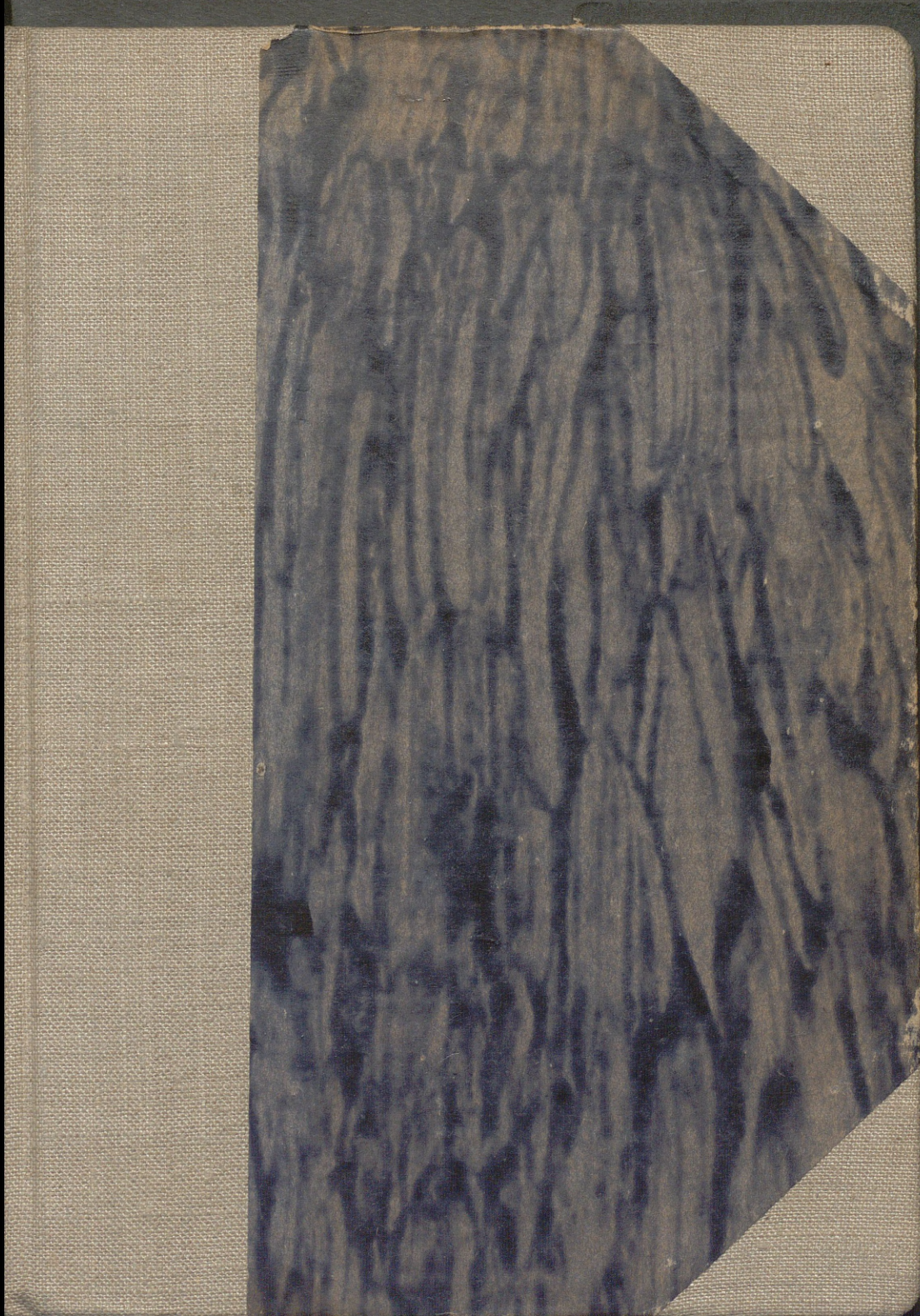
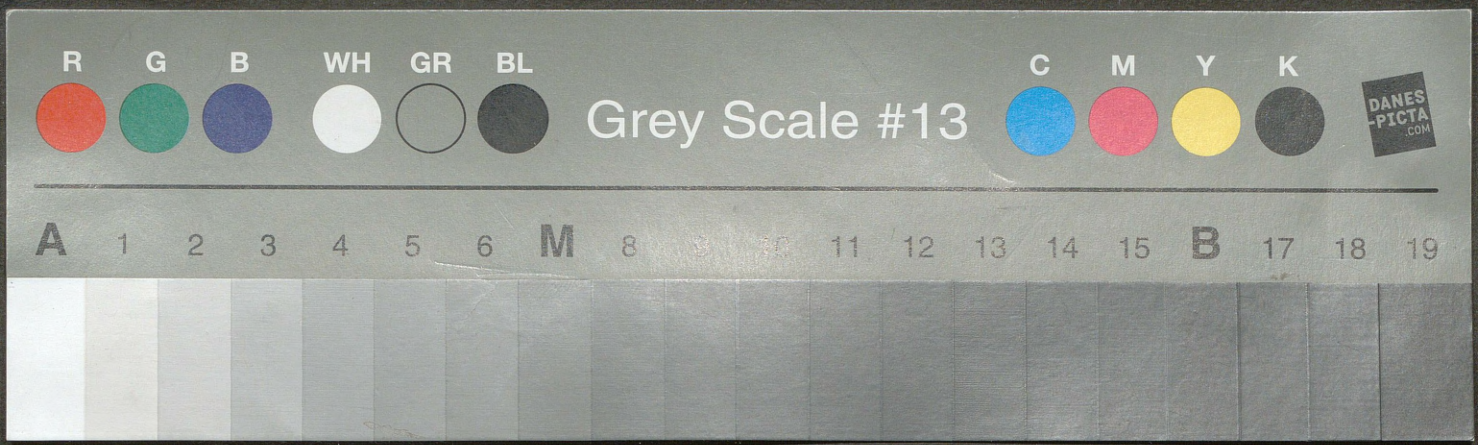
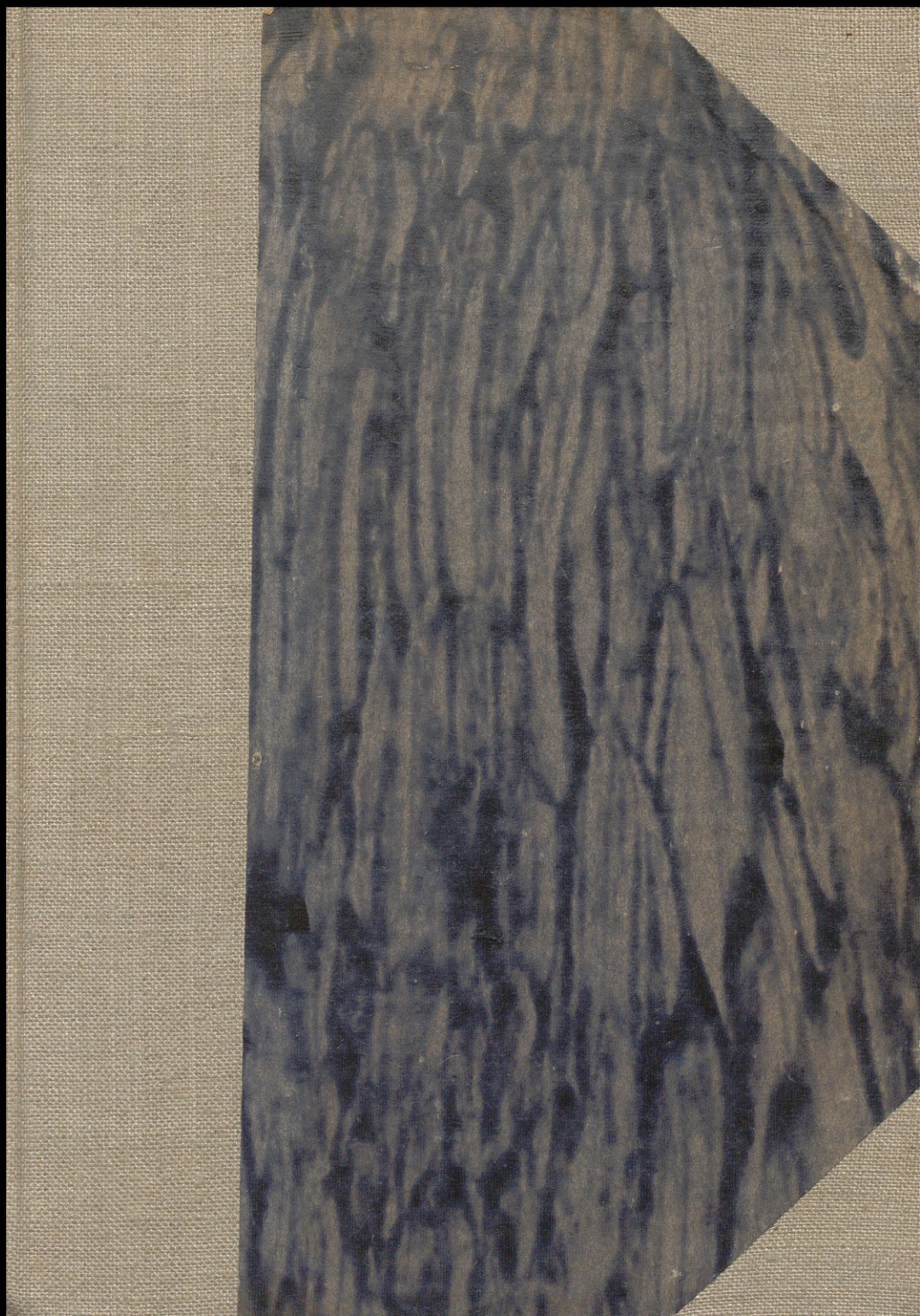
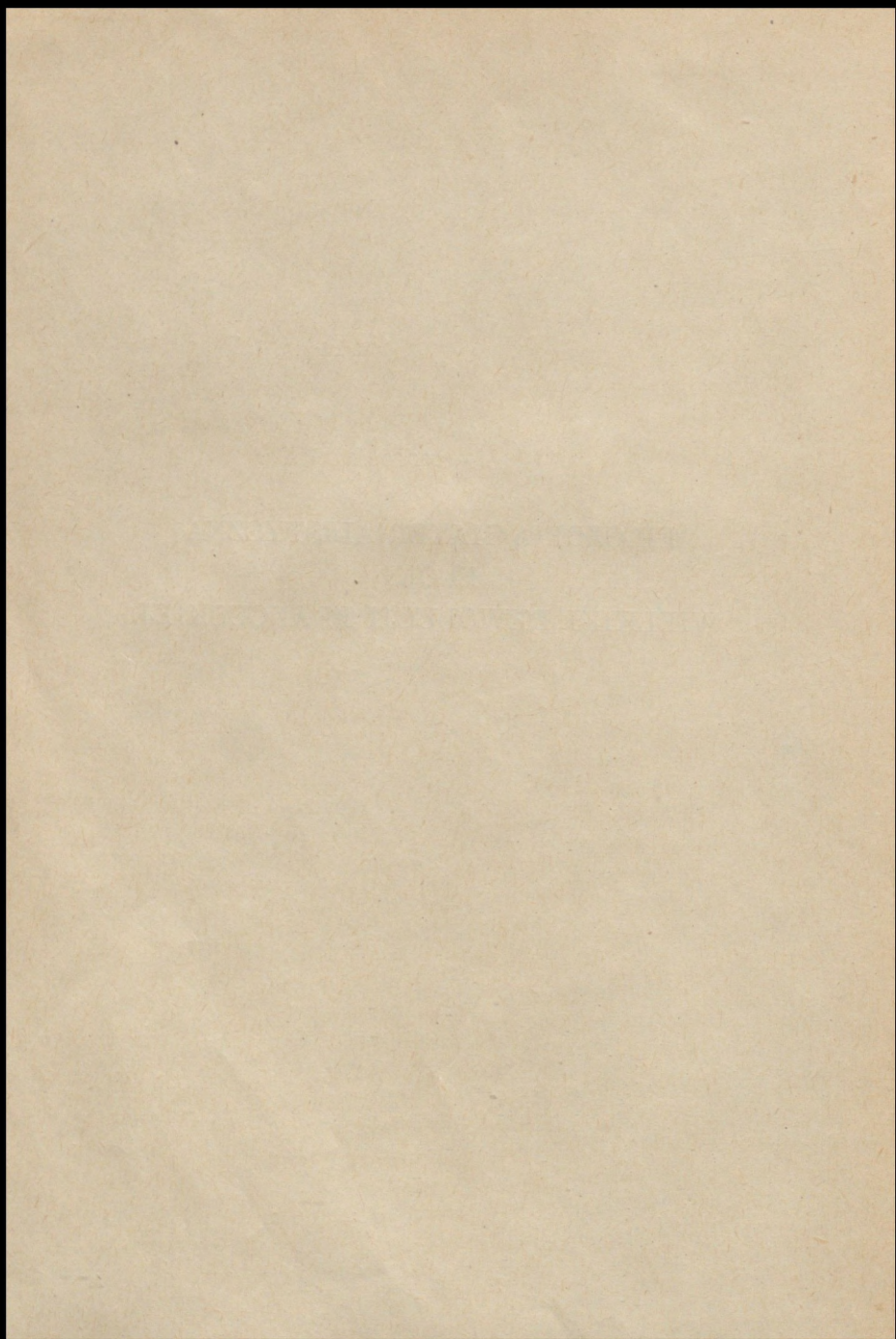






FILOZOFIA MATERIALISTYCZNA
EPOKI
WIELKIEJ REWOLUCJI FRANCUSKIEJ



FILOZOFIA MATERIALISTYCZNA EPOKI WIELKIEJ REWOLUCJI FRANCUSKIEJ

Z ROSYJSKIEGO TŁUMACZYŁ
WITOLD WUDEL

11.2.4.



WARSZAWA, 1948
TOWARZYSTWO UNIWERSYTETU ROBOTNICZEGO

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁ
JAN SŁOMCZYŃSKI

5342



NAKLAD 5000 EGZ., ARK. 10, ZUŻYTO PA-
PIERU W ARK. 25.800, FORMAT 61x86, PA-
PIER Drukowy SATYNOWANY KL.V, 70 G.
DRUK UKOŃCZONO 30 CZERWCA 1948 R.

Redaktorzy II tomu „Historii Filozofii”

G. F. Alexandrow, B. E. Bychowski, M. B. Mitin,
P. F. Judin.

Autorzy II tomu :

Alexandrow G. F., Bychowski B. E., Mitin M. B.,
Judin P. F., Kogan L. A., Jegorow M. A., Gri-
gorian M. M., Trachtenberg O. W., Milner J. A.,
Pozner W. M., Porszniew B. F., Suworow S. G.

*Przekład z II tomu „Historii Filozofii” (Filozofia
XV—XVIII w.), wydanej przez Instytut Filozofii
Akademii Nauk Związku Radzieckiego w 1941 r.
(Część 3., rozdział 4. i część 4. rozdział 5.).*

OD TŁUMACZA

Tak się dotychczas — nie przypadkowo zresztą — złożyło, że w Polsce nie było i nie ma historii francuskiego materializmu XVIII wieku napisanej przez marksistę. Oficjalna filozofia pomniejszała i wypaczała dorobek filozoficzny materializmu XVIII wieku. Przed drugą wojną światową polski filozof — marksista, prof. Rudniański (1877—1941?), był jedynym, który gruntownie studiował materializm francuski XVIII wieku, pisał o nim prace oryginalne i dawał przekłady, np. tłumaczenie dzieła „Człowiek — maszyna” J. de la Mettrie (1925).

O braku zainteresowania materializmem francuskim ze strony ogółu polskich filozofów świadczy wymownie następujący pierwszy z brzegu przykład. Czołowe polskie czasopismo „Przegląd filozoficzny” w ciągu 25 lat (1923—1946) ustosunkowało się do materializmu francuskiego w sposób następujący: na 104 oryginalne rozprawy historyczne, ani jedna nie była poświęcona materializmowi francuskiemu XVIII w.; na 59 streszczeń z odczytów zjazdowych pośrednio dotyczyło materializmu francuskiego tylko jedno sprawozdanie, mianowicie z odczytu S. Rudniańskiego o „De Spinozie jako jednym z głównych protoplastów materializmu francuskiego XVIII w.”; na 110 recenzji dotyczyła materializmu francuskiego tylko jedna recenzja H. Elzenberga o przekładzie S. Rudniańskiego „Człowiek — maszyna” J. de la Mettriego. W sumie na 273 pozycje z dziedziny historii filozofii w ciągu drugiego ćwierćwiecza „Przeglądu Filozoficznego” jedna pozycja bezpośrednio i jedna pozycja pośrednio dotyczyła materializmu francuskiego XVIII wieku.

A przecież materializm francuski odegrał wielką rolę historyczną w akcie narodzin społeczeństwa burżuazyjnego.

Ponadto zaś materializm metafizyczny jako jeden z historycznych poprzedników materializmu dialektycznego posiadał pewne znaczenie dla tych wszystkich, którzy studiowali filozofię marksizmu. Klasycy marksizmu Marx, Engels, Lenin podkreślali wartość poznania związku historycznego materializmu metafizycznego z materializmem dialektycznym dla zrozumienia głębokiej różnicy dzielącej te dwa światopoglądy.

Uważałem za celowe przetłumaczyć historię tego materializmu napisaną przez filozofów radzieckich, a stanowiącą część drugiego tomu „Historii Filozofii”, wydanego w r. 1941 przez Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR.

Z góry pragnę uprzedzić szereg możliwych zastrzeżeń. Jak wiadomo dyskusja filozofów radzieckich w czerwcu 1947 r. ujawniła szereg niedociągnięć w pracach poważnej części filozofów radzieckich na polu historii filozofii.

Lwia część niedociągnięć podkreślonych w tej dyskusji charakteryzuje także pracę, którą przetłumaczyłem dla polskich czytelników. W pobieżnym skrócie braki te przedstawiają się następująco:

1. W niniejszej historii materializmu francuskiego epoki Wielkiej Rewolucji Francuskiej nie uwidocznilo dostatecznie związku tego ostatniego z przebiegiem ówczesnych walk klasowych feudalnej Francji. Brak analizy społecznych, klasowych korzeni tej filozofii.

2. Niedostatecznie związano materializm francuski z ówczesną postępową burżuazją, tj. klasą, której był ideologicznym ryszunkiem. Brak sprecyzowania ówczesnej polityczności tej filozofii.

3. Niedostatecznie związano materializm francuski XVIII wieku z ówczesnym stanem nauk historycznych i przyrodniczych.

4. Niedostatecznie zobrazowano walkę ówczesnego materializmu z idealizmem i różnymi systemami filozoficznymi reprezentującymi wsteczne siły feudalizmu i monarchii.

5. Niedostatecznie uwypuklono wielką rolę historyczną tego materializmu w historii powstania burżuazyjnego społeczeństwa i nauk przyrodniczych.

Do tych niedociągnięć dochodzą jeszcze pewne braki przekładu, płynące z niemożliwości sprawdzenia licznych cytata z francuskimi oryginałami. Przypuszczam, że da się to naprawić, jeśli niniejszy przekład doczeka się dalszych wydań.

Mimo jednak wszystkich wyżej wymienionych braków, niniejsza historia francuskiego materializmu odznacza się kilkoma zasadniczymi zaletami: po pierwsze (nie licząc fragmentarycznych prac Plechanowa) jest to pierwsza w ogóle historia materializmu francuskiego XVIII wieku napisana przez marksistów, przedstawiających to zagadnienie z punktu widzenia materializmu dialektycznego; po drugie stanowi ona prosty i zrozumiały wykład podstawowych idei filozoficznych francuskiego materializmu mechanistycznego.

Dlatego niezależnie od braków praca ta jest potrzebna i powinna oddać duże usługi tym wszystkim, którzy studiując marksizm i pragnąc stać się marksistami chcą poznać materializm francuski będący jednym z filozoficznych poprzedników marksizmu.

W. W.

1. Angielski materializm XVIII wieku

Marx i Engels wzmiankując w „Świętej Rodzinie” o Collinsie, Hartley’u, Priestley’u i innych filozofach angielskich, wolnomyślicielach (freethinkers) XVIII wieku twierdzą, że „rozbili oni resztę ram ideologicznych sensualizmu lockeowskiego” i że „deizm w najlepszym wypadku nie jest dla materialisty niczym więcej jak tylko wygodną i łagodną formą uwolnienia się od religii” (Marx - Engels, Dzieła, Tom 3). Tak więc twórcy marksizmu uważali Tolanda, Hartley’a, Priestley’a za materialistów. Deistyczna forma materializmu była tylko wyrazem niekonsekwencji tego materializmu, ustępstwem wobec bogobojności i bigoterii burżuazji angielskiej.

John Toland urodził się w 1670 roku w północnej Irlandii w miejscowości Red Castle, około 22 kilometrów na północ od Londonderry. Mając 14 lat znał już dobrze klasyków starożytnych. Prócz greckiego, łaciny, starohebrajskiego studiował także języki: francuski, włoski, niemiecki. W dwudziestym pierwszym roku życia wydał swój pierwszy utwór wierszem pod tytułem *Tribe of Levi* (Plemię Levi), gdzie stwierdza otwarcie, że ze wszystkich plag gnębiących ludzkość najstraszniejszą, najszkodliwszą i najniebezpieczniejszą jest duchowieństwo.

W 1696 roku Toland ogłasza swoją drugą pracę *Christianity not Mysterious* (Chrześcijaństwo bez tajemnic), która wywołała wielką wrzawę. Książkę ogłoszono najpierw anonimowo, później pod jego nazwiskiem. W pracy tej Toland nie zrywa jeszcze z chrześcijaństwem i stara się wykazać, że w ewangelii nie ma niczego, co przeczyłoby rozumowi. Przy tym jednak Toland przeciwstawia wierze poznanie rozumowe

i uznaje rozum za sprawdzian wiary. To, co przeczy rozumowi, nie może być ani przedmiotem nauczania, ani wiary, gdyż umysł ludzki może być przekonany tylko o tym, co rozumie.

Utwór ten wywołał gniew duchowieństwa. Rozpoczęto nagonkę przeciw Tolandowi. Pociągnięto go do odpowiedzialności. Dzieło przekazano parlamentowi irlandzkiemu, który postanowił spalić książkę ręką kata, co wykonano 11 września 1697 r. Sam Toland został skazany na więzienie. Niektórzy deputowani żądali kary śmierci. Toland uprzedzony przez przyjaciół zdążył zbiec do Anglii i nie udało się go aresztować.

Osiadłszy w Londynie Toland wydaje w 1699 roku dzieła Johna Milтона i pisze jego biografię, w której broni republikańskich przekonań Milтона. I ta jego książka wywołała namiętną polemikę. Przeciw Tolandowi pojawiło się mnóstwo pamfletów, a w Izbie Gmin kapelan królewski „w dzień postu, w rocznicę ohydneho mordu króla Karola — męczennika” wygłosił mowę, w której oskarżał Tolanda o profanację pamięci „króla-męczennika”.

W roku 1701 Toland odbywa podróż do Hannoveru, a potem do Berlina, zaproszony przez królową Zofię-Charlotte, która interesowała się zagadnieniami filozoficznymi. Rezultatem dyskusyj Tolanda z Zofią były jego *Letters to Ser'ena* (1704), jedna z najwybitniejszych prac Tolanda. Z pięciu pism stanowiących treść *Letters to Ser'ena* trzy są adresowane do Zofii-Charlotty, a pozostałe dwa do „holenderskiego spinozisty”.

W roku 1709 Toland ogłasza nową pracę *Adeisi-daemon*, w której dowodzi, że ateizm należy postawić wyżej niż zabobon.

Tutaj i w szeregu innych prac (Socynianizm, jaki jest. Rozważania o naturalizacji Żydów, Nazarenus, Pantheistikon, 1720) występuje on przeciw duchowieństwu, obrzędom kościelnym i nietolerancji religijnej.

Toland zmarł w 1722 roku w wielkiej nędzy. Na swoim grobowcu polecił umieścić następujące, przez siebie samego napisane epitafium:

*Tu pochowany
 John Toland,
 który urodził się w Irlandii, obok Londonderry,
 uczył się w Szkocji i Irlandii
 a w młodości także w Oxfordzie
 i nieraz jeździł do Niemiec,
 jednak dojrzały wiek spędził pod Londynem.
 Miłośnik wszelkich nauk
 znający ponad dziesięć języków,
 bojownik prawdy,
 obrońca wolności,
 ale nieczyj zwolennik ani wyznawca,
 którego ani groźby, ani niedola nie zmusiły
 do splamienia danego mu życia
 przedkładaniem wygody nad cześć.
 Duch jego złączył się z eterem-ojcem,
 z którego niegdyś powstał,
 a ciało należne przyrodzie
 powróciło na łono matczyne,
 a on sam będzie wiecznie wskrzeszany
 nigdy jednak nie stając się tym samym Tolandem,
 który urodził się 30 listopada.
 Reszty szukaj w jego dziełach.*

Poglądy filozoficzne Tolanda są wyłożone przeważnie w *Pantheistikon* i *Letters to Serena*.

Nowością w materialistycznej filozofii Tolanda była jego nauka o ruchu. Dokonał on tu poważnego kroku naprzód w porównaniu z materializmem XVII wieku, mimo że sam nie przekroczył granic materializmu mechanistycznego.

Podstawowe tezy jego koncepcji filozoficznej są sformułowane w *Pantheistikonie*: „...Ciała pierwotne, albo, że tak powiemy, elementy elementów, najprostsze pod względem struktury, są faktycznie niepodzielne i nieskończone w rodzajach i liczbie. Z ich złożenia i różnorakiego pomieszania powstają wszystkie rzeczy, każda ze swym rozmiarem, ciężarem i ruchem. Działa tu wzajemna mechaniczna zgodność i niezgodność części ze swej natury ruchomych i oddziaływanie wzajemne spotykających się i zderzających ze sobą ciał. W świecie nie dzieje się nic nowego prócz zmiany miejsca, z której powstają i giną wszystkie rzeczy, rodząc się, wzrastając, przeobrażając i dokonując tym podobnych ruchów, albowiem jak już powiedziano wszystko znajduje się w ruchu i wszystkie różnice są tylko nazwami różnych ruchów, po-

nieważ w naturze nie ma ani jednego punktu, który by znajdował się w bezwzględnym spoczynku. Biorąc to wszystko pod uwagę, powinniśmy nawet sam spoczynek rozpatrywać jako ruch sprzeciwu" (Toland, Dzieła wybrane*).

Toland wskazuje słabe ogniwo systemu Spinozy i podaje jego doktrynę ostrej krytyce. „Spinoza — pisze Toland — w swoim systemie nigdzie nie uczynił próby określenia pojęć ruchu i spoczynku" (Toland, Dzieła wybrane). A przecież „każdy, kto podejmuje się wyjaśnić pochodzenie świata z pierwotnych przyczyn, jego obecny mechanizm i stany materii, winien zacząć od pierwotnych przyczyn ruchu, ponieważ w nagim pojęciu rozciągłości nie ma żadnych cech różnorodności i żadnych przyczyn zmienności" (Toland, Dzieła wybrane). Tolanda nie zadowala odpowiedź przypisująca przyczynę ruchu Bogu, który dał materii ruch. „...Od niepamiętnych czasów..., kiedy tylko filozofowie nie znają przyczyny czegośkolwiek, natychmiast uciekają się do świętej opieki bóstwa, co stanowczo nic nie wyjaśnia, a tylko maskuje ich niezaradność i krótkowzroczność" (Toland, Dzieła wybrane).

Angielski materialista broni jedynie słusznego poglądu, że „ruch jest istotną właściwością materii... tak samo nieodłączną od jej natury jak nieprzenikliwość i rozciągłość" (Toland, Dzieła wybrane). Toland odróżnia przy tym ruch całości, tj. ruch materii, który nazywa jej aktywnością i przemieszczenie przestrzenne, „które jest tylko pewnym niestałym stanem aktywności". „...Należy — powiada Toland — dostrzegać różnicę między wewnętrzną energią, samoruchem, albo istotną aktywnością wszelkiej materii, bez której nie mogłaby ona ulegać żadnym poszczególnym zmianom i podziałom, i tymi ruchami przestrzennymi lub przemieszczeniami, które są tylko różnymi modyfikacjami istotnej aktywności" (Toland, Dzieła wybrane).

Toland występuje także z krytyką nauki Spinozy o atrybutowości myślenia. Ruch jest u Spinozy tylko rodzajem atrybutu rozciągłości, kiedy jednocześnie myślenie

*) Wydanie radzieckie, w języku rosyjskim.

jest u niego atrybutem substancji. Twierdzenie, że „każda część i każda cząsteczka materii myśli”, sprzeciwia się rozumowi i doświadczeniu. „Jakimkolwiek byłby pierwiastek myślący w zwierzętach — pisze Toland — myślenie nie może stać się rzeczywistym inaczej, niż za pomocą działania mózgu” (Toland, *Dzieła wybrane*). Jednak trafnie wynalazłszy słabe punkty materializmu Spinozy, Toland w swej nauce o myśleniu popada w wulgarny materializm, utożsamiając myślenie z ruchem. Myślenie według niego „jest szczególnym ruchem mózgu, specjalnego organu tego uzdolnienia. Mówiąc ściślej, jest ono pewną częścią mózgu, przechodzącą w rdzeń pacierzowy i nerwy z ich rozgałęzieniami. Tutaj znajduje się ośrodek duszy, tutaj zachodzi ruch myśli i czuć” (Toland, *Dzieła wybrane*). Toland za przykładem materialistów starożytnych przedstawia myślenie jako eteryczny ogień. „...Eter ten — powiadam — (dzięki zadziwiającej strukturze mózgu i działaniu przedmiotów zewnętrznych na nerwy czuciowe, rodzącemu różne wyobrażenia) prawidłowo oddaje całą mechanikę spostrzegania, wyobrażania, wspomniania, rozszerzania i zważania pojęć” (Toland, *Dzieła wybrane*). Toland nie wyjaśnił, w jaki sposób ten „specyficzny ruch mózgu” służy za podstawę złożonych procesów myślenia, mimo to twierdzi, że myśli mózg, a nie każda cząstka materii.

Toland krytykował także Newtonowską teorię absolutnej przestrzeni, istniejącej niezależnie od materii. „Obrońcy przestrzeni — powiada Toland — oderwawszy rozciągłość od materii, oddzielili rozciągłość w ogóle od rozciągłości materii w szczególności, od rozciągłości tego lub drugiego ciała, jak gdyby ta ostatnia mogła być czymś w stosunku do pierwszej. Jednakże nie mogli dla tej ogólnej rozciągłości wskazać żadnego przedmiotu, rozprawiając o niej to jak o jakiejś substancji, która nie jest ani duchem, ani ciałem, to znów jak o jakimś nowym rodzaju niebytu, obdarzonego właściwościami czegoś istniejącego” (Toland, *Dzieła wybrane*). U Tolanda jeszcze nie znajdujemy formuły, że przestrzeń jest obiektywną formą istnienia materii, lecz rozumiał on, że przestrzeń jest nieoddzielna od materii. „Albowiem — powiada on — nieskończona materia jest realną przestrzenią

i objętością, a także realnym podmiotem swych własnych części i modyfikacji" (Toland, Dzieła wybrane).

Toland w porównaniu do swych poprzedników dokonał niewątpliwego kroku naprzód w nauce o materii i ruchu, mimo to jednak nie wyciągnął z tej nauki ostatecznych ateistycznych wniosków. Uznanie wiecznego istnienia materii obdarzonej ruchem i aktywnością nie daje się pogodzić z ideą Boga, duszy świata, lub „najwyższego rozumu". Tym niemniej Toland składając haracz teologii, twierdzi, że „żadne zderzenia atomów, nawet w najbardziej sprzyjających okolicznościach nie mogłyby połączyć w istniejący system choćby części wszechświata i zachować go, nie mogłyby stworzyć organizacji kwiatka, albo muchy" (Toland, Dzieła wybrane). Ta niekonsekwencja ujawniła deistyczną ograniczoność materializmu Tolanda, nie zrywającego stanowczo z uznawaniem „najwyższej istoty".

Wspominaliśmy już walkę Tolanda o tolerancję religijną. W pierwszych trzech *Letters to Serena* dał on gruntowny wykład swych poglądów nie tylko na pochodzenie i rozwój religii pogańskich, lecz i chrześcijaństwa. W pierwszym liście Toland wyjaśnia pochodzenie przesądów, w drugim pochodzenie wiary w nieśmiertelność duszy, w trzecim historię powstania bałwochwalstwa, a w istocie rzeczy religii w ogóle.

Toland wskazuje, jak warunki życia i wychowania sprzyjają wprowadzeniu do świadomości ludzkiej przesądów wszelkiego rodzaju. Rodzina zatruwa dzieci zabobonami. Mamki straszą je potworami, opowiadaniem o duchach i upiorach. W szkole dzieci słyszą stale o demonach, nimfach, geniuszach, faunach itp. „Uniwersytet to najobfitszy rozsądnik przesądów" (Toland, Dzieła wybrane). Prócz tego „w większości państw istnieje specjalny stan płatnych ludzi, kasta duchownych, których zadaniem nie jest oświecać innych ludzi, lecz utrzymywać ich w błędach" (Toland, Dzieła wybrane). Dodajcie do tego — powiada Toland — „naszą niezajomość przeszłości, niepewność terażniejszości i lękliwą ciekawość wobec przyszłości" to zrozumiecie, jak wielkie wysiłki są konieczne, aby uwolnić się od przesądów.

Wiara w nieśmiertelność duszy pochodzi, zdaniem Tolanda, od Egipcjan. „...Ich obrzędy pogrzebowe i sposoby utrwalenia pamięci wybitnych ludzi mogły stać się przyczyną powstania wiary w nieśmiertelność“ (Toland, *Dzieła wybrane*). Wiara ta „była usilnie podtrzymywana wśród pogan przez ich prawodawców, i niektórzy z nich... przyjęli tę wiarę z powodu jej praktycznego pożytku, ponieważ wpaja ona w ludzi przeświadczenie, że źli ludzie, którzy uniknęli kary praw, z pewnością zostaną ukarani za swe przestępstwa w świecie pozagrobowym, gdy dobrzy znajdą tam nagrodę, której niesprawiedliwie mogli być pozbawieni w tym życiu“ (Toland, *Dzieła wybrane*).

Zdaniem Tolanda źródłem bałwochwalstwa jest wyobrażenie o życiu pozagrobowym. Z początku czczono dusze zmarłych, później zaczęto oddawać cześć boską zmarłym władcom. Stąd obrzędy. „Ludzie sądząc, że dogadzą swemu bogu tym samym czym dogadzali mu, gdy był ziemskim władcą, wznosili wspaniałe pałace, czyli świątynie, gdzie na zbyt wysokich stołach, czyli ołtarzach, stawiali przed nim ofiarne jadlo“ (Toland, *Dzieła wybrane*). „Wszelkie nabożeństwo odprawiało się stosownie do królewskich warunków ich ziemskiego życia“ (Toland, *Dzieła wybrane*). Z takim samym pochlebstwem, z jakim ludzie odnosili się do sług swego władcy, zaczęli się odnosić do niebiańskiej świty swych bogów i ich ziemskich kapłanów. Stąd modlitwy, składanie ofiar i inne formy kultu religijnego. Toland doskonale rozumiał polityczne znaczenie religii jako środka dzierżenia „w wiecznej niewoli swoich poddanych, nie śmiejących powstać przeciw bogom, lub tym, którzy mają stać się nimi“ (Toland, *Dzieła wybrane*). Boskie prawa, do których roszcza pretensje królowie chrześcijańscy i bezwarunkowe posłuszeństwo wobec nich wymagane przez służalcze duchowieństwo są najlepszymi środkami zachowania tyranii. „Jednakże im rozumniejsi stawali się ludzie, tym mniej wierzyli podobnym rzeczom. I im dokładniej ludzie przypatrywali się swoim władcom, tym zdecydowaniej poczynali bronić swej wolności i swoich praw“ (Toland, *Dzieła wybrane*).

Takie stanowisko zajął Toland w zagadnieniach religii. Stąd był tylko jeden krok do ateizmu, lecz tego kroku Toland nie zrobił. Co więcej, swoją naukę deistyczną uważał on za naukę ezoteryczną, przeznaczoną dla wtajemniczonych i przyjaciół, „których rzetelność i rozsądek są wypróbowane”. Wyraziły się tym sposobem z jednej strony prześladowania, które wycierpiał filozof, a z drugiej strony „bigoteria angielskiej klasy średniej”, o której mówił Engels.

Współczesnym Tolandowi był Anthony Collins (1676—1729). Collins urodził się w hrabstwie Middlesex, uczył się na uniwersytecie w Cambridge. Collins utrzymywał przyjacielskie stosunki z Locke'm i rozwijał podstawowe zasady jego filozofii. Z prac Collinsa należy wymienić List do Dodwella (1707), w którym krytykuje doktrynę niematerialności i nieśmiertelności duszy, Mo wę o wolności myśli (1713), która wystawiła go na prześladowania, i Badania wolności ludzkiej (1724).

W Liście do Dodwella Collins dowodzi, że myśl jest właściwością złożonej, wysoko uorganizowanej istoty materialnej. Co dotyczy nieśmiertelności duszy ludzkiej, to po pierwsze nieśmiertelność nie wynika z niematerialności duszy, i po drugie uznanie nieśmiertelności prowadzi do całego szeregu fałszywych wniosków, a w szczególności do przypuszczenia, że albo zwierzęta są tylko maszynami, albo że ich dusze unicestwiają się w momencie śmierci. Rozwijając materialistyczną naukę o duszy Collins przeczącego niekonsekwencje sensualizmu Locke'a.

W swych Badaniach wolności ludzkiej filozof bardzo konsekwentnie bronił zasady determinizmu. Wszelka działalność zakłada według Collinsa cztery elementy: czucie, sąd, wolę i wykonanie. Pierwsze dwa nie są w naszej władzy, a jednak one określają wolę, po której następuje wykonanie. Działania nasze są określone przez motywy je wywołujące, chociaż my nie zawsze uświadamiamy sobie te motywy.

Prace Collinsa wywarły wielki wpływ nie tylko w Anglii, lecz i we Francji, przygotowując umysły do przyjęcia idei materialistów francuskich.

W tym samym kierunku idą prace angielskiego lekarza-materialisty Williama Cowarda (1656—1725).

który opublikował w 1702 roku *Myśli o duszy ludzkiej*, gdzie dowodził, że doktryna duchowości i nieśmiertelności duszy jest wymysłem pogańskim i przeczy zasadom zdrowej filozofii. Coward odrzuca istnienie substancji nieśmiertelnej, twierdząc, że materia jest obdarzona wewnętrzną zasadą ruchu i że materia i ruch leżą u podstawy zdolności myślenia człowieka i zwierząt.

Wybitnym przedstawicielem angielskiego materializmu XVIII wieku był lekarz David Hartley (1704—1757).

Hartley urodził się w Illingworth. Na uniwersytecie w Cambridge studiował filozofię i medycynę. Miejsce w historii filozofii zdobył Hartley swoją pracą *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* (Obserwacje o człowieku, jego organizacji, obowiązkach i nadziejach, 1749).

Książka ta jest raczej zbiorem traktatów niż pracą jednolitą. Co więcej oddzielne części jej przeczą niekiedy jedna drugiej. Mimo to zasadniczą ideą tej książki jest obrona materializmu. Hartley próbował zastosować mechanistyczną zasadę przyczynowości, która stawszy się aksjomatem przyrodoznawstwa była stosowana do wyjaśnienia wszystkich zjawisk przyrody, a także do dziedziny zjawisk psychicznych.

Wszystkie zjawiska psychiczne mogą być zdaniem Hartley'a sprowadzone do dwu grup: czuć i idei. Pierwsze są źródłem i to jedynym źródłem drugich. Chociaż wszystkie idee mają jedno i to samo źródło, jedne z nich odnoszą się do odczuwanych przedmiotów, inne wyrażają stosunki między przedmiotami. Pierwsze to „idee czuciowe”, drugie to „idee umysłowe”. „Idee umysłowe” tworzą się z elementów „idej czuciowych”. Hartley wyraża nadzieję, że „rozwijając i udoskonalając doktrynę kojarzenia idei można osiągnąć rozłożenie nieskończonej różnorodności idei złożonych, tj. sprowadzić je do idei czuciowych, z których powstały” (Hartley, *Observations on Man* str. 75—76).

Hartley przezwyciężył w ten sposób dualistyczne tendencje nauki Locke'a o czuciu i refleksji. Hartley, nie ograniczając się do ogólnego postawienia zagadnienia, wy-

jaśnia, jak dokonywa się proces jednoczenia elementów czuciowych, dając w rezultacie idee złożone.

Hartley słusznie jest uważany za ojca psychologii skojarzeniowej. Jego „wibracyjna teoria kojarzenia idei” daje nauce o kojarzeniu idei podstawę materialistyczną.

Hartley twierdzi, że między procesami psychologicznymi i fizjologicznymi istnieje ścisła łączność. Każdy proces psychiczny odpowiada określonemu ruchowi cielesnemu. Zgodnie z ówczesnym stanem fizjologii poszukiwał on fizjologicznej podstawy aktów psychicznych w wibracjach (drganiach) substancji mózgowej i nerwowej. Drganiom prostym odpowiadają proste procesy psychiczne, złożonym złożone. Gdy pewna ilość elementów psychicznych skojarzy się w jednolitą całość, to temu zjednoczeniu odpowiada określone połączenie drgań mózgowych. Hartley stale podkreślał niemożliwość wyprowadzenia czucia z ruchu i ruchu z czucia. Analiza zjawisk duchowych, powiada on, zawsze obnaża tylko duchowe, a nie cielesne procesy, lecz mimo to między jednymi i drugimi istnieje stała nierozzerwalna łączność. Według Hartley’a skojarzenia psychiczne odpowiadają funkcjom mózgu, a ponieważ te ostatnie są uwarunkowane przyczynowością mechaniczną, to i procesy duchowe odbywają się zgodnie z prawami mechaniki.

Hartley rozszerza mechanizm skojarzeń także* i na uczucia, namiętności i akty woli. Najbardziej abstrakcyjne wyobrażenia, jak i najsubtelniejsze dążności i uczucia są jego zdaniem wytworami działalności psychicznej, które złożyły się i powstały stopniowo z elementów prostych. Tym sposobem „wibracyjna teoria kojarzenia idei” była próbą systematycznego wyjaśnienia prawidłowości całego życia psychicznego na podstawie zasad mechanistycznego materializmu.

Obok tego Hartley uznaje istnienie istoty wyższej, Boga, który rządzi światem i w ostatecznym rachunku określa także działania ludzi. Hartley nie próbował nawet pogodzić swych sprzecznych poglądów. Z jednej strony wysunął materialistyczną teorię wyjaśnienia złożonego życia psychicznego, z drugiej strony zachował tradycyjne przesady religijne.

Największy materialista angielski XVIII wieku Joseph Priestley urodził się 15 marca 1733 roku w Fieldhead (Yorkshire), niedaleko Leeds w rodzinie tkacza. Już jako małe dziecko okazał wielkie zdolności. Mając 12 lat zaczął studiować grecki, łacinę i starohebrajski, które szybko opanował. Mając 25 lat wstąpił do akademii w Daventry, szkolącej duchownych dysydenckich. Po skończeniu akademii Priestley występuje zrazu jako kaznodzieja, a później zostaje wykładowcą w Akademii Ubringtońskiej, która była wówczas ośrodkiem tolerancji religijnej i idei burżuazyjno-demokratycznych. W tym okresie rozpoczęła się naukowa działalność Priestley'a. W 1766 roku za pracę z historii elektryczności zostaje wybrany członkiem Towarzystwa Królewskiego (Royal Society). W latach 70. podróżował po Europie, zaznajomił się w Paryżu z wielkim chemikiem Lavoisierem i dokonał wielkiej pracy literackiej i naukowo-badawczej. Z tego okresu pochodzi większość jego prac filozoficznych. Priestley pewien czas bawił w Londynie, gdzie często spotykał się z Franklinem. Od roku 1780 do 1791 mieszkał w Birmingham. Dla przeprowadzenia badań chemicznych zorganizował tu jedno z najlepszych wówczas laboratoriów i rozwinął wielką pracę eksperymentalną.

Priestley aktywnie uczestniczył w życiu politycznym swego kraju. W latach burżuazyjnej rewolucji francuskiej występował jako jej gorący obrońca. Był członkiem towarzystwa „Przyjaciół rewolucji francuskiej”.

W swych Listach do Sir Edmunda Burke Priestley głosił prawo narodu do powstawania i obalania tyranów. Występował przeciw nadużyciom władzy, oburzał się na „ludzi służących ludowi”, którzy zapominają o swym panu i jego interesach, dbając tylko o swoje własne i zamiast służyć narodowi, wyobrażają sobie, że naród istnieje dla nich.

Namiętna obrona idei rewolucyjnych wywołała niezadowolenie władz. W lipcu 1791 roku zorganizowano napad na dom i laboratorium Priestley'a, które zniszczono. Sam Priestley wraz z rodziną musiał się ratować ucieczką do Londynu. Lecz i tutaj nie czuł się bezpiecznie i w 1794 roku wyemigrował do Ameryki.

Niedaleko od Filadelfii Priestley zbudował sobie laboratorium i wznowił pracę literacką i naukową. Zmarł w 1804 roku w Northumberland (Pennsylvania, USA).

Priestley wszedł do historii nauki jako filozof-materialista i wybitny badacz przyrody. Odkrycie przez niego w 1774 roku tlenu jest jednym z największych osiągnięć w historii nauki. Stało się ono wstępem do rozwoju nowoczesnej chemii.

Na zasadnicze pytanie filozofii Priestley dał materialistyczną odpowiedź. Zdecydowanie występował przeciw nauce o dwu substancjach. Doktryna ta wychodzi z założenia, że materia jest opieszła i bezwładna i nie może posiadać „zdolności spostrzegania, myślenia i samoporuszania się”. Priestley dowodził, że materia jest aktywną, działającą substancją. Głównym argumentem za biernością materii było powoływanie się na gęstość i nieprzenikliwość. Priestley dowodził, że właśnie te cechy świadczą o aktywności materii. Gęstość i nieprzenikliwość są pochodnymi od sił odpychania i przyciągania właściwych materii.

Nauka Priestley'a o aktywności materii przyjmuje charakterystyczną formę energetycznego pojmowania materii, zgodnie z którym materia składa się z centrów „różnorodnych przyciągań i odpychań, rozchodzących się nieskończenie we wszystkich kierunkach ze wszystkimi oddziaływaniami wzajemnymi” (Priestley, Dzieła wybrane*). Priestley podkreślał hipotetyczny charakter tego pojmowania materii i gotów był je zawsze porzucić, gdyby mu „pokazano jakąkolwiek lepszą i bardziej odpowiadającą faktom” hipotezę (Priestley, Dzieła wybrane).

Substancja materialna jest nie tylko aktywną, lecz w określonych warunkach zdolną do myślenia. Priestley stwierdził, że myślenie jest właściwością zorganizowanej w określony sposób materii. Ponieważ „zdolność myślenia i określony stan mózgu zawsze sobie towarzyszą... to — wnioskuje Priestley — zdolność ta jest właściwością systemu nerwowego, lub raczej mózgu”. Mózg jest „natu-

*) Wydanie radzieckie, w języku rosyjskim.

ralnym siedliskiem myśli" (Priestley, Dzieła wybrane).

Analiza myślenia okazuje, że w duszy nie ma żadnej idei, co do której nie dałoby się dowieść, że wynika na podstawie doznań czuciowych i ich połączeń. Priestley opierając się na teorii skojarzeń rozwiniętej przez Hartley'a twierdzi, że raz uznana za możliwą zdolność prostego doznawania czuciowego tłumaczy „wszystkie poszczególne przejawy czuć i idei, jak ich zachowanie, skojarzenie itp., a także rozliczne zdolności duchowe zrodzone z tych zmian w naszych czuciach i ideach: jak pamięć, rozsądek, wolę, emocję itp., wszystko to da się zadowalająco wyjaśnić na podstawie zasad wibracji, będących objawami substancji materialnej" (Priestley, Dzieła wybrane).

Pamięć jest wynikiem skojarzenia idei otrzymanych przy pomocy czuć zewnętrznych. „Jest prawdopodobne, że w najdzikszych polotach fantazji nie napotka się ani jednej idei, która by nie była związana z jakimkolwiek wrażeniem lub ideą wcześniej istniejącą w duszy. To, co nazywamy nowymi myślami jest tylko nowym połączeniem starych, prostych idei i rozkładem złożonych" (Priestley, Dzieła wybrane). Priestley rozpatrywał sędzenie jako spostrzeganie zgodności, lub braku zgodności podw. idei. Emocje powstają w rezultacie skojarzenia określonej idei z przyjemnymi lub nieprzyjemnymi uczuciami, z jakimi była ona poprzednio związana. Emocje złożone powstają w wyniku skojarzenia z jedną i tą samą okolicznością różnych przyjemnych i nieprzyjemnych uczuć. Wszelkie emocje są tylko modyfikacjami strachu i miłości. Wola jest produktem pragnienia, powstającego przy wyobrażeniu o przyjemnym przedmiocie, którym pragnie człowiek zawładnąć. Wola zawsze jest określona ideami skojarzonymi z wyobrażeniem czegoś dla nas przyjemnego czy nieprzyjemnego.

Priestley dowodził, że nawet najbardziej abstrakcyjne idee mają za swą podstawę uczucia. Tak np. idee sprawiedliwości i niesprawiedliwości są rezultatem złożonych skojarzeń. „Każdy, kto obserwował idee dzieci, mógł zauważyć, że idee moralnej sprawiedliwości i zobowiązania powstawały stopniowo i powoli w związku z długim szeregiem okoliczności i że minął dłuższy okres czasu, dopóki nie

stały się ono wyraźnymi i zakończonymi" (Priestley, Dzieła wybrane).

Priestley w oparciu o „wibracyjną teorię kojarzenia idei“ Hartley'a wyjaśniał fizjologiczne podstawy związku idei w następujący sposób: „Jeśli dwie różne vibracje zachodzą w mózgu jednocześnie, to wywołują w sobie nieznaczne wzajemne zmiany, tak że... cząsteczka materii mózgowej... będzie wibrować tak, jak gdyby znajdowała się pod działaniem jednoczesnym dwu impulsów... Stąd wynika koniecznie, że jeśli zostanie wywołana jedna z tych vibracji, to tym sposobem zostanie wywołana i druga vibracja, tak że cały stan mózgu będzie podobny do cwego wcześniejszego“ (Priestley, Dzieła wybrane).

Mimo że Priestley domyślał się, że sama mechanika nie wystarczy do wyjaśnienia złożonego procesu myślenia, i powoływał się na procesy chemiczne zachodzące w materii mózgu, jego koncepcja psychofizyczna nie wyszła z ram mechanistycznego materializmu. Priestley twierdził, że im dokładniej poznajemy przyrodę, to tym lepiej potrafimy sprowadzać poszczególne fakty i prawa do prostych i ogólnych praw. W ostatecznym rezultacie zostanie kiedyś znalezione wielkie wszechobejmujące prawo rządzące światem materialnym i intelektualnym.

Priestley poświęcił wiele uwagi zagadnieniu wolności woli i konieczności. Dowodził, że determinizm (pojmowany przezeń mechanistycznie) w konieczny sposób wynika z materializmu. „Jeśli człowiek... jest całkowicie materialnym, to nie wolno negować tego, że powinien on być istotą mechaniczną... Wszelka rzecz odnosząca się do teorii materializmu jest faktycznie argumentem na korzyść nauki o konieczności...“ (Priestley, Dzieła wybrane). Zwolennicy doktryny konieczności twierdzą, że istnieje „pewne niezmiennie prawo przyrody dla woli, podobnie jak dla dowolnej rzeczy w przyrodzie“. Jednak konieczność nie wyklucza wolności człowieka. Determinizm zaprzecza, jakoby człowiek w sposób wolny mógł chcieć, ale nie zaprzecza, że człowiek może w sposób wolny czynić to, czego chce.

Priestley sądził, że tylko teoria determinizmu uzasadnia stosowanie kary i nagrody za postęпки, dokonywane



przez człowieka. W następstwie kojarzenia się idei nagroda i kara stają się motywami określającymi w przyszłości naszą wolę i w konsekwencji nasze winy.

Determinizm bynajmniej nie prowadzi do fatalizmu. „Niektórzy wyobrażają sobie — powiada Priestley — jakoby przekonanie, że wszelkie czyny ludzkie zależą od motywów wpływających w sposób konieczny na decyzję ludzi... pociągało za sobą obojętność ludzi wobec swego postępowania i biegu ich życia. Na to odpowiadam, że byłoby tak rzeczywiście, gdyby ich własne czyny i decyzje nie były koniecznymi ogniwami w tym łańcuchu przyczyn i skutków i gdyby ich powodzenie lub niepowodzenie w życiu nie zależało w najściślejszym sensie słowa od nich samych“ (Priestley, Dzieła wybrane). Przekonanie ludzi, że ich wysiłki wywołują konieczne rezultaty i że żaden dobrze obmyślony wysiłek nie pójdzie na marne, nie tylko nie skłania ludzi do rezygnacji, lecz przeciwnie pobudza do działania ze zdwojoną energią.

Priestley próbował pogodzić swoją filozofię materialistyczną z przekonaniami religijnymi. Ten przedstawiciel postępowej myśli angielskiej nie potrafił uwolnić się od przesądów religijnych. Ze stanowiska deistycznego zwalczał ateizm materialistów francuskich.

2. Dwa kierunki materializmu francuskiego

Najbardziej zdecydowanymi i konsekwentnymi przedstawicielami szerokiego ruchu oświeceniowego we Francji XVIII w. byli filozofowie, stanowiący jego materialistyczne jądro. Rozpoczynając od Odrodzenia, wraz ze wzrostem i krzepnięciem rewolucyjnej burżuazji, materializm w filo-

zofii występował coraz silnej i śmielej w walce z przesądami religijnymi i metafizyką idealistyczną. Jednakże dopiero plejada francuskich materialistów XVIII w. — Lamettrie, Holbach, Helvetius, Diderot — pierwsza w czasach nowożytnych szeroko i otwarcie rozwinęła bojowy sztandar walczącego materializmu.

We Francji wieku XVIII „...rewolucja filozoficzna służyła jako wstęp do przewrotu politycznego” — pisał Engels (Marx - Engels, Dzieła. Tom 14). Filozofowie — materialiści XVIII w. to najkonsekwentniejsi i czołowi ideologowie rewolucyjnej burżuazji. W pracy nad stworzeniem znakomitej encyklopedii, wielostronnej twórczości literackiej, gorących i ożywionych dyskusjach dowcipnego towarzystwa w salonach Holbacha, Helvetiusa i ich przyjaciół, powstawał i kształtował się burżuazyjno-rewolucyjny, materialistyczny światopogląd XVIII w.

Rozwój socjalno-historyczny Francji XVIII w. charakteryzowało zaostrzenie przeciwieństw klasowych między burżuazją i szlachtą, wykluczające drogę kompromisu, jaką poszedł rozwój historyczny rewolucji w Anglii. Burżuazja francuska walcząc z feudalizmem występowała „w imieniu całego stanu trzeciego”, w imieniu ludu. To pozwoliło jej występować przeciw feudalizmowi z dostatecznym zdecydowaniem i śmiałością.

Ruch oświeceniowy w całości służył ideologicznemu przygotowaniu rewolucji burżuazyjnej we Francji. Religia katolicka była we Francji najważniejszą ideologiczną ostoją absolutyzmu. W walce z reakcyjnym wpływem Kościoła i religii ideologia oświeceniowa rewolucyjnej burżuazji została przez swoich najbardziej konsekwentnych przedstawicieli doprowadzona do ateizmu. Materialiści francuscy nie ograniczali jednak swojej krytyki tylko do dziedziny religii, lecz krytykowali także i wsteczne, reakcyjne instytucje polityczne swego czasu, które realizowały interesy panujących klas społeczeństwa feudalnego. Materialiści francuscy byli prawdziwymi rewolucjonistami, którzy wykuwali oręż ideologiczny rewolucji francuskiej. Oni jej dali „symbol wiary” i „sztandar teoretyczny”.

W ścisłej i nierozzerwalnej łączności z religią i teologią pozostawała idealistyczna metafizyka. Materializm

filozoficzny XVIII w. rozwinął się w bezpośredniej walce z tą metafizyką.

Lametrie w specjalnym krytycznym Wyłożeniu systemów filozoficznych, Holbach w Systemie natury i w szeregu innych utworów poświęcili nie mało stronic krytyce średniowiecznej scholastyki, racjonalistycznej metafizyki i różnorodnych doktryn teologicznych przybranych w formę filozoficzną. Ta krytyka przenika całą twórczość filozofów-materialistów. Materialiści występowali zarówno przeciw spekulatywnym idealistycznym systemom racjonalistów XVII w. — metafizyce Descartesa, Leibniza, Malebranche'a, jak i przeciw subiektywnemu idealizmowi Berkeley'a.

Holbach w Systemie natury wyjaśniając korzenie historyczne i źródła współczesnego mu idealizmu poddał zasadniczej i głębokiej krytyce doktrynę Platona i neoplatoników. Diderot demaskował subiektywno-idealistyczną filozofię Berkeley'a i jego naśladowców. Wyśmiewał on ten absurdalny przesąd, „według którego nie ma niczego poza granicami naszych zmysłów, i wszystko kończy się tam, gdzie niczego nie widzimy“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1*). O idealizmie filozoficznym Berkeley'a mówił on, porównując człowieka do żywego, czującego instrumentu, że „to był taki przypadek obłądki, kiedy czujący instrument wyobraził sobie, że jest jedynym instrumentem na świecie i że cała harmonia świata w nim się odgrywa“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1).

W odpowiedzi na śmiałą krytykę idealizmu, spekulatywnej metafizyki i teologii uczeni obskuranci, księża i najemne pismaki obsypywali filozofów materialistów oszczerstwami, przekleństwami i „obaleniami“. Istniał cały szereg pism, które specjalizowały się w walce z ideami oświecenia i materializmu. Ze szczególną zaciekłością i uporem prowadziło tę walkę pismo, wydawane przez Frérona (*Lettres sur quelques esprits du temps*, a od 1754 r. — *Année littéraire*). Oprócz periodycznych wydawnictw przeciw filozofom-materialistom wychodziło mnóstwo pamfletów, paszkwilów i „prac

*) Wydanie radzieckie, w języku rosyjskim.

krytycznych". Swoją ideową bezsilność obskuranci dopełniali zwykłym prześladowaniem materialistów, nagonką i terrorem ze strony rządu i Kościoła. „Francuzi — pisał Engels — prowadzą otwartą wojnę z całą oficjalną nauką, z Kościołem, często nawet z państwem; ich dzieła są drukowane za granicą w Holandii albo Anglii, a sami oni nierzadko bywają przesiedlani do Bastylii” (Marx — Engels, Dzieła, Tom 1). Utwory Lamettriego, Diderota, Helvetiusa i Holbacha były zabraniane, konfiskowane i poddawane publicznemu spalaniu. Według słów Diderota, prześladowanie ateistycznej i materialistycznej literatury dochodziło do tego, że pewnego młodzieńca za zakupienie dwóch egzemplarzy *Démonisme* chrześcijaństwa Holbacha poddano publicznemu biczowaniu i napiętnowaniu wraz ze sprzedawcą książki i jego żoną. Młodzieńca później zasądzono na 9 lat katorgi, sprzedawcę — na pięć lat, a żonę — na dożywotnie zamknięcie w klasztorze.

Nie bacząc na wszelkie prześladowania materialistyczny światopogląd krzepł i rozszerzał się, odgrywając czołową rolę w szerokim ruchu oświeceniowym swojej epoki.

Rozwój historyczny Francji sprzyjał zwycięskiemu rozszerzaniu się materializmu. „....Upadek metafizyki XVII stulecia o tyle może być objaśniony materialistyczną teorią XVIII stulecia, o ile sam ten ruch teoretyczny znajduje objaśnienie w praktyce ówczesnego życia. Życie to było skierowane ku bezpośredniej rzeczywistości, ku światowym rozkoszom i światowym interesom, ku światu ziemskiemu. Jego antyteologicznej, antymetafizycznej materialistycznej praktyce winny były odpowiadać antyteologiczne, antymetafizyczne, materialistyczne teorie. Metafizyka praktycznie postradała wszelki kredyt.” (Marx — Engels, Dzieła, Tom 3).

Walką z religią i idealistyczną metafizyką najdokładniej wyrażała także potrzeby rozwojowe wiedzy przyrodniczej, koniecznej dla przemysłowego postępu, służącego za podstawę wzrastającej potęgi burżuazji. W XVIII w. nauki przyrodnicze dościsły w swym rozwoju takiego poziomu, że dalsze ich sukcesy nie dawały się pogodzić z idealistyczną metafizyką. Metafizyka XVII stu-

lecia jeszcze zawierała w sobie pozytywną, ziemską treść (przypomnimy Descartesa, Leibniza i innych). Dokonywała ona odkryć w matematyce, fizyce i innych naukach ścisłych, które wydawały się z nią związane. Lecz już na początku XVIII stulecia ta rzekoma łączność została unicestwiona. Nauki pozytywne oddzieliły się od metafizyki i odgrodziły swój własny zakres działania. Całe bogactwo metafizyki ograniczyło się teraz do świata idei i przedmiotów boskich i to właśnie akurat w tym czasie, kiedy rzeczywiste istoty i sprawy ziemskie zaczęły koncentrować na sobie całe zainteresowanie. Metafizyka uległa spłyceciu. W tym samym roku, w którym umarli ostatni wielcy metafizycy francuscy XVII w. Malebranche i Arno, narodzili się Helvetius i Condillac" (Marx-Engels, Dzieła, Tom 3).

Wiedza o przyrodzie stała już w XVIII w. na własnych nogach. Największe sukcesy osiągnęły w swoim rozwoju matematyka, mechanika, i astronomia. Mechanika ciał sztywnych, która znalazła swój wykończony, klasyczny wyraz w nauce Newtona, służyła za podstawę wszystkich naukowo-przyrodniczych wyobrażeń epoki. Lecz już w XVIII w., który odziedziczył po poprzednim stuleciu zasadnicze osiągnięcia mechanistycznego przyrodoznawstwa, dziedzina badań przyrodoznawczych zaczęła się rozszerzać. Chemia zaczęła dokonywać pierwszych samodzielnych kroków. W fizyce pojawiła się nowa dziedzina — nauka o elektryczności. Znacznie rozszerzyło się badanie świata organicznego. Szereg sukcesów odniosła fizjologia, biologia i medycyna. Jednakże nowe dziedziny przyrodoznawstwa nie mogły jeszcze poderwać mechanistycznych wyobrażeń o świecie i same były pod władzą teorii mechanistycznych.

W chemii niepodzielnie panowała teoria ciepłika i flogistonu. Elektryczność i magnetyzm były uważane za osobne „ciecze lotne“. W fizjologii i medycynie panowały poglądy albo mechanistyczne, albo witalistyczne. Tym niemniej osiągnięcia przyrodoznawstwa nie pozostały bez skutków. Nagromadzenie materiałów i rozszerzenie dziedziny badań przyrodniczo-naukowych spowodowało w XVIII w. tendencję do systematyzacji i uogólnień.

Okazało się to przede wszystkim w próbach Linneusza, Jussieu (Bernarda), Rollanda, stworzenia klasyfikacji istot organicznych. Nauki te biegły jeszcze metafizycznym torem opierając się na przekonaniu o niezmienności gatunków. Lecz i one odegrały swoją rolę w dziele zbadania wzajemnej łączności zjawisk przyrody. Bardziej płodną była praca Buffona, który stworzył z kolektywem swoich współpracowników wielotomową Historię naturalną, gdzie wprowadza ideę powszechnej jedności i łączności zjawisk przyrodniczych i odrzuca wyobrażenie o stałości gatunków.

Filozofia materialistyczna XVIII w. wynikała i rozwijała się w ścisłej łączności z osiągnięciami przyrodoznawstwa, które wyodrębniło się ze spekulatywnej metafizyki jako samodzielna dziedzina. Materializm francuski świadomie przeciwstawił spekulatywnym, oderwanym systemom metafizycznym żywe i konkretne badanie rzeczywistej przyrody. Lecz nieuniknienie musiały się w nim odbić osobliwości tego stadium przyrodoznawstwa, którego był filozoficznym uogólnieniem. Materializm francuski XVIII w. jak i współczesne mu przyrodoznawstwo był przeważnie metafizyczny. Dopiero zaczątki idei rozwoju znajdowały miejsce w światopoglądzie francuskich materialistów.

Metafizyczność francuskiego materializmu miała głębokie korzenie socjalne. Rewolucyjna burżuazja ogłaszała zasady nowego burżuazyjnego porządku, o który się biła, za wieczne i niewzruszone, oparte na niezmiennej istocie natury i człowieka.

Materializm francuski z jednej strony kontynuował tradycje fizyki Descartesa nigdy we Francji nie zaniechanej i ściśle związanej z rozwojem przyrodoznawstwa. Z drugiej strony był on bezpośrednim przedłużeniem i rozwojem nauk angielskich materialistów XVII w. — Bacona, Hobbesa, Locke'a i Tolanda. Takie są dwa zasadnicze źródła teoretyczne francuskiego materializmu, które uwarunkowały jego dwa kierunki: „Jeden ma swój początek u Descartesa, drugi u Locke'a. Ten ostatni rodzaj materializmu stanowi w przeważnym stopniu francuski wkład twórczy i prowadzi prosto do socjalizmu. Pierwszy, mechanistyczny materializm zlewa się z francuskim przyrodo-

znawstwem. W przebiegu rozwojowym obydwie kierunki krzyżują się" (Marx — Engels, Dzieła, Tom 3).

Najważniejszą rolę w propagandzie sensualizmu Locke'a we Francji odegrały prace Condillaca, który wywarł bezpośredni wpływ na materialistów francuskich. Condillac — to żywiołowy przeciwnik idealistycznej metafizyki XVII stulecia. „Bezpośredni uczeń i francuski interpretator Locke'a, Condillac, od razu skierował lockeowski sensualizm przeciw metafizyce XVII stulecia. Dowiódł on, że Francuzi zupełnie słusznie odrzucili tę metafizykę jako zwykły, nieudany płód wyobraźni i przesądów teologicznych" (Marx — Engels, Dzieła, Tom 3).

Etienne Bonnot de Condillac, brat utopijnego komunisty Mably'ego, urodził się w 1715 r. w Grenoble. W połowie lat 40. XVIII w. Condillac przeniósł się do Paryża, gdzie zaznajomił się z Rousseau, Diderotem i fizjokratami. W 1746 r. w Amsterdamie wyszło pierwsze filozoficzne dzieło Condillaca *Zarys rozwoju wiedzy ludzkiej*. Wkrótce ujrzały światło dzienne jego inne ważne prace: *Traktat o systemach* (1749), *Traktat o uczuciach* (1754), a także *Traktat o zwierzętach*. Od 1758 r. Condillac zajmował stanowisko wychowawcy księcia Parmy. W 1768 wrócił do Francji, gdzie został wybrany członkiem Akademii Nauk; zmarł 3 sierpnia 1780 r.

Rozwój człowieka Condillac wyjaśniał warunkami i wychowaniem. W *Zarysie rozwoju wiedzy ludzkiej* uznaje, w ślad za Locke'm, dwa źródła poznania — czucie i refleksję. Jednakże później w swojej głównej pracy *Traktacie o uczuciach* Condillac dokonuje decydującego kroku naprzód w porównaniu z Locke'm, odrzucając istnienie jakiegokolwiek innego źródła poznania na równi z uczuciami. Pamięć, rozważanie, sądzenie — to wszystko różne postaci czucia. Podstawowe żądanie filozofii Condillaca — wyprowadzenie całej intelektualnej i moralnej działalności człowieka z czuć — wywarło wielki wpływ na materialistów francuskich.

Dla zilustrowania swojej teorii Condillac posługuje się obrazem posągu, który stopniowo wyposaża różnymi zmysłami. Za najelementarniejszy zmysł Condillac uważał powonienie. Powonienie przyczynia się najmniej do wzrostu ludzkiego poznania (Condillac, Traktat o czuciach). Tym niemniej już z pomocą powonienia jest możliwa uwaga, rozkosz, cierpienie, pamięć. Uzyskanie zmysłów słuchu, smaku i wzroku znamionuje dalszy postęp w rozwoju duchowym. Jednakże czucia, doznawane za pośrednictwem tych wszystkich organów zmysłowych, są spotrzegane przez posąg jako jego własne modyfikacje, jako zmiany jego stanu wewnętrznego; stopniowo utożsamia się on z zapachem, dźwiękiem, smakiem, barwą (Condillac, Traktat o czuciach). Wyobrażenie świata zewnętrznego jest mu jeszcze obce. To wyobrażenie powstaje dopiero dzięki dotykowi. Condillac uważa, że dotyk — to jedyny zmysł, leżący u podstawy sądów o przedmiotach świata zewnętrznego. Dlatego nazywa on dotyk nauczycielem wszystkich pozostałych zmysłów (Condillac, Traktat o czuciach).

Condillac nie tylko wyprowadza całą ludzką wiedzę z czuć, lecz także przyznaje, że czucia są w nas wywoływane przez przedmioty świata zewnętrznego. W tym teoria poznania Condillaca zbliża się do teorii poznania materialistów francuskich XVIII w. Jednocześnie Condillac próbuje związać działalność poznawczą człowieka z rozwojem jego potrzeb. Potrzeby określają rozwój poznania. Najbardziej natarczywe i najczęstsze z nich jak na przykład potrzeba pożywienia są bodźcami pierwszych badań (Condillac, Traktat o czuciach). „Podobnie — pisze Condillac — jak nie byłoby wiedzy bez doświadczeń, tak nie byłoby doświadczenia bez potrzeb, których z kolei nie byłoby bez następowania po sobie przyjemności i cierpienia” (Traktat o czuciach).

Broniąc sensualistycznego punktu widzenia Condillac nie idzie konsekwentnie po linii materializmu. Sądzi on, że poznanie wewnętrznej natury rzeczy jest nam niedostępne. Zmysły postrzegają tylko jakoś przedmiotów lecz nie dostrzegają ich substancji (Condillac, Traktat o systemach). Nasze idee, sądzi Condillac, „nie dają nam poznania tego, czym są rzeczy same w sobie; one

tylko opisują je przy pomocy ich stosunków do nas, i to jedno dowodzi, do jakiego stopnia daremne są starania filozofów, wyobrażających sobie, że są zdolni wnikać w naturę rzeczy" (Condillac, Traktat o uczuciach). Wychodząc z tego Condillac zaprzecza w swej Logice poznawalności istoty materii, ruchu, przestrzeni, czasu.

Teoria poznania Condillaca odznacza się wyraźnym charakterem spostrzeżeniowym. Nie jest przypadkiem, że jako podmiot poznający w jego podstawowym dziele filozoficznym figuruje nie człowiek społeczny, a posąg.

Condillac jest daleki od pojmowania praktyki jako podstawy i kryterium poznania. Jest mu obce podejście historyczne do poznania, obce pojmowanie historycznego przejścia w procesie poznania od zjawiska do istoty. Naturalnie, że dla Condillaca pozostało niedostępne i właściwe rozwiązanie zagadnienia o wzajemnym stosunku czucia i myślenia.

Condillac uważał podrażnienie tylko za powód (*cause occasionelle*) czuć. Przyznawał on istnienie niematerialnej duszy, dla której powodem działania są podrażnienia organów zmysłowych. Czucia uważał za modyfikację duszy.

Te twierdzenia Condillaca jawnie idą po linii subiektywnego idealizmu i odzwierciedlają wpływ filozofii Berkeley'a na jego gnoseologię.

Historyczną zasługą Condillaca jest jego zaprzeczanie spekulacji metafizycznej. Condillac bronił koncepcji sensualistycznej w uporczywej walce z metafizycznymi systemami XVII w.

Obaleniu metafizyki Descartesa, Spinozy, Leibniza, i Malebranche'a Condillac poświęcił specjalną pracę, Traktat o systemach.

Condillac dzieli wszystkie systemy filozoficzne na trzy typy w zależności od tego, co leży u ich podstawy. Pierwszy typ — to systemy abstrakcyjne, tj. systemy opierające się na zasadach abstrakcyjnych, drugi typ — to hipotezy, tj. systemy opierające się tylko na przypuszczeniach, i trzeci typ — to prawdziwe systemy, których zasadą jest doświadczenie i które opierają się na faktach.

Kartezjańską teorię idei wrodzonych Condillac nazywa pustą oraz fantastyczną i przeciwstawia jej sensualistyczny punkt widzenia.

Niemniej zdecydowanie występuje on przeciw monadologii Leibniza. Spekulatywny charakter rozważań Leibniza powodujący niezdolność Leibniza do odkrycia realnej istoty tych abstrakcyjnych pojęć, którymi operuje, wywołuje jego odrazę.

„Filozof ten — pisze Condillac o Leibnizu — nie daje żadnego pojęcia o sile swoich monad; nie daje go także o ich spostrzeganiu; w tym zagadnieniu posługuje się on tylko przenośniami, a pod koniec gubi się gdzieś w nieskończoności.

W ten sposób nie daje on wiedzy o elementach rzeczy, a właściwie mówiąc niczego nie objaśnia“ (Condillac, Traktat o systemach).

Lecz słusznie występując przeciw idealistycznemu charakterowi filozofii Leibniza, Condillac odrzuca i to, co było u Leibniza historycznie postępowe — jego swoistą dialektykę, przebijającą się wbrew idealizmowi i klerykalizmowi. W tym ujawnia się metafizyczność i antyhistoryzm Condillaca.

Najdobitniej ta metafizyczna ograniczoność Condillaca przejawiała się w jego krytyce filozofii Spinozy. Zasadnicze uderzenie Condillaca jest wymierzone przeciw nauce Spinozy o jedynej materialnej substancji. Według Condillaca przedmiotem naszej wiedzy jest nie substancja, a różne jakości, których połączenia tworzą mnogość przedmiotów. Co się zaś tyczy podstawy, lub substancji wszystkich tych przedmiotów, to odkryć jej my — według Condillaca — nie jesteśmy w stanie. Mówiąc inaczej: słowa — istota, podstawa, substancja i tym podobne służą ludziom dla oznaczenia tego, co jest im nieznanie (Condillac, Traktat o systemach). Taki jest zasadniczy zarzut, podnoszony przez Condillaca przeciw nauce Spinozy o substancji.

Dostrzegłszy słusznie abstrakcyjność spinozowskiego pojmowania substancji, Condillac nie widział, że ta sama substancja była niczym innym jak metafizycznie zamaskowaną przyrodą. Postępowe znaczenie nauki Spinozy o jedynej materialnej substancji nie zostało zrozumiane

przez Condillaca. Tymi samymi brakami odznacza się krytyka Condillaca wobec spinozowskiego postawienia zagadnienia substancji jako samoprzyczyny. Tezie o substancji *causa sui*, wyrażającej oddziaływanie wzajemne w przyrodzie i przedstawiającej element dialektyki w filozofii Spinozy, Condillac przeciwstawia metafizyczne pojmowanie przyczynowości (*T r a k t a t o s y s t e m a c h*).

W ten sposób Condillacowa krytyka metafizyki XVII w. odegrałszy jako całość historycznie postępową rolę, zawierała w sobie szereg ograniczoności. W tym znalazł swój wyraz fakt, że Condillac nie wyprowadził ze swoich sensualistycznych przesłanek materialistycznych wniosków.

Sensualizm Condillaca wywarł wielki wpływ na rozwój myśli filozoficznej we Francji. W ciągu długiego czasu jego *L o g i k a* była wykładana we francuskich zakładach naukowych. O tym, że Condillac wywarł nie mały wpływ i na współczesne mu przyrodoznawstwo świadczy przykład Lavoisiera. Twórca podstaw naukowej chemii był uczniem Condillaca w dziedzinie filozofii i po chlebnie wyrażał się o zasadach, leżących u podstawy *L o g i k i* i innych dzieł Condillaca.

Walcząc z idealistyczną metafizyką XVII w. materialści francuscy przyłączyli się do sensualizmu Condillaca, lecz pogłębili i rozwinęli jego krytykę, oswobodziwszy ją od właściwej Condillacowi tendencji do agnostycyzmu i fenomenalizmu.

Chociaż we wszystkich podstawowych zagadnieniach materialści francuscy zajmują wspólne pozycje, tworząc jedną szkołę, to jednak między przedstawicielami obydwu kierunków wewnątrz tej szkoły istnieją istotne różnice poglądów.

Lamettrie i Diderot reprezentują przeważnie kierunek naukowo-przyrodniczy. Idee socjalno-historyczne nie zostały przez nich szeroko opracowane, za to w nauce o przyrodzie ich poglądy odznaczają się bogactwem i głębokością. Uważnie śledząc sukcesy przyrodoznawstwa, nie zadowalają się oni filozoficznym uogólnieniem zasad mechaniki klasycznej, lecz próbują uświadomić sobie i postawić przed nauką szereg nowych problemów, wysuwanych w szczególności przez biologię i fizjologię.

Przyrodniczo-naukowa filozofia Diderota i Lamettriego nie dąży do zbudowania wykończonego „systemu natury” na podstawie absolutnych praw mechaniki. Chociaż w podstawowych twierdzeniach swej nauki zmuszeni są rozpoczynać od tych praw i pozostają metafizykami, to jednak w oddzielnych wywodach wznoszą się do idei ewolucjonistycznych, a niekiedy i do domysłów dialektycznych. W związku z tym nauka ich posłużyła jako przygotowanie przyrodoznawstwa XIX wieku, które poderwało główne podstawy metafizycznego poglądu na przyrodę.

Drugi kierunek francuskiego materializmu związany głównie z poglądami Holbacha i Helvetiusa wyrósł z rozwoju idei socjalno-historycznych rewolucyjnej burżuazji francuskiej. Idee „człowieka naturalnego” i „normalnego społeczeństwa”, opartego na „zasadach natury” wprowadzone w świat przez materialistów francuskich, są związane swymi źródłami historycznymi z angielskim sensualizmem i materializmem. Mimo całej swej metafizyczności nauka o „naturalnym porządku społeczeństwa” okazała się płodną i pociągnęła za sobą rewolucyjne wnioski. Cały feudalny świat został odrzucony z punktu widzenia rozumu i naturalnego prawa człowieka. Materialistyczny element nauki o naturze ludzkiej, opierając się na sensualizmie Lockeowskim, zakładał uznanie decydującego wpływu wychowania i środowiska na ludzką świadomość i postępowanie. O ile człowiek czerpie całe swoje doświadczenie i wszystkie swoje wyobrażenia z otaczającego go środowiska, przebudowa społeczna okazuje się koniecznym warunkiem wychowania w ludziach istotnie ludzkich właściwości i doprowadzenie do zgodności interesów publicznych i prywatnych.

Jeżeli wpływ przyrodniczo-naukowego kierunku materializmu francuskiego XVIII w. był zapładniający dla późniejszego rozwoju przyrodoznawstwa, to kierunek, który wychodząc z sensualistycznej teorii poznania Locke’a opracował przeważnie idee etyczne i socjalno-historyczne, także nie pozostał bez śladu. Dalszy rozwój idei reprezentantów tego kierunku posłużył jako podstawa teoretyczna nauk utopijnych socjalistów początku w. XIX.

„Jak kartezjański materializm doprowadza do przyrodoznawstwa w ścisłym sensie słowa.

tak drugi kierunek materializmu francuskiego doprowadza bezpośrednio do socjalizmu i komunizmu.

Nie trzeba wielkiego dowcipu, aby spostrzec łączność między nauką materializmu o wrodzonej skłonności do dobra, równości, zdolności umysłowych ludzi, o wszechmocy doświadczenia, nawyku wychowania, o wpływie zewnętrznych okoliczności na człowieka, wielkim znaczeniu przemysłu, o moralnym prawie do rozkoszy itd. — a komunizmem i socjalizmem" (Marx-Engels, Dzieła Tom 3).

Walczący materializm francuski XVIII w., jego żywy i błyskotliwy charakter i wielki wpływ oświeceniowy na całe życie umysłowe swego czasu znalazły swój jaskrawy wyraz dopiero w nauce Lamettrie.

Julian Offray de Lamettrie urodził się 25 grudnia 1709 r. na północy Francji, w niewielkim miasteczku Saint-Malo, w rodzinie kupieckiej. Jego początkowe wykształcenie było religijne i pozostawało pod silnym wpływem jansenistów. We wczesnej młodości uważał on siebie za stronnika tej sekty religijnej i nawet napisał pracę w jej obronie, lecz już w 16. roku życia w rozwoju umysłowym Lamettriego następuje przełom. Studiuje on fizykę i pod wpływem popularnego w jego rodzinnym miasteczku lekarza Junot zaczyna zajmować się medycyną. W 1728 r. Lamettrie otrzymuje stopień doktorski. Praktyka lekarska w małym miasteczku i wąskie wykształcenie medyczne nie zadowalały go. Udaje się do Leyden (Holandia), gdzie zostaje uczniem i naśladowcą znakomitego lekarza Boerhave'a. W Leyden Lamettrie znacznie rozszerzył swój horyzont przyrodniczo-naukowy. Tutaj zaczął się kształtować jego materialistyczny światopogląd, który okrzepł i rozwinął się w latach następnych. W 1737 r. Lamettrie rozpoczyna energiczną działalność literacką, tak w dziedzinie specjalnie medycznej, jak i dziedzinie filozofii materialistycznej. Staje się aktywnym bojownikiem postępowej nauki i materialistycznego światopoglądu. W latach 1743—45, w czasie wojny o „austriackie dziedzictwo“, Lamettrie w charakterze lekarza pułkowego w świącie księcia de Greaumont brał czynny udział w kilku wielkich bitwach. Szereg śmiałych dowcipnych pamfletów i satyr filozofa: O rozumie i mędracach,

Polityka lekarza Macchiavelli i inne — skierowanych przeciw konserwatywnym filozofom, uczonym i lekarzom zaostrzyły nienawiść, którą żywiło duchowieństwo i wszystkie reakcyjne siły Francji do bojowego materialistycznego światopoglądu Lamettrie. Zaczęto go prześladować. Lamettrie musiał porzucić stanowisko lekarza pułkowego. Niedługo też utrzymał się na stanowisku wojskowego inspektora lazaretów. Dnia 9 lipca 1764 r. dzieła Lamettriego uległy spaleniu, a jemu samemu groziło więzienie. Uciekł więc za granice Francji, do Gent (Gandawy), a potem do Leyden. Na lejdeńskim wygnaniu Lamettrie wydaje w 1747 r. swój znakomity utwór *L'homme machine*, pod pseudonimem anglika Sharpe'a. Lecz pseudonim nie mógł ukryć autorstwa Lamettriego. Rozwścieczeni obskuranci i reakcyjne władze z nową siłą wystąpiły przeciw niepohamowanemu materialście-bezbożnikowi. Lamettrie musiał bronić nie tylko wolności, ale i życia. Ratując się od rozjuszonego klerykalizmu, Lamettrie skorzystał z zaproszenia króla pruskiego, Fryderyka II. W Prusach Lamettrie kontynuował swoją lekarską praktykę i działalność literacko-filozoficzną. Tam zmarł 11 listopada 1751 r., odmówiwszy spowiedzi przed śmiercią. Całe życie Lamettriego upłynęło w walce. Nie bacząc na okrutne prześladowania, nieustannie biczował rutyniarzy, klechów i państwowych filozofów idealistów. Dlatego też imię jego jest tak nienawistne dla reakcjonistów.

Filozofia Lamettriego należała do wczesnego okresu burżuazyjno-rewolucyjnego oświecenia XVIII w. Nie uderza ona jeszcze bezpośrednio w monarchów i ustrój feudalny. Jej rewolucyjna rola przejawia się głównie w nauce o naturze, człowieku, jego życiu psychicznym i moralności. W tych dziedzinach Lamettrie nie powstrzymywał się przed śmiałymi, konsekwentnymi, materialistycznymi i ateistycznymi wnioskami.

Najbliższym Lamettriemu był redaktor Encyklopedii, błyskotliwy i wszechstronny filozof materialista Denis Diderot. Nawet wśród swoich współbojowników Diderot odznacza się pierwszorzędym, wielostronnym talentem.

Jego żywy i badawczy umysł dawał zapładniające rezultaty w najróżnorodniejszych dziedzinach nauki, litera-

tury i sztuki, które przyciągały jego uwagę. Iskrzący się dowcip, wybitny talent literacki i głębokość myśli jedno- czyły się u Diderota z nieustającą aktywnością i żywioł- wością bojownika. Dopełniały je bardzo cenne cechy osobiste: towarzyskość, bezinteresowność, życzliwość, nie- zmienny hart ducha.

Diderot urodził się w miasteczku Langres, na pół- nocno-wschodzie Francji, 5 października 1713 r. Jego ojciec był mistrzem nożowniczym. Jak i Lamettrie Diderot od dzieciństwa doświadczył na sobie wpływu duchownych. Gdy miał 8 lat został oddany na naukę do miejscowego ko- legium jezuickiego. Dalsze kształcenie Diderot kontynuował w Paryżu w kolegium d'Harcourt. W odróżnieniu od La- mettrie, Diderot nieprędko potrafił całkowicie oswobodzić się od wpływu religii. Przez długi czas zajmowały go problemy teologiczne. Lecz od teizmu poprzez deizm do- szedł on w końcu do walczącego ateizmu i stał się zdecy- dowanym wrogiem wszelkiej religii. Po ukończeniu nauk Diderot przez szereg lat nie miał określonego zajęcia. Żył z dorywczych zarobków i nierzadko doznawał ostrej biedy.

Literacka działalność Diderota zaczęła się w wieku 30. lat. Rozpoczynasz od tłumaczeń, przeszedł później do samodzielnych prac. Pierwsze jego utwory — Myśli filozoficzne, Spacery sceptyka i inne — re- prezentowały jeszcze światopogląd deistyczny, odzwier- ciedlając w szczególności wpływ angielskiego moralisty Shaftesbury'ego, którego dziełami Diderot bardzo się wów- czas interesował. Odrzucając interwencję bóstwa w życie przyrody, Diderot w owym okresie dowodził jeszcze „mo- ralnej konieczności” Boga, wychodząc z przesłanki, że moralność ludzka opiera się na autorytecie boskim. Mimo to, że wczesne prace Diderota nie dochodziły do ateizmu, spotkały je represje.

Według postanowienia paryskiego parlamentu Myśli filozoficzne zostały skazane na spalenie. Temuż losowi uległa Naturalna historia duszy La- mettriego. W 1794 r. w wydaniu anonimowym pojawił się pierwszy materialistyczny utwór Diderota pt. *Lettres sur aveugles a l'usage de ceux qui voient*, Pisma o ślepych na użytek widzących.

Diderot został wówczas aresztowany i uwięziony w zamku Vincennes. Stosunkowo szybko udało mu się oswobodzić z więzienia. Rozpoczyna wówczas wielką pracę wydawania i redagowania znakomitej Encyklopedii nauk, sztuk i rzemiosł, która stała się najważniejszym dziełem jego życia.

Diderot i jego współtowarzysz w redagowaniu Encyklopedii d'Alembert postawili sobie gigantyczne zadanie — przedstawić „ogólny obraz wysiłków ludzkiego rozumu u wszystkich narodów i we wszystkich czasach“, aby wyjaśnić zadania, które stawiał przed ludzkością postęp społeczny. Ideowym inspiratorem Encyklopedii został uznany Bacon — założyciel rodu materialistów i całej nauki doświadczalnej nowego czasu, który sformułował ideę encyklopedycznego zjednoczenia wszystkich dziedzin wiedzy. W Encyklopedii wraz z artykułami o filozofii, oraz różnych dziedzinach nauki i sztuki wielką uwagę poświęcono technice, rzemiosłom i produkcji rękodzielniczej. Odpowiadało to jak najbardziej zadaniom postępu przemysłowego, które stały wówczas przed rewolucyjną burżuazją.

Diderot kierując całą pracą, w szczególności prowadził działy filozofii, sztuk i rzemiosł. Sam napisał mnóstwo artykułów na temat najróżnorodniejszych zagadnień. d'Alembert prowadził dział matematyki i fizyki. Encyklopedia jednociła wokół siebie wszystkie najwybitniejsze siły epoki. W liczbie jej współpracowników byli Voltaire, Montesquieu, Condillac, Helvetius, Holbach, Mably, Turgot, Necker. Oddając temu wielkiemu przedsięwzięciu wszystkie siły, Diderot potrafił doprowadzić je do końca wbrew dzikiej nagonce i prześladowaniom, które spotkały Encyklopedię ze strony duchowieństwa i rządu. Wydawanie Encyklopedii było niejednokrotnie przerywane, a poszczególne tomy były konfiskowane. W 1765 r. nie wytrzymałszy trudności wydawania odszedł od pracy współredaktor Encyklopedii d'Alembert. Tym niemniej Diderot kontynuował wydawanie i skończył je. W 1773 r. wyszedł ostatni tom, poczem zostały jeszcze wydane Upełnienia i Atlas. Całą pracę zakończono w 1780 r.

Znaczenie Encyklopedii polega głównie na organizowaniu i jednoczeniu walki z ideologią feudalną. Encyklopedia była ośrodkiem walki ideologicznej z tyranią i fanatyzmem. Na jej treści znać jednak znamię okresu, w którym powstała. Ani Diderot jako redaktor i autor, ani jego współbojownicy — materialści nie mogli wypowiadać się w tym wydawnictwie z pełną otwartością. Wielu spośród współtwórców Encyklopedii nie było w ogóle ateistami i materialistami. Jednakże nawet przy formalnym podporządkowaniu się władzy królewskiej i Kościołowi Encyklopedia owoicie wypełniała swoje zadanie. „Czas odróżni to, cośmy myśleli, od tego cośmy mówili” — pisał d’Alembert. Odróżniali to doskonale i współcześni Encyklopedii.

Tworząc Encyklopedię niezmordowany Diderot znajdował czas i na własne utwory filozoficzne i artystyczne. W latach pacy nad Encyklopedią napisał większość swych prac filozoficznych: *Myśli o objaśnieniu przyrody* 1754, dialogi filozoficzne: *Sen d’Alemberta*, *Rozmowa d’Alemberta z Diderotem*, *Ciąg dalszy rozmowy* 1769. Dodatek do podróży Bougaiville’a 1772, znakomity utwór *Kuzyn Rameau* i szereg innych.

U schyłku życia, po ukończeniu pracy nad Encyklopedią, Diderot w 1773 r. na zaproszenie Katarzyny II, odbył podróż do Rosji i bawił około roku w Petersburgu. Katarzyna podobnie jak Fryderyk II odgrywała rolę „oświeconego monarchy” i opiekuna prześladowanych filozofów. Okazywała Diderotowi pewną pomoc materialną i kupiła jego osobistą bibliotekę. Obcowanie z Katarzyną nie poderwało umiłowania wolności i demokratycznych dążeń Diderota. Wszystkie rady, jakie Diderot udzielił Katarzynie, a które wyrażały jego stosunek do ustroju socjalno-politycznego w Rosji, były wymierzone w istocie przeciw samowładztwu i pańszczyźnie, chociaż były wypowiedzane w oględnej formie. Powróciwszy do ojczyzny Diderot w ciągu ostatnich lat życia kontynuował pracę, głównie nad rzymską historią i filozofią. Szczególnie interesowała go filozofia stoika Seneki. Diderot zmarł 31 lipca 1784 r. Na propozycję wyrzeczenia się swoich prac ateistycznych, uczynioną mu przez duchownego niedługo przed

śmiercią, Diderot odmówił z oburzeniem. „Jeśli ktokolwiek poświęcił całe swoje życie służbie dla „prawdy i prawa“ w dobrym sensie tych słów, to właśnie Diderot“ — pisał Engels (Marx—Engels, Dzieła, Tom 14).

Zanim przejdziemy do bibliografii przedstawicieli drugiego kierunku francuskiego materializmu — Holbacha i Helvetiusa — zatrzymamy się na charakterystyce filozoficznej i naukowej działalności współtowarzysza Diderota w „Encyklopedii — d'Alemberta. D'Alembert, największy matematyk francuski XVIII w. jest w pewnym sensie łącznikiem między starszym, wolterowskim pokoleniem oświeceniowców i materialistami francuskimi. Jako współtowarzysz Diderota w *Encyklopedii* był jednocześnie „pełnomocnikiem“ Voltaire'a u Diderota i jego encyklopedystów. (P. Ducros, *Encyklopedyści*, 1906).

Jean le Rond d'Alembert urodził się 16. 11. 1717 r. w Paryżu. Podrzucony przez swoją matkę — arystokratkę markizę de Tencin, był wychowany przez żonę szklarza.

Początkowe wykształcenie d'Alembert otrzymał w szkole jansenistów. Jego wybitny talent matematyczny zwrócił szybko na niego uwagę. W 1742 r. był on adiunktem, a w 1765 członkiem rzeczywistym Akademii Nauk. Od 1751 do 1765 roku d'Alembert wraz z Diderotem redagował *Encyklopedię*. Zaslugą d'Alemberta jest szereg badań dotyczących zagadnień matematycznych, fizycznych, mechanicznych i astronomicznych: *Traktat o dynamice*, 1743, *O równowadze w ruchu cieczy*, 1744. *O przyczynach wiatrów* 1776 i inne. Z filozoficznych prac d'Alemberta szczególnie ważny jest *Zarys pochodzenia i rozwoju nauk* 1750, będący wprowadzeniem do *Encyklopedii*. Oprócz tego konieczne jest wskazać na jego *Elementy filozofii*, *Essai sur les éléments de philosophie* 1759. D'Alembert umarł w 1783 roku.

We wstępnym rozważaniu do *Encyklopedii* d'Alembert dokonał próby prześledzenia w ogólnych zarysach warunków powstania i kolejności rozwoju nauki. Pojmując historię idealistycznie, d'Alembert rozpatrywał i rozwój nauki jako postęp idei niezależnej od przebiegu

rozwoju materialnej bazy społeczeństwa. Mimo to znaczenie zarysu d'Alemberta dla owego czasu było pozytywne. U d'Alemberta jak i u Condillaca widać dążenie do uchwycenia związku między powstaniem nauk a wzrostem potrzeb ludzkich. Najdawniejsze wiadomości z dziedziny rolnictwa i medycyny zawdzięczają swoje powstanie wzrostowi potrzeb człowieka i jego trosce o samozachowanie (D'Alembert — *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*). Z rolnictwa i medycyny wywodzi się z kolei nauka o przyrodzie (*Discours*). D'Alembert uważał za konieczne podkreślić w swoim zarysie nie tylko postępową rolę nauk, lecz i znaczenie rzemiosł, nie tylko sukcesy uczonych i filozofów, lecz i osiągnięcia ludzi praktyki, wynalazców. „Społeczeństwo — pisał on — słusznie czcąc wielkich geniuszów oświecających je, bynajmniej nie powinno poniżać rąk, które mu służą. Wynalazek kompasu jest niemniej ważny dla rodu ludzkiego niż objaśnienie jego działania dla fizyki“. (*Discours*).

Ze wszystkich filozofów przeszłości d'Alembert szczególnie wysoko cenił Bacona, Descartesa, Newtona, Locke'a, a także Leibniza. Bacona nazywał on największym, najuniwersalniejszym i najbardziej krasomówczym z filozofów (*Discours*). D'Alembertowi imponował encyklopedyczny horyzont Bacona, jego głęboki szacunek dla przyrodoznawstwa i elegancka klasyfikacja nauk. W Descartesie d'Alembert widział przede wszystkim śmiałego bojownika przeciw scholastyce i wybitnego matematyka. Newton według mniemania d'Alemberta nadał filozofii jej ostateczną postać; doszedł on do wniosku, że należy wygnąć z fizyki, usunąć ostatecznie na dalszy plan niejasne domysły i hipotezy (*Discours*). Wreszcie Locke sprowadzi metafizykę do eksperymentalnej fizyki duszy (*Discours*).

Do liczby największych myślicieli d'Alembert zaliczał także Galileusza, Hervey'a, Huygensa, Pascala, a ze współczesnych sobie — Montesquieu, Voltaire'a i Condillaca.

W swojej klasyfikacji nauk d'Alembert naśladował w zasadzie Bacona. Wszystkie gałęzie wiedzy dzielił on na trzy wielkie działy, lub odgałęzienia odpowiadające trzem zdolnościom człowieka: pamięci, rozsądkowi i wy-

obraźni. Do pierwszej zdolności odnosił on historię, do drugiej — filozofię, do trzeciej — sztuki piękne (*Discours*). Różnica między klasyfikacją Bacona a klasyfikacją d'Alemberta polega na tym, że przeciwnie niż u Bacona, u d'Alemberta „rozsądek“ idzie przed „wyobraźnią“. D'Alembert wniósł do klasyfikacji Bacona nie mało uzupełnień, skonkretyzował ją odpowiednio do rozwoju nauk, który zaszedł po śmierci Bacona (np. włączył do oddziału poświęconego matematyce rachunek różniczkowy i całkowy). Klasyfikacji nauk, przedstawionej przez d'Alemberta, jest właściwa ta sama zasadnicza wada metodologiczna, co i klasyfikacji Bacona. Opiera się ona nie o podstawę obiektywnych form ruchu materii, lecz o zdolności człowieka.

W teorii poznania d'Alembert trzymał się poglądów sensualistycznych. Za źródło wszelkiej ludzkiej wiedzy uważał on czucia. „Wszystkie nasze bezpośrednie wiadomości — pisał on — sprowadzają się do tych, które spostrzegamy zmysłami; skąd wynika, że wszystkie nasze idee zawdzięczamy naszym czuciom“ (*Discours*). Nie opuszczając sensualistycznej postawy d'Alembert nie wyprowadził z niej materialistycznych wniosków. Istotę rzeczy uważał za niepoznawalną. W wielkiej światowej zagadce, twierdził on, odgadujemy tylko pewne sylaby, których istotny sens jest nam nieznany.

Sceptycyzm d'Alemberta doprowadzał nie tylko do zwątpienia w poznanie obiektywnej rzeczywistości, lecz był także skierowany przeciw panującemu wyobrażeniu religijnemu. „Sceptycyzm — pisał d'Alembert do Fryderyka II, dn. 2 sierpnia 1770 r. — mieści się właściwie w zagadnieniu bóstwa“. Nie odrzucając wprost istnienia Boga (lub jak powiadał „świadomego rozumu“, panującego we wszechświecie) d'Alembert tym niemniej wypowiadał na jego temat cały szereg daleko idących wątpliwości. „Zapytują, jakiż jest ten umysł? — pisał on. — Czy stworzył on faktycznie materię, czy tylko uformował materię, która już istniała? Czy możliwe jest stworzenie i, jeżeli nie, czy materia jest wieczna? I jeżeli materia jest wieczna, to czy ów rozum jest związany z materią, czy istnieje oddzielnie od niej? Jeżeli należy on do materii, to czy materia jest bogiem i bóg materią? Jeżeli jest on oddzielony

od materii, to w jaki sposób istota, która nie jest materią, może oddziaływać na materię?" Udzielenie odpowiedzi na te pytania d'Alembert uważał za niemożliwe. Skłaniał się on do poglądu, że zdolność, pragnienia i myślenia nie jest właściwa samej materii. Człowiek, powiadał on, składa się z dwóch pierwiastków: materialnego i duchowego, między którymi zachodzi wzajemne oddziaływanie (*Discours*).

D'Alembert, który odegrał jako jeden z redaktorów *Encyklopedii* i wybitny uczony poważną rolę w dziele propagandy czołowych idei swego czasu, nie potrafił wznieść się do poglądów filozoficznych swych współtowarzyszy — Diderota i jego zwolenników. Śmiałych i zdecydowanych odpowiedzi na drastyczne zagadnienia filozofii udzielił nie on, a jego przyjaciele — materialisci.

Jeśli Diderot był organizatorem i inspiratorem francuskiego materializmu XVIII w., to największym systematykiem całego światopoglądu tej szkoły okazał się Holbach. W salonie Holbacha, w żywych, dowcipnych i gorących debatach krystalizowały się i kształtowały najważniejsze zasady światopoglądu materialistycznego. Tam powstał znakomity *System natury* najbardziej wykończony i konsekwentny wyraz francuskiego materializmu, program i manifest całej szkoły. Wraz z tym w *Systemie natury* wcieliła się śmiałość logiczna, ścisłość myśli i konsekwencja Holbacha. W walce z klerykalizmem Holbach odegrał szczególnie wybitną rolę. Jego liczne błyskotliwe i dowcipne pamflety ateistyczne odznaczały się ogromną siłą krytyczną i rewolucyjną.

O życiu Holbacha zachowało się niewiele wiadomości. Wiadomo, że życie jego nie było bogate w wydarzenia zewnętrzne. Wszystkie swoje siły Holbach poświęcił działalności literackiej i społeczno-propagandowej.

Paul, Heinrich, Dietrich Holbach urodził się w grudniu 1723 r. w mieście Heidesheim w Palatynacie. Był synem niemieckiego barona, wielkiego kupca. Sześćdziesiąt tysięcy liwrów rocznej renty dostarczały mu środków do niezależnej egzystencji, przedsięwzięć literackich, pomocy przyjaciółom i współtowarzyszom i utrzymania salonu materialistycznego skrzydła ruchu oświeceniowego.

Swoją młodość Holbach spędził w Niemczech, otrzymawszy wykształcenie uniwersyteckie w Lipsku. Około 1750 r. przenosi się do Francji i pozostaje tam do końca życia, zamieszkuje w Paryżu lub w swoim majątku podmiejskim i prawie nie podróżuje. Ogromna pamięć i nie-nasycona żądza wiedzy, systematyczna konsekwencja myślenia i wyjątkowa pracowitość wyróżniały tego żywiołowego wroga tyranii i oszustwa religijnego. Oprócz *Système de la nature* Holbach napisał ponad dwadzieścia prac. Wszystkie wyszły anonimowo, przy czym autorstwo często było nieznane nawet dla przyjaciół filozofa. Dzieła Holbacha podlegały szczególnie bezwzględnyemu prześladowaniu ze strony Kościoła i rządu. Za rozpowszechnianie i czytanie jego utworów groziły surowe kary. Holbach przeżył wszystkich swoich najbliższych współbojowników i umarł w przeddzień rewolucji, 21 stycznia 1789 r.

Jeśli Lamettrie był prekursorem materialistycznej filozofii XVIII w., Diderot najbardziej wielostronnie rozwinął materialistyczną naukę o przyrodzie, to Holbach usystematyzował ją i opracował socjalno-historyczne i polityczne koncepcje francuskiego materializmu. Najśmielejszy i najgłębszy rozwój tych koncepcji stanowi historyczną zasługę Helvetiusa.

Główną sferą zainteresowań Helvetiusa była „nauka o obyczajach”, dziedzina stosunków socjalnych i świadomości społecznej. Helvetius wyciągnął najkonsekwentniejsze socjalno-historyczne wnioski z ogólnych zasad filozoficznych francuskiego materializmu, które wzmacniały ideę burżuazyjno-rewolucyjnego przekształcenia społeczeństwa feudalnego.

Claude Adrien Helvetius urodził się w styczniu 1715 r. Ojciec jego był lekarzem. Podobnie jak Diderot, Helvetius kształcił się w jezuickim kolegium. Jeszcze znajdując się w murach tego zakładu naukowego zaznajomił się on z dziełem Locke'a *Rozważania o rozumie ludzkim*, które posłużyło mu jako bodziec dla sformułowania własnego materialistycznego światopoglądu.

Otrzymawszy wykształcenie ogólne Helvetius zajął się studiowaniem prawa. Rodzice jego wykorzystując swe stosunki na dworze uzyskali dla niego bardzo dochodowe

stanowisko poborcy podatków, czyli tak zwanego „generalnego dzierżawcy”.

Będąc generalnym dzierżawcą i światowcem, Helvetius jednocześnie pozostawał głębokim i wnikliwym badaczem obyczajów i nie zaniedbywał swych zajęć literacko-filozoficznych. Jako poborca podatków próbował on walczyć z nadużyciami, niejednokrotnie występując w obronie płatników przed dzierżawcami i rządem. Lecz szybko uświadomił sobie bezskuteczność swoich wysiłków, ponieważ nadużycia były systemem i sam ustrój socjalny Francji był jednym wielkim nadużyciem. Powiadają, że po bezskutecznej obronie włościan prowincji Bordeaux z powodu nadmiernych podatków od wina zwrócił się raz do nich z następującymi słowami: „Jak długo będziecie się tylko skarżyć, niczego nie osiągniecie. Wywołajcie strach przed wami, zbierzcie się w wielkiej liczbie, na przykład dziesięć tysięcy ludzi, napadnijcie na naszych urzędników. Ja, oczywiście, stanę na ich czele, lecz wy nas pobijecie i osiągniecie sprawiedliwość”.

W 1751 r. Helvetius zrezygnował z godności dzierżawcy. Pozytywnym rezultatem „finansowej” działalności Helvetiusa było zaznajomienie się z ludem, jego niedostatkami i stosunkami socjalnymi feudalnej Francji. To dostarczyło mu materiału do późniejszych rozmyślań.

Voltaire’a i Montesquieu można uważać za nauczycieli Helvetiusa. Lecz już we wczesnych latach odczuwał on niewystarczalność tak ogólnofilozoficznych, jak również historycznych idei tych koryfeuszów francuskiego Oświecenia. Zaczynając od Locke’a samodzielnie szedł po drodze kształtowania materialistycznego światopoglądu i uświadamienia sobie napędowych sił stosunków społecznych. Droga ta odzwierciedliła się w filozoficzno-poetyckich utworach młodego Helvetiusa, którymi rozpoczął on swoją działalność literacką. Najbardziej interesującym spośród nich jest jego poemat *O szczęściu*. Porzuciwszy życie światowe, Helvetius żył latem w swoim majątku, a zimą w Paryżu, obcując z kołami przodującej inteligencji tak Francji jak i innych krajów. Bywali u niego najwięksi angielscy ekonomiści i historycy. Nawiązał on ścisłe stosunki z filozofami-materialistami Holbachem i Diderotem i przygotowywał swoją pierwszą wielką pracę *De l'esprit*.

Salon Helvetiusa jak i salon Holbacha służył jako jeden z ośrodków materialistycznej myśli XVIII w. W 1758 roku w Paryżu książka Helvetiusa *De l'esprit* ujrzała światło dzienne. Została ona wydana legalnie, lecz jak tylko „społeczeństwo“ zaznałomiło się z książką, podniosła się burza oburzenia na autora. Król, parlament, Sorbona, arcybiskup paryski i sam papież piętnują, osądzają i zabraniają książkę Helvetiusa jako zawierającą „niegodziwą naukę, zdążającą do naruszenia podstaw wiary chrześcijańskiej“, jako książkę, która chce „naruszyć pokój w państwach, podburzyć poddanych przeciw władzy i przeciw samej osobie ich monarchów“ itp. Cały ten szum w ostatecznym rachunku tylko wzmógł sukces książki. Helvetius formalnie wyrzekł się swojego dzieła, lecz w następnej pracy *O człowieku*, 1773, dowodził on już na pierwszej stronie, że pozostał wiernym każdemu słowu napisanemu przez siebie w pierwszym dziele. Dnia 4. 2. 1760 r. książka została publicznie spalona u podnóża głównych schodów parlamentu. Prace Helvetiusa pod pewnymi względami wyprzedzały poglądy jego współbojowników-materialistów i w całości nie zostały ocenione nawet przez jego przyjaciół. Po ukazaniu się pierwszej pracy Helvetiusa przedsięwziął on szereg podróży, przebywał w Anglii i we Francji, zbierając materiał do nowej pracy. Ukończywszy książkę *O człowieku*, Helvetius po pewnych wahaniach postanowił ją wydać. Nie udało mu się jednak doczekać się jej ukazania. Zmarł 26 grudnia 1771 r. odrzekając się przed śmiercią od wszelkich religijnych obrzędów. Jak i inni jego współtowarzysze materialści pozostał do końca przekonany ateuszem.

3. Nauka o przyrodzie

Francuscy materialiści XVIII w. otwarcie i zdecydowanie głosili swoje materialistyczne przekonania. Przyrodę, substancję fizyczną, materię uznają oni za podstawę, początek i źródło wszystkiego, co istnieje. Lamettrie, Diderot, Holbach i Helvetius jasno i wyraźnie rozwiązują podstawowe zagadnienie filozofii na korzyść materializmu, choć dochodzą do tego rozwiązania różnymi sposobami.

Lamettrie i Diderot kontynuując materialistyczną tradycję fizyki Descartesa, wyszli z pojęcia jedynej substancji materialnej. Holbach i Helvetius kontynuując tradycję angielskiego sensualizmu, podeszli bardziej empirycznie do określenia podstaw materializmu filozoficznego. Przyroda, wszechświat — to kolosalna całość, jednocząca wszystko, co istnieje, twierdzą oni. Holbach daje „zbiór-cze“, jak je nazywa, określenie materialnej podstawy świata. Jednak pojmowanie przyrody przez tych myślicieli nie różni się istotnie od idei substancji materialnej. „Przyroda, według określenia Holbacha, jest przyczyną wszystkiego, jest ona swoją własną przyczyną. Jej ruch jest koniecznym następstwem jej koniecznego istnienia“. (Holbach, *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde morale*, London, 1770).

U Holbacha znajdujemy próbę dania filozoficznej definicji materii. Co prawda ani Holbach, ani inni materialiści XVIII w. nie doszli jeszcze do świadomego odgraniczenia filozoficznego pojęcia materii od wyobrażeń fizycznych o jej strukturze i właściwościach. Tym niemniej uznanie podstawowych materialistycznych zasad filozofii pozwoliło Holbachowi pojmować materię w sensie filozoficznym. „W stosunku do nas — pisał Holbach — materią w ogóle jest to wszystko, co oddziałuje jakimkolwiek bądź sposobem na nasze zmysły“ (*Système de la nature*).

Określenie Holbacha jest niezupełne. Obiektywne istnienie materialnej rzeczywistości poza świadomością ludzką, choć jest tu uznane, nie jest jednak w tym określeniu podkreślone. Holbach wyjaśnił gdzie indziej, że obiektywnie i materialnie istnieje nie tylko to, co bezpo-

średnio jest dostępne zmysłem, lecz także i to, co posiada możliwość być spostrzeżonym tylko w określonych warunkach.

Pewną swoistością wyróżnia się postawienie zagadnienia materii przez Helvetiusa. Helvetius odrzuca przypuszczenie istnienia jakiegokolwiek substancji duchowej czy materialnej. Wychowany na angielskim sensualizmie i nauce Condillaca uważa pojęcie substancji tylko za chwilępną i mało znaczącą hipotezę. W duchu zasad nominalistycznych twierdzi, że „sami ludzie, jeśli można się tak wyrazić, stworzyli materię, że materia nie jest jakąkolwiek bądź istotą, że w przyrodzie istnieją tylko indywidua, nazywane ciałami i że pod słowem materia należy rozumieć tylko całokształt cech właściwych wszystkim ciałom” (Helvetius, *De l'esprit*, Paris, 1758). Empiryczna jednostronność Helvetiusa w postaci niedoceniaenia obiektywnego znaczenia pojęć ogólnych nie może poddać w wątpliwość podstawowych, materialistycznych zasad jego filozofii. Helvetius bowiem jasno i stanowczo uznaje, że w rzeczywistości istnieją realne ciała, i że te ciała istnieją przed wszelkimi ludzkimi pojęciami i wyobrażeniami o nich.

Wśród wszystkich materialistów XVIII w. Helvetius prawdopodobnie najbardziej jasno i ogólnie postawił zagadnienie dwu zasadniczych kierunków filozofii. Mówi on o dwu wrogich szkołach w „metafizyce”, istniejących jeszcze od starożytności. „Te dwa rodzaje metafizyki — pisze Helvetius — porównywan z dwoma różnymi systemami filozoficznymi — Demokryta i Platona. Pierwszy stopniowo podnosi się z ziemi do nieba, drugi stopniowo zniża się z nieba do ziemi” (*De l'homme*).

Tak więc wszyscy materialiści francuscy niezależnie od różnych odcieni stanowisk wyrażają jeden materialistyczny pogląd na przyrodę, rozwiązują materialistycznie zasadnicze zagadnienie filozofii.

Rozwiązanie to wykluczało istnienie jakiegokolwiek bądź duchowej, nadprzyrodzonej, niematerialnej istoty, odrzucało wymysły idealistyczne i religijne.

Uznając świat materialny za jedynie istniejący, materialiści XVIII wieku uważają czas i przestrzeń za nieodzielne od jego istnienia. Diderot rozpatruje czas jako

następstwo działań i przestrzeń jako współistnienie określonych działań. Wiążąc w ten sposób czas i przestrzeń z istnieniem i ruchem materialnego świata Diderot powiada: „Nie mogę oddzielić nawet w abstrakcji przestrzeni i czasu od istnienia. Znaczy to, że obie te właściwości są dlań charakterystyczne“ (Dzieła zebrane, Tom 2). Helvetius rozumując bardziej empirycznie, zaprzecza w ogóle abstrakcyjnemu pojęciu przestrzeni i sprowadza go do rozciągłości pojedynczych ciał.

Wielką zdobyczą materializmu filozofów francuskich XVIII w. była nauka o wewnętrznej aktywności materii.

W XVII w. panowało wyobrażenie materii jako bezwładnej, nieruchliwej i biernej masy. Toland w swoich *Letters to Serena* (1704) pierwszy udowodnił, że ruch okazuje się atrybutem materii, tj. taką jej właściwością, bez której materia nie może istnieć, ani być rozumiana. Wszyscy materialiści francuscy XVIII w. byli pod tym względem kontynuatorami Tolanda. Lecz Toland, pozostawszy na stanowisku deizmu, nie potrafił wyciągnąć konsekwentnych wniosków ze swego pojmowania materii jako aktywnego, twórczego początku. Dla filozofów francuskich pojmowanie to stało się centralnym punktem walczącego materializmu i ateizmu. Jeżeli materia jest aktywna, jeśli porusza wszystkim, co dzieje się na świecie, jeśli tworzy i kształtuje wszystkie formy i zjawiska rzeczywistości, to nie ma miejsca dla Boga, nie ma konieczności wymyślenia bezsensownych i sprzecznych hipotez o ruchowym prapoczątku, znajdującym się poza przyrodą, czasem i przestrzenią.

Materialiści francuscy twierdzą, że materia jest aktywna i że ruch jest jej wewnętrzną i konieczną własnością. „Ciało — pisał Diderot — zdaniem niektórych filozofów nie jest obdarzone samo w sobie ani działaniem, ani siłą. To ogromny błąd, stojący w prostej sprzeczności ze wszelką fizyką i wszelką chemią. Ciało samo w sobie z natury posiadanych właściwości pełne jest działania i siły, czy rozpatrujecie go w molekułach, czy w masie“. (Dzieła zebrane, Tom 1).

Lametrie także uważa, że materia posiada „stałe zdolność ruchu nawet wtedy, gdy się nie porusza“ (Dzieła

wybrane). Holbach i Helvetius uzupełniają Lamettriego i Diderota uogólnionym określeniem filozoficznym ruchu, rozpatrując go jako sposób istnienia materii. „Ruch — jest to sposób istnienia wynikający koniecznie z istoty materii“.

Rozwój przyrodoznawstwa XVIII w. pozwolił materialistom francuskim zrozumieć ruch jako powszechną zasadę, która przenika całą przyrodę. „Wszystko we wszechświecie znajduje się w ruchu“ — pisze Holbach. Ruch jest absolutny, gdy tymczasem nie ma absolutnego spoczynku. Spoczynek jest możliwy tylko w stosunku do jakiegoś określonego ruchu.

Wyobrażenie o powszechnym charakterze ruchu, stanowiącym sposób bytu przyrody, stawia filozofów francuskich na czele myśli naukowej swego czasu. Swoją nauką filozofowie podsumowali rozwój mechanistycznego przyrodoznawstwa.

Przyjąwszy od Newtona pojęcie siły i zbudowawszy na nim system mechaniki klasycznej, materialiści francuscy jak najbardziej zdecydowanie występują przeciw nauce o pierwszym boskim bodźcu, stwarzającym ruch i siłę. „...Materia działa swymi własnymi siłami i nie potrzebuje żadnego zewnętrznego bodźca, aby zacząć się poruszać“ — pisze Holbach w Systemie przyrody.

Mimo zrozumienia powszechności ruchu materialiści francuscy pozostali w ramach mechanistycznej koncepcji ruchu. „Ruch, jak się zgodzi każdy — pisze Holbach — jest konsekwentną zmianą stosunków jakiegokolwiek ciała wobec różnych punktów przestrzeni lub innych ciał“ (Système de la nature). Ruch więc pojmuje się tylko jako zmianę miejsca. Pod tym względem materialiści francuscy w istocie nie poszli dalej od Descartesa i Spinozy. Diderot próbuje co prawda poprawić Holbachowskie pojmowanie ruchu i jakby odejść od wyobrażenia ściśle mechanistycznego. Powiada bowiem: „Przemieszczenie ciała z jednego miejsca na drugie nie jest ruchem, lecz tylko jego działaniem. Ruch znajduje się tak w ciele poruszającym się jak i nieporuszającym“ (Dzieła zebrane, Tom 1). Źródłem ruchu — jest wysiłek lub siła, aktywność, właściwa naturze samej materii. Lecz wskazanie na siłę właściwą materii, jako źródło ruchu, nie roz-

wiązuje zagadnienia. Materialiści francuscy w odróżnieniu od Newtona i Leibniza uznają, że ruch z konieczności wypływa z istoty materii. Ich zdaniem ruch i jego źródło „siła” tak samo są wieczne i niestwarzalne jak i materia. Lecz na zagadnienie, w jaki sposób istniejące formy ruchu wynikają z istoty materii i jaka jest natura siły — nikt z materialistów francuskich nie dał odpowiedzi. „Byłoby daremną stratą czasu doszukiwać się istoty mechanizmu ruchu” — pisze Lamettrie (*Dzieła wybrane*).

Diderot odróżnia trzy rodzaje siły. „Wszelką molekułę należy rozpatrywać jako ożywioną trzema rodzajami działań: działaniem ciężkości lub przyciągania, działaniem siły intymnej właściwej jej naturze jako molekuły wody, ognia, powietrza, siarki i działaniem wszystkich innych molekuł na nią” (Diderot, *Dzieła zebrane*, Tom 1). Holbach dzieli wszelkie ruchy na dwa rodzaje: na „nabyte” — zewnętrzne i widzialne — i na „samorodne” — wewnętrzne i ukryte. Lecz zarazem Holbach wyjaśnia, że w istocie nie ma ruchów „samorodnych”. Wszelki ruch jest ruchem udzielonym i tak zwane ruchy samorodne różnią się od pozostałych tylko tym, że są złożone, ukryte i niedostrzegalne dla człowieka.

Tak więc materialiści francuscy XVIII wieku zdecydowanie bronili materialistycznego pojmowania ruchu, uznając ruch za zewnętrznie właściwy sposób bytu materii, niestwarzalny i niezniszczalny, ale jednocześnie stali na gruncie mechanistycznego pojmowania ruchu.

W zagadnieniu budowy materii Holbach skłaniał się do koncepcji atomistycznej. Mówiąc o pierwotnych, niezniszczalnych elementach materii powołuje się po prostu na atomy Epikura (*Système de la nature*). W liczbie pierwotnych własności tych atomów wymienia rozciągłość, wagę, nieprzenikliwość, kształt i ruch. Wszelkie jakości i własności ciała tworzą się jako wynik ruchu, zderzenia i połączenia się cząstek pierwotnych.

Lamettrie, rozwijając fizykę Descartesa, mówi o formach i własnościach bezpośrednio przynależnych jedynej substancji materialnej. Sprzeciwiając się sprowadzeniu przez Descartesa wszelkich cech materii do rozciągłości, twierdzi, że substancja materialna posiada dwa rodzaje form lub właściwości — jedne pasywne, drugie aktywne.

Aktywność, czyli ruch, jest tak samo cechą materii, jak i rozciągłość, która leży u podstaw pierwszego rodzaju właściwości i określa wielkość, kształt, stan spoczynku i położenie.

Diderot wysuwa ideę molekuły „heterogenicznej”. W tej koncepcji, próbującej przezwyciężyć mechanistyczną ograniczoność, znajdujemy pewne materialistyczne przerobione idee Leibniza. Molekuła, którą Diderot zakłada jako podstawę materii, zawiera w sobie ruch, życie i potencjalną wrażliwość. Molekuły są różne jakościowo. Każda molekuła różni się od drugiej. Diderot nie uważa za możliwe spekulacyjnie określić charakter właściwości posiadanych przez molekuły. Określenie ich jest zadaniem przyrodoznawstwa. Uważa jednak za możliwe wyodrębnić „pięć lub sześć istotnych właściwości”, przypisywanych „materii jako takiej”. Właściwościami tymi są: „martwa lub żywa siła, długość, szerokość, wysokość, nieprzenikliwość i wrażliwość” (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2).

Diderot twierdzi, że cała różnorodność jakości i form przyrody nie może wynikać z elementów bezjakościowych. Dlatego, jego zdaniem, „w elementach winny znajdować się istotne różnice”. Lecz wcale nie uważa, że w pierwotnych elementach już są dane wszystkie jakości i właściwości świata. Diderot uważa za możliwe, że w przyrodzie tworzą się jakościowo nowe stany materii, chociaż nie może dać odpowiedzi na pytanie, jakie są prawa powstawania i rozwoju nowych jakości. Założona heterogeniczność elementów jest tylko pierwotną przestanką powstania niezliczonej różnorodności, jakości wtórnych wynikłych jako rezultat ruchu właściwego elementom pierwotnym. „Wydaje mi się tak samo niemożliwe, aby wszystkie twory przyrody były zbudowane z całkowicie homogenicznej materii, jak niemożliwe byłoby przedstawić je wszystkie jednego i tego samego koloru. Mimo to myślę, że różnorodność fenomenów nie może być rezultatem jakiegokolwiek heterogeniczności. Dlatego nazywam elementami różne rzeczy heterogeniczne, konieczne do utworzenia wszystkich fenomenów przyrody, a przyrodą — ogólny aktualny rezultat lub ogólne,

następujące po sobie rezultaty kombinacji elementów" (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1).

Helvetius także twierdzi, że jakości i właściwości mogą powstać jednocześnie z większym skomplikowaniem materii, stwarzając „nowe dzieła”, które znikają razem z rozkładem tej złożoności. Przezroczystość właściwa szkłu jest związana z jego określonym stanem: tłuczone szkło już nie posiada tej właściwości. Magnetyt posiada właściwości magnetyczne dopóki nie jest roztopiony i rozłożony, itd.

Holbach, podobnie jak Diderot i inni materialiści, nie podziela teorii jakości subiektywnych. „Materia bez właściwości jest czystym niczym” — twierdzi on w *Système* przyrody. Lecz jak można wyjaśnić, pyta Holbach, powstanie różnych form i zjawisk, jeśli wszystkie elementy pierwotne są jednorodne i ruch ich przypadkowy i chaotyczny? „Zdziwiłoby nas, jeśliby z urny, w której znajduje się sto tysięcy kostek, wyrzucono po kolei sto tysięcy szóstek? Naturalnie. Lecz jeśliby wszystkie kostki były podrobione, to przestalibyśmy się temu dziwić. Tymczasem molekuly materii można porównać z podrobionymi kostkami, tj. z kostkami wykonującymi zawsze ściśle określone działania. Tak więc, gdy molekuly te są różnorakie w swej istocie i w swych połączeniach, to można rzec, że są one podrobione w tysiące różnych sposobów” (Holbach, *Système*). Holbach podobnie do Diderota skłaniał się do uznania jakościowej różnorodności molekuł. Lecz swoją hipotezę molekuł „podrobionych” wzmacniał tylko metafizyczne tłumaczenie złożonych zjawisk przyrody i stanął w istocie na stanowisku praokreśloności wszystkich stanów świata już w stanach elementów pierwotnych.

Zagadnienie jakości stało przed materialistami francuskimi także przy rozwiązywaniu jednego z najważniejszych zagadnień filozoficznych, a mianowicie istoty i pochodzenia świadomości. Wszyscy oni znajdowali ogólną podstawę świadomości we „wrażliwości zmysłowej”. Wrażliwość zmysłowa jest to jedna z najbardziej złożonych jakości materii. Materialiści francuscy, twierdząc prawidłowo, że podstawą i źródłem świadomości jest sama przyroda, materialny, cielesny świat, winni byli wyjaśnić, skąd

i jak powstała świadomość w przyrodzie. Materialiści francuscy w tym zagadnieniu wahali się między dwiema koncepcjami — przypuszczeniem, że choć w załączkowej, potencjalnej formie, wrażliwość zmysłowa jest ogólną właściwością materii, lub uznaniem jej za wytwór specjalnej organizacji, którą wyróżniają się zwierzęta i człowiek.

Pierwsza koncepcja była związana historycznie z systemem Spinozy. W materializmie francuskim najbardziej wyraźnie sformułował ją Robinet (Patrz str. 147). Skłania się do niej po części i Diderot. Co prawda przyznaje on, że „przypuszczenie powszechnej wrażliwości zmysłowej molekuł materii — jest tylko hipotezą, której cała wartość polega na usunięciu szeregu trudności. Lecz to nie wystarczy, aby zadowoliło nas jako system filozoficzny” (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2). Diderot czuje, że przyjmując powszechną wrażliwość zmysłową materii, idzie po linii najmniejszego oporu, uchylając się od wyjaśnienia powstania świadomości. Lecz mimo wszystko uznaje tę teorię za najbardziej możliwą do przyjęcia.

Diderot celem wyjaśnienia przejścia od przyrody nieorganicznej do organicznej i dalej do istot rozumnych, zakłada istnienie „bezwładności” lub potencjalnej wrażliwości zmysłowej i przypisuje ją ciałom nieorganicznym. W aktywnej formie wrażliwość zmysłowa przejawia się dopiero w przyrodzie ożywionej. Diderot sądzi, że „od molekuły do człowieka ciągnie się łańcuch istot przechodzących od stanu żywego odrętwienia do stanu maksymalnego rozkwitu rozumu” (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2).

Stanowisko to całkowicie podprowadza Diderota do hylozoizmu, czyli uznania powszechności materii ożywionej. W swym dialogu *Entretien entre d'Alembert et Diderot* (1769) na pytanie: „Przecież, jeśli ta wrażliwość zmysłowa, którą obdarzacie materię, okazuje się jej ogólną i istotną właściwością, to trzeba założyć, że i kamień odczuwa? — Diderot odpowiada: „Dlaczego nie?”

Nieco inaczej niż Diderot podchodzi do tego zagadnienia Lamettrie: „Trzeba jednak z taką samą otwartością

przyznać — głosi on — że nie wiemy czy materia sama w sobie posiada zdolność czucia, czy tylko za pośrednictwem modyfikacyj, lub przyjmowanych form, gdyż jest niewątpliwe, że zdolność ta ujawnia się tylko w ciałach zorganizowanych" (Lametttrie, Dzieła wybrane).

Lametttrie po pewnych wątpliwościach skłonił się do drugiego przypuszczenia. Sądził, że podstawowa materia zawiera tylko potencjalną możliwość świadomości, która przejawia się lub przeobraża w rzeczywistości tylko przy określonej organizacji materii. Duszy nie posiadają nie tylko minerały, lecz nie mają jej także i rośliny. Dopiero w organizmach, znajdujących się na przejściu od roślin do zwierząt, znajduje Lametttrie zalążki duszy.

Helvetius i Holbach uznają także problematyczność tego lub innego rozwiązania — tym niemniej jednak skłaniają się zdecydowanie do uznania wrażliwości zmysłowej tylko za właściwość specjalnie zorganizowanej materii. Pod tym względem Helvetius i Holbach trzymają się słusniejszego poglądu niż Diderot. Holbach z całą wyrazistością głosi, że: „...Rozum jest zdolnością właściwą istotom zorganizowanym, tj. istotom zbudowanym i ukształtowanym w określony sposób" (*Système*), i zdecydowanie wypowiada się przeciw hylozoizmowi.

Helvetius podziela poglądy Holbacha. Twierdzi on, że rozwiązanie zagadnienia ożywionej materii jest tylko prawdopodobne. Trzeba, mówi on z tego powodu, „mieć odwagę nie wiedzieć tego, czego jeszcze wiedzieć nie można". Helvetius porównuje świadomość z innymi jakościami świata materialnego i znajduje, że wszystkie właściwości i jakości ciał zależą od ich organizacji. Przypuszczając, że nowe jakościowe zjawiska przyrody powstają tylko w określonych warunkach i giną ze zmianą tych warunków, wyciąga wniosek, że zdolność doznawania czuć jest jedną z jakości materii, które powstają w określonych warunkach i są produktem określonej organizacji cielesnej. „Wszelkie zjawiska, badane w medycynie i historii naturalnej, dowodzą w sposób oczywisty, że ta zdolność u zwierząt okazuje się rezultatem budowy ich ciała, że powstaje ona jednocześnie z rozwojem ich organów, zachowuje się dokąd one trwają i wreszcie ginie

w następstwie rozkładu tych organów" (Helvetius, *De l'homme*).

Wszyscy ci myśliciele, niezależnie od wahań i różnic punktów widzenia na zagadnienie pochodzenia zdolności czuciowej w przyrodzie, zdecydowanie reprezentują stanowisko materialistyczne, uznając czucie za jedną z właściwości poruszającej się materii.

Nauka o wrażliwości czuciowej i świadomości, jako właściwościach poruszającej się materii, wiąże się u materialistów francuskich prosto i bezpośrednio z ich pojmowaniem życia organicznego. Specyficzną właściwością życia jest zdolność czucia, uczy Diderot, który wiele uwagi poświęcił zagadnieniom biologicznym. Obie te jakości najściślej związane są z ruchem. Tam, gdzie w organizmie zwierzęcym zachodzi jakikolwiek ruch, dokonują się procesy podrażniania i czucia. Diderot dochodzi do wniosku, że zdolność czuciowa — jest odrębną formą ruchu żywej istoty. Znaczenie zdolności czuciowej dla życia organicznego polega na tym, że przestrzega ona organizm „o stosunkach istniejących między nim i wszystkim, o co go otacza" (Diderot, *Dzieła zebrane*, Tom 2).

Analizując zagadnienie życia Diderot wysuwa ideę żywej, organicznej molekuly. Z połączenia wielu podobnych molekuł, drogę zaszczepienia wzajemnego, tworzą się, jego zdaniem, organizmy złożone. Ta idea Diderota daleko wyprzedza komórkową teorię istot żywych, powstałą dopiero w XIX w. (lata 1838—9, botanik Schleiden i zoolog Schwann).

Materialiści francuscy uważali człowieka i jego życie organiczne i psychiczne za twór przyrody całkowicie uwarunkowany jej prawami. „Człowiek to dzieło rąk przyrody — pisze Holbach — istnieje on w przyrodzie, podporządkowany jest jej prawom, nie może się od niej oswobodzić. Nawet w myśli nie może wyjść poza przyrodę" (*Système*). Człowiek włączając całe jego życie psychiczne i intelektualne jest istotą fizyczną i materialną. Dusza, wskazuje Holbach, to nic innego, jak to samo ciało człowieka, lecz rozpatrywane pod względem pewnych jego funkcji i zdolności. Dusza rośnie, rozwija się, starzeje się, i umiera razem z ciałem. Diderot uważa, że dusza jest

produktem jedności i niepodzielności organizmu. „Zwierzę jest pewną całością i jednością i ta jedność być może w połączeniu z pamięcią stwarza duszę, ja, świadomość” (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2). Specyficzne miejsce duszy, według powszechnego zdania, znajduje się w mózgu.

Lametrie, rozwijając naukę o materialnym uwarunkowaniu całego organicznego i psychicznego życia człowieka, wysunął teorię człowieka jako szczególnego rodzaju złożonej i ożywionej maszyny. Teoria ta jest bardzo charakterystyczna dla materializmu francuskiego.

Lametrie, stawiając w ten sposób zagadnienie, wychodzi z teorii Descartesa. Descartes przeciwstawia człowiekowi zwierzę, twierdząc, że zwierzę, to maszyna nieuduchowiona. Zarazem jednak Descartes uznawał, że i człowiek, jeśli go rozpatrywać wyłącznie z punktu widzenia jego organizacji cielesnej, przedstawia złożoną maszynę, która by mogła istnieć i działać niezależnie od życia duchowego, jak skomplikowany automat. Descartes jednak, zgodnie ze swoją dualistyczną filozofią, dodawał, że człowiek różni się od zwierzęcia właśnie tym, że prócz mechanicznych, cielesnych procesów posiada niematerialną, duchową substancję, duszę.

Lametrie, rozwijając i wykorzystując materialistyczną fizykę Descartesa, stawia sobie materialistyczne zadanie przezwyciężenia Descartesowego dualizmu. Sprzeciwia się uznaniu przez Descartesa zwierzęcia za nieuduchowioną maszynę. „Doświadczenie dowodzi nam — pisze Lametrie — istnienia jednakowej zdolności czuć zarówno u zwierząt jak i u ludzi” (Dzieła wybrane).

Jednak, zdaniem Lamettriego, samo czucie stanowi motoryczny początek żywej istoty i dlatego można sobie wyobrazić taki złożony mechanizm, który by nie wykluczał zjawisk świadomości, lecz obejmując je uznawał za swoje wewnętrzne uzdolnienie. Stąd wynika odrzucenie zasadniczego przeciwstawiania człowieka zwierzęciu. „Człowiek nie jest niczym więcej niż zwierzę lub całokształt sił motorycznych, wzajemnie na siebie działających”.

„Człowiek to maszyna” — twierdzi Lametrie. Jest to wielki, samonakręcający się mechanizm zegarowy. Rozum ludzki jest także zjawiskiem mechanicznym, będąc jedno-

częśnie rezultatem i warunkiem ruchów, odbywających się w mechanizmie ludzkim. Dlatego Lamettrie nazywa człowieka „bardzo oświeconą maszyną” (Dzieła wybrane).

Lamettrie próbuje ustalić mechanizm czuć, porównując rolę duszy w maszynie ludzkiej z rolą dzwonka rejestrującego rezultaty ruchów, zachodzących w mechanizmie zegarowym. Helvetius i Diderot podzielają zasadniczo pogląd Lamettriego. Podobnie do Lamettriego występują oni przeciw Descartesowej nauce o zwierzętach, jako nieuduchowionych maszynach i uznają, że zwierzę i człowiek są specyficznymi, cielesnymi maszynami, które różnią się od mechanizmów z drzewa i żelaza tym, że jeśli u ostatnich wszystkim zachodzącym w nich ruchom nie towarzyszą ani świadomość, ani wola, to „w maszynie cielesnej towarzyszą tym ruchom świadomość i wola” (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2).

Jednak Diderot, wychodząc z wyobrażenia ogólnej zdolności czuciowej materii, uzupełnia ideę Lamettriego swoją teorią, według której wszystkie organy organizmu zwierzęcego i wszystkie jego najmniejsze części posiadają samodzielne życie i są jak gdyby oddzielnymi zwierzętami: „każdy organ jest odrębnym zwierzęciem: każde zwierzę ma swój odrębny charakter” (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2). Każdy organ ma swój cykl życia, swoje dążenia i rozwój.

Diderot rozwija dalej hipotezę walki między centralnymi a obwodowymi organami człowieka. Stosuje tu mechanistycznie prostą analogię do politycznego życia społeczeństwa. Stan zgodności obydwu stron porównuje do republikańskiego systemu rządzenia. Przewaga zewnętrznych, peryferyjnych organów doprowadza jego zdaniem organizm do stanu anarchii. Przeciwny stan, kiedy system centralny, tj. mózg, dławi samodzielne funkcjonowanie organów zewnętrznych, odpowiada despotyzmowi.

Na przykładzie nauki Lamettriego o człowieku-maszynie można się przekonać, że prawidłowość nawet tak złożonych zjawisk, jak świadomość ludzka, materialści francuscy pojmowali jako proces czysto mechaniczny. Podstawą tego poglądu było pojmowanie ruchu jako przemie-

szczenia. Materializm francuski XVIII wieku mechanicznie pojmował samą prawidłowość w ogóle.

Chociaż u niektórych materialistów francuskich można znaleźć oddzielne dialektyczne domysły, to jednak w całości „...francuski materializm XVIII stulecia... był rzeczywiście mechanistyczny, i to z tej prostej przyczyny, że fizyka, chemia i biologia były jeszcze wówczas w stanie zalążkowym, i wcale jeszcze nie stanowiły podstawy ogólnego światopoglądu” (Marx-Engels, Dzieła, Tom 14).

Najbardziej ogólnie i systematycznie mechanistyczny światopogląd materializmu francuskiego wyraził się w Systemie przyrody Holbacha, stanowiącym podstawowe dzieło całego tego kierunku filozoficznego.

Holbach w Systemie przyrody oświadcza po prostu, że „możemy wyjaśnić fizyczne i duchowe zjawiska przyzwyczajania za pomocą czystego mechanizmu”. W świecie nic nie dzieje się bez przyczyny. Każda przyczyna wywołuje pewne skutki. Nie może być skutków bez przyczyn. Skutek raz powstawszy, sam staje się przyczyną, rodzącą nowe zjawiska. Przyroda jest nieogarnionym łańcuchem przyczyn i skutków, nieprzerwanie wynikających ze siebie wzajemnie. Ogólny ruch w przyrodzie rodzi ruch poszczególnych ciał i ich części, a ten ostatni ruch podtrzymuje znów z kolei ruch całości. Tak składa się prawidłowość świata. Wszystko w przyrodzie istnieje i porusza się według określonych praw. Nie trudno dojrzeć, że powszechne prawa świata, uznawane przez Holbacha i wszystkich materialistów francuskich, nie są niczym innym, jak tylko metafizyczną absolutyzacją praw mechaniki ciał sztywnych. „Zgodnie z tymi prawami — pisze Holbach — ciała ciężkie spadają, lekkie podnoszą się, substancje podobne przyciągają się wzajemnie, wszystkie istoty dążą do samozachowania, człowiek kocha samego siebie i dąży do tego, co dlań wygodne, gdy tylko je pozna i żywi odrazę do wszystkiego, co może być dla niego szkodliwe” (Holbach, Systeme).

Helvetius i jego przyjaciele uznawali prawa ciężenia, stanowiące podstawę klasycznej mechaniki Newtona, filozoficznie wyjaśnione i uogólnione, za prawa powszechne

i rozszerzali je na całą rzeczywistość, aż do życia społeczno-politycznego włącznie. Jest zupełnie zrozumiałe, że pogląd taki był niezgodny z ideą rozwoju. „To, co było, jest i będzie” — taka jest zasada wszystkiego, co istnieje — pisze Helvetius (*De l'esprit*).

Według materialistów francuskich ruch i zmiana w świecie nie są nieustannym powstawaniem nowego, tj. rozwoju we właściwym znaczeniu, lecz jakimś wiecznym powrotem, następujących po sobie wzrostu i ubytku, powstawania i zanikania, tworzenia i niszczenia. „Taki jest stały ruch przyrody i takie wieczne koło, które z musu zatacza wszystko, co istnieje. Tak więc ruch daje początek i zachowuje przez pewien czas i niszczy kolejno jedną część wszechświata za pomocą drugiej, pozostawiając sumę istnienia zawsze jedną i tą samą” (*Holbach, Systeme*).

Wszystko, co dzieje się w świecie, jest podporządkowane zasadzie ciągłości. W przyrodzie nie ma skoków. Pogląd ten skierowany przeciw teologicznym wyobrażeniom o cudach i swobodzie twórczej Boga z jednej, a w obronie powszechnego i niezmiennego uwarunkowania materialnego z drugiej strony, stawał w sprzeczności z zasadą rozwoju, ideą powstawania skokiem nowych jakości materii.

Nieprzerwany, stały, nienaruszalny łańcuch przyczyn i skutków podporządkowuje wszystko, co powstaje w przyrodzie, konieczności powszechnej. Konieczność, rozumiana absolutnie i mechanicznie, przerasta w ideę praokreśloności wszystkiego, co dzieje się, w fatalizm. „...Wszystko, co obserwujemy, jest konieczne, czyli nie może być inaczej niż jest” — wskazuje Holbach w *Systemie przyrody*. Jako wniosek wynika stąd zaprzeczenie przypadkowości w przyrodzie i wolności postępowania człowieka.

Wszyscy materialści francuscy XVIII wieku, zgodnie z światopoglądem mechanistycznym, pojmują przypadkowość jako subiektywną kategorię, rezultat nieznamomości przyczyn dokonywających się zjawisk. „Przypadkowymi nazywamy te zjawiska, których przyczyn nie znamy i których z powodu swej niewiedzy i niedoświadczenia nie możemy przewidzieć” — pisze Holbach w *Systemie przyrody*.

Inni materialiści francuscy tak samo traktują zjawiska przypadkowości. W ich liczbie znajdował się i Helvetius, który zarazem przyznawał większe znaczenie przypadkowości w przyrodzie, a zwłaszcza w życiu społecznym. Zdaniem Helvetiusa w społeczeństwie ludzkim panuje przypadkowość. Jednak uznanie panowania przypadkowości nie przeszkodziło Helvetiusowi mechanistycznie zaprzeczać jej obiektywnego znaczenia. Przeciwnie, pierwsze wynikało z drugiego. Helvetius tylko sformułował wniosek, który nieuniknienie wynika z mechanistycznego pojmowania konieczności. Jeśli wszystkie zjawiska są jednakowo konieczne, to wszystkie one są jednakowo przypadkowe. Zaprzeczenie przypadkowości w ogóle degraduje konieczność do poziomu przypadkowości. Nieumiejętność rozwiązania zagadnienia konieczności i przypadkowości doprowadziła materialistów francuskich z jednej strony do zaprzeczenia obiektywnej przypadkowości, a z drugiej — do sprowadzenia konieczności do przypadkowości, zwłaszcza w zastosowaniu do zjawisk życia społecznego. „Nie przedsięwzięto lub wstrzymano pochodów krzyżowych, dokonano lub udaremniono przewrotów, rozpoczęto lub zaprzestano wojen, dzięki intrygom jakiegoś duchownego, jakiejś kobiety, lub jakiegoś ministra! Tylko z braku pamiętników lub anegdot sekretnych nie wszędzie znajduje się rękawiczkę księżny Malborough“ — pisał Helvetius w *De l'homme*.

Materialiści francuscy XVIII wieku pojmując fatalistycznie konieczność i zaprzeczając obiektywnej przypadkowości, zaprzeczali także możliwości wolności ludzkiej. Żadna decyzja woli, ani żaden postęp nie może zająć bez jakiegokolwiek motywu, bez jakiegokolwiek bodźca, uwarunkowanego z kolei stanem organizmu człowieka i okolicznościami, w których on się znajduje. Wola ludzka jest tak koniecznym rezultatem podnieć i idei ludzkich, jak ból rezultatem uderzenia. Materialiści francuscy, pojmując mechanistycznie przyczynowy związek zjawisk, z uznania przyczynowego uwarunkowania woli wyciągali fatalistyczny wniosek o niemożliwości wolności ludzkiej.Konieczność rządząca ruchami świata fizycznego — pisze Holbach — rządzi także ruchami świata duchowego,

„w którym na skutek tego wszystko jest podporządkowane fatalności” (Holbach, *Système*).

„Życie nasze — pisze on gdzie indziej — to linia, którą według nakazu przyrody musimy opisać na powierzchni kuli ziemskiej, nie mogąc oddalić się od niej nawet na moment” (*Système*).

W tych wypadkach, kiedy materialści francuscy wprowadzają pojęcie „wolności”, podejmują ją tak ograniczenie, że nie wychodzi ona poza granice fatalizmu. Holbach twierdzi, że wolnymi nazywa się takie czyny ludzkie, których motywy znajdują się wewnątrz człowieka i których urzeczywistnienie nie napotyka na przeszkody zewnętrzne. Tak samo Helvetius uważał, że wolność człowieka polega na wolnym wykorzystaniu swoich zdolności. Uznając, podobnie do współideowców, praokreśloność czynów człowieka, Helvetius twierdził, że w wyborze środków do urzeczywistnienia swych dążeń może przejawiać się wolność. W myślach tych zawiera się pewna aluzja do wyjścia poza fatalizm, lecz mimo to konieczność w żadnym stopniu nie uznawano za podlegającą wpływowi.

Metafizyczny punkt widzenia nie pozwolił materialistom XVIII wieku pojąć wolności ludzkiej jako poznanej konieczności, stosowanej praktycznie przez człowieka dla przeobrażenia przyrody i społeczeństwa, a także dla oddziaływania na ruch samej konieczności.

Metafizyczne rozwiązanie zagadnień przyczynowości, prawidłowości, konieczności, powrotów przyrody, najjaśniej ujawniają charakterystyczne, metafizyczne zasady całej szkoły francuskiego materializmu.

Idea rozwoju była całkowicie obcą pojmowaniu przyrody przez materialistów francuskich XVIII wieku. Zagadnienia rozwoju zaczynały jednak już być wysuwane przez przyrodoznawstwo XVIII wieku i materialści francuscy przedstawili to w swych pracach.

Holbach, stając na stanowisku uznania niezmiennych praw ruchu, określających wieczne powroty przyrody, zauważa jednak, że w przyrodzie nie zawsze panuje jeden i ten sam, niezmienny porządek. Tak w przyrodzie jak i w społeczeństwie zachodzą zjawiska, które ludzie nazywają „bezładem”. Holbach przyznaje, że jeśli ogólny ruch w świecie powstaje w sposób konieczny z wszechobejmu-

jacej i niezmiennej istoty przyrody, to na podstawie tejże przyrody „gotowe” istoty oddzielnych rzeczy powinny zmieniać się stale, zmieniając swoje związki i stosunki, a także prawa ruchu, i „to, co my nazywamy porządkiem musi niekiedy ulec naruszeniu i przyjąć formę nowego rodzaju bytu, okazującego się dla nas bezładem” (Holbach, *Système*).

Rozwijając te idee Holbach wysuwa jako prawdopodobną teorię katastrof światowych, które od czasu do czasu naruszają i zmieniają porządek przyrody, mimo to, że same naruszenia wynikają z powszechnej istoty przyrody i są podporządkowane jednemu cyklowi powrotowemu. Jest to zarodek myśli o rozwoju, nie dający jeszcze klucza do tłumaczenia, gdyż Holbach nie umiał związać nieprzerwalności z przerywalnością i uważał „katastrofy” za niewyjaśnialne naruszenie porządku przyrody.

Holbach przejawia także niezdolność uświadomienia sobie idei rozwoju przy zagadnieniu pochodzenia człowieka. Samo zagadnienie Holbach uznał za nieinteresujące i nieistotne.

Jego zdaniem jest zupełnie obojętne, czy człowiek był zawsze takim jak teraz, czy też przed przyjęciem dzisiejszej postaci przeszedł długi szereg stadiów pośrednich. „We wszystkich tych zagadnieniach — pisał Holbach — nie mających w istocie zasadniczego znaczenia, można, zdaje się, przyjąć dowolne rozwiązanie” (*Système*).

Helvetius podobnie do Holbacha stał na metafizycznym stanowisku wiecznych powrotów wszechświata. Lecz wówczas, gdy Holbach wysuwa idee katastrof światowych i okresowych „bezładów” wszechświata, Helvetius rozwija swoistą teorię „nieprzerwanej rewolucji” w przyrodzie. Helvetius wyobraża sobie pierwotny stan świata w postaci powszechnego chaosu. W procesie chaotycznych ruchów tworzą się wszelkie możliwe połączenia i formy. Te połączenia i formy nie mogą być stałymi i ciągle bywają naruszane i przekształcane. Proces różnorodnych wariacji tworzących się w przyrodzie dopuszcza całe mnóstwo możliwości i nie doprowadza do swoistego porządku zmian zjawisk przyrody. Z tą koncepcją Helvetius wiąże swego

rodzaju „teorię prawdopodobieństwa“. Prawdopodobieństwo uważa on za metodę ocenienia wiarygodności rozlicznych możliwości procesu poznania, powstających podczas ruchu. Jego zdaniem, wszystko, co może sobie wyobrazić fantazja ludzka, wszystkie połączenia zjawisk i ich ruchów, jakie tylko może stworzyć wyobraźnia, wszystko to nieuniknienie wcześniej czy później powinno się urzeczywistnić. Proces chaotycznego ruchu, stwarzając różnorakie połączenia, stopniowo staje się uporządkowanym. Rozliczne siły i ruchy osiągają równowagę. Lecz wszechświat, sądzi Helvetius, nieprzerwanie będzie odtwarzać się w nowych formach „dopóki nie wyczerpie zupełnie wszystkich swych połączeń i dopóki nie urzeczywistni się to wszystko, co być może i co można sobie wyobrazić“.

Odpowiedź na zagadnienie, jak sobie wyobraża Helvetius dalsze istnienie świata po wyczerpaniu wszystkich możliwych połączeń zjawisk, znajdujemy tylko odnośnie historii społeczeństwa ludzkiego. Po dojściu chaotycznego stanu społeczeństwa do równowagi politycznej zaczyna ono rozkładać się stopniowo i zmierza do ostatecznej zagłady. Kiedy organizm polityczny będzie całkowicie rozbity, wtedy wraca stan chaosu i historia zaczyna się od nowa. Można przypuszczać, że Helvetius także w tłumaczeniu historii wszechświata stosuje analogiczne wyobrażenia ruchu cyklicznego.

Wyobrażenia Holbacha i Helvetiusa o zmienności i związku zjawisk złożyły się na ogólne wyobrażenie przyczynowości mechanistycznej i ruchu cyklicznego. Lamettrie i Diderot, przedstawiciele drugiego kierunku materializmu francuskiego, doszli na skutek prób uogólnienia szeregu zdobyczy przyrodoznawstwa, głównie w dziedzinie badań przyrody organicznej, do zarodków idei ewolucyjnej. Badania przyrodnicze zaczynały wówczas stawać w sprzeczności z mechanistycznym podejściem do rzeczywistości. Lecz osiągnięcia przyrodoznawstwa tamtej epoki były jeszcze zupełnie niedostateczne, aby stać się podstawą ogólnego światopoglądu, dlatego Lamettrie i Diderot w swych zasadach ogólnych pozostawali nadal na pozycjach materializmu metafizycznego i kierowali się ideami mechanistycznego pojmowania świata. Mimo to jednak czujnie śledząc zdobycze przyrodoznawstwa, potrafili uży-

skać szereg domysłów, zawierających w sobie zaczątki wyobrażeń o rozwoju przyrody organicznej.

Co się dotyczy poglądów na powstanie i los całości świata, to zarówno u Diderota jak i Helvetiusa spotyka się idee pierwotnego chaosu, z którego stopniowo utworzył się istniejący świat. Analogicznie do „nieprzerwannej rewolucji“ Helvetiusa, Diderot wypowiada idee ciągłego niepokoju właściwego materii. Ta „powszechna fermentacja wszechświata“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1) tworzy wszystkie formy i zjawiska rzeczywistości. Diderot przypuszcza także zagładę istniejącego świata: „Wszystkie części wielkiej całości dążą do zbliżenia — pisze Diderot — i nastanie moment, kiedy zostanie tylko jedna, jednolita masa“. W ramach tych ogólnych wyobrażeń o świecie Diderot zwraca przeważnie uwagę na idee jedności, związku i wzajemnych przejść oddzielnych zjawisk. Jego zdaniem nie ma izolowanych przedmiotów, istot i zjawisk. Nie ma takiej właściwości, której by nie posiadała po części wszelka istota. W świecie wszystko związane jest ze wszystkim. Wszelki nowy fakt pociąga za sobą nieskończony łańcuch zmian we wszystkich zjawiskach: zjawienie się nowego faktu stwarza cały, nowy świat. Wszelki atom tak samo porusza światem, jak sam jest przezeń poruszany. W przyrodzie nie tylko nie istnieją izolowane istoty, lecz nie ma także zakończonych stanów. Wszystkie stany są przejściowe. Dlatego również i prawa istnienia nie są absolutne. „Prawa istnienia ciał sztywnych nie są znane, gdyż nie ma ciał doskonale sztywnego. Prawa ruchu ciał sprężystych nie są bardziej ścisłe, gdyż nie ma ciał doskonale sprężystego“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2).

Wszystkie stany i właściwości istniejące w przyrodzie — ciężar, elastyczność, przyciąganie, elektryczność zawierają u swej podstawy coś jedyne. Diderot twierdzi, że wszystkie te zjawiska to nic innego jak „przejawy jednej i tej samej właściwości“. Aby udowodnić ich identyczność, należy koniecznie zbadać wszystkie ogniwa łańcucha, wszystkie zjawiska pośrednie, wiążące znane stany i właściwości materii, dlatego że wszystkie one są podporządkowane prawu ciągłości.

Jedność przyrody nie wyklucza samodzielnego istnienia części i elementów, tworzących całość. To ich połączenie stwarza jedność, całość, ciągłość. Nieprzerwany łańcuch istot i stanów ciągnie się od pierwotnej molekuly do najbardziej złożonych tworów materii. Diderot, uogólniając ideę klasyfikacji, zaprzatającą umysły uczonych XVIII wieku, oświadcza: „Trzeba rozpocząć od klasyfikacji istot, od bezwładnej molekuly, jeśli taka istnieje, do żywej molekuly, mikroskopowego zwierzątka, zwierzęcia-rośliny, zwierzęcia, człowieka“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2).

Zdaniem Diderota związki i wzajemna zależność zjawisk istnieją nie tylko w sensie jednego statycznego porządku przyrody. Wszystko znajduje się w stanie działania i przeciwdziałania. Wszystko ginie w jednej formie i powstaje w drugiej. Nieskończona ilość różnorodnych elementów, istniejących u podstawy materii, podlega i tworzy wszelkie możliwe „sublimacje, dysocjacje, kombinacje“ powiada Diderot. Jeszcze w jednej ze swych pierwszych prac *Lettre sur aveugles a l'usage de ceux qui voient* (wydanej anonimowo w 1749 r.) Diderot wkłada w usta ślepego matematyka Saundersona idee powszechnej zmienności świata. „Czym jest nasz świat, panie Holmes? — pyta Saunderson. Jest to złożone ciało, ulegające burzliwym przemianom, świadczącym o stałej tendencji do zniszczenia, to szybka zmiana istot następujących po sobie, zderzających się między sobą i ginących, to przelotna symetria, szybko przepływający ład“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1).

Dlatego powszechny łańcuch istot wymaga nie tylko związku, klasyfikacji, lecz i przejścia, ewolucji.

Diderot świadomie wprowadza w określenie przyrody czynnik czasu. Przyroda nie jest stanem, lecz procesem, znajduje się w działaniu.

Niezmienność rodzajów istot, którą starała się dowieść klasyfikacja metafizyczna, to nic innego, jak znane tendencje do uogólnień. „Wszystko znajduje się w stanie nieustannej zmienności. Wszelkie zwierzę to mniej czy więcej człowiek. Wszelki minerał, to mniej czy więcej roślina. Wszelka roślina, to mniej czy więcej zwierzę“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1).

W świecie stale powstaje coś nowego. Diderot wyśmiewa ideę prazarodka, zawierającego w miniaturze gotowe, rozwinięte formy. „...nie zgadza się z niczym wyobrażenie, że w atomie tkwi całkowicie ukształtowany słoń i w atomie tego słońca drugi słoń — i tak dalej do nieskończoności“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1).

Czasz teorii ewolucyjnej w biologii dopiero miały nadejść, stąd domysły Diderota w tej dziedzinie były często naiwne. Mimo to te naiwne hipotezy genialnie poprzedzają rozwijające się później teorie ewolucyjne.

Diderot wyprzedza Lamarcka teorią przystosowania do środowiska, przyzwyczajania i ćwiczenia organów jako przesłanek zmian gatunków. Diderot przypuszcza, że jeśli by podczas długiego okresu czasu odrąbywać ręce u szeregu pokoleń ludzi, to ludzie przywykliby obchodzić się bez nich i wreszcie otrzymalibyśmy rasę ludzi bezrękich. Jeśli jednak z drugiej strony założyć szereg bezrękich pokoleń, dokonywających nieustannych wysiłków, podobnych do tych, jakie spełniają ludzie, posługując się rękami, to wreszcie u tych pokoleń wytworzą się ręce, wyrosną palce itd. Razem z ideami poprzedzającymi teorię Lamarcka, znajdujemy u Diderota myśli wyprzedzające i zasady darwinizmu. Diderot kieruje te myśli przeciw teologicznym wyobrażeniom Leibniza, Clarke'a i Newtona, dowodzącym „boskiego porządku“ przyrody. Diderot, obalając te wyobrażenia, próbował dowieść, że celowość i doskonałość budowy organizmów powstały stopniowo i prawidłowo bez żadnej interwencji „woli boskiej“. Diderot wysuwa myśl wypowiedzianą po raz pierwszy w starożytności przez Empedoklesa, że pierwotna budowa zwierząt wcale nie była celowa i przedstawiała dziwaczne i przypadkowe połączenia różnych organów. Dopiero w procesie istnienia okazało się w sposób konieczny, które zwierzęta posiadały budowę najbardziej przystosowaną do życia i przedłużenia gatunku. W ten sposób „zginęły wszystkie kiepskie kombinacje i... zachowały się tylko te zwierzęta, których budowa nie zawierała w sobie poważnej sprzeczności i które mogły istnieć i przedłużać swój gatunek“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1). Naiwnie i spekulacyjnie wyprzedzono tutaj ideę doboru naturalnego, stanowiącą naczelną zasadę darwinizmu.

Takie były główne idee ewolucyjne Diderota. Diderot na tle metafizycznego przyrodoznawstwa i filozofii swego wieku wypowiada szereg nadzwyczaj płodnych idei i genialnych domysłów. A jednak ewolucyjne idee Diderota nie zerwały z mechanistyczną teorią rozwoju. Przede wszystkim jaskrawo wyraził on jednostronny ewolucjonizm. Lecz Diderot nie wzniosł się i nie mógł się wznieść nie tylko do zrozumienia wewnętrznych sprzeczności jako źródła rozwoju, lecz i do zrozumienia zmiany stanów świata drogą jakościowych skoków. Diderot, podobnie do innych materialistów francuskich XVIII wieku, uważał, że w przyrodzie nie ma skoków, uważał, że w niej wszystko jest podporządkowane „prawu ciągłości”. W oddzielnych wypadkach, na podstawie konkretnych obserwacji, Diderot niekiedy zauważa skoki. Mówi np. o skokach poruszając zagadnienie przekazania cech dziedzicznych, lecz nie potrafi uświadomić sobie ich teoretycznego znaczenia.

Diderot, spostrzegając związek, wzajemne oddziaływanie i ewolucję w przyrodzie, wychodził mimo to z założenia niezmiennej „cegiełki” przyrody, niezmiennej molekuly. Na skutek tego pojmował on rozwój w przyrodzie tylko jako ciągłą zmianę kombinacji, przy niezmienności elementów składowych. Diderot, jak i wszyscy jego towarzysze, nie przezwyciężył metafizycznej ograniczoności, choć w porównaniu z innymi materialistami francuskimi miał najwięcej genialnych przebłysków, zawierających elementy przezwyciężenia zasad myślenia metafizycznego.

Wiele myśli zbieżnych z ideami Diderota znajdujemy u Lamettriego, który doszedł do nich samodzielnie i przeważnie wcześniej od Diderota. Lamettrie jak i Diderot wiele uwagi poświęcił jedności i związkowi zjawisk przyrody, wzajemnemu oddziaływaniu, przejściom. U Lamettriego można znaleźć wiele dobitnych myśli przenikniętych ewolucjonizmem. „Jak przejściowe jest życie! — wykrzykuje on. — Cieleśne formy są tak przelotne, jak wodewilowe piosenki. Człowiek i róża pojawiają się rano, a wieczorem już ich nie ma. Wszystko płynie, wszystko zanika, i nic nie ginie” (Lamettrie, *Dzieła wybrane*).

Lamettrie podobnie do Diderota uznaje jedność trzech królestw przyrody — nieorganicznego, roślinnego i zwierzęcego. Wielce interesował się także przykładami istot

przejęciowych i pośrednich, szukając w przyrodzie minerało-rośliny i roślino-zwierząt. Lamettrie nawet jaśniej niż Diderot wypowiedział twierdzenie o powstaniu przyrody ożywionej z nieożywionej, i człowieka ze świata zwierząt. Lamettrie twierdzi, że „wcale nie wydaje się absurdalną i dziwną myśl o powstaniu człowieka ze zwierząt” (Lamettrie, Dzieła wybrane). Wznawia on myśl filozofów starożytnych, że morze jest kolebką życia. Lamettrie jak i Diderot wypowiada domysł o doborze naturalnym jako napędowej sile ewolucji.

A jednak metafizyczne przesłanki nie pozwoliły Lamettriemu wznieść się do poziomu konsekwentnej teorii rozwoju. Pojmując czysto mechanistycznie prawidłowość przyrody Lamettrie zmuszony był uznać praokreśloność wszystkich zjawisk świata i tym sposobem w pewnym stopniu wraca do teologii. „Nie można — pisze on — wyobrazić sobie powstania ciał żywych bez kierującej nimi przyczyny, bez zasady regulującej i prowadzącej wszystko do określonego celu — obojętne, czy zasada ta tkwi w prawach ogólnych, wprowadzających mechanizm tych ciał w ruch, czy jest zakreślana prawami szczegółowymi, które od początku tkwiły w zarodkach tych ciał i za pomocą których wypełniają się wszystkie ich funkcje w czasie ich wzrostu i istnienia” (Lamettrie, Dzieła wybrane).

Pierwszym zadaniem, stojącym przed materialistami francuskimi w nauce o przyrodzie było zbudowanie takiego obrazu świata, który by wykluczał wszelkie wtrącanie się nadprzyrodzonej, niematerialnej siły. Materialiści francuscy XVIII wieku dążyli do wyjaśnienia bytu i życia przyrody z niej samej, celem obalenia poglądów teologicznych stanowiących najważniejszy oręż ideowy ustroju feudalnego. Zadanie to zostało rozwiązane przez powstanie całego szeregu postępowych teorii filozoficznych, a mianowicie: Nauki o materii, jako jedynej rzeczywistości rodzącej i kształtującej wszystko, co istnieje na świecie. Nauki o ruchu jako nieodłącznej, wewnętrznej właściwości materii. Świadomości jako własności poruszającej się materii. Wreszcie nauki o przyczynowości i prawidłowości panujących w przyrodzie i niemożliwych do pogodzenia z jakąś cudotwórczą interwencją w naturalny związek zjawisk.

Materialiści XVIII wieku musieli nie tylko zniszczyć klesze wymysły i idealistyczne teorie. Drugim zadaniem, stojącym przed ich nauką o przyrodzie, było uzasadnienie nowego „naturalnego” porządku, który miał zastąpić stary ustrój społeczno-polityczny. Wyszedszy z ogólnych materialistycznych przesłanek stworzyli naukę o człowieku. Udowodniali, że człowiek to dziecko przyrody, że wszystkie jego idee, potrzeby i interesy wytworzyła i uwarunkowała prawidłowość materialną i dlatego porządek społeczny powinien być uzgodniony z „naturalnym” porządkiem przyrody.

Wreszcie trzecie zadanie, które musieli rozwiązać materialiści francuscy, polegało na znalezieniu w przyrodzie środków do rozwoju i zaspokojenia „naturalnych” potrzeb i interesów człowieka, tj. zapewnienie postępu sztuk i rzemiosł. Do rozwiązania tego zadania konieczne było nie tylko ogólne wyobrażenie o porządku przyrody, lecz pogłębione badanie wszelkich jej procesów. Konieczne było jak największe rozszerzenie badań naukowych, odkryć i wynalazków. Zadanie to materialiści XVIII wieku rozwiązywali także w miarę swych sił i możliwości, zajmując się różnorodnymi gałęziami nauki o przyrodzie dając mnóstwo płodnych domysłów i idei, pobudzając i kierując naukową myśl swego czasu. W oddzielnych wypadkach wzniesli się do wyobrażeń ewolucyjnych, do których jeszcze nie doszło przyrodoznawstwo ich epoki.

Nie trudno zrozumieć, że te trzy najważniejsze zadania materializmu francuskiego całkowicie odpowiadały interesom rewolucyjnej burżuazji XVIII wieku, w przeddzień szturm na ustrój monarchiczno-feudalny. Interesom tym odpowiadały także metafizyczne rysy nauki filozofów XVIII wieku o przyrodzie, najściślej związane ze stopniem rozwoju przyrodoznawstwa tej epoki. „Porządek naturalny, do którego dążyła burżuazja, przedstawiał się jej ideologom jako wieczny i niewzruszony. Możliwie najlepiej odpowiadały temu idee mechanistycznego przyrodoznawstwa i jego filozoficzne wnioski o swoistym ruchu mechanicznym i wynikających z niego niezmiennych cyklicznych powrotach wszechświata, niezmiennej istocie rzeczy, niezmiennej naturze człowieka i fatalistycznie predeterminowanej prawidłowości wszystkiego, co istnieje. Mecha-

styczna koncepcja świata tej epoki nie stanęła jeszcze w sprzeczności z zadaniami postępu technicznego. Postęp ten bowiem bazował prawie wyłącznie na wynalazkach mechanicznych.

Encyklopedyczna nauka materialistów francuskich o przyrodzie odpowiadała wówczas najbardziej aktualnym potrzebom postępowego rozwoju swego czasu i posłużyła jako silny oręż w walce z antynaukowymi wyobrażeniami religijnymi, które zagradzały drogę postępu społecznego.

4. Teoria poznania

Materialiści francuscy byli w teorii poznania sensualistami. „Wiedza człowieka nigdy nie osiąga więcej niż dają czucia. Wszystko, co jest niedostępne dla czuć, jest niedostępne i dla umysłu” — pisał Helvetius (*De l'homme*). Rozwijając swoją teorię, materialiści francuscy opierali się ściśle na filozoficznych тезach Hobbesa, rozpatrującego czucia, jako początkowy akt procesu poznawczego, i na badaniach Locke'a, odrzucającego jakiegokolwiek bądź „idee wrodzone”.

Wyjściowym punktem filozofii materialistów francuskich była przyroda, realny świat. Za pośrednictwem czuć ureczywiśniało się powiązanie świadomości ludzkiej z materialną przyrodą, powstawała ich jedność — przyroda rodziła myśl i stawała się tematem myśli.

Czuć, znaczy to innymi słowami doznawać działania świata zewnętrznego. Przedmiot odczuwany organami czuć przekazuje mózgowi specyficzne odróżniające go ruchy lub drgania, dokonywając w nim długo- lub krótkotrwałych zmian. Czucia te według słów Holbacha to „modyfikacje

naszego mózgu, wywołane przez przedmioty działające na nasze organy czuć" (S y s t è m e).

Zdaniem materialistów francuskich wychodzić z czuć znaczy wychodzić z faktów, z rzeczywistych zjawisk przyrody. Na tym polega materialistyczny charakter ich teorii poznania. Jak zauważył Lenin zarówno Berkeley jak Diderot wyszli z Locke'a, obydwaj byli sensualistami. A więc wychodząc z ogólnej przesłanki, że czucia są jedynym źródłem poznania, można iść w dwu kierunkach: albo po linii subiektywnego idealizmu, albo po linii materializmu. Pierwsza linia doprowadza do wniosku, że „ciała są kompleksami, lub kombinacjami czuć“, druga prowadzi do materialistycznej teorii odbicia, do wniosku, że „czucia są obrazami ciał świata zewnętrznego“. Materialiści francuscy szli po drodze materialistycznej i byli zwolennikami materialistycznej teorii odbicia.

Holbach po prostu określa ideę jako „obraz przedmiotu, od którego pochodzi czucie i spostrzeżenie“ (S y s t è m e). Helvetius nazywa sąd stwierdzeniem odzwierciedleń danych w czuciach.

Diderot porównywa mózg z wrażliwym i żywym woskiem, zdolnym do przyjmowania wszelkich kształtów i utrwalającym na sobie oddziaływanie przedmiotów zewnętrznych. Doświadczenie, twierdzi Diderot, służy jako dowód istnienia przedmiotów nazewnątrz nas. „Tylko nasze doświadczenie z przedmiotami, znajdującymi się tam, gdzieśmy je pozostawili, przekonuje nas, że istnieją one także i wtedy, kiedy się od nich oddalimy“ (Diderot. Dzieła zebrane, Tom 1).

Lametrie mówi o „ekranie mózgowym“, „na którym jak w latarni czarnoksiężskiej odbijają się przedmioty utrwalone w oku“ (Dzieła wybrane). Choć Lametrie wraz z jasnymi twierdzeniami na korzyść teorii odbicia uznawał także subiektywność niektórych czuć, zawierających w sobie tzw. „jakości wtórne“, to jednak ta mechanistyczna idea nie przerosła u niego ani w negację obiektywnego istnienia jakości świata cielesnego, ani w negację możliwości ich poznania. Zwrócił on tylko uwagę na szereg czuć człowieka, które wzięte oddzielnie bardzo mgliście odzwierciedlają realne właściwości rzeczy. Lecz podobnie jak Bacon, Lametrie stwierdza, że czucia

sprawdzają same siebie, same naprawiają swe błędy i mogą prowadzić do pomyłek tylko w wypadku pośpiesznych, pochopnych wniosków (Lamettrie, *Dzieła wybrane*). Cokolwiek by złego mówili o czuciach, zauważa Lamettrie, „tylko one mogą oświecić rozum w poszukiwaniu prawdy” (*Dzieła wybrane*).

Materialiści francuscy uznając, że czucia są jedynym materialnym podłożem świadomości, mimo to nie próbują sprowadzić całej treści ludzkiego myślenia do pojedynczych czuć. Właściwością umysłu jest obserwowanie, uogólnianie swoich obserwacji i wyciąganie z nich wniosków i twierdzeń — powiada Helvetius (*De l'esprit*). Wrażliwość zmysłowa zakłada także zdolność spostrzegania zgodności i różnicy, a także odpowiadania i nieodpowiadania pojęć rzeczom. Helvetius sprowadza wszystkie czynności umysłu ludzkiego do stosowania zdolności porównywania. Tę jedną zdolność uważa on za dostateczną do poznania przyrody. Wszystkie pozostałe zdolności są pochodne. Uznając wielkie znaczenie takich zdolności umysłu, jak pamięć, uwaga i inne, Helvetius uważa je za pochodne od czucia. „Wspominać, to znaczy odczuwać” — powiada. Pamięć nie jest niczym innym, jak przedłużonym, lecz osłabionym czuciem. Uwaga jest specyficznym zespoleniem czuć, powstałym w toku czuć dążeniom człowieka do opanowania określonymi przedmiotami.

Jak powstają z czuć pojęcia, sądy i cały proces myślenia? Najjaśniejszą i najbardziej charakterystyczną odpowiedź całego kierunku na to pytanie daje Diderot. Żadne czucie — powiada on — nie może być ani proste, ani momentalne. Każde czucie trwa pewien czas. Po wywołaniu podrażnienia organów zmysłowych przez przedmiot i dojściu podrażnienia do mózgu, czucie zatrzymuje się w mózgu i nie przemija natychmiast po ustaniu działania przedmiotu. Za każdym działaniem idzie drugie działanie, czucie następuje po czuciu. Posiadając pewną trwałość następujące po sobie czucia jak gdyby nakładają się na siebie, splatają, łączą i powstaje „wiązka” czuć. Z konieczności łącząc się w mózgu, czucia tworzą sądy.

„Odczuwać dwie jednocześnie istniejące rzeczy, to znaczy sądzić — powiada Diderot. Tak powstaje sąd. Głos kształtuje go. Człowiek mówi: „biała ściana” i w ten sposób

wypowiada się sąd" (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2). Podobnie jak z mnóstwa przechodzących wzajemnie w siebie drgań struny tworzy się jedna vibracja, rodząca dźwięk, i ze skojarzenia różnych dźwięków powstaje melodia, tak pojęcia, sądy i wnioski tworzą się z mnóstwa przeplatających się, łączących i kojarzących się czuć.

W procesie ćwiczenia pierwotnej wrażliwości fizycznej pod działaniem przyrody powstają inne zdolności umysłu: pamięć, uwaga, wyobraźnia. Ułatwiają one proces porównywania i wyrażania skojarzeń uczuciowych i człowiek w pełnym stopniu zdobywa zdolność myślenia. Człowiek, według Diderota, jest instrumentem muzycznym, obdarzonym wrażliwością i pamięcią. Taki instrument może samodzielnie powtarzać arie, które na jego klawiszach odegrała przyroda.

Materialiści francuscy, uważając czucia za obrazy świata zewnętrznego, rozciągali konsekwentnie teorie odbicia i na proces myślenia logicznego. Związek i konsekwencja pojęć, sądów, wniosków odbijają w konieczny sposób obiektywny związek przyczyn i skutków. W swych rozmyślaniach i rozważaniach ludzie rejestrują rzeczywisty związek rzeczy i procesów, zachodzących w przyrodzie.

Ludzie wyrażają słowami pojęcia ogólne, powstałe z połączenia czuć. Helvetius nazywa słowa „znakami wszystkich myśli ludzkich". Słowa albo oznaczają obrazy rzeczy (dąb, ocean, słońce), albo idee, tj. różnorakie stosunki przedmiotów między sobą. Pośród tych ostatnich niektóre oznaczają stosunki proste (wielkość, małość), inne złożone (zbrodnia, cnota). Lub wreszcie słowa wyrażają różne stosunki między człowiekiem a przedmiotami. Działanie człowieka na przedmioty (rozbijam, kopię, podnoszę), albo wrażenia, jakie przedmioty wywierają na człowieka (jestem ranny, oślepiiony, przestraszony).

Wszelką prawdę wypowiedaną przez człowieka można sprowadzić do realnych przedmiotów i ich stosunków danych człowiekowi w czuciach. Dzięki zdolności człowieka do oznaczania swoich idei słowami powstają abstrakcje. O ile słowo w świadomości człowieka zastępuje czucia i ich stosunki, może ono w umyśle ludzkim

zostać oddzielone od czuć. Zdaniem Diderota takie oddzielenie posiada swą konieczną przesłankę w samej istocie uczucia. Wszelkie uczucie bowiem jest pojedyncze i indywidualne i dlatego w całej swej pełni i swoistości jest nieprzekazywalne. Gdyby człowiek znalazł słowa całkowicie adekwatne jego uczuciom, to ludzie przestaliby się rozumieć. „Mowa nasza zawsze albo nie wyczerpuje, albo przekracza zakres uczucia“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1).

Stąd powstaje możliwość oderwania znaczeń od czuć przez nie wyrażanych. Dążenie do uczynienia mowy szybszą i sprawniejszą zrodziło pierwotnie abstrakcję. Abstrakcja zaś polega na myślowym oddzieleniu się uczuciowych jakości ciała „od siebie, lub od samego ciała, które jest ich podstawą“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1). Słowa jako znaki wyrażające tylko oddzielne właściwości wspólne licznym zjawiskom, oderwane od realnie istniejących przedmiotów posłużyły za podstawę nauk abstrakcyjnych.

Holbach i inni materialści francuscy razem z Diderotem dochodzą do przekonania, że abstrakcja nie ma sensu, jeśli jej nie odnosić do rzeczywistych przedmiotów, od których zostały oderwane wyrażone w niej jakości i działania.

Wobec wzajemnego powiązania zjawisk przyrody między sobą uczucia ludzkie, odzwierciedlając obiektywną łączność rzeczy, tworzą łańcuch wyobrażeń, myśli, wniosków. Całokształt związanych ze sobą myśli tworzy naukę. Badając związki rzeczy i zjawisk przyrody nauka powinna, według słów Lamettriego, rozplątać „chaos materii i pojęć“. Zadaniem nauki jest poznanie prawdy.

Prawda, będąc celem poznania naukowego, polega na zgodności wyobrażeń o rzeczach z samymi rzeczami. Zgodność tego rodzaju, powiada Holbach, może być utworzona tylko za pośrednictwem doświadczenia. Materialści francuscy, mówiąc o prawdziwości poznania ludzkiego, zwracają się do praktyki, ale czynią to w sposób żywiołowy i ograniczony, nie rozumiejąc znaczenia teoretyczno-poznawczego rewolucyjnej praktyki społecznej. Materialści francuscy pojmowali teoretyczno-poznawcze znaczenie praktyki głównie tylko w sensie eksperymentu, któremu przypisywali w procesie poznania wielkie znaczenie.

Materialiści francuscy odznaczają się gorącą wiarą w bezgraniczną potęgę rozumu ludzkiego. Holbach, Helvetius i ich towarzysze są przekonani o nieograniczonych możliwościach poznawczych człowieka. „Nie ma nic, czego by ludzie nie mogli zrozumieć” — powiada Helvetius (*De l'esprit*). „To, co dla naszych dziadów było zdumiewającym, cudownym i nadnaturalnym zjawiskiem — mówi Holbach — to dla nas staje się prostym i naturalnym faktem o znanym mechanizmie i przyczynach” (*Système*). Holbach wyraża przekonanie, że nowe pokolenia pójść jeszcze dalej niż współcześni, przenikną do „samej świątyni przyrody” i poznają to, co współczesnym wydaje się nieodgadnioną tajemnicą (*Système*).

Porównywanie materialistów francuskich na podstawie niektórych ich wypowiedzi z agnostykami jest całkowicie błędne i przeczy samej istocie ich doktryny filozoficznej. Lenin zdecydowanie występuje przeciw tego rodzaju próbom filozoficznym (*Filosofskie Tietradi*).

Cóż więc oznacza cały szereg wypowiedzi Lamettrie, Diderota, Holbacha i Helvetiusa o tym, że „nie jest dane człowiekowi znać wszystko”, że istota przyrody, materii, ruchu, duszy jest nieosiągalna, że umysłowi człowieka nie są dane „pierwsze przyczyny” i „tajemnicze siły” rzeczy? Nie jest to wcale sprawa agnostycyzmu, ani uznania zasadniczej ograniczoności poznania ludzkiego. Mówiąc o tym, że „nie dano człowiekowi znać wszystkiego”, materialści francuscy myśleli o bezgraniczności i nieobjętości przyrody i braku absolutnej granicy poznania jej przez człowieka. Jednak na skutek swego metafizycznego sposobu myślenia nie dali adekwatnego wyrażenia tej swojej myśli.

Materialiści zdecydowanie zwalczali abstrakcyjne pojęcie istoty rzeczy czerpanej z poza realnie odczuwanych właściwości i jakości rzeczy. Mówiąc o scholastycznych pojęciach „ukrytych jakości”, „tajnych sił” twierdzą oni, że „istoty” niewyrażone w odczuwanych własnościach przedmiotów są pozbawione wszelkiego sensu. Materialiści francuscy nie byli zdolni pojąć dialektycznie stosunku istoty i zjawiska, mimo to nie odrzucali pojęcia istoty jak płascy empirycy i nie odrywali go jak agnostycy od odczuwanych własności i przejawów przedmiotów. Według słów Lamettriego człowiek w procesie poznania „może od rezul-

tatów przejść do przyczyny, od przyczyny do właściwości i od właściwości do istoty" (Lametttrie, Dzieła wybrane). Diderot także wskazuje, że „obserwator przyrody” wyprowadzając wnioski ogólne „wznosi się nawet do istoty rzeczy”.

Uwagi materialistów francuskich o „niezrozumiałym” nie wyrażają agnostycyzmu, lecz niezadowolenie z osiągniętego poziomu wiedzy.

Teza niemożliwości poznania istoty niektórych zjawisk świadczy o niezdolności materializmu mechanicznego do rozwiązywania szeregu zagadnień związanych z rozwojem przyrody. Materialiści francuscy uznają za niezrozumiałe takie zjawiska, jak ruch materii i uznają za zagadkowe zagadnienia powstania wszechświata, życia na ziemi, człowieka i myślenia ludzkiego. Tym niemniej byli oni przekonani, że przyczyny wszystkich tych „zagadkowych” zjawisk są tak samo materialne i naturalne, jak przyczyny wszystkich zjawisk pozostałych. „Będziemy trzymać się przyrody — mówi Holbach — którą widzimy, czujemy, która działa na nas, której prawa ogólne znamy, choć nie znamy szczegółów jej ukrytych zasad zastosowanych w bardziej złożonych dziełach. Będziemy jednak pamiętać mocno, że działa ona stale, jednakowo, niezmiennie i koniecznie” (S y s t è m e).

Materialiści francuscy, uznając brak powiązania tych lub innych zagadnień, uważali za nieuzasadnione spekulacyjne wyjaśnienia niezbadanych zjawisk. „Nie twierdzimy niczego, czego by nie można było udowodnić — pisze Holbach — i czego nie powinniście uznać razem z nami: Zasady, z których wychodzimy, są jasne, oczywiste, oparte na faktach; jeśli cokolwiek jest dla nas niejasne lub niezrozumiałe, to otwarcie uznajemy te niejasności, tj. ograniczoność naszej wiedzy; lecz nie wymyślamy tego... czekamy aż czas, doświadczenie, postęp wiedzy przyniosą ze sobą konieczne wyjaśnienie” (S y s t è m e).

Stanowisko to posiada wadę empiryzmu, lecz z agnostycyzmem nie ma nic wspólnego.

Helvetius zajął nieco odmienne stanowisko w zagadnieniu poznawalności świata. Metafizyczna ograniczoność jego koncepcji znajduje inny wyraz. Uznaje on możliwość absolutnego poznania przewidując osiągnięcie takiej gra-

nicy, kiedy zostaną poznane wszelkie możliwe połączenia istniejących w świecie zjawisk, i zadania poznawcze zostaną wyczerpane. Uznając taką możliwość, twierdzi on jednak, że w rzeczywistości umysł ludzki w dowolnej dziedzinie wiedzy znajduje się jeszcze bardzo daleko od tej hipotetycznie przewidzianej granicy.

Materialiści francuscy XVIII wieku próbowali także zrozumieć aktywność, właściwą myśleniu ludzkiemu. Czuć nie jest tylko biernym przyjmowaniem podrażnień zewnętrznych wzbudzających obojętne człowiekowi obrazy przyrody, lecz i aktywną reakcją na to podrażnienie. Wszelkie czucie związane jest albo z zadowoleniem, albo z bólem i dlatego zawsze zawiera jakieś podrażnienie. Podrażnienie to może być dążeniem do przedmiotu, lub odrazą wobec niego. Bólec związany z czuciem stanowi załączek wszelkich namiętności i działań człowieka. Lecz ponadto jest on nieobojętnym także dla procesu poznania. Jeśli wszelkie czucie zawiera w sobie podrażnienie, to nie może być sądu niezwiązanego z interesem. Wszelka myśl według Helvetiusa zakłada porównanie przedmiotów lub ich właściwości pomiędzy sobą, a wszelkie porównanie zakłada pracę uwagi, uwaga zaś wymaga wewnętrznego wysiłku, ten ostatni zaś z kolei zakłada zaistnienie bodźca. Takimi bodźcami są życzenia, potrzeby, namiętności i interesy. Dlatego sądy zarówno oddzielnych osób, jak i całych narodów zawsze są uwarunkowane interesami prywatnymi lub zbiorowymi. Holbach odwołując się do Hobbesa twierdzi, że „ludzie powątpiewaliby w wiarygodność „Elementów“ Euklidesowych, jeśli by tego wymagały ich interesy“ (Système).

Im więcej człowiek ma potrzeb, tym silniejsze są jego namiętności, różnorodniejsze zainteresowania i tym bardziej są rozwinięte jego zdolności umysłowe. „...Namiętności i zainteresowania ludzi pobudzają ich do prowadzenia badań — mówi Holbach. — Człowiek nie posiadający zainteresowania nie zacznie zajmować się badaniami. Człowiek pozbawiony namiętności nie zacznie badać energicznie“ (Système).

Holbach ustalając związek między potrzebami, namiętnościami i poznaniem, wyciąga stąd rewolucyjny wniosek. Podkreśla, że taka namiętność, jak oburzenie przeciw

uciskowi, to „potężny bodziec, zwracający myśl w stronę prawdy“. Serdeczny protest ludzi przeciw nieszczęsnemu położeniu i politycznemu uciskowi zmusza ich do uważnego badania przyczyn swych nieszczęść.

Namiętności i potrzeby, grając rolę siły napędowej w procesie poznania, nie odkrywają automatycznie prawdy ludzkiemu umysłowi. Przeciwnie, niekiedy wprowadzają go w błąd. Zdaniem Helvetiusa namiętność i niewiedza są przyczynami błędów. Ludzie zwykle dostrzegają w rzeczach to, czego życzą sobie w nich znaleźć. Ale jeśli człowiek oświecony, kierując się życzeniami wobec prawdy, nie przyjmuje bezpośrednio życzeń za prawdę i liczy się z obiektywnym, związkiem zjawisk, to człowiek ciemny, oślepiiony namiętnościami poddaje się tej iluzji. Stąd wynika błąd. Błąd jednak nie jest konieczną właściwością umysłu ludzkiego i można go unikać. Celem unikania błędów należy łączyć w określony sposób w procesie poznania namiętność z beznamiętnością, interes z bezinteresownością. Należy poznawać tak, aby namiętność kierowała uwagą, lecz zarazem nie oślepiała człowieka i nie pozwałała brać życzeń za prawdę.

Materialiści francuscy, formułując związek poznania i błędów z interesami ludzi, wiążą także prawdę z korzyścią. Wszystko co prawdziwe w ostatecznym rachunku jest dla ludzkości korzystne i wszystko, co jest korzystne, u podstaw swych jest prawdziwe. Myśl tę, właściwą całemu materializmowi francuskiemu XVIII w., trafnie sformułował Diderot w *Le Neveu de Rameau* (1762): „Jeśli kłamstwo chwilowe może być korzystne, to ostatecznie okaże się jednak szkodliwe, i... prawda, przeciwnie, okazuje się ostatecznie korzystna, chociaż może się zdarzyć, że chwilowo przynosi szkodę“. Właśnie dlatego materialiści francuscy nawołując do nauczania prawdy, i „tylko prawdy“ powiadają zarazem, że „sama prawda jest podporządkowana zasadzie korzyści ogólnej“. Jednakże stosowanie tej zasady nie doprowadziło ich do subiektywizmu. Materialiści XVIII w., stwierdzając związek prawdy z korzyścią, nie podzielają wcale poglądów sceptyków i subiektywnych idealistów, którzy zaprzeczając istnienie lub poznawalność obiektywnego świata, uznają korzyść za jedyne kryterium „prawdy“.

Holbach występował przeciw teologom, którzy próbowali bronić wojen religijnych na podstawie ich rzekomej „pożyteczności“ dla ludzi. Holbach obnażał klesze szalbierstwa, wykazywał zgubność i szkodliwość religii, stwierdzając zarazem, że „pożytek jakiegokolwiek poglądu nie jest w ogóle gwarancją jego prawdziwości“ i, że „realność rzeczy nie zależy w ogóle od naszego nimi zainteresowania“ (S y s t è m e).

Na pierwszy rzut oka może się здаwać, że w zagadnieniu stosunku prawdy do korzyści Lamettrie zajął stanowisko odmienne od innych materialistów. W swym *Rozważaniu przedwstępnym* pozornie dowodzi on, że prawda, której zdobywanie jest zadaniem nauki i filozofii, nie ma żadnego związku z zagadnieniami dobra i korzyści społecznej. Lamettrie wskazuje, że zagadnieniami korzyści społecznej zajmuje się polityka, moralność, religia, które są zupełnie niezależne od filozofii.

Lecz myśl Lamettriego nie zatrzymała się na tych twierdzeniach. Wywodził on dalej, że filozofia i jej cel — prawda nie tylko są niezależne od istniejących politycznych porządków, moralności i religii, lecz i niemożliwe do pogodzenia, dlatego że polityka, moralność i religia były ukształtowane w pełnym przeciwieństwie do przyrody i prawdy i wyrachowane dla celu dalszego ujarzmiania ciemnych mas narodu, drogą oszustwa, na korzyść ludzi wywyższonych, najsilniejszych i najsprytniejszych.

Lecz prócz religii „sztucznych“ porządków i moralności nie mających nic wspólnego z prawdą i rozumem, istnieje moralność naturalna zgodna z prawdą i filozofią. Prawda tym sposobem wcale nie jest pozbawiona korzyści, chociaż znajduje się w sprzeczności z istniejącymi wyobrażeniami korzyści. Największa korzyść prawdy polega przede wszystkim na służeniu pomocą ludziom celem znalezienia najkrótszych i najskuteczniejszych środków, sprzyjających wykorzenieniu zabobonów i błędów, stanowiących główną podstawę istniejącego społeczeństwa. Przy pomocy prawdy ludzie potrafią zerwać pęta religii i zburzyć ucisk polityczny. Taki jest ostateczny wniosek wynikający z pojmowania stosunku prawdy do korzyści przez Lamettriego.

Tak więc pojmowanie przez Lamettriego tego zagadnienia w istocie zgadza się z poglądami innych materialistów.

Nauka materialistów francuskich o metodzie poznania opiera się na ich sensualistycznej teorii poznania. Materialiści, prowadząc walkę z idealistyczną metafizyką, kierują główny ogień przeciw przeżytkom scholastyki i racjonalistycznej spekulacji. Dążąc do znalezienia takiej metody poznania, która by nie pozwoliła myśli oderwać się od przyrody, materialiści francuscy XVIII wieku opierają się przeważnie na doktrynach materialistów angielskich Bacona, Hobbesa, Locke'a. Tu jednak szczególnie w dziedzinie metodologii uwidacznia się istnienie dwu odmiennych kierunków materializmu francuskiego.

Helvetius uzasadniając podstawowe zasady naukowego myślenia broni surowego empiryzmu. „Filozof — pisze on — porusza się na gruncie doświadczenia. Kroczy naprzód, lecz zawsze od obserwacji do obserwacji. Zatrzymuje się tam, gdzie nie ma możliwości obserwacji” (*De l'homme*). Helvetius podkreśla, że badacz może dojść do wielkich odkryć tylko przechodząc od faktów do faktów, przy tym myśliciel idąc drogą doświadczenia nigdy nie powinien ani przekraczać, ani wyprzedzać doświadczenia. Mimo że Helvetius sprowadza wszystkie czynności umysłu do czuć, umysł ludzki jego zdaniem może aktywnie wspierać poznanie, określając prawdopodobieństwo zjawisk nieznanych. Możliwość określenia tego prawdopodobieństwa opiera się na istnieniu powszechnego związku rzeczy. Tak jak świadomość człowieka odbija ten związek, tak wszystkie jego idee są związane między sobą. Badając ten związek w różnych dziedzinach nauki, można przechodzić od zjawisk znanych do nieznanych. Lecz poznanie to będzie hipotetyczne, gdyż nie jest potwierdzone i nie zawsze może być potwierdzone bezpośrednim spostrzeganiem przedmiotów. „Prawda nie zawsze jest oczywista, i prawdopodobieństwo często jest prawdą” — pisze Helvetius (*De l'homme*). Wyszedłszy z tego rozumowania Helvetius stawia dwie zasady swej nauki o metodzie poznania: zasadę oczywistości i zasadę prawdopodobieństwa.

Zasada oczywistości polega na analitycznym sprowadzeniu idei złożonych do prostych i prostych do faktów, o których człowiek może się przekonać bezpośrednim świadectwem swoich zmysłów. Zasada prawdopodobieństwa nie zakłada możności sprowadze-

nia idei do faktów bezpośrednio dostępnych czuciom. Prawdopodobieństwo opiera się tylko na pośrednich świadectwach czuć i jest wyrozumowane na podstawie ustalonego wcześniej stałego związku rzeczy, tj. za pomocą wniosków logicznych.

Prawdopodobieństwo różni się od prawd oczywistych tym, że posiada różne stopnie wiarygodności. Helvetius przewiduje nawet możliwość zestawienia specjalnych tablic dla określenia stopni wiarygodności różnych sądów. Metoda prawdopodobieństwa, zdaniem Helvetiusa, wynika z prawidłowości samej przyrody. Przyroda, stwarzając różne połączenia elementów i zjawisk, zawiera w sobie możliwości jeszcze innych połączeń.

Mimo wielkiego znaczenia, jakie Helvetius przypisuje zasadzie prawdopodobieństwa, zasadniczą metodą poznania jest dla niego zasada oczywistości. Zasada ta niewątpliwie wychodzi z materialistycznej teorii poznania, nie trudno jednak zauważyć jej metafizyczny charakter. Zasadę oczywistości wyprowadza Helvetius z aksjomatów logiki formalnej. Sprowadzić ideę złożoną do prostych, a prostą do faktu znaczy zamknąć łańcuch tożsamości, „zbliżyć t a k i nie“, doprowadzić do takiej sytuacji, która wykluczałaby wszelką sprzeczność. Sprowadzić prawdę do oczywistości znaczy, zdaniem Helvetiusa, sprowadzić ją do sądów tożsamości.

Helvetius nie był jedynym z francuskich materialistów XVIII wieku, którzy uznawali aksjomaty logiki formalnej. Diderot także uważał, że wszelkie „rozumowanie dokonywa się drogą kolejnych tożsamości“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2).

Mimo to metoda Diderota podobnie jak i metoda Lamettriego różni się od metody Helvetiusa. Diderot i Lamettrie poświęcają więcej uwagi racjonalnemu momentowi poznania. Diderot bezpośrednio polemizował z Helvetiussem na temat stosunku czynnika empirycznego do racjonalnego w procesie poznania.

Jeśli Helvetius pisał, że „należy iść naprzód drogą doświadczenia i nigdy go nie uprzedzać“, to Diderot w swej krytyce książki Helvetiusa „O człowieku“ sprzeciwia się temu. „To prawda — pisze on — lecz czy doświadczenie dokonuje się na chybił trafił? Czy doświadczenie nie jest

często poprzedzane przez jakiekolwiek przypuszczenie, jakąkolwiek analogię, jakąkolwiek ideę teoretyczną, którą doświadczenie winno potwierdzić lub obalić? (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2).

Diderot jak i Helvetius był zwolennikiem analitycznego sprowadzania idei złożonych do prostych. Lecz i tutaj przejawia się różnica. Helvetius uważał za proste idee częściowe najbardziej zbliżone do faktów indywidualnych. Dla Diderota celem analizy było wyprowadzenie najbardziej ogólnych właściwości i sprowadzenie ich ostateczne do molekuly posiadającej długość, szerokość, wysokość i zdolność czucia. Diderot, podobnie jak Helvetius, zawsze dążył do wychodzenia z faktów, opierania się o wskazania czuć. Odrzucał metodę spekulacyjną, a nawet i matematyczną. Lecz jednocześnie nie chciał być tylko obserwatorem przyrody, a dążył do tego, by stać się jej interpretatorem.

„Mamy w swej dyspozycji — pisał Diderot — trzy główne sposoby badania: obserwowanie przyrody, rozmyślanie i doświadczenie. Obserwacja zbiera fakty, rozmyślanie kombinuje je, doświadczenie sprawdza rezultaty kombinacji“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 1). Jeśli obserwator nie wzniesie się za pomocą rozmyślań do uogólnień i zrozumienia istoty i ukrytych przyczyn zjawisk, to będzie śledzić tylko powierzchnię zjawisk.

Diderot twierdzi, że na drodze czysto empirycznej, indukcyjnej nie zawsze można dojść do prawdy. Niekiedy prawda może być tak związana z całością, że nie można niczego o niej wnioskować przed dokładną analizą całości. W takich wypadkach zagadnienie może być rozwiązane nie drogą analizy, lecz drogą syntezy. Ale, uznając zarazem analizę i syntezę, jako dwie odrębne metody myślenia, Diderot nie rozumie, że są one nierozdzielnie związane ze sobą w toku myślenia naukowego.

Większe znaczenie przypisuje Diderot trzeciemu czynnikowi poznania — eksperymentowi. Wszelkie doświadczenie musi być poprzedzone świadomą myślą, gdyż inaczej byłoby ślepe i bez znaczenia. Doświadczenie przemysłane zawsze prowadzi do jakiegoś wniosku: nawet w wypadku niepotwierdzenia hipotezy, przez sprawdzenie doświadczalne, pogłębi ono lub uczyni bardziej ścisłym po-

przednie wyobrażenie. Eksperymentując i badając metodycznie przyrodę w poszukiwaniu prawdy, uczony, nawet nie znalazłszy szukanej prawdy, może w toku badań dokonać znakomitych odkryć.

Podsumowując swoje myśli o metodzie Diderot wskazuje, że „prawdziwa metoda filozoficzna” polega na tym, aby uczucia przystosować do przyrody, wspomóc je rozumem i doświadczeniem, wykorzystać przyrodę do wynalezienia narzędzi, a narzędzia wykorzystać z jednej strony do pogłębienia badań przyrody, a z drugiej do udoskonalenia rzemiosła.

Lametrie, podobnie jak Diderot, potrafił uniknąć ograniczonej skrajnego empiryzmu. Łącząc swoją naukę o przyrodzie z materialistyczną fizyką Descartesa, Lametrie posługuje się zasadami jego metody mechanistycznej. Lametrie uznaje, że główną podstawą wszelkich prawd i wszelkiej wiedzy stanowią wzajemne stosunki figur i tym sposobem twierdzi, że metoda geometryczna, przyjmując ten stosunek za podstawowy, może służyć jako ogólna metoda poznania. Lecz jednocześnie Lametrie nie wyrzeka się zasad sensualistycznych i wynikających z nich wniosków metodologicznych. Występuje zdecydowanie przeciw aprioryzmowi. Wszelkie aprioryczne badania filozofów — powiada Lametrie — „pragnących wzlecieć na skrzydłach rozumu okazały się daremne”.

Lametrie, podobnie jak i Diderot, łącząc empiryczne i racjonalne momenty poznania, przypisuje wielkie znaczenie eksperymentowi. Uważa, że przyroda nie oddaje się sama człowiekowi w ręce, i zastanawia się nad zagadnieniem: „jak osiągnąć to, aby złapać przyrodę na gorącym uczynku?”

Pomijając szereg głębokich myśli metodologicznych, wypowiedzianych przez Diderota i Lamettriego, nikt z materialistów francuskich nie potrafił wyjść poza granice aksjomatów formalno-logicznych. Nikt z nich nie potrafił pojąć rzeczywistej jedności metod analitycznej i syntetycznej, ich związku i wzajemnego stosunku, a tym bardziej roli praktyki społecznej w procesie poznania.

Nauka materializmu francuskiego o poznaniu zawierała w sobie szereg płodnych i postępowych idei. Przyjawszy zdobyte myśli materialistycznej poprzedniej

epoki, rozwinąwszy i wzbogaciwszy je, materialiści francuscy stworzyli teorię poznania, która stała się punktem wyjścia dalszego rozwoju i uzasadniła burżuazyjno-rewolucyjne idee społeczno-polityczne.

Pozytywnymi zdobyczami materializmu francuskiego w teorii poznania są przede wszystkim: uzasadnienie i obrona materialistycznej teorii odbicia i dążenie do wyprowadzenia odbicia i całego procesu poznania z oddziaływania świata zewnętrznego na organy zmysłowe. Teoria poznania materialistów francuskich była próbą związania poznania z życiem, doświadczeniem, praktycznymi potrzebami i interesami ludzi. I wreszcie znaczenie teorii poznania materializmu francuskiego polega na wniesieniu niewzruszalnej wiary w siłę rozumu, oświecenia, będących dobrodziejstwem dla ludzkości.

Historyczna ograniczoność teorii poznania materialistów francuskich wyraża się głównie w niemożności uświadomienia sobie znaczenia rewolucyjnej praktyki społecznej jako podstawy i kryterium poznania ludzkiego. Nauka materialistów francuskich o związku poznania z rzeczywistością społeczną i fizycznymi potrzebami ludzi podeszła blisko do zagadnienia wagi praktyki społecznej jako podstawy i kryterium myślenia ludzkiego, lecz ani nie była zdolna rozwiązać tego zagadnienia, ani nawet prawidłowo go postawić. Niemożność ta była nieodłącznie związana z metafizycznym sposobem myślenia i historycznym idealizmem materialistów francuskich. Filozofowie materialiści XVIII w. nie mogli pojąć odbicia rzeczywistości jako procesu. Nie uświadomili sobie skokowego, nieciągłego przejścia od czuć do pojęć, jakościowej niesprowadzalności myślenia logicznego do doznawania czuć. Właśnie tym metafizycznym podejściem i nierozumieniem roli praktyki w procesie poznania wyjaśnia się także niedokładność niektórych ich sądów w nauce o prawdzie. Historyczność obiektywnej prawdy, wzajemny stosunek względnego i absolutnego poznania pozostał dla materialistów francuskich niedostępny.

5. Ateizm

Materialiści francuscy XVIII w. nie tylko bronili materialistycznego światopoglądu wykluczającego wszelką boską interwencję w życie przyrody, lecz walczyli aktywnie z klerykalizmem. „Nienawidzę — pisał Diderot — wszelkich pomazańców bożych, jakby się nie nazywali... nie trzeba nam ni kapłanów, ni bogów“ (Dzieła zebrane, Tom 2). Dzięki materialistom słowo „filozof“ stało się we Francji jednoznaczne z pojęciem „bezbożnika“. Filozofowie śmiało demaskowali katolicyzm, chrześcijaństwo i religię w ogóle. Po raz pierwszy w historii wolnomyślicielstwo podniosło się do takiej wysokości. Burżuazyjna filozofia XVIII w., nawet w osobach takich ateistów, jak Hobbes i Spinoza, nie zdecydowała się wystąpić przeciw religii tak otwarcie i konsekwentnie jak to uczynili materialiści francuscy.

Niektórzy z francuskich materialistów, legalnie drukujący swe dzieła, nie gardzili w celach zamaskowania oddzielnymi uspokajającymi oświadczeniami. Były to jednak tylko wykrety, których jedyny cel polegał na obejściu kościelnej i rządowej cenzury. Rzeczywisty sens ich poglądów był jasny wszystkim, dla których te dzieła były przeznaczone.

Walka z religią wysunęła się przed francuskim rewolucyjnym oświeceniem połowy XVIII w. jako najbliższe i centralne zdanie i zasadnicze ogniwo wszelkiej działalności ideologicznej i politycznej.

„Interes ludzi wymaga najzupełniejszego zniszczenia właśnie błędów religijnych — pisał Holbach — i... zdrowa filozofia powinna poświęcić się głównie ich likwidacji“ (S y s t è m e).

Socjalno-polityczny ucisk feudalizmu znalazł swój skoncentrowany wyraz w pasorzytnictwie duchowieństwa i w ideologicznej przemocy Kościoła pętającej całe duchowe życie człowieka. Religia tarasowała drogę rozwoju poznania naukowego, które burżuazji było konieczne potrzebne dla rozwoju sił wytwórczych. Kościół bronił i wzmacniał eksploatację feudalną i despotyzm monarchistyczny. Kościelną propagandę ascetyzmu uzupełniała niepomahowana zachłanność, eksploatacja mas ludowych

i tajna lub jawna rozpusta duchowieństwa. Czyniło to obłudę Kościoła szczególnie odrażającą.

„Krytyka religii — pisał Marx — to przesłanka wszelkiej innej krytyki“. Rozbicie ideologicznej podstawy feudalizmu było koniecznym warunkiem obalenia starego ustroju.

Sytuacja historyczna we Francji XVIII wieku określiła specyficzne warunki, które czyniły walkę przeciw religii szczególnie ostrą i aktualną.

Duchowieństwo we Francji wyróżniało się skrajnym wyuzdaniem i obłudą.

Wystarczy wspomnieć, że w roku 1723 w okresie regencji Ludwika XV na czele duchowieństwa francuskiego stał rozpustny aferzysta, sutener i łapownik Dubois. Za nim szła cała klesza armia, grabiąc i naigrywając się z ludu. Dla ilustracji zuchwałego oszukiwania wierzących przez kler Helvetius przytacza następującą anegdotę. Pewien duchowny z Bordeaux, chcąc zachęcić swoich parafian do datków, poważnie wywodził z kazalnicy, że z dziesięciem monet padających na tacę „dzyń — dzyń — dzyń“ wszystkie dusze w czyśćcu zaczynają śmiać się „Ha—ha—ha“, „Hi—hi—hi“ wyrażając tym sposobem uznanie tym, którzy za nich się modlą i szczerze płacą.

Kościół był najsilniejszym pasorzytem w kraju. Do duchowieństwa liczącego około 200 tys. ludzi (cała ludność wówczas miała około 25 milionów, w tym chłopstwo 23 miliony) należało około ćwierci powierzchni ziemi; dochody Kościoła za Ludwika XV wynosiły 1 miliard 200 milionów liwrow. Przy ubóstwie skarbu państwowego, opróżnionego przez chciwy dwór królewski, sama monarchia była bezsilna przeciw Kościołowi, którego dochody nie podlegały opodatkowaniu.

Spory religijne między jezuitami i jansenistami, a obok tego ich zjednoczona walka wszystkich przeciw szerzącemu się wolnomyślicielstwu — wszystko to przedstawiało w oczach współczesnych w całej brzydocie obskurantyzm, fanatyzm, nietolerancję i ponurą mizantropię religii. Piętnując pasorczyństwo i obskurantyzm duchowieństwa, Holbach pisał w swej książce *Kieszonkowa teologia*: „Funkcja duchownych na tym świecie — opowiadać o tamtym świecie, prześladować rozum, wymyślać i wygłaszać bezsensowne

bajeczki...“ (Wybrane utwory antyreligijne. Tom 1, 1934). Brudnymi szachrajstwami, fabrykowaniem wszelkich „cudów“ i „uzdrowień“ księży eksploatowali ciemnotę i niewiedzę mas.

Okrutnym terrorem i prześladowaniem walczył Kościół o utrzymanie swego panowania. W Bastylii, Zamku Vincennes i innych więzieniach Francji w różnych okresach przebywali oskarżeni o ateizm Voltaire, Diderot i wielu innych. Dzieła Lamettrie, Diderota, Helvetiusa, Holbacha zakazywano, konfiskowano i palono.

W walce z reakcją klerykalną i obskurantyzmem walczył się oręż ideologów rewolucyjnej burżuazji — czołowych myślicieli epoki. Walka materialistów przeciw religii nie zatrzymywała się na połowicznej deistycznej krytyce, za pomocą której Voltaire, Montesquieu, Rousseau walczyli z klerykalizmem.

„Religia naturalna“ nie mogła zadowolić filozofów-materialistów. W ich oczach deizm stanowił przytępiony oręż, którym nie można było zabić stugłowej kościelnej hydry. Tylko materializm — światopogląd, zdecydowanie wykluczający jakikolwiek nienaturalny, nadprzyrodzony początek, mógł, jak twierdzili Lamettrie, Diderot, Helvetius i Holbach, oświecić ludzi, wykorzenić religię i w ślad za nią cały stary porządek — władzę tyranów i księży. Wielcy materialści francuscy zajęli postawę ateistyczną, zaprzeczali istnieniu Boga, udowadniali bezsensowność i sprzeczność wszelkich twierdzeń teologicznych. Śmiało demaskowali szkodliwość religii dla narodu, ogromne klęski, jakie niósł ze sobą fanatyzm, krwawy terror religijny i wojny religijne. Materialści francuscy widzieli w oszustwie religijnym narzędzie ucisku politycznego, ujarzmienia i ciemnienia mas. Wszyscy oni byli przekonani o możliwości wykorzenienia religii i stworzenia wolnego społeczeństwa ateistów.

Najbardziej zdecydowanie, konsekwentnie i silnie prowadził walkę przeciw religii Holbach, którego druhowie nazywali „osobistym wrogiem Pana Boga“. Anonimowe wydawane za granicą i nielegalnie rozpowszechniane we Francji pamflety antyreligijne Holbacha — Zdrowy rozsądek, Zdemaskowane chrześcijaństwo, Kieszonkowa teologia i wiele innych — wyró-

zniały się śmiałością, ciętością i bystrością. W Systemie przyrody dał Holbach najgruntowniejsze wówczas systematyczne uzasadnienie światopoglądu antyreligijnego i krytyki religii. Błyskotliwa publicystyka ateistyczna XVIII wieku nie utraciła swego znaczenia nawet w epoce współczesnej. Do dni dzisiejszych zachowywała ona swoje znaczenie w walce z resztkami zabobonów religijnych. Engels i Lenin polecali partii proletariatu tłumaczyć i rozpowszechniać bojową literaturę ateistyczną XVIII wieku.

„Dzielna, żywa, utalentowana, bystra i jawnie napadająca na panujący klerykalizm publicystyka starych ateistów XVIII wieku bardzo często okaże się po tysiąc razy bardziej stosowna do przebudzenia ludzi ze snu religijnego, niż nudne, suche, nieilustrowane prawie żadnymi, umiejętnie dobranymi faktami powtarzania marksizmu, które przeważają w naszej literaturze i które (nie należy tak grzechu) często wypaczają marksizm“ (Lenin, Dzieła, tom 27, str. 184).

Z poglądu materialistów francuskich i z ich teorii poznania jasno wynika niemożliwość istnienia Boga.

„Hipoteza jakiegokolwiek istoty znajdującej się poza materialnym wszechświatem jest niemożliwa, pisze Diderot. Nigdy nie należy stawiać takich hipotez, gdyż nigdy nie można wyciągnąć z nich żadnych wniosków.“ (Dzieła zebrań, Tom 1).

Przyroda nie była stworzona i nie mogła być stworzona przez Boga. We wszechświecie nie ma miejsca dla Boga, gdyż sama przyroda zawiera w sobie źródło swojego ruchu i życia. „Jest to — według słów Holbacha — olbrzymi warsztat wyposażony w surowce i sam produkujący narzędzia, którymi się posługuje“.

Wszelkie dowody istnienia Boga wysuwane przez teologów lub filozofów idealistów Clarke'a, Malebranche'a, Leibniza i innych są niedorzeczne i nie wytrzymują krytyki zdrowego rozsądku. Jeśli zawierają racjonalny moment, to nie dowodzi on istnienia pozamaterialnego początku, lecz tylko różnymi abstrakcyjnymi terminami oznacza ogólną istotę całej przyrody, t.j. materię, lub jest abstrakcyjnym wyrażeniem sił napędowych, znajdujących się w samej przyrodzie.

Materialiści francuscy poświęcili wiele uwagi krytyce dowodów istnienia rozumnego stwórcy, powołujących się na celowość i doskonałość budowy i życia wszechświata. Odrzucali oni tak zwany „kosmologiczny dowód” istnienia Boga wysuwany przez zwolenników „religii naturalnej”. Ich zdaniem wszelka gadanina o celowości i doskonałości przyrody opiera się na nienaukowych i naiwnych wyobrażeniach, lub szarlatańskich baśniach księży, stawiających człowieka w centrum wszechświata. Helvetius wyśmiewał ten pogląd, „że przyroda rozpałała słońce tylko dlatego, aby użyć maleńki punkcik zwany ziemią i usiała niebo gwiazdami, aby oświecić je nocą” (*De l'esprit*).

Nie ma w świecie absolutnej doskonałości. Cały porządek przyrody powstaje na mocy obiektywnej konieczności, która wcale nie jest podporządkowana zaspokajaniu ograniczonych celów człowieka, ani jego wyobrażeniom o doskonałości. To, co wydaje się człowiekowi porządkiem, lub doskonałością, jest ciągle naruszane, ponieważ w przyrodzie zachodzą zmiany wszelkiego rodzaju. Celowość w przyrodzie i jej naruszenia są wynikiem nieodwołalnej konieczności, lecz nie posiadają związku z ludzkimi wyobrażeniami w ogóle i wyobrażeniami o najwyższym stwórcy w szczególności.

Imieniem Boga, twierdzi Holbach, nazywają ludzie najbardziej ukrytą, daleką i nieznaną przyczynę, gdy z powodu swej niewiedzy lub lenistwa myślowego zatrzymali się w swym poznaniu. Nie umiejąc pojąć naturalnego związku przyczyn zaprzestali poszukiwać i celem usunięcia trudności nazywają Bogiem tę przyczynę, która znalazła się poza granicą znanych im zjawisk.

Bóg to chimera. To zbiór mglistych, abstrakcyjnych słów: niezmierzoność, duchowość, wszechwiedza, wszechmoc itd. Z połączenia podobnych pojęć utworzono idee istoty czegoś doskonale niedostępnego i dalekiego od wszystkiego, co ludzie mogą znać i odczuwać. Dlatego, aby zbliżyć idee tej istoty do wyobrażeń ludzkich, obdarzono ją ludzkimi właściwościami moralnymi, a nawet ludzką postacią, popadając przy tym nieuniknienie w najoczywistsze absurdy i krzyczące sprzeczności. Dlatego nie można o Bogu powiedzieć niczego, czemu by natychmiast nie zaprzeczono.

Powiadają, że Bóg to czysty duch, który nie zawiera w sobie żadnej materii i nie ma żadnego z nią związku. Lecz jednocześnie twierdzą, że stwarza on i stale uruchamia materię. Bóg to wieczna i niezmienna istota, a jednocześnie przyczyna wszelkich zmian i ruchów w przyrodzie. Bóg jest, powiadają, nieskończony, istnieje jednocześnie z wszechświatem. Zapęłnia wszelką przestrzeń, lecz zarazem daje miejsce przyrodzie. Jeśli zwrócić się do jakości moralnych, przypisywanych Bogu, to sprzeczności staną się jeszcze bardziej oczywiste, rażące i absurdalne. Powiadają, że Bóg to dobroć. Lecz jednocześnie księży na każdym kroku grożą gniewem i karą boską. W imię Boga dokonuje się najnikczemniejszych i najstraszniejszych okrucieństw. Na czym polega sławiona dobroć Boga, jeśli wymierają na ziemi całe narody, jeśli świat jest pełen nędzy, głodu, wojen i epidemii? Bóg wszechmogący? Lecz nigdy nie udaje mu się urzeczywistnić swych planów: nie może przeszkodzić istnieniu zła i obdarzyć swe twory pożądaną doskonałością. Co zaś dotyczy „sprawiedliwości” boskiej, to czy można nazwać sprawiedliwym tego, kto dopuszcza, aby najniewinniejsi z jego poddanych cierpieli wieczną niesprawiedliwość? Dalej, powiadają, że Bóg to wcielenie absolutnego porządku, lecz przecież ten porządek ulega ciągłemu naruszaniu: w świecie zachodzą groźne katastrofy, potopy, trzęsienia ziemi. Powiadają, że Bóg jest wszechwiedzący, lecz jednocześnie twierdzą, że uważa on za konieczne ciągle poddawać próbom swoje twory. „Co to za istota, która posiada wszelkie możliwe cechy boskie, a postępuje jak zwykły człowiek? — pyta Holbach. — Co to za wszechmocna istota, która nie potrzebuje niczego i postępuje w sposób go niegodny? Jest ona złośliwa, niesprawiedliwa, okrutna, zawistna, drażliwa, mściwa, podobna do człowieka, cierpi jak człowiek porażki we wszystkich swych poczynaniach, posiadając wszelkie atrybuty zabezpieczające ją przed ludzkimi brakami. Jeśli zechcemy być rzetelni — wnioskuje Holbach — to powinniśmy przyznać, że ta istota to proste nic, i że widmo stworzone dla wyjaśnienia przyrody znajduje się w wiecznej z tą przyrodą sprzeczności. Zamiast wyjaśnienia wszytkiego, wnosi wszędzie chaos” (Système). Takiej lo-

gicznej krytyce poddają ideę Boga Holbach i inni materialiści.

Holbach, Helvetius i ich zwolennicy, krytykując kościelne wyobrażenie bóstwa, odrzucali wszelkiego rodzaju kompromisowe połowiczne doktryny stronników tak zwanej „religii naturalnej“, twierdząc, że wszelka idea religijna jest nie do pogodzenia z przyrodą i rozumem. „Wszelka teologia jest jedną wielką fikcją. W fałszu jak i w prawdzie nie ma stopni“ — mówi Holbach.

Bóg deistów, ta nieznama, duchowa przyczyna świata, która raz na zawsze dając życie i ruch przyrodzie pozostawiła ją dalej samej sobie — to pojęcie zdaniem Holbacha zupełnie puste i bezużyteczne. Trzeba pozbyć się tego pojęcia, aby znów nie wrócić od niego do zwykłego zabobonu. „Deizm — powiada Holbach — to światopogląd, na którym nie może się długo zatrzymać myśl ludzka. Zbudowany na iluzji wcześniej czy później wyrodzi się w absurdalny i zgubny zabobon“ (Système).

Materialiści francuscy, demaskując bezmyślność i absurdalność religii wskazywali, jakie szkody przynosi ona ludzkości.

Religia to plaga ludzkości. To źródło fanatyzmu oślepiającego ludzi, źródło zatargów, tyranii i występków. Holbach i inni materialiści zdecydowanie zwalczają religijną obłudę ludzi, którzy sami rozczarowawszy się do religii, twierdzą jednocześnie, że jest ona konieczna dla ludu. „Lecz czy to twierdzenie nie jest równoznaczne twierdzeniu jakoby trucizna była korzystna dla ludu, jakoby było dobrym zatruc go, aby przeszkodzić złemu użyciu jego sił?“ (Holbach, Système). Myśl o tym, że istnieją pozytywne błędy, że prawda bywa niekiedy niebezpieczna, to zgubny przesąd, który o całe wieki może przedłużyć nieszczęścia ludzkości.

„Czego żąda od ludu duchowieństwo?“ — pyta Helvetius. „Słepiej pokory, bezgranicznego zaufania, dziecięcego, panicznego lęku“ — odpowiada. Religia kaleczy człowieka, zmierza do zgaszenia w nim wszelkich pragnień, wszelkich dążeń do życia, działalności i swobody. Człowiek z natury jest wolny, lecz religia dowodzi, że jest niewolnikiem i skazuje go rzeczywiście na wieczne niewolnictwo. „Duchowieństwu — pisze Holbach — po-

trzebni są niewolnicy, patrzący na wszystko jego oczyma" (Holbach, Kościelna zaraza).

Księża i obrońcy religii twierdzą, że polepsza ona obyczaje i hamuje złe skłonności ludzi. Jest to jawne oszustwo, protestują materialści francuscy. „Ludzie nigdy nie byli bardziej ambitni, chciwi, nieuczciwi, okrutni, porywcy niż wówczas, gdy wmówili sobie, że religia pozwoliła lub nakazała im być takimi. Religia w tych wypadkach tylko nadawała nieprzezwyciężoną siłę ich naturalnym namiętnościom, pozwalając ludziom swym poświęcanym autorytetem oddawać się tym namiętnościom bezkarnie i bez ograniczeń" (Holbach, *Système*).

Religia nie da się pogodzić z rzeczywistą moralnością ludzką. „Świętość" jest czymś przeciwnym „cnocie". Podstawą cnoty jest korzyść społeczna, a świętość zawiera w sobie odwrócenie się od życia, ascetyzm. Świętość uświęca wszelkie zbrodnie i barbarzyństwo, jeśli towarzyszy im pokuta, lub jeśli zostały dokonane w imię Boga. Ateiści francuscy demaskują bezlitośnie oszustwo i obłudę sług Kościoła. Holbach powiada o papieżach rzymskich, że „doprowadzili swój papieski bezwstyd do tego, że opracowali taryfę na grzechy i opłaty niezbędne do ich odkupienia". Taryfa ta znana jest pod nazwą „Taksa apostolska kancelarii rzymskiej" (Holbach, *Wybrane dzieła antyreligijne*, Tom 1). Materialści francuscy demaskują w swych dziełach krwawe czyny Kościoła. Helvetius w książce *De l'homme* opowiada np. o okrutnym wyniszczeniu albigensów i waldensów przez katolików w imię religijnego fanatyzmu.

Mimo to, że krytyka religii dana przez materialistów francuskich była bojowa, dowcipna, nasycona dobitnymi ilustracjami, miała ona charakter abstrakcyjny i niehistoryczny.

Wszyscy materialści francuscy XVIII w. widzieli zasadnicze źródło religii w błędach i ciemnocie ludów. Błędy i niewiedza, twierdzili oni, są świadomie podtrzymywane za pomocą prostego oszustwa księży i mnichów.

Chociaż materialistyczna postawa światopoglądowa pozwoliła ateistom francuskim lepiej niż innym oświeceń-

com rozumieć zagadnienie religii, tym niemniej i oni nie potrafili wyjaśnić rzeczywistych materialnych przesłanek wiary religijnej. Diderot, sprzeciwiając się Helvetiusowi, który uważał, że idee religijne ludzi zależą po prostu od wychowawcy i prawodawstwa, pisał: „Zupełnie nie podzielam tego poglądu. W ogóle nie wiemy, jak u jakiegokolwiek ludu powstają przesady i jeszcze mniej wiemy jak znikają“ (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2). Odpowiedź Diderota świadczy, że metafizyczny materializm nie potrafił zrozumieć źródeł religii. Jednakże postawienie zagadnienia przez Diderota wskazuje, że ówczesne wyjaśnienia uważał on za niedostateczne.

W odróżnieniu od Diderota, Holbach rozwija całkowicie określone poglądy na zagadnienie pochodzenia idei religijnych. Jak wszyscy oświeceniści jest on przekonany, że wiara w Boga polega na niewiedzy i oszustwie. „Nieznajomość naturalnych przyczyn skłoniła człowieka do stworzenia bogów. Oszustwo przeobraziło ich w coś groźnego“ (Holbach, *Système*). Lecz Holbach uznaje przy tym, że religijne błędy ludzi mają swe korzenie w samym ich życiu. Razem z niewiedzą, lęk i bezsila ludzi wobec żywiołowych, niszczących sił przyrody jest źródłem religii. „Niewiedza, trwoga, nieszczęścia były zawsze źródłem pierwszych wyobrażeń ludzi o bóstwie“. Wyobrażenia ludzi rozstrojona strachem, wzburzeniem i cierpieniem, nieoświecona co do prawdziwych przyczyn zjawisk przyrody, stwarza mroczne obrazy fantastycznych wszechmocnych sił stojących za nimi i przyjmujących postać bogów. Nieszczęścia pobudzające wyobraźnię ludzką, trzęsienia ziemi, powódzie, burze, choroby, śmierć, „wszystko to wydaje mu się nadnaturalnym, gdyż przeczy jego naturze“ — pisze Holbach. Człowiek przypisuje te zjawiska potężnej sile, która rozporządza nimi według swego widzimisie. Wyobraźnia ludzka z rozpaczą wobec nieszczęść, wydających się nienukionymi, stwarza widmo, przed którym drży człowiek. „.....Spętany strachem zaczyna żałośnie rozmyślać o swych cierpieniach i drżąc znajduje środki ich usunięcia i rozbrojenia gniewu prześladowającego go widma. Tak w twórczym smutku nieszczęśliwy człowiek stworzył widmo, z którego zrobił sobie boga“ (Holbach, *Système*).

Właśnie dlatego, że źródłem wiary religijnej jest nie doskonałość przyrody, jak uczą teologowie, lecz strach. u podstaw religii zawsze znajduje się jakaś gniewna i bezlitosna istota. Zdaniem Holbacha i Helvetiusa obraz tej istoty może być zaczerpnięty tylko z życia samego człowieka, ze stosunków ludzkich. Obraz Boga zostaje stworzony na obraz i podobieństwo człowieka. „W rzeczywistości pokłonić się Bogu — pisze Holbach — znaczy pokłonić się tworowi swego własnego mózgu, lub raczej znaczy nie pokłonić się niczemu” (Wybrane dzieła antyreligijne, Tom I). Jakby się ludzie nie mądrzyli, starając się wyobrazić sobie bóstwo, jakby nie potęgowali jego mocy i doskonałości, idea Boga będzie zawierała z konieczności tylko pojęcie gigantycznego, fantastycznego człowieka, obdarzonego według swojego widzimisię jakościami i właściwościami niemożliwymi do pogodzenia, i na skutek tego zupełnie nieosiągalnego. Broniąc takiej tezy, że „człowiek tworzy Boga na swój obraz i podobieństwo” Holbach i Helvetius powołują się na Ksenofanesa z Kolofonu, cytują wypowiedzi Montaigne’a, Fontenelle’a, La Mothe le Vayera. Rozwijając te wypowiedzi Holbach i Helvetius przeobrażają je w teorię filozoficzną.

Podobnie jak zmienna przyroda nie zawsze jednakowo działa na człowieka, podobnie jak zmieniają się ludzie i ich sytuacje, tak zmieniają się ich fantastyczne wyobrażenia o bóstwie. Boga przedstawiają jako groźnego lub miłośniczego, to budzącego strach, to wywołującego nadzieję. Wskazuje to jasno, że te pojęcia są produktem wyobraźni, któremu nie odpowiada nic realnie istniejącego.

U Holbacha i Helvetiusa znajdujemy pewne idee historycznej ewolucji religii. Holbach śledzi jak religia rozwinęła się od fetysyzmu do politeizmu i później do monoteizmu. Początkowo ludzie, nie znając prawdziwych przyczyn zjawisk, bezpośrednio obdarzali materialne przedmioty i żywiołowe zjawiska przyrody pragnieniami i wolą (podobnymi, jakie widzieli u siebie). Tak więc za tymi zjawiskami wyobrażali sobie różne istoty: potężnych bohaterów, geniuszy itd. Tak powstała pogańska mitologia starożytnych. Wreszcie doszli do idei jedyne go Boga, który tworzy, inicjuje ruch i kieruje całą przyrodą. Im dalej, tym bardziej bezsensowne stawały się idee religijne, tym

wyraźniej oddalały się od realnych wyobrażeń przyrody. Dzicy bijący pokłony kamieniom, roślinom, słońcu — bładzili, lecz ostatecznie mieli przed oczyma realne przedmioty i zjawiska, a nie wyobrażoną, wymyśloną istotę. W pogańskim wielobóstwie, mitologii, zachował się jeszcze poetycki, konkretno-uczuciowy stosunek do świata. Bogów przedstawiali ludzie w żywej, ludzkiej postaci, która nie była jeszcze wypaczona i zmistyfikowana do niepoznawalności jak w chrześcijaństwie. W mitologicznych fantazjach mędrców i poetów starożytności przejawiało się ubóstwienie wielkiej całości przyrody, jedynego skupienia wszechrzeczy. Z czasem bogowie stawali się coraz bardziej tylko symbolami, które później teologowie całkowicie oddzielili od przyrody i przeobrazili w ideę abstrakcyjnego początku. Idea Boga, wnioskuje stąd Holbach, nie jest wrodzona, lecz nabyta. „Zjawiła się ona później, stopniowo, jako dojrzały płód rozmyślań ludzkich“ (Holbach, *Système*).

Próbę zrozumienia ewolucji idei religijnych znajdujemy także u Helvetiusa. Szereg myśli Helvetiusa o fetyzynie, politeizmie i jedynobóstwie schodzi się z wypowiedziami Holbacha. Lecz w odróżnieniu od wypowiedzi Holbacha, znajdujemy u Helvetiusa dążenie nie tylko zrozumienia ewolucji idei religijnych, jako procesu działalności wyobraźni i myśli, lecz i wyjaśnienia niektórych przesłanek tego procesu w samym życiu społecznym. Jednak dalej od indywidualnych prób w tym kierunku Helvetius nie poszedł i ostatecznie pozostał jak i inni materialściści XVIII w. na oświeceniowym, idealistycznym stanowisku w tłumaczeniu zjawisk religijnych.

Zdaniem Helvetiusa w bajkach religijnych, wynikłych z pragnienia nieśmiertelności, uczucia lęku i beziły wobec groźnych zjawisk przyrody, ludzie uosabiali te pragnienia, które powstały u nich w ich realnym życiu. „Każdy lud umieszczał w krainie dusz to, co stanowiło przedmiot jego pragnień na ziemi“ — pisał Helvetius. Wyobrażenia religijne zależą od sposobu życia samych ludów. Każdy lud, a nawet oddzielni ludzie wyobrażali sobie świat po tamtej stronie w zależności od charakteru swych potrzeb. Ludy myśliwskie przenosiły miejsce pobytu dusz po śmierci w ogromny las o wielkiej obfitości zwierza, przecinany

rzekami rojącymi się od ryb. Ludy pasterskie umieszczały królestwo dusz na odkrytej równinie, bogatej w pastwiska itd. Podobieństwo historycznego rozwoju religii u różnych ludów wyjaśnia się, zdaniem Helvetiusa, zbieżnością ich interesów życiowych. „Skąd pochodzi to podobieństwo? — pyta Helvetius. — Z tego — brzmi jego odpowiedź — że ludzie rozgorączkowani prawie jednakowymi interesami, mając pod ręką takie same przedmioty i takie same narzędzia, tj. taki sam umysł do ich kombinowania, powinni koniecznie dojść do takich samych rezultatów“ (De l'homme).

Ateiści francuscy, występując w ogóle przeciw religii, byli głęboko zainteresowani w zdemaskowaniu najbardziej wówczas aktualnego wroga — chrześcijaństwa. Zadanie to szczególnie skutecznie spełniał Holbach w swych nielegalnych pamfletach. Ewangeliczne mity o Chrystusie, jego narodzeniu, cudach, cierpieniach, śmierci i zmartwychwstaniu poddał on ostrej krytyce. Holbach podobnie jak i Diderot wskazywał na brak wiarygodnych dowodów historycznych istnienia Chrystusa. Jeśliby rzeczywiście żył taki prorok i cudotwórca, jakim rysują Jezusa, to winien stać się sławnym na cały ówczesny świat i pozostać w świadectwach współczesnych. Jednak u żadnego z realnie żyjących pisarzy i historyków rzymskich nie ma żadnej wzmianki o Jezusie. Obraz Jezusa-zbawcy, odkupującego swoją śmiercią cierpienia i grzechy ludzkości, Holbach porównuje z mitami dawnego Wschodu o umierających i zmartwychwstających bogach.

Materialiści francuscy rozumieli, że tyrania jest ściśle związana z religią. Helvetius opowiada jak pewien kardynał zapytany, dlaczego wszędzie istnieli „księża, religia i czarownicy?“ — odpowiedział: „Dlatego, że we wszystkich czasach były pszczoły i trutnie, ludzie pracowici i leniuchy, oszukiwani i oszuści“ (Helvetius, De l'homme). Pierwotnie, twierdzi Holbach, kapłani podporządkowali sobie nawet rządzących, lecz później pogodzili się w sprawie „zdławienia ludzkiego rodu“ i religia stała się narzędziem despotyzmu. „Tyrania i religia — pisze Holbach — to dwa potwory przeciw zjednoczonym siłom, których nigdy nie może się utrzymać dobrobyt państwa“. Religia to wygodny instrument trzymania ludu w posłuszeń-

stwie i strachu i chronienia kajdan tyranii. Z pomocą księży władcy zmuszają ciemnione ludy do uległości, grabią i uciśkają ludzi na ziemi, obiecując im zbawienie w niebie. Wszelki protest uprzedzają groźbami kary boskiej. „Religia, to sztuka odurzania ludzi w celu odwrócenia ich myśli od tego zła, które im sprawiają na tym świecie ludzie posiadający władzę — pisze Holbach. — Straszą oni ludzi niewidzialnymi siłami i zmuszają ich znosić bez szemrania brzemię cierpień, wywołanych przez siły widzialne. Obiecują im nadzieję szczęśliwości na tamtym, jeśli pogodzą się ze swymi cierpieniami — na tym świecie” (Holbach, *Zdemaskowane chrześcijaństwo*).

Religia, pochodząc z niewiedzy, stała się siłą wroga rozumowi. Prześladowuje ona i dusi wszelką wolną myśl. „Człowiek, oślepiiony przesadami religii, nie może poznać własnej natury, dać rozwinąć się swemu umysłowi, uczyć się od doświadczenia. Lęka się on prawdy, jeśli tylko nie zgadza się ona z jego poglądami” (Holbach, *Wybrane dzieła antyreligijne*, Tom 1). Zaboony i nauka są nawzajem nie do pogodzenia. „Precz z rozumem! — oto podstawa religii” — pisze Holbach w *Teologii kieszonkowej*. Lecz właśnie dlatego, że religia jest wroga rozumowi, jest ona skazana na zagładę, gdyż w społeczeństwie ludzkim zachodzi nieprzerwany i nieunikniony postęp nauki i wiedzy.

Ateiści francuscy, widząc źródła religii w niewiedzy, niewolnictwie, despotyzmie i kleszym oszustwie, doszli do wniosku, że proces oświecenia, zniesienie ucisku politycznego i poskromienie duchowieństwa są rzeczywistymi środkami przeciw religii, zdolnymi ją zniweczyć. Jeśli nieznanomość przyrody zrodziła bogów, to poznanie przyrody uzbraja człowieka przeciw ciemnym siłom przyrody, straszącym jego wyobraźnię. Nauki, sztuki, rzemiosła dają ludziom nowe siły, niosą im pomoc w walce z żywiołowymi zjawiskami przyrody. Kiedy człowiek będzie oświeconym, wówczas pierzchnie lęk i znikną korzenie zabobonu.

Walka materialistów francuskich przeciw religii nie da się oddzielić od walki przeciw feudalnemu absolutyzmowi. Kapłani świadomie eksploatują niewiedzę celem ucisku ludu w swoim interesie i interesie rządzących. Na

wymyślonym prawie boskim trzyma się władza cesarzy. Religię można usunąć tylko po usunięciu despotyzmu i tyranii. „Sprawiedliwy, oświecony, cnotliwy, rozumny rząd, szczerze mający na celu dobro społeczne, nie potrzebuje kłamliwych baśni, aby rządzić rozumnymi obywatelami” (Holbach, *Système*).

Jako jedno z najbliższych i najważniejszych zadań w walce przeciw religii stało przed ateistami francuskimi zadanie likwidacji panowania duchowieństwa, zainteresowanego żywo w oszustwie religijnym. Diderot uważał, że dla wykorzenienia religii jest konieczne, aby jej sługi zyskały pogardę w oczach społeczeństwa. Duchowieństwo, pozbawione swych ogromnych bogactw i siły politycznej, szybko straciłoby, zdaniem Diderota, wszelki wpływ. Helvetius poszedł jeszcze dalej. Twierdził on, że nie wystarczy poniżyć duchowieństwo, lecz że trzeba je unicestwić, sekularyzując wszystkie jego bogactwa i pozbawiając wszystkich funkcji.

Nowy porządek społeczny, do którego dążyli materialści XVIII w., przedstawiali oni sobie jako społeczeństwo ateistów. Rozumieli oni, że całego ludu nie można od razu uczynić ateistycznym. Niekiedy powątpiewali nawet czy można wytepić do końca przesady religijne u wszystkich ludzi. Tym niemniej twierdzili, że społeczeństwo ateistów może istnieć lepiej i łatwiej niż społeczeństwo świętoszków (Lametttrie). Uważali, że walcząc z narkotykiem religijnym nie należy trwożyć się tym, że przesady jeszcze silnie i głęboko tkwią w ludzie. Trzeba się zwracać do całego rodu ludzkiego, mając na oku przyszłe pokolenia, a wówczas oświecenie ateistyczne nie będzie daremne. Zasady ateizmu dojdą stopniowo do ludu, wszechpią się w umysł i staną zwyczajem.

Propaganda ateistyczna materialistów francuskich miała wielki wpływ kulturalny. Ich idee antyreligijne odegrały olbrzymią rolę w walce politycznej i ideologicznej epoki francuskiej rewolucji burżuazyjnej. Znalazły one odgłos na całym świecie, tak u współczesnych, jak i u następnych pokoleń.

Materialiści francuscy nie doszli do zrozumienia tego, że korzenie religii tkwią w eksploatacji ekonomicznej mas ludowych, że wyobrażenia religijne odbijają antagoni-

styczne, klasowe stosunki społeczne ludzi. Ateiści XVIII w., wiążąc religię z uciskiem politycznym, rozpatrywali ucisk polityczny raczej jako następstwo religii niż jego przesłankę. Dlatego nie potrafili wskazać rzeczywistych dróg zwyciężenia religii i pozostali na stanowisku oświeceniowym. Rozpowszechnienie wiedzy, propaganda ateistyczna, oświecenie ludu wydawały się im środkami wystarczającymi do walki z szalbierstwem religijnym.

Ateizm czołowych ideologów rewolucyjnej burżuazji francuskiej XVIII wieku odpowiadał okresowi zaostrenia walki burżuazji przeciw ustrojowi feudalno-monarchistycznemu. Ateiści francuscy odegrali wybitnie postępową rolę w swej epoce i jednocześnie dali późniejszym czasom przykład nieubłaganej walki przeciw wszelkiemu obskurantyzmowi i ideologicznemu wsteczniectwu. Jednak społeczeństwo burżuazyjne zajmując miejsce feudalizmu nie zniósło eksploatacji klasowej, lecz stworzyło nowe formy eksploatacji. Dlatego nie potrafiło ono unicestwić korzeni religii.

Później, już po osiągnięciu władzy przez burżuazję, ateizm materialistów francuskich XVIII wieku ściągnął na siebie jej nienawiść i przekleństwo. Rozwinięty i pogłębiony przez materialistyczne pojmowanie dziejów wszedł on w ideowy arsenał proletariatu.

6. Etyka

„Natura ludzka”, uosabiając i koncentrując w sobie prawidłowość całej przyrody, służy materialistom XVIII w. jako zasada i początek „prawdziwego” i „sprawiedliwego” porządku politycznego. „Człowiek naturalny”, albo „natura ludzka” to ten punkt, gdzie materializm filozoficzny XVIII

wieku na skutek swego metafizycznego charakteru zawraca w stronę historycznego idealizmu. Dopóki człowieka rozpatruje się z fizjologicznego, a po części psychologicznego punktu widzenia, jest on istotą materialną, lecz gdy tylko niezmienna „natura ludzka” staje się punktem wyjścia i absolutnym kryterium życia społecznego, „człowiek” staje się idealistyczną abstrakcją i metafizycznym absolutem.

Światopogląd mechanistyczny nie rozumiejąc jakościowej swoistości rozlicznych form ruchu, a szczególnie specyficznej prawidłowości życia społecznego, po prostu przenosił mechanistycznie rozumiane prawa przyrody na stosunki ludzkie. Siły bezwładności, ciężenia, przyciągania i odpychania według rozumienia materialistów francuskich panują nie tylko w nieożywionej przyrodzie, lecz i w „świecie moralnym”. „Jak wszystkie istoty, człowiek dąży do samozachowania, sprzeciwia się swemu zniszczeniu, doznaje siły bezwładności, ciąży ku samemu sobie, przyciągają go zgodne z nim przedmioty i odpychają go przeciwne, poszukuje on pierwszych i unika, lub stara się usunąć drugie” — powiada Holbach. (S y s t è m e).

Człowiek — to dziecko przyrody, uczył materialistów francuscy. Jest on całkowicie podporządkowany jej prawidłowości. Lecz, jak wszystkie zwierzęta, człowiek jest odrębną istotą. Za pomocą organów zmysłowych, w które wyposażała go przyroda, nie tylko doświadcza on oddziaływania przedmiotów zewnętrznego świata, lecz potrzebując wielu z nich dla podtrzymania swojego istnienia, reaguje także na wszelkie oddziaływanie w sposób określony i konieczny. Przedmioty te są mu potrzebne i odpowiednio do tego podobają mu się lub nie podobają, sprawiają zadowolenie lub przykrość.

W dalszych wywodach, opartych o te przesłanki ogólne, można zauważyć pewne różnice w poglądach poszczególnych myślicieli.

Helvetius uważał, że jedynymi siłami poruszającymi człowieka, są jego bezpośrednie potrzeby organiczne — fizyczne przyjemności i przykrości. Diderot wystąpił przeciw podobnemu pogładowi. Według jego mniemania Helvetius upraszcza zagadnienie. Jeżeli u podstawy niektórych czynów, powiada Diderot, rzeczywiście leży dążenie

do przyjemności fizycznych, to nie można w żaden sposób wprowadzić z tego dążenia wielu innych czynów. Wrażliwość fizyczna, powiada on, nie jest przyczyną działalności ludzkiej, a tylko jej „dalekim, choć istotnym i pierwotnym warunkiem”. Człowiekowi są właściwe z natury pewne popędy i motywy, w których nie wolno doszukiwać się dążności do przyjemności fizycznych.

Holbach zajmuje stanowisko bliskie Helvetiusowi, chociaż nie trzyma się go tak konsekwentnie jak ten ostatni. Uważa on, że konieczność zachowania samego siebie, żywność, odzież, mieszkanie, rodzina — to „pierwsze potrzeby” narzucone człowiekowi przez naturę. Właśnie i przede wszystkim te potrzeby skłaniają go do pragnień i działań, tworząc ruch i życie w społeczeństwie. Jednak, zdaniem Holbacha, po zaspokojeniu „pierwszych potrzeb” ludzi, pojawiają się potrzeby „rzekome” lub „warunkowe”, przy czym „te ostatnie stają się w tym samym stopniu konieczne dla naszego szczęścia co i pierwsze” (Holbach, *Système*). Holbach ostatecznie zaciera granice między potrzebami „fizycznymi” i „rzekomymi” pod względem ich znaczenia dla życia społecznego, gdy jednocześnie Helvetius decydujące znaczenie przypisuje potrzebom „fizycznym”.

Sprzeczności stawiane przez Diderota Helvetiusowi są często bardzo słuszne. Próba sprowadzenia wszystkich motywów działań ludzkich do przyjemności i przykrości fizycznych, upraszcza napędowe siły postępowania ludzkiego. Lecz Diderot także nie potrafił wyjaśnić tych sił napędowych i poglądy jego na to zagadnienie pozostały nieokreślone i mgliste.

Tam gdzie Helvetius mówi o naturalnych, fizycznych potrzebach człowieka nie w zastosowaniu do moralnego przekroju człowieka abstrakcyjnego, lecz w zastosowaniu do życia całego społeczeństwa, wtedy zwłaszcza, gdy wiąże je w pewnym stopniu z wytwórczą działalnością ludzi, stanowisko jego daje mu decydującą przewagę nad innymi materialistami XVIII w. Znajdujemy u niego próbę wyjaśnienia materialnych podstaw życia społecznego w ramach światopoglądu metafizycznego.

Za najważniejszą siłę napędową określającą działalność ludzką, uważał Helvetius głód. Głód, jego zdaniem, jest siłą pobudzającą do doskonalenia narzędzi pracy



i środków zdobywania przedmiotów spożycia i tym samym jest przesłanką całego postępu społecznego.

Ze wszystkich potrzeb głód powtarza się najczęściej i najbardziej władczo. Potrzeba pokarmu u mięsożernych zwierząt warunkuje ich umysłową wyższość nad zwierzętami trawożnymi. Głód uczy dzikiego „zginać łuk, pleść sieci i budować zasadzki na zwierzęta. Głód zmusza wszystkich obywateli cywilizowanych narodów do pracy, uprawiania ziemi, uczenia się rzemiosła i wykonywania wszelkich obowiązków“. Wskutek potrzeby zaspokojenia głodu — powiada Helvetius — powstaje umiejętność uprawy ziemi, orki, sporządzania pługów itp.“ (Helvetius, *De l'homme*).

Znaczenie potrzeb fizycznych dla postępu historycznego zawiera się przede wszystkim w tym, że są one pobudką do pracy. „Wszelka potrzeba, wszelkie pragnienie zmusza ludzi do pracy“. Helvetius uważa pracę za dobrodziejstwo natury. Mianowicie dzięki pracy społeczeństwo oświeca się i kroczy po drodze postępu. Te z ludów afrykańskich, które otrzymują od natury wszystko w gotowej postaci, są znacznie bardziej prymitywne i nierozwinięte, niż ludy żyjące w warunkach, w których trudniej im zaspokajać swoje potrzeby i w których zmuszone są systematycznie pracować.

Znaczenie ludzkiej działalności i pracy jako koniecznych warunków osobistego i społecznego życia w ogólnym zakresie przyznają i inni materialści francuscy. Szereg jaskrawych wypowiedzi na ten temat znajdujemy u Diderota i Holbacha. Lecz Helvetius idzie pod tym względem dalej od innych, wyraża on myśli, w których wraz z przyznaniem ogromnej roli pracy przypisuje środkom produkcji rozstrzygające znaczenie dla postępu historycznego.

„Gdyby przyroda stworzyła na końcu naszej ręki nie dłoń z giętkimi palcami lecz końskie kopyto — pisze Helvetius — to bez wątpienia ludzie nie znalazliby ani rzemiosł, ani mieszkań, ani nie umieliby się bronić przed zwierzętami, ciągle jeszcze włóczyliby się po lasach płochliwymi stadami“.

Przy takim założeniu jest oczywiste, że w żadnym społeczeństwie cywilizacja (la police) nie wzniosłaby się na

taki stopień doskonałości, jaki osiągnęła teraz. „Gdyby wykreślić z języka jakiegokolwiek ludu słowa: łuk, strzały, sieci itd. — wszystko, co zakłada użycie rąk — to okazałby się on w umysłowym rozwoju niżej od niektórych dzikich ludów, nie posiadających dwustu pojęć i dwustu słów dla wyrażenia tych pojęć i jego język, podobnie do języka zwierząt, odpowiednio zostałby sprowadzony do pięciu — sześciu dźwięków lub okrzyków“ (Helvetius, *De l'esprit*).

W swoim postawieniu zagadnienia roli pracy, pomijając poszczególne wnikiwe domysły, Helvetius nie mógł jednakże przekroczyć wspólnych całemu francuskiemu materializmowi XVIII w. ram światopoglądu metafizycznego. Jego sądy o roli narzędzi produkcji pozostały nieuporządkowanymi wypowiedziami, z których nie był on w stanie wyciągnąć ostatecznych wniosków. Cieleśne potrzeby — zdaniem Helvetiusa — to niezmiennie i wieczne czynniki, zawarte w naturze ludzkiej, chociaż przejawianie się ich zależy od okoliczności zewnętrznych. Te różne potrzeby to swego rodzaju geniusze-obrońcy ciała, stworzone przez naturę w celu zachowania jego (człowieka — red.) ciała i oświecenia jego ducha“. (Helvetius, *De l'homme*). Helvetius nie uwzględnia skomplikowania, różnicowania się i rozwoju materialnych potrzeb człowieka w zależności od rozwoju sposobu produkcji.

Jeżeli głód, cierpienia i bieda są według Helvetiusa źródłem działalności biednych, tj. większości ludzi, to dla bogatych tym źródłem jest dążność do przyjemności — pogoń za uciechami.

Nie będąc w stanie uświadomić sobie rzeczywistego rozwoju i skomplikowania potrzeb w związku z rozwojem materialnej produkcji, Helvetius wszystkie istniejące uczucia i namiętności ludzi, w których przejawiają się ich potrzeby, dzieli na naturalne i sztuczne. Pierwsze są właściwe człowiekowi z natury, drugie wynikają tylko z warunków życia społecznego, w zależności od określonego ustroju politycznego i prawodawstwa. Pierwsze, to potrzeby fizyczne, jak głód, pragnienie, a drugie, to namiętności, jak zawiść, duma, skąpstwo, próżność itp. Helvetius stawia sobie zadanie wyprowadzenia namiętności sztucznych z naturalnych.

Helvetius, rozważając jak wszystkie namiętności ludzi wynikają z potrzeb pierwotnych, buduje swoistą „genealogię namiętności“. Wyjściową podstawą namiętności jest wrażliwość zmysłowa właściwa człowiekowi jako żywej istocie. Wrażliwość ta rodzi uczucie zadowolenia z przyjemności i nienawiści do cierpienia. Z uczuć tych powstaje egoizm stanowiący pragnienie szczęścia. Do tej pory mamy tylko bezpośrednie przejawy wrażliwości zmysłowej, lecz o ile człowiek egzystuje w społeczeństwie, pragnienie szczęścia rodzi w nim nowe uczucie — pragnienie władzy. To pragnienie, zdaniem Helvetiusa, okazuje się powszechne u wszystkich ludzi i nie zależy od formy rządów, lecz daje początek wszystkim „sztucznym“ namiętnościom i uczuciom, które zależą od charakteru ustroju politycznego. Przy jedynowładztwie monarchistycznym albo stanowo-korporacyjnej formie rządów, dążność do władzy rodzi pochlebstwo, obłudę, fanatyzm, nietolerancję, strach, zawiść. Przeciwnie, przy ustroju demokratycznym dążenie do władzy rodzi miłość dla cnoty i poświęcenia, dążenie do sławy, ambicję, męstwo.

A więc przyroda określa postępowanie człowieka i podporządkowuje go swej prawidłowości poprzez jego naturalne potrzeby. Treścią wszystkich potrzeb jest dążność do przyjemności i odraza do cierpienia. Na tej podstawie wyrastają wszystkie pozostałe pragnienia, namiętności i uczucia ludzi, które pobudzają ich do działania. W działaniu ludzkim, kierowanym potrzebami i namiętnościami, znajduje swój wyraz ruch właściwy całej przyrodzie. Na podstawie tego działania kształtuje się całe życie społeczne i urzeczywistnianie postępu ludzkości.

Lecz jak objaśnić różnorodność charakterów, zdolności, namiętności, poglądy, czyny ludzi? W rozwiązaniu tego zagadnienia materialiści francuscy wychodzą z dwóch momentów — z naturalnej „organizacji“ człowieka i z wychowania.

Nauka o roli „organizacji“ jest jak najściślej związana z ogólną nauką materialistów francuskich o przyrodzie, a pogląd na rolę wychowania bezpośrednio wypływa z ich sensualistycznej teorii poznania.

W zagadnieniu roli „organizacji“ zauważyliśmy już wyżej znaną niezgodność wśród francuskich materialistów.

Ta różnica zdań ujawnia się w zagadnieniu czynników, określających psychikę indywiduów. Diderot uważa, że nierówność umysłowa, różność charakterów i namiętności, a nawet sama treść idei zależą przede wszystkim od organizacji fizycznej i są bezpośrednio określone naturalnymi warunkami życia — klimatem, glebą, pożywieniem itp. Wychowanie zaś, według jego zdania, tylko przeobraża i rozwija naturalne skłonności człowieka. Z drugiej strony Helvetius twierdził, że wszyscy ludzie są z natury równi (jeśli nie mówić o dziwolągach). Wszystkie zachodzące między nimi różnice tworzy wychowanie. W pojęcie wychowania Helvetius włącza oddziaływanie wszystkich zewnętrznych warunków życia.

Lamettrie i Holbach w powyższym zagadnieniu spornym trzymali się linii pośredniej. Obydwaj z pewnymi zmianami uznawali znaczenie zarówno organizacji cielesnej jak i wychowania.

Lamettrie, bardziej bliski poglądom Diderota, podkreślał tę konsekwencję, że „organizacja“, dziedziczność, klimat, pożywienie i inne czynniki są czynnikami pierwotnymi, chociaż nie niezmiennymi. Wychowanie może nie tylko rozwijać lecz i zmieniać organizację pierwotną. „Jak wiatrak obracamy się nieustannie na wietrze wychowania“ — mówi Lamettrie (*Dzieła wybrane*). Nawet różne poziomy życia psychicznego człowieka w porównaniu ze zwierzętami według zdania Lamettrie zostały stworzone właśnie przez wychowanie. Samo pojęcie wychowania Lamettrie, tak jak Diderot, pojmuje bardziej wąsko niż Helvetius. Jeśli ten ostatni widzi w wychowaniu proces obejmujący całe życie człowieka — pobudzenie zewnętrznymi warunkami potrzeb ludzkich, przejawianie się tych potrzeb w świadomości i działaniu i zaspokojenie ich — to Lamettrie pod wychowaniem rozumiał tylko przyjmowanie do świadomości słów i myśli. „Wychowanie“ — dla Lamettrie — to raczej tylko „wykształcenie“.

Oceniając stanowisko zajęte przez Diderota i Helvetiusa, trzeba zauważyć, że w pojmowaniu organicznego życia człowieka i jego niektórych przejawów psychicznych Diderot posiada nie lada przewagę nad Helvetiusem. Głęboki i subtelny obserwator przyrody, Diderot dostrzega mnóstwo zjawisk fizjologicznych w złożonym wzajemnym

działaniu, wpływających na świadomość. Przyznając organizacji fizycznej wielkie znaczenie Diderot wypowiada szereg poprawnych myśli o znaczeniu temperamentu w kształtowaniu charakteru i o roli dziedziczności w określaniu zdolności umysłowych. U Helvetiusa znajdujemy bardziej jednostronne zaprzeczenie tych momentów. Jednak stanowisko Helvetiusa, wysuwając na pierwszy plan rolę warunków społeczno-politycznych w formowaniu psychicznego życia człowieka, pozwoliło mu daleko głębiej niż Diderotowi rozwinąć naukę o społeczeństwie i świadomości społecznej.

Helvetius uznaje zdecydowanie, że „ludzie zbudowani normalnie” pod każdym względem są sobie równi i posiadają jednakową możliwość osiągnięcia najwyższych idei. Wszyscy jednakowo mogą czynić postępy w najróżniejszych dziedzinach, nauki i sztuki, jednakowo mogą się stać cnotliwymi i zepsutymi. Człowieka całkowicie i w całej jego oryginalności kształtują wychowanie i „przypadek”.

Proklamując wyjściową równość ludzi pod względem umysłowym, Helvetius twierdzi, że umiejętność lepszego lub gorszego rozumowania zależy od uwagi, pamięci itp., które nie są przyrodzone, lecz pochodzą z wychowania i okoliczności. Pierwotna równość pod względem namiętności i uczuć opiera się według jego zdania na tym, że ludzie jednakowo dążą do przyjemności i unikają cierpienia.

Pojęciem „wychowanie” i „przypadek” Helvetius nadaje bardzo szerokie znaczenie. Pod wychowaniem rozumie nie tylko wychowanie dzieci przez rodziców i nauczycieli. Za główne czynniki wychowania ludzi uważa Helvetius ustrój polityczny, panujące obyczaje, a także sytuację majątkową ludzi.

„Nowymi i głównymi nauczycielami młodzieńca są: forma rządu, której podlega, i obyczaje ludu, zrodzone przez tę formę rządu.

Nauczyciele i uczniowie są jednakowo podporządkowani tym wychowawcom” (Helvetius, *De l'homme*).

Całokształt majątkowych warunków życia oddzielnych ludzi Helvetius określa pojęciem „przypadek”, wchodzącym jako część składowa w jego pojęcie „wychowania”.

Określanie materialnych warunków życia terminem „przypadku” lub „skojarzenia warunków” świadczy, że

Helvetius nie zrozumiał prawidłowości rozwoju materialnej podstawy społeczeństwa. Jednak fakt uznania przez Helvetiusa znaczenia sytuacji majątkowej ludzi w kształtowaniu świadomości społecznej mówi jednocześnie o jego przenikliwości.

Wyjaśniając rolę „przypadku” w wychowaniu, Helvetius zauważa, że do liczby wychowawców należy zaliczyć „miejsce zajmowane przez młodego człowieka w świecie, jego biedę lub bogactwo, towarzystwo, w którym przebywa, wreszcie przyjaciół, przeczytane książki i kochanki. Lecz od przypadku zależy czy jest on bogaty, czy biedny: od przypadku zależy wybór towarzystwa, przyjaciół, książek i kochanek. Tym sposobem przypadek wyznacza większość jego wychowawców. Prócz tego przypadek stawiając go w to lub inne położenie zapala, gasi lub zmienia jego upodobania i namiętności. Wskutek tego przypadek gra wielką rolę w tworzeniu jego charakteru. Charakter człowieka jest bezpośrednim rezultatem jego namiętności, a jego namiętności okazują się często bezpośrednim rezultatem tego położenia, w którym się on znajduje” (Helvetius, *De l'homme*).

U Helvetiusa znajdujemy szereg bardzo trafnych obserwacji o wpływie ekonomiki na strukturę psychiczną, byt i obyczaje narodów. Tak na przykład ojcostwo u niektórych dzikich ludów wpływa jego zdaniem z koczowniczego, łowieckiego sposobu zdobywania środków egzystencji. Trudności związane z takim trybem życia skazywałyby starców na męczącą śmierć głodową. Okrutne wyroki za złodziejstwo u dawnych Scytów wyjaśniała, zdaniem Helvetiusa, niemożliwość należytej ochrony licznych stad, stanowiących główne źródło utrzymania tego pasterskiego ludu.

Wychowanie w szerokim ujęciu Helvetiusa jest wszechmocne. Cała różnorodność obyczajów, charakterów i poglądów powstaje pod wpływem warunków życiowych ludzi.

Wyższość stanowiska Helvetiusa nad stanowiskiem Diderota w objaśnieniu świadomości zjawisk społecznych wyraźnie ilustruje stosunek obydwu do zagadnienia umysłowych zdolności kobiety. W tym samym czasie, kiedy Diderot wyjaśnia umysłowe zacofanie większości kobiet

właściwościami ich budowy i życia fizjologicznego, to Helvetius przeciwnie uważa, że o ile takie zacołanie rzeczywistie ma miejsce, to okazuje się rezultatem nierówności prawnego położenia kobiet w społeczeństwie. Z natury kobiety i mężczyźni posiadają jednakowe możliwości rozwoju, o czym świadczą przykłady poszczególnych wybitnych kobiet w historii.

Wychowanie o ile jest określane przez „przypadek”, tj. skojarzenie okoliczności, jest, zdaniem Helvetiusa, niezależne od woli i życzeń ludzi. Jednak, oświecenie, sprzyjające uświadomieniu czynników kształtujących wychowanie, może uczynić je planowym. Przeprowadzenie wychowania planowego, powiększając liczbę wielkich ludzi danego narodu, sprowadzi do minimum znaczenie przypadkowości.

Taka jest w ogólnych zarysach nauka francuskich materialistów o człowieku, jego świadomości i napędowych siłach jego działalności. Na nauce tej opierają się poglądy moralne i społeczno-polityczne materialistów francuskich.

Przy uzasadnianiu wyjściowych zasad ludzkiej moralności można zauważyć różnice poglądów odpowiadające obydwu szkołom materializmu francuskiego. Z jednej strony Diderot próbując wyjaśnić te zasady wyprowadza je bezpośrednio z natury ludzkiej; z drugiej strony Holbach a zwłaszcza Helvetius w swych teoriach etycznych wszędzie podkreślają wpływ warunków życia społecznego.

Diderot sądzi, że zawarta w naturze ludzkiej absolutna zasada sprawiedliwości zmienia się u ludzi zależnie od warunków i wychowania. Znajdując się pewien czas pod wpływem angielskiego moralisty Shaftesbury, Diderot, podobnie jak Rousseau, uważał, że człowiek jest z natury dobrym i tylko cywilizacja, zły ustrój polityczny ze wszystkimi jego wadami i sprzecznościami — wypaczyła naturę ludzką.

Holbach i Helvetius wysuwają na pierwszy plan społeczne pochodzenie moralności. Twierdzą oni, że ludzie z urodzenia nie posiadają żadnych moralnych skłonności, nie są ani dobrzy, ani zli. Wszystkie idee moralne, jak i samo uczucie przynależności do społeczeństwa, okazują się owocem doświadczenia lub rozumu i zjawiają się w re-

zultacie tych stosunków, w które ludzie wstępują w swym życiu zbiorowym. Dopuszczanie wrodzonego „uczucia moralnego” lub „instynktu sprawiedliwości” Holbach i Helvetius traktują jako przeżytek obalonej przez Locke’a teorii idei wrodzonych. Idee moralne wyrażają stosunki między ludźmi i nie mogą istnieć wcześniej nim ludzie w te stosunki wejdą.

Holbach i Helvetius zaprzeczając istnieniu wrodzonych idei i skłonności moralnych niezupełnie jednakowo podchodzą do zagadnienia. Holbach uważa, że ludzie na mocy przyrodniczej konieczności, którą on metafizycznie rozszerza na stosunki społeczne, doznają wzajemnego przyciągania i że dlatego ludzie od początku swego życia społecznego są nastawieni cnotliwie, chociaż cnota nie jest wrodzoną własnością człowieka. Helvetius przeciwnie, twierdzi, że w stanie pierwotnym, kiedy związki społeczne były jeszcze chaotyczne i stosunki nieustalone, ludzie byli okrutni i znajdowali się w stanie „walki wszystkich przeciw wszystkim”. Idee sprawiedliwości i cnoty okazują się, jego zdaniem, produktem cywilizacji i oświecenia.

Nie patrząc na wzmiankowane różnice poglądów, wszyscy materialiści francuscy zgodnie twierdzą, że interesy i szczęście oddzielnego człowieka nie są związane w sposób konieczny z nieszczęściami drugih ludzi i że w następstwie tego interesy prywatne i zbiorowe mogą być uzgodnione.

Podstawą poglądów etycznych materialistów XVIII w. była teoria p o ż y t e c z n o ś c i lub i n t e r e s u. „Co przedstawia nam widowisko tego świata? Tylko jedną nieprzerwaną i różnorodną grę interesów” — wykrzykuje Helvetius (*De l'homme*). Dążenie do korzyści osobistej lub społecznej, o ile ta ostatnia jest w zasadzie zgodna z osobistą, stanowi ogólne prawo wszelkiego moralnego i społecznego życia ludzkości. Wszyscy ludzie są podporządkowani temu prawu. Człowiek oświecony powinien kierować się nim świadomie i uczynić go podstawą swej moralności.

„Jeśli świat fizyczny jest podporządkowany prawu ruchu, to świat duchowy jest podporządkowany niemniej prawu interesu” (*Helvetius, De l'esprit*). Wszystkie rzeczy, zjawiska, stosunki, urządzenia itd. winny być oce-

niane przez ludzi z punktu widzenia korzyści osobistej i społecznej. Korzyść — to ten kompas, którym winien kierować się każdy człowiek na swej drodze życiowej.

Zasadzie pożyteczności lub interesu hołdują wszyscy materialści XVIII w., lecz najpełniej reprezentują ją Helvetius i Holbach. Myśliciele ci nie byli zresztą twórcami tej zasady. „Teoria ta — pisał Marx' — pojawiła się u Hobbesa i Locke'a w epoce pierwszej i drugiej rewolucji angielskiej, tych pierwszych uderzeń, którymi burżuazja zwojowała dla siebie władzę polityczną” (Marx-Engels, „Dzieła“, Tom 4). W Ideologii niemieckiej Marx z całą właściwą mu głębokością i konkretnością historyczną analizuje istotę zasady pożyteczności. U podstawy tej zasady stwierdza Marx leży teoria burżuazyjnego wyzysku. Wszelkie stosunki ludzi rozpatrywane są tutaj tylko z punktu widzenia ich wykorzystania, a pogląd taki jest specyficznym rezultatem stosunków burżuazyjnych, których treścią okazuje się pogoń za zyskiem. Tę burżuazyjnie ograniczoną treść odkrywają później wulgarni ekonomiści XIX wieku, wychodząc z zasady utylitaryzmu. Materialści francuscy nie stawiali na pierwszym planie treści ekonomicznej zasady pożyteczności. „Już u Helvetiusa i Holbacha znajdujemy idealizację tej doktryny zupełnie odpowiadającą opozycyjnej roli francuskiej burżuazji w okresie przedrewolucyjnym” (Marx-Engels Dzieła, Tom 4). Burżuazyjnie ograniczony sens ekonomiczny tej teorii był dla nich samych jeszcze niejasny. Teorią interesu materialści francuscy wyrażali dążenie do stworzenia stosunków społecznych, wyzwolonych ze starych pęt feudalnych.

Proklamowanie tej zasady przez materialistów XVIII w. było według Marxa: „...śmiałym i otwartym krokiem naprzód, oświeceniem zrywającym maskę z politycznego, patriarchalnego, religijnego i idylicznego przyodziewku, który odpowiadał ówczesnej formie eksploatacji i był usystematyzowany przez teoretyków monarchii absolutnej” (Marx-Engels, Dzieła, Tom 4).

Historyczne znaczenie teorii pożyteczności, jak zaznacza Marx, tkwiło także we wskazywaniu związku wszystkich istniejących stosunków z ekonomicznymi podstawami społeczeństwa. „Fikcyjnym interesom nieba przeciwstawimy realne interesy ziemi“, — wykrzykiwał Holbach (Sy-

stème). Słowa te jaskrawo ujawniają oświeceniowy charakter głoszonej zasady. Zasada użyteczności wynikała bezpośrednio z materialistycznych podstaw światopoglądowych francuskich materialistów XVIII w. W abstrakcyjnej i historycznie ograniczonej formie wyrażała ona dążenie rewolucyjnej burżuazji do uzasadnienia swoich materialnych, ziemskich interesów. „Dusze, pojmowane jako coś materialnego, i potrzeby materialne wymagają materialnego szczęścia i realnych przedmiotów, a nie chimery, którymi tyle wieków karmili nasze umysły — pisze Holbach. — Będziemy pracować dla materialnej strony człowieka, uczynimy ją dla niego przyjemną i zobaczymy wkrótce, że i jego strona duchowa stanie się lepszą, szczęśliwszą” (Système).

Materialiści francuscy próbowali zbudować swoją doktrynę etyczną na trwałych podstawach przyrodniczo-naukowych i przekształcić ją w naukę ścisłą, podobną do geometrii (Holbach) lub fizyki eksperymentalnej (Helvetius). Nie szukali oni podstaw nauki moralności ani w przykazaniach boskich, ani w zasadach „wrodzonych”, ani w abstrakcyjnych ideach metafizyków. Ze zmysłowego, ziemskiego świata starali się zaczerpnąć zasadę moralności. Biorąc za punkt wyjścia samego człowieka, jego realne potrzeby i interesy, próbowali znaleźć prawidłowe zasady moralne.

Za podstawę prawdziwej moralności ludzkiej materialiści XVIII w. uważali dążenie do szczęścia. Człowiek zawsze i wszędzie dąży do szczęścia. Wynika to bezpośrednio z jego natury. Szczęście nie jest niczym innym jak tylko długim stałym zadowoleniem. Lecz zadowolenie jest rezultatem zaspokojenia realnych potrzeb i zależy od warunków zewnętrznych. Ta podstawowa teza doktryny moralnej materializmu francuskiego zakłada konieczność takiego przeobrażenia społeczeństwa, które zabezpieczyłoby zaspokojenie potrzeb ludzkich i tym samym zawiera w sobie uzasadnienie wniosków rewolucyjnych.

Moralność — to według wyrażenia Holbacha, nauka „o stosunkach między ludźmi żyjącymi w społeczeństