szczerzy i rzetelny, niechaj nigdy nie wchodzi w przymierze z obłudą, niechaj mówi, jak każe jego przekonanie; jego wiadomość czczą być musi, jeżeli jej nie udziela innym; niechaj wyzna swoją nieumiejętność i niechaj się nie udaje do niegodnych podstępów dla ocalenia swojej próżności. Słowem, obowiązkiem mędrca jest okazywać prawdę, nigdy mu nie przystoi być współnikiem kłamstwa.

SPIS TREŚCI

W SPRAWIE NOWEJ BIOGRAFII	7
FILOZOFIA PRZYRODY	21
TEORIA RELIGII	50
ANTROPOLOGIA	74
ETYKA	92
TEORIA SPOŁECZEŃSTWA	108
INTERPRETACJA I RECEPCJA MYŚLI HOLBACHA .	133
WAŻNIEJSZE DATY Z ŻYCIA HOLBACHA	153
BIBLIOGRAFIA	154

WYBÓR PISM

Nota edytorska	161
ŁAD NATURALNY	163
„PRAWDZIWE ZNACZENIE SYSTEMATU PRZYRO- DZENIA”	176
O POTOPACH I ZMIANACH W SKORUPIE ZIEM- SKIEJ	181
PRZYRODNICZE REWOLUCJE	186
O POCHODZENIU RELIGII	189
O CZŁOWIEKU	214
WOLNOŚĆ A DETERMINIZM	230
„FUNDAMENTA MORAŁU LUDZKIEGO”	235
KODEKS NATURY	245
STAN SPOŁECZNY A STAN NATURALNY LUDZ- KOŚCI	254
WŁASNOŚĆ PRYWATNA A WSPÓLNOTA DÓBR . .	260
BIEDNI I BOGACI	262
POSŁANNICTWO FILOZOFA, UCZONEGO I PISARZA	268

ROSYJSKA FILOZOFIA I MYŚL SPOŁECZNA OD OŚWIECENIA DO MARKSIZMU

Andrzej Walicki

zł 55,—



Kim jesteśmy? Skąd i dokąd idziemy? Co przynosimy ludzkości? Co mamy czynić, aby spełnić wyznaczoną nam misję? Oto pytania, które zadawali sobie filozofowie rosyjscy w okresie od XVIII do początków XX wieku.

Ogólnie nie znany jest fakt, że ta pogłębiona refleksja nad drogami rozwojowymi Rosji zaczęła się pojawiać za panowania Katarzyny II. Właśnie od tych czasów zaczyna Walicki omawianie filozoficzne doniosłych aspektów rosyjskiej myśli społecznej, jej przesłanek światopoglądowych i uzasadnień teoretycznych. Przedmiotem rozważań są nie tylko idee filozoficzne Bielińskiego, Czernyszewskiego, Dobrolubowa, Bakunina, Dostojewskiego, Tołstoja, Plechanowa oraz Lenina, ale także tych filozofów, którzy stali na uboczu głównych nurtów myśli rosyjskiej i nie wywarli na nią większego wpływu. Dokonując niezbędnej selekcji materiału, autor starał się dostarczyć Czytelnikowi możliwie najbardziej wyczerpujących informacji o filozofach omawianego okresu.

M y ś l i i l u d z i e

Seria poświęcona jest omówieniu działalności i poglądów filozofów współczesnych i dawniejszych ze szczególnym uwzględnieniem filozofii najnowszej. Każdy tomik zawiera krótki szkic monograficzny, uzupełniony wyborem tekstów ilustrujących w sposób najbardziej reprezentatywny poglądy i twórczość danego filozofa lub szkoły.

Adam Sikora

GROMADY LUDU POLSKIEGO

zł 30,—

Z epizodem z życia emigracji polskiej zapoznaje Czytelników książka Adama Sikory. Autor przedstawia w niej ideologię Gromad Ludu Polskiego — jednej z grup emigracji polskiej pierwszej połowy XIX wieku; była to grupa, którą utworzyli chłopcy, byli żołnierze. Poddani różnorodnym oddziaływaniom ideologicznym i politycznym, w oparciu o utopijne doktryny socjalistyczne i komunistyczne stworzyli oryginalną teorię społeczeństwa przyszłości.

M y ś l i i l u d z i e

Stanisław Jedynek

ETYKA POLSKA W LATACH 1863—1918

zł 40,—

Praca prezentuje historię etyki polskiej lat 1863—1918. Zawiera wiele informacji o programach etycznych filozofów (Henryk Struve, Ludwik Krzywicki, Edward Abramowski, Stanisław Brzozowski, Wincenty Lutosławski) oraz pisarzy, krytyków literackich i innych publicystów (Adolf Dygasiński, Eliza Orzeszkowa, Bolesław Prus). Druga część publikacji zawiera teksty, trudno dostępne, obrazujące atmosferę ówczesnych dyskusji na temat etyki.

Jan Dziżyński

PROUDHON

zł 28,—



Autor kreśli sylwetkę Proudhona, przedstawiciela socjalizmu drobnomieszczańskiego we Francji. W pracy głównie akcentuje się filozofię społeczną Proudhona, rozpatrując ją na tle wcześniejszych i współczesnych temu filozofowi kierunków, a także na tle warunków społecznych i politycznych ówczesnej Francji. Wybrane fragmenty pism Proudhona stanowią ilustrację jego poglądów omówionych w części monograficznej.

Cena zł 32,—