

Filozofia francuska
w epoce Oświecenia

227869

Z. 490386

Has-197-05

Zbigniew Drozdowicz

**Filozofia francuska
w epoce Oświecenia**



WYDAWNICTWO FUNDACJI HUMANIORA
Poznań 2005

Co 1444/2005

27,-



Z. 490386

© Copyright by Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2005

OPRACOWANIE GRAFICZNE: Liwiusz Berowski

PROJEKT OKŁADKI: Jarosław Chwalisz

REDAKCJA I KOREKTA: Michał Staniszewski

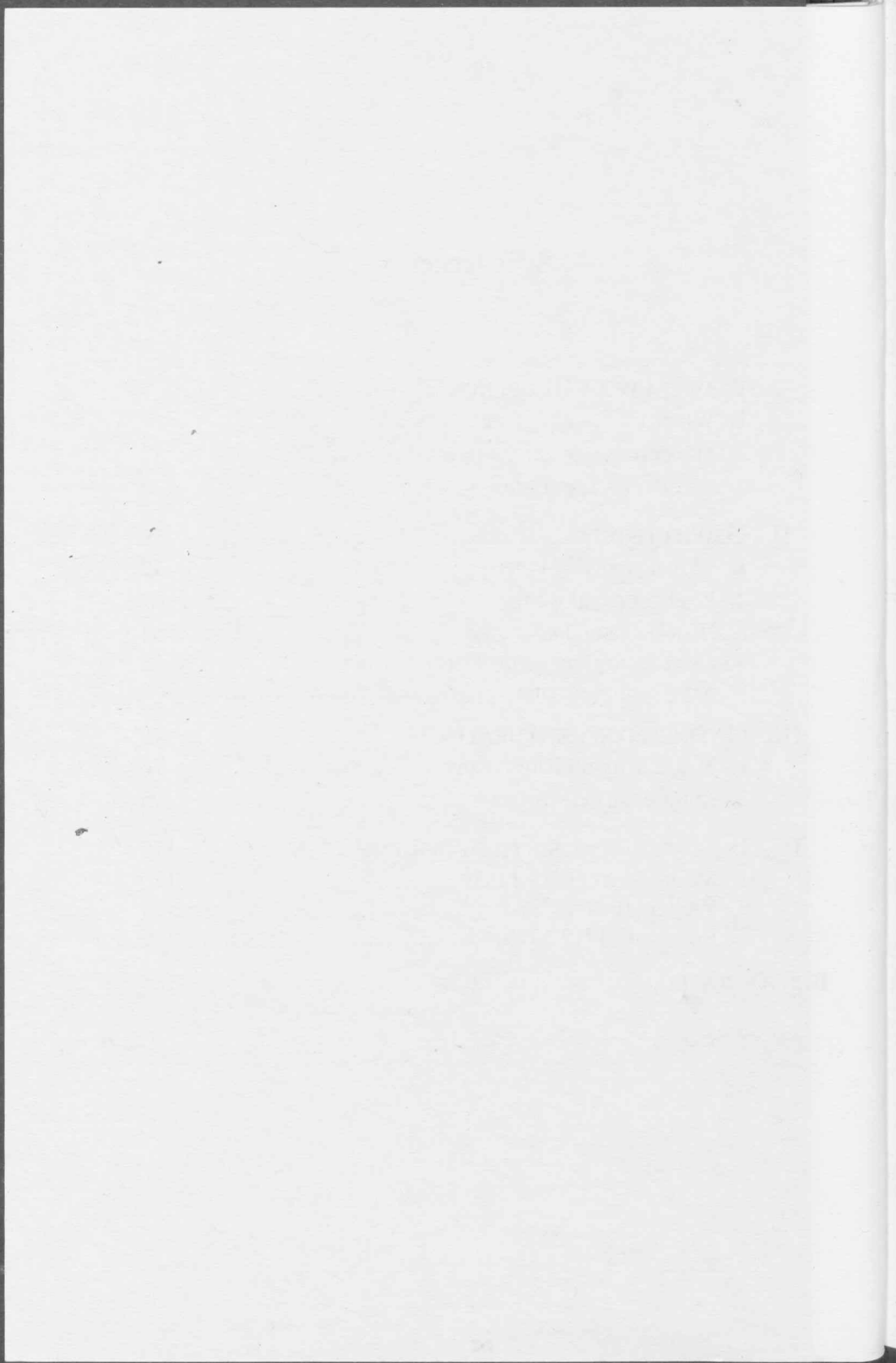
ISBN 83-7112-168-7

H

WYDAWNICTWO FUNDACJI HUMANIORA

Spis treści

I. FRANCJA W XVIII WIEKU	7
1. Władza	7
2. Społeczeństwo	12
3. Ośrodki życia umysłowego	27
II. OŚWIECENIE	39
1. Główne motywy i idee	40
2. Wielka Encyklopedia	47
3. Historia naturalna	54
4. <i>Deklaracja praw człowieka i obywatela</i>	61
5. Krytycy Oświecenia	68
III. NATURALIZM I NATURALIŚCI	75
1. Naturalizm mechanistyczny	76
2. Naturalizm eklektyczny	95
IV. INDYWIDUALNOŚCI FILOZOFICZNE	119
1. Monteskiusz (1689-1755)	120
2. Wolter (1694-1778)	134
3. Rousseau (1712-1778)	149
BIBLIOGRAFIA	165



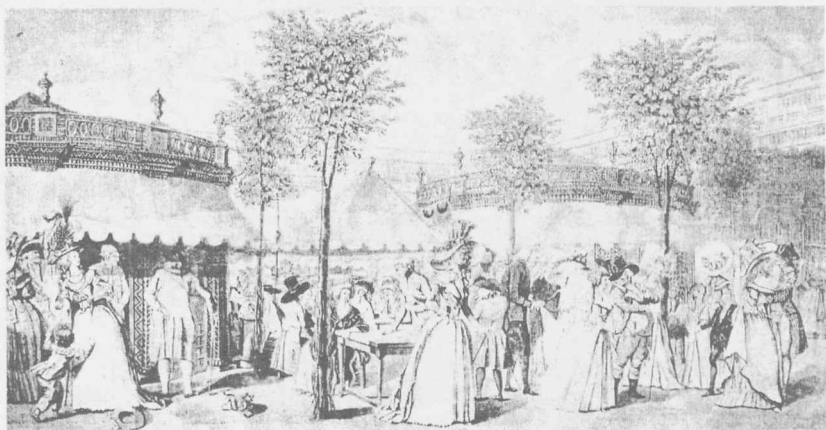
I. FRANCJA W XVIII WIEKU

1. Władza

Oświecenie francuskie wpisane jest w realia XVIII wieku – stulecia bez wątplenia niejednolitego, bo zaczynającego się latami względnej stabilizacji politycznej, a kończącego takim wielkim wstrząsem dla całej Europy, jakim była najpierw Rewolucja Francuska, a po niej wojny napoleońskie. W tym czasie Francja miała trzech królów, jednego regenta, kilkunastu rewolucyjnych „dyrektorów” i dyktatorów, a na samym końcu tamtego stulecia przynajmniej kilka tysięcy autentycznych rewolucjonistów. Jego początek nie zapowiadał jednak ich pojawienia się – przeciwnie, wiele wskazywało, iż monarchia absolutna na tyle umocniła swoją pozycję, iż będzie na niej trwała przez wieki.

Absolutyzm ten sporo zawdzięcza Ludwikowi XIII (panował w latach 1610-1643) i jego zręcznemu pomocnikowi Armandowi du Plessis de Richelieu (w 1622 r. otrzymał za swoje zasługi dla państwa i Kościoła kardynalski kapelusz) – to właśnie ich polityka sprawiła, że Francja – kraj podzielony na 22 prowincje oraz 72 departamenty – niejednokrotnie z odmienną tradycją kulturową, poziomem gospodarczym oraz systemem podatkowym, została scalona w jeden organizm polityczny i gospodarczy. Najwięcej jednak absolutyzm ten zawdzięcza Ludwikowi XIV (1643-1715), Królowi Słońce, który nie tylko stłumił ujawniające się separatyzmy regionalne, ale także zneutralizował swoich największych przeciwników wewnętrznych, tj. cieszące się poparciem w prowincjach arystokratyczne rody. Dokonał tego, ściągając ich członków na dwór królewski i zapewniając im udział

w tym nieustającym karnawale, jakim było życie w Wersalu oraz w innych królewskich pałacach. Charakteryzując tą królewską politykę, Robert Mandrou pisze w *Historii kultury francuskiej*, iż „arystokracja jest utrzymywana przez króla po to, żeby nic nie robiła, a zwłaszcza nie spiskowała, ujarzmiona, uwięziona przy królewskiej osobie, zamknięta w klatce, złotej, ale klatce. Kilka tysięcy dworzan, dla których Wersal jest pępkiem świata, dla których cała sztuka życia polega na tym, by się pokazywać, otrzymać jakąś łaskę, mieć zaszczyt podania królowi koszuli albo szklanki z winem...”.



Dni mody w Paryżu

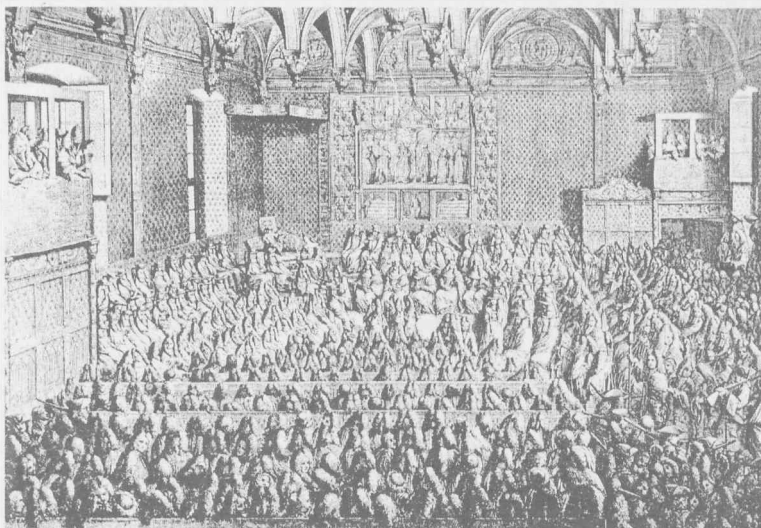
Ludwika XIV wspierali w jego polityce oddani mu i monarchii absolutnej pomocnicy. Palmę pierwszeństwa przyznać trzeba tutaj Jean-Baptiste Colbertowi (1619-1683), najpierw generalnemu kontrolerowi finansów, a później ministrowi ds. marynarki, który przez 25 lat z podziwu godnym uporem zajmował się przebudową francuskiej gospodarki, aż doprowadził ją do takiego rozkwitu, że Francja stała się jedną z największych europejskich potęg. Król ten miał również swoich utalentowanych apologetów – było ich tak wielu i tak gorliwych, że trudno byłoby któremuś z nich przyznać pierwszeństwo; zatem tylko tytułem przykładu warto przywołać bp Jacques’a B. Bossueta,

autora m.in. dzieła *O polityce wyprowadzonej wprost ze słów Pisma świętego*. Pisał w nim, że „monarcha i sprawiedliwość ustanowieni są przez Boga i stanowią niejako część niezależności boskiej. Bóg jedynie może sądzić ich wyroki i czyny. Z tego wynika, że kto nie jest posłuszny monarsze, nie może być odsyłany do innego trybunału, lecz winien być nieodwołalnie skazany na śmierć, jako mąciciel porządku i wróg społeczeństwa. (...) Król jest na mocy swej władzy ojcem narodu, jego wielkość stawia go ponad małostkowe interesy, jego wielkość i naturalny interes opierają się na utrzymaniu narodu...”.

W ostatnich kilkunastu latach panowania Ludwika XIV jego „słońce” nie świeciło już jednak tak jasno. W walce ze swoimi tradycyjnymi konkurentami i przeciwnikami (Anglią, Hiszpanią, Niderlandami i in.) Francja ponosi częściej porażki niż zwycięstwa, w tym jakże dotkliwe dla niej (po wcześniejszych latach sukcesów) klęski militarne – najpoważniejsze następstwa miała przegrana wojna o sukcesję hiszpańską; zakończyła się ona w 1713 r. podpisaniem najpierw traktatu w Utrechcie, a rok później w Rastadt; dawały one korzyści przede wszystkim Anglii i Austrii, natomiast dla Francji oznaczały koniec hegemonii w Europie. Mnożyły się również trudności wewnętrzne – oceniając sytuację gospodarczą Francji w ostatnich latach panowania Ludwika XIV, Jan Baszkiewicz w *Historii Francji* odnotowuje, że „w kraju panował głód, marazm i bezrobocie, nastąpiła depopulacja całych regionów”.

Po śmierci Ludwika XIV przychodzi trudny okres regencji; regentem został bratanek zmarłego króla – Filip, książę Orleanu. Nie tylko brakowało mu pracowitości i zaangażowania w sprawy kraju na miarę jego wielkiego poprzedniego, ale także całkiem zwyczajnie politycznego wyczucia oraz szczęścia w doborze współpracowników – wielkim błędem okazało się m.in. powierzenie reformy finansów szkockiemu finansście Johnowi Law; jego nieudana próba zastąpienia pieniądza ze szlachetnych kruszców papierowym pociągnęła za sobą gwałtowny wzrost cen i ruinę drobnych ciułaczy. W 1723 r. ogłoszono pełnoletność Ludwika XV (miał wówczas 13 lat) – ten powierzył funkcję pierwszego

ministra najpierw byłemu regentowi, później księciu Ludwikowi Henrykowi de Bourbon, a gdy ten okazał się nieudolny kard. Andre H. de Fleury. Sędziwy kardynał (w momencie obejmowania tego stanowiska miał 73 lata) okazał się nawet zręcznym politykiem i administratorem – wspierany przez ministra finansów Le Peletiera oraz jego następcę Orry'ego (nazywanego „małym Colbertem”) zdołał doprowadzić Francję do pewnej stabilizacji budżetowej. Francja wdała się jednak w tym czasie w wojnę siedmioletnią z Anglią, z którą rywalizowała o kolonialne wpływy w Azji, Ameryce Północnej oraz w Afryce – wojna ta zakończyła się (1763) klęską militarną Francji oraz znacznym uszczupleniem stref wpływów (m.in. w Europie Wschodniej). W 1774 r. władzę przejął Ludwik XVI, „człowiek słabego charakteru i miernej inteligencji” (J. Baszkiewicz), ale też osoba, która przynajmniej próbowała coś zrobić dla poprawienia coraz gorszej kondycji gospodarczej kraju – świadczą o tym



Parlament paryski

m.in. podejmowane przez niego próby reformy finansów; najpierw przy pomocy Anne R. Turgota, a później Jacques'a Neckera. Było już jednak na nie za późno i rewolucja oraz rewolucjoniści francuscy wystawili

temu monarsze najsurowszy z możliwych rachunek, tj. posłali go wraz z rodziną na szafot (1793).

Drugim po monarchii absolutnej ośrodkiem władzy były we Francji parlamenty. W XVII stuleciu było ich osiem, a w XVIII dwanaście (Paryż, Tuluza, Bordeaux, Dijon, Rouen, Rennes, Aix-en-Provence, Pau, Metz, Besançon, Douai, Nancy). Stanowiły one wówczas ciała sądownicze. W zakres ich kompetencji wchodziło m.in. prawo rejestrowania rozporządzeń królewskich oraz traktatów zagranicznych, które początkowo miało charakter kancelaryjny, jednak z czasem przerosło się w tzw. prawo remonstracji (zgłaszania uwag do przedkładanych im dokumentów), a nawet pojawiło się dążenie do przekształcenia go w prawo weta. W okresie niepełnoletności Ludwika XIV pozycja parlamentów znacznie wzrosła. Szczególnie znaczącą miał wówczas parlament paryski, któremu podlegała niemal połowa kraju – w 1648 r. z szeregu jego członków wyszła fronda przeciwko kard. Mazariniemu i jego dworskim poplecznikom; frondystom udało się nawet na pewien czas przejąć władzę w Paryżu. Ludwik XIV zarówno wykorzystywał siłę parlamentów w swojej walce z arystokratyczną opozycją, jak i hamował ich ambicje wówczas, gdy zagrażały one jego pozycji; jednak musiał się obawiać parlamentu paryskiego, skoro przeniósł się z dworem z Paryża do Wersalu.

Słabości jego XVIII-wiecznych następców okazywały się niejednokrotnie siłą ówczesnych parlamentarzystów. J. Baszkiewicz pisze, że „aż do rewolucji parlament paryski będzie usiłował występować w roli następcy Stanów Generalnych, ośrodka opozycji przeciwko absolutyzmowi; sędziowie tego trybunału będą przybierać pozy ojców ojczyzny, rzymskich senatorów”. Znajdowało to wyraz m.in. w kwestionowaniu prowadzonej przez Ludwika XV (przy pomocy ministra Choiseula) polityki gospodarczej kraju, a także w podważaniu roli jezuitów w życiu społecznym Francji. W efekcie król wydał w 1764 r. edykt rozwiązujący Towarzystwo Jezusowe i nakazujący jego członkom opuszczenie kraju. Przywoływany tutaj historyk Francji szacuje,

iż w ostatnich latach *ancien régime* członków wszystkich parlamentów nie było więcej niż 1200 osób; najliczniejszą grupę stanowili członkowie parlamentu paryskiego – było ich ok. 200; podzieleni byli na kilka izb – młodszych radców, radców, starszych radców itd. Jednak siła ich tkwiła nie w liczebności, lecz w posiadanych kompetencjach zawodowych oraz w umiejętności znalezienia się w odpowiednim czasie w odpowiednim miejscu. Takim decydującym o dalszych losach tego kraju dniem okazał się 14 lipca 1789 r., natomiast miejscem, najpierw (od maja do lipca) Stany Generalne, a później Zgromadzenie Narodowe i oczywiście ulice Paryża i innych francuskich miast. Trzeba przy tym wyraźnie stwierdzić, że przez całe XVII stulecie i przez większą część XVIII parlamenty reprezentowały bardziej konserwatywną, a nie rewolucyjną część społeczeństwa francuskiego – ich członkowie wywodzili się w zdecydowanej większości zarówno z zamożniejszej i lepiej wykształconej części mieszczaństwa, jak i średniozamożnej szlachty. Konserwatyzm ten znajdował wyraz m.in. w ferowanych wyrokach wobec różnego rodzaju nowinek i nowinkarzy – takich jak w XVII stuleciu Theophile de Viau (parlament paryski przypisał mu autorstwo swobodnego w treści zbioru wierszy pt. *Parnas satyryczny* i skazał w 1625 r. na wygnanie) czy Jean Meslier (ujawniony po śmierci tego niewątpliwego ateisty i opublikowany we fragmentach w 1762 r. jego *Testament* został skazany przez ten sam parlament na spalenie).

2. Społeczeństwo

Jednoznaczne wskazanie liczby ludności Francji XVIII stulecia nie jest możliwe. Wynika to nie tylko z braku dokładnych spisów, ale także ze znacznych zmian jej stanu ilościowego, spowodowanych przede wszystkim latami nieurodzaju i głodu. Szczególnie bogate żniwo zebrał głód z 1709 r. Szacuje się, iż przed tym strasznym rokiem Francja liczyła 15-16 mln mieszkańców, natomiast po nim miała ich

nie więcej niż 14, a być może nawet tylko 13 mln. W latach 1726-1727 kolejny ubytek ludności spowodowały tzw. głodne przednówki. Kolejny kryzys gospodarczy w tym kraju zaczął się ok. 1773 – Mandrou



Chłop pod ciężarami podatków

pisze, iż „jest to przede wszystkim kryzys rolniczy. Nieurodzaje, skutki złych pogód akumulują się od 1773 do 1789 r. bez przerwy. Zbiory są mniejsze, tu i ówdzie przepadają w całości, i to powszechne pogorszenie się sytuacji gospodarczej wtrąca w niedostatek małe gospodarstwa, dzierżawców, którym dzierżawne czynsze regularnie powiększały się w poprzednim okresie, a tym bardziej wyrobników, większą biedotą, ugodzoną w pierwszej kolejności. (...) Do tego dołącza się klęska straszliwej suszy w lecie 1785 r., kiedy słońce spaliło łąki, kiedy zbiór siana był tak marny, że jesienią wybito w znacznej części bydło, wobec braku zapasów paszy (...) Okolice, w których

winnice dają więcej niż potrzeba na użytek domowy, dotknęła jeszcze inna klęska – klęska urodzaju, nadprodukcji, wynikającej z wyjątkowo dobrego zbioru winogron i spadku konsumpcji wina w miastach. Wobec tego nagromadzenia nieszczęść chłop jest bezbronny”.

Najtrudniej oczywiście przychodziło przetrwać te lata ludności wiejskiej. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że chłopstwo francuskie było grupą o znacznym zróżnicowaniu społecznym i gospodarczym. Najwyższą pozycję zajmowali w niej ci, których określano mianem *propriétaires cultivateurs, tenanciers en propres* lub po prostu *seigneurs*, czyli właściciele uprawianej ziemi – w północnej Francji stanowili oni ok. połowy ludności wiejskiej, mniej było ich w środkowej części tego kraju, a najmniej w południowych i zachodnich regionach (w Gaskonii, Lagwendocji i Owerni). Zobowiązanie byli oni do płacenia renty senioralnej i kościelnej, oraz podatków państwowych, tj. podatku gruntowego, pogłównego i tzw. dwudziestego grosza. Wszystkie te świadczenia płacone były przez nich osobiście (bez pośrednictwa seniora). Niższą pozycję od chłopów właściciele ziemskich zajmowali ci, którzy dzierżawili uprawiane grunty – ciążyły na nich tzw. ciężary feudalne i senioralne. „Prawa feudalne wynikały ze zwierzchności własności ziemi: czynsz (ustalony dawno i niski) jako symbol uznania tej własności pana ziemi; *champart*, danina w naturze, znienawidzona, bo dość wysoka i proporcjonalna do plonów; znaczne opłaty (najmniej 10% wartości gospodarstwa) w przypadku sprzedaży ziemi przez chłopą. Prawa senioralne były reliktem dawnej władzy pana nad chłopem, przejętej już po większej części przez państwo. Należały tu prawa sądowe, różne okazjonalne daniny, opłaty, robocizny; monopole – młyny, piece do chleba, prasa do wina; prawa polowań i gołębnika” (J. Baszkiewicz).

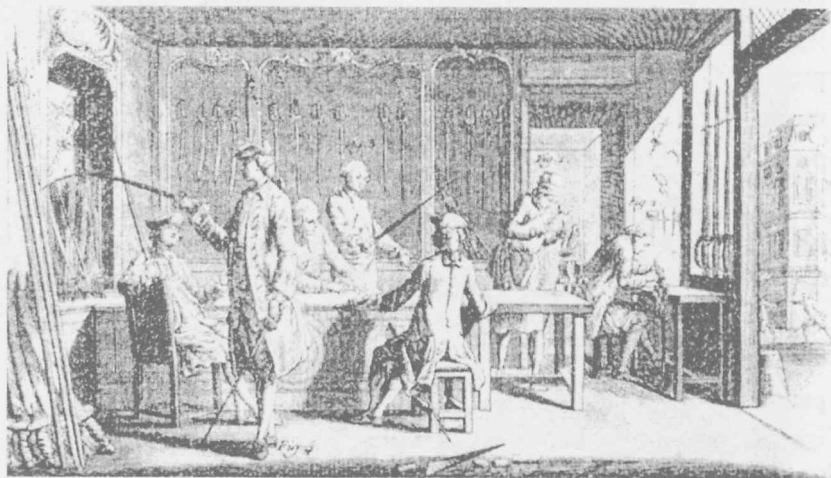
Jeszcze niżej w wiejskiej hierarchii stali ci, którzy utrzymywali się z pracy najemnej u sąsiadów. Jednak podobnie jak chłopci, czynszownicy byli ludźmi wolnymi, tj. mogli korzystać z prawa swobodnego przesiedlania się oraz zawierać wszelkiego rodzaju akty cywilne (trans-

akcje handlowe, kontrakty itp.). Różnili się tym od tzw. ludzi martwej ręki (*gens de main-morte*), tj. tych, którzy albo w ogóle nie posiadali osobistej wolności, albo też korzystali z niej w ograniczonym stopniu; np. nie mieli oni prawa zapisywać swoich gospodarstw spadkobiercom. Przed wybuchem rewolucji ta grupa społeczności wiejskiej była stosunkowo nieliczna, jednak to jej z największym trudem przychodziło sprostać potrzebom materialnym. Liczna była natomiast grupa chłopów małorolnych i to oni głównie kreowali obraz wiejskiej biedy – przed rewolucją mogli stanowić ok. 40% całej ludności wiejskiej, co daje ponad 8 mln osób.

W każdym razie na obrazach ówczesnych malarzy wieśniacy odziani są z reguły skromnie – w proste sukmany i prawie nigdy nie noszą ani pończoch, ani butów. Zwykle też mają długie włosy i wychudzone twarze. Ich domostwa to zazwyczaj chata, której ściany wykonane są z drewna, niekiedy tylko z cegły lub kamienia, a strzecha przykryta jest słomą. Równie skromnie wyglądało wnętrze tych domostw – stół i ławy albo taborety, wszystko wykonane z drewna, a za posłanie służył im siennik rozkładany bezpośrednio na podłodze. Odżywiali się głównie zupą, serem, czarnym chlebem lub mącznymi plackami, które popijali wodą. Mięso pojawiało się na chłopskim stole tylko przy nadzwyczajnych okazjach – takich jak rodzinne i wiejskie uroczystości lub kościelne święta. Te malarskie wizerunki chłopów dobrze korespondują z ich obrazami nakreślonymi przez ówczesnych pamiętnikarzy – takich chociażby, jak Jean La Bruyère, który w swoich *Charakterach* pisał, iż chłopci, których widział przypominają „dzikie zwierzęta (...), pleniące się na wsi, szerniające, wynędzniałe, spalone od słońca, przywarte do ziemi, w której grzebią zajadle”.

Zróżnicowaną społeczność stanowili również mieszkańcy większych miast; w małych miasteczkach (do 2 tys. mieszkańców) nie różnili się oni specjalnie w swoim sposobie życia, a nawet zewnętrznym wyglądem od wieśniaków. Zdecydowanie największym miastem był wówczas – podobnie zresztą jak dzisiaj – Paryż; szacuje się, iż

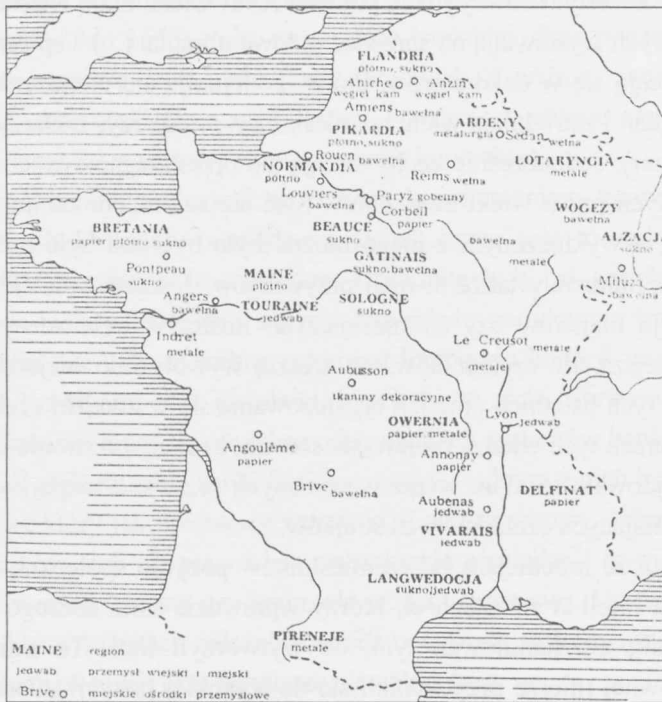
w 1789 r. mógł on liczyć nawet 700 tys. mieszkańców. Sporymi miastami były również Lyon, Bordeaux, Marsylia i Nantes; ponad 100 tys. mieszkańców miało jednak tylko pierwsze z nich. Doły społeczne stanowili w nich tradycyjnie żebracy i włóczędzy. Niewiele wyżej od nich stali ci, którzy utrzymywali się z pracy najemnej w pojawiających się coraz częściej manufakturach i fabrykach – w jednym i drugim przypadku były to scentralizowane zakłady pracy nakładczej, a różnica między nimi początkowo polegała jedynie na rodzaju produkcji. Józef Kulischer w *Historii gospodarczej* pisze, iż „w tych czasach słowem *fabrique* oznaczano całą gałąź przemysłu albo też całość działalności jakiego określonego okręgu. *La fabrique de soie* – tak nazywano przemysł jedwabniczy; przez *fabrique de Rouen* rozumiano całokształt przedsiębiorstw przemysłowych miasta Rouen”. Z czasem jednak różni-



Pracownia szlifierza szpad

ca między nimi stawała się coraz wyraźniejsza – wyrażała się ona przede wszystkim w tym, iż w pierwszych z nich dominowała praca ręczna, natomiast w drugich do produkcji używano maszyn. Produkowały one nie tylko więcej niż warsztaty rzemieślnicze, ale też niejed-

nokrotnie taniej. Odbywało się to zwykle kosztem pracowników najemnych. Już ok. połowy tamtego stulecia stali się oni w miastach nie tylko najbardziej eksploatowaną fizycznie grupą społeczną (ich dzień pracy wynosił niejednokrotnie 13-14 godzin), ale także grupą w największym stopniu podatną na gospodarzcze zawirowania – wymieniony wyżej autor podaje, iż w 1739 r. w lyońskim przemyśle jedwabniczym ok. 1/5 zakładów zostało zamkniętych, a w 1788 r. nieczynna było nawet 1/3 z nich. Dodaje przy tym, iż „z reguły opór robotników, bunt i zamieszki były zjawiskiem rzadkim. Tak przyzwyczaili się do



Przemysł w końcu XVIII wieku

swego smutnego losu i cierpienia, że znosili jarzmo cierpliwie. Nawet takie nadużycia, jak zapłata za pracę towarem i nieprawne potrącanie z nędznych zarobków, nie były w stanie pobudzić ich do czynu”.

Wyżej w hierarchii społecznej od najemnych pracowników manufaktur i fabryk stali rzemieślnicy. Byli oni jednak również grupą wewnętrźnie zróżnicowaną – i to zarówno z uwagi na to, co wytwarzali, jak i na miejsce w hierarchii cechowej. Szczególnie opłacalne było wówczas wytwarzanie towarów luksusowych – koronek, wstążek, tkanin jedwabnych i aksamitnych itp. Stąd w pierwszej kolejności w tych rodzajach rzemiosła rozwinął się system pracy nakładczej – „kuśnierze, krawcy, rękawicznicy, szewcy, zegarmistrzowie, którzy już nie są rękodzielnikami, lecz nakładcami, zatrudniają chałupników, po największej części kobiety. Krawcy już w połowie XVII wieku mają własne sklepy, w których wystawiają na sprzedaż gotowe ubrania. (...) Tapicerzy przekształcają się w dekoratorów, którzy podejmują się urządzenia całych mieszkań i zatrudniają wielu rzemieślników – stolarzy, szklarzy itp.” (J. Kulischer). Jednocześnie cechy starają się przestrzegać swoich ukształtowanych przez wieki zwyczajów. Stać się członkiem cechu nie było łatwo, a wykluczonym z niego można było być pod byle pretekstem. Cechy pilnowały także swoich przywilejów. Jeszcze w XVII stuleciu pozycja majstrów czy rzemieślniczych mistrzów była zdecydowanie mocniejsza niż czeladników, co zresztą wywoływało niejednokrotnie bunty tych ostatnich oraz ich organizowanie się w związki czeladnicze. W sporach tych władze królewskie stawały z reguły po stronie majstrów – znajdowało to m.in. wyraz w wydanych przez nie rozporządzeniach zabraniających czeladniczych strajków.

Jeszcze mocniejszą od rzemieślników pozycję społeczną i gospodarczą mieli w miastach ci, którzy wprawdzie sami niczego nie wytwarzali, ale handlowali tym, co wytworzyli inni. To oni zresztą w głównej mierze przyczyniali się do wysokiej pozycji miast francuskich na mapie gospodarczej Europy. I pod tym względem pierwsze miejsce wśród tych miast zajmował Paryż. Swoją wysoką pozycję gospodarczą zawdzięczają handlowi również takie miasta, jak Lyon (już w XVI stuleciu powstała w nim giełda towarowa), Marsylia (główny ośrodek w handlu śródziemnomorskim), Havr (port Paryża,

odgrywający szczególnie ważną rolę w handlu z Ameryką Środkową i Antylami), oraz miasta portowe: Nantes, La Rochelle i Bordeaux – „w pierwszej połowie XVIII wieku z portu Bordeaux wypływało przeciętnie do kolonii 100 okrętów rocznie; obroty tego portu wzrosły z 12 mln fr. w 1717 r. do 75 mln w 1749. Jeszcze jednak w latach 1749-1756 ilość statków odpływających z Hawru do kolonii była równa ilości statków opuszczających Bordeaux i Marsylię” (J. Kulischer). Dynamiczny rozwój handlu przyczynił się bezpośrednio do pojawienia się giełd i spekulacji giełdowych. Początkowo funkcjonowały one na targowiskach, a transakcje dokonywane były pod gołym niebem – tak to wyglądało (do 1653) m.in. na giełdzie lyońskiej. Stąd początkowo nosiły one nazwę *le marché* (targ, targowisko); później zaczęto je nazywać „bursami” (francuski termin *bourses communes des marchands* oznaczał wcześniej stowarzyszenia kupieckie).

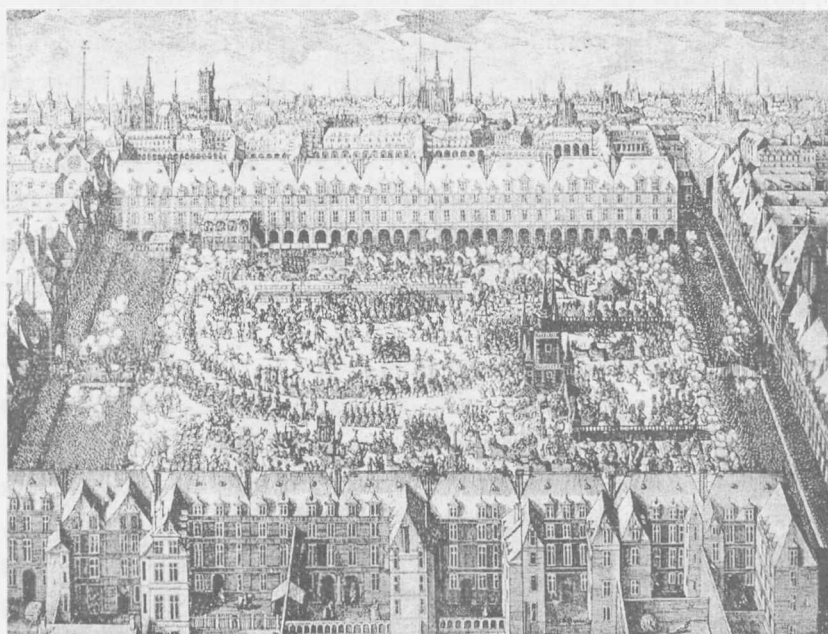
Rozwój handlu przyczynił się również do zastąpienia w transakcjach szlacheckich kruszców pieniądzem; jednak przez całe to stulecie za prawdziwe uznawano te pieniądze, które bite były ze szlacheckich kruszców – talary, które stały się wówczas międzynarodowym środkiem płatniczym bite były ze srebra, natomiast francuskie luidory, nazywane również ludwikami oraz pistolami, bite były ze złota. Sprawny obrót pieniądzem nie mógł się obyć bez odpowiednich systemów bankowych i w XVIII stuleciu takie banki funkcjonowały – jednym z nich był Bank Angielski, który jako pierwszy wprowadził obrót czekowy. Właściciele tych banków stali się prawdziwą arystokracją pieniądza i to nie tylko w skali swojego miasta czy kraju, ale w skali światowej. Do tej finansowej elity w miastach należeli również w tamtym stuleciu właściciele zamorskich plantacji oraz handlarze niewolników.

Specyficzną grupę mieszkańców miast stanowiły osoby wykonujące tzw. wolne zawody – lekarzy, prawników, drukarzy itp. Szczególnie wielu było wśród nich adwokatów – szacuje się, iż przed rewolucją w samym Paryżu było ich kilka tysięcy. Właśnie spośród nich wywodziła się największa liczba najpierw krytyków istniejącego porządku

społecznego, a później liderów rewolucyjnych frakcji. J. Baszkiewicz pisze, iż była to „rewolucja adwokatów” – „pierwsze stadium rewolucji zasłużyło na tę nazwę nie tylko dlatego, że wśród 578 posłów stanu trzeciego blisko połowa to prawnicy, w tym wielu adwokatów (m.in. Robespierre, Mounier, Barnave, Merlin de Douai, La Chapelier, Lanjuins). Także dlatego, że konflikt polityczny wyraził się z początku w sporach formalnoprawnych: jak weryfikować mandaty posłów, razem czy osobno. Sprawdzenie mandatów w odrębnych zgromadzeniach stanów przesądziłoby sprawę głosowania stanami, nie zaś indywidualnego (*par tête*) w połączonym gremium wszystkich stanów. (...) kwestia głosowania *par tête* stanowiła dobrą sposobność do nawiązania sporu z monarchą i uprzywilejowanymi”.

To rozwarstwienie społeczności miejskiej przekładało się bezpośrednio na sposób życia, a nawet na miejsce zamieszkiwania. Miejska arystokracja budowała swoje domy w odrębnych dzielnicach i były to niejednokrotnie prawdziwe pałace, oddzielone wysokim płotem lub murem od zewnętrznego otoczenia. Zwykle w pałacach tych było wiele obszernych pokoi, liczne korytarze i szerokie schody. Ściany ozdabiano w nich boazerią oraz wykonanymi przez cenionych artystów obrazami, a całości dopełniały luksusowe meble i naczynia sprowadzane niejednokrotnie z zagranicy. Przy takim pałacu znajdowała się oficyna dla służby oraz stajnie dla koni wierzchowych i powożowych. Skromniej oczywiście wyglądały domostwa średniozamożnego mieszczaństwa. Niemal pozbawione były one zewnętrznych i wewnętrznych zdobień – nawet witraże w oknach były w nich rzadkością. Również w ubiorach ich mieszkańców nie widać żadnego przepychu. Jeszcze skromniej wyglądają ubiory majstrów i czeladników rzemieślniczych. Na obrazach z tamtej epoki ta grupa mieszczan ubrana jest w marynarki, kamizelki i spodnie z pończochami, wszystko w ciemnych kolorach, a na nogach ma grube buty lub chodaki. Żony i córki majstrów cechowych nosiły suknie z grubego płótna oraz krótki płaszcz z kapturem. Było regułą, że czeladnicy i uczniowie

rzemieślniczy zamieszkiwali ze swoim majstrem pod jednym dachem – zwykle domostwo takie składało się z części warsztatowej oraz mieszkalnej, w której znajdował się stół, drewniane krzesła, proste łóżka, czasami tylko szafy. Równie skromne było ich pożywienie – składało się ono na ogół z jarzynowej zupy i chleba. Urozmaiceniem dla tej szarej codzienności były święta oraz takie nadzwyczajne wydarzenia, jak wizyty znaczących osobistości oraz... publiczne egzekucje.



Paryż w XVIII wieku

To niezamożne mieszczaństwo zamieszkiwało dzielnice, w których standard niewiele zmienił się od czasów średniowiecza. Ulice były wąskie, ograniczone ciasno stłoczonymi domami i sklepikami. Aż do ostatnich lat tamtego stulecia brak było w nich chodników i bruków; w Paryżu zaczęto je kłaść dopiero od 1782 r. Środkiem ulic płynęły ścieki, gdyż wszystkie nieczystości wylewano na zewnątrz domów. W miastach nie było publicznych szaletów, a ich mieszkańcy zała-

twiali swoje fizjologiczne potrzeby w parkach, bramach, na podwórzach, a nawet w kościołach. Wszystko to sprawiało, że w miastach unosił się nieznosny fetor. Do tego dochodził jeszcze niski poziom higieny osobistej – Sebastian Mercier napisał (w 1783) w swoich pamiętnikach, że „urzędnicy, muzycy, artyści, poeci kupują sobie sukno, a nawet koronki, ale nie bieliznę. Ubierają się w aksamity i przyczepiają koronkowe mankiety do brudnej koszuli. Taki jest Paryżanin. Fryzjera potrzebuje codziennie, ale prачkę wzywa raz na miesiąc”.

Od stylu życia stanu trzeciego różniło się z reguły życie stanu drugiego, tj. szlachty francuskiej. Szacuje się, iż w 1789 r. stan ten liczył ok. 200 tys. osób (na ok. 23-24 mln wszystkich mieszkańców tego kraju), w tym ok. 4 tys. tzw. szlachty rodowej (*noblesse de race*), nazywanej również szlachtą po mieczu (*noblesse d'epée*), tj. tych, którzy urodzili się z ojca szlachcica i mogli wykazać się swoim szlachectwem co najmniej od 1400 r.; pozostali stanowili szlachtę „po sukni” (*noblesse de robe*). Stan ten korzystał z przywilejów honorowych i ekonomicznych. Do pierwszych należało prawo do noszenia szpady, posiadania herbu i specjalnej ławki w kościele oraz nie zdejmowania nakrycia głowy w obecności monarchy. Natomiast do drugich zwolnienie z płacenie niektórych podatków (np. pogłównego) oraz ponoszenia niektórych tzw. ciężarów (np. szarwarku).

Zdecydowana większość tej szlachty wiodła wówczas życie skromne materialnie. Na rozrzutność nie pozwalały zarówno nieduże dochody z dóbr, jak i stosunkowo duża liczba domowników – dosyć często posiadała ona liczne potomstwo, a ponadto budżet rodzinny obciążał obowiązek utrzymywania osieroconych krewnych i starych panien. Mimo obowiązującego we Francji prawa dziedziczenia majątku przez najstarszego syna, w każdej generacji następowało jego rozdrobnienie. Sprawiało to, iż wiele rodzin szlacheckich nie stać było na kształcenie swoich dzieci, albo też dawali im całkiem elementarną edukację. Ci, którzy nie przejmowali rodzinnego majątku, szli do służby wojskowej lub obejmowali niższe stanowiska urzędnicze,

a niektórzy z nich emigrowali do kolonii. Szlacheckie córki bez posagu szły do klasztoru – o ile i to nie było zbyt kosztowne. Szacuje się, że roczny dochód tej części stanu drugiego nie przekraczał kwoty 2 tys. luidorów. Najwięcej tej ubogiej szlachty mieszkało w zachodnich regionach Francji (w Normandii, Bretanii i w Poitou).



Salonowe gry

Ci, których dochody roczne kształtowały się w granicach 4-5 tys. luidorów, prowadzili życie pozbawione poważniejszych trosk materialnych. Swój czas dzielili między życiem rodzinnym oraz tzw. życiem światowym, na które składały się polowania, uczy przy dobrze

zastawionym stole itp. Niejednokrotnie szlachta ta posiadała oprócz pałacu na wsi dom w mieście, w którym spędzała zimy – to m.in. dzięki niej prowincjonalne miasta, takie jak Dijon, Colmar czy Tuluza, mające nie więcej jak 20 tys. mieszkańców, zaczęły intensywniej żyć, w tym aktywniej uczestniczyć w życiu umysłowym kraju. Szlachta ta pełniła niejednokrotnie funkcje publiczne, a ci, którzy wykazali się sprawnością w służbie królewskiej, otrzymywali tytuły dworskie i stopnie wojskowe. Ta urzędnicza szlachta niejednokrotnie wyróżniała się dobrym wykształceniem oraz sporymi ambicjami politycznymi. Jednak tylko nieliczni spośród nich byli przedstawiani królowi i królowej, a to najbardziej się liczyło w tzw. życiu światowym, w projektach matrymonialnych oraz w dostępie do wysokich stanowisk publicznych.

Zaszczytu tego dostępowali przede wszystkim członkowie wielkich rodów arystokratycznych (Kondeuszy, Orleanów, Gonzagów, Gwizjuszy, Montmerencych, Chatillonów itd.). Życie dworskie wymagało od nich sporych wydatków – na luksusowe ubrania, ozdoby, powozy, utrzymanie licznej służby itp. Było w zwyczaju, iż szlachecka arystokracja prowadziła tzw. stół otwarty – mógł przy nim zasiąść każdy, kto został jej przedstawiony; w praktyce zasiadali przy nim często również tacy, których gospodarz nigdy wcześniej nie widział. Wszystko to sprawiało, iż ta część szlachty francuskiej była najbardziej zadłużona i to ona w głównej mierze „zapracowała” na opinię, iż „szlachcic to osoba, która jest zdolna do zaciągnięcia każdego długu i niezdolna do spłacenia żadnego z nich”. Ona też w największym stopniu przyczyniła się do upowszechniania się obrazu francuskiego szlachcica jako osoby, która nie pracuje, a jedynie bawi się na koszt społeczny i oczywiście intryguje gdzie się tylko da i przeciwko komu się tylko da. Mający miejsce w drugiej połowie XVIII stulecia kryzys gospodarczy postawił tę część stanu drugiego nie tylko w niełatwej sytuacji społecznej, ale i ekonomicznej. Dotknął on zresztą również szlachtę średniozamożną – Mandrou pisze, iż pod koniec XVIII stulecia „(...)

i złota szlachta z Wersalu, i szara szlachta prowincjonalna – zagrzebana w swoich wiejskich dworach, odkąd przykre skutki gospodarczego kryzysu poobcinały jej dochody (...) – żyje zapatrzona w przeszłość, niby w utracony raj, marząc o średniowiecznym ustroju senioralnym”.

Stosunkowo najmniejszą część ówczesnego społeczeństwa francuskiego stanowił stan pierwszy, tj. duchowieństwo. Według ks. Mariana Banaszaka, autora *Historii Kościoła katolickiego*, przed rewolucją we Francji „kler liczył około 50 tysięcy kapłanów w pracy parafialnej, nadto około 17 tysięcy prebendariuszy, którzy nie mieli wielu zajęć. Zakonników było co najmniej 23 tysiące, zakonnic – 35 tysięcy”; w sumie daje to ok. 125 tys. osób. Duchowieństwo korzystało z czterech przywilejów – honorowego (pierwszeństwo przed wszystkimi), kultowego (tylko kult katolicki był publiczny), sądowniczego (duchowni mogli być sądzeni tylko przez sądy kościelne) oraz podatkowego, tj. Kościół był zwolniony z większości tzw. ciężarów publicznych, w tym z płacenia podatków; wpłacał on jednak do kasy państwowej tzw. zwykłą dziesięcinę (*deuma ordinaria*) oraz tzw. ofiarę darmową (*donum gratium*) – wysokość tych kwot była różna w różnych latach (np. w 1775 było to 16 mln luidorów, ale zdarzały się również takie lata, że uchylano się od ich wpłacenia). Do Kościoła należało ok. 10% ziemi uprawnej, łąk i lasów. Oprócz dochodów z własnych ziem pobierał on dziesięcinę od chłopów. Ok. 20% tych dochodów przeznaczane było na utrzymanie kościołów, kaplic i klasztorów, natomiast pozostała część szła na potrzeby duchowieństwa.

Arystokrację stanowili w tym stanie osoby pełniące wysokie godności kościelne – biskupów, opatów i członków kapituł; były to zresztą niejednokrotnie te same nazwiska, które stanowiły arystokrację w stanie drugim, bowiem stanowiska te były przekazywane w rodzinach szlacheckich z pokolenia na pokolenie; z reguły obejmowali je młodszy synowie arystokracji szlacheckiej, wyłączeni z dziedziczenia rodzowego majątku. W sumie nie była to liczna grupa osób – z faktu, że przed rewolucją było 740 opactw oraz 144 archidiecezji i diecezji,

można wnosić, iż arystokracji kościelnej nie było więcej niż 2000 osób. Ks. M. Banaszak pisze o nich, iż „nie dostrzegali oni potrzeby reformowania życia kościelnego i nie czynili o nie starania”, a także, iż „posiadali znaczną wiedzę ogólną, zwłaszcza z modnych nauk, odpowiednio do swej warstwy, a nie dostawało im teologicznego wykształcenia”.



Kler i chłopstwo

Pozostali członkowie tego stanu stanowili kościelne „doły”, przy czym spora jego część żyła zarówno w ubóstwie materialnym, jak i intelektualnym – dotyczy to zwłaszcza wiejskich proboszczów, któ-

rzy niejednokrotnie w swoim sposobie codziennego życia upodobniali się do najbliższego otoczenia. Była jednak w tej grupie duchowieństwa taka wykształcona część, która dobrze rozumiała mechanizmy rządzące kościelnymi awansami i zdarzało się, że występowała z ich krytyką. W ubóstwie żyła również zdecydowana większość kleru zakonnego, zwłaszcza w tych zakonach, które nie prowadziły działalności charytatywnej i edukacyjnej. O skali upadku życia zakonnego może świadczyć fakt, iż w 1789 r. na czele aż 625 opactw stali mianowani przez monarchę tzw. opaci mandatariusze. Ks. Bolesław Kumor w *Historii Kościoła* pisze, że „nie troszczyli się oni o życie zakonne, a tylko o pobory materialne”. Mieli oni oczywiście swój „udział” w tym, iż jednym z pierwszych kroków władz rewolucyjnej Francji było przejęcie (uchwałą Zgromadzenia Narodowego z 2 listopada 1789 r.) dóbr kościelnych, a wkrótce po tym (13 lutego 1790 r.) rozwiązanie wszystkich tych zakonów, które nie prowadziły działalności charytatywnej i edukacyjnej. 25 maja 1790 r. ogłoszona została *Konstytucja cywilna kleru* – wymieniony wyżej autor stwierdza, że „całkowicie burzyła dotychczasowy charakter Kościoła francuskiego, rozwiązywała jego jedność ze Stolicą Apostolską i tworzyła faktycznie schizmatyczny Kościół francuski. (...) Dalsze dekryty Zgromadzenia zobowiązywały kler do przysięgi cywilnej, którą 20 XII 1790 r. podpisał również król Ludwik XVI”. Przysięgę tą złożyła ok. 1/3 kleru, natomiast pozostała jego część albo zmuszona została do emigracji, albo też przeszła do niejawniej działalności duszpasterskiej.

3. Ośrodki życia umysłowego

W XVIII-wiecznej Francji życie umysłowe toczyło się w zasadzie w tych samych miejscach co w poprzednim stuleciu – z tą tylko różnicą, że w jednych z nich toczyło się bardziej, w innych zaś mniej intensywnie i w niektórych z nich towarzyszyły mu spore emocje. Dla wielu ludzi tamtej epoki nadal najważniejszą i najbardziej nobilitującą

sceną był dwór królewski. Ludwik XIV doprowadził obowiązujący na nim ceremoniał do takiego przepychu, że już sama karoca, którą można było pojawić się w tym miejscu, pochłaniała majątek, a do tych „wejściowych” kosztów doliczyć trzeba było jeszcze wydatki na odpowiedni strój. Chętnych do ich ponoszenia jednak nie brakowało ani w jednym, ani w drugim stuleciu i przez komnaty w Wersalu, w Saint-Germain oraz w Marly przewinęły się niemal wszystkie znaczące nazwiska tamtych czasów; jeśli któryś z nich nie ma na tej liście, to z reguły nie dlatego, że nie chciałby się na niej znaleźć, ale albo dlatego, że nie został zaproszony do udziału w tym nieustającym przedstawieniu, jakim było życie na dworze królewskim, albo też całkiem po prostu nie było go na to stać. Trzeba przy tym przyznać, że rodzina królewska potrafiła zadbać o tych ludzi sztuki i nauki, którzy dostarczali jej rozrywki czy chociażby umysłowego urozmaicenia. Jeśli nawet panującym nie za bardzo chciało się zajmować ludźmi kultury, to wyręczały ich w tym ich faworyty – przykładem może być Ludwik XV, „człowiek bystry, ale leniwy sabaryta” (J. Baszkiewicz), oraz madame de Pompadour, o której ten sam historyk napisał, że „miała niezły gust; jej rozrzutność przynajmniej wspierała wybitnych artystów. Protegowała architekta Gabriela, twórcę pałacyku Petit Trianon, klejnot rokoka. Poleciała budować lub przerabiać liczne pałace (m.in. Elysée, dzisiejszą siedzibę prezydenta Francji). Lokowała zamówienia u dobrych plastyków, jak François Boucher, Quentin de la Tour, Jean-Baptiste Pigalle”. Lista protegowanych dworu jest oczywiście znacznie dłuższa i znajdują się na niej nie tylko artyści i uczeni, ale także filozofowie, w tym spora grupa encyklopedystów – wśród nich Diderot, d’Alembert, Voltaire i Rousseau.

Nie tylko że bywali oni na dworze królewskim, ale też to, co tam zobaczyli, niejednego z nich wprowadziło w autentyczny podziw i skłoniło do napisania czegoś w rodzaju apologii monarchii w stylu francuskim. Najbardziej znana z nich, a przynajmniej najczęściej przywoływana przy różnych okazjach, jest Wolterowska apologia pt. *Wiek Lu-*

dwika XIV – wynika z niej ni mniej, ni więcej tylko to, że w czasach długiego panowania tytułowego monarchy (przypada ono na lata 1643-1715) Francja miała najlepszych ministrów (szczególnie chwalyony przez Woltera jest Colbert), najlepszych prawników („Francuzi byli prawodawcami Europy”), najlepszych literatów (wprawdzie „geniusz trwa tylko jeden wiek, a później wszystko się degeneruje”, niemniej w tym jednym wieku błyszczała na całą Europę takimi nazwiskami, jak Racine czy Boileau), a także powstało w niej wówczas „wielkie przysiężenie umysłów” tych, którzy „oświecali i pocieszali ziemię, podczas gdy wojny ją pustoszyły”. Rozdziały od XXXV do XXXIX poświęcone są Kościołowi we Francji i tylko ta instytucja napawała autora tego dzieła smutkiem; np. wyliczał w nich wielkość posiadanych wówczas przez Kościół dóbr i z rachunku tego wychodziła mu „skandalicznie” wysoka liczba. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że dla Woltera obecność Kościoła w życiu Francji i Francuzów przez całe dojrzałe życie była przedmiotem żartów i jeśli o nim mówił lub pisał, to robił to zawsze z głęboką niechęcią; dotyczy to nie tylko Kościoła katolickiego, ale również Kościołów reformowanych (swoją *Wiek Ludwika XIV* kończy stwierdzeniem, że „począwszy od Kalwina historia moja jest historią szaleńców”).

Ważne miejsce na mapie kulturalnej Francji zajmowały nadal kolegia i szkoły wyższe. Kadre nauczającą stanowili w niej w zdecydowanej większości duchowni. Do 1685 r., tj. do odwołania edyktu nantejskiego i zmuszenia francuskich protestantów do emigracji, niektóre z nich znajdowały się w rękach tych ostatnich; spośród tych kolegów wysokim poziomem nauczania wyróżniały się akademie w Sedanie, Saumur oraz w La Rochelle. Po tym znaczącym dla Francji wydarzeniu, jakim było opuszczenie jej granic przez ok. 200 tys. protestantów (niejednokrotnie dobrze wykształconych i majątnych) szkolnictwo szczebla średniego i wyższego przeszło w ręce zakonów katolickich. Szczególnie znaczącą rolę odgrywali w nim jezuita, z którymi konkurowali (jednak bez wielkich sukcesów) dominikanie i oratorianie.

W większości tych placówek nauczano po łacinie, a w XVIII stuleciu jej znajomość nie była już czymś tak powszechnym i obligatoryjnym dla umysłowej elity, jak w stuleciu poprzednim. Stąd niejedna ze znaczących w życiu umysłowym Francji osób, po zakończeniu swojej edukacji (niejednokrotnie na szczeblu średnim), dosyć starannie omijała te ośrodki myśli. Przykładem może być tutaj Wolter, który po skończeniu kolegium jezuickiego uznał, że to mu w zupełności wystarczy, aby filozofować i wypowiadać się na różne tematy, w tym na temat religii chrześcijańskiej i chrześcijańskich nauczycieli – rzecz jasna, wypowiadać się o nich negatywnie.

Na zasadnicze pytanie: jaki duch panował w murach ówczesnych uczelni francuskich, odpowiedź nie nastęrcza specjalnych trudności. Z dokumentów, w których mówi się, czego i jak się powinno nauczać oraz, co i jak powinno się naukowo badać, jasno wynika, że był to duch” ostrożności, umiaru i zerkania na to, co powiedzą lub mogą powiedzieć takie ówczesne autorytety, jak król, parlamenty oraz Kościół; a mogły one np. zakazać wykładnia jakiejś filozofii lub prowadzenia jakis badań. Nie zawsze oczywiście zakazy te były skuteczne, ale prawie zawsze były one znacznym utrudnieniem dla pojawienia się na uczelniach jakis nowinek oraz oczywiście zagrożeniem dla tych, którzy owe nowinki chcieliby upowszechniać. Dobrym przykładem są losy doktryny kartezjańskiej. Już w 1671 r. król wydał zakaz nauczania nowych filozofii w kolegiach i uczelniach francuskich. Jeśli zatem w drugiej połowie tamtego stulecia coś można było się w nich dowiedzieć na temat kartezjanizmu, to wyłącznie przy okazji jego krytyki (i takie krytyki miały miejsce). W pierwszej połowie XVIII stulecia nazwisko Kartezjusza zaczyna pojawiać się w nauczaniu, a w drugiej jego połowie swoiście interpretowany kartezjanizm staje się nawet dogodną bronią w toczonych wówczas sporach. Śledzący losy kartezjanizmu J. S. Spink w rozprawie pt. *Libertyzmem francuski od Gas-sendiego do Voltaire'a* odnotowuje, że „nauczyciel w Louis Le Grand, Regnault (1683-1762) występuje w 1734 r. z obroną fizyki kartezjań-

skiej. W 1772 r. inny nauczyciel w Louis Le Grand, J. Du Baudory, następca Poréego (nauczyciela Voltaire'a) na stanowisku wykładowcy retoryki, łączy obronę Descartes'a z atakiem na scholastykę, a nauczyciel jezuicki w Avignon, Paulin, publikuje w 1763 r. *Traité de paix entre Descartes et Newton*". Lista miejsc i osób, które w XVIII stuleciu korzystały z kartezjańskiej myśli jest oczywiście dłuższa. Tyle tylko, że myśl ta nie uchodziła już wówczas za przejaw nowocześnieści – przeciwnie, traktowana była przez niejednego z oświeceniowych myślicieli jako symbol umysłowego ograniczenia (jeśli nie wręcz zacofania).

Niepoślednie miejsce na mapie kulturalnej XVIII-wiecznej Francji zajmowały również akademie. Utarła się nawet w ówczesnej Europie opinia, że jest to państwo, w którym każde mniejsze miasto ma swoją akademię, a większe mają ich po kilka. Jest w tym oczywiście sporo przesady, niemniej faktem pozostaje, że akademie powstały w różnych miastach francuskich, w tym – jak w przypadku Dijon czy Montpellier – stosunkowo małych, a w Paryżu konkurowało ze sobą kilka z nich; poza założoną jeszcze przez kard. Richelieu (1634) Akademią Francuska, działały tam założona przez Colberta (1666) Akademia Nauk oraz nieco młodsze – Akademia Malarstwa i Rzeźby, Akademia Muzyki, Akademia Architektury oraz Akademia Rzymska (powołana została dla wspierania studiów we Włoszech). Zadania stawiane przez te instytucje były różne i nie zawsze jednoznacznie wynikało to z przyjętych przez nie nazw; przykładem może być Akademia Nauk, Sztuk i Literatury w Orleanie, która za cel stawiała sobie rozwiązywanie problemów agronomii.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że niejednokrotnie instytucje te skupiały nie uczonych czy autentycznych ludzi sztuki, lecz zwykłych ciekawskich, których zainteresowania były oczywiście mocno zróżnicowane. Stąd różna była ranga i prestiż społeczny francuskich akademii. Bez wątplenia największym uznaniem cieszyły się Akademia Francuska oraz Akademia Nauk. Jednak nawet one nie były oceniane

przez oświeceniowych myślicieli jednoznacznie pozytywne; w Wolterowskich *Listach o Anglikach* znajduje się *List dwudziesty czwarty – O Akademikach*; jego autor pisze tam, iż „we Francji, żeby zostać członkiem Akademii i pobierać od niej pensję, nie wystarczy być amatorem; trzeba ponadto być uczonym, wywalczyć sobie miejsce wbrew konkurentom tym bardziej groźnym, że siłą swoją czerpią oni z żądzы sławy, zysku, z pokonywanych trudności i z tej nieugiętości ducha, jaką zdobywa się zwykle w żmudnych studiach matematycznych”, po czym dodaje: „Akademia Nauk słusznie ograniczyła się do badań nad przyrodą i rzeczywiście jest to pole pracy wystarczające dla pięćdziesięciu czy sześćdziesięciu osób. (...) Jeśli rozważymy następnie, czemu to najwięksi geniusze wstępując do Akademii wygłaszali często najokropniejsze oracje, znajdziemy łatwo przyczynę: chcieli zabłysnąć dając nowe ujęcie wyświechtanego tematu. (...) Jeśli zaś chodzi o Akademię Francuską, to jakże wielką przysługę wyświadczyłyaby literaturze, językowi, narodowi, gdyby zamiast drukować co roku swoje pochwały, wydała dobre dzieła wieku Ludwika XIV, oczyszczone z wszelkich błędów językowych, jakie mogły się tam wśliznąć. Mnóstwo ich u Corneille’a, Moliera, roi się od nich u La Fontaine’a (...). Europa, która czytuje naszych autorów, nauczyłaby się doskonale naszego języka, gdyby prawidła jego zostały raz na zawsze ustalone”. Rzecz jasna, Wolter nie jest ani jedynym, ani nawet najbardziej wiarygodnym świadkiem wydarzeń tamtych czasów, niemniej wygłaszane przez niego opinie wiele znaczyły dla jego współczesnych, a poza tym, ile tamta epoka straciłaby na kolorycie bez tej barwnej postaci.

Niemniej ważną rolę w życiu umysłowym ówczesnej Francji niż akademie odgrywały salony literackie. Pierwszy z nich otworzyła (1608) w swoim pałacyku przy ulicy Saint-Thomas du Louvre w Paryżu markiza de Rambouillet – spotykające się w nim tzw. dobre towarzystwo wymieniało swoje poglądy na różne tematy, w tym poznanych dzieł literackich. Za przykładem tej arystokratki poszły inne

utytułowane damy; doprowadziło to do tego, że w XVIII stuleciu salony te pojawiły się w wielu miastach – nie tylko francuskich, ale także angielskich, włoskich i niemieckich. We wszystkich obowiązywała wyszukana uprzejmość w sposobie bycia oraz w sposobie wyrażania się. Elegancja obowiązywała również w wystroju tych miejsc spotkań, a nawet w ubiorach obsługujących gości lokaj; szczególnie cenione by-



Salon

ły różnego rodzaju złocenia – złożone lamperie, złożone liberie itd.; jednak „najistotniejszy był *esprit*, czyli dowcip, błyskotliwy, wciąż w pogoni za *bon mot*, za żartem, wyczulony na subtelne skojarzenia, na gatunek, którym się odznacza czujna inteligencja, zarazem rozmowa i intuicyjna” (R. Mandrou). Wszystko to sprawiało, że uczestnicy takich salonowych spotkań mieli poczucie, iż biorą udział w jakimś *fête galante* (eleganckim święcie) i obligowało ich do mówienia nie tylko o rzeczach błahych (jeśli można do nich zaliczyć sprawy miłosne czy towarzyskie intrygi), ale także niejednokrotnie poważnych i waż-

nych – nie tylko w życiu literackim, ale także politycznym i gospodarczym. Z czasem niektóre z nich dopracowały się swoistej „specjalizacji”. I tak, tzw. dobre towarzystwo z okresu panowania Ludwika XV wiedziało, że o literaturze podyskutować można głównie w salonie księżnej du Maine (wnuczki księcia Kondeusza). Z kolei w salonie markizy de Lambert przy ulicy Richelieu w Paryżu „dniem literackim” był wtorek, natomiast w środy przyjmowała ona polityków, prawników i... oczywiście filozofów. Ci ostatni przychodzili jednak również w „dzień literacki”; na ich usprawiedliwienie można powiedzieć przynajmniej tyle, iż czuli się oni w takim samym stopniu filozofami, co literatami. Jak nobilitujące było pokazanie się w salonie madame de Lambert może świadczyć uwaga w pamiętnikach prezydenta Hénault – stwierdza on tam, iż „Trzeba było przez nią przejść, żeby się dostać do Akademii Francuskiej”.

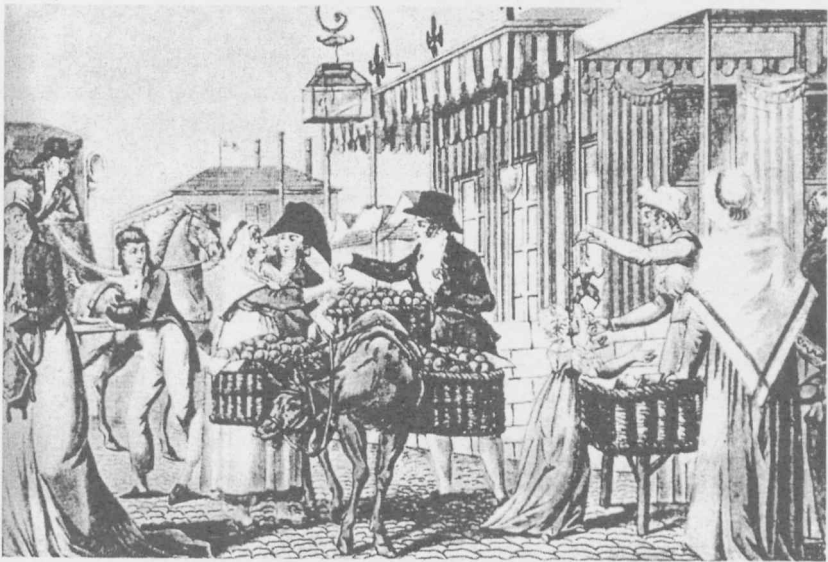
Do najslawniejszych salonów literackich w pierwszej połowie XVIII stulecia należał usytuowany przy ulicy Saint-Honoré w Paryżu salon prowadzony przez madame de Tencin – osobę, która przeszła swoistą karierę od zakonnicy (z klasztoru usunięta została przed złożeniem ślubów), poprzez metresę kilku znanych osób (m.in. regenta oraz finansisty Lawa), do promotorki filozofów, w tym tak znaczących, jak Monteskiusz (dzięki jej wsparciu ukazało się drukiem pierwsze wydanie jego *Ducha praw*). O palmę pierwszeństwa konkurował z nim wówczas salon prowadzony przez madame du Deffand. René Pomeu podaje, że pani du Deffand („bardziej arystokratyczna i o kilka skandali uboższa” od pani de Tencin) otworzyła go w 1730 r. przy ulicy de Beaume, później, „zamieszkawszy w klasztorze św. Józefa przy ulicy Saint-Dominique, tam przyjmowała swoich gości. Niewiele kobiet mogłoby poszczycić się większą inteligencją i większym sceptycyzmem. Z filozofów pani du Deffand uznaje tylko Woltera, pogardza encyklopedystami jako ludźmi, którzy jeszcze w coś wierzą” (*Literatura francuska*). Natomiast w drugiej połowie tamtego stulecia do miejsc, w których osoba licząca się w dobrym towarzystwie musiała się bez-

względnie pokazać, należał salon pani Geoffrin. Pomeu twierdzi, że „była to kobieta z charakterem”, a w swoim salonie (założonym w 1749 r. przy ulicy Saint-Honoré) „z jednakową powagą sprawowała władzę nad artystami (przyjmowanymi w poniedziałki), co nad filozofami (w środy) i nie pozwalała, aby w jej salonie filozofowie rozzu-chwalili się aż do krytykowania rządu”. R. Mandrou zwraca uwagę, iż „po 1750 salony stają się polityczne: salon panny de Lespinasse, a zwłaszcza pani Necker, które służą politycznym ambicjom jej męża”.

Ci filozofowie, których albo na salony nie zapraszano, albo też nie mieli ochoty uczestniczyć w salonowych przedstawieniach, a jednocześnie byli wystarczająco majątni, prowadzili coś, co przyjęło się nazywać „domami otwartymi”. Jednym z nich był dom osiadłego w Paryżu niemieckiego arystokraty, barona Paula Tiry’ego d’Holbacha – swoich gości gospodarz przyjmował dwa razy w tygodniu w pałacyku przy ulicy Saint-Honoré lub w swoim zamku Grandval, a bywało u niego nie tylko wielu znanych Francuzów, ale także osób z innych krajów europejskich. Jednym z tych gości był Diderot – pozostawił on obraz gospodarza jako osoby wesolej i beztroskiej, ale jednocześnie kapryśnej i nerwowej. Hazard, przypominając tę diderotowską charakterystykę Holbacha, pisze, iż gospodarz tych spotkań „odznaczał się tonem oryginalnym i frywolnym, humor miał zmienny, wskutek czego często drażnił i tyranizował swoich przyjaciół, serce szlachetne i wspaniałomyślne, ale skłonne do zgryźliwości, która utrudniała życie jego bliskim (...). Ale był bogaty, towarzyski i należał do najlepszego towarzystwa, był pracowity i aktywny i czuł w sobie nieodparte powołanie – za swoją misję uważał pomniejszenie, a gdyby mógł, unicestwienie wszelkiej religii” (*Myśl europejska w XVIII wieku*). Bardzo wyrozumiała musiała być św. Honorata, skoro przy ulicy swojego imienia tolerowała obecność takiego bezbożnika (nie pierwszego zresztą i nie ostatniego, który tam mieszkał).

Ci filozofowie, których nie było stać na prowadzenie domów otwartych z prawdziwego zdarzenia, przyjmowali swoich przyjaciół,

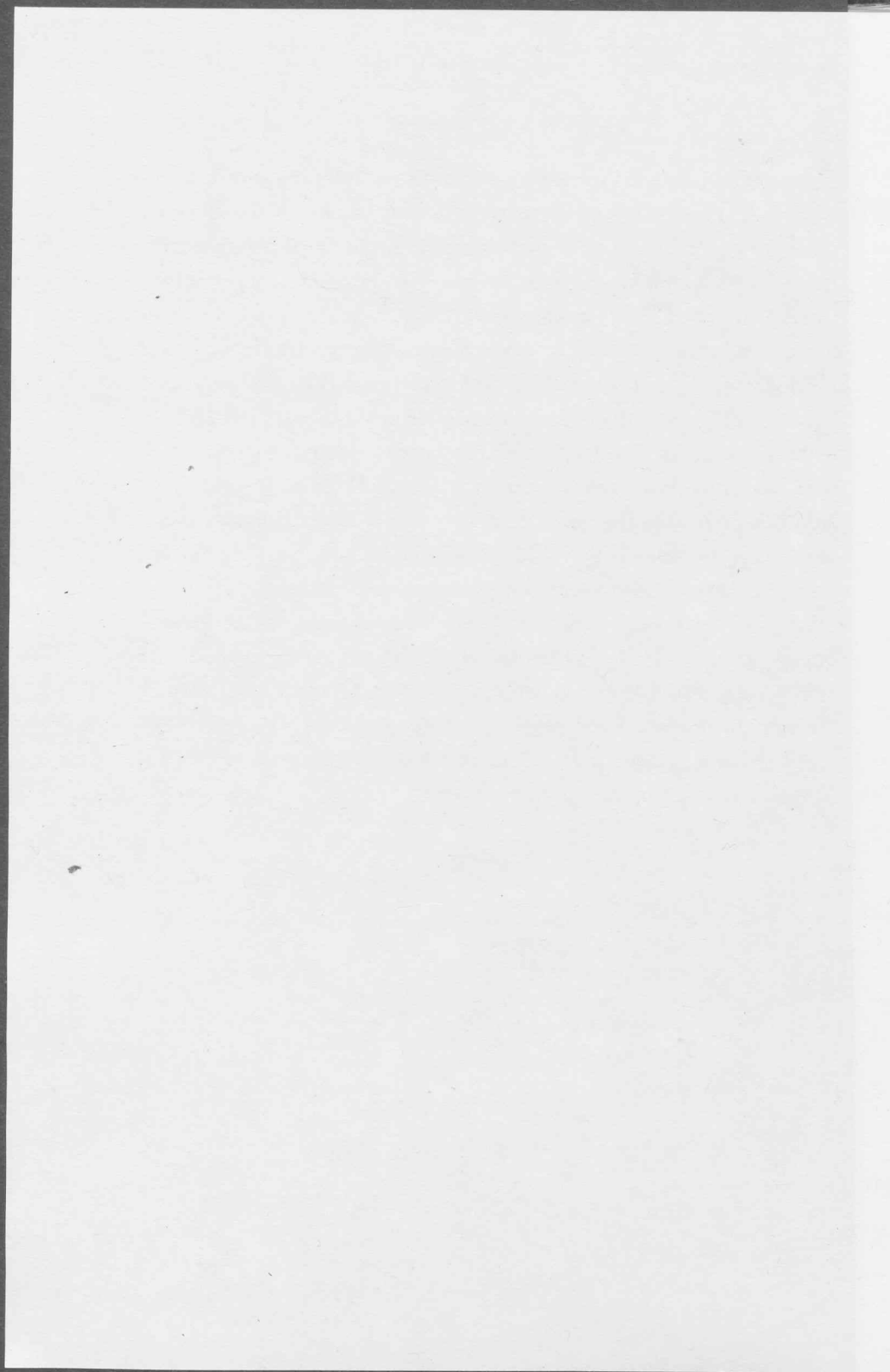
wielbicieli oraz zwyczajnych ciekawskich znacznie mniej wykwitnie. Do takich filozofów należał m.in. wspomniany wyżej Diderot. Hazard opisuje jedno z takich „przyjęć” – wizytę złożył mu niejaki Garat: gospodarz przyjął go „w obszernym surducie z szarego pluszczu, o kieszeniach wypchanych książkami” i nie oczekiwał od swojego gościa, że będzie się męczył przedstawianiem sprawy, która była powodem wizyty. „Garat nie mógł wtrącić ani słowa, Diderot natomiast naszkicował mu projekt ustawodawstwa, rzucił garść tematów do dramatu i tragedii, odegrał scenę z Terencjusza, zaśpiewał piosenkę, którą zaimprovizował kiedyś na prozowanej kolacji, wyrecytował jakąś komedię, po czym oświadczył, że rozmowa z tym młodym Garatem była niezmiernie pouczająca i z żalem go pożegnał”. Niestety nie wszyscy oświeceniowi



„Café Paris” przy Pont-Neuf ok. 1800 r.

filozofie mieli w sobie tyle autentycznego ciepła i wyrozumiałości dla bliźnich; aż strach pomyśleć, co by spotkało owego Garata, gdyby zapukał w nieodpowiednim momencie do drzwi Woltera.

Niemniej barwnie i intensywnie toczyło się życie umysłowe w kawiarniach. Pierwsza z nich powstała w Paryżu ok. 1670 r. Później pojawiły się one również w innych miastach; na ich liczebny wzrost istotne wpływ miało upowszechnienie się spożycia kawy, herbaty i czekolady. W 1723 r. w samym Paryżu było ich ok. 380, a w momencie wybuchu rewolucji było ich znacznie więcej. Utało się nawet powiedzenie, że „duch rewolucji francuskiej narodził się w paryskich kawiarniach”. Jest w tym jakaś racja, bowiem właśnie tam można było najłatwiej spotkać niejednego z jej inspiratorów. Najślawniejszą z nich była kawiarnia prowadzona przez Sycylińczyka Prokopa (naprzeciwko Komedii Francuskiej) – „urzędował tam m.in. Nicolas Boindin, znany głównie ze swoich złośliwych dowcipów pod adresem religii. Hazard pisze, iż używał „swoistego żargonu: wolność nazywał Jeanneton, religię Jacotte, a Boga – panem Bytem. »Czy wolno zapytać – zaga- buje go szpicel – kto to jest ten pan Byt, który tak źle się prowadzi i z którego jest pan tak niezadowolony?« – Agent policji, mój panie”. Ulubionym miejscem spotkań oświeceniowych filozofów była również kawiarnia przy ulicy Dauphine prowadzona przez wdowę Laurent (częstym gościem był tam m.in. Rousseau).



II. OŚWIECENIE

Oświecenie europejskie (fr. *siècle de lumières*; niem. *Aufklärung*; ang. *Enlightenment*) tak mocno kojarzy się z XVIII stuleciem, że czasami zapomina się, iż jego ramy chronologiczne są różne w różnych krajach. Najwcześniej – bo już w drugiej połowie XVII wieku – pojawiło się w Anglii, a do jego prekursorów zalicza się Johna Locke'a (1632-1704). Nieco później zaznaczyło swoją obecność w Niemczech; wśród tych, od których ono się tam zaczęło wymienia się przede wszystkim Christiana Wolffa (1679-1754). Jeszcze później narodziło się we Francji – dosyć zgodnie uznaje się, że początek dało mu opublikowanie w 1721 r. *Listów Perskich* Monteskiusza. Po tym jak się w końcu już w niej pojawiło, nabrało takiego tempa w swoim rozwoju, iż zdawało się że nic go nie powstrzyma i dotrze tam, gdzie jeszcze nie tak dawno nie tylko nie słyszano o żadnym z francuskich filozofów, ale także o żadnym Oświeceniu i oświecaniu – pojawiło się bowiem zarówno na wschodnich, jak i zachodnich kresach Europy (w Moskwie, Madrycie, Lizbonie itd.). Dotarło tam i przynajmniej dla części elit społecznych stało się obowiązującą modą. Elity te zaczęły zarówno myśleć „po francusku”, jak i mówić po francusku, i to całkiem niezłe, skoro oświeceni Francuzi (tacy jak Wolter) mogli pojechać do Petersburga i być tam nie tylko podziwiani, ale także dobrze rozumiani. Kresu tej modzie na „francuszczyznę” nie położyła nawet francuska rewolucja oraz towarzysząca jej niesłychana fala przemocy. Podcięła ona jednak korzenie Oświeceniu w samej Francji – skończył się bowiem czasów filozofów i filozofowania, a zaczął czas rewolucjoni-

stów i radykalnych działań. Stało się to szczególnie wyraźnie widoczne w okresie jakobińskiego terroru – jego ofiarą padł w 1793 r. m.in. Antoine Condorcet, jeden z ostatnich spośród „wielkich oświeconych”. I ten właśnie rok uznaje się za datę graniczną tego, co się nazywa epoką Oświecenia we Francji. Jakby nie patrzeć, daje to nie więcej niż ok. siedemdziesiąt lat filozoficznej świetności.

1. Główne motywy i idee

Na pytanie: jakie były wiodące motywy i idee Oświecenia, odpowiedź nie nastrocza większych trudności – mimo że była to epoka bogata w filozoficzne osobowości. Jednym z najbardziej eksponowanych i eksploatowanych był motyw dążenia do osiągnięcia możliwie największej rozumności oraz idea rozumu jako tej ludzkiej zdolności, która może i powinna być arbitrem we wszystkich istotnych życiowych sprawach. O to samo, generalnie rzecz biorąc, chodziło w poprzednim stuleciu Kartezjuszowi, ale epoka Oświecenia to jednak trudny okres dla kartezjańskiego racjonalizmu – nie dlatego, że całą stawkę w grze o los człowieka stawia się w nim na rozum, lecz dlatego, że stawia się ją nie na ten rozum, który był wówczas szczególnie ceniony. U Kartezjusza jest to rozum i rozumność, w których podstawową rolę odgrywa intelekt, tj. władza umysłu najlepiej radząca sobie w matematyce i logice, nieco gorzej w fizyce, a najgorzej w sprawach codziennego życia, a one właśnie stały się dla wielu myślicieli tamtej epoki znacznie ważniejsze niż kwestie matematyczne czy logiczne. Stąd kwestionowali kartezjański typ racjonalności, przeciwstawiając mu własne. Jeden z nich zaproponował oświeconym Locke; musiała być to propozycja dosyć atrakcyjna, skoro Wolter w swoim *Liście trzynastym – O panu Locke* napisał, że „nigdy nie było pewnie umysłu mędrszego i bardziej metodycznego, nigdy nie było człowieka rozumującego bardziej logicznie i ściśle niż pan Locke; a jednak nie był on wielkim matematykiem”; dalej zaś dodawał, że „nasz Kartezjusz stworzony

chyba po to, żeby wykryć błędy filozofii starożytnej, a zastąpić je swoimi, kierując się bakalarskim rozumowaniem, które największych ludzi zaślepia...”. Już w liście następnym – *O Kartezjuszu i Newtonie* – przedstawia żalosne skutki tego „bakalarstwa” – takie jak „wypełnienie wszechświata wirami subtelnej materii” czy doszukiwanie się we wszystkim co się dzieje „skutków bodźca, którego nikt nie rozumie”.

Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, że Wolter podążał wiernie za wskazaniami tych, których chwalił w swoich *Listach*. Można przyjąć, iż w gruncie rzeczy dosyć pobieżnie przejrzał dzieła Locke’a, a dzieła Newtona najprawdopodobniej wziął do ręki i przekartkował, ale raczej nie przestudiował uważnie – ktoś taki jak on raczej nie miał ochoty na studiowanie jakiegóż *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* czy *Arithmetica Universalis*; chętniej zaczęłby studiować samą naturę, a jeszcze chętniej napisałby coś na jej temat. Nie od dzisiaj zresztą wiadomo, że Wolter nie czytał zbyt wiele. Sporo natomiast pisał i to na różne tematy; w wydaniu Mołanda jego „dzieła wszystkie” liczą 52 tomy. Na pytanie: co łączy tę ogromną twórczość pisarską, można z dużym przekonaniem odpowiedzieć, że łączy ją zdrowy rozsądek, tj. tworzona jest w jakiejś mierze w oparciu o tę ludzką zdolność oraz stanowi jej pochwałę. Ta ostatnia widoczna jest szczególnie wyraźnie w jego powiastkach filozoficznych – czyż nie zdrowym rozsądkiem kierują się ich główni bohaterowie (Zadig, Kandyd i tylu innych)? Tą samą pochwałę zdrowego rozsądku znajdujemy w powiastkach Diderota. W żadnej z ówczesnych powiastek nie chroni on ich bohaterów przed różnymi życiowymi nieszczęściami, a nawet nie pozwala im znaleźć odpowiedzi na pytanie, co takiego złego zrobili, że spotyka ich tyle życiowych przykrości. Pozwala im jednak jakoś je przetrwać i to musi wystarczyć.

Drugim z wiodących motywów epoki Oświecenia jest wyzwalenie umysłu z różnego rodzaju błędów i uprzedzeń oraz idea obwiniania o „skrępowanie” go więzami ciemnoty, nietolerancji i fanatyzmu chrześcijaństwa. Motyw ten Kant uznał nawet za najbardziej charakte-

rystyczny rys tamtej epoki – odpowiadając w swojej rozprawce *Was ist Aufklärung?* (*Co to jest Oświecenie?*) na tytułowe pytanie stwierdzał, iż jest to wyrastanie umysłu ludzkiego z wieku dzieciństwa, charakteryzującego się bezkrytycznym przyjmowaniem tego, co mu podpowiadają tradycyjne autorytety, oraz przechodzeniem do wieku dojrzałego, dla którego rzeczą normalną i naturalną jest to, że się niczego z góry nie akceptuje, lecz wszystko się krytycznie bada. Powiedzmy jednak wyraźnie: Kant – bezpośredni uczestnik i obserwator oświeceniowych wydarzeń – w swoim krytycyzmie reprezentuje filozoficzną mniejszość; dla niej równie wielkim błędem jest przyjęcie czegoś bezkrytycznie, jak i krytykowanie bez dokonania gruntownej i wszechstronnej analizy. A tak właśnie postępowała wielokrotnie oświeceniowa większość. Może być nudne i męczące kolejne wskazywanie na Woltera jako na tego, który ją reprezentował oraz kreował. Niczego się jednak tutaj nie da zrobić, bowiem mówienie o oświeceniowym wyzwalaniu umysłu z pęd, w których trzymało go przez wieki chrześcijaństwo bez tego myśliciela, to mniej więcej tak jakby mówić o słonecznym dniu bez mówienia o Słońcu. Przypomnijmy zatem krótko (żeby zanadto nie „rozdrapywać” starych ran), że ten wychowanek jezuickiego Collège Louis Grand w Paryżu miał ponoć („ponoć”, bo informacje te pochodzą z donosu, który anonimowy świadek złożył policji) nazywać Stary Testament „nagromadzeniem opowieści i bajek”, apostołów „naiwnymi, łatwowiernymi idiotami”, a Ojców Kościoła „szarlatanami i oszustami”. Już bez żadnego „ponoć” można stwierdzić, iż atakował chrześcijaństwo gdzie się tylko dało i jak się tylko dało – równie dobrą okazją były dla niego zaproszenia ze strony przyjaciół (np. Chaulieu, który prowadził dom otwarty w Temple), jak i sceny teatrów, w których grywano jego sztuki. Najbardziej znany i powtarzany później Wolterowski apel zamyka się w formule: „trzeba rozdeptać to łajdactwo” (*Ecrasons l'infâme!*); przynajmniej w tamtej epoce nikt nie mógł mieć wątpliwości, kto i co kryje się za tym określeniem. Wolter napisał *Traktat o tolerancji*, ale rzecz jasna toleran-

cyjny nie był – nie tylko zresztą w stosunku do chrześcijaństwa. Nawet wówczas, gdy chwali któryś z jego Kościołów, czy wyznań, to pochwały te zawsze mają dwuznaczny charakter; jak chociażby w siedmiu pierwszych *Listach o Anglikach*, w których pisze o kwakrach, anglikanach, prezbiterianach i socynianach; najbardziej „komicznie” wypadają pierwsi z nich – bo czyż nie jest śmieszne wygłaszanie „częściowo ustami, a częściowo przez nos” kazania będącego „stkiem banialuków”.

Co na to wszystko jego współcześni? Jedni oczywiście z tego wszystkiego się śmiali i bili mu brawo. Inni powtarzali z pewnym „nabożeństwem” te kalumnie i upowszechniali je wśród podobnie myślących lub przynajmniej podobnie czujących. Była jednak również grupa takich osób, których doprowadzały one do „białej gorączki”. Niektórzy z nich podejmowali nawet próby odpowiedzi ciosem na cios. Jedną z takich osób był ks. Fréron, autor opublikowanej w 1757 r. *Historii Kakuaków (L'Histoire des Cacouacs)* – owi tytułowi Kakuacy to żyjące gdzieś na Karaibach plemię, którego podstawową bronią w walce z przeciwnikami jest ukryty pod językiem jad. Oświeceniowa publiczność łatwo się zorientowała kto się kryje pod tą nazwą, a Wolter, w którego cios ten miał być w pierwszej kolejności wymierzony, odpowiedział na niego następującym epigramatem:

Pewnego dnia, w dolinie
Żmija ukąsiła Jana Frérona
Jak myślicie?, co się stało?
To, że żmija zdechła

Rzecz jasna, wszystko to powiedziane zostało zgrabną literacko rymowaną francuszczyzną. Oświecona publiczność śmiała się oczywiście nie z autora tej rymowanki, tylko z owego „nieszczęsnego” księdza, który naraził się Wolterowi. Trzeba jednak tutaj wyraźnie powiedzieć, iż w dłuższej perspektywie bilans tego i podobnych im oświeceniowych pojedynków nie jest już tak jednoznaczny, a kojarzenie

„filozofa” z osobą, która jest skłonna wypowiadać się na każdy temat, ale w gruncie rzeczy nie zna się na niczym, jest również pewnym „spadkiem” po tamtej epoce.

Trzecim z generalnych motywów oświeceniowej filozofii jest motyw doskonalenia się ludzkości oraz idea postępu, który toruje sobie drogę poprzez dzieje. I tutaj trzeba przywołać na „świadka” Woltera, bowiem jego *Wiek Ludwika XIV* stanowi punkt wyjścia do ówczesnych dyskusji na ten temat. Nie jest to dzieło jednoznacznie optymistyczne. Z przedstawionej w nim bowiem wizji dziejów wynika, że są one „nagromadzeniem zbrodni, szaleństwa i nieszczęść, wśród których dostrzegamy jedynie pewne cnoty, pewne szczęśliwe okresy, podobnie jak wśród pustkowia spotyka się rozrzucone tu i ówdzie osady”. Owe „osady” zamieszkiwane są przez istoty rozumne i cnotliwe, tj. takie, u których prawda idzie w parze z prawością i obie prowadzą je do coraz większego szczęścia. Początkowo osady te są nieliczne i otaczają je „oceany” ciemnoty, przesądów i zabobonów. W miarę upływu czasu jest ich jednak coraz więcej, aż w końcu to one mają decydujący wpływ na losy ludzkości. Młodsze pokolenie oświeceniowych myślicieli szło jeszcze dalej w swojej optymistycznej wizji dziejów ludzkości. Już w *Rozprawie o historii powszechnej* (1750) Anne R. Turgota pojawia się przekonanie o dobroczynnym wpływie na ludzkość wszystkiego, co pojawiło się w jej dziejach – nawet chrześcijaństwa, do którego tyłu jego współczesnych zgłaszało poważne zastrzeżenia. Trzeba jednak dodać, że ta swoista obrona chrześcijaństwa nie mogła raczej znaleźć uznania u ludzi Kościoła. Z owej rozprawy wynika bowiem, że nawet największy fałsz prowadzi w ostatecznym rachunku do prawdy oraz największa nieprawość do prawości. W przekonaniu Turgota dzieje ludzkości są sceną większych i mniejszych bitew między z jednej strony siłami prawdy i dobra, z drugiej natomiast fałszu i zła, przy czym pierwszym z nich przewodzić ma oświecony rozum, natomiast drugim ciemnota, zabobon, fanatyzm i despotyzm. Stąd już tylko nieduży krok do apologii ludzkości kroczącej dumnie poprzez

dzieje. Turgot oczywiście zrobił ten krok, wygłaszając w 1750 r. pochwałę ludzkości – mówił m.in., że jej „obyczaje ulegają złagodzeniu, umysł oświeca się, odosobnione początkowo narody zbliżają się do siebie, handel i polityka jednoczą wreszcie wszystkie części globu i rodzaj ludzki jako całość dąży ustawicznie, choć powoli, wśród następujących na przemian po sobie okresów spokoju i zamętu, pomyślności i niedoli, do coraz to większej doskonałości”.



Gwinea. Obrzęd zaślubin i sposób witania się

Czwartym i – jeśli dobrze liczę – ostatnim z podstawowych motyw Oświecenia jest motyw powrotu do natury oraz idea Natury (pisanej niejednokrotnie z dużej litery), która ma – a przynajmniej zdawała się wówczas mieć – matczyne oblicze; stąd na kartach niejednego z ówczesnych dzieł pojawiała się jako Matka-Natura. W aspekcie krytycznym oznaczało to „odwrót” od ukształtowanej przez wieki kultury (czy trzeba dopowiadać przez kogo i co ukształtowanej?), natomiast w apologetycznym pochwałę naturalnych zdolności i potrzeb człowieka oraz pochwałę tego wszystkiego, z czego czerpią one swoje życie-

we siły. Liczne zarzuty formułowane pod adresem zastanej kultury można sprowadzić do zasadniczego – była ona nienaturalna. Oznaczało to m.in., że podtrzymuje istnienie różnych urojonych bytów, odrywa człowieka od człowieka oraz od jego naturalnego środowiska, nie pozwala mu tak żyć, jak żyć może i żyć powinien itd. W tej sytuacji bycie naturalnym mogło oznaczać tylko jedno – bycie i życie w zgodzie z samym sobą, z innymi ludźmi, oraz z przyrodą. Na elementarnym (ale tylko elementarnym) poziomie zgodności te łączył w sobie wizerunek „dobrego dzikusa”. Mimo że ów „dzikus” często pojawia się na kartach oświeceniowych dzieł nie jest „skończonym ideałem” dla ludzi tamtej epoki; przeciwnie – wielokrotnie bowiem nie okazuje się ani zbyt mądry, ani zbyt sprawiedliwy, ani nawet zbyt dbały o los swój i swoich najbliższych. W *Kuzynku mistrza Rameau* Diderot zaryzykował nawet twierdzenie, że „gdyby małego dzikusa pozostawić samemu sobie, gdyby zachował całą swą niedołążność umysłu i zjednoczył rozum dziecka w kołysce z namiętnością trzydziestoletniego mężczyzny, to ukręciłby kark swemu ojcu i zgwałcił swą matkę”. Na czym zatem ma polegać jego „dobroć”? Odpowiedź może być równie krótka jak pytanie – na tym, że jest dobrym materiałem dla edukacyjnych zabiegów oświeconych wychowawców. Jak zabiegi te mogą i powinny wyglądać, przedstawił m.in. Rousseau w swoim *Emilu*.

Tylko tyle, czy aż tyle generalnych motywów i oświeceniowych idei? Rzecz oczywiście do dyskusji. Bezdyskusyjny zdaje się jednak być fakt, że były one rozwijane wówczas w tylu różnych kierunkach i nadawano im niejednokrotnie taki specyficzny koloryt, że czasami trudno było się zorientować, że są to w gruncie rzeczy te same motywy i idee lub przynajmniej wyrastają z tego samego „pnia”. Posłużę się tylko jednym przykładem – oczywiście Woltera, niewyczerpanej „kopalni” ilustracji dla życia umysłowego tamtej epoki. Spod jego pióra wyszły m.in. dwa dopełniające się wiersze – pierwszy z nich pt. *Światowiec (Le Mondai, 1736)* jest apologią człowieka, który „prze-

kuwa” owe motywy i idee na praktykę swojego codziennego życia, co pozwala mu m.in. swobodnie się poruszać zarówno po europejskich salonach, jak i po ulicach i uliczkach wielkich miast – takich jak Paryż, Londyn czy Mediolan. Drugi z tych utworów Wolter zatytułował: *Obrona Światowca (La Défense du Mondain, 1737)*, ale bardziej do niego pasuje tytuł: *Antyświatowcy (Anti-Mondainnes)*, bowiem jego „bohaterami” jest para dzikusów mających „długie paznokcie, nieco brudne i czarne, cerę ogorzałą, naskórek stwardniały” i – co niemniej gorszące – „w brudzie uprawiających swoją miłość”, która „nie jest miłością, lecz tylko wstydliwą potrzebą”. Kim oni są? To ma być, a nawet – w założeniu autora tego wiersza – musi być Adam i Ewa. Czyż nie ma w tym i obrony oświeconego rozumu, i pochwały jego wyzwalania się z religijnych przesadów, i apologii ludzkości, która najgorsze lata ma już za sobą, i w końcu pewnych wątpliwości wobec zbyt dosłownego traktowania hasła powrotu do natury.

2. Wielka Encyklopedia

Encyklopedia czyli słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł, nazywana potocznie Wielką Encyklopedią, stanowi bez wątpienia dzieło zasługujące na szczególną uwagę. Już sama jej objętość (razem z suplementami oraz tomami plansz ponad 30 wolumenów) musiało budzić uznanie oświeconego czytelnika, a do tego jeszcze takie nagromadzenie różnorodnych i różnorodakich informacji oraz ilustracji. Zagłębiając się w jej lekturę, czytelnik ten mógł znaleźć nie tylko to, co zapowiedzieli jej redaktorzy na wstępie, tj. „rozmaite sposoby, wedle których umysł nasz funkcjonuje w odniesieniu do przedmiotów i różnorakie korzyści, jakie czerpie on z tych przedmiotów”, ale także coś dużo więcej, tj. potwierdzenie przekonania, iż należy do gatunku wyróżnionego w przyrodzie, nie mówiąc już o takim „drobiazgu”, jak utwierdzenie go w przekonaniu, że jest dziedzicem wszystkiego, co najlepszego ludzkość wytworzyła na przestrzeni dziejów i może o sobie

z dumą powiedzieć – „wiem wszystko to, co powinienem wiedzieć i co jest mi potrzebne do rozumnego życia; a jak jeszcze czegoś więcej chce się dowiedzieć, to wystarczy sięgnąć po kolejny tom encyklopedii.



Strona tytułowa Encyklopedii

Przy okazji Wolter „podpowiadał” mu, iż jest to dzieło nie tylko ogromne, ale „nieśmiertelne, zdające się być oskarżeniem krótkotrwałości ludzkiego życia”.

Początki tego wielkiego przedsięwzięcia, a nawet historia przygotowywania i wydawania kolejnych tomów, zdawały się jednak nie

zapowiadać tak imponującego sukcesu. Zaczęło się w 1745 r. od zaproponowania przez Anglika Millsa i Niemca Selliusa paryskiej spółce wydawniczej „André F. Le Breton i s-ka” angielskojęzycznego słownika encyklopedycznego Ephraima Chambersa. Słownik ten wyróżniał się jasnym układem haseł, w których dominowała tematyka artystyczna i filozoficzna (przedstawione w nim zostały m.in. starożytne i nowożytne systemy filozoficzne), a także zaopatrzeniem ich w odsyłacze, które sprawiały, że można było się po nim poruszać nieczym po drogowej mapie. Najpierw jego wydawca postarał się o przyznanie mu prawa na wydawniczą wyłączność, a później zaczął szukać tłumaczy do przełożenia go na język francuski. Po kilku nieudanych próbach zwrócił się w 1746 r. z propozycją do Diderota, który znany mu był jako tłumacz słownika medycznego Jamesa. Ten – nie czując się zbyt pewnie na gruncie nauk ścisłych – zaproponował na współredaktora encyklopedii matematyka, członka Francuskiej Akademii Nauk, d’Alemberta (1717-1783). W ten sposób zawiązało się „trio”, które stanowiło siłę napędową tego przedsięwzięcia.

Zanim wzięło się ono na dobre do roboty, Diderot został aresztowany (pod zarzutem, iż w swoich *Myślach filozoficznych* „wszystkie religie traktuje obłudnie, aby w końcu nie uznać żadnej z nich”) i osadzony na ponad trzy miesiące w twierdzy Vincennes. Dopiero po jego wyjściu z więzienia ruszyły prace redakcyjne. Już na ich wstępie Diderot zgłosił zastrzeżenia do pomysłu powielenia w wersji francuskojęzycznej dzieła Chambersa – w przygotowanym przez niego *Prospekcie Encyklopedii* mowa jest o tym, że powinna ona zawierać „ogólny obraz wysiłków rozumu ludzkiego u wszystkich narodów i we wszystkich stuleciach” oraz przedstawiać „drzewo genealogiczne wszystkich nauk i sztuk, które by ukazało pochodzenie wszystkich gałęzi naszej wiedzy, ich związki wzajemne oraz związki wspólne z pniem”. Całość opracowania miała się zamknąć w dziesięciu tomach. Już opublikowanie w 1750 r. tego *Prospektu* (z myślą o zachęceniu do współpracy oświeconych filozofów i uczonych) wywołało za-

niepokojenie w środowiskach kościelnych, a ukazanie się pierwszego tomu encyklopedii (1751) falę krytyki zarówno samego dzieła (w jednym z paszkwili nazwane zostało ono „szczęściem nieuków”), jak i jego autorów i redaktorów (o Diderocie napisano wówczas m.in., że jest to „dobry pisarz, ale zły syn Kościoła”).



d'Alembert

Dwie pierwsze części oraz wstęp do tego tomu napisał d'Alembert, natomiast trzecia wyszła spod pióra Diderota. Ten ostatni był również autorem dołączonej do niego tablicy zatytułowanej *Obraz systemu wiedzy ludzkiej* (wzorowana była na tablicach F. Bacona) oraz ko-

mentarza do niej, noszącego tytuł *Wykład szczegółowy wiedzy ludzkiej*. Z tego wstępu oraz z jego uzupełnień jasno wynika, że cała wiedza pochodzi wyłącznie z ludzkich zdolności poznawczych (zmysłów i umysłu) oraz nie powinna poza nie wychodzić i nie ma tutaj nic do powiedzenia ani Bóg, ani tym bardziej jego ziemscy słudzy. Co więcej, świat niewiele by stracił na swojej atrakcyjności, gdyby zabrakło pierwszego i drugich; natomiast „jeśliby usunąć z powierzchni ziemi człowieka, istotę myślącą i kontemplującą, patetyczne i wzniosłe widowisko natury staje się już tylko smutną i niemą sceną: wszechświat milknie, ogarnia go cisza i nuda. Wszystko przemienia się w rozległą pustynię, gdzie zjawiska, przez nikogo nie obserwowane, przebiegają w sposób niezrozumiały i głuchy”. Tom drugi encyklopedii (ukazał się w styczniu 1752 r.) jedynie rozwijał i dostarczał uzasadnień dla generalnych tez sformułowanych w artykule wstępnym. Efekt był taki, że Królewska Rada Stanu – w imieniu Jego Królewskiej Mości – nakazała konfiskatę obu tomów, uznając, iż wyłożono w nich „wiele twierdzeń zmierzających do obalenia autorytetu królewskiego, do umocnienia ducha niezależności i niepokoju oraz do ugruntowania – za pomocą ciemnych, dwuznacznych sformułowań – błędów, zepsucia obyczajów i niewiary”. Nie zakazała jednak wydawania dalszych tomów encyklopedii – tyle tylko, że mieli je przygotowywać... jezuici; dopiero interwencja ministra d'Argensona sprawiła, że odstąpiono od tego „genialnego” pomysłu. W efekcie w listopadzie 1753 r. ukazał się w tym samym wydawnictwie i pod tą samą redakcją tom trzeci, a do listopada 1757 r. cztery następne. Przeciwnicy *Encyklopedii* i encyklopedystów jednak nie próżnowali i zdolali zgromadzić na tyle znaczące siły, że najpierw zmusili do kapitulacji d'Alemberta (w liście do Woltera ze stycznia 1758 r. napisał, że „należy odłożyć pracę nad *Encyklopedią* i czekać bardziej sprzyjających czasów”), a później innych współpracowników (m.in. Rousseau).

Diderot jednak nie odstąpił od prac nad dalszą częścią *Encyklopedii* i w 1765 r. ukazało się jej dziesięć kolejnych tomów oraz kilka tomów

ilustracji – drukowane były w Paryżu, jednak z obawy przed policją jako miejsce wydania podano w nich Neuchâtel. Szykany władz odbiły się nie tylko na składzie ich autorów, ale także na ich treści. Z relacji córki Diderota można się dowiedzieć, że jej ojciec „Krzyczał, zrywał się z miejsca, chciał się wyrzec *Encyklopedii*. Jednakże po pewnym czasie się uspakajał nieco i zdał sobie sprawę z głupoty i śmieszności wydawcy, który bał się Bastylji bardziej niż pioruna”. W liście skierowanym do Le Bretona (z 12 listopada 1764 r.) Diderot pisał: „Przez dwa lata z rzędu oszukiwał mnie pan niegodnie, zmasakrował pan albo kazał pan zmasakrować przez jakieś brutalne bydlę pracę dwudziestu zacnych ludzi, którzy poświęcili ci swój czas, swoje talenty, swoje bezsenne noce – za darmo, z miłości dla dobra i prawdy, w jedynej nadziei, że myśli ich zostaną ogłoszone i że przyniesie im to trochę szacunku, na który w pełni zasłużyli i których pozbawiła ich pańska niewdzięczność i niesprawiedliwość”.

Diderot nie miał już żadnego wpływu na to, co się znalazło w ostatnich częściach tego dzieła, tj. na opublikowane w latach 1776-1777 dwa tomy suplementów, oraz na wydrukowane w 1780 r. dwa tomy skorowidzów. Te zewnętrzne okoliczności tłumaczą w jakiejś mierze widoczne gołym okiem słabości tego ogromnego dzieła – Hazard przypomina, że „od początku przeciwnicy zarzucali jej, że czerpie obficie, nie przyznając się do tego, z poprzednich kompilacji, z książek, z których wciniała obszernie partie, z czasopism (...), zarzucano jej, że przepuściła wiele błędów i kilka głupstw (...). Jej współpracownicy byli bardzo różni, paru ludzi genialnych, którzy chętniej przyrzekali swój udział, niż dotrzymywali zobowiązań, wielu nieznanym wyrobnikom, którzy dawali to, na co ich było stać, a stać ich było nie na wiele; stąd różnice w jakości artykułów. Różnice również w doktrynie, często sprzecznej”.

Encyklopedia jest oczywiście – podobnie zresztą jak inne podobne jej przedsięwzięcia (takie jak opublikowana w latach 1768-1771 *Encyklopedia Britannica*) – dziełem eklektycznym, tj. zawiera dosyć mocno różnicą się tematykę (co zapowiada już jej pełen tytuł), a jej współ-

autorzy reprezentują istotnie różniące się opcje filozoficzne. Jej eklektyzm ma jednak swoje wyraźne granice, a wyznaczają je wiodące motywy i idee Oświecenia. Oznacza to, że centralne miejsce zajmuje w niej człowiek – jak pisał autor tego hasła Diderot: „istota czująca, samowiedna, myśląca, która porusza się swobodnie po powierzchni ziemi, która zdaje się być na czele wszystkich innych zwierząt i nad nimi panować, która żyje w społeczeństwie, która stworzyła sobie nauki i sztuki, która na właściwy sobie sposób jest dobra i zła, która stworzyła sobie władców, która stworzyła sobie prawa itd.”. Ów człowiek jest, a nawet powinien być eklektykiem, to znaczy, zgodnie z etymologią tego określenia, musi wybierać i dobierać sobie to, co jest mu niezbędne do w miarę rozumnego i szczęśliwego życia. Jak się okazuje, do tego nie jest mu specjalnie potrzebny ani Kościół, ani żadne koronowane głowy – potrzebna mu jest natomiast śmiałość myślenia i odwaga przekraczania granic, których przed nim nikt nie przekroczył; stąd w hasle *Eklektyk* Diderot napisał, że jest to „filozof, który depcą przesady, tradycje, dawność, powszechną zgodę, autorytet, słowem wszystko, co ujarzmi umysły tłumu, ma odwagę samodzielnie myśleć, sięgać do ogólnych zasad najbardziej jasnych, badać je i poddawać dyskusji, opierać się we wszystkim wyłącznie na świadectwie własnego doświadczenia i rozumu i ze wszystkich filozofii, które bezlitośnie i bezstronnie przeanalizował, tworzyć sobie na własny użytek prywatną filozofię”.

Rzecz jasna, te i podobne im hasła były odczytywane przez ówczesnego czytelnika jako manifestacje bądź antyreligijności, bądź areligijności, a w każdym razie jako krytyka chrześcijaństwa i tych wszystkich, którzy byli z nim związani. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że współautorzy tego dzieła w zdecydowanej większości ateistami nie byli. Byli oni deistami, a oznacza to w przybliżeniu tyle, że przyjmowali istnienie Najwyższej Istoty, nazywając ją Bogiem-Zegarmistrzem, Bogiem-Architektem, Bogiem-Geometrą itp., ale Istota ta w niczym nie przypomina Boga, którego czcili chrześcijanie.

Przede wszystkim nie ingeruje ona w bieg zdarzeń świata, który niegdyś powołała do istnienia i skonstruowała w sposób najdoskonalszy z możliwych – gdyby musiała po tym akcie kreacjonizmu jeszcze poprawiać jego funkcjonowanie, to dawałaby świadectwo jakiegoś swojemu „partactwu”. Nie ulega przy tym wątpliwości, że ówcześni deści nie chcieli lub po prostu nie potrafili podać zbyt wielu szczegółów na temat owej Najwyższej Istoty. Zdarzało się również, iż mieli poważne trudności z określeniem swojej postawy religijnej, w tym z odróżnieniem jej od teizmu – przydarzyło się to nawet „wszystko wiedzącemu” (przynajmniej w przekonaniu jego samego oraz jego admiratorów i apologetów) Wolterowi; w jego *Słowniku filozoficznym* charakterystyka deisty i deizmu zamieszczona została pod hasłem... *teista* – w świetle tego opisu, „teista to człowiek głęboko przekonany o istnieniu Najwyższego Bytu, równie dobrego, jak potężnego, który stworzył wszystkie byty rozciągle, wegetujące, czujące, myślące, który zachowuje ich gatunek, który bez okrucieństwa karze zbrodnie i z dobrocią nagradza czyny cnotliwe. Teista nie wie, w jaki sposób Bóg karze, w jaki nagradza, w jaki przebacza, nie jest bowiem na tyle zuchwwały; wie jednak, że Bóg działa i że jest sprawiedliwy”; i jeszcze jedno – teista „nie należy do żadnej sekty, które sobie wzajemnie przeczą”, czyli mówiąc całkiem po prostu (i bez wolterowskiego zacietrzewienia) do żadnego Kościoła.

3. Historia naturalna

Nie tylko *Encyklopedia* jest swoistą wizytówką tamtej epoki, ale również historia naturalna. Dla osób nie będących ani filozofami, ani uczonymi była to nie tyle jakaś konkretna nauka, co sztuka pokazania w historycznej retrospektywie bogactw przyrody oraz wykazania przez tych, którzy albo owe bogactwa zbierali, albo tylko je prezentowali – tzw. ciekawskim (*curieux*) – że interesują się tym, czym interesować się powinien oświecony człowiek i mają swój małe wkład w tym zbio-

rowym wysiłku, jakim było oświecanie ludzkości. U jednych wyrażało się to w organizowaniu galerii różnego rodzaju mniej lub bardziej egzotycznych roślin, paleontologicznych i geologicznych wykopalisk itp. U innych – nieco mniej ambitnych lub zamożnych – w przeprowadzaniu eksperymentów odsłaniających tajemnice przyrody. U jeszcze innych w poddawaniu się owym eksperymentom – takim chociażby jakie przeprowadzał ks. Nollet. Był on, a przynajmniej zdawało mu się, że jest fizykiem doświadczalnym, bowiem w swoim paryskim domu przy ulicy Mouton poddawał elektryzacji damy z tzw. dobrego towarzystwa. W efekcie tego pędu do bycia obeznanym z tajemnicami natury w wielu pałacach pojawiły się różnego rodzaju przyrodnicze kolekcje, zielniki, gabinety ciekawostek oraz laboratoria – jeśli nawet nie całkiem naukowe, to przynajmniej wyposażone w pewne przyrządy do naukowych badań (lunety, lupy itp.); pęd ten Hazard nazywa wręcz „epidemią, która ogarnia też koronowane głowy: Ludwik XV chce mieć własne zbiory, Delfin bierze lekcje fizyki” itd.

Byli jednak również i tacy oświeceni, którzy historię naturalną traktowali jako konkretną naukę, co więcej, jako najbardziej wszechstronną i najważniejszą ze wszystkich nauk przyrodniczych. Należał do nich Georges Louis Leclerc (1707-1788), występujący (od 1725) jako Leclerc de Buffon. Ten syn urzędnika królewskiego i wykształconej mieszczańskiej skończył studia (w Angers) z zakresu medycyny, botaniki i matematyki. Pierwsze jego publikowane prace dotyczyły fizjologii roślin oraz rachunku różniczkowego. Przełomowy dla niego okazał się rok 1739 – objął bowiem wówczas funkcję intendenta Królewskiego Ogrodu Botanicznego, wraz z wchodzącym w jego skład przyrodniczym muzeum, oraz otrzymał (od ministra marynarki J. F. P. de Maurepasa) zadanie sporządzenia katalogu królewskiej kolekcji roślin. Dało to początek jego ogromnej, bo liczącej kilkadziesiąt tomów (za życia Buffona ukazało się 36) *Historii naturalnej* – pierwszy jej tom opublikowany został w 1749 r., natomiast ostatni w 1804. Dzieło to było przekładane na wiele języków (m.in. niemiecki, angielski i ho-

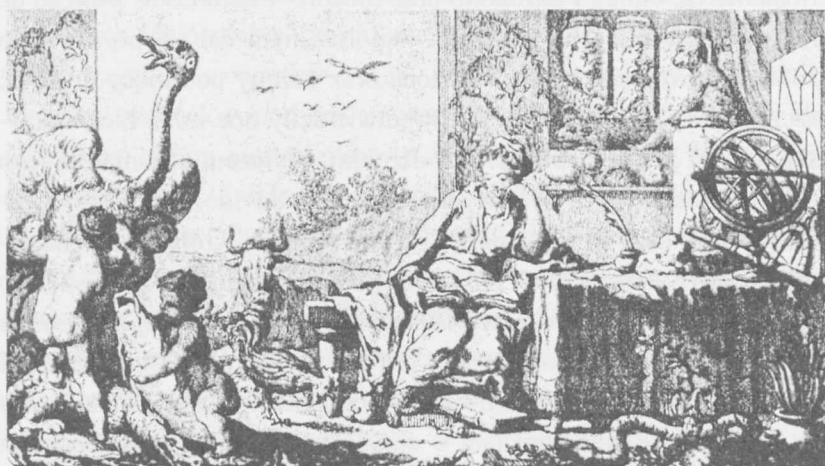
lenderski) i czytane jeszcze długo po zamknięciu w historii europejskiej kultury rozdziału pt. *Oświecenie*. Za najważniejszy uznaje się tom V zatytułowany *Epoki natury* – przedstawił w nim etapy historii geologicznej Ziemi oraz zapoczątkował nim taką dyscyplinę przyrodniczą, jaką dzisiaj jest paleontologia. W innych tomach prezentował m.in. historię ptaków, gadów, ryb i minerałów. Już za życia był osobą cenioną w środowisku oświeconych – utrzymywał kontakty m.in. z Diderotem i d'Alembertem (do *Encyklopedii* jednak nie napisał ani jednego hasła).



Leclerc de Buffon

Dzisiaj już znacznie zbladły spory toczone o to dzieło i wokół tego dzieła. Warto zatem przypomnieć, że poza wszystkim innym znajduje się w nim zapowiedź późniejszej teorii ewolucji – Hazard twierdzi nawet, że „przyczyniło się ono do zastąpienia statystycznej koncepcji nauki koncepcją ewolucji”. W literaturze można oczywiście spotkać

się również ze znacznie mniej entuzjastycznymi jego ocenami – przykładowo: A. Bednarczyk w swojej *Filozofii biologii europejskiego Oświecenia* wskazuje, że jakże istotne dla buffonowskiej *Historii naturalnej* koncepcja drobin organicznych rozwijana jest „w bardzo luźnym związku z doświadczeniem, z tym poznaniem empirycznym, jakie było dostępne osiemnastowiecznej biologii”, a także, iż „była konstrukcją nieskomplikowaną, złożoną z kilku zaledwie elementów,



Strona tytułowa *Historii naturalnej*

rozmaicie – stosownie do potrzeb poznawczych – przez niego interpretowanych”. Ten sam autor sygnalizuje jednak również, że Buffon myślał jak filozof i mówił jak filozof – rzecz jasna, filozof oświeceniowy: świadczy o tym m.in. przekonanie autora *Historii naturalnej*, że „umysł ludzki nie jest niczym ograniczony, sięga coraz dalej, w miarę jak Wszechświat szerzej się otwiera. Człowiek tedy może i powinien na wszystko się odważyć, trzeba tylko czasu, by mógł wszystko poznać”. Rzecz jasna, nie jest to wszystko, co Buffon ma do powiedzenia na temat człowieka – „stworzenia rozumnego, posługującego się mową i mającego postawę stojącą” (są to w jego przekonaniu cechy, które różnią go od zwierząt). Jest to oczywiście typowo oświe-

cenione myślenie o człowieku. W dziele tym znajduje się także swoiste *credo* oświeceniowych przyrodników – stanowi go deprecjacja matematyki i matematyzmu („są to przecież tylko prawdy wynikające z definicji”), oraz waloryzacja fizyki i fizykalizmu („prawdy fizyczne nie są oparte na przyjętych z góry założeniach, oparte są wyłącznie na faktach”).

W cieniu Buffona znalazł się inny znaczący w tamtej epoce uczonej (matematyk, biolog i astronom) oraz filozof – Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759). Swoim współczesnym dał się poznać jako znawca i zwolennik fizyki Newtona oraz uczonej potrafiący dokonać szczegółowych pomiarów Ziemi (potwierdziły one m.in. Newtonowską tezę, iż jest ona spłaszczona sferoidą). Wyrazem uznania dla jego osiągnięć naukowych było wybranie go najpierw do francuskiej Akademii Nauk (1731), a później (1741) do Pruskiej Królewskiej Akademii Nauk (w latach 1745-1753 pełnił nawet funkcję jej prezesa). Do przerwania jego dobrze zapowiadającej kariery naukowej w Berlinie przyczynił się opublikowany w 1750 r. *Szkic o kosmologii* – spotkał się on z zarzutem (sformułowanym przez niemieckiego matematyka S. Koeniga), że przedstawiona w nim zasada najmniejszego działania jest plagiatem odkrycia dokonanego przez G. W. Leibniza. Do najważniejszych dzieł Maupertuisa należy *Vénus physique* (1745), w którym podjął problem mieszania ras, a inspiracją do jego napisania było obejrzenie prezentowanego w paryskich salonach pięcioletniego murzyńskiego chłopca albinosa. We wprowadzeniu do tej rozprawy deklarował, że problemem ras „ma zamiar się zająć nie jako metafizyk, lecz jako przyrodnik”, zaś wyjaśniając kwestie ich różnicowania, pisał, że „jeśliby można byłoby prześledzić to zróżnicowanie, to okazałoby się, że mają one swój początek w jakimś nieznanym przodku”. Przy odrobinie dobrej woli można w tym dostrzec jakieś załężki współczesnej teorii mutacji. Ważnym dziełem w jego dorobku jest również *System przyrody* (1751). Zawarte są w nim rozważania z zakresu genetyki – przede wszystkim zwierząt domowych: „jego goście

opowiadali ze zdumieniem, że ma w domu istną menażerię pełną zwierząt wszelkich gatunków, które nie przyczyniają do nadmiernej w nim czystości i że znajduje osobliwą rozrywkę w kojarzeniu różnogatunkowych zwierząt” (Hazard). I tutaj trzeba trochę dobrej woli, aby w tych rozważaniach dostrzec prekursorskie idee doboru naturalnego, walki o byt, dziedziczenia cech nabytych, a nawet jakąś nowoczesną teorię dewergencji gatunków – w jej świetle nowy gatunek „swoje powstanie zawdzięczałby jedynie jakimś tworom przypadkowym, w których elementarne cząstki nie zachowałyby sposobu ułożenia, jakie otrzymały w organizmie ojca i matki. Każdy kolejny błąd rodziłby nowy gatunek i na mocy powtarzanych zmienności doszłoby do pojawienia się tej nieskończonej różnorodności zwierząt, którą oglądamy obecnie...” (*Système de la nature*). W tym samym dziele pojawia się również owa „nieszczęsna” (dla jego kariery) zasada najmniejszej ilości działania – w jej świetle: „przyroda w sprawianiu skutków posługuje się zawsze najprostszymi środkami”; Bednarczyk twierdzi, że Maupertuis nie tyle ją sformułował, co „podniósł do rangi prawa metafizycznego” oraz że „przejawia się w niej celowość, rzecz by można, w najczystszej postaci, dowodząca, iż przyroda jest dziełem Najwyższego Rozumu”.

W drugiej połowie XVIII stulecia historię naturalną rozwijał filozof i fizjolog Pierre Georges Jean Cabanis (1757-1808), autor m.in. *Raportów o fizyce i o moralności człowieka*. Nie jest on zbyt oryginalny jako filozof – obracając się w towarzystwie takich osób, jak Holbach i Condillac przejmował i propagował dosyć nieskomplikowaną wersję naturalizmu mechanistycznego. Jest natomiast interesujący jak fizjolog oraz wręcz inspirujący jako psycholog i psychiatra; w każdym razie na tyle, że Michel Foucault poświęcił mu sporo miejsca w swojej *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Mówi on tam o „geniuszu Cabanisa”, który śmiało występował przeciwko dosyć rozpowszechnionym praktykom izolowania szaleńców (dzisiaj nazywa się to „wykluczaniem społecznym”), nie zadając sobie niejednokrotnie trudu ustalenia, czy

owe „szaleństwo” jest, czy też nie jest groźne dla otoczenia, przetrzymywania ich w warunkach, w których choroba szła w jednej parze z biedą, głodem, chłodem i niezrozumieniem ze strony prowadzących takie „domy opieki” oraz przemocy i okrucieństwa ze strony „opiekujących” się szaleńcami. Te „domy opieki” nie tylko przypominały więzienia, ale niejednokrotnie były faktycznie więzieniami; jeszcze na początku XIX stulecia „mało było więzień, gdzie nie trzymano obłąkanych furiatów; biedaków skuwa się w lochach obok kryminalistów. (...) Wariatów spokojnych traktuje się gorzej niż złoczyńców” (Foucault).

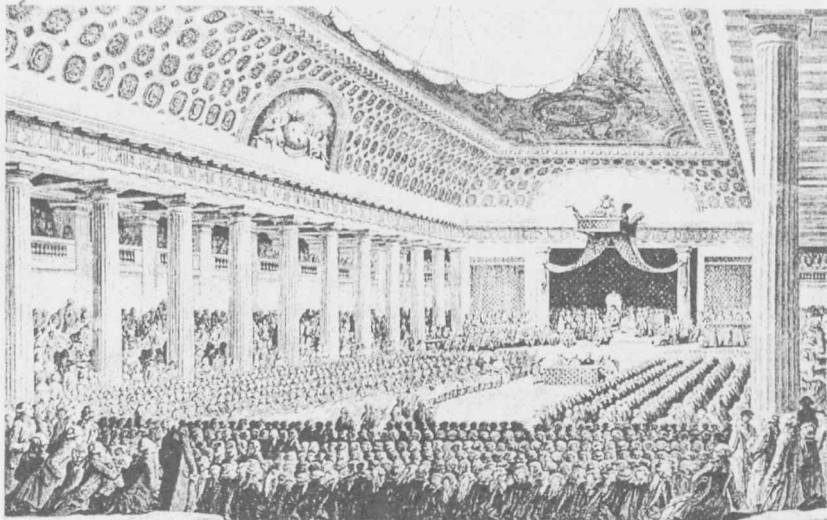
Przywołajmy zatem fragmenty owych *Raportów* Cabanisa. W jednym z nich pisał, iż „dopóki człowiek dysponuje zdolnością rozumowania, czyli dopóki nie ulega ona takiemu obniżeniu, że wystawia na szwank pewność i spokój innych ludzi albo zagraża jemu samemu, nikt, nawet społeczeństwo jako całość, nie ma prawa w jakikolwiek sposób naruszać jego niezależności”; natomiast w innym (skierowanym do Departamentu Paryża) postulował, aby „przyjmowanie obłąkanych do zakładów, teraz i w przyszłości dla nich przeznaczonych w obrębie całego Departamentu Paryża, dokonywać na podstawie raportu uprawnionego lekarza i chirurga; ma on być podpisany przez dwóch świadków, krewnych, przyjaciół lub sąsiadów, a poświadczony przez sędziego pokoju danej dzielnicy lub kantonu”. Foucault zwraca również uwagę na „ciekawy i niewątpliwie nowatorski pomysł Cabanisa” prowadzenia tzw. dziennika przytułku, który miał być – mówiąc już słowami autora *Raportów* – „obrazem każdej choroby, skrupulatnie odnotowywano by w nim działanie leków, wyniki sekcji zwłok” itd. W ten sposób „obłęd zyskuje czas kalendarzowy, nie w sensie kalendarzowego rytmu pór roku, który go spokrewnił z ciemnymi mocami świata, lecz codzienny czas ludzki, w którym człowiek robi rachunek z historii” (Foucault). Brzmi to oczywiście nowocześnie i – co niemniej ważne – dobrze koresponduje z ideami, którymi żyła wówczas rewolucyjna Francja (*Raporty* Cabanisa napisane zostały w 1791 r.).

4. Deklaracja praw człowieka i obywatela

Jednym z ostatnich wielkich osiągnięć, z których oświecona Francja była i jest zresztą nadal bardzo dumna (świadczą o tym m.in. zapisane na frontonie Francuskiego Zgromadzenia Narodowego hasła: Wolność, Równość, Braterstwo) jest *Deklaracja praw człowieka i obywatela*; raczej ta z 26 sierpnia 1789 r., bowiem jakobińska *Deklaracja* z 1793 r. mogła i może razić zarówno swoim radykalizmem, jak i populizmem. Pierwsza z nich nie jest jednak również wolna od pewnych słabości. Historycy – tacy np. jak Jacques Godechot – wskazują zarówno na jej niekompletność (w stosunku do dzisiejszych wyobrażeń owych tytułowych praw), jak i kompromisowość (m.in. w stosunku do religii), a także na zbytnią lapidarność – jeśli nie wręcz ogólnikowość – zapisów. Ostatnia z tych słabości najszybciej została ujawniona, bowiem niemal natychmiast po uchwaleniu pojawiły się frakcje polityczne, które z tych samych zapisów *Deklaracji* wyprowadzały zasadniczo różniące się wnioski i postulaty – tzw. anglofile opowiadali się za parlamentem dwuizbowym oraz przyznaniem królowi sporych uprawnień (m.in. prawa weta wobec parlamentarnych ustaw), natomiast frakcja większościowa, tzw. patriotów opowiedziała się za parlamentem jednoizbowym oraz kwestionowała owe królewskie uprawnienia. Ludwik XVI nie poparł żadnej z tych frakcji, bowiem nie tylko że nie odpowiadały mu proponowane przez nie rozwiązania, ale także *Deklaracja* jako całość (i jej w końcu nie podpisał). Z punktu widzenia monarchii absolutnej jest to zrozumiałe, bowiem dokument ten oznaczał koniec absolutyzmu oraz niepewny los monarchizmu w ogóle.

Deklaracja zawiera niewątpliwie szereg niejasności – jednak nie w kwestiach zasadniczych, tj. przez kogo jest ona składana oraz w interesie kogo formułowane są jej zalecenia i postulaty. Można zatem bez najmniejszej wątpliwości powiedzieć, że jest ona składana przez oświeconą część społeczeństwa i wyraża jej interesy, a ta część

to nie jakaś bliżej nieokreślona całość, lecz zbiór jednostek mających konkretne potrzeby i wymagania. Stąd mówi się w niej o „prawach człowieka i obywatela”, a nie ludzi i obywateli. Znakiem rozpoznawczym tego „człowieka i obywatela” jest oczywiście posługiwanie się rozumem. Dopiero po zaakceptowaniu tych oczywistości można przejść do zapisów zawartych w jej siedemnastu artykułach – zdaniem jej krytyków: tylko siedemnastu, natomiast zdaniem zwolenników aż siedemnastu, bowiem w gruncie rzeczy stanowią one rozwinięcie i konkretyzację dwóch zasadniczych kwestii, tj. wolności i równości – *expressis verbis* mówi się o nich w pierwszym zdaniu art. I. Stwierdza się tam, że „ludzie rodzą się i pozostają wolnymi i równymi co do praw”.



Stany Generalne, 5 maja 1789 r.

Nie jest kwestią przypadku, że na pierwszym miejscu postawiona została wolność. Ona bowiem stanowi dla oświeconego „człowieka i obywatela” wartość nadrzędną, wyznaczającą i określającą sens wszystkich pozostałych. Sprowadzając cały problem do pytania, co mu wolno, a czego nie wolno, można generalnie stwierdzić, że wolno

mu być rozumnym, natomiast nie wolno być bezrozumnym, ale jest to kolejna oczywistość. Trzeba zatem przejść do konkretnych zapisów w poszczególnych artykułach. Okazuje się zatem (w art. IV), że „wolno mu czynić wszystko to, co nie jest ze szkodą dla drugiego człowieka”, a oznacza to, że wolno mu rozwijać swoje zdolności, wykorzystywać owe zdolności do pomnażania swoich dóbr, korzystać z owych dóbr dla zaspokojenia swoich potrzeb, żywić swoje przekonania (w art. X mówi się, że „nikt nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało ustawą zakreślonego porządku publicznego”), dalej, wolno mu wymieniać swoje myśli i poglądy z podobnymi mu osobami (w art. XI mówi się, że „wolno mu przemawiać, pisać i drukować swobodnie z zastrzeżeniem, że za nadużycie tej wolności odpowiadać będzie w wypadkach przewidzianych przez ustawę”). Wszystkie wymienione tutaj wolności zalicza się do tzw. wolności osobistych. Wyróżnić trzeba w niej również grupę wolności politycznych – w jego skład wchodzi: prawa do tworzenia ustaw (w art. VI mówi się „ustawa jest wyrazem woli ogółu”), powoływania swoich władz publicznych (w art. III mówi się, że „źródło wszelkiej władzy publicznej tkwi w narodzie”), rozliczania ich z wykonywanych obowiązków (w art. XV mówi się, że „społeczeństwo ma prawo żądać od każdego urzędnika publicznego zdawania sprawy z jego czynności urzędowych”). Występuje w niej także grupa tzw. wolności szczególnych, a wśród nich – na pierwszym miejscu – prawo do własności; w *Deklaracji* mówi się o nim w artykule XVII – podkreśla się tam, że „własność jest prawem nietykalnym i świętym, a zatem nikt jej nie może być pozbawiony, wyjąwszy wypadki, gdy potrzeba ogółu zgodnie z ustawą stwierdzona, niewątpliwie tego wymaga, a i to jedynie pod warunkiem sprawiedliwego i uprzedniego odszkodowania”.

Konkretyzując odpowiedź na pytanie: czego „człowiekowi i obywatelowi” nie wolno, w *Deklaracji* wskazuje się m.in. na to, że nie wolno mu naruszać ustaw, które sam ustanowił („osobiście lub przez swo-

ich przedstawicieli”), uchylać się od odpowiedzialności za swoje postępowanie (w art. VII mówi się, że „każdy obywatel, wezwany czy ujęty w imię prawa, zobowiązany jest do natychmiastowego posłuszeństwa i staje się winnym w razie oporu”), samowolnie wydawać ustaw (w tym samym artykule mówi się, że „ktokolwiek będzie zabiegał o wydawanie zarządzeń samowolnych, sam je wydawał, wykonywał lub ich wykonywanie nakazywał, winien być karany”), sprawować funkcji publicznych



Patrol ludu na ulicach Paryża

nie dla pożytku ogółu, lecz wyłącznie dla osobistych korzyści itd. Dodajmy jeszcze, że w art. XVI mówi się, iż „społeczeństwo, w którym rękojmie praw człowieka nie są zabezpieczone ani podział władz nie

jest ustalony, nie ma konstytucji”; zapis ten potwierdza obecność w tym dokumencie *Ducha praw* Monteskiusza.

Niestety, nie można powiedzieć, aby autorzy *Deklaracji* równie jasno i jednoznacznie przedstawili problem równości. Wprawdzie w pierwszym zdaniu tego dokumentu stwierdza się wyraźnie, że nie chodzi o równość każdego pod każdym względem (co zapewne byłoby kpina z zdrowego rozsądku), lecz jedynie o „równość co do praw”, natomiast w drugim zdaniu tego artykułu podkreśla się, że „podstawą różnic społecznych może być wyłącznie wzgląd na pożytek społeczny”, a co za tym idzie, ten kto nie jest użyteczny społecznie, nie powinien zbyt wiele oczekiwać od innych. Pozostaje wielka niewiadoma, według jakiej miary ów pożytek będzie określany, oraz kto go będzie mierzył. Jak wielkie mogą być związane z tym zapisem nieporozumienia, pokazały dramatyczne wydarzenia z okresu jakobińskiego terroru – Robespierre i jego towarzysze postawili na „lud”, tj. na doły społeczne i zrobili sporo, aby ów „lud” czuł się równy z tymi, którzy są od niego nie tylko bardziej majątni, ale także lepiej wykształceni, lepiej rozumiejący reguły życia społecznego i w ogóle bardziej obyci w świecie; ten przywódca tzw. górali w Zgromadzeniu Narodowym w swoim notatniku zapisał: „niebezpieczeństwa wewnętrzne pochodzą od burżuazji (czyt.: mieszczaństwa, bo tyle właśnie znaczy francuski termin *bourgeoisie* – przyp. Z. D.), aby zwyciężyć burżuazję, należy pozyskać lud”. Z myślą o nim radykalni członkowie Komitetu Ocalenia Publicznego (utworzony został 6 kwietnia 1793 r.) doprowadzili m.in. do likwidacji elitarniej Królewskiej Akademii Malarstwa i Rzeźby oraz powołania w jej miejsce „Wspólnoty sztuk” (*Commune des arts*, w styczniu 1793 r.), wysłania (w styczniu 1793 r.) Ludwika XVI na gilotynę (a jego syna na praktykę do szewca) oraz zafundowali mu (24 kwietnia 1793 r.) nową *Deklarację praw człowieka i obywatela*.

Już w jej preambule starali się naprawić „błąd” poprzedników. O ile bowiem pierwszą z tych *Deklaracji* ogłaszało Zgromadzenie Narodowe (występujące jako „ukonstituowane przedstawicielstwo ludu francu-

skiego, w obecności i pod okiem Istoty Najwyższej”), to drugą ogłasza już sam „lud francuski” (jednak nadal „w obecności Istoty Najwyższej”). W jej artykule I mówi się, że „celem społeczeństwa jest szczęście ogółu”, natomiast w II mówi się, że podstawowymi prawami „człowieka i obywatela” jest „równość, wolność, bezpieczeństwo i własność”; poprzednicy głosili (również w artykule II), że jest to „wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi”. Jedyne osoba nieorientowana w jakobińskiej retoryce i polityce mogłaby dopatrywać się w tych zapisach większych zbieżności niż rozbieżności z *Deklaracją* z 1789 r. Najbardziej istotna z tych rozbieżności polega oczywiście na postawieniu kwestii równości przed kwestiami wolności, a także na szeregu dopowiedzeniach na temat owej równości. Przyjrzenie się tym kilkudziesięciu artykułom pozwala na sformułowanie w miarę jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: jak ją powinno się rozumieć? – bo czyż nie brzmią jednoznacznie stwierdzenia, że „wszyscy obywatele mają równy dostęp do wszelkich urzędów publicznych” (art. V), że bezpieczeństwo „rozciąga się nad każdym członkiem społeczeństwa” (art. VIII), że „każdy może ofiarować innym swoje usługi, swój czas” (art. XVII), że „oświata jest potrzebą wszystkich” i społeczeństwo powinno czynić oświatę dostępną dla wszystkich obywateli” (art. XXII), że „nikt nie ma prawa uważać się za bardziej nietykalnego niż inni obywatele” (art. XXXI), że „społeczność znajduje się w stanie ucisku, wówczas gdy choćby jeden jej członek jest uciskany” (art. XXXIV); a przecież nie są to wszystkie miejsca w tych XXXV jej artykułach, w których mniej lub bardziej bezpośrednio mówi się o równości.

Dopiero rewolucyjna praktyka pokazała, że czymś innym jest deklarować równość, a czymś innym realizować ją w polityce. Przypomnijmy zatem, że po przejściu (2 czerwca 1793 r.) władzy przez jakobinów zaprowadzili oni we Francji prawdziwą dyktaturę, aresztując i posyłając na szafot przeciwników, pacyfikując zbuntowane regiony kraju oraz terroryzując niemal wszystkich obywateli. Dało to im i rewolucyjnej Francji, która zmuszona była odpierać ataki przeciwni-

ków jednocześnie na kilku frontach (angielskim, austriackim, hiszpańskim, holenderskim i pruskim) chwilowy sukces, jednak cena, jaką przyszło za to zapłacić, była ogromna. Według D. Greera, terror rewolucyjny pochłonął we Francji ok. 35-40 tys. ofiar; zdaniem J. Baszkiewicza, „bilans ten jest na pewno znacznie zaniżony”. Wysoką cenę, bo cenę życia zapłacili za niego również jego główni inspiratorzy i koordynatorzy – 5 kwietnia 1794 r. stracono Dantona i Desmoulineasa, natomiast 28 lipca tego samego roku Robespierre’a, Saint-Justa, Cou-thona i kilku innych jakobińskich przywódców. W dłuższej perspektywie efekt był jednak taki, że mało który z liczących się w tym kraju polityków odważył się sięgać do takich populistycznych sformułowań jakie zostały zapisane w przywoływanych wyżej artykułach, oraz wmawiać dołom społecznym, że „wszechwładza spoczywa w ręku ludu; jest ona jedna i niepodzielna, nie ulega przedawnieniu i nie może być na nikogo przelana”; stąd oczywiście już mały krok do stwierdzenia, że „gdy rząd gwałci prawa ludu, rewolucja staje się dla ludu i dla każdej części ludu najświętszym prawem i najpierwszym obowiązkiem” (art. XXXV).

Polityczni i ideowi spadkobiercy Wielkiej Rewolucji Francuskiej, a byli nimi w XIX wieku liberałowie, uznali za nieodzowne uściślenie co najmniej kilku podstawowych pojęć występujących w obu *Deklaracjach*. Przede wszystkim dotyczyło to pojęcia *równości*; François Guizot (1787-1874), polityk i autor m.in. rozprawy *O sposobach rządzenia i opozycji w dzisiejszej Francji*, wyjaśniając w niej swoim współczesnym nieporozumienia związane z tą kategorią, napisał: „nic (...) bardziej antyspołecznego niż równość; nie jest ona naturalna ani możliwa; każda swoboda jest przywilejem; każda przewaga początkiem arystokracji; swobody – aby stać się prawami zwierzchności, aby stać się środkami porządku i rządzenia, pragną być gwarantowane i wsparte prawami. Trzeba więc, by pozycje, kondycje, zawody, całe społeczeństwo było hierarchicznie podzielone i ukonstytuowane”. Co zatem z równością? Na to pytanie Guizot odpowiadał, że trzeba ją

sprowadzić do „rozsądnego minimum”, tj. do tego, „aby wszystkie kariery były otwarte, aby wszędzie konkurencja była wolna, aby wszędzie autorytety łączy się z wyższą koniecznością”; i niczego więcej. Dopowiedzeń wymagała również kategoria *ludu*. Ten sam autor stwierdzał, że *lud* tworzą „adwokaci, notariusze, kapitaliści, właściciele manufaktur i kupcy”; i nikt więcej.

5. Krytycy Oświecenia

Do najsurowszych krytyków Oświecenia należeli i należą nadal ci, którzy myślą po chrześcijańsku, czują się chrześcijanami i pragnące zachować możliwie jak najwięcej ze świata chrześcijańskich wartości (ideałów, wierzeń, praktyk itd.). Posiadali oni oczywiście uzasadnione podstawy, aby sądzić, że ich świat był poważnie zagrożony ze strony oświeceniowych idei i niejednokrotnie odważnie występowali w jego obronie. Jednym z pierwszych był przywoływany już tutaj ks. Fréron – w wydawanym przez siebie *Roczniku literackim* pisał, że „żadne stulecie nie było płodniejsze od naszego w buntowniczych pisarzy, którzy (...) mają talent i dowcip tylko wtedy, gdy zwalczają Boga. Mienia siebie apostołami ludzkości, a nie wiedzą, że pozbawiając ją jedynych nadziei zdolnych złagodzić cierpienia doczesnego życia, są złymi obywatelami, wyrządzają prawdziwą krzywdę ludziom, że burzą porządek społeczny, jątrzą biedaka przeciwko bogaczowi, słabego przeciwko silnemu, że uzbrajają miliony rąk, które hamulec religii powstrzymuje tyleż co hamulec praw (...). Ta godna pogardy zawziętość przeciwko religii dowodzi zresztą raczej słabości niż siły ducha. Nie atakowano by jej tak w słowie i piśmie, gdyby wewnętrznie się jej nie obawiano. Prozaicy i poeci, którzy robią z niej przedmiot swoich satyr, podobni są owym drżącym ze strachu podróżnikom, którzy bojąc się złodziei wyśpiewują z całych sił, aby ukryć swój strach”. Hazard, za którym przywołuję tę wypowiedź Frérona, w swojej monografii poświęconej myśli europejskiej XVIII wieku podkreśla, że tego rodzaju przeciwni-

ków oświeceniowych myślicieli było tak wielu, że miała wówczas miejsce swoista „bitwa książek” – „nigdy nie opublikowano tylu utworów przeciwko religii, nigdy nie opublikowano tylu utworów w jej obronie. Starczyłoby ich (...) na parę ładnych bibliotek”. Poza ks. Fréronem przypomina on też innych autorów tych antyoświeceniowych publikacji – takich chociażby jak wykładowca w Collège Louis le Grand w Paryżu jezuita o. Buffier, który próbował bronić religii przy pomocy tego samego zdrowego rozsądku, który służył filozofom do jej zwalczania. Żaden z jej ówczesnych obrońców nie zyskał jednak takiego uznania, aby „porwać za sobą tłumy”; być może brakowało im tych talentów, którymi Natura (bo raczej nie Bóg) szczerze obdarzyła ich przeciwników, a być może czasy zmieniły się na tyle, że oświecona publiczność nie chciała lub już nie potrafiła uważnie ich wysłuchać.

Przynajmniej jeszcze jednemu z tych bezpośrednich obserwatorów i krytyków Oświecenia warto poświęcić nieco uwagi. Wyróżniał się bowiem nie tylko przywiązaniem do tradycyjnych wartości i wielkości (Monarchii, Kościoła itp.), ale także na tyle dużym talentem literackim, że zajął znaczące miejsce w historii literatury francuskiej. Jest nim Joseph Marie de Maistre (1754-1821), autor m.in. *Wieczorów petersburskich* (1821), dzieła napisanego podczas 14-letniego pobytu na emigracji w Petersburgu. Został tam wysłany przez króla Sardynii, po włączeniu tego państwa do Francji. Dzieło to jest totalną krytyką nie tylko rewolucji francuskiej, ale także tego wszystkiego oraz tych wszystkich, którzy do niej doprowadzili. Na „ławie oskarżonych” posadził on – obok protestantów (zarzucił im „ducha buntowniczości i nieposłuszeństwa”) – całą czołówkę oświeceniowych filozofów. Najsurowszą ocenę wystawił oczywiście Wolterowi – w dziele tym przedstawił go wręcz jako „potwora w ludzkiej skórze”; osobiście go nie spotkał, ale widział jego pomnik w Petersburgu i na tej podstawie apelował: „spójrzcie na to nikczemne czoło, którego wstyd nigdy nie zarumienił”, „te usta straszliwie wyszczerzone od ucha do ucha, te wargi zaciśnięte okrutną złością” itd. Z oświeceniowych filozofów

jedynie Rousseau jest nieco lepiej oceniany i to tylko jako krytyk nauk i sztuk; według de Maistre'a uprawianie ich sprawia, iż człowiek „rozmiłowuje się w sporach, upiera się przy własnych poglądach i pogardza poglądami innych, zaczyna pogardzać władzą i narodowymi dogmatami” itd. Autor *Wieczorów petersburskich* pragnął rozprawić się również z oświeceniowymi ideami, w tym z ideą „dobrego dzikusa” – w jego przekonaniu, człowiek dziki, a więc bez religijnej wiary, bez kapłanów oraz bez władzy publicznej, musi być „złodziejem, okrutnikiem i rozpustnikiem”. Oświeceniowemu wizerunkowi „dobrego dzikusa” przeciwstawiał obraz dawnych społeczności żyjących według praw bożych i pod bezpośrednim zwierzchnictwem kapłanów, społeczności tym silniejszych, im silniejszy jest w nich pierwiastek religijny. W swoim dziele pisał, że „najpoważniejsze i najmądrzejsze narody starożytności, takie jak Egipcjanie, Etruskowie, Spartanie i Rzymianie, miały właśnie najbardziej religijne konstytucje, a trwałość Państwa była zawsze proporcjonalna do znaczenia, jakie uzyskiwał pierwiastek religijny w konstytucji politycznej; miasta i narody najbardziej oddane kultowi bożemu były zawsze najtrwalsze i najmądrzejsze, podobnie jak wieki najbardziej religijne odznaczały się zawsze największym geniuszem”.

Wyłożona tam przez de Maistre'a koncepcja ładu społecznego jest w swoich zasadniczych punktach polemiką z koncepcjami oświeceniowymi, w szczególności z tymi, które można wyprowadzić z obu *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. I tak, tam, gdzie ich autorzy utrzymywali, iż „źródło wszelkiej władzy zasadniczej tkwi w narodzie” (ew. ludzie), on twierdził, że „zwierzchność pochodzi od Boga, ponieważ jest On stwórcą wszystkiego, prócz zła, a zwłaszcza społeczeństwa, które nie może istnieć bez zwierzchności”; tam gdzie tamci podkreślali, że „zabezpieczenie praw człowieka i obywatela stwarza potrzebę władzy publicznej”, on wskazywał, że potrzebę taką stwarza skłonność ludzi do występku (człowiek jest „z natury występny, a zatem potrzebuje rządu”); tam gdzie tamci utrzymywali, że sprawiedliwość społeczna wy-

maga „równości wobec praw”, on dowodził, że sprawiedliwość boska oraz wynikająca z niej sprawiedliwość ludzka wymaga nierówności między ludźmi („Jakakolwiek formę nadamy rządowi, zawsze urodzenie i bogactwo stać będą na pierwszym miejscu i nigdzie nie rządzą one twardziej niż tam, gdzie ich panowanie nie jest oparte na prawie”); w tej sytuacji jest logiczne, że „władca nie jest zobowiązany tłumaczyć się przed swoim poddanym, o ile społeczeństwo nie ma ulec rozkładowi”. Rzecz jasna, dla de Maistre’a ideałem państwa nie jest żadna demokracja, lecz teokracja, tj. ustrój oparty na wierze w Boga oraz w Kościół (jako Jego ziemskie przedstawicielstwo). W państwie takim nie ma miejsca na żadne – jak to nazwał – „filozoficzne sofizmaty” – takie jak „sofizmat powszechnej wolności”. Nie ma też w nim miejsca na „bezczelne doktryny, które sądzą Boga bez ceremonii i żądają od Niego, by tłumaczył się ze swoich dekretów”. Jest natomiast miejsce dla inkwizycji w stylu hiszpańskim („jeśli naród ten zachował swe maksymy, swą jedność i tego ducha publicznego, który go uratował, to zawdzięcza to Inkwizycji”), oraz dla... Kata, jako instytucji karzącej za wykroczenia przeciwko teokratycznemu porządkowi („cała dyscyplina spoczywa na Kacie; jest on postrachem i więzią społeczności ludzkiej. Zabierze światu ów niepojęty czynnik, a w jednej chwili ład ustąpi miejsca chaosowi, trony upadną i społeczeństwo zniknie”).

Od tej krytyki prowadzonej z pozycji religijnej zasadniczo różniła się krytyka Oświecenia prowadzona przez francuskich liberałów. Rzecz jasna, nie kwestionowali oni ani potrzeby umysłowego rozwoju ludzkości, ani konieczności uwalniania jej od różnego rodzaju przesądów, ani nawet sensowności stawiania na to, co naturalne. Kwestionowali natomiast sposób, w jaki to wszystko było przeprowadzane oraz – co się zresztą z tym pierwszym wiąże – przesadną wiarę w możliwości człowieka, zarówno występującego w pojedynkę, jak i zbiorowo. Krótko mówiąc, ludzie Oświecenia byli rewolucjonistami – początkowo tylko w mowie, a później również w czynie, natomiast liberałowie nimi nie byli, i nie chcieli nimi być. Różnie to uzasadniali,

ale prawie zawsze wychodziło na to, że osiągnięcie żadnego celu – nawet tak wzniosłego jak wolność – nie jest warte tych ofiar, które ludzkość już złożyła na „oltarzu” realizacji swoich ideałów.

Jednym z pierwszych wśród tych liberałów, którzy z tych względów nie mogli bez zastrzeżeń podpisać się pod sztandarowymi hasłami Oświecenia był Benjamin Constant (1767-1830). Nie przyłożył swojej ręki do rewolucji francuskiej – ani przed jej wybuchem, ani też podczas jej najbardziej burzliwych dni; w tym trudnym dla Francji okresie przebywał w Brunszwiku, pełniąc na tamtejszym dworze ksiączęm funkcję szambelana. Po powrocie do kraju w 1794 r. został członkiem Trybunatu (jednej z trzech izb parlamentu). Szybko jednak doszło do jego konfliktu z Napoleonem Bonaparte; w efekcie zmuszony został do emigracji (do 1814 r. przebywał w Szwajcarii). Konflikt ten stał się bezpośrednią inspiracją do napisania przez niego pamfletu politycznego *O duchu podboju i uzurpacji* (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans les rapports avec la civilisation européenne*, 1814). Przeprowadził w nim krytykę samowoli rządzących, która charakteryzować miała Francję ostatnich lat XVIII i pierwszych XIX stulecia – o samowoli tej pisał, że „niszczy moralność, bo nie ma moralności bez pewności, że obiekty tych uczuć pozostają bezpieczne, chronione własną niewinnością. (...) Samowola jest dla moralności tym samym, czym dżuma jest dla cielesności. Każdy odpycha towarzysza niedoli, który chciałby się doń przywiązać; każdy zapiera się więzów swego minionego życia. (...) Gdy naród ogląda następowanie po sobie aktów tyranii, gdy bez szemrania patrzy na wypełniające się więzienia, na mnożące się dekrety skazujące na wygnanie, czy można przypuszczać, że wystarczy pośród tych nienawistnych przykładów kilka banalnych słów, aby ożywić uczucia prawe i szlachetne”. Owe „banalne słowa” to m.in. hasła wypisane na sztandarach rewolucyjnej Francji.

W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku z podobnych pozycji zastrzeżenia do Oświecenia formułował Emile Faguet (1847-1915), autor m.in. głośnej rozprawy pt. *Kult niekompetencji* (1910). Stawiał w niej znak równości między wziętą dosłownie zasadą równości i kul-

tem niekompetencji. W 1902 r. opublikował dzieło zatytułowane *Liberalizm* – wypowiedział się w nim m.in. na temat tego, czym liberalizm był w przeszłości, w okresie formułowania przez jakobinów artykułów ich *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. Z wypowiedzi tej wynika, że był on wówczas jednym wielkim nagromadzeniem sprzeczności – „Umieścić w jednej i tej samej enuncjacji – pisał – prawa ludu i prawo człowieka, wszechwładzę ludu i wolność jednostki, jedno i drugie bez zastrzeżeń, jest to wprost łączenie wody z ogniem w pobożnej nadziei, że się jakoś ze sobą pogodzą. Trzeba było wybrać. Albo należało być demokratami i mając Rousseau pod ręką zredagować krótko deklarację praw ludu: »Lud jest wszechwładny. Sam przez się lub przez swych przedstawicieli ma prawo robić wszystko, co zechce. Jest on nieodpowiedzialny. Wobec tego prawa człowieka nie istnieją«. Nie są to oczywiście komplementy ani pod adresem ludu, ani też tych, którzy mienili się jego przedstawicielami; jest to raczej gorzka ironia ze słabości tych sił, które okazują się bezsilne w momencie, gdy trzeba przejść od wzniosłych słów do z reguły znacznie bardziej prozaicznych, ale niekiedy również okrutnych czynów. Stąd Faguet napisał dalej, że „prawa człowieka są jego pragnieniami, które podnosi do godności prawa jak to zwykle z pragnieniami się dzieje, a które od czasu do czasu wypisuje uroczyście na kartach konstytucji, ażeby im nadać walor i urok. Ale działać według tego i brać sprawę z tej strony jest niebezpieczne, gdyż dochodzi się do wniosków bardzo groźnych”.

Warto zwrócić uwagę, że nie ironizuje on ani na temat oświeceniowych filozofów, ani też na temat ich różnorodnych fobii, przeciwnie – podkreśla ich wielkość, w tym dobre reprezentowanie Francji i Francuzów. Jednym z największym wśród nich miał być Wolter – autor *Liberalizmu* napisał o nim, że „był wspaniałym przedstawicielem duchowości francuskiej” i to zarówno w swoich sympatiach, jak i antypatiach, czyli – jak to sam nazywał – „partyjniactwie”; według niego, „Francuz jest przede wszystkim partyjny, i to tak namiętnie, że niczego bardziej nie pragnie, jak w pierwszej kolejności powodzenia w swoich własnych

interesach, później triumfu swojego stronnictwa, a na końcu zgniecenia stronnictw przeciwnych”. Dla jasności trzeba odnotować, że w świetle tego „rozrachunku” z przeszłością Rousseau i Robespierre to nie są autentyczne wielkości – Faguet napisał o nich, że są to „klerykałowie odwrócenii na lewą stronę”, a przy charakterystyce pierwszego z nich dodawał, że „był z natury inkwizytorem”. Dla takich liberałów jak Faguet nie ma większego „grzechu” społecznego jak klerykalizm; sam reprezentował jedną z bardziej radykalnych wersji antyklerykalizmu – w świetle jego postulatów, „Kościół powinien posiadać cechy analogiczne do prywatnego towarzystwa kolei żelaznych”. Jest to oczywiście swoisty wolterianizm – tyle tylko że „ubrany” w republikańskie szaty i mający za sobą coś więcej niż jednostkowe uprzedzenia, bo znaczące poparcie społeczne; umożliwiło ono dokonanie we Francji w 1905 formalno-prawnego rozdziału Kościoła od państwa.

W drugiej połowie XX wieku swój rozdział w krytyce Oświecenie zapisali tzw. postmoderniści – przy całej wieloznaczności tego terminu oznacza on co najmniej tyle, że ci, którzy występują pod jego sztandarami są w opozycji do *moderny*, którą wiążą z Oświeceniem. Problem polega jednak na tym, że różni postmoderniści różnią się w odczytywaniu tego, co w *modernie* było w ich przekonaniu najistotniejsze. Przykładowo: dla W. Welscha najistotniejsze w niej było kultywowanie „totalitarnego rozumu”, od którego oczekuje się „pełnego pojęcia całości” i którego wikła się w „w sprzeczności totalnych uroszczeń i rzeczywistości partykularyzm”. O tym samym totalitarnym rozumie mówi Z. Bauman, podkreślając, że „skłania się on ku zamknięciu, sfinalizowaniu, zakończeniu”. Natomiast J. Derrida i G. Vattimo dostrzegają w *modernie* przede wszystkim „ducha dogmatyzmu”, z takimi jego pochodnymi, jak fundamentalizm i nietolerancja, oraz postulują taki jego demontaż (tzw. dokonstrukcję), który by otworzył szerokie możliwości dla krzewienia się różnych form pluralizmu – politycznego (wielość form demokracji), obyczajowego (wielość sposobów zachowań), językowego (wielość tzw. języków narracji), poznawczego (wielość prawd) itd.

III. NATURALIZM I NATURALIŚCI

Ani wcześniej, ani później nie było takiego okresu w historii europejskiej kultury, w którym kult natury cieszyłby się takim wzięciem jak w epoce Oświecenia. W gruncie rzeczy nie dyskutowano wówczas nad tym, czy ma ona pozytywny, czy negatywny wpływ na człowieka, lecz odmieniano na różne sposoby jej pozytywy i wskazywano, że bez nich ludzkość nie osiągnęłaby tego, co udało jej się osiągnąć na przestrzeni swoich dziejów. Na pytanie: co takiego szczególnego się w niej znajduje, że powinno się zarówno żyć z nią w zgodzie, jak i korzystać z jej dobrodziejstw, odpowiadano dosyć zgodnym chórem, że jest ona rozumna, dobra, troskliwa, szczodra i sprawiedliwa, a przy okazji piękna i pełna wdzięku – czasami również przekorna i lubiąca się droczyć z tymi, którzy chcieliby zajrzeć za jej „dekolt”. Przykładem takie droczenia się może być chociażby zamieszczony w *Słowniku filozoficznym* Woltera dialog między Naturą i filozofem. Na samym wstępie oświadcza ona (bez fałszywej skromności), że wprawdzie nie jest matematyczką, ale „wszystko w niej jest ułożone według matematycznych praw”, to znaczy precyzyjnie, harmonijnie, logicznie itd. Filozofa to oczywiście nie zadawała i po swojemu zaczyna „drażnić temat” – a to, że „potrzebny jest wieczny geometra, który by nią kierował”, a to, że „od czasów Talesa bawi się z filozofami w chowanego” itd. Natura z politowaniem odpowiada mu: „Moje drogie dziecko, czy chcesz abym powiedziała ci prawdę? (...), nazywa się mnie naturą, a ja jestem w pełni sztuką”. Rzecz jasna, i ta odpowiedź nie zadawała filozofa i dalej „nęka” Naturę swoimi pytaniami, aż ta zniecierpliwiona odsyła

go do tej Istoty Najwyższej, która powołała ją do istnienia; oznacza to w gruncie rzeczy odprawienie „natręta” z przysłowiowym kwitkiem (bo owa istota jest jeszcze mniej wylewna niż Natura).

Nie wszyscy oświeceni byli oczywiście tak dociekliwi jak Wolter. Niejednemu zresztą z nich Natura jawiła się jako świat bez większych tajemnic. Należeli do nich przede wszystkim naturaliści mechanistyczni, to znaczy ci, którzy przekonani byli, iż w zasadzie nie jest ona czymś więcej niż pomysłowym mechanizmem, który można rozłożyć na całkiem proste części. Musi stać za nią jakiś Wielki Mechanik, ale to traktowali jako rzecz oczywistą i nawet specjalnie nie zastanawiali nad jego możliwościami. Zastanawiali się natomiast nad takim szczególnym elementem w tym mechanizmie, jakim jest człowiek. Prawie zawsze wychodziło im na to, że on również jest mechanizmem. Pozostało im jedynie wyjaśnienie, jak ten mechanizm ma się do Mechanizmu-matki, mechanizmów „siostrzanych” oraz mechanizmów „mniejszych braci”, czyli świata zwierzęcego. Naturaliści mechanistyczni należeli w tamtej epoce jednak do filozoficznej mniejszości. Większość stanowią naturaliści eklektyczni, to znaczy ci, którzy ani nie godzili się na zredukowanie człowieka do prostego mechanizmu, ani też nie proponowali takich prostych wyjaśnień jego natury i kultury jak tamci. W wyjaśnieniach tych różnili się nie tylko od mechanicystów, ale także między sobą, co jest zresztą w pełni zrozumiałe, bowiem korzystali w nich z różnych źródeł oraz odwoływali się do różnych stron ludzkiej natury i kultury.

1. Naturalizm mechanistyczny

Oświeceniowy mechanicyzm mógł bez wątpienia liczyć na teoretyczne wsparcie ze strony newtonowskiej fizyki. Jednak w XVIII stuleciu mało który z jego przedstawicieli do niej się odwoływał – jeśli już sobie przypominali o Newtonie, to albo korzystali z jego myśli wybiórczo, albo też – tak jak w przypadku Woltera – wykorzystywali jego autorytet do roz-

prawienia się z przeciwnikami. W efekcie mechanicyzm ten nie był ani zbyt głęboki teoretycznie, ani też nie pozostawał w jakiś wyraźnych związkach z ówczesnymi badaniami przyrodniczymi. Niektórzy z jego przedstawiciele mieli jednak przyrodoznawcze przygotowanie. Należał do nich m.in. lekarz z wykształcenia Julien Offray de La Mettrie (1709-1751); prowadził on nawet praktykę lekarską w armii francuskiej. Jego prawdziwą pasją była jednak nie medycyna, lecz filozofia. W 1745 r. ukazała się jego *Historia naturalna duszy*, w 1747 r. dzieło zatytułowane *Człowiek maszyna*, a w 1751 r. *Człowiek roślina* – w ostatnim z nich pisał m.in., że „ten, kto uważał człowieka za roślinę, nie większą krzywdę wyrządził temu pięknemu gatunkowi niż ten, kto uważał go za zwykłą maszynę. Człowiek rośnie w macicy jak roślina, a jego ciało psuje się i naprawia jak zegarek, bądź to za pomocą własnych sprężynek, których działanie często bywa dobroczynne, bądź to za sprawą tych, którzy je znają, nie zegarmistrzów, ale fizyków-chemików”. Mniejsza o to, że nie za bardzo zgadza się to z fizjologią roślin oraz z mechaniką, najistotniejsze okazało się bowiem to, iż nie zgadzało się to z ówczesnymi (ze współczesnymi zresztą również) przekonaniem i wyobrażeniami o wielkości człowieka; jako maszyna nie może oczywiście uchodzić za nic wielkiego, a nawet za nic szczególnie ważnego w takim wielkim mechanizmie, jaki stanowi cała przyroda. Efekt był taki, że już po ukazaniu się drukiem pierwszego z wymienionych tutaj dzieł podniósł się tak wielki krzyk oburzenia, że ich autor zmuszony był do szukania schronienia poza granicami Francji; najpierw zatrzymał się w uchodzącej za bardzo tolerancyjną Holandii, a gdy i tam go nie chcieli skorzystać z zaproszenia króla Prus Fryderyka II, któremu najwyraźniej nie przeszkadzało to, że niczym specjalnie nie różni się ani od maszyny, ani od rośliny.

Sprawa jest jednak dosyć poważna. Już same reakcje na generalne tezy La Mettriego pokazują bowiem, że można wprowadzić naturalizm do takiej skrajności, że w gruncie rzeczy nie pozostanie ze spirytualizmu, jednak nie można z taką skrajnością ostenta-

cyjnie się obnosić; w każdym razie trzeba przynajmniej „przystroić” ją w jakieś „piórka” uduchowienia. Tymczasem autor *Człowieka maszyny* nie tylko że nie zadbał o nie, ale wręcz starał się pozbawić jej czytelnika resztki złudzeń, że posiada coś takiego jak dusza, która byłoby czymś różnym od ciała. „Dowód” w tej sprawie przeprowadził w stosunkowo prosty sposób. Najpierw rozprawił się z tymi, którzy bronią opcji przeciwnej – na „ławie oskarżonych posadził m.in. Leibniza i jego zwolenników („zbudowali ze swoich monad niezrozumiałą hipotezę”) oraz Kartezjusza i „wszystkich kartezjan” („przyjmowali, że istnieją w człowieku dwie różne substancje, tak jak gdyby je widzieli i dobrze policzyli”). Później w części drugiej starał się wykazać, że nie ma takich stanów duszy, które nie zależałyby od stanów ciała – np. „w miarę jak krew zaczyna wolniej krążyć, miłe uczucie spokoju i ciszy rozlewa się po całej maszynie; dusza powoli staje się ociężała wraz z powiekami, słabnie wraz z działalnością włókien mózgowych i równocześnie ze wszystkimi mięśniami ciała zapada stopniowo w bezład”. W części trzeciej tego dziełka starał się pokazać i wykazać, że rozwój umysłowy człowieka zależy od jego zmysłów, a ściślej, od zarejestrowanych przez nie i przekazanych do organów wewnętrznych wrażeń – np. mózg „zbudowany jest w taki sposób, że skoro tylko oczy dobrze przystosowane są do czynności widzenia odbierają wizerunki przedmiotów, musi i on z konieczności widzieć te obrazy oraz zachodzące między nimi różnice”. W części czwartej wyszedł od oczywistego dla niego stwierdzenia, że „dusza jest tylko pustą nazwą nie związaną z żadnym określonym pojęciem”, a doszedł do pochwały takiego lekarza, który – w odróżnieniu od „głupców i nieuków” (w ich gronie znalazła się spora grupa filozofów i uczonych) – jest godny zaufania, bowiem zna „fizykę, czyli mechanikę ciała ludzkiego”. Część piąta i ostatnia poświęcona została wykazaniu „analogii biologicznej między człowiekiem a innymi organizmami żywymi”. Pisał tam m.in., że „można być maszyną, a zarazem czuć, myśleć, odróżniać dobro od zła równie jak barwę niebieską od żółtej – innymi słowy, posiadać wro-

dzoną inteligencję wraz z nieomylnym poczuciem moralnym, pozostając jednocześnie *tylko* (podkr. – Z. D.) zwierzęciem”; nieco dalej dodawał, iż „człowiek w zarodku jest *tylko* robakiem, który staje się istotą ludzką podobnie jak gąsienica motylem”.



La Mettrie

Warto odnotować, że swoje dziełko La Mettrie zadedykował ceni-nionemu wówczas (i jeszcze długo później) szwajcarskiemu przyrod-nikowi, profesorowi uniwersytetu w Getyndze, Albrechtowi von Hal-lerowi (1708-1777); w dedykacji tej siebie przedstawił jako „ucznia i przyjaciela” tego uczonego. Tamten w odpowiedzi przesłał do „Jour-nal des Savants” list protestacyjny. Pisał w nim, że „książka ta stoi w zupełnej sprzeczności z jego zapatrywaniami, dedykację zaś uważa

za najokrutniejszą ze zniewag, jakie bezimienny autor wyrządził już tyłu uczciwym ludziom i zapewniał Szanowną Publiczność, że nie utrzymywał nigdy jakichkolwiek stosunków z autorem *Człowieka maszyny*, czy to w postaci znajomości, czy też korespondencji, czy też przyjaźni i że wszelką zgodność z jego poglądami uważałby za największe nieszczęście dla siebie”. Pikanterii sprawie dodaje fakt, że Haller również hołdował mechanycyzmowi – tyle tylko że nie manifestowanemu tak ostentacyjnie. Analizując dzieło tego uczonego zatytułowane *Elementy fizjologii*, A. Bednarczyk zwraca uwagę na fakt, że rozwijana w nim koncepcja pobudliwości (*irritabilité*) oraz wrażliwości (*sensibilité*) opiera się na założeniu, że ludzie – podobnie zresztą jak zwierzęta – stanowią pewien całościowy mechanizm, jednak rządzące ich zachowaniami prawidłowości są nie tylko pochodną prawidłowości mechanicznych, ale również „świadomie przez Stwórcę realizowanego celu (...), przy czym jest rzeczą jasną, że to, co swoiste w zjawiskach życiowych, w nim właśnie ma swoje źródło”. W dalszej części tej analizy jej autor dodaje, że „poglądy Hallera i La Mettriego mniej się od siebie różniły, niż obaj oni mogli przypuszczać”.

Ugruntowaną pozycję wśród oświeceniowych filozofów francuskich ma również Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780). Był katolickim księdzem (święcenia otrzymał w 1740 r.), ale zupełnie to mu nie przeszkadzało przyjaźnić się i współpracować z encyklopedystami, w tym z Diderotem. Był również bywalcem paryskich salonów, a także członkiem dwóch Akademii Nauk – pruskiej (od 1752), oraz francuskiej (od 1768). Spod jego pióra wyszły m.in. takie dzieła, jak *Esej o pochodzeniu poznania ludzkiego* (1746), *Traktat o systemach* (1749), *Traktat o wrażeniach* (1754), *Traktat o zwierzętach* (1755) oraz niedokończony traktat o *Języku obliczeń* (1798). Jest zastanawiające, że prezentowany przez niego mechanycyzm – mimo iż nie różnił się niczym specjalnym od mechanycyzmu La Mettriego – nie spotkał się z tak zdecydowaną krytyką jak w przypadku autora *Człowieka maszyny*. Nie można nawet powiedzieć, że Condillac próbował go ukryć za jakąś

spirytualistyczną retoryką – przeciwnie, otwarcie zwalczał tego typu retorykę oraz tych wszystkich, którzy się nią posługiwali. W tym właśnie celu napisał *Traktat o systemach* – krytykowanemu są w nim różnego rodzaju spirytualiści, począwszy od znanych i uznanych filozofów (m.in. Kartezjusz, Spinoza i Leibniz), po zupełnie nieznanymi z nazwiska teologów, astrologów, kabalistów, magów oraz tłumaczy snów i przepowiedni. Postawił im szereg poważnych zarzutów – m.in., że pro-



Condillac

wadzą między sobą wojnę pustych treściowo słów oraz próbują narzuć innym swoje urojone światy. Wymienionym z nazwiska filozofom zarzucił w szczególności to, że stworzyli systemy filozoficzne – ich wadą jest nie tylko abstrakcyjność (czyt.: „oderwanie” od natury), lecz także to, że zostały stworzone, a nie odtworzone. W jego przekonaniu, jedyny prawdziwy system tworzy przyrody – swoim *Słowniku synoni-*

mów pod hasłem „System” napisał, że natura stanowi system „mnóstwa zjawisk tak powiązanych ze sobą w sposób przyczynowo-skutkowy, że wszystkie one pochodzą z pierwszego prawa”. Natomiast pod hasłem „Wiedza” wyjaśniał w tym słowniku, że „systemy są dawniejsze niż filozofowie”, a co za tym idzie – powinni oni je nie tworzyć, lecz odtwarzać, podążając oczywiście za wskazaniem natury.

Jeśli ktoś miałby wątpliwości, czy kryje się za tym naturalistyczny mechanicyzm, to powinien sięgnąć do *Traktatu o wrażeniach*. Rozprawa ta ma tylko jednego „bohatera”, a jest nim... posąg (*statue*) lub też – co na jedno wychodzi – istota człowiekopodobna, to znaczy posiadająca wszystkie zewnętrzne cechy istoty ludzkiej, ale nie posiadająca na początku tego, co spirytualiści nazywają duszą, a autor tego traktatu nazywa „modyfikującym się wrażeniem”. „Modyfikacja” ta dokonywać się ma za sprawą z jednej strony przyczynowego oddziaływania na ludzkie zmysły bodźców świata zewnętrznego, natomiast z drugiej reakcji na te bodźce zdolności odczuwania przyjemności i przykrości oraz reakcji zdolności od tej pierwszej pochodzących. Całość zawartych w tym traktacie rozważań podzielona została na cztery zasadnicze etapy wywodowe.

Generalnym celem pierwszego z nich jest wykazanie, że wystarczy pobudzenie jednego z ludzkich zmysłów, aby powstały takie wewnętrzne zdolności człowieka, jak pamięć, wyobraźnia, wola, oraz zdolności emocjonalne. Zmysłem tym w *Traktacie o wrażeniach* jest powonienie – jego autor podkreśla jednak, iż „wszystko co powiedzieliśmy o powonieniu można zastosować do innych zmysłów”; zmysł ten wybrał tylko dlatego, że „zdaje się najmniej wzbogacać umysł”. Stanem „zerowym” posągu jest jego całkowita bierność. Jednak już pierwsze zadziałanie bodźca zapachowego ma sprawiać „skupienie się całego posągu na tym pobudzeniu”. Jeśli będzie to wrażenie przyjemne, to powstaje uczucie rozkoszy, jeśli natomiast nieprzyjemne, to cierpienia. Posąg trwać ma w którymś z tych uczuć dopóty, dopóki pobudzenie zapachowe działa nieustannie i z jednakową siłą. Wystarczy jednak, aby na moment prze-

stało działać lub zmieniło moc oddziaływania na zmysł węchu, a w posagu zaczynają się niemalże „lawinowe” zmiany. Po pierwsze, „rodzi” się w nim pamięć, której „zarodkiem” jest skierowanie i utrzymywanie uwagi na pierwotnym czuciu. Po drugie „rodzi”, się pragnienie albo powrotu do pierwotnego czucia (jeśli było przyjemne), albo uniknięcia go. Po trzecie, „rodzi” się wyobraźnia, której „zarodkiem” okazuje się pamięć. Po czwarte, już „narodzone” zdolności świata wewnętrznego człowieka „rodzą” takie uczucia, jak miłość (do tego, co sprawiło przyjemność), nienawiść (do tego, co sprawiło przykrość), a także „rodzą” się różne nadzieje i obawy, które z kolei „matkują” woli, czyli „bezwzględne” pożądanie przedmiotu znajdującemu się w naszej mocy”. W miarę upływu czasu już istniejące zdolności wewnętrzne człowieka-posagu sprawiają, podtrzymują, aktywizują, potęgują, uwyraźniają i ugruntowują szereg jeszcze innych zdolności psychicznych. Autor tego traktatu albo nie czuł się zbyt pewnie na gruncie psychologii, albo też świadomie chciał pozostawić w miarę szerokie pole do rozważań w tym zakresie innym. W każdym razie wiele kwestii pozostawił tutaj otwartych.

Natomiast dosyć pewnie czuł się on na gruncie fizjologii, w szczególności wiedzy na temat funkcjonowania zmysłów. Po pierwsze bowiem zakładał, że w taki sam sposób i z podobnym efektem jak zmysł powonienia działa zmysł słuchu, wzroku i smaku. Po drugie przyjął, że te cztery zmysły mają podobne ograniczenie, to znaczy nie umożliwiają człowiekowi odróżnienia świata wewnętrznego od zewnętrznego, w tym odróżnienia wrażenia od tego, co jest jego źródłem. Takie rozróżnienie człowiek-posąg ma zawdzięczać piątemu ze zmysłów, tj. dotykowi. Omówieniu jego działania poświęcony jest drugi z etapów wywodowych *Traktatu o wrażeniach*. Na wstępie zwraca on uwagę na sposób wyodrębnienia się ludzkiego „ja”. Dziać się to ma za sprawą odczucia, które nazywa „podstawowym” – ma być ono sprawiane poprzez „wzajemne oddziaływanie na siebie różnych części swego ciała, a przede wszystkim ruchy oddechowe”. Człowiek-posąg trwa

w nim dopóty, dopóki owe ruchy nie zostaną zakłócone. Wystarczy jednak, że staną się one szybsze lub wolniejsze, aby pojawiły się nowe wrażenia. Przede wszystkim pojawić się ma wrażenie, że posiada się różne części ciała. Sprawiać ma ono, że następuje skupienie uwagi na tych częściach ciała, co z kolei „rodzi” chęć ich poznania. Poznanie to następuje głównie za sprawą ruchu ręki i oporu, na który ona napotyka. Tak więc człowiek-posąg stopniowo „odkrywa” własne ciało, a ściślej, zajmowane przez nie miejsce w przestrzeni – „odkrywa” je i jest najpierw zdziwiony własną odrębnością, powtarzając co chwilę: „to ja”, „to jeszcze ja”, „to jeszcze jeszcze ja”. Po jakimś czasie jednak oswaja się z tą nową dla niego sytuacją i skupia się na gromadzeniu różnych wrażeń – takich jak wrażenia twardości i miękkości, ciepła i zimna, gładkości i chropowatości itp. Szuka w tym wszystkim tego, co przyjemne oraz stara się unikać tego, co nieprzyjemne. Od czasu do czasu wspomaga go w tym Matka-Natura – jej pomoc jest potrzebna zwłaszcza w pierwszych, nieporadnych jeszcze ruchach, które zamiast przyjemności przynoszą niejednokrotnie przykrości.

Trzeci z etapów wywodowych *Traktatu* poświęcony jest wykazaniu, że poza zmysłem dotyku wszystkie pozostałe są „przesądne”, to znaczy, same nie są w stanie odróżnić wrażenia od tego, co je sprawia oraz od tego, kto je odbiera. Muszą być z tej „przesądności” wyleczone, a „lekarzem” okazuje się zmysł dotyku, natomiast zastosowaną terapią bezpośredni kontakt z Naturą. Tak więc główny bohater tego dzieła – być może już nie posąg, lecz jeszcze prostoduszny człowiek (jeśli tak nazwać można kogoś, kto jest nieustannie zadziwiony sobą i swoim najbliższym otoczeniem) – spaceruje po ogrodzie i nasłuchuje „śpiewu ptaków, szmeru wodospadu, trochę dalej szumu drzew poruszanych wiatrem, w chwilę później huku grzmotu lub straszliwej burzy” i utwierdza się w przekonaniu, że nie jest ani owym śpiewem, ani szmerem, ani szumem, ani hukiem. W końcu się do tego przyzwyczaja i może przystąpić do „wyleczenia” z przesadności kolejnego zmysłu. Jest nim wzrok, uznany przez Condillaca za zmysł o „szczególnie

głębokiej przesądności". Ostatecznym argumentem, „niweczącym doszczętnie tą przesadność” jest „relacja ślepego od urodzenia, któremu zdjęto kataraktę”. Autor tego dzieła powołuje się tutaj na operację przeprowadzoną w 1728 r. przez angielskiego lekarza Cheseldena, w wyniku której pacjent po odzyskaniu wzroku początkowo widział przedmioty dwu-, a nie trójwymiarowo. Utwierdziło to oświeceniowych myślicieli w przekonaniu, że Natura nie podarowała człowiekowi jego „wyposażenia” w gotowej, lecz w „zarodkowej” postaci i potrzeba czasu oraz ludzkiego wysiłku, aby mogło się ono rozwinąć.

Zmysłem o najmniejszej „przesądności” okazuje się zmysł smaku – zdaniem Condillaca, „uczy się on tak szybko, że zaledwie można dostrzec, że potrzebuje tej nauki”. Rzecz jasna, uczy się tą samą „metodą” co pozostałe zmysły, a więc, najpierw „chwytą zębami wszystko, co mu się ukazuje, gryzie kamienie, ziemię, skubie trawę, wybiera te przedmioty, które stawiają mniejszy opór”; gdy już wystarczająco się „nachwyta, nagryzie i naskubie”, przekonuje się ostatecznie, że nie jest ani twardością kamienia, ani smakiem trawy, ani też żadnym innym tego rodzaju wrażeniem.

Ostatnia część wywodów tego traktatu poświęcona jest kwestii opanowania przez człowieka sztuki współżycia z przyrodniczym i społecznym otoczeniem. I w tej kwestii jego autor nie chciał rozstrzygać o zbyt wielu sprawach, niemniej przynajmniej jedna z nich zdawała mu się być bezdyskusyjną – mianowicie ta, że człowiek musi się nieustannie uczyć i doskonalić swoją wiedzę oraz umiejętności. W praktyce oznaczać ma to odchodzenie od zachowań spontanicznych oraz przechodzenie do zaplanowanych oraz realizowanych z pewną konsekwencją. Wspierać ma go w tym Matka-Natura, która – jak to matka – czasami jest opiekuńcza, a czasami nadopiekuńcza i zabrania mu robienia rzeczy, na które miałby wielką ochotę i które w końcu i tak zrobi – np. skorzysta z dobrze zastawionego stołu w większym stopniu niż powinien; rzecz jasna, zostanie za to ukarany dolegliwościami żołądka; czy to jednak będzie stanowiło wystarczającą nauczkę na

przyszłość? Condillac podaje również przykład takie nierozsądnego zachowanie się tego „dziecka natury”, które spostrzega jadalny owoc i zamiast go spożyć, napawa się jego pięknem – dopiero ponaglony głodem przez Matkę-Naturę zjada go. Jakby zabawnie nie wyglądały te i podobne im opisy, autor *Traktatu o wrażeniach* z całą pewnością nie myślał o rozbawieniu czytelnika, przeciwnie, najwyraźniej zależało mu na tym, aby wszystko, co napisał zostało potraktowane z całą powagą oraz oczywiście zaakceptowane jako prawdziwy obraz ucłowieczania się człowieka.

O przynależności Condillaca do oświeceniowych naturalistów mechanistycznych nie stanowi oczywiście ani jego rozprawianie o jakimś Wielkim Mechaniku, który powołał do istnienia mniejsze mechanizmy, w tym człowieka. Takie rozważania nie były mu potrzebne, a już z całą pewnością można było je pominąć przy rozważaniu kwestii ludzkiego poznawania i poznania. O przynależności tej stanowi natomiast radykalny redukcjonizm, tj. sprowadzenie najpierw tego, co psychiczne do tego, co fizjologiczne, a następnie tego, co fizjologiczne do tego, co fizyczne. W efekcie u podstaw wszystkiego, co istnieje znajduje się prosty układ zależności kauzalnych i funkcjonalnych.

Ten sam redukcjonizm pojawia się w podejściu Paula Henry'ego Thiry'ego (niem. Dietricha) d'Holbacha (1723-1789), urodzonego w Niemczech (w Heildesheim), ale mieszkającego od dzieciństwa we Francji arystokraty (barona), którego dom był miejscem spotkań wielu oświeceniowych filozofów i zwykłych ciekawskich. Prowadzone w nim dyskusje znalazły swój wyraz w jego licznych publikacjach. Wpływ ten jest tak istotny, że niejednokrotnie trudno jest jednoznacznie wskazać, co stanowi w nich jego własny wkład, a co pochodzi od Woltera, Rousseau, Diderota czy Buffona. Z całą pewnością z pierwszym z nich łączyła go głęboka awersja do chrześcijaństwa – jego „niedorzeczności” demaskował m.in. w takich dziełach, jak *Le Tableau des saints*, *De l'imposture sacerdotale*, *Les prêtres démasqués* oraz *De la cruauté religieuse*. Były one tak obrazobórcze, że nawet on

(osoba w końcu niezależna materialnie) nie odważył się niektórych z nich firmować własnym nazwiskiem – tak się rzecz miała m.in. z *Le Christianisme dévoilé* (rozprawę tą opublikował pod nazwiskiem zmarłego przyjaciela N. A. Boulangera) oraz z *Systemem przyrody, czyli prawami świata fizycznego i moralnego* (jego pierwsze wydanie ukazało się w 1770 r. pod nazwiskiem J. B. Mirabaud). Zadawał w nich chrześcijaństwu ciosy tak zapamiętałe, że nawet najbliżsi nazywali go „kapucynem ateistów”. Był przy tym konsekwentny w postępowaniu, a w ostatnim z wymienionych tutaj dzieł starał się być również bardzo precyzyjny w sformułowaniach i systematyczny w rozumowaniu – przechodząc krok po kroku od tego, co zdawało mu się najprostsze, a jednocześnie najpewniejsze. Przypomina w tym Kartezjusza, z tą jednak zasadniczą różnicą, że u jego wielkiego poprzednika fundamentem systemu jest pewność istnienia „ja” myślącego (owe Kartezjańskie *ego cogito*), natomiast u niego pewność istnienia świata przyrodniczego. Inne są również jego opozycje – w *Medytacjach* Kartezjusza stanowi je w pierwszej kolejności opozycja wobec sensualizmu (zaufania do wiarygodności zmysłów), natomiast w *Systemie przyrody* jest to stanowcze votum separatum wobec religii oraz tych, którzy za nią stoją. Już w przedmowie do tego dzieła Holbach apeluje do czytelnika, aby ten „zerwał z narzuconymi mu od dzieciństwa więzami przesądów” oraz tymi wszystkimi kajdanami, które „dla narodów wykuwają tyranii i księża”. Natomiast nieco dalej pisał o „terrorze religijnym, który sprawia, że ludzie żyją w ciągłym strachu lub mordują się nawzajem w imię jakichś urojeń”. Słysząc w tym wprawdzie „echa” młodzieńczych rozpraw Rousseau, jednak autor *Rozprawy o naukach i sztukach* oraz *O pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* nawet we wczesnym okresie swojego piarstwa nie miał tak nabożnego stosunku do tego, co naturalne, jak Holbach.

Stosunek ten wyraża on już w pierwszych zdaniach tego traktatu, stwierdzając, że „Człowiek jest dziełem przyrody, żyje w przyrodzie

i podlega jej prawom; nie może wyzwolić się z jej mocy; nawet myślą nie może wyjść poza nią”. Dalej okazuje się, iż nie tylko nie może, ale również nie powinien wyzwalać się z owej mocy – przeciwnie, powinien „poddać się bez szemrania nieodwołalnym wyrokom tej powszechnej siły”, bowiem tylko wówczas może osiągnąć to, co osiągnąć pragnie, w tym takie szczególnie pożądane dobro, jakim jest szczęście („przyroda chce, aby człowiek pracował dla swojego szczęścia”). Na pytanie: czym lub kim jest owa Wielka Dobrodziejka Przyroda, odpowiada, że „w najszerszym tego słowa znaczeniu jest wielką całością utworzoną z połączenia rozmaitych substancji, z różnych ich związków oraz z różnych ruchów, jakie widzimy we wszechświecie. Natomiast przyroda 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. W ten sposób człowiek jest całością powstającą ze związków pewnych substancji obdarzonych szczególnymi własnościami, których układ zwie się *konstytucją człowieka*; istotą tej konstytucji jest odczuwanie, myślenie i działanie, słowem poruszanie się w sposób odróżniający człowieka od innych bytów, z którymi się porównuje. Na podstawie wyników tego porównania człowiek zalicza siebie do odrębnego rzędu, systemu i klasy różnej od klasy zwierząt...”. Oświecony czytelnik nie powinien się przerażać tymi „odsyłaczami” do różnych „odrębnych rzędów, systemów i klas”, bowiem po pierwsze sporo wyjaśnień na ten temat może znaleźć w *Historii naturalnej* Buffona, po drugie niejedno z nich podał sam autor *Systemu przyrody* (korzystając zapewne z sugestii swojego sławnego przyjaciela).

Czytelnik ten powinien natomiast w pierwszej kolejności zwrócić baczną uwagę na to, co „ustala stosunki między naszymi narządami a bytami znajdującymi się wewnątrz nas lub poza nami”, a ustalać ma je ruch. Kwestii tej poświęcone są rozdziały: II, III i IV. Z pierwszego z nich może on się dowiedzieć zarówno czym jest ruch („jest to dzia-

łanie, przez które ciało zmienia miejsce lub dąży do zmiany miejsca”), jak i jakie jest jego pochodzenie, w tym jakie jest pochodzenie „ruchów samorzutnych” („Samorzutnymi nazywamy ruchy wywołane w jakimś ciele, które zawiera w sobie samym przyczynę zmian”). Z trzeciego rozdziału dowie się m.in. o „rozmaitych ruchach, czyli biegu natury (okazuje się tutaj, że całą różnorodność ruchów można sprowadzić do „modyfikacji, jakim podlega materia”), oraz że przyroda stanowi „wieczysty krąg” zmian polegających na „rodzeniu się, odżywianiu i zachowywaniu” bytów, a następnie ich „obumieraniu, rozkładaniu się i niszczeniu” oraz „powstawaniu z nich nowych bytów”. Natomiast z czwartego rozdziału dowie się on, że tymi wszystkimi zmianami rządzą siły mechaniczne, takie jak przyciąganie i odpychanie, oraz siła bezwładności. Rzecz jasna, tego wszystkiego oraz wielu jeszcze innych rzeczy może się również dowiedzieć, obserwując, słuchając, dotykając, smakując i wąchając tego, co znajduje się w przyrodzie, bowiem zmysły okazują się niezawodnym informatorem o tym, co istnieje w przyrodzie. Okazują się one zresztą również niezbędne dla istnienia takich władz wewnętrznych, jak inteligencja, oraz takich funkcji umysłowych, jak planowanie czegoś („aby posiadać inteligencję, plany i zamiary, trzeba mieć idee; żeby posiadać idee, trzeba mieć narządy i zmysły”); po zapoznaniu się z *Traktatem o wrażliwości* Condillaca wiadomo dosyć dokładnie o co tutaj chodzi.

W kolejnym rozdziale kreślił Holbach wizerunek człowieka jako bytu całkowicie naturalnego, pojawiającego się początkowo jako „nieodróżnialny punkcik o bezkształtnych częściach – „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 słabych zaczątków jego mechanizmu, do ich rozwijania i wzmacniania człowiek dojrzewa, jego ciało osiąga znaczne rozmiary, jego ruchy są wyraźniejsze, wszystkie jego części – wrażliwe. Człowiek stał się żyjącą masą, to

znaczy masą, która czuje, myśli i wypełnia funkcje właściwe istotom ludzkiego gatunku”. Nie ma w tym oczywiście żadnej metafizyki, jest natomiast sporo fizjologii oraz fizyki (mechanistycznej). Na pytanie: jaka jest różnica między tym wizerunkiem człowieka, który wyłania się z kart *Człowieka maszyny*, oraz tym, który wyłania się z kart *Systemu przyrody*, można z pełnym przekonaniem odpowiedzieć, że niewielka. Drugie z tych dzieł jest lepiej napisane, a także bardziej rozbudowane w swojej warstwie filozoficznej – bo w kolejnych rozdziałach mówi się m.in. o duszy („dusza nie jest niczym innym jak ciałem rozważanym ze względu na pewne jej funkcje”), o władzach intelektualnych („pochodzą ze zdolności odczuwania”), o ideach wrodzonych („nie ma idei wrodzonych”), o woli („jest pewna modyfikacją mózgu”) itd. Wszystko to stanowi jednak tylko rozwinięcie generalnej tezy, że człowiek jest wyłącznie bytem cielesnym i życiem jego rządzi prawa mechaniki.

Charakterystyczne są reakcje na to dzieło Woltera. W liście do barona Grimma (z 10 lipca 1770 r.) napisał, iż „niektóre jego rozdziały wydają mu się dobre, niektóre – zbyt długie, inne natomiast nie dosyć metodyczne”. Jednak już w liście skierowanym do tego samego adresata kilka miesięcy później pisał: „Ten przeklęty *System przyrody* narobił niepowetowanych szkód. (...) Pozdrów Pan, proszę, ode mnie brata Platona...” (najwyraźniej odczytywał on ten system jak „platonizm na opak” – przyp. Z. D.). Natomiast w liście do pani Necker (z 26 września 1770 r.) pisał o „*Systemie przyrody*, książce, która narobiła tyle hałasu wśród nieuków, a oburzyła wszystkich ludzi rozsądnych. Fakt, że tylu ludzi w tak krótkim czasie przyjęło ów śmieszny pogląd, przynosi raczej hańbę naszemu narodowi. Trzeba być zaiste szaleńcem, aby zaprzeczać istnieniu jakiejś wielkiej inteligencji, skoro posiada się taką małą”. Już nie tak jednoznacznie negatywną opinię o tym dziele i jego autorze pozostawił wspomniany wyżej Grimm – wprawdzie *System przyrody* „napisany jest bardzo niejednolicie, pełen nużących powtórzeń i czczych deklamacji”, jednak „nie brak w nim

stron, gdzie łatwo rozpoznać pióro wybitnego pisarza; nie w tym dziwnego, są to bowiem strony pióra Diderota". Główne zasługi Holbacha dla oświecenia ludzkości widział natomiast w tym, że przełożył on na język francuski najlepsze dzieła z historii naturalnej i chemii „wydane w Niemczech, a zupełnie prawie nieznanie wówczas we Francji lub co najmniej mocno lekceważone”.

Szczególnym przypadkiem naturalizmu mechanistycznego jest zastosowanie go w filozofii społecznej. Zadania tego podjął się Morelly, autor *Kodeksu natury czyli prawdziwego ducha jej praw*; przez dłuższy czas sądzono, iż wyszedł on spod pióra Diderota, a figurujące na wydaniu tego dzieła z 1755 r. nazwisko jest pseudonimem (jeszcze w jego niemieckim wydanie z 1846 r. podtrzymywany jest ten domysł). Obecnie przyjmuje się, że taki autor faktycznie istniał, a nawet przypisuje mu się napisanie jeszcze trzech innych dzieł. Tak czy inaczej miał on podstawy, aby zachować daleko idącą dyskrecję co do swojej osoby – reakcje na jego wersję mechanicyzmu mogłyby być bowiem podobne jak w przypadku La Mettrie'go i Holbacha. Rzecz nie w tym, że atakował ówczesne autorytety, lecz w tym, że traktował je tak, jakby w ogóle ich nie było, a w każdym razie tak, jakby do niczego nie były potrzebne.

Jedyny wyjątek stanowi Natura (pisana przez niego z dużej litery). Rzecz jasna, podtrzymuje on to, co mówili na jej temat inni naturaliści, a więc, że jest rozumna, piękna, cierpliwa, sprawiedliwa, opiekuńcza i zapobiegliwa. Od siebie natomiast dodaje, że „jeśli dostrzeżę się tam siły sprzeczne, to są to wahania łagodne, nie przerywające gwałtownie równowagi; wszystkie wciągnięte w służbę dla jednego celu”. Celem tym okazuje się służenie człowiekowi, to znaczy dawanie mu tego wszystkiego, co jest mu potrzebne do szczęśliwego życia i współżycia z innymi; dawanie mu jednak w takim zakresie, aby go skłonić do życia społecznego. Wśród licznych związanych z tym darów Natury wymienia on „przywiązanie do wszystkiego, co niesie ulgę i pomoc naszej słabości”, oraz „skłonność do społecznego współżycia i jej

motywy, takie jak: zdolność do produktywnej pracy, zapobiegliwość zbiorowa, w końcu wszystkie idee i umiejętności bądź bezpośrednio, bądź też pośrednio związane z powszechnym szczęściem". Wszystko to jednak niewiele byłoby warte, gdyby Natura nie wyposażyła człowieka w szereg praw, takich jak „prawo pierwotnej niewinności”, „prawo pierwotnej kliwości”, czy „prawo harmonijnego współżycia z innymi”, a także w odpowiednie zmysły i popędy – takie jak „zmysł miłości własnej”, „zmysł społecznego współżycia”, „popęd do doznawania przyjemności”, czy „popęd do czynienia dobra”. W swojej przezorności Natura żądała o to, aby obdarzony przez nią tak szczerze człowiek nie pogrzyżył się w edukacyjnej gnuśności – stąd wszystkie te dary otrzymał w zarodkowej postaci i potrzeba czasu oraz wysiłku, aby doprowadzić je do dojrzałej postaci.

Na istotne dla zrozumienia mechanizmów społecznych pytanie: czy Natura obdarzyła wszystkie swoje „dzieci” tym samym, Morelly odpowiada przecząco. Wprawdzie w *Kodeksie* pisze o podobieństwie uczuć i potrzeb ludzkich, o wspólnym wszystkim ludziom poczuciu konieczności pracy, ale jednocześnie wskazuje na zróżnicowanie „upodobań, sił, zręczności i talentów”. Najwyraźniej autor tego dzieła wychodzi z założenia, że gdyby pod względem tych ostatnich ludzie byli podobni do siebie, to nie mogłaby istnieć „stała wzajemność usług i wdzięczności”, a co za tym idzie – mechanizmy społeczne nie mogłyby sprawnie funkcjonować. Nie mogłyby one jednak w ogóle ruszyć z miejsca, gdyby nie ludzka praca. Stąd pierwszym i najważniejszym obowiązkiem członków przedstawionej w *Kodeksie* społeczności jest pracowanie – każdego z nich w miarę jego „sił, zdolności i wieku”.

Postępowaniem wszystkich Obywateli (pisanych z dużej litery) rządzi jedna generalna zasada, tj. „Rozum właściwie Prawa pojmuję, wola zaś je całkowicie aprobuję”. Każdy, kto nie osiągnął tej doskonałej zgodności Rozumu i woli ma obowiązek tak długo pracować nad sobą, aż jej nie osiągnie. Inni Obywatele mają go nie tylko wspomagać

w tych wysiłkach, ale także kontrolować postępy w tym zakresie. Dla tych, którzy z jakiś względów nie chcą nad sobą pracować, *Kodeks* przewiduje kary, z więzieniem włącznie. Autor tego dzieła przyjął jednak, iż jednostki takie należą do znikomej mniejszości. Zdecydowaną większość stanowią mają natomiast ci, którzy zarówno dobrze rozumieją swoje obowiązki, a probują je oraz stosują się do nich w praktycznym postępowaniu. Wyznacznikiem ich miejsca w tej społeczności jest miejsce urodzenia – wynikać z niego ma zarówno przynależność do konkretnego Rodu, jak i konkretnej Osady. Zmiana miejsca zamieszkania jest możliwa, ale odbywać się ma automatycznie – dla kobiet po wejściu w związek małżeński z mężczyzną z innej Osady, natomiast dla mężczyzn po utworzeniu nowej Osady; ta tworzona jest wówczas, gdy jego rodzima Osada przekracza wielokrotność liczby dziesięć (w *Kodeksie* nie jest jednak podane, jaka to ma być wielokrotność). Automatyzm występuje również przy podejmowaniu przez Obywateli pracy zawodowej oraz przy awansowaniu w niej na wyższe stanowiska. O przeznaczeniu do konkretnego zawodu decydować ma bowiem wiek, uciążliwość pracy oraz zapotrzebowanie na produkty, które ma ta praca przynieść. Natomiast o awansie decydować ma głównie ilość lat przepracowanych w danym zawodzie. W każdym przypadku na najniższym stanowisku kierowniczym znajduje się Mistrz (zostaje się nim po ukończeniu 26. roku życia), nad nim władzę sprawuje Naczelnik Korporacji, a na najwyższym szczeblu znajdują się Senatorzy (Senatorem zostaje każdy, kto ukończył pięćdziesiąty rok życia i jest Ojcem Rodziny). Na poziomie Senatów różnych szczebli (Osady, Prowincji, Państwa) zbiegać się ma struktura władzy pracowniczej ze strukturą władzy Rodzinnej. W tej ostatniej szczebel podstawowy stanowi Ojciec Rodziny, wyższy Naczelnik Rodu, a jeszcze wyższe Naczelnik Osady, Prowincji i Państwa. Liczba Rodzin ma być wprost proporcjonalna do liczby kadencji Naczelników Rodów, bowiem każda Rodzina ma mieć kolejno swojego przedstawiciela na ostatnie z tych stanowisk. Podobny wymóg obowiązuje przy liczbie

Osad oraz Prowincji. Jedynie Naczelnik Państwa ma pełnić swoją funkcję dożywotnio.

Odpowiednikiem automatyzmu w strukturze pracy i władzy jest schematyzm w strukturze przestrzennej organizacji życia. Strukturę tą określają tzw. prawa osadnicze. Z praw tych wyłania się wizerunek osad o „jednolitym i miłym dla oka wyglądzie”, to znaczy podobnych do siebie budynków, zestawionych w podobne do siebie ulice i dzielnice. W każdym przypadku za budynkami mieszkalnymi znajdują się „długie galerie warsztatów”, za nimi „domy mieszkalne osób zatrudnionych w rolnictwie i w zawodach z nim związanych”, „w miejscu najlepszym pod względem zdrowotnym”, „budynek, w którym umieszcza się i pielęgnuje chorych Obywateli”. W jego pobliżu znajduje się „wygodne pomieszczenie dla wszystkich Obywateli zgrzybiałych i ułomnych”. Natomiast w miejscu „najmniej przyjemnym i najbardziej opuszczonym” usytuowany został budynek „otoczony wysokim murem, podzielony na wiele ciasnych pomieszczeń, z żelaznymi kratami w drzwiach i oknach”, stanowiący – jak łatwo się domyśleć – więzienie (dla nieprawomyślnych lub tylko leniwych obywateli).

Naturalnym „przedłużeniem” tego automatyzmu w „polityce” społecznej, oraz schematyzmu w zagospodarowywaniu terenu jest uniformizm w zewnętrznym wyglądzie obywateli. Już na pierwszy rzut oka można się zorientować, w jakim przedziale wieku oni mieszcza się oraz do jakiej korporacji zawodowej należą. Ci bowiem, którzy nie ukończyli trzydziestego roku życia, ale ukończyli dziesiąty, ubrani są jednakowo – w „te same tkaniny, czyste, lecz całkiem proste i stosowane do zajęcia”. Natomiast ci, którzy ukończyli ów trzydziesty rok ubrani są „według swego gustu, ale bez szczególnego przepychu”, i oczywiście również stosownie do swojego zajęcia.

Automatyzm, schematyzm i uniformizm w *Kodeksie* zbiegają się w tak newralgicznej sferze życia społecznego, jaką stanowi „podział płodów Natury i wytworów Sztuki człowieka”. Pierwotnego podziału

ma oczywiście dokonywać sama Natura – dzielić ma ona je na trwałe i nietrwałe, powszechnego i codziennego użytku, zaspakajające potrzeby zbiorowe i jednostkowe itd. Natomiast wtórnego podziału dokonuje się przy pewnym udziale Obywateli. Jest to jednak udział podyktowany również prawami Natury; prawa te głoszą w odniesieniu do dóbr konsumpcyjnych mniej więcej tyle, że „wszyscy Obywatele mają podobne żołądki”, „wszyscy Obywatele mają podobne upodobania i zaspakajają je stosownie do istniejących możliwości, pilnie zważając na to, aby każdemu z nich przypadła w udziale taka sama część tych dóbr”; natomiast w odniesieniu do dóbr produkcyjnych głoszą, iż „każdy bierze to, co jest mu niezbędne do wykonywanej pracy i dzieli się jej wynikami z innymi, nie zachowując dla siebie niczego na zapas”.

Rzecz jasna, można zgodzić się z tezą, że automatyzm, schematyzm, uniformizm i równomierne dbanie o wszystkie „tryby” i „trybiki” dobrze służy każdej maszynie, a im jest ona bardziej złożona, tym jest to bardziej potrzebne. Poważne wątpliwości wielu oświeconych budziła jednak nie ta teza, lecz teza, że człowiek jest albo taką maszyną, albo – co zresztą w gruncie rzeczy na jedno wychodzi – jednym z jej „trybów”. Konfrontując dzisiaj *Kodeks Natury* z tym, co pojawiło się w takich krajach komunistycznych jak Związek Radziecki czy Chiny można dojść do wniosku, że historia przyznała raczej krytykom niż zwolennikom mechanicyzmu.

2. Naturalizm eklektyczny

W tamtej epoce naturalistyczny eklektyzm miał nie tylko dobre notowanie, ale także spore osiągnięcia. Największym z nich jest bez wątpienia *Encyklopedia czyli słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł*, a pierwsze miejsce wśród wszystkich ówczesnych eklektyków należy się jej wieloletniemu sekretarzowi Denisowi Diderotowi (1713-1784). Pochodził on ze stosunkowo niskiego stanu – jego ojciec był rzemieślnikiem w Langres (kowalem wyrabiającym noże)

i od wczesnego dzieciństwa przyuczał syna do tego zawodu; na tyle skutecznie, że później ten – mimo iż nie przejął po ojcu warsztatu ani nawet zamiłowania do tego zawodu – potrafił wykonać szablę, brzytwę, a nawet narzędzia chirurgiczne. Za namową wuja kanonika Denis podjął naukę w miejscowym kolegium jezuickim. Po jego ukończeniu (1726) kontynuował ją w Paryżu – najpierw w Kolegium d’Harcourt (lub Louis-le-Grand), a następnie na Uniwersytecie Paryskim



Diderot

(na wydziale sztuk). W 1732 r. otrzymał dyplom *maître des artes* i rozpoczął praktykę adwokacką w kancelarii prawniczej C. de Risa. Porzucił jednak to zajęcie dla kariery aktorskiej, a gdy i to okazało się mało interesujące rozpoczął działalność pisarską – początkowo jako autor pisanych na zamówienie kazań. Lata 1733-1742 były dla niego okresem trudnym materialnie, ale znaczącym dla późniejszej pozycji wśród oświeconych. Sporo czasu spędzał wówczas w paryskich kawiarniach (głównie w Rêgence i u Prokopa) oraz w teatrach, w których wystawiano wolnomyślicielskie sztuki. W 1743 r. zawarł związek małżeński z córką kupca tekstylnego Antoinette Champion (okazał się nieudany). Później przez ok. dwadzieścia lat jego towarzyszką życia

była Sophie Volland – jego adresowane do niej listy zajmują ważną pozycję w historii literatury francuskiej.

Pierwsze własne dzieło filozoficzne opublikował w 1746 r. – były to inspirowane filozofią A. Shaftesbury'ego *Myśli filozoficzne*. Oryginalnych myśli nie ma tam zbyt wiele, sporo jest tam natomiast tak charakterystycznej dla tego myśliciela wiary w pozytywną moc natury („machiny posiadającej swoje koła, liny dźwignie, sprężyny i wagi”), podziwu dla potrafiącego przeżywać wielkie namiętności człowieka („tylko wielkie namiętności potrafią podnieść duszę do wielkich czynów”) oraz powątpiewania w wartości oferowane przez chrześcijaństwo. Wszystko to wystarczyło, aby zapewnić temu dziełu spore powodzenie u oświeconych (jeszcze za życia jego autora miało ono dzieśię wydań oraz doczekało się przekładu na język niemiecki) oraz potępienie przez paryski parlament. To ostatnie ani specjalnie go nie zdziwiło, ani też nie zraziło do myślenia i mówienia jak oświecony filozof. Przeciwnie, jeszcze go zachęciło do odważniejszego wypowiedzania się. Pisał dużo, na różne tematy i w różnym gatunku literackim, ale nie wszystko, co wyszło spod jego pióra, spotkało się z uznaniem oświeconego odbiorcy – chociaż we wszystko „włożył” zapal (żeby nie powiedzieć duszę) eklektyka; przedstawiając ten zapal w liście do carycy Katarzyny II pisał: „oddaje się myślom dniem i nocą, u siebie w domu, w towarzystwie, na ulicy, na przechadzce; tworzenie mnie prześladowuje”. Dobrą ilustracją efektów tego eklektyzmu w literaturze może być powieść zatytułowana *Niedyskretne klejnoty*. Jej akcja umieszczona została w scenerii afrykańskiej (dzieje się w Kongo), ale bohaterowie wyglądają na paryskich salonowców i rozprawiają jak paryscy salonowcy – m.in. o miłostkach, istocie duszy, Kartezjuszu, Newtonie itp. Natomiast w filozofii dobrze ilustruje go zarówno *List o ślepcach*, jak i *Przechadzki sceptyka*; w pierwszym z nich próbował skojarzyć ewidentny biologizm z niemniej ewidentną metafizyką, natomiast w drugim teizm, deizm i... ateizm. Ówczesni cenzorzy dostrzegli jedynie ten ostatni i doprowadzili do uznania przez

władze Diderota za „autora książek przeciw religii i dobrym obyczajem” oraz osadzenie go na kilka miesięcy w więzieniu w Vincennes. Z pochodzącego z tego wczesnego okresu jego życia doniesienia złożonego na niego na policję wynika, że Diderot „bluźnił Jezusowi Chrystusowi i Świętej Dziewicy tak, że nie śmie się tego przekazać na piśmie”. Po opuszczeniu więzienia (m.in. dzięki wstawiennictwu Woltera) rozpoczęła się jego wielka praca nad *Encyklopedią*.

Diderot nie chciał być jednak tylko zbieraczem cudzych myśli i rejestratorem cudzych osiągnięć. Chciał być kimś znacznie więcej, to znaczy, pierwszorzędnym literatem, uczonym i filozofem. W tamtej epoce teoretycznie było to możliwe – bo literaturę uprawiano jak naukę, a naukę jak filozofię. Najbardziej przydatną do tego formą wypowiedzi zdawała się być powiastka filozoficzna. I Diderot wziął się za ich pisanie. Najbardziej udanie poszło mu z *Kuzynkiem mistrza Rameau* oraz z *Kubusiem Fatalistą i jego panem*. Nie można wprawdzie jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, o czym są te zreżymowane rozprawki, niemniej można powiedzieć, kim byli w zamierzeniu autora ich główni bohaterowie – jeden i drugi to mieszanka z jednej strony dziwactwa, fantazjowania i infantylizmu, z drugiej natomiast prostoty, realizmu i zdroworozsądkowego racjonalizmu. Zdaniem Goethego, wszystko to przemieszane zostało tak, że powstała „potrawa ze wszech miar wyborna i podana z cudownym znanstwem sztuki kuchmistrza”. Sam autor musiał jednak mieć wątpliwości, czy ta „potrawa” nie jest szkodliwa, a zwłaszcza czy jemu samemu nie zaszkodzi. W każdym razie nie zdecydował się na opublikowanie tych powiastek za swojego życia.

Oświeconej publiczności postanowił natomiast przedstawić *Sen d’Alemberta* – ni to kronikę (tego, co „roilo” się d’Alembertowi), ni to „spowiedź” jej tytułowego bohatera, ni to dysputę filozoficzną (poza tytułowym bohaterem jej uczestnikami są jego przyjaciółka panna de Lespinasse, lekarz Bordeu oraz sam Diderot), ni to w końcu satyryczną powieść. Już samo to wystarczyłoby zapewne do tego, aby dzieło to uznać za eklektyczne. Jeśli jednak weźmie się jeszcze pod uwagę jego

generalne przesłanie (wyraża je idea świata, który sprowadzony został wprawdzie do naturalistycznej jedności, ale jednocześnie gatunkowej różnorodności), to można uznać je wręcz za klasykę eklektyzmu. Jak to przekłada się na „konkrety”? Przykładowo tak: „Całość jest tylko wieczną przemianą. Każde zwierzę jest tylko mniej lub bardziej człowiekiem; każdy minerał mniej lub bardziej rośliną, każda roślina mniej lub bardziej zwierzęciem. Nie ma w przyrodzie ścisłych granic. (...) Narodziny, życie i odejście są tylko przemianą form. (...) Każda forma raduje się i cierpi. Od słonia aż do małej mszycy, od mszycy aż do molekuly żywej i czującej, która była na początku wszystkiego, nie ma w całej przyrodzie jednego punktu, który by nie cierpiał i nie doświadczał rozkoszy”. Gołym okiem widać, że jest w tym trochę fizykalizmu, fizjologizmu, psychologizmu i spirytualizmu; a tego, czego w sposób tak ewidentny nie widać, jest w *Śnie d'Alemberta* jeszcze więcej.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że przy tych wszystkich „po trochu” Diderot chciał być myślicielem systematycznym, a nawet w jakiejś mierze systemowym – w takiej mianowicie mierze, w jakiej myśl ludzka może naśladować jedyny pełny system, to znaczy, przyrodę. Co więcej, realizował to swoje pragnienie i regularnie zdawał sprawę z osiągniętych wyników badawczych w kolejnych rozprawach filozoficznych. Na początku i końcu wszystkiego znajduje się oczywiście u niego – jak zresztą u każdego innego naturalisty – Natura, czyli „wielka całość”, składająca się z powiązanych ze „łańcuchem bytów” mniejszych całości („wszystko jest połączone, powiązane, uporządkowane na tym świecie”). Z tego wynika, że Natura składa się z wielu jednostkowych części – „tak jak w maszynie, tak jak w każdym zwierzęciu jest część, którą możecie nazwać tak albo inaczej, ale jeśli tę część całości nazwiecie osobną jednostką, będzie to postępowanie równie fałszywe, jak skrzydła ptaka albo każde pióro w jego skrzydle nazwać indywiduum”. Rzecz jasna, rozwijał on te generalne tezy oraz podejmował próby nadania im możliwie naukowej wymowy – tak jak

w traktacie *O interpretacji natury* (1753), w którym „posiłkował” się fizyką Newtona oraz historią naturalną Buffona.

W następnej kolejności wziął pod swoją „lupę” człowieka. Jego krótką filozoficzną charakterystykę przedstawił w *Encyklopedii*. Natomiast jego obszerną charakterystykę antropologiczną wyłożył w *Elementach fizjologii* – w ich świetle człowiek to oczywiście ktoś „z krwi i kości”, ale „o istocie człowieka stanowi mózg, a nie budowa zewnętrzna”; jednak „człowiek bez fizjonomii jest niczym”; niemniej „człowiek uzdolniony może wyglądać jak głupiec”; ale „człowiek ma głowę większą od innych zwierząt, a to dlatego, że ćwiczenie zawartych w niej narządów zaczyna się wraz z życiem i nie ustaje aż do śmierci” itd. Ze wszystkich tych „dalej” coraz jaśniej wynika, że mimo wszystko jest on gatunkiem nadrzędnym; bo gdyby był podrzędnym i np. miał nos psa, to „ciągle by węszył”; dajmy jednak już spokój temu „nadrzędnemu”.

Warto jednak przy okazji zwrócić uwagę na prezentowane w tym dziele dwa gatunki „podrzedne” – są to: „roślinozwierzęta” („twory niejednoznaczne, wyłonione przez królestwo zwierząt, podobnie jak istnieją twory niejednoznaczne wyłonione przez królestwo roślin”) oraz zwierzęta, „twory jednoznaczne”, bowiem wyposażone przez Naturę we wrażliwość („wrażliwość jest cechą właściwą zwierzęciu, informującą je o stosunkach, jakie zachodzą między nim a tym wszystkim, co je otacza”), pobudliwość lub też – co na jedno wychodzi – zdolność do „drgawek” („po gwałtownym pobudzeniu występują drgawki całego ciała”), instynktami („instynkt zwierzęcy jest koniecznym powiązaniem ruchów wynikających z budowy wewnętrznej oraz okoliczności zewnętrznych, na skutek których zwierzę wykonuje bez żadnego zastanowienia się i niezależnie od wszelkich doświadczeń długi szereg działań zgodnych z jego samozachowaniem”), a nawet pewną moralność (ma o niej świadczyć m.in. ich „zachowanie podczas inkubacji”) oraz „wdzięk i piękno” („najlepiej ukształtowanym zwierzęciem jest to, w którego budowie zachodzi ścisła równowaga”). Nie

wygląda na to, aby w zamyśle autora *Elementów fizjologii* miało to odbierać „nadrzędnym” całą dumę z bycia „nadrzędnymi” – raczej chodzi mu o to, aby zbytnio się z nią nie obnosić, a nade wszystko, aby nie upodobniać się w swoich zachowaniach do „podrzędnych”; w dziele tym Diderot napisał m.in., że „widział małpoluda. Nie myślał więcej od małpy, naśladował jak małpa, był złośliwy jak małpa, nie mówił, ale wydawał okrzyki jak małpa; poruszał się nieustannie jak małpa; jego myśli były bezładne jak u małpy; złościł się i uspokajał; był bezwstydnym jak małpa”. Ciekawe czy któryś z jego współczesnych rozpoznał się w tym opisie?

Jedną z form aktywności, w której człowiek mógł i powinien wykazać swoją wyższość nad zwierzętami miało być poznawanie i poznanie świata. Do kwestii tej Diderot powracał w wielu swoich dziełach. Deklarował się w nich jako zwolennik sensualizmu – już w *Liście o ślepcach* uznał wzrok, słuch i dotyk za „trzy wrota” ludzkiego poznania; za szczególnie ważny uznał tam zmysł dotyku („stamtąd przychodzą najważniejsze wrażenia i wszelka wiedza o świecie zewnętrznym”). Słuchać w tym echa *Traktatu o wrażeniach* oraz *Eseju o pochodzeniu wiedzy ludzkiej* Condillaca; autor tych rozpraw jest zresztą wymieniany w *Liście* – obok Locke’a i dzisiaj mało znanego Williama Molineux – jako ten, którego dzieła powinno się studiować, gdyż można „wynieść z tego dobrą naukę”. Jednak nawet już w tym pochodzącym z wczesnego okresu twórczości dziele ujawnił on swoje zasadnicze wątpliwości co do zasadności aż tak skrajnego sensualizmu. Condillaca zaliczył tam do tzw. idealistów i odciął się od nich jednoznacznie – „Idealistami – pisał w *Liście* – nazywam filozofów, którzy uważają za wiadome jedynie swoje istnienie oraz istnienie wrażeń, zmieniających się kolejno w nich samych, nie chcą niczego poza tym. Dziwaczny to system, który według mnie mogliby stworzyć tylko ślepcy”. W napisanym w 1752 r. *Suite de Apologie de M. l’abbé de Prades* dodawał, że „ślepy od urodzenia pozostałby czymś w rodzaju nieokrzesanego zwierzęcia, automatu, poruszającej się maszyny, gdy-

by posługiwanie się naturalnymi zmysłami nie budziło aktywności jego duszy. Taki jest pogląd Locke'a, takie jest stanowisko doświadczenia i prawdy”.

Z całą pewnością do Locke'a było Diderotowi znacznie bliżej niż do Condillaca – z tego chociażby względu, że autor *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* wskazywał zarówno na zdolności poznawcze zmysłów, jak i ich ograniczenia, oraz postulował odwołanie się do pomocy umysłu, też zresztą nie pozbawionego ograniczeń. W rozprawie *O interpretacji natury* Diderot pisał: „rozum ma swoje przesady, zmysły – swoje niepewności, pamięć – swoje granice, wyobrażenia – swoje przebłyski, narzędzia – swoją niedoskonałość”. Sprawilo to, że drogi filozofów i filozofii się rozeszły – jedni poszli w kierunku racjonalizmu, tj., wznoszenia wielkich „budowli” wiedzy bez oglądania się na pojedyncze fakty, drudzy natomiast w kierunku empiryzmu, tj. gromadzenia, gromadzenia i jeszcze raz gromadzenia faktów – bez oglądania się na to, co z tego wszystkiego można byłoby zrobić; o tych ostatnich Diderot pisał, że są to „pożyteczni i pracowici wyrobownicy, poświęcający życie gromadzeniu materiałów”, natomiast o pierwszych, że są to „dumni architekci, spieszący stworzyć z nich dzieło”, i dodawał, że „wcześniej czy później zakurzony wyrobnik przyniesie z podziemnych korytarzy, które ryje na ślepo, rzecz zgubną dla tej architektury, wzniesionej tylko dzięki rozumowi; gmach się wali; zostają jedynie pomieszczone chaotycznie materiały i leżą tak, póki nie zjawi się śmiały geniusz, który zacznie je układać w nowe kombinacje”.

W kontekście tych wywodów pojawiają się m.in. takie nazwiska, jak z jednej strony Platon i Kartezjusz, z drugiej natomiast Arystoteles, Epikur, Lukrecjusz i F. Bacon. Diderot – z typową wiarą eklektyka – chciałby ich wszystkich pogodzić (z przyznaniem jednak pewnej przewagi empirykom). Miałoby to być zresztą równoznaczne z pogodzeniem trzech głównych źródeł wiedzy, to znaczy „obserwacji natury, refleksji i doświadczenia. Obserwacja gromadzi fakty; refleksja je kojarzy; doświadczenie sprawdza rezultat owego kojarzenia”. Na py-

tanie: jak to zrobić, odpowiada: „obserwacja powinna być pilna: rozważania – głębokie, a doświadczenie – dokładne”. Tyle wskazań dla nauki. Natomiast pod adresem filozofów formułuje postulat, aby „stosować pojmowanie do pojmowania; pojmowanie i doświadczenie do zmysłów; zmysły do natury, naturę do badań za pomocą instrumentów; instrumenty zaś do badań i do ulepszania rzemiosł, którymi obdaryłoby się lud, aby nauczyć go respektu dla filozofii”.

Wskazania te świadczą o pewnej – oględnie rzecz nazywając – prostolinijności myślenia Diderota. Nie od dzisiaj jednak wiadomo, że był on człowiekiem prostolinijnym nie tylko w swojej filozofii, ale także w życiu prywatnym; a poza tym był „wolnym od małostkowości, od obłudy, od zawiści (...). Przy tym tak płodnym, tak hojnie szafującym wiedzą i pomysłami, że można spotkać geniuszów może nawet głębszych, ale bogatszych spotkać niepodobna. Są to bogactwa niejednorodne, które w jego umyśle spokojnie z sobą kontrastują i które gromadzi się, nie cierpiąc z powodu ich rozbieżności” (Hazard). Gdyby nie to wszystko, to co byłoby z *Encyklopedią* i czy w ogóle coś by z niej wyszło?

Głośnym w tamtej epoce naturalistą eklektycznym był również Claude Adrien Helvétius (1715-1771); w spolonizowanej wersji: Helwecjusz. Pochodził z zamożnej rodziny mieszczańskiej (jego ojciec był nadwornym lekarzem królowej) i sam pełnił prestiżową (i dochodową) funkcję generalnego poborcy podatkowego. Zrezygnował z niej (1738) dla kariery literackiej i filozoficznej; z podstawami filozofii zapoznawał go jezuita o. Porée, w trakcie jego nauki w kolegium Louis-le-Grand. Do kariery tej przygotowywał się, dzieląc swój czas między domem w rodzinnym Voré oraz światowym życiem w Paryżu. Do momentu okazania się drukiem jego rozprawy *O umyśle* (1758) był częstym gościem w paryskich salonach literackich, teatrach oraz na dworze królewskim. Opublikowanie tego dzieła wywołało spore poruszenie i oburzenie w środowiskach przywiązanych do tradycyjnych wartości oraz postawiło w trudnej sytuacji zarówno jego autora,

jak i tych, z którymi się przyjaźnił i współpracował. Wśród tych ostatnich znajdowali się m.in. redaktorzy *Encyklopedii*; autorstwo niektórych fragmentów rozprawy *O umyśle* przypisywano nawet Diderotowi. Fala potępienia wywołana przez to dzieło odbiła się bezpośrednio na dalszych losach *Encyklopedii* – m.in. sprawiła, że z redakcji odszedł d’Alembert, a połączone izby parlamentu paryskiego zażądały zaprzestania jej druku. Pierwsza zaatakowała to dzieło Sorbona – jej profesorowie znaleźli w nim pięćdziesiąt też szkodliwych dla religii i dwanaście zagrażających bezpieczeństwu państwa. Krytycznie wypowiedział się o nim również arcybiskup Paryża C. de Beaumont – w swoim liście pasterskim stwierdzał m.in., że autor tej rozprawy „dąży do podeptania prawa naturalnego i unicestwienia zasad religii chrześcijańskiej (...), głosi niegodziwe poglądy naturalistyczne, obala ludzką wolność, wypacza podstawowe pojęcia cnoty i sprawiedliwości, wprowadza poglądy niemożliwe do pogodzenia z moralnością ewangeliczną” itd. Wszystkie te zarzuty powtórzone zostały w ogłoszonym styczniu 1759 r. przez pap. Klemensa XIII liście apostolskim. Do kampanii przeciwko Helwecjuszowi i jego rozprawie włączyli się również jezuita – prowadzili ją na łamach wydawanego przez Towarzystwo Jezusowe „Journal de Trevoux”. Efekt był taki, że parlament paryski wydał (w lutym 1759 r.) nakaz publicznego spalenia tego dzieła, a Sorbona uznała je (w kwietniu tego samego roku) za „najbardziej skandaliczną książkę, jaka kiedykolwiek się ukazała” i wezwała jego autora do publicznego wyrzeczenia się głoszonych w nim poglądów. Helwecjusz podporządkował się temu wezwaniu i nie czując się bezpiecznym we Francji, opuścił ją w 1764 r. – najpierw przebywał krótko w Anglii, a później skorzystał z zaproszenia Fryderyka II i wyjechał do Prus. Do kraju powrócił jednak już w 1766 r. i ponownie stał się aktywnym uczestnikiem ówczesnego życia umysłowego; w 1772 r. ukazała się drukiem jego rozprawa pt. *O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu*.

Czytelnikowi rozprawy *O umyśle* niełatwo jest się zorientować kto i co inspirowało poglądy jej autora. Pojawia się w niej bowiem sporo różnych nazwisk, a do najczęściej przywoływanych należą – ze starożytnych Arystoteles, Aleksander Macedoński, August Cezar i Ciceron, natomiast z nowożytnych Kartezjusz, Locke, Newton i Fontenelle. U każdego z nich Helwecjusz potrafił znaleźć coś pozytywnego lub przynajmniej coś, co skłania do głębszej refleksji. I tak, Arystoteles pojawia się jako jeden z pierwszych filozofów, którzy „dostrzegli w zmysłach wspólne źródło wszystkich naszych pojęć” – za nim podążyli Montaigne i Gassendi, a nawet tak ceniony przez jego współczesnych Locke; nie przeszkadza mu przy tym zupełnie to, że pierwszemu z tych kontynuatorów najbliższym jest do sceptycyzmu, a drugiemu do epikureizmu. Aleksander i Cezar to wybitni i oświeceni władcy, a wyrażać się to ma m.in. w tym, że „natychmiast po wstąpieniu na tron wszystkie urzędy obsadzali ludźmi wybitnymi”. Sceptycznie nastawiony do tego typu zestawień czytelnik mógłby zapytać – „gdzie Rzym, a gdzie Krym?”, bo przecież władcy ci panowali w istotnie różniących się miejscach i czasach, ale dla autora tej rozprawy jest to mało istotnym szczegółem. Z wymienionych tutaj myślicieli nowożytnych w przekonaniu Helwecjusza każdy zasługuje na szczególne uznanie. Kartezjusz i Locke za to, że uczyli m.in. jak właściwie używać słów, a ponadto ten pierwszy za „doskonalenie narzędzia przydatnego do uprawiania sztuk i nauk i przyzwyczajenie umysłu do ściślejszej metody i dokładności w rozumowaniu”; zdaje się tutaj nie mieć nic do rzeczy to, że drugi z nich był zdeklarowanym sensualistą, natomiast pierwszy programowym antysensualistą. Newton pojawia się w tym dziele w bardzo różnych konfiguracjach – jedną z bardziej zastanawiających, a może tylko zabawnych jest ta, w której pojawia się obok poety Quinaulta i pisarza politycznego Makiawela; „jeśli nie przedstawimy ich sobie, by mogli obdarzać siebie szacunkiem”, to „Newton uzna Quinaulta za nieznośnego wierszokletę, ten z kolei weźmie Newtona za autora kalendarzy, a obaj razem będą uważali

Makiawela za polityka z Palais-Royal”); a przecież każdy z nich ma w przekonaniu Helwecjusza zasługi dla oświecenia ludzkości.

Do najbardziej zasłużonych na tym polu autor rozprawy *O umyśle* zaliczył współczesnego mu Bernarda Le Bouviera de Fontenelle'a (1657-1757), światowca i dosyć przeciętnego literata i filozofa – spod jego pióra wyszły m.in. *Listy frywolne* (faktycznie są one frywolne), *Rozmowy zmarłych* (zawierają „pouczenia moralne zmarłych bohaterów dla żywych”) oraz *Historia wyroczni* (jezuici znaleźli w niej jad wymierzony w religię i żądali aresztowania jej autora). Po lekturze rozprawy Helwecjusza łatwo dojść do wniosku, że Fontenelle to osoba, która wszystko to, co miała do powiedzenia, powiedziała mądrze i wszystko to, co miała do zrobienia, zrobiła dobrze – chociażby taki „drobiąg” jak zdemaskowanie czarnoksięskich praktyk lapońskich Lamów („sprzedających wiatr głupcom, którzy go kupują”) czy odkrycie przez niego takiej prawidłowości, że „im bardziej niedorzeczne jest jakieś przekonanie, tym uczciwiej, a zarazem niebezpieczniej jest wykazywać jego szaleństwo. Toteż pan de Fontenelle powtarzał zawsze, że gdyby trzymał w ręku wszystkie prawdy, wystrzegąby się ogromnie, by nie otworzyć ręki i nie pokazać ich ludziom”.

Rzecz jasna, oburzenie ówczesnych cenzorów życia umysłowego wywołało nie samo to eklektyczne kojarzenie ze sobą osób, których stanowiska i przekonania były w gruncie rzeczy od siebie odległe, lecz takie odczytywanie ich poglądów, że zawsze wychodziło na to, iż każdy kto chociażby o mały krok znalazł się poza tradycyjnymi poglądami, wierzeniami i praktykami religijnymi wychodził na tym dobrze. Widoczna jest w tym oczywiście „ręka” Woltera. Helwecjusz nie ukrywał zresztą, że stamtąd również czerpał inspiracje dla rozprawy *O umyśle*, a swojego rodaka uznał za jednego z największych... literatów (!), jakich miała Francja. Umieścił go w jednym szeregu z Corneillem, Racinem i Crébillonem (popularnym wówczas dramaturgiem) i uznał za tych „niezwykłych kompilatorów”, którym „należy się chwała i szacunek” („zwykłym kompilatorom wystarczy okazywać

znacznie bardziej umiarkowany szacunek"). Łatwo się domyśleć, że Wolter nie był specjalnie zachwycony zakwalifikowaniem go do tego rodzaju twórców. Rzecz jasna, uważał się za wybitnego literata i jeszcze wybitniejszego filozofa, ale – na miłość boską – nie „kompilatora”, a tym bardziej takiego, które pisze wprawdzie „zawsze z fantazją, nobliwie i wytwornie”, ale nie pisze tak jak Pan Fontenelle, tj. „w pewnym porządku i jasno”, a nawet nie tak jak Pan de Crébillon, tj. „z właściwą sobie siłą, żarem i gwałtownością.”; i jeszcze te „nieszczęśne” uwagi w rodzaju: „Każdy z tych wybitnych ludzi na skutek własnego poczucia smaku musi swój styl uważać za najlepszy i wobec tego częstokroć bardziej cenić pisarzy miernych, którzy go naśladowają, niż kogoś genialnego, kto sobie tworzy własny styl”.

Przyznanie każdej z wymienionych tutaj osób innych zalet sposobu wypowiedzania się wynika z przekonania Helwecjusza, że ludzkie umysły posiadają wprawdzie pewne cechy wspólne, ale też posiadają cechy różnicujące je. Do pierwszych z nich zaliczył m.in. „zdolność odbierania różnych wrażeń” („nosi ona miano wrażliwości zmysłowej”), oraz „zdolność zachowywania wrażeń” („nosi ona miano pamięci”). „Te wspólne nam i zwierzętom władze, które uważam za przyczyny sprawcze naszych myśli, dostarczyłyby nam jednak bardzo niewielu pojęć, gdyby się nie łączyły ze specjalną budową naszego ciała”. A zatem i specyficzna budowa cielesnych narządów (rąk, nóg, głowy itd.) stanowi element wspólny (gatunkowy) człowieka. Elementy różnicujące to przede wszystkim namiętności („namiętności wprowadzają nas w błąd, gdyż skupiają naszą uwagę tylko na jednej stronie przedmiotu”), ignorancja („stanowi główną przyczynę naszych błędów”) oraz język (a dokładniej, „niewłaściwe używanie słów oraz przypisywanie im mglistych znaczeń”). W kolejnych rozdziałach rozprawy *O umyśle* jej autor starał się wykazać, że ludzi upodobniają rozpowszechnione i akceptowane społecznie przekonania, wierzenia i wyobrażenia, natomiast różnicuje ich interes („interes kieruje wszystkimi naszymi sądami”), a nade wszystko wrodzony każdemu

egoizm – sprawia on, że „w innych ludziach szanujemy tylko siebie”. Szczególnie widoczne ma to być u ludzi wybitnych – „Jeśli poprosimy dziesięciu ludzi wybitnych, by zaznaczyli każdy z osobna, w jakimś nie znanym im dotychczas rękopisie miejsca, które wywarły na nich szczególne wrażenie, zapewniam, że każdy podkreśli coś innego. (...) każdy pochwali tylko myśli zbliżone do jego sposobu widzenia i odczuwania”. W następnej kolejności wymienia on takie cechy różnicujące, jak „pojemność pamięci”, „różnice w zdolności do skupiania uwagi” czy talent („talent jest rzeczą pospolitą, zaś warunki, w których mógłby się rozwijać – rzeczą bardzo rzadką”).

Wszystko to skłania go do wyróżnienia kilku typów umysłów – są wśród nich: „umysł subtelny” („subtelnym nazywam to, czego nie można dostrzec bez wysiłku umysłu i wielkiego skupienia uwagi”), „umysł silny” („myśl silna to myśl ciekawa i zdolna wyrzucić na nas mocne wrażenie”), „umysł jasny” („jest talentem zbliżania idei, łączenia idei znanych z mniej znanymi i zamykania ich w precyzyjnych i jasnych wyrażeniach”) oraz „umysł genialny” („Często mylono umysł jasny z umysłem genialnym, jeden i drugi bowiem oświeca ludzkość”, zaś „geniusz jest ośrodkiem i ogniskiem, z którego umysł jasny czerpie swoje jasne myśli, aby następnie przekazać je tłumom”). Jest w tym wszystkim trochę fizjologii, trochę psychologii i trochę socjologii, oraz sporo filozofii – rzecz jasna, podbudowanej naturalistycznym eklektyzmem i zdroworozsądkowym racjonalizmem.

W traktacie *O człowieku* nie przedstawił Helwecjusz jakiś zasadniczo nowych idei. Chciał w nim bowiem głównie dopowiedzieć to, co nie zostało wystarczająco jasno i przekonująco powiedziane we wcześniejszej rozprawie oraz – co nawet jest bardziej widoczne – jednoznacznie odciąć się od przypisywanych mu niedorzeczności i rozprawić się z rzeczywistymi i potencjalnymi przeciwnikami. Powtarza w nim zatem swoje główne tezy z rozprawy *O umyśle* – m.in. te dotyczące naturalnego wyposażenia człowieka w zmysły, umysły oraz w dusze. Te ostatnie okazują się na tyle zagadkowe, że niejednokrot-

nie traktowane były jako byty mogące istnieć niezależnie od ciała. Stąd Helwecjusz uznał za konieczne wyraźne podkreślenie, że „człowiek posiada duszę tak długo, jak długo nie utraci wrażliwości. A zatem możliwość doznawania wrażeń zmysłowych stanowi o istocie tego, co duchowe”. Po tej krótkiej rekapitulacji przypomina, iż „Kiedy ukazała się książka *O umyśle*, teolodzy nazwali go wichrzycielem obyczajów” oraz przypisywali mu taką „wierutną niedorzeczność” jak przekonanie, że „pożądanie kobiety mogłoby niekiedy prowadzić mężczyznę do cnoty”.

Rzecz jasna, nie tylko teolodzy byli lub mogli być jego antagonistami. Helwecjusz zdawał sobie z tego sprawę, a potwierdzeniem tego jest długa i zróżnicowana światopoglądowo lista tych, z którymi polemizował w kolejnych rozdziałach. Pojawiają się na niej zarówno nazwiska, które niewiele mówią dzisiejszemu czytelnikowi, jak i takie, z którymi można mieć dosyć jednoznaczne skojarzenia. Wśród tych ostatnich najwięcej miejsca poświęcił Rousseau – głównie jako autorowi *Nowej Heloizy* oraz *Emila*. Nie neguje on całkowicie wartości tych dzieł, lecz jedynie (!) zarzuca Rousseau, że „często mija się z nauką ścisłością” oraz że „spowodował szereg nieporozumień, których niewątpliwie uniknąłby, gdyby krytyczniej przyjrzał się własnemu myślowi i staranniej je przeanalizował”. Poza tą polemiką z rzeczywistymi i domniemanymi adwersarzami w rozprawie *O człowieku* Helwecjusz sformułował wiele krytycznych, a momentami nawet zjadliwych uwag pod adresem różnych religii, w tym oczywiście chrześcijaństwa – taka chociażby, jaka pojawia się w rozdziale XXII *Rozprawy drugiej*: pisze tam m.in., że „pierwsze zadanie, które stawiają sobie kapłani każdej religii, to tłumienie w człowieku zainteresowań, a także zabezpieczenie przed zastanawianiem się nad dogmatem, którego niedorzeczność mogłaby być w jakiś sposób wykazana”.

Ostatnim z wielkich eklektyków francuskich epoki Oświecenia był Marie Jean Antoine markiz de Condorcet (1743-1794). Pochodził z rodziny o długiej tradycji szlacheckiej; Condorcet to nazwa niedużego

miasta w rejonie Dauphiné. Wykształcenie otrzymał od jezuitów – najpierw w kolegium w Reims, a później w kolegium Nawarry w Paryżu. Miał uzdolnienia matematyczne – z tej dziedziny przygotował m.in. *Essais sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785); jego drugie, znacznie zmienione i rozszerzone wydanie ukazało się w 1804 r. pt. *Eléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugemens des hommes*. Przede wszystkim jednak czuł się i był filozofem – jednym z encyklopedystów i aktywnym uczestnikiem Oświecenia i oświecania. W uznaniu tych osiągnięć został w 1769 r. członkiem Francuskiej Akademii Nauk (od 1777 r. pełnił funkcję jej sekretarza), a w 1782 r. wybrany został do Akademii Francuskiej. Znał osobiście wielu czołowych myślicieli tamtej epoki – w tym Woltera, któremu napisał wstęp do dzieł zebranych.

Wstęp jako samodzielne dzieło ukazał się drukiem pt. *Życie Woltera* (1789). Condorcet przedstawił w nim tytułową postać jako prawdziwego bohatera swoich czasów. Mamy tam zatem Woltera – nieustraszonego i nieugiętego wojownika spraw słusznych i jedynie słusznych, Woltera – pogromcę tyranów i obrońcę uciśnionych, Woltera – wyprzedzającego mądrych co najmniej o jedną milę, a głupców o całe epoki, Woltera – triumfującego nad ciemnotą, nietolerancją, zawiścią i hipokryzją, Woltera – podziwianego i uwielbianego przez tłumy oraz zwalczanego przez tych nielicznych niegodziwców, którym starczyło odwagi, aby stawić mu czoła. Nawet w tych miejscach, w których pojawia się Wolter poirytowany (np. poglądami Rousseau), Wolter zawzięty (np. na Maupertiusa) czy Wolter schlebiający panującym (np. Katarzynie II), to okazuje się, że wszystko to robił w słusznej sprawie (a sprawą tą jest oczywiście oświecanie ludzkości).

Życie Woltera ma jednak obok pozytywnego bohatera także negatywnych. Są nimi ci wszyscy, którzy upowszechniają lub tylko podtrzymują umysłową ciemnotę, zabobonność, nietolerancję, fanatyzm oraz nienawiść; a nie jest to kompletna lista „grzechów głównych”

przeciwko ludzkości pojawiająca się na kartach tego dzieła. Łatwo się oczywiście domyśleć kto był jej głównym inspiratorem. Nie może zatem dziwić, że ten wierny uczeń Woltera wśród najgroźniejszych przestępców wszystkich czasów wymienia kler katolicki, a największą „zakalą” ludzkości okazują się jezuici; określenie „hipokryta” jest jednym z łagodniejszych określeń, którymi obdarza on „tych przemyślnych mnichów”. Tuż za klerem umieszczeni zostali ci wszyscy, którzy albo sprawują władzę monarchiczną, albo ją podtrzymują, albo przynajmniej żyją w jej „blasku” i otoczeniu. Condorcet najwyraźniej nie podzielał Wolterowskiego podziwu dla życia dworskiego, a nawet otwarcie się dziwił jak ten „mędrzec mędrców” i „minister rozumu” (to oczywiście dalsza część hymnu pochwalnego na cześć głównego bohatera tego dzieła) mógł wypowiedzieć w swoim *Ludwiku XIV* tyle pochwał pod adresem tego „siedliska próżniaków i intrygantów”. Do pewnej refleksji mogą skłaniać również pojawiające się na kartach tego dzieła cenzurki wystawione innym głośnym postaciom tamtej epoki – takim chociażby jak Monteskiusz czy Buffon. U pierwszego z nich jego autor dostrzegał „najbardziej absurdalne i zgubne przesady”, natomiast o drugim napisał, że „stworzył w wyniku mniej lub bardziej zręcznych kombinacji kilka zbędnych i skorygowanych przez fakty systemów”.

Wybuch rewolucji przyjął Condorcet jako długo oczekiwany moment rozpoczęcia naprawy sytuacji społecznej. Od pierwszych dni funkcjonowania Konstytuanty był jej członkiem (mandat otrzymał z okręgu Paryża), a nieco później został jej sekretarzem. Był inicjatorem reformy szkolnictwa we Francji oraz systemu wychowania – w przedstawionym Zgromadzeniu Narodowemu *Projekcie organizacji wychowania publicznego* postulował m.in., aby: „Dać każdemu członkowi rodzaju ludzkiego środki do tego, by mógł zaspokoić swoje potrzeby, zapewnić sobie dobrobyt, znać i sprawować swoje uprawnienia, rozumieć i pełnić swoje powinności; uczynić, by każdy mógł łatwo wydoskonalić swoją pracę zawodową, by był zdolny do pełnienia

funkcji społecznych, do których ma prawo być powołany, by w całej pełni mógł rozwinać talenty, w które wyposażyła go natura”. Opowiadał się za zniesieniem monarchii – był jednak przeciwny radykalnym rozwiązaniom proponowanym przez jakobinów; podczas głosowania w Konwencie Narodowym nad karą śmierci dla Ludwika XVI znalazł się w gronie tych, którzy głosowali przeciw. Doprowadziło to do konfliktu z rewolucyjnymi radykałami, którzy przegłosowali decyzję o jego aresztowaniu. Przez ponad rok ukrywał się; w tych trudnych dla niego miesiącach napisał swój *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (1795), dzieło, które bez żadnej przesady nazwać można testamentem oświeceniowych filozofów – stanowi bowiem zarówno zbiór ich sztandarowych idei, jak i wynikające z nich przesłanie na przyszłość. Po jego ukończeniu został aresztowany i uwięziony (27 marca 1794 r.). Po dwóch dniach pobytu w celi popełnił (prawdopodobnie) samobójstwo.

Spod jego pióra wyszły również *Réflexion sur les pouvoirs*. Zawierają one przemyślenia na temat mechanizmów rządzących życiem społecznym oraz postulaty w kwestii sprawowania władzy politycznej. Pisał tam m.in., że „jedynym powodem, dla którego ludzie gromadzą się i żyją w społeczeństwie jest pragnienie uniknięcia cierpienia oraz znalezienia szczęścia. (...) dla uzyskania korzyści z tego zjednoczenia zawierają umowy. Każdy angażuje swoje siły dla dobra społecznego i społeczeństwo angażuje się w obronę każdego ze swoich członków mocą wynikającą ze zjednoczenia się, zaś umowa jest obowiązująca zarówno dla całego społeczeństwa, jak i każdego z jego członków, gdyż jest wynikiem jednomyślności woli, określonej przez wspólny interes”. Rozwijając tę myśl, dążył do przekonania czytelnika, że powinien zabiegać nie o szczęście pasywne, wynikające z nieangażowania się w życie doczesne, lecz szczęście aktywne, szczęście czerpane z rozwijania swoich zdolności i wykorzystywania ich do pomnażania swoich dóbr duchowych i materialnych, czerpane z działania, współdziałania i rywalizowania z innymi o zajęcie możliwie najwyższej

pozycji społecznej. Dla człowieka, który tak pojmuje swoje szczęście prawdziwym cierpieniem jest nie tylko niemożliwość rozwijania swoich zdolności czy pomnażania swoich dóbr, ale także swobodnego dysponowania nimi oraz przekraczania różnorodnych granic (państwowych, cywilizacyjnych itd.) oraz poszerzania strefy swoich wpływów. Prawdziwym cierpieniem jest dla niego również konieczność słuchania i wykonywania poleceń tych, którzy nie mają oświeconej woli, a do grona takich osób Condorcet zaliczył nie tylko despotycznych władców, ale także niewykształcony gmin.

Przez całość tych *Refleksji* przewija się myśl, że podstawą obywatelskiego szczęścia jest „spokój ducha zrodzony z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie”. Chodziło mu o zabezpieczenie „osoby, wolności, a zwłaszcza własności” przed niesprawiedliwymi prawami i niesprawiedliwymi ludźmi, a także zabezpieczenie ich przed samą możliwością ustanowienia niesprawiedliwych praw oraz uzyskania wpływów społecznych przez niesprawiedliwe osoby. Za szczególnie ważną społecznie kwestię uznał zabezpieczenie wolności obywatelskiej. Odróżniał ją od wolności naturalnej, która polega na „prawie czynienia tego, co nie jest szkodliwe dla prawa bliźniego” – „naturalny” oznacza tutaj tyle, co działający według siebie i dla siebie, podejmujący samodzielnie decyzje i ponoszący osobiste ryzyko. Ową wolność obywatelską dzielił Condorcet na cywilną i polityczną – pierwsza z nich sprowadza się do tego, że obywatel nie jest „ciemniony przez prawo”, natomiast druga do tego, że obywatel ma wpływ na ustanowienie i przestrzeganie praw.

Dużą wagę przywiązywał on do wyraźnego rozróżnienia między prawami ustanowionymi przez człowieka i dla człowieka oraz prawami ustanowionymi wprawdzie dla człowieka, ale ustanowionymi przez naturę; te ostatnie „wypływać” mają nie tylko z przyrody, ale także „z natury człowieka, to znaczy z chwilą, gdy pojawia się istota wrażliwa, zdolna do rozumowania i posiadania idei moralnych, pojawia się potrzeba korzystania z tych praw i nie może ona być ich pozbawiona bez

niesprawiedliwości”. Do tych naturalnych praw zaliczył prawo do wolności, bezpieczeństwa, własności prywatnej oraz ustanowienia wspólnoty obywatelskiej (tzw. *droit de cité*). Wyjaśniając ostatnie z nich, pisał, że jest to „prawo dawane każdemu człowiekowi zamieszkującemu dany kraj, prawo do współdziałania przy tworzeniu reguł obowiązujących wszystkich mieszkańców tego kraju do utrzymania prawa każdego (...) oraz tych praw, które powinni oni wspólnie przestrzegać dla zapewnienia wykonywania tych pierwszych reguł oraz utrzymania bezpieczeństwa i spokoju powszechnego”. Z praw tych korzystać mają przede wszystkim tzw. prawowici obywatele – „jeśli kraj jest terytorium opisanym przez granice, to trzeba uznać właścicieli ziemskich za jedynych prawowitych obywateli. W istocie rzeczy inni mieszkańcy żyją na tym terytorium tylko dlatego, że właściciele ziemscy odstąpili im miejsca do zamieszkania, a co za tym idzie, mogą oni mieć prawo jedynie do tego, co od nich otrzymali”. Występuje tutaj pewne połączenie elementów tradycjonalizmu z nowoczesnością w myśleniu o społeczeństwie. Pojawia się ono również we wskazaniu przez niego tych grup społecznych, których członkowie nie mają „oświeconej woli, własnej woli lub też mają wolę zdeprawowaną” – należą do nich m.in. „górnicy, kapłani, służący oraz ludzie skazani za przestępstwa”.

Condorcet jednak zdecydowanie bardziej skłaniał się ku nowoczesności niż tradycjonalizmowi. Widoczne jest to zwłaszcza w jego koncepcji państwa praworządnego, to znaczy takiego, w którym „środki zapewniające prawa każdemu poddane są wspólnym regułom, zaś możliwość wybrania tych środków i określania tych reguł znajduje się w posiadaniu większości członków danego społeczeństwa”. Wskazana tutaj zasada większościowa przy stanowieniu praw politycznych ma być dopełniana przez zasadę dobrowolności – głosi ona, że „każdy człowiek może zaangażować się w uznanie za nieodwołalne praw, które sam przyjął albo umów, które sam ustanowił (...), ale zobowiązanie to wiąże tylko tych, którzy dobrowolnie wyrazili na nie zgodę”.

Obie zasady stanowią podstawę jego koncepcji systemu podejmowania decyzji społecznych. Ma to być system demokracji pośredniej, tj. taki, w którym w podejmowaniu decyzji dotyczących całej wspólnoty obywatelskiej nie uczestniczą bezpośrednio wszyscy obywatele, lecz jedynie ich przedstawiciele (elektorzy). Od tych ostatnich wymaga się, aby byli oświeceni, oraz aby „nie byli skorumpowani ani skłonni poddawać się przesądom odpowiadającym ich interesom”. Condorcet podkreślał przy tym, że wyborcy nie muszą mieć pewności, iż wybierają najgodniejszych spośród siebie – „wystarczy, że będą mieli pewność, iż w większości wypadków wybrani zostali ci ludzie, którzy posiadają w stopniu może przeciętnym, ale wystarczającym konieczne zdolności do wypełniania funkcji, która została im powierzona”. Ze strony osób nieprzeciętnie uzdolnionych obawiał się narzucania pozostałym elektorom swojej woli; natomiast „przeciętne namiętności, przeciętne interesy, przeciętne przesady zwalczają się między sobą”.

Te i podobne im przekonania wyrastały z jego głębokiej wiary w konstruktywne działania zbiorowości ludzkich. Nigdzie bardziej wiara ta nie jest widoczna niż w jego *Szkicu obrazu postępów ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Nigdzie zresztą również nie jest bardziej widoczny ideowy eklektyzm Condorceta. Pojawia się on m.in. w idei natury jako doskonałego mechanizmu, który nigdy się nie psuje, a jednocześnie mechanizmu na swój sposób przemyślnego, rozumnego i zapobiegliwego. Pojawia się on również w idei człowieka jako „trybiku” w tym wielkim mechanizmie, ale „trybiku” wyposażonego w zdolności, których nie posiada żaden inny – takich jak zdolność doskonalenia się czy przewidywania. Wyróżnikiem człowieka w świecie natury ma być również wyposażenie w specyficzne zmysły – takie jak zmysł wynalazczości oraz towarzyskości; ten ostatni stanowić ma podstawę życia rodzinnego oraz warunkować ma takie umiejętności, jak zdobywania pożywienia i zapewnianie schronienia dla całej rodziny. Condorcet nie ograniczył się oczywiście do odnotowania występowania tych zdolności i zmysłów, lecz podjął próbę pokazania jak na przestrzeni dziejów się one

uzewnętrzniają i zmieniają. Krótko mówiąc, nakreślił obraz ludzkości kroczącej coraz bardziej dumnie poprzez dzieje.

W *Szkicu obrazu ducha* starał się być możliwie najbardziej systematyczny; ale nie systemowy, bo systemy filozoficzne w jego przekonaniu to przeżytek. Podzielił zatem dzieje na rozwojowe fazy, etapy i jeszcze mniejsze odcinki. Fazy, czyli największe całości historyczne, są trzy – pierwsza obejmuje okres od czasów najdawniejszych do wynalezienia i upowszechnienia pisma, druga do wynalezienia i upowszechnienia druku, natomiast trzecia „postępu, który dokonają przyszłe pokolenia”. Obraz pierwszej z nich traktował jako hipotetyczny, drugiej jako „apodyktyczny”, natomiast trzeciej jako również hipotetyczny. Generalnie żaden z tych okresów w dziejach ludzkości nie miał mieć charakteru regresywnego – różnią się one jedynie tempem „wstępowania ducha ludzkiego” na coraz wyższe szczeble doskonałości. Na pytanie: co stanowi główną siłę napędową owego „wstępowania”, Condorcet odpowiada, że jest nim „pęd do doskonałości”, w tym „pęd” do oświecania umysłu, zaś najważniejszą formą postępu jest postęp w wiedzy – jej wzbogacaniu, poszerzaniu, rozjaśnianiu, przekazywaniu itd. Przyglądając się nieco uważniej owemu „pędowi”, dostrzegał w nim taką determinantę jak „potrzeba nowych myśli i wrażeń” – poza wszystkim innym „budzić ma ona zamięłowanie do zbytku, pomysłowość oraz podniecać ciekawość, usiłując przeniknąć swym chciwym wzrokiem zasłonę, którą natura zakryła swe tajemnice”.

Mniejszymi jednostkami dziejowymi postępu ducha ludzkiego są etapy. Condorcet wyróżnił ich dziesięć – w pierwszych dziewięciu z nich występuje wątek pesymistyczny; wraz z doskonaleniem się ludzkości doskonalić się ma bowiem despotyczna forma sprawowania władzy. Towarzyszyć temu ma pogłębianie się podziału społeczeństwa na dwie antagonistyczne grupy – „jedna przeznaczona jest, by rządzić, druga zaś by słuchać, jedna by kłamać, druga by być ofiarą oszustwa” itd. Z każdym kolejnym etapem „postępów ducha ludzkiego” podział ten staje się nie tylko coraz głębszy, ale i coraz bardziej widoczny dla

ogółu społeczeństwa; w czasach Republiki Francuskiej stojących za nim siłą świadomy ma być każdy obywatel. Ma to być równoznaczne z końcem panowania tych sił.

Niektóre z fragmentów naszkicowanego przez Condorceta obrazu wyglądają tak, jakby były wyjęte ze szkiców innych oświeconych dziejopisów – najwięcej w nim jest oczywiście „wstawek” z Woltera; zwłaszcza począwszy od wizerunku epoki szóstej, to znaczy od momentu, gdy na dziejowej scenie pojawia się chrześcijaństwo – wówczas bowiem „duch ludzki raptownie spada z wyżyn, na które się wzniósł uprzednio, a w ślad za ciemnotą następuje zdziczenie lub wyrafinowane okrucieństwo, a wszędzie zepsucie i przewrotność”. Sporo jednak w tym obrazie jest również „wstawek” z Rousseau – widoczne są one szczególnie w wizerunkach epok najwcześniejszych, to znaczy tych, w których ludzkość wyrosła już ze stanu dzikości, ale nie została jeszcze skażona „grzechami głównymi” różnych religii, w tym chrześcijaństwa. Elementy nowe pojawiają się dopiero w obrazie epoki dziewiątej – „otwiera” ją osoba Kartezjusza, filozofa przez większość jego współczesnych krytykowanego (za zbudowanie abstrakcyjnego systemu), ale według niego „oryginalnego i śmiałego”, „obdarzonego wielkim geniuszem naukowym”, a nade wszystko tego, który „sprowadził filozofię z powrotem do dziedziny rozumu. Słusznie stwierdził, że powinna ona wynikać wyłącznie z prawd oczywistych i podstawowych, jakie musimy wykryć, obserwując czynności naszego umysłu”. Głównym błędem Kartezjusza nie był jednak brak zaufania do tego, co zmysłowe (manifestował go już na początku swoich *Medytacji*), lecz nie zapanowanie nad „niecierpliwą wyobraźnią” („sprowadziła go ona z drogi, która sam nakreślił”).

Natomiast za oryginalne (ale też i w jakimś mierze zabawne) można uznać pojawiające się tutaj przekonanie o wyższości cywilizacyjnej oświeconej Francji i oświeconych Francuzów nad każdym innym krajem, każdą inną nacją i pod każdym względem – z obrazu epoki dziewiątej jednoznacznie wynika, że w kraju tym najbardziej rozpo-
wszechniła się sztuka drukarska, że napisano w nim najwięcej warto-

ściowych poznawczo książek, że miał on najlepszych filozofów („ludzi, którzy tępil przesady, gdzie tylko znalazły one schronienie”), najlepszych pisarzy politycznych („starali się wyleczyć Anglię z jej przesądów handlowych”), najlepszych ekonomistów („propagowali z zapałem ten prosty system, według którego nieograniczona swoboda najbardziej przyczynia się do rozwoju handlu i przemysłu”) itd.

Ten ewidentny frankofilizm obecny jest również w obrazie epoki dziesiątej, w którym przedstawione zostały przyszłe dzieje ludzkości – za najistotniejsze w nich Condorcet uznał „obalenie nierówności między narodami, wprowadzenie większej równości w obrębie tego samego narodu i rzeczywiste udoskonalenie człowieka”. Rzecz jasna, nie byłoby to wszystko możliwe bez udziału Francji i Francuzów.

IV. INDYWIDUALNOŚCI FILOZOFICZNE

W każdej epoce są takie postaci, które wymykają się różnym klasyfikacjom, w tym próbom „wtłoczenia” ich w któryś z nurtów czy kierunków filozoficznych. Nie brakuje ich oczywiście również w Oświeceniu. Niektóre z nich nie były wprawdzie wielkimi filozofami, ale pamięta się je głównie dzięki znaczącym filozofom, zwłaszcza za sprawą toczonych z nimi sporów. Przykładem może być kilkakrotnie wspominany tutaj ks. „Jean” Fréron – faktycznie miał na imię Elie Catherine, a na Jana „przechrześcił” go Wolter, bo imię to bardziej pasowało mu do epigramatu (i tak już pozostał w pamięci potomnych). Są wśród nich również i tacy, którzy nadal budzą żywe zainteresowanie, ale w mniejszym stopniu jako oryginalni czy wpływowi myśliciele, w większym natomiast jako skandaliści – osoby, które bądź to stylem życia, bądź wypowiedziami, bądź też jednym i drugim, szokują, prowokują i wywołują dreszczyk „niezdrowych emocji”. Tutaj bezwzględne pierwszeństwo przyznać trzeba markizowi de Sade, właścicielowi trojga imion: Donatien Alphonse François (kogo one dzisiaj interesują?) i autorowi kontrowersyjnej *Filozofii w buduarze*, skandalicznych *Justyny i Julii* oraz szokujących (opisami seksualnej perwersji) *Stu dwudziestu dni Sodomy*. W gronie tych osób są jednak również i tacy, którzy przy całej swojej nietypowości odegrali i w jakiejś mierze odgrywają nadal wiodące role filozoficzne. Bez wątplenia zaliczyć do nich trzeba Monteskiusza, Woltera i Jana Jakuba Rousseau.

1. Monteskiusz (1689-1755)

Dzisiaj wiele twierdzeń Monteskiusza wygląda na oczywistości, a przynajmniej na takie, których ktoś mający jako takie rozeznanie w prawie nie będzie kwestionował. Stało się jednak tak w niemalym stopniu za sprawą tego myśliciela – prawnika i teoretyka prawa (zwłaszcza w zakresie prawa konstytucyjnego i karnego) oraz filozofa (sytuującego się w ramach oświeceniowego naturalizmu). Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu, w spolonizowanej wersji: Monteskiusz, pochodził ze szlachty służącej Francji raczej mieczem czy szpadą niż głową. Jego rodzina postanowiła go jednak kształcić – najpierw w domu, a później w prowadzonym przez oratorian Collège de Juilly w Meaux (ukończył je w 1705 r.). Kolejnym etapem jego edukacji były studia prawnicze na Uniwersytecie w Bordeaux, które ukończył po trzech latach. Podjął praktykę prawniczą w Paryżu, ale została ona przerwana śmiercią ojca (1713) i koniecznością powrotu do Bordeaux. W 1715 r. założył własną rodzinę (jego żona była zamożną protestantką), a w 1716 r. otrzymał po zmarłym wuju spadek w postaci baronii, posiadłości Brède (k. Agen), oraz urzędu wiceprzewodniczącego parlamentu w Bordeaux. Zapewniło to jemu i jego rodzinie stabilizację materialną oraz pozwoliło na zajęcie się naukami przyrodniczymi (interesował się fizyką, geologią i biologią) oraz filozofią.

Zadebiutował *Listami perskimi*, dziełem stanowiącym coś pośredniego między popularną w tamtym czasie powieścią podróżniczą i powiastką filozoficzną. Jej bohaterem jest Pers Usbek, władca zmuszony do szukania schronienia przed knowaniami wrogów poza granicami własnego kraju. Znajduje je w końcu w Paryżu i spędza tam czas na „przyglądaniu się” nowemu otoczeniu – z jego „przyglądania się” oraz z listów do ulubionej żony Roksany, przyjaciół oraz kilku znajomych i sług wyłania się momentami satyryczny, a momentami krytyczny obraz Francji, Francuzów, w tym Paryża (miasta „najwięcej

oddanego zmysłowemu uciechom”) i paryżan – ich obyczajów, zachowań, instytucji publicznych, przesądów i innych zdumiewających tego Persa dziwactw. Natomiast z listów pisanych do niego wyłania się obraz innych krajów, w tym Persji, kraju haremów i zapelniających je pięknych kobiet, ale też stojących na straży ich wierności eunuchów; niezbyt jednak pilnie wykonujących swoje obowiązki, skoro ulubiona żona Usbeka mogła go zdradzić, o czym zresztą donosi z dumą w jednym ze swoich listów.



Monteskiusz

Już w pierwszym z tych listów Usbek donosi, że „odprawił modły na grobie Dziewicy, która wydała na świat dwunastu proroków”, a z *Listu XXIX* (napisanego przez jego przyjaciela Rika) można się dowiedzieć, że na czele takiej „dziwnej” religii, jaką wydaje się mu chrześcijaństwo, stoi papież – „stare bożyszcze, które okadzają z nałogu. Niegdyś był groźny nawet samym monarchom (...). Ale dziś nikt go się już nie lęka. Mieni się dziedzicem jednego z pierwszych chrze-

ścijan, zwanego świętym Piotrem: jest to w istocie bogate dziedzictwo; ma olbrzymie skarby i wielki kraj pod swą władzą”. Z następnego listu tego samego autora można się z kolei dowiedzieć, że w Hiszpanii i Portugalii derwisze nie mają litości dla heretyków – „Kiedy się popadnie w ręce tych ludzi, szczęśliwy ten, który zawsze modlił się do Boga przesuając w rękę drewniane ziarenka (...) Choćby się kłął jak poganin, że jest prawowierny, rozpatrywanie kwalifikacji mogłoby wypaść nie po jego myśli i snadno mogliby go upiec jako heretyka”; rzecz jasna, oświecony czytelnik dobrze rozumiał, że nie chodzi tutaj tylko o jakiś derwiszy oraz wyłącznie o wymienione tutaj kraje. Poza tym wątkiem antyklerykalnym w dziele tym występuje również wątek antymonarchiczny, związany z królem Francji – „ten król jest wielkim czarnoksiężnikiem: rozciąga władzę nawet na ducha poddanych; sprawia, iż myślą tak, jak on sobie życzy”, a poza tym wierzą, iż „proste jego dotknięcie leczy wszystkie choroby”, i co to za dziwny król, który „trzyma osiemnastoletniego ministra i osiemdziesięcioletnią kochankę”, „unika zgiełku i udziela się skapo”, ale za to „od rana do wieczora daje mówić o sobie” (wszystko to odnosi się do Ludwika XIV). W *Listach* obecne są nie tylko wątki filozoficzne, ale i antyfilozoficzne, zwrócone przeciwko tym filozofom, którzy „wątpią o wszystkim jako filozofowie, ale nie śmiają niczem przeczyć jako teologowie”, dalej, przeciwko tym, którzy „zewsząd zbierają strzępy utworów cudzych, aby je wcielić we własne”, oraz tym, którzy filozofują tak jakby dowcipkowali i dowcipkują tak jakby filozofowali („Chorobą większości Francuzów jest dowcip; a chorobą tych, którzy chcą mieć dowcip, to pisanie książek”). Do czytelniczego sukcesu *Listów perskich* z całą pewnością przyczynił się fakt, że wszystkie te i wiele jeszcze innych aluzji oraz uszczypliwości nakreślonych zostało tzw. lekkim piórem i – co niemniej ważne – bez moralizatorskiego zadęcia.

Sukces ten pozwolił Monteskiuszowi oderwać się od nudnych zajęć sędziego trybunału w Bordeaux i stać się dobrze widzianym gościem na królewskim dworze i w paryskich salonach literackich. W 1728 r. został

(przy poparciu towarzystwa spotykającego się w salonie pani de Lambert) członkiem Akademii Francuskiej. Z końca lat dwudziestych tamtego stulecia pochodzi jego *Świątynia Wenery w Kni-dos* (powieść miłosna), *Dialog Sulli z Eukratesem* oraz dialog *Ksantyp i Ksenokrates* (w obu poruszał kwestie polityczne). Sporo wówczas podróżował po Europie – odwiedził m.in. Wiedeń, Londyn oraz miasta włoskie (m.in. Rzym, Florencję i Neapol). Podczas tych podróży gromadził literaturę i obserwacje, z których później korzystał przy opracowywaniu swoich dzieł. W 1734 r. opublikował *Rozważania nad przyczynami wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymian* – nakreślił w nim obraz historii Rzymian od chwili, gdy jako lud barbarzyński podporządkowali sobie inne ludy, poprzez moment, w którym tworzyli nową cywilizację, aż do ich upadku. W dziele tym nie starał się być oryginalny, przeciwnie – starał się zebrać te wszystkie fakty podawane już w innych opracowaniach historycznych, które umożliwiałyby odpowiedź na pytanie, dlaczego ta niegdysiejsza potęga upadła. Szczególnie wiele skorzystał z *Rozprawy o historii powszechnej* J. B. Bossueta, dzieła, którego autor dowodził, iż w ostatecznym rachunku wszystko znajduje się w „ręku” boskiej Opatrzności. Monteskiusz nie negował tej tezy – niemniej jednak dopisał do niej tezę o „ręce” Natury, która poprzez swoje prawa tworzy m.in. instytucje, kodeksy i „umiłowanie porządku”: „właśnie to umiłowanie porządku stworzyło kodeks narodów, właśnie dzięki niemu istnieje poszanowanie prawa i jego sług...”.

Stąd była już względnie prosta droga do *Ducha praw*, dzieła, którego pisanie rozpoczął w 1734 r., a zakończył i opublikował w 1748 r. Przyniosło mu ono sporą sławę, ale też wywołało w tamtej epoce niemałe kontrowersje. Jedni – tacy przykładowo jak Helwecjusz – uznali je za dzieło „największe i najpiękniejsze na świecie”. Nie brakowało jednak takich, którzy mieli całkowicie odmienne zdanie – szczególnie wiele takich krytycznych opinii opublikowanych zostało na łamach jezuickich *Mémoires de Trévoux* oraz jansenistycznych *Nouvelles ecclésiastiques*. W obronę wziął je Wolter (zawarł ją w swoich *Podziękowaniach czło-*

wiekowi, który okazał miłosierdzie), ale – jak łatwo się domyśleć – rekomendacja ze strony tego antagonisty chrześcijaństwa nie poprawiła reputacji Monteskiusza w środowiskach kościelnych.

Te wychodzące ze strony tradycjonalistów krytyki nie powinny przesłonić faktu, że rozprawa *O duchy praw* w zamyśle jej autora nie miała być dziełem rewolucyjnym, czy chociażby takim, w którym zamierzał przedstawić swoje generalne *votum separatum* wobec istniejącego porządku społecznego – przeciwnie, już na wstępie stwierdzał, że „nie pisze po to, aby przyganiać rzeczom ustalonym w jakimkolwiek kraju”, lecz po to, „aby ci, którzy rozkazują, pomnożyli swoją wiedzę w zakresie władzy, ci zaś, którzy słuchają, aby znaleźli nową przyjemność w posłuchu”. To, że inspirowało później rewolucję i rewolucjonistów francuskich stało się może nie mimo woli Monteskiusza, ale z całą pewnością bez jego „błogosławieństwa”. Znajdują się w nim takie tezy, które można odczytywać w duchu tradycjonalizmu – takie chociażby jak pochwała arystokracji („najlepszą arystokracją jest ta, gdzie część ludu nie mająca udziału we władzy jest tak drobna i uboga, że panująca klasa nie ma żadnego interesu, aby ją uciskać”), monarchizmu („w monarchii, władca jest źródłem wszelkiej władzy politycznej i cywilnej”, a jego „najnaturalniejszą pośredniczącą i podległą władzą jest szlachta”) oraz prokościelnego legalizmu („Nie zaciekam się bynajmniej na punkcie przywilejów duchowieństwa; ale chciałbym, aby raz dobrze określono jego jurysdykcję”). Są w nim jednak również takie tezy, które można odczytywać w duchu reformizmu – do nich należą wszystkie uwagi dotyczące „rządu republikańskiego” oraz demokracji („Kiedy w republice lud, jako ciało, ma najwyższą władzę, wówczas jest to demokracja”).

Problem w tym, że jedno i drugie tezy się nie wykluczają, lecz dopełniają oraz funkcjonują w szerszych kontekstach historycznych, politycznych i filozoficznych. Tak więc tam, gdzie występuje jak antyrewolucjonista, posiłkuje się naturalistyczną tezą, że „natura działa zawsze powoli, z niejaką oszczędnością; postępowanie jej nigdy nie

jest gwałtowne”. Tą samą opcję światopoglądową ujawnia wówczas, gdy występuje jako tradycjonalista i legalista – ujawnia ją zresztą na samym początku, to znaczy w pierwszych zdaniach *Księgi pierwszej – O prawach w ogólności*; pojawia się tam jego później wielokrotnie przywoływane zdanie, iż „Prawa, w najrozsądniejszym znaczeniu słowa, są to konieczne stosunki wypływające z natury rzeczy”, a tuż po nim już nie tak chętnie cytowane stwierdzenie, że „wszystkie istoty mają swoje prawa: Bóstwo ma swoje prawa; świat naturalny ma swoje prawa, duchy wyższe od człowieka mają swoje prawa; zwierzęta mają swoje prawa; człowiek ma swoje prawa”. Rzecz jasna, dla autorów *Deklaracji praw człowieka i obywatela* oraz późniejszych kontynuatorów zawartych w niej idei i postulatów lepiej byłoby, aby pozostał jedynie przy ostatnich z tych praw, a zwłaszcza, aby nie mieszał do tego wszystkiego Boga. Był to tym bardziej kłopotliwy balast, że nieco dalej pojawiają się stwierdzenia, które odczytywać należałoby raczej w duchu teizmu, a nie deizmu – pisał bowiem: „Bóg jest w stosunku do wszechświata jako jego stwórca i zachowawca. Prawa, wedle których go stworzył, są te same, wedle których go utrzymuje. Działa wedle tych prawideł, bo je zna; zna je, bo je uczynił; uczynił je, bo wynikają z jego mądrości i potęgi”.

Nawet te fragmenty *Ducha praw*, w których otwarcie daje on wyraz swojemu krytycyzmowi wobec istniejących w społeczeństwie stosunków, mogły być zaakceptowane przez część środowisk tradycjonalistycznych. W pierwszej kolejności odnoszą się one bowiem do despotów i despotii – kto chciałby bowiem oficjalnie uchodzić za „leniowca, nieuka i rozkosznika” oraz żyć w państwie, w którym jeden „jest wszystkim, a inni niczym”. Nawet towarzyszące tej krytyce anegdotyczne wzmianki na temat „pewnego papieża”, który nic nie robił poza rozkoszowaniem się swoją władzą, mogły być przyjęte przez te środowiska ze sporym zrozumieniem – w końcu nie miała ich część sympatyzowała z gallikanizmem lub nawet jawnie go popierała i podpisywała się pod sformułowaną przez Bossueta *Deklaracją kleru*

gallikańskiego; w jej świetle, o wszystkich najistotniejszych dla Francji sprawach rozstrzyga się nie w Rzymie, lecz w Paryżu.

Dopiero wejście w nieco głębsze partie tych przemyśleń mogły zrodzić poważne obawy tych środowisk, czy ich autor nie zmierzał do zasadniczej zmiany już nie tylko myślenia o sobie i swoim najbliższym otoczeniu, ale także całego opartego na urodzeniu porządku społecznego. Przede wszystkim tak fundamentalna dla utrzymania tego porządku wiara rządzonych w cnotę rządzących. To, co Monteskiusz ma do powiedzenia w tej sprawie swoim współczesnym sprowadza się do tezy, że rządzącym często brak cnoty – wprawdzie „nierzadko zdarzają się cnotliwi władcy”, ale zdarzają się również tacy (i zostało to odebrane jako krytyka stosunków występujących w ówczesnej Francji”), którzy żyją wyłącznie życiem dworu, a życie to wypełnia: „Ambicja przy próżniactwie, płaszczenie się przy dumie, chęć wzbogacenia się bez pracy, wstręt do prawdy, pochlebstwo, zdrada, przewrotność, zaniedbanie wszystkich zobowiązań, lekceważenie powinności obywatela, obawa przed cnotą monarchy. Nadzieje czerpane w jego słabostkach...” itd. Po drugie tak wrażliwa i drażliwa dla tzw. dobrze urodzonych sprawa honoru – w monarchii był on i powinien być zarówno efektem dobrego wychowania, jak i zasadą życia oraz współżycia z innymi („stanowi własną swoją mocą prawidła dla wszystkich naszych powinności”); tymczasem to, co jest, to „skażenie zasad monarchii; „władca odnosząc wszystko wyłącznie do siebie ściąga państwo do swojej stolicy, stolicę do dworu, dwór zaś do własnej jedynie osoby”, a dwór ten jest niestety również bez honoru (co jednoznacznie wynika z jego wizerunku przedstawionego kilka wierszy wcześniej).

Wielkim wkładem Monteskiusza w myśl nowożytną była jednak nie tyle krytyka feudalnego porządku społecznego (takie krytyki pojawiały się również u innych oświeconych), lecz zaproponowanie nowoczesnej koncepcji prawa oraz opartego na nim porządku społecznego. U jej podstaw znajduje się przywołane już tutaj przekonanie, iż prawo „są to konieczne stosunki wypływające z natury rzeczy”. Rzecz nie tylko

w tym, iż różne rzeczy mają różną naturę, ale również w tym (co starał się wykazać w kolejnych rozdziałach *Ducha praw*), że u ich podstaw znajdują się ustanowione przez Boga niezmiennie prawa przyrody, a także w tym, iż „człowiek jako istota fizyczna podlega, jak inne ciała, tym niezmiennym prawom”, natomiast „jako istota obdarzona rozumem gwałci bez ustanku prawa, które Bóg ustanowił i zmienia te, które ustanowił sam...”. Wyjaśniając te kwestie, pisał, że „daleko jest do tego, aby świat duchowy rządził się tak samo dobrze, jak świat fizyczny. Jakkolwiek bowiem posiada również prawa, które z natury swojej są niezmiennie, nie idzie za nimi niewzruszenie, jak świat fizyczny za swymi. Przyczyna tkwi w tym, że poszczególne istoty myślące ograniczone są przez swą naturę, a tym samym podległe błędom; z drugiej zaś strony w naturze ich leży to, iż działają z własnej woli. Nie trzymają się zatem stale swoich pierwotnych praw; a nawet nie zawsze trzymają się tych, które same sobie stanowią”. Wynika stąd nie tylko to, że jest zasadnicza różnica między prawami fizycznymi i społecznymi (pierwsze mają być niezmiennie, natomiast drugie zmienne), ale także to, że człowiek ma zasadniczy wpływ na stanowienie tych drugich.

W kolejnych partiach *Ducha praw* Monteskiusz starał się odpowiedzieć na pytanie, jak znaczny jest to wpływ oraz jak prawa te powinny wyglądać, aby były rozumne, sprawiedliwe i pomocne ludziom w realizacji ich życiowych celów. Z jego wywodów jednoznacznie wynika, że wpływ różnorodnych uwarunkowań (determinant) jest tak znaczny, że praktycznie wyklucza to możliwość dowolnego (arbitralnego) stanowienia tych praw. Wśród tych uwarunkowań na pierwszym miejscu wymienia on „fizyczne warunki kraju”, w którym są one stanowione, to znaczy klimat, właściwości gruntu, położenie, wielkość kraju i liczbę mieszkańców. Tuż za nimi wymienia warunki kulturowe, to znaczy „stopień wolności, jaką dany ustrój może znieść, religię mieszkańców, ich skłonności, bogactwa, handel, zwyczaje i obyczaje”.

Szczególnie wiele miejsca – bo niemal cała część trzecią tomu I – poświęcił rozważaniom nad zależnością praw (i nie tylko praw, ale również

„charakteru ducha i namiętności”) od klimatu. Generalnie wyróżnił trzy strefy klimatyczne – „zimną, skwarną i umiarkowaną”. W pierwszej z nich „ludzie są krzepciejsi” niż w dwu pozostałych. „Ta większa siła musi wydawać wiele skutków: na przykład więcej dufności w samym sobie, to znaczy więcej odwagi; więcej poczucia własnej wyższości, to znaczy mniejszą żądzę zemsty; większe przeświadczenie własnego bezpieczeństwa, to znaczy więcej szczerości, mniej podejrzeń, chytrności i podstępów”. Z kolei ludy żyjące w strefie „skwarnej” mają być „łękliwe, podobnie jak starcy” – jeśli któremuś z nich „podsunie się jakiś śmiały postępek”, to „okaże się doń bardzo nieskłonny, doraźna niemoc wleje brak odwagi w jego duszę: będzie się lękał wszystkiego, ponieważ będzie czuł, że nic nie może”. Ludy żyjące w tych trzech strefach różnią się mają również stopniem wrażliwości („W zimnych krajach wrażliwość na przyjemność będzie niewielka; większa będzie w krajach umiarkowanych; ogromna w krajach gorących”), odpornością na ból (stopniowaną według tego samego „klucza”), a nawet „tkliwością na wszystko, co ma związek z połączeniem dwóch płci” („W krajach północnych fizyczna strona miłości zaledwie ma tyle siły, aby dać się uczuć”, natomiast „w krajach gorętszych kocha się miłość dla niej samej”). W tej fizjologiczno-psychologicznej charakterystyce najlepiej prezentują się ludy i ludzie żyjące w strefie umiarkowanej – takie chociażby jak w przeszłości Ateńczycy, Spartanie i Rzymianie, a w czasach współczesnych Monteskiuszowi... Francuzi; ale już nie Hiszpanie („duma Hiszpana skłania go do tego, aby nie pracować; próżność Francuza sprawia, iż umie pracować lepiej od innych”), a tym bardziej nie Anglicy („dla tych ludzi, którym wszystko bywa nieznośne, najodpowiedniejszy byłby rząd, gdzie mogliby się czepiać jednego człowieka o powód swoich utrapień”). Ten momentami zabawny, ale miejscami zasmucający swoją jednostronnością frankofilizm jest obecny w gruncie rzeczy w całym *Duchu praw*, a w sposób systematyczny jest „wykładany” począwszy od Księgi dwudziestej ósmej zatytułowanej *O początku i przemianach praw cywilnych u Francuzów*; dla ścisłości trzeba dodać, iż w „wy-

kładzie” tym najkorzystniej prezentuje się nie Francja Kapetyngów, lecz Karolingów.

W pamięci potomnych Monteskiusz zapisał się jednak nie tyle jako frankofil, co jako autor nowoczesnej koncepcji praw stanowionych, oraz władz, które je stanowią, realizują lub stoją na straży ich przestrzegania. W szczególności pamięta się jego podział władz nazywanych później zasadniczymi – pojawia się on w Księdze jedenastej zatytułowanej *O prawach tworzących wolność polityczną w jej związku z ustrojem państwa*. Pisał tam: „W każdym państwie istnieją trzy rodzaje władzy: władza prawodawcza, władza wykonawcza rzeczy należących do prawa narodów i władza wykonawcza rzeczy należących do prawa cywilnego”. Władze te są po to, aby zapewnić obywatelowi „wolność polityczną”, a wolność ta „to ów spokój ducha pochodzący z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie. Aby istniała ta wolność, trzeba rządu, przy którym by żaden obywatel nie potrzebował się lękać drugiego obywatela. Kiedy w jednej i tej samej osobie lub w jednym i tym samym ciele władza prawodawcza zespolona jest z wykonawczą, nie ma wolności: ponieważ można się lękać, aby ten sam monarcha albo ten sam senat nie stanowił tyrańskich praw, które będzie tyrańsko wykonywał. Nie ma również wolności, jeśli władza sądowa nie jest rozdzielona od prawodawczej i wykonawczej. Gdyby była połączona z władzą prawodawczą, władza nad życiem i wolnością obywateli byłaby dowolną: sędzia bowiem byłby prawodawcą. Gdyby była połączona z władzą wykonawczą, sędzia mógłby mieć siłę ciemieżyciela. Wszystko byłoby stracone, gdyby jeden i ten sam człowiek lub jedno i to samo ciało możnych lub szlachty albo ludu sprawowało owe trzy władze...”. Ta ostatnia sytuacja występuje w despotiach, to znaczy w najgorszych dla ogółu obywateli z możliwych formach rządzenia. W dalszej części tej wypowiedzi Monteskiusz starał się wykazać, że nie mogą oni również czuć się bezpieczni, gdy jedna osoba lub jedno „ciało” rządzące skupi dwie z tych władz.

W księdze następnej (dwunastej) podjął zagadnienie „wolności politycznej w stosunku do obywatela” (w poprzedniej omówiona została ona „w związku z ustrojem państwa”). Z jego rozważań wynika, że może przybierać dwojaką formę, to znaczy pasywną (polegającą na tym, że obywatel jest zabezpieczony przed nadużyciami ze strony którejś z władz) oraz aktywną (polegającą na tym, że ma on wpływ na tworzenie praw). Z wolnością polityczną obywatela bezpośrednio związana jest jego wolność osobista. Generalnie polega ona na tym, że „się wykonywa swoją wolę”, a składa się na nią wolność myślenia, mówienia i pisania („trzeba by każdy obywatel mówiłby i pisałby swobodnie wszystko, czego mu prawa, wyraźnie nie zabroniły mówić lub pisać”) oraz wolność sumienia, czyli wyboru takiej religii jaką obywatel uznaje za zgodną ze swoim rozumem, sumieniem, „obyczajami i nawykami”.

W księdze tej rozważania nad obywatelską wolnością połączył on z kwestią przestępstw oraz prawa karnego. Już na początku tych rozważań zgłosił swoje *votum separatum* wobec takiego prawa, które „skazuje na śmierć człowieka przez zeznanie jednego świadka”; „rozum wymaga dwóch”, a praktyka jeszcze co najmniej jednego – takiego, który mógłby rozstrzygnąć „sprzeczne mniemania” tych dwóch pierwszych. Jako generalną zasadę proponuje przyjąć w prawie karnym, aby „kara nie wypływała z kaprysu prawodawcy, ale z natury rzeczy”, a natura ta skłania go do podziału „zbrodni” na cztery rodzaje – „Zbrodnie pierwszego rodzaju obrażają religię; drugiego obyczaj; trzeciego spokój; czwartego bezpieczeństwo”. W pierwszej grupie mieszczą się te, które „czynią jawne świętokradztwo” – kara za nie powinna „zasadzać się na pozbawieniu wszystkich korzyści, jakie daje religia: wzbronieniu wstępu do świątyni; pozbawieniu towarzystwa wiernych, na jakiś czas lub na zawsze: ucieczka od ich obecności; klątwa, ohyda, zaklinanie”. Do „zbrodni” przeciw obyczajom zalicza on „pogwałcenie przystojności publicznej lub prywatnej, to znaczy przepisów co do sposobu, w jaki godzi się zażywać rozkoszy zmysłów i obcowania cielesnego” – karami za nie powinny być „grzywny,

wstyd, przymus ukrywania się, hańba publiczna, wygnanie z miasta i ze społeczeństwa”. „Zbrodnie trzeciej klasy, to te które naruszają spokój obywateli”, a karać się za nie powinno „więzieniem, wygnaniem i innymi karami, które ochładzają niespokojnego ducha i wracają go do porządku”. Do największych zbrodni zaliczył przestępstwa przeciwko bezpieczeństwu obywateli – kary za nie powinny być „rodzajem odwetu, mocą którego społeczeństwo odmawia bezpieczeństwa temu obywatelowi, który pozbawił go lub też chciał pozbawić kogoś drugiego”, to znaczy, jeśli ktoś „odjął komuś życie lub też zamierzał go odjąć”, to zasługuje on na śmierć, natomiast tych, którzy zagarnęli cudze mienie „lepiej byłoby może i zgodniejsze z naturą rzeczy, aby (...) karać utratą mienia”, a w stosunku do tych, którzy nie posiadają mienia, „trzeba, aby kara cielesna zastąpiła pieniądze”.

Oświecony czytelnik łatwo mógł się zorientować, że w tej koncepcji prawa karnego przestępstwa przeciwko religii zeszyły nawet nie na drugi a na czwarty plan, a z inwentarza kar jasno wynika, że powinny być sądzone przez sądy kościelne oraz powinny być za nie wymierzane wyłącznie kary kościelne. Oznacza to, że w gruncie rzeczy przestają one być kwestią dotyczącą wszystkich obywateli i stają się problemem tylko tych, którzy należą do danej wspólnoty religijnej i czują się zagrożeni tymi „zbrodniami”. Nie jest to wprawdzie jeszcze równoznaczne z przesunięciem życia religijnego ze sfery publicznej do prywatnej, ale stanowi niewątpliwie pierwszy ważny krok w tym kierunku – następnie zrobiono w okresie Wielkiej Rewolucji, a kolejne w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. Co więcej, oświecony czytelnik *Ducha praw* mógł się dowiedzieć, że zwłaszcza w sferze przestępstw przeciwko religii trybunały popelniły szczególnie wiele nadużyć i to od czasów najdawniejszych po współczesne – Monteskiusz podaje szereg takich kar za „zbrodnie, które obrażają religie”, które równie dobrze mogły być potraktowane jako jawna kpina ze zdrowego rozsądku, takich chociażby, jak „zbrodnia” Arona czytającego Księgę Salomonową (czytanie to miało „sprowadzać legiony czartów”) czy „zbrodnia” pewnego obywa-

tela Konstantynopola, którego oskarżono o to, że przy pomocy magii pozbawiał miejscowego biskupa zdolności czynienia cudów. Przykłady te mają stanowić uzasadnienie dla generalnej tezy, iż „trzeba być bardzo ostrożnym w oskarżaniu o magię i herezję”.

Monteskiusz opowiadał się za generalną rewizją obowiązującego w ówczesnej Francji systemu kar. Podstawą tego systemu był wydane przez Ludwika XIV *Zarządzenie w sprawach kryminalnych (Ordonnance criminelle)* z 1670 r. wyszczególniające: kary główne (*peins capitales*) – należała do nich kara śmierci (przez poćwiartowanie, palenie, łamanie kołem, powieszenie lub ścięcie) oraz skazanie na dożywotnie galery, wygnanie lub zamknięcie w więzieniu (ew. w zakładzie szpitalno-więziennym); kary cielesne (*peines afflictives corporelles*) – takie jak tortury, odcięcie ręki, piętnowanie, chłosta i pęgierz; kary majątkowe oraz kary hańbiące. Wybór którejs z nich w znacznej mierze zależał od sędziego. Wieloletnie studia nad funkcjonowaniem prawa karnego w różnych czasach i w różnych krajach, poparte kilkunastoletnią praktyką sędziego trybunału w Bordeaux, skłoniły go do wniosku, że w wyrokach sądowych było zbyt wiele arbitralności i niejednokrotnie trudnej do racjonalnego wytłumaczenia surowości, a zbyt mało związku z charakterem przestępstwa i skalą społecznego zagrożenia. Co gorsza, w niejednym kraju za czyny o zasadniczo różnym „ciężarze gatunkowym” wymierzana była ta sama surowa kara – „Osobliwym jest, że u nas (we Francji – przyp. Z. B.) trzy zbrodnie: magia, herezja i zbrodnia przeciw naturze, co do których można by udowodnić: o pierwszej, że nie istnieje, o drugiej, że podlega mnogim rozróżnieniom, wykładom, ograniczeniom, o trzeciej, że jest bardzo często niejasna; podlegały wszystkie trzy karze ognia”. Dostrzegając przy tym wyraźny związek między formą rządzenia a surowością systemu karnego – za pewną regułę uznał, że im bardziej surowy reżim, tym bardziej surowe kary, a do tego jeszcze tym bardziej arbitralne wyroki. Przywoływał tutaj m.in. przykład Chin, w których „orzekają, że ktokolwiek chybi szacunku cesarzowi, ma być karany śmiercią.

Ponieważ nie orzekają, co jest owo chybiecie szacunku, wszystko może dostarczyć pozoru, aby odjąć życie, komu się chce, i wytepić rodzinę, którą się zechce". Stąd uważał, iż można wprawdzie podjąć pewne kroki ograniczające nadużycia w prawie karnym (takie np. jak zastąpienie prawa zwyczajowego prawem pisanim) jednak generalną poprawę systemu karnego wiązał ze zmianą formy rządu, w szczególności z odejściem od despotii i przejściem do republiki – „Im bardziej rząd zbliża się do republiki, tym sposób sądenia staje się stalszy. W rządzie republikańskim w naturze jego leży, aby sędziowie trzymali się litery prawa. Nie ma obywatela, na którego szkodę wolno by nagiąć prawo, wówczas gdy chodzi o jego mienie, honor lub życie”.

Trzeba dodać, iż to opowiedzenie się autora *Ducha praw* za republiką nie oznacza, iż po pierwsze uznawał ją za idealny ustrój społeczny, a po drugie taki, który byłby odpowiedni dla każdego kraju. Na temat zalet i wad republiki wypowiadał się już w Księdze drugiej tego dzieła (wskazywał tam m.in. na kłopoty związane z przedstawicielskim systemem władzy), a w kolejnych księgach poszerzał ich listę o takie pozycje, jak „miłość ojczyzny”, która ma „prowadzić do zacności obyczajów” (kłopot jednak w tym jak ją „zaszczepić” ludowi), „rozsądek i szczęście obywateli” (kłopot w tym, że „zasada się na mierności talentów i fortun”), podobnie jest „z równością i skromnością” – aby „obywatele republiki kochali równość i skromność, trzeba aby prawa je ustanowiły” (kłopot w tym, że bardzo trudno jest zadekredytować miłość, a jeszcze trudniej później ją egzekwować). Z wyliczenia tego wynika, że republika może być najlepszym z możliwych ustrojów społecznych, ale przede wszystkim dla Francji, i to pod pewnymi warunkami – tutaj zaczyna się długa lista oczekiwań i postulatów kierowanych do współczesnych mu Francuzów. I tak, od prawodawców oczekuje nie tylko tego, iż będą się starali ustanowić dobre prawa („Styl praw powinien być zwiezły”, a „słowa praw powinny budzić u ludzi te same pojęcia”), ale także tego, że m.in. będą dbali o dobre obyczaje (swoje i swoich rodaków); od rządu oczekuje nie tylko tego, że będzie dobrze rzą-

dził, ale także m.in. tego, że będzie umiarkowany (np. w nakładaniu podatków). Z kolei od sędziów oczekuje, że nie tylko będą sprawiedliwie sądzili, ale także, że będą się „trzymali litery prawa” i niczego „się nie domniemywali” („Kiedy sędzia się domniemywa, sądy stają się samowolne”), a ponadto będą oddziaływali na społeczeństwo wychowawczo, zapobiegawczo, odstrasżająco (bo „ze stopniem kary wiąże się stopień obawy”, a „kara, która nie odjęłaby ani kwadransa snu Turkowi, okrywa hańbą Francuza i przywodzi go do rozpacz”), nie będąc przy tym zbyt surowymi („Okrucieństwo kar tamuje ich wykonanie” oraz sprawia, iż „często musi się przełożyć nad nie bezkarność”) itd.

Zadziwia nie tyle ta długa lista różnorodnych oczekiwań i postulatów kierowanych przez Monteskiusza do jego współczesnych (tutaj przedstawiony został zaledwie jej fragment), co fakt, iż w stosunkowo niedługim czasie – bo w ostatniej dekadzie tamtego stulecia – znalazła się grupa polityków, która uwierzyła w to, iż da się je szybko i skutecznie wprowadzić w życie; a tych, którzy mogliby stanowić zagrożenie dla ich realizacji albo całkowicie wyeliminować z życia politycznego, albo też w ogóle pozbawić życia. Twierdzenie, że nie o takich republikanów jak jakobini chodziło Monteskiuszowi da się oczywiście obronić, ale nie ma to w gruncie rzeczy aż tak istotnego znaczenia – najistotniejsze dla rewolucyjnej Francji okazało się bowiem nie to, co zostało w jego *Duchu praw* literalnie zapisane, lecz to, co zostało z niego wyczytane, oraz to, co można było jeszcze do niego dopisać. Nie od rzeczy będzie przypomnienie, iż zarzewie rewolucji i rewolucjonizmu od razu dostrzegli w tym dziele kościelni cenzorzy i umieścili je (1751) na Indeksie Ksiąg Zakazanych.

2. Wolter (1694-1778)

Może się wydawać, że skoro Wolter był już tutaj tyle razy przywoływany na świadka, rzeczoznawcę, cenzora, opiniodawcę itd., to zostało już o nim powiedziane wszystko, co można byłoby lub warto byłoby po-

wiedzieć. Nic bardziej błędnego. Został bowiem pokazany zaledwie nieduży fragment tej wielkiej „góry”, która jednym „zbochem” odcina się ostro od chrześcijańskiej przeszłości i terażniejszości, natomiast drugim schodzi wieloma „ścieżkami” w świat oświecenia. Prawdopodobnie on sam nie uświadamiał sobie jak wiele i jak różnorakie one były – bo przecież występował publicznie tak często i w tak różnych rolach, że nie zawsze można było się zorientować, czy mówi jako publicysta, filozof, literat, humorysta, polityk, salonowiec, czy też jako zwyczajny człowiek, któremu akurat dokucza reumatyzm lub ktoś z otoczenia; i rzecz jasna, czy mówi poważnie, czy tylko żartuje. Jeśli dodamy do tego jeszcze liczne i niejednokrotnie radykalnie odmienne opinie, które wygłaszali na jego temat inni, to Wolter może zacząć się jawić jako jakaś wielka niewiadoma. A przecież nie był niewiadomą ani dla swoich współczesnych, ani dla późniejszych pokoleń – dosyć dobrze znane są bowiem zarówno fakty z jego życia, jak i życiowych dokonań.



Wolter

Urodził się w Paryżu w rodzinie... – i tutaj są pewne rozbieżności: oficera i kompozytora Rochebrune’a (jak sam utrzymywał) lub notariusza Franciszka Aroueta (jak twierdzą jego biografowie). W każdym

razie pierwsze imię otrzymał po ojcu; drugie – Marie – być może po matce, o której jednak niewiele wiadomo (zmarła, gdy miał siedem lat). Miał starszego brata Armanda – osobę głęboko religijną (sympatyzującą z jansenistami oraz mistycznym ruchem tzw. konwulsionistów). Pozostawał wobec niego – podobnie zresztą jak wobec ojca notariusza – od wczesnych lat życia w opozycji. Podziwem darzył natomiast swojego ojca chrzestnego, niejakiego de Châteauneufa, który miał opinię libertyna i który wprowadził go w świat paryskich salonów oraz przedstawił na dworze królewskim. Zanim jednak stał się ich bywalcem, przeszedł edukację w jezuickim Louis-le-Grand. Nie przekonano go tam wprowadzić do chrześcijańskich wartości, ale nauczano cenić sztukę literacką, a nawet umożliwiono druk pierwszego utworu – *Ody ku czci świętej Genowefy*. Później zaczął pracować w dyplomacji (w poselstwie francuskim w Hadze), jednak karierę tą zakończył skandalicznym romansiem z nijaką Pimpette. Po powrocie do Paryża (1713) zaczął regularnie bywać w miejscach spotkań francuskich libertynów – w Temple oraz w salonie Vendôme'ów. Dał się tam poznać jako autor zręcznych, ale i złośliwych epigramów; gdy w jednym z nich ośmieszył regenta, księcia Orleanu, trafił na jedenaście miesięcy do Bastylii. Po jej opuszczeniu postanowił zostać poważnym dramaturgiem – w 1718 r. wyszła spod jego pióra sztuka sceniczna pt. *Oedipe*, która przyniosła mu uznanie zarówno w środowisk wolnomyślicielskich, jak i na dworze królewskim. W tym okresie przybrał literacki pseudonim „Voltaire”. Posługując się nim, opublikował poemat epicki pt. *Henriada* – stanowił on hymn pochwalny na cześć Henryka IV – króla, który doprowadził do zakończenia wojen religijnych we Francji; otworzył mu on drzwi do najlepszego towarzystwa, w tym na królewski dwór. Przez niemal sześć lat był tam podziwiany i oklaskiwany, aż w końcu poczuł się tak pewnie, że w jednym ze swoich epigramów zaatakował członka książęcego rodu, kawalera de Rohan – ten nasłał na niego swoich lokai, którzy dotkliwie go pobili. W rewanżu chciał się z nim pojedynkować, ale zamiast pojedynku spotkało go więzienie – najpierw w Bastylii, a później

w Calais. Pozwolono mu je opuścić (w maju 1726 r.) pod warunkiem wyjazdu z kraju.

Przez niemal trzy lata przebywał w Londynie. W tym czasie opanował biegle język angielski oraz poznał kilku wybitnych angielskich literatów i filozofów (m.in. A. Pope'a, J. Swifta i G. Berkeleya). Zgromadził również sporo obserwacji nad temat życia religijnego, naukowego i filozoficznego w tym kraju – przedstawił je m.in. w *Listach o Anglikach*; napisane zostały już po powrocie do Francji (1729) i od razu wywołały tak stanowcze protesty, że ich wydawca trafił do Bastylii, a autor musiał szukać schronienia w zamku markizy Emilii du Châtelet w Cirey (w Szampanii). Niełatwa jest odpowiedź na pytanie: co tak oburzyło w nich ówczesnych Francuzów? Rzecz jasna, mogło to być stawianie wyżej pod wieloma względami ich tradycyjnych wrogów Anglików. Nie jest to jednak takie pewne, bowiem prawie przy każdym „wyżej” pozostawił jakiś znak zapytania – jeśli nie wręcz mrugał okiem do swojego czytelnika. Przykładowo: w *Liście piątym – o religii anglikańskiej* zauważa, iż „Anglia jest krajem sekt”, a „Anglik to człowiek wolny, który idzie do nieba taką drogą jaka mu się podoba”, dalej dodawał, że „sektą anglikańska i sekta prezbiteriańska panują w Wielkiej Brytanii, inne wyznania są dobrze widziane i wszystkie żyją ze sobą w jako takiej zgodzie, natomiast większość pastorów zbiega do siebie nienawiścią tak serdeczną, z jaką jezuita jansenistę potępia”; czy to znaczy, że w gruncie rzeczy żadna z tych „sekt” nie zasługuje na szacunek?; tak jak nie zasługują na to – w jego przekonaniu – ani jezuita, ani jansenista.

Jeszcze bardziej dwuznaczne opinie wygłaszał na temat sztuk Szekspira. Imponowała mu ich fabuła i wyrazistość postaci, ale sposób przedstawienia na scenie uznał za „barbarzyński”. Próbował zresztą przejąć to, co wydawało mu się najlepsze u tego cenionego na wyspach dramaturga – widoczne to jest zwłaszcza w jego *Brutusie* (1730) oraz *Adélaïde du Guesclin* (1734); oba dzieła spotkały się jednak z chłodnym przyjęciem publiczności. Sukces odniósł natomiast jego *Zaire* (1732),

dramat sceniczny, w którym z właściwą sobie łatwością wymieszał różne style, miejsca, kultury, a nawet religie (jego tytułowy bohater jest chrześcijaninem, który zostaje zasztyletowany przez nieporozumienie przez sułtana Orosmana). W tym samym czasie próbował również swoich sił jako dziejopis (w 1731 r. napisał *Historię Karola XII*, a w 1736 rozpoczął pisanie *Wieków Ludwika XIV*), krytyk literacki (w 1733 r. napisał *Świątynie smaku*, w której się wadził z ówczesnymi autorytetami artystycznymi), filozofujący poeta (w 1736 r. napisał poemat pt. *Światowiec*) oraz niemalże klasyczny filozof (w 1738 r. napisał *Elementy filozofii Newtona*, a w 1736 *Traité de métaphysique*). Jednocześnie trwał jego związek emocjonalny i intelektualny z markizą du Châtelet, arystokratką o zainteresowaniach naukowych i filozoficznych (w swoim pałacu posiadała m.in. „galerię fizyczną”).

Lata 1739-1750 to okres wielu podróży (głównie na liniach: Cirey-Bruksela-Paryż), teatralnych sukcesów (przeplatanych jednak niepowodzeniami), szokowania publiczności antyreligijnymi tezami (np. w swoim dramacie scenicznym *Mahomet* przedstawił tytułowego bohatera jako oszusta), uznania i afrontów na dworze królewskim (sympatią darzyła go królowa Maria, ale nie cierpiał Ludwik XV) oraz konkurowania z tymi, z którymi mógł i powinien konkurować – tym bardziej, że czuł się od nich dużo lepszy; takich chociażby jak dramaturg Crébillona (tylko dlaczego nie rozumiała tego publiczność i wygwizdywała jego sztuki, a oklaskiwała dzieła konkurenta?). To także okres zgromadzenia przez Woltera sporego majątku (pomagał mu w tym spekulant giełdowy Joseph Paris Duverney), starań o przyjęcia do Francuskiej Akademii Nauk (jej członkiem został w 1745 r.) oraz nawiązania bezpośrednich kontaktów z koronowanymi głowami – w 1748 r. przebywał w Nancy na dworze b. króla Polski Stanisława Leszczyńskiego, natomiast w 1750 r. pojawił się w Berlinie na dworze króla Prus Fryderyka II. Do drugiego z tych wyjazdów przyczyniła się śmierć markizy du Châtelet (1749) oraz „zagęszczająca” się atmosfera wokół jego osoby, w czym zresztą miał (jak zwykle) swój udział; po-

ność przychylność królowej stracił po tym, jak zasugerował przy karcianym stoliku, że oszukuje ona w grze. Pobyt na pruskim dworze początkowo zdawał się być jednym wielkim pasmem sukcesów – w swojej korespondencji z 1750 r. dawał wyraz zachwytowi tym wszystkim, co tam zobaczył; w szczególności tym, że nie było tam „żadnych prokuratorów”, były natomiast: „opera, teatr, filozofia, poezja, bohater – filozof i poeta zarazem, wielkość i wdzięk, grenadierzy i Muzy, trąbki wojskowe i skrzypce, platońskie sympozjony, towarzystwo i wolność”; a do tego jeszcze monarcha, który chciał rozmawiać tylko po francusku i to rozmawiać na filozoficzne tematy, a także on – Wolter – podziwiany i oklaskiwany przez to otoczenie. Po prawie dwóch latach tych obopólnych zachwytów wielki sukces zamienił się w jeszcze większą klęskę – jej miarą stał się gniew monarchy, którego coraz bardziej irytowały Wolterowskie dowcipy (w niektórych z nich rozpoznawał siebie), a gdy do tego jeszcze doszedł atak na cenionego w Prusach Maupertiusa (w pamflecie zatytułowanym *Diatribes du docteur Akakia*) nakazał aresztowanie swojego gościa. Wolter próbował się ratować ucieczką, ale został w drodze zatrzymany i osadzony w domowym areszcie (we Frankfurcie).

Przed jego opuszczeniem dowiedział się, iż Ludwik XV zakazał mu zbliżania się do Paryża. Przez niemal rok przebywał w Colmar, a później zatrzymał się w Genewie – kupił tam dom (nazwał go *les Délices*) i zaczął w nim wystawiać sztuki, które wprawdzie podobały się tamtejszym wolnomyślicielom, ale wywołały zaniepokojenie tradycjonalistów. Z całą pewnością jego reputacji nie poprawiły ani napisany w tym okresie poemat poświęcony trzęsieniu ziemi, które w 1755 r. zniszczyło Lizbonę (zakwestionował w nim nie tylko wiarę w przyrodzoną człowiekowi dobroć, ale i w opatrność boską), ani tym bardziej współpraca z *Encyklopedią* i encyklopedystami; w jego domu gościł m.in. d’Alembert, a efektem tej wizyty było encyklopedyczne hasło *Genewa* (sugeruje się w nim, że genewscy pastorzy są nie teistami, lecz deistami, co w zamyśle autora tego opracowania miało być zapewne komplementem

dramat sceniczny, w którym z właściwą sobie łatwością wymieszał różne style, miejsca, kultury, a nawet religie (jego tytułowy bohater jest chrześcijaninem, który zostaje zasztyletowany przez nieporozumienie przez sułtana Orosmana). W tym samym czasie próbował również swoich sił jako dziejopis (w 1731 r. napisał *Historię Karola XII*, a w 1736 rozpoczął pisanie *Wieku Ludwika XIV*), krytyk literacki (w 1733 r. napisał *Świątynie smaku*, w której się wadził z ówczesnymi autorytetami artystycznymi), filozofujący poeta (w 1736 r. napisał poemat pt. *Światowiec*) oraz niemalże klasyczny filozof (w 1738 r. napisał *Elementy filozofii Newtona*, a w 1736 *Traité de métaphysique*). Jednocześnie trwał jego związek emocjonalny i intelektualny z markizą du Châtelet, arystokratką o zainteresowaniach naukowych i filozoficznych (w swoim pałacu posiadała m.in. „galerię fizyczną”).

Lata 1739-1750 to okres wielu podróży (głównie na liniach: Cirey-Bruksela-Paryż), teatralnych sukcesów (przeplatanych jednak niepowodzeniami), szokowania publiczności antyreligijnymi tezami (np. w swoim dramacie scenicznym *Mahomet* przedstawił tytułowego bohatera jako oszusta), uznania i afrontów na dworze królewskim (sympatią darzyła go królowa Maria, ale nie cierpiał Ludwik XV) oraz konkurowania z tymi, z którymi mógł i powinien konkurować – tym bardziej, że czuł się od nich dużo lepszy; takich chociażby jak dramatopisarz Crébillona (tylko dlaczego nie rozumiała tego publiczność i wygwizdywała jego sztuki, a oklaskiwała dzieła konkurenta?). To także okres zgromadzenia przez Woltera sporego majątku (pomagał mu w tym spekulant giełdowy Joseph Paris Duverney), starań o przyjęcia do Francuskiej Akademii Nauk (jej członkiem został w 1745 r.) oraz nawiązania bezpośrednich kontaktów z koronowanymi głowami – w 1748 r. przebywał w Nancy na dworze b. króla Polski Stanisława Leszczyńskiego, natomiast w 1750 r. pojawił się w Berlinie na dworze króla Prus Fryderyka II. Do drugiego z tych wyjazdów przyczyniła się śmierć markizy du Châtelet (1749) oraz „zagęszczająca” się atmosfera wokół jego osoby, w czym zresztą miał (jak zwykle) swój udział; po-

ność przychylność królowej stracił po tym, jak zasugerował przy karcianym stoliku, że oszukuje ona w grze. Pobyt na pruskim dworze początkowo zdawał się być jednym wielkim pasmem sukcesów – w swojej korespondencji z 1750 r. dawał wyraz zachwytowi tym wszystkim, co tam zobaczył; w szczególności tym, że nie było tam „żadnych prokuratorów”, były natomiast: „opera, teatr, filozofia, poezja, bohater – filozof i poeta zarazem, wielkość i wdzięk, grenadierzy i Muzy, trąbki wojskowe i skrzypce, platońskie sympozjony, towarzystwo i wolność”; a do tego jeszcze monarcha, który chciał rozmawiać tylko po francusku i to rozmawiać na filozoficzne tematy, a także on – Wolter – podziwiany i oklaskiwany przez to otoczenie. Po prawie dwóch latach tych obopólnych zachwytów wielki sukces zamienił się w jeszcze większą klęskę – jej miarą stał się gniew monarchy, którego coraz bardziej irytowały Wolterowskie dowcipy (w niektórych z nich rozpoznawał siebie), a gdy do tego jeszcze doszedł atak na cenionego w Prusach Maupertiusa (w pamphlecie zatytułowanym *Diatribes du docteur Akakia*) nakazał aresztowanie swojego gościa. Wolter próbował się ratować ucieczką, ale został w drodze zatrzymany i osadzony w domowym areszcie (we Frankfurcie).

Przed jego opuszczeniem dowiedział się, iż Ludwik XV zakazał mu zbliżania się do Paryża. Przez niemal rok przebywał w Colmar, a później zatrzymał się w Genewie – kupił tam dom (nazwał go *les Délices*) i zaczął w nim wystawiać sztuki, które wprawdzie podobały się tamtejszym wolnomyślicielom, ale wywołały zaniepokojenie tradycjonalistów. Z całą pewnością jego reputacji nie poprawiły ani napisany w tym okresie poemat poświęcony trzęsieniu ziemi, które w 1755 r. zniszczyło Lizbonę (zakwestionował w nim nie tylko wiarę w przyrodzoną człowiekowi dobroć, ale i w opatrność boską), ani tym bardziej współpraca z *Encyklopedią* i encyklopedystami; w jego domu gościł m.in. d'Alembert, a efektem tej wizyty było encyklopedyczne hasło *Genewa* (sugeruje się w nim, że genewscy pastorzy są nie teistami, lecz deistami, co w zamyśle autora tego opracowania miało być zapewne komplementem

pod ich adresem). Kolejny znaczący krok w życiu Woltera to kupno Ferney i wzięcie w dzierżawę sąsiedniego Tournay, posiadłości leżących na pograniczu francusko-szwajcarskim; w komentarzu do tego kroku napisał, iż „filozofowie muszą mieć kilka nor, aby mogli się schronić przed ścigającymi ich psami”. Rzecz jasna, nie były to żadne nory, tylko spore miejscowości z niezłymi perspektywami gospodarczymi – ich nowy gospodarz potrafił je zresztą wykorzystać (doprowadzając m.in. do rozwinięcia hodowli i handlu z Genewą). Szczególnie wiele wysiłku włożył w odnowienie pałacu w Ferney oraz uczynienia z niego prawdziwej świątyni sztuki, nauki i filozofii; może trochę w nieco innej kolejności, ale w gruncie rzeczy nie ma to aż tak wielkiego znaczenia, bowiem o wszystkim decydował „patriarcha z Ferney” (jak z czasem zaczęto nazwać Woltera), a ten potrafił być jednocześnie (albo po kolei) – artystą, uczoneym i filozofem. W sumie przebywał w tej miejscowości dwadzieścia lat (do 1778 r.) i powstała tam znaczna część z jego ogromnej liczby dzieł. Zmarł w Paryżu (30 maja 1778 r.), w domu z widokiem na Sekwanę i Cité (najstarszą część miasta).

Uporządkowanie wolterowskiego dorobku pisarskiego według typu czy gatunku wypowiedzi jest w gruncie rzeczy przedsięwzięciem beznadziejnym. W każdej z nich bowiem można znaleźć trochę poezji, dramatu, komedii, historii i filozofii. Są w nim jednak takie dzieła, które przynajmniej w zamiśle autora miały być bardziej filozoficzne niż literackie czy historyczne. Należą do nich m.in. *Elementy filozofii Newtona* (ich pierwsze, zmienione później wydanie ukazało się w 1738 r. w Amsterdamie). Pochodzą one z okresu jego podziwu dla filozofii i nauki angielskiej, w tym dla osiągnięć tytułowego uczonego. Nie jest to jednak ten rodzaj podziwu, który skłania do jakiś głębszych studiów czy analiz; być może Wolter byłby nawet zdolny do czegoś takiego (niektórzy jego biografowie jednak w to wątpią), ale prawie zawsze na przeszkodzie tego rodzaju studiom stawał brak czasu lub też – jak kto woli – rozpraszenie się na wiele różnych zajęć. To nie zgłębianie elementów filozofii Newtona – podobnie zresztą jak innych

przywoływanych przez niego uczonych i filozofów – nie przeszkadzało mu jednak wypowiadać się o nich tak jakby był „znaną od wszystkiego” i to znaną krytycznym, bowiem przy każdym zgłaszał jakieś obiekcje i wątpliwości. Z krytyki tej nie jest wyłączony nawet Newton, o którym na początku tego dzieła jego autor napisał, iż był „wielkim filozofem”, („cała jego filozofia z konieczności prowadzi do poznania jakiejś Istoty Najwyższej, która wszystko stworzyła, wszystko urządziła podług swej woli”), jednak w dalszych jego partiach pokazuje, że niejednokrotnie się mylił – np. w kwestii „pomiarów Ziemi, trzymał się błędnej oceny sterników, którzy jako jeden stopień szerokości liczyli sześćdziesiąt mil angielskich (...), gdy tymczasem trzeba było liczyć siedemdziesiąt mil angielskich” (skąd Wolter o tym wie?). Mylili się oczywiście również i inni wielcy uczeni – tacy chociażby jak Kepler, który wprawdzie odkrył „wielkie prawo” astronomii (głoszące, że „kwadrat obrotu jednej planety jest w takim stosunku do kwadratu obrotów innych planet, jak sześćdziesiąt jej odległości innych planet do ich wspólnego środka”), niemniej wyprowadził je z „fałszywych racji”, bowiem był „raczej znakomitym astronomem niż dobrym filozofem” („mówi on, w czwartej księdze swego *Epitome*, że Słońce posiada duszę, nie duszę rozumną, *animus*, lecz duszę wegetatywną, czynną, *animam*”). W dziele tego wielkiego uczonego pojawiają się mają również inne filozoficzne „rojenia” – Wolter wskazuje nawet na których stronach, zaś w konkluzji do tej krytyki stwierdza, że „można być geniuszem w zakresie rachunku i obserwacji, a czynić zły użytek ze swego rozumu w rzeczach pozostałych”.

Surowiej ocenił on w tym dziele filozofów. W pierwszej kolejności swojego rodaka Kartezjusza, któremu „dostało” się już w *Listach* – zwłaszcza w czternastym, w którym przedstawiony został jako marny geometra oraz autor dzieł, w których „roi się od błędów”. W *Elementach* „ujawnione” zostało, że zasady jego filozofii „dalekie są od tego, by (...) prowadzić umysł do poznania swego Stwórcy”, zaś jego teza o stałej ilości ruchu w świecie „wydaje się wykluczać pojęcie Istoty

jedynej w swej nieskończoności”. Jest to zaledwie początek długiej listy zarzutów postawionych Kartezjuszowi – kolejne miejsca na niej zajmują zarzuty, iż stworzył „systemat przyczyn okazjonalnych, rozwinięty dalej jeszcze przez Malenbranche’a”, dalej „uznawał materię pierwotną na wszystko obojętną, jednorodną i zdolną do przyjmowania wszystkich form (...) i jest on najzupełniej zgodny z fantastyczną koncepcją trzech pierwiastków” (ognia, powietrza i ziemi – przyp. Z. D.), jeszcze dalej zarzut hołdowania „duchowi systematyczności” („sprowadziło to Kartezjusza z właściwej drogi” badań dotyczących światła i doprowadziło do „niedorzecznego galimatiasu”) itd. Sporo uwag krytycznych sformułował w tym dziele również pod adresem „sławnego filozofa Leibniza” – do najpoważniejszych jego błędów należeć ma akceptacja tezy, iż „przestrzeń nie jest niczym innym, jak tylko pomyslanym stosunkiem między bytami współistniejącymi”, przyjęcie „systemu z góry ustanowionej harmonii”, a nade wszystko to, że był przeciwnikiem Newtona i Samuela Clarke’a „we wiedzy i cnocie”. Znacznie lepiej wypada tutaj „mądry Locke” – mądrość ta wprawdzie pozwoliła mu odrzucić „niedorzeczny” pogląd o istnieniu idei wrodzonych, jednak nie uchroniła go przed takim błędem, jakim było zakwestionowanie istnienia „wspólnego wszystkim ludziom pojęcia dobra i zła”. Najlepiej wypada w nim oczywiście Newton i wymieniony wyżej Clarke; ten słabo dzisiaj znany filozof i teolog był głośnym w tamtej epoce zwolennikiem newtonowskiej fizyki (przełożył na łacinę *Optykę* Newtona) oraz przeciwnikiem Leibniza (polemizował z nim w latach 1716-1717). Na zasadnicze pytanie: czy w *Elementach* znajduje się coś więcej poza popularyzacją (miejscami poprawną) osiągnięć Newtona oraz krytyką (generalnie, jednostronną i niejednokrotnie wypaczającą przedstawiane stanowiska i poglądy) tych wszystkich, którzy nie pasowali do wolterowskiego obrazu rzeczywistości”, z pełnym przekonaniem można odpowiedzieć, że niedużo więcej; jeśli oczywiście nie liczyć świadectwa, które Wolter sam

sobie wystawił (wynikać ma z niego, że jest znawcą od wszystkiego i wszystko wie najlepiej).

Ważne miejsce w dorobku filozoficznym Woltera zajmuje również *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa* (1763). Ów występujący w tytule Calas był mieszczaninem z Tuluzy (prowadził tam sklep bławatny), oskarżonego o pozbawienie życia syna-lekkoducha, który swoim stylem życia doprowadzał zapewne do rozpaczcy pracowitego ojca, ale raczej mało prawdopodobne (przynajmniej tak się wydawało Wolterowi), aby mogło to go skłonić do powieszenia syna. Sędziowie miejscowego trybunału byli jednak innego zdania i po zwyczajowym poddaniu oskarżonego w śledztwie torturom skazali go na śmierć. Wyrok pośpiesznie wykonano (1762), mimo że sprawa miała poszlakowy charakter i były okoliczności przemawiające na korzyść Jana Calasa – już na samym wstępie *Traktatu* Wolter stwierdził, iż „popelniono na Calasie morderstwo”, a w „tej dziwnej sprawie chodziło i o religię (skazany był protestantem – przyp. Z. D.), o samobójstwo, o mord w rodzinie. Chodziło o zbadanie, czy ojciec i matka udusili syna, aby się Bogu przypodobać, czy brat udusił brata, czy przyjaciel udusił przyjaciela. Chodziło o to, co sędziowie mieli sobie do wyrzucenia: to, że kazali łamać kołem niewinnego ojca, czy też to, że oszczędzali winowajców w osobach matki, brata i przyjaciela”. W tym krótkim streszczeniu zawarł on szereg różnych wątków pojawiających się w tym procesie; łatwo zauważyć, iż wszystkie niejasności rozstrzygnął na korzyść oskarżonego (mimo iż ani osobiście nie uczestniczył w postępowaniu sądowym, ani też nie miał wglądu do jego akt). Trzeba dodać, iż zaangażowanie Woltera w „sprawę Calasa” doprowadziło do pośmiertnej rehabilitacji oskarżonego (1765) oraz przyczyniło się do wzniesienia mu (1793) przez władze rewolucyjnej Francji obelisku z napisem: „Miłości ojcowskiej, Naturze, Calasowi – ofierze fanatyzmu – Konwent Narodowy”.

Dzisiaj sprawa ta nie warta byłaby aż tak znacznej uwagi, gdyby nie inne, zdecydowanie bardziej ogólne wątki występujące w *Traktacie o tolerancji*. Przede wszystkim oskarżenie religii chrześcijańskiej,

w szczególności katolicyzmu, o najcięższe zbrodnie przeciwko ludzkości – po krótkich dwóch rozdziałach, w których uporał się ze „sprawą Calasa” w trzecim przystąpił do rozprawy z autentycznymi (w jego przekonaniu) zbrodniarzami; najpierw postawił przed „trybunałem” rozumu oświeconego czytelnika pap. Aleksandra VI („kupił publicznie triarę, a jego pięciu bękartów dzieliło wynikłe stąd korzyści”), następnie postawił przed nim pap. Leona X („handlował odpustami tak, jak się sprzedaje żywność na rynku publicznym”), po nim pojawia się Kościół katolicki jako całość – za pobieranie annatów (opłat z beneficjów kościelnych), sprzedawanie dyspens i handlowanie odpustami, itd. Wszystko to oczywiście jest oburzające, ale na szczególne potępienie zasługują w jego przekonaniu zbrodnie Kościoła katolickiego przeciwko innowiercom – takie m.in. jak miały miejsce we Francji po śmierci króla Franciszka I: „każń tysiąca heretyków, w szczególności każń Dubourga i wreszcie masakra w Vassy sprawiły, że chwycili za broń prześladowani, których sekta rozmnożyła się w łunie stosów i pod żelazem katów. Wściekłość zajęła miejsce dotychczasowej cierpliwości. Naśladowali okrucieństwo swoich wrogów: dziewięć wojen domowych wydało Francję na łup rzezi. Pokój zgubniejszy niż wojna przyniosła noc świętego Bartłomieja, która nie miała żadnego przykładu w rocznikach zbrodni”. Być może Wolter nie był bardzo precyzyjnym kronikarzem wydarzeń (zapewne chodziło mu o Anne Du Bourga, radcę parlamentu paryskiego, protestanta i odważnego obrońcę innych protestantów, skazanego na śmierć pod pretekstem obrazy króla Henryka II), a nawet najlepszym rachmistrzem (historycy doliczyli się w sumie osiem wojen religijnych w tym kraju), niemniej był tak zaangażowanym „tropicielem” kościelnych nadużyć, że potrafił je znaleźć tam, gdzie inni ich się nawet nie domyślali.

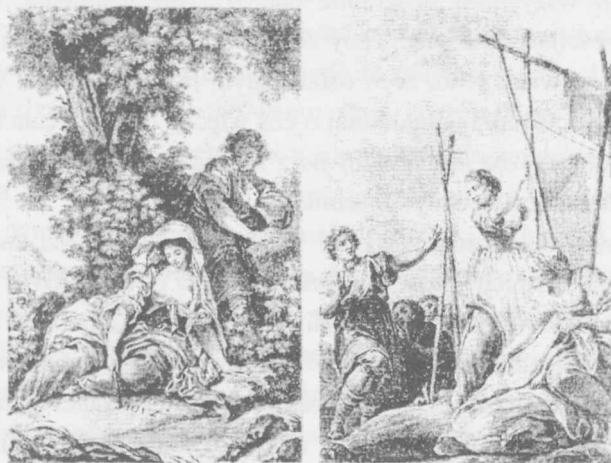
Celem tych zabiegów jest pokazanie oświeconemu czytelnikowi, że chrześcijaństwo ani nie było, ani nie jest tolerancyjne, a nawet było i jest bardziej nietolerancyjne niż inne religie. Realizując to zadanie przywoływał przykłady osób wychowanych w innej wierze niż chrze-

ścijańska – takich jak „wielki cesarz Jung-Czing”, który „wypędził jezuitów, ale stało się to nie dlatego, iżby był nietolerancyjny. Wręcz przeciwnie, stało się to dlatego, że nietolerancyjni byli jezuici”. Przywoływał również przykłady całych ludów – takich jak starożytni Rzymianie („nie byli wyznawcami wszystkich religii, nie wszystkim nadawali sankcję publiczną, ale pozwalali istnieć wszystkim”) czy Żydzi („gdy zechcemy bliżej przypatrzeć się judaizmowi, to zdumujemy się spotykając najwyższą tolerancję wśród jak najbardziej barbarzyńskich okropności”). Postawił również fundamentalne pytanie: „czy Jezus Chrystus nauczał nietolerancji?” i odpowiedział na nie przeczącą („Prawie wszystkie słowa i czyny Jezusa Chrystusa zalecają łagodność, cierpliwość, pobłażanie”). Wywód ten kończy apelem pod adresem chrześcijan: „Jeśli chcecie naśladować Jezusa Chrystusa, bądźcie męczennikami, a nie katami”. Apelem tym nie zamyka jednak tego swoistego aktu oskarżenia chrześcijaństwa i chrześcijan o zbrodnię nietolerancji oraz te przestępstwa przeciwko ludzkości, które stanowią jej pochodną – za niezbędne uznał bowiem przedstawienie jeszcze m.in. „świadczenia przeciw nietolerancji” (wypisał w nim te religijne i świeckie dokumenty, które zachęcają do tolerancji) oraz „sprawozdania z dysputy kontrowersyjnej w Chinach” (jej uczestnikami są „jałmużnik z kompanii duńskiej, kapelan z Batawii i jakiś jezuita”; najgorzej oczywiście wypada w niej ostatni z nich). Dopiero po tych i kilku jeszcze innych pracowicie zebranych, opracowanych i zaprezentowanych „dowodach w sprawie” zdecydował się na „słowo końcowe” – stwierdził w nim, że w przeszłości „zajadłość sekt zgubiła rodzin tysiące. Ale dziś, gdy po stuleciach rzezi cięń pokoju pozwala odpocząć społeczeństwom chrześcijańskim, w tym czasie spokojnym, nieszczęście Calasów powinno sprawić olbrzymie wrażenie, niemal na podobieństwo gromu, który spada z jasnego nieba. Takie wypadki bywają rzadkie, ale zdarzają się i są skutkiem ponurego zabobonu, który zniewala dusze słabe do pomawiania o zbrodnię każdego, kogokolwiek nie myśli tak jak one”. Nie od rzeczy będzie pytanie, jak ktoś

tak mało tolerancyjny wobec swoich przeciwników jak Wolter mógł bez najmniejszych oporów wypowiadać się o tolerancji? Nic nie wskazuje na to, aby przeżywał w związku z tym jakieś rozterki.

Do ugruntowania pozycji Woltera jako filozofa przyczyniły się w znaczącym stopniu jego powiastki filozoficzne. Jest to ten rodzaj wypowiedzi, który miał stosunkowo najliczniejsze grono czytelników – bo zachęcał swoją łatwą formą literacką oraz momentami bajkową fabułą, a nie zniechęcał ani mentorskim tonem (był on w nich wręcz wyśmiewany), ani oderwanymi od rzeczywistości problemami filozoficznymi; z reguły są one w nich „przemycane” pod płaszczykiem prezentacji życiowych perypetii głównych bohaterów i trudno jest się zorientować, kiedy chodzi o jakieś prozaiczne kłopoty, a kiedy mają one filozoficzną wymowę. Wolter ze swoją naturalną zdolnością do kojarzenia wszystkiego ze wszystkim uczynił z nich prawdziwe dzieła zarówno sztuki literackiej, jak i filozoficznej, pokazując przy okazji, że dosyć cienka linia dzieli je od zwyczajnej publicystyki. Najlepiej wyszedł mu *Kandyd czyli optymizm*. Jego tytułowy bohater to młodzieniec, którego „natura obdarzyła charakterem najłagodniejszym w świecie. Posiadał dość zdrowy sąd o rzeczach, przy dowcipie niezmiernie prostym”. Przynajmniej posiadał wrodzy i „nie ulegający przedawnieniu” optymizm, który mimo surowych lekcji udzielanych mu przez życie (jeśli tak można nazwać ciąg przydarzających się nieszczęść) pozwala mu trwać przy przekonaniu, że żyje na najlepszym z możliwych światów. Zadziwia tym nawet niezbyt bystrą towarzyszkę swojego życia Kunegundę, która w końcu pyta go: „jeśli jest to najlepszy z możliwych światów, to jakież są inne?”. Czy jest możliwa jedna sensowna odpowiedź na tak trudne pytanie? Autor tej powiastki upiera się przy stanowisku, że nie jest możliwa; w każdym razie jeden z jej bohaterów – Marcin – odpowiada: „pracujmy nie rozumując”, drugi – Pangloss – wręcz przeciwnie, zaczyna „mędrkować” i tłumaczy Kandydowi, że gdyby go „nie wykopano z zamku nogą za afekt do panny Kunegundy, gdyby nie popadł w ręce inkwizy-

cji, nie zawędrował pieszo do Ameryki, nie postradał wszystkich baronów z krainy Eldorado, nie jadłby teraz i tutaj kandyzowanych cedrów i pistacji”. Ten ostatni przyznaje mu rację i dodaje: „trzeba uprawiać nasz ogródek”. Gdzie tutaj jest wielka filozofia? Jednak jest, bo przecież już u św. Augustyna pojawia się teza, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów, a w tamtej epoce podpisywali się pod nią zarówno poeta Pope, jak i filozofa Leibniz. Jest tutaj jednak również sporo sarkastycznej ironii, a być może nawet nieco autoironii (o ile oczywiście Wolter był w ogóle do niej zdolny).



Zadig i Astarte. Kandyd i Kunegunda

Nieźle wyszedł Wolterowi również *Zadig czyli los. Opowieść wschodnia*. Bohaterem tej powiastki jest urodzony w Babilonie „młody człowiek imieniem Zadig, o naturze zacnej z urodzenia a uszlachetnionej jeszcze wychowaniem. Mimo iż bogaty i młody, umiał miarkować swoje namiętności, nie nosił się zbyt górnie, nie chciał mieć zawsze racji i umiał szanować ludzkie słabostki”. Mimo tych zalet charakteru los go nie oszczędzał – najpierw został posądzony o kradzież królewskiego konia i psa (przed „knutem i dożywotnim pobytym na Syberii” uratowało go jednak odnalezienie tych zwierząt),

później musiał toczyć walkę o swoje życie z „Zawistnym, który chciał zgubić Zadiga, gdyż mieniono go Szczęśliwym”, jeszcze później z najwyższym trudem zdołał umknąć przed Królem-Zazdrośnikiem; a jest to zaledwie początek długiej listy nieszczęść, które go spotkały. Finał jest jednak pomyślny dla tytułowego bohatera – bowiem „Zazdrośnik umarł z wściekłości i wstydu”, a Zadig zajął jego miejsce na tronie i rządził państwem, które „cieszyło się pokojem, sławą i dostatkiem: był to najpiękniejszy wiek na ziemi; władła nią sprawiedliwość i miłość. Błogosławiono Zadiga, Zadig zaś błogosławił niebo”. O co w tym wszystkim generalnie chodzi? Bez wątplenia, chodzi tutaj o chrześcijańską zasadę, żeby zło dobrem zwyciężać, a także o chrześcijańską wiarę w to, że w ostatecznym rachunku dobro weźmie górę nad złem. Chodzi jednak tutaj o coś więcej, bowiem cała ta powiastka jest sarkastyczną kpina zarówno z tej zasady, jak i tej wiary; i dobrze to rozumiał oświecony czytelnik.

Powiastki filozoficzne pisał Wolter do ostatnich lat swojego życia. W jednych z nich – takich np. jak *Jeannot et Colin* (1764) – prezentował się jako „dobrotliwy” i „pobłażliwy” „patriarcha z Ferney”. W innych – takich np. jak *Prostaczek* (1767) – jako obrońca (wątpliwy) „dobrego dzikusa; „młodego człowieka bardzo zręcznej postaci”, który „zasypywany pytaniami odpowiadał na wszystko nader bystro”, a Prostaczkiem nazywają go dlatego, „ponieważ mówi po prostu, co myśli i robi wszystko, co chce”; jednak kontakt z francuskim tzw. dobrym towarzystwem nie wyszedł na dobre ani jemu, ani temu towarzystwu. Najlepiej jednak czuł się Wolter w roli tropiciela „chrześcijańskich łajdactw” – w roli tej występował m.in. w *Księżniczce Babilonu* (1768), *Białym byku* (1774) oraz w *Historiach Jennie* (1775). Powiastki te nie odniosły jednak tego sukcesu, który stał się udziałem *Kandyda* i *Zadiga*. Być może oświecony czytelnik czuł się już nieco znudzony ciągłym odmiennianiem tego samego tematu, powtarzaniem tych samych lub bardzo podobnych chwytów literackich i filozoficznych oraz podnoszeniem do rangi zasady nawet najbardziej błahych chrześcijańskich potknięć. Były

to zresztą lata, w których opozycyjna Francja szykowała się już do bardziej zasadniczej rozprawy z *ancien régime*'m i być może nie miała już ochoty na wyszukiwanie antyreligijnych smaczków „w daniach”, które serwował jej starzejący się Wolter.

3. Rousseau (1712-1778)

W tej bogatej w wyraziste osobowości epoce trudno byłoby znaleźć myśliciela w większym stopniu wędrującego własnymi ścieżkami niż Jan Jakub Rousseau. Urodził się w Genewie, w rodzinie o tradycjach rzemieślniczych – jego ojciec był zegarmistrzem, ale poprzez ożenek z córką pastora Zuzanną Bernard (zmarła w połogu) podniósł swoją pozycję społeczną. W wychowywaniu syna korzystał ze wzorców zawartych w powieściach rycerskich, a gdy doszedł do wniosku, że nie da się z syna zrobić prawdziwego rycerza, oddał go na wychowanie najpierw do wiejskiego pastora, później do pisarza sądowego, a w końcu do grawera. W wieku szesnastu lat Jan Jakub miał dosyć już tych edukacyjnych „eksperymentów” i postanowił samodzielnie wyruszyć w „wielki świat”. Szlak jego młodzieńczej podróży wiódł przez Turyn (porzucił tam kalwinizm i przyjął katolicyzm), do domu baronowej de Warens w Chambéry (Sabaudia). Ta zamożna dama (jeśli można nazwać damą osobę, która przed osiedleniem się w Sabaudii okradła swojego męża i uciekła od niego z synem ogrodnika) dała mu nie tylko schronienie pod swoim dachem, ale także otoczyła macierzyńską opieką (ich związek nie był jednak platoniczny), oraz zadbała o jego wychowanie i wykształcenie. W jej posiadłościach dorósł jako mężczyzna oraz jako światowiec, to znaczy osoba potrafiąca nie tylko zachować się w tzw. dobrym towarzystwie, ale także sprawnie władać piórem, a także biegać w sztuce muzycznej; wynalazł nawet oryginalny system zapisywania nut przy pomocy cyfr. Miał zamiar sprzedać go z zyskiem w Paryżu i w tym m.in. celu wyruszył do tego miasta. Zatrzymał się w hoteliku, w którym służącą była Teresa Levasseur –

kobieta niepiśmienna, o ograniczonej umysłowości. Związany był z nią do końca życia; pięcioro dzieci, które miał z tego związku, oddał do przytułku, co później zaważyło na jego reputacji jako człowieka, filozofa i teoretyka wychowania.



Jan Jakub Rousseau

Miał wówczas trzydzieści lat, wiele różnych pomysłów i praktycznie ani jednego stałego źródła dochodów. Początkowo utrzymywał się z przepisywania nut, a czas spędzał głównie w paryskich kawiarniach. Poznał w nich m.in. Diderota, który wprowadził go do salonów literackich oraz zaproponował mu współpracę przy *Wielkiej Encyklopedii*. Próbował również swoich sił jako kompozytor i to z pewnym powodzeniem, bowiem jego opera pt. *Wiejski wróżbita* (1752) zyskała uznanie nawet na królewskim dworze. Kres tej dobrze zapowiadającej się karierze kompozytora położyło opublikowanie przez niego *Listu o muzyce francuskiej* (1753), w którym dowodził, że „Francuzi w ogóle nie mają muzyki i nie mogą jej mieć, a gdyby ją kiedykolwiek mieli, tym gorzej dla nich”. Mają ją natomiast Włosi – czego dowodzić ma działalność takich osób jak Pergolesi (jeden z twórców *opery buffo*). Oburzenie tzw. dobrego towarzystwa było tak wielkie, że ponoć Rousseau obawiał się o swoje życie.

Przede wszystkim jednak czuł się filozofem i nie tylko szukał towarzystwa filozofów (spotykał się wówczas m.in. z Wolterem, Fontenellem i Condillaciem), ale także myślał i wypowiadał się jak filozof. Kiedy przeczytał w gazecie, że Akademia w Dijon ogłosiła (1749) konkurs na temat: *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?*, postanowił napisać konkursową rozprawę. Jej treść zdradził Wolterowi i Diderotowi, ale pierwszy z nich był wyraźnie poirytowany ogłoszonymi przez niego tezami, natomiast drugi nie był specjalnie przekonany co do sensu publicznego obnoszenia się z nimi. Rousseau jednak to nie zniechęciło i przesłał swoją *Rozprawę o naukach i sztukach* akademikom z Dijon. Przyznali mu oni za nią pierwszą nagrodę w konkursie, ale oświecona publiczność albo była nią zdegustowana, albo też uznała ją za kiepski żart i śmiała się raczej nie z niej, a z jej autora, a także ze stwierdzenia Woltera, iż po przeczytaniu tej rozprawy nic innego już mu nie pozostaje jak chodzenie na czterech łapach i szczekanie (tak marnie wypada w niej oświecony człowiek). Nie za wiele musiało dotrzeć z tej krytyki do Rousseau, bowiem gdy ta sama akademia ogłosiła (1753) konkurs na temat: *Jakie jest pochodzenie nierówności między ludźmi i czy pozwala na nią prawo naturalne?*, napisał i przesłał do Dijon *Rozprawę o pochodzeniu o podstawach nierówności między ludźmi*. Tym razem nie otrzymał już żadnego wyróżnienia, ale niejeden z oświeconych filozofów raczej starał się unikać autora tej rozprawy, niż z nim dyskutować.

I mieli ku temu powody, bowiem nakreślony w tym dziele obraz współczesnego mu społeczeństwa przedstawia go jako zbiorowisko samców „ogarniętych szaleem brutalnym i nieokiełznanym, którym nieznanym jest wstyd ani jakiegokolwiek powściągnięcia” oraz samic toczących zaciekle boje o panowanie nad tymi pierwszymi i nie troszczących się o swoje potomstwo – o ile w ogólne zdolnych do jego płodzenia. W zbiorowisku tym brak cnoty uchodzi za cnotę, a cnota za brak cnoty. Te pożałowania godne istoty mają takie dziwaczne poczucie honoru i obowiązku, że „zazdrość kochanków czy mściwość mężów dzieł

po dniu powoduje pojedynki, zabójstwa i rzeczy jeszcze gorsze (...); obowiązek dozgonnej wierności dostarcza tylko podniety do cudzołóstwa, a same nakazy wstrzemięźliwości szerzą rozpustę i są źródłem niezliczonych poronień”. Jest to zbiorowisko ludzi otępiących z próżniactwa lub z nadmiernej pracy, z braku prawdziwej wiedzy lub z nadmiaru refleksyjności; w rozprawie tej Rousseau formułuje tezę, iż „człowiek, który rozmyśla to zwyrodniałe zwierzę”. Te nędzne istoty obawiają się wszystkiego i wszystkich, a „miękki i zniewieściały tryb życia do reszty odbiera im odwagę i siły”. Najgorzej w tym towarzystwie wypadają filozofowie. – Rousseau przedstawił jednego z nich jako osobę, pod oknem której bezkarnie mordują bliźniego; filozof zamiast pośpieszyć mu z pomocą, „ręce położył sobie na uszach, coś niecoś poargumentował i zakazał buntującej się w nim naturze utożsamiania się z tym, kogo mordują”.

Oburzenie na to świadectwo wystawione współczesnym było tak wielkie, że autor *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności* wołał opuścić Paryż (1756). Po krótkim pobycie w Genewie, skorzystał z zaproszenia pani d’Epinay i zamieszkał w należącem do niej wiejskim domu w La Chevrette. Po rozczarowaniu miłosnym związanym z panią d’Epinay (darzyła go wprawdzie uczuciem, ale bliższy jej sercu był baron de Grimme) przeniósł się (na zaproszenie marszałka de Luxembourg) do Montmorency. Podczas ponad pięcioletniego pobytu tam przeżył kilka wzlotów i rozczarowań miłosnych (m.in. do pani d’Houdetot, przyjaciółki Saint-Lamberta), kilka kłótni z dawnymi przyjaciółmi (m.in. z Diderotem) oraz kilka nawrotów choroby, która – jak utrzymywał – o mało nie pozbawiła go życia (chorował na niewydolność nerek). Jednocześnie są to najbardziej twórcze lata w jego życiu – napisał bowiem w tym okresie m.in.: *List do Woltera o Opatrzności* (1756), *List do d’Alemberta o widowiskach* (1758), sześć *Listów moralnych* (1757-1758) do pani d’Houdetot, *Nową Heloizę* (1761) oraz *Emila i Umowę społeczną* (1762).

W pierwszym z wymienionych tutaj listów wykazywał Wolterowi, że „udając wciąż, iż wierzy w Boga, wierzył w istocie zawsze jedynie w diabła” i „stara się doprowadzić do rozpaczycy swoich bliźnich za pomocą strasznego i okrutnego obrazu wszystkich klęsk, od których on jest wolny”; ten cel swojego listu ujawnił jednak dopiero w *Wyznaniach* (dziele opublikowanym po jego śmierci), natomiast w *Liście do Woltera* jest co najmniej tyle samo kurtuazji – w rodzaju: „czczę Pana jak swojego mistrza”, co pewnych uszczypliwości wobec jego adresata – w rodzaju: „żyje Pan wolny na łonie dobrobytu, pewien swojej nieśmiertelności” (rzecz jasna, nieśmiertelności jako filozofa). W obszernym (w polskim przekładzie liczy on ponad 150 stron) *Liście do d'Alemberta* starał się przekonać jego adresata (a przy okazji tych wszystkich, którzy się z jego treścią zapoznają), że broniąc w swoim encyklopedycznym artykule *Genewa* widowisk teatralnych, popełnił poważny błąd, widowiska te bowiem są szkodliwe społecznie, szczególnie dla mieszkańców Genewy, ludzi „skromnych i pracowitych”, gdyż „wlewają” w ich serce gnuśność, kłikowość i tkliwość. Przy tej okazji przedstawił tam długą listę swoich obiekcji wobec tzw. wielkich dam; pisał m.in., że „największym szacunkiem cieszy się kobieta, która robi wokół siebie dużo szumu, o której wiele się mówi, którą najczęściej widuje się w świecie, która dużo przyjmuje, nadaje wszystkiemu ton, sądzi, wydaje wyroki, decyduje, rozstrzyga, ocenia talenty, zasługi oraz cnoty i o której łaskę zabiegają pokornie ludzie uczeni. Na scenie dzieje się jeszcze gorzej. W świecie bowiem kobiety właściwie nie wiedzą nic, chociaż wydają sądy o wszystkim, w teatrze natomiast, pełne wiadomości zapożyczonych od mężczyzn, rozmilowane w filozofii z łaski swoich autorów, przytłaczają nas swoimi talentami...”. Można sobie wyobrazić z jak mieszanymi uczuciami musiały przyjmować te kąśliwe uwagi ówczesne wielkie damy (nie mówiąc już o „damach serca” autora tego listu).

Największe wrażenie wywołały wówczas jednak nie te listy, lecz jego traktat poświęcony wychowaniu „wydumanego” Emila; ani sło-

wem nie wspominał w nim jak wyglądało wychowanie jego rzeczywistych dzieci w przytułku. Zanim jednak rozeszła się jego sława jako teoretyka wychowania, parlament paryski wydał nakaz spalenia tego dzieła oraz aresztowania jego autora; przed więzieniem uratował go pospieszny wyjazd do Anglii (1765). Zamieszkał w Wooton (hrabstwo Derby), w domu ofiarowanym mu gościnnie przez filozofa i historyka Dawida Hume'a. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, iż w ostatnich latach życia Rousseau pogłębiła się u niego mania prześladowcza (jego biografowie twierdzą, że była to zaawansowana schizofrenia). Doprowadziła ona najpierw do poróżnienia się z Hume'm (poszło o pensję, którą ten wyprószył dla niego u króla Anglii, a którą Rousseau potraktował jako jałmużnę) oraz powrotu do Francji (1767), w której przez niemal trzy lata ukrywał się pod przybranym nazwiskiem Jeana-Josepha Renou (w tym czasie opiekę zapewnił mu książę de Conti), później (po poróżnieniu się z protektorem) udał się do tak gościnnego niegdyś dla niego Chambéry (odwiedził tam nie tylko grób pani de Warens, ale też poślubił swoje „nieszczęście” – jak nazywał towarzyszącą mu przez te wszystkie burzliwe lata Teresę Levasseur), aż w końcu odważył się wrócić do Paryża (1770). Zamieszkał na poddaszu kamienicy przy ulicy Plâtière i prowadził skromne materialnie życie dziwaka-samotnika, utrzymującego się z przepisywania nut i odmawiającego (jednak nie wszystkim) zarówno przyjęcia wsparcia, jak i kontaktów z tymi swoimi czytelnikami, którzy uznawali go jeśli nawet nie za oryginalnego filozofa, to co najmniej za oryginała. W pochodzących z tego okresu *Dialogach* donosił, iż każdy jego krok jest uważnie obserwowany przez policję i cały świat się zmówił, aby go pognać – nawet powożący karocami specjalnie zbaczają z drogi, aby go ochlapać błotem. Zmarł jednak nie w swoim nędznym paryskim mieszkanku, lecz w pałacu markiza de Girardin w Ermenonville, a władze rewolucyjnej Francji przeniosły jego prochy do Panteonu.

Czytając dzisiaj *Emila*, łatwo w nim dostrzec te założenia i postulaty, które dobrze korespondują z wiodącymi w Oświeceniu ideami

i motywami; znacznie trudniej natomiast te, które wzbudziły w tamtej epoce tak gwałtowne reakcje środowisk tradycjonalistycznych. Jest faktem, że lansowany przez Rousseau model wychowania odbiega od ówczesnych – i obecnych zresztą również – tradycji w tym zakresie. Wprawdzie twierdzi on, iż „wychowują nas i natura, i ludzie, i rzeczy”, ale zaraz dodaje, iż „rozwój wewnętrzny naszych zdolności i organów jest wychowaniem, które pochodzi od natury”. Oznacza to, że główna rola w wychowaniu dziecka – zwłaszcza w pierwszych kilkunastu latach jego życia – przypada nie rodzicom, lecz właśnie naturze. Nie tylko dlatego, że tym pierwszym nie chce się wychowywać swoich dzieci, lecz przede wszystkim dlatego, że nie potrafią dobrze ich wychować; szczególnie rażące błędy popełniają mają tę matki, które albo w ogóle nie zajmują się wychowaniem swoich dzieci, powierzając je mamkom („kobietom płatnym”, „nie mającym żadnego przyrodzonego uczucia” dla dziecka), albo też przeciwnie, są tak opiekuńcze, że „czynią z dziecka bożka” – w ten sposób „pograżając dziecko w gnuśności, gotują je na cierpienia (...), których dorósłszy nie uniknie z pewnością”. Inaczej czyni Matka Natura – „Ćwiczy ona dzieci nieustannie, hartuje ich usposobienie wszelkimi próbami, uczy je zawczasu, czym jest trud i cierpienie” itd.

Drugim z dopuszczonych do wychowania dziecka jest człowiek dorosły. Tylko w wyjątkowej sytuacji może to być jego ojciec; pierwszym z warunków jest to, aby miał czas i upodobanie do wychowywania dzieci, a drugim, aby sam był dobrze wychowany, natomiast trzecim, aby potrafił dobrze wychowywać dziecko. Takich idealnych ojców trudno jest jednak znaleźć. Łatwiej natomiast takich, których stać na opłacenie takiego wychowawcy, który obdarzony jest wszystkimi wymienionymi wyżej zaletami, a ponadto jest „tak młody, jak tylko może być człowiek zrównoważony” („żeby mógł się stać towarzyszem swego ucznia i zdobyć sobie jego zaufanie dzieląc jego rozrywki”). Pozostaje już tylko dobrać do właściwego wychowania tytułowego Emila świat rzeczy. To okazuje się stosunkowo najprostsze, bo

wiem wystarczy go wywieźć na wieś i umieścić w naturalnym środowisku. Zadbaj tutaj należałoby z jednej strony, aby miały stosunkowo jak najwięcej swobody, z drugiej zaś, aby „usunąć spod jego rąk wszystko, co mogłoby go skaleczyć”.

Wychowawca nie powinien oczywiście uczyć Emila tego, czego może się sam nauczyć, obserwując i naśladowując otoczenie. Musi jednak interweniować wówczas, gdy uczy się nie tego, czego powinien, albo też nie tak jak powinien się uczyć; np. mowa – „dziecko od urodzenia słyszy mowę”; problem w tym, że „zasypuje je się nieustannie mnóstwem bezużytecznych słów, z których nie pojmują one nic oprócz intonacji”. Rousseau chciałby, aby były one nie tylko użyteczne, ale również, aby „pierwsze dźwięki, które słyszy, były rzadkie, łatwe, wyraźne, często powtarzane i żeby słowa dźwiękami tymi wyrażane, dotyczyły tylko przedmiotów dotykalnych, które można by przedtem pokazać dziecku”. Aby to osiągnąć, nie są potrzebne żadne podręczniki, ani tym bardziej żadna filozofia („wszelkie spekulacje filozoficzne są tu całkowicie bezużyteczne”). Potrzebne jest natomiast częste i głośne wymawianie tych dźwięków – tak jak u wiejskich dzieci, które zmuszone są „ćwiczyć się, by być słyszane z daleka”. Podobnie jest z innymi umiejętnościami dorastającego na wsi Emila. Gdy osiąga dwunasty rok życia „wygląd jego, postawa, chód, zwiastują pewność i zadowolenie: zdrowiem tryska jego twarz; cera jego, jeszcze delikatna, choć bez tklivości, nie ma w sobie nic ze zniewieściałej miękkości. Ma wygląd otwarty i swobodny, ale nie zuchwały i próżny: czoło jego, którego nie przykuto do książek, nie opada mu ku brzuchowi...”. Przede wszystkim jednak osiąga to, co w tym pierwszym etapie jego osobowego rozwoju jest głównym celem edukacyjnych zabiegów, to znaczy równowagę między wolą (tym, co chce) i siłą (tym, co sam może osiągnąć) lub też – co na jedno wychodzi – Emil nie chce więcej, niż może uzyskać. Jest to równoznaczne z zakończeniem wieku dzieciństwa i wejściem we wczesny wiek młodzieńczy.

W wieku tym – trwającym do szesnastego roku życia – Emil uczy się rozumienia tego, co wcześniej potrafił jedynie obserwować. Rousseau zaleca wychowawcy, aby wprawdzie „podsycił” jego ciekawość świata, ale „nie spieszył się nigdy z jej zaspokojeniem”, a ponadto, „niech wie o wszystkim nie dlatego żeś mu to powiedział, ale stąd, że sam je wynajduje. Jeżeli raz zastąpisz w jego umyśle rozumowanie przez autorytet, nie będzie więcej rozumował...”; i oczywiście: „nie zwracaj się do dziecka z przemowami, których nie może zrozumieć”, oraz „żadnych opisów, żadnej wymowy, żadnych przenośni, żadnej poezji”. Ważne w tym okresie kształcenia Emila jest również to, aby poznał to, co jest pożyteczne. Na początku nie będzie on rozumiał słowa „pożyteczność”, „i pocznie uganiać się po pokoju, każąc mi przemawiać do samego siebie” („dzieci gotowe są zawsze do biegania, a Emil ma dobre nogi”). Kiedy jednak zacznie być wdrażany do prac ręcznych (rolnych i rzemieślniczych), szybko pojmie co ono znaczy. Generalizując ten etap w edukacji, Rousseau uważał, że im mniej będzie w nim wiedzy teoretycznej i więcej praktycznej, tym lepiej wyjdzie na tym wychowanek. Jedyną zalecaną tutaj przez niego lekturą są *Przygody Robinsona Cruzoe* Daniela Defoe’a. W efekcie szesnastoletni Emil „posiada niewiele wiadomości”, ale „nie zna on niczego połowicznie” – „Nie zna nawet z nazwy historii, nie wie, co znaczy metafizyka, moralność. Zna zasadnicze stosunki między człowiekiem i światem zjawisk, ale żadnego ze stosunków moralnych pomiędzy ludźmi”, a poza tym „jest pracowity, umiarkowany, cierpliwy, stały, pełen odwagi. (...) Jednym słowem, Emil posiada wszelkie cnoty, które mają zastosowanie do własnej osoby”.

Ważne jest również, aby nie był egoistą lub też – co na jedno wychodzi – „posiadł również cnoty społeczne”. Nabyć je ma w trzecim etapie swojego wychowania. Jego generalnym celem jest nauczenie Emila tego, co „stosowne”, ale „stosowne” nie tylko w stosunku do własnej osoby, ale także innych, w tym do osób odmiennej płci. Wprawdzie Rousseau twierdził, iż „wiek, w którym człowiek osiąga

świadomość swej płci, różny bywa tyleż w zależności od działania natury, ile i w zależności od wychowania”, to jednak wszystko wskazuje na to, iż Emil osiągnął ją w wieku szesnastu lat (i jest to „zaskakująca” zbieżność z biografią autora tego dzieła). Tak czy inaczej, stanowi to pewien problem pedagogiczny. Rousseau zastanawiał się po pierwsze nad tym, „czy należy oświecać dzieci co do przedmiotu ich ciekawości, czy też lepiej jest zastępować to wstydliwym ich łudzeniem”, pod drugie, jeśli już je oświecać, to czy ten obowiązek powinni na siebie wziąć rodzice, czy też pozostawić go wychowawcy. Ostatecznie znajduje rozwiązanie kompromisowe – należy oczywiście „dawać dziecku nauki wstydu i przyzwoitości”, ale chłopców oświecać „w tych sprawach” powinni ich wychowawcy, natomiast dziewczęta mogą być w nich edukowane przez matki, przy czym ich odpowiedzi na zadawane w tej materii pytania powinny być „poważne, stanowcze, krótkie i prawdziwe”.

Rzecz jasna, edukacja seksualna nie stanowi jedyne go problemu rozważanego przez Rousseau przy okazji wychowywania szesnastoletniego Emila. W Księdze czwartej (najobszerniejszej ze wszystkich ksiąg tego dzieła, bo liczącej w polskim przekładzie ponad dwieście stron) rozważał on m.in. takie problemy jak pojawienie się u tytułowego bohatera potrzeby szukania wsparcia u innych (jeśli go będzie szukał u kochanki, to nawet gdyby był „jedynym młodym, jedynym olśniewającym, jedynym miłym, nie zawsze spotka się ze skarbami wierności”), edukacji historycznej (zapewnić mu ją ma lektura *Żywotów sławnych mężów* Plutarcha), edukacji moralnej (tutaj z kolei niezastąpioną lekturą okazują się bajki Lafontaine’a) oraz edukacji religijnej (sprowadza się ona do przekonania wychowanka, że „świat jest rządzony przez Wolę mądrą i potężną”, z którą się łączy Rozumność, Siła, Dobroć i... „wymykanie” się ludzkim zmysłom oraz ludzkiemu umysłowym).

Pod koniec tej kilkuletniej edukacji i „popróbowaniu” tego i owego z uroków młodości i miłości Emil, dwudziestoletni już młodzieniec, żegna Paryż („miasto hałasu, dymu i brudu. Miasto, gdzie kobiety nie wierzą więcej w honor, a mężczyźni w cnotę!”) i wyrusza na poszuki-

wanie swojej prawdziwej „Zofii, czyli kobiety”. Nie oczekuje od niej, że będzie bardzo piękna. Powinna jednak być na tyle miła, aby „mężczyźni zapominali przy niej o pięknych kobietach”, a ponadto skromna, w miarę ro zgarnięta (ale nie „uczona i przemądrzała dziewoja”), oraz dobrze przygotowana (przez swoją matkę) do pełnienia roli gospodyni („rozumie dobrze kuchnię i spiżarnię, zna ceny artykułów spożywczych i rozumie się na nich, prowadzi, dobrze rachunki” itd.) i żony; dobrze byłoby przy tym, aby potrafiła grać na jakimś instrumencie, bowiem Emil jest amatorem dobrej muzyki. Wszystkie te i wiele jeszcze innych warunków jego Zofia spełnia w takim stopniu, że z miejsca nasz główny bohater zaczyna ją „pożerać” wzrokiem; żeby tylko to, on „przed nią się ugina i pełza”, a przy okazji „mówi, przekonuje, błaga i nudzi”. Na niewiele to się jednak zdaje, bowiem „Zofia nie tak prędko podda się”; „Emil pijany miłością sądzi, że już zdobył swoje szczęście”, ale jego „szczęście” tylko „słucha go i nic nie mówi”. O co tutaj chodzi? Ano o to, że Zofia „oczekuje rozkazu od rodziców”, natomiast jego wychowawca oczekuje od niego, że podda swoją miłość próbie czasu i to próbie na odległość. Biedny Emil – „płacze, jęczy wbrew swej woli”. Ale też biedna Zofia – „nie płacze wprawdzie wobec kochanka” („prędzej by się udusiła łkaniem niż chociaż raz westchnęła przy Emilu”), jednak roni swoje łzy w mankiet wychowawcy. Wszystko się jednak dobrze kończy, bowiem dzieło to nie jest melodramatem, lecz raczej pogodną sielanką, w której kochankowie – najpierw są ogromnie szczęśliwi, później jednocześnie szczęśliwi i nieszczęśliwi (jak w życiu), a w końcu – gdy stają się małżonkami – żyją już tylko własnym szczęściem i szczęściem swoich dzieci. Rousseau nie byłby jednak sobą, gdyby nie dopisał (1762) do tej pogodnej rozprawy zdecydowanie pesymistyczny epilog w formie powieści zatytułowanej *Emil i Zofia*; ten pierwszy zostaje w nim zdradzony przez tą drugą, następnie dostaje się do niewoli berberyjskich piratów, a po szczęśliwym uwolnieniu znajduje sobie nową Zofię.

W tym samym czasie co *Emil* ukazała się drukiem jego *Umowa społeczna* – dzieło, nad którym pracował jak na niego dosyć długo (sam podawał, że „pierwszą jego myśl podjął jakieś trzydzieści lat wprzód”) i które traktował jako swoje wyznanie wiary w zdolność człowieka do budowania rozumnych stosunków międzyludzkich. Traktat ten rozpoczyna jednak od dosyć pesymistycznego stwierdzenia, że „człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach. Za pana innych uważa się ten, kto nie przestaje być większym od nich niewolnikiem”. Dalej jednak mówił już znacznie optymistycznie, bo o stanowieniu przez człowieka takiego ładu społecznego, który jeśli nawet nie będzie czynił go w pełni szczęśliwym, to przynajmniej sprawi, że owe „okowy” nie będą tak dokuczliwe. Prowadzić ma to tego umowa społeczna między wszystkimi osobami wchodzącymi do danej wspólnoty ludzkiej („ludu”) – umowa, której „istota sprowadza się do następującej treści: Każdy z nas z oddzielną oddaje swoją osobę i całą swą moc pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i wszyscy my pospołu, jako ciało polityczne, przyjmujemy każdego członka jako część niepodzielną całości”. Owa wola powstaje ze scedowanie jednostkowej wolności każdego z członków wspólnoty na rzecz całej wspólnoty, to znaczy „ciała moralnego i zbiorowego, składającego się z tylu członków, ile zgromadzenie liczy głosów, i uzyskuje przez ten akt swoją jedność, swoje wspólne »ja«, swoje życie i wolę”.

Zdaniem Rousseau, do zawarcia takiej umowy zdolny jest jedynie taki „lud, który łączy pewna jedność pochodzenia, interesu lub układu, ale nie dźwigał jeszcze prawdziwego jarzma ustawy; ten który nie ma solidnie zakorzenionych zwyczajów ani przesądów; który nie obawia się raptownego najazdu; który nie wdając się w spory sąsiadów, może każdemu z nich stawić opór albo uzyskać pomoc jednego dla odparcia drugiego: ten, w którym wszyscy mogą znać każdego członka i gdzie nie ma potrzeby obciążać człowieka brzmieniem przekraczającym siły ludzkości: ten, który może obejść się bez innych ludów i bez którego one mogą się obejść; ten, który nie jest ani zbyt bogaty, ani zbyt biedny

i sam sobie może wystarczyć: ten wreszcie, który łączy stałość dawnego ludu z pojętnością nowego”. Wiele wskazuje na to, że stawiając tak różne i dosyć wygórowane wymagania owemu ludowi, autor *Umowy społecznej* myślał przede wszystkim o Republice Genewskiej, miejscu nie tylko swojego dzieciństwa, ale także potencjalnego schronienia w sytuacji, gdy będzie miał już dosyć salonów, kawiarni i paryskich filozofów; tą nostalgię za *Genewą* oraz jej idealizowanie ujawnia zresztą również jego *List do d’Alemberta o widowiskach*.

W kolejnych rozdziałach swojego traktatu Rousseau starał się odpowiedzieć na pytania o: władzę zwierzchnią („władza zwierzchnia nie musi niczego gwarantować jednostkom, gdyż ciało nie może chcieć szkodzić wszystkim swoim członkom”), podział władz („Nie jest dobrze, aby ten, kto wydaje ustawy wykonywał je”), sposób podporządkowywania woli poszczególnych jednostek woli powszechnej („ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez ciało polityczne; co oznacza, że zmusi się go do wolności”), prawo własności prywatnej i publicznej („posiadanie publiczne jest faktycznie silniejsze i bardziej nieodwołalne”; „państwo w stosunku do swoich członków jest panem wszystkich dóbr”), suwerenność („suwerenność, polegająca jedynie na sprawowaniu woli powszechnej, nie może nigdy podlegać odstąpieniu” i jest ona niepodzielna), „prawo życia i śmierci” („Kto pragnie zachować życie kosztem innych, powinien oddać je również za innych”), różnicę między umową i ustawą społeczną (pierwsza z nich „dała organizmowi politycznemu byt i życie”, natomiast druga stanowi o „uprawnieniach” i „odnosi się do poddanych jako ogółu i do działań jako abstrakcyjnych”), republikański ustrój („Nazywam tedy republiką wszelkie państwo, w którym panują ustawy, bez względu na formę rządu”), a także o prawo „wryte w sercu obywateli – „stanowi rzeczywisty ustrój państwa, nabiera z każdym dniem nowych sił, a gdy inne prawa starzeją się lub wygasają, ożywia je na nowo lub uzupełnia, utrzymuje lud w duchu jego urzędzeń i niepostrzeżenie zastępuje władzę mocą

przyzwyczajenia. Mówię tu o obyczajach a zwłaszcza o opinii, dziedzinie nieznaney naszym politykom”.

Nie jest to oczywiście ostatnia z podejmowanych przez niego kwestii, niemniej już w tym momencie można powiedzieć, że dzieło to stanowiło swoiste *votum separatum* wobec istniejącego porządku społecznego. Gdy do przedstawionych już tutaj rozważań doszły jeszcze jego uwagi na temat cenzury („trybunał cenzorski nie jest bynajmniej panem opinii ludu”) oraz „religii obywatelskiej” („religii bez świątyń, bez ołtarzy, bez obrządków, ograniczonej do czystego wewnętrznego kultu Boga najwyższego”), to można było mieć pewność, że będzie miał kłopoty i z cenzurą i z Kościołem; i oczywiście je miał – nie tylko we Francji, ale także w Genewie, której władze nakazały publiczne spalenie *Emila* i *Umowy* oraz aresztowanie autora tych dzieł.

Ostatnie z wielkich dzieł Rousseau – *Wyznania* – jest najbardziej kłopotliwe w czytaniu i interpretowaniu. Bez wątplenia jest to w znacznej mierze dzieło autobiograficzne, co zresztą jego autor deklaruje już na wstępie, stwierdzając, iż „chce pokazać swoim bliźnim człowieka w całej prawdzie jego natury; a tym człowiekiem będę ja”. Kłopot nawet nie w tym, iż w swoich *Wyznaniach* Rousseau nie jest szczery (bo wygląda na to, że jest), lecz przede wszystkim w tym, że na ową „prawdę” składa się wiele różnych wątków, wiele różnych mniej lub bardziej czytelnych odwołań oraz tak wiele aluzji i – powiedzmy to wprost – iluzji, że łatwo można się pogubić w tym, co jest „prawdziwą prawdą”, a co jedynie literacką fikcją, co powiedziane zostało z myślą o przekonaniu czytelnika, a co z chęcią jego rozbawienia lub zasmucenia. Chciał się w nim oczywiście wytłumaczyć swoim współczesnym i późniejszym pokoleniom ze swoich życiowych błędów, ale jednocześnie chciał je przedstawić tak jakby one albo w ogóle nie były błędami, albo też stanowiły jakieś drobne potknięcia – zwłaszcza, gdy się je porówna z błędami innych; takiego chociażby Diderota („popelniał mnóstwo bezbożności i mnie miast niego wydaje się w ręce inkwizycji”) czy takiego Helwecjusza – ogło-

sił traktat *O rozumie* i mimo „burzy, która się podniosła przeciwko autorowi” żadna krzywda mu się nie stała, a na dodatek, „publiczność, daleka od łączenia się z głosem prześladowców, pomściła go swymi pochwałami”. Rzecz jasna, jest to zaledwie jeden z wielu wątków biograficznych występujących w *Wyznaniach*.



Wyznania. Samotny wędrowiec

Nawet wówczas, gdy w końcu czytelnikowi uda się jakoś pokonać kłopoty związane z opisywanymi w tym faktami biograficznymi, to pozostaje do rozwiązania problem Rousseau jako myśliciela zarówno należącego do epoki Oświecenia, jak i wyrastającego ponad nią. Dla przykładu: jego *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Przysporzyła mu wiele utrapień i frustracji, a przecież jest w niej szereg takich elementów, które warte są docenienia i bywały doceniane oraz przedstawiane jako prekursorskie, a nawet pozwalające mówić o samorodnym geniuszu, który obstawał przy „swoim” na przekór modom, trendom oraz ugruntowanym przekonaniom. Tak przecież było z jego tezą, że „stan natury”, w który tak głęboko wierzone w tamtej epoce i o którym tyle wówczas mówiono, to

stan, który „już nie istnieje, który nigdy może nie istniał i nigdy prawdopodobnie istnieć nie będzie, o którym jednak musimy mieć pojęcie trafne, by trafnie osądzać nasz stan obecny”. Dzisiaj powiedzielibyśmy (za M. Weberem), że jest to pewnego rodzaju idealizacja. Problem Rousseau i z Rousseau polegał na tym, że dla tych, którzy go wówczas wyśmiewali, to nie żadna idealizacja, lecz jak najbardziej rzeczywistość. Podobnie jest z jego koncepcją pochodzenia człowieka – wprawdzie zastrzegął się, że nie można niczego powiedzieć w tej kwestii na pewno, bowiem „anatomia porównawcza zbyt małe jeszcze poczyniła postępy, a obserwację przyrodnicze są jeszcze zbyt niepewne”, niemniej można zaryzykować hipotezę (nazywaną przez niego „rozumowaniem hipotetycznym i warunkowym”), że człowiek „nie zawsze był zbudowany tak jak dziś, chodził na dwóch nogach”. Czyż nie mogła to być zachęcająca myśl do badań podjętych sto lat później przez K. Darwina i jego następców?

A jego uwagi na temat historycznych okoliczności powstania społecznego podziału pracy i własności prywatnej? F. Engels uznał je za „kubek w kubek” podobne do tych, które K. Marks sformułował w *Kapitale*. A jego teza o powstaniu mowy ludzkiej z „krzyku naturalnego” pierwotnego człowieka” („Krzyk ten wydierał się mu z piersi pod wpływem pewnego jakby instynktu i tylko w nagłych wypadkach, by w wielkich niebezpieczeństwach błagać o pomoc lub w gwałtownych cierpieniach o ulgę”); tutaj z kolei chylił czoła przed Janem Jakubem autor koncepcji *animal symbolicum* E. Cassirer. Można oczywiście z tych genialnych przeblysków myśli Rousseau zbudować mu spory pomnik sławy i chwały. Nie należy jednak w tym przesadzać, bowiem nie jest aż tak trudno wskazać na te miejsca w jego myśleniu, które świadczą o intelektualnych mieliznach czy wręcz potknięciach. I to jest właśnie cały Rousseau – ów „ja sam”, od którego zaczynają się i na którym kończą jego *Wyznania*.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

- Buffon G. L., *Oeuvres complètes*, t. 1- 23, Paris 1833-1834.
- Cabanis P. J., *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*, Paris 1803.
- Condillac E. B., *Oeuvres philosophiques*, Paris 1947.
- Condillac E. B., *O pochodzeniu poznania ludzkiego*, Kraków 1952.
- Condillac E. B., *Traktat o wrażeniach*, Warszawa 1958.
- Condorcet A. N., *Oeuvres*, Paris 1847-1849.
- Condorcet A. N., *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Warszawa 1948.
- Condorcet A. N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957.
- Constant B., *Oeuvres*, Paris 1957.
- Diderot D. (red.), *Encyklopedia albo słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł*, Warszawa 1957.
- Diderot D., *Kuzynek mistrza Rameau*, Warszawa 1953.
- Diderot D., *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953.
- Diderot D., *Oeuvres complètes*, t. I-XX, Paris 1875-1877.
- Guizot F., *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état de la France*, Bruxelles 1846.
- Helvétius C. A., *O umyśle*, t. I i II, Warszawa 1959.
- Helvétius C. A., *O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu*, Wrocław 1976.
- Holbach P. H., *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I i II, Warszawa 1957.

- Faguet E., *Liberalizm*, Lwów (b.r.w.).
- Maistre J., *Oeuvres complètes*, t. I-III, Lyon 1884-1886.
- La Mettrie J. O., *Człowiek – maszyna*, Warszawa 1984.
- La Mettrie J. O., *L'homme plante*, Potsdam 1748.
- La Mettrie, *Textes choisis*, Paris 1954.
- Montesquieu Ch., *Listy perskie*, Warszawa 1951.
- Montesquieu Ch., *O duchu praw*, t. I i II, Warszawa 1957.
- Morelly, *Kodeks Natury*, Warszawa 1953.
- Rousseau J. J., *Emil czyli o wychowaniu*, t. I i II, Wrocław 1955.
- Rousseau J. J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.
- Rousseau J. J., *Umowa społeczna – Uwagi o rządzie polskim. List o widowiskach*, Warszawa 1966.
- Rousseau J. J., *Wyznania*, t. I i II, Warszawa 1956.
- Voltaire, *Essai sur le moeurs*, t. I-II, Paris 1963.
- Voltaire, *Oeuvres complètes*, t. 1-52, Paris 1878.
- Wolter, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956.
- Wolter, *Listy o Anglikach albo listy filozoficzne*, Warszawa 1953.
- Wolter, *Mahomet czyli Fanatyzm*, Warszawa 1928.
- Wolter, *Traktat o tolerancji*, Warszawa 1956.
- Wolter, *Pamiętniki*, Warszawa 1994.
- Wolter, *Powiastrki filozoficzne*, Warszawa 1985.
- Wolter, *Pogawędki i dialogi*, Warszawa 1954.
- Wolter, *Syn marnotrawny*, Wrocław 1951.
- Wolter, *Tak się toczy świat*, Warszawa 1997.
- Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa 1956.

Opracowania

- Adam A. i in. (red.), *Literatura francuska. Od początków do końca XVIII wieku*, Warszawa 1974.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.

- Ks. Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3*, Warszawa 1991.
- Baszkiewicz J., *Historia Francji*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2004.
- Bednarczyk A., *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, Warszawa 1984.
- Derrida J., G. Vattimo, *Religia*, Warszawa 1999.
- Drozdowicz Z., *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991.
- Duby G., R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej. Wiek X-XX*, Warszawa 1967.
- Ehrard J., *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris 1963.
- Foucauld M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa 1987.
- Hazard P., *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972.
- Lechicka J., *Absolutyzm we Francji*, Warszawa 1948.
- Luppol I. K., *Diderot*, Warszawa 1963.
- Ks. Kumor B., *Historia Kościoła*, cz. 6, Lublin 1985.
- Kuliszer J., *Powszechna historia gospodarcza Średniowiecza i czasów nowożytnych*, t. II, Warszawa 1961.
- Monteskiusz i jego dzieło*, praca zbiorowa, Warszawa 1956.
- Seidler G. L., *W nurcie Oświecenia*, Lublin 1984.
- Skrzypek M., *Diderot*, Warszawa 1982.
- Soboul A., *Rewolucja francuska*, Warszawa 1951.
- Spink J. S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974.
- Szacki J., *Kontrewolucyjne paradoksy*, Warszawa 1965.
- Trybusiewicz J., *De Maistre*, Warszawa 1968.
- Welsch W., *Mowa – konflikt – rozum*, w: *Postmodernizm a filozofia*, Warszawa 1996.
- Zapaśnik S., *Filozofia a kultura Francji XVIII wieku*, Warszawa 1982.



Z. 490386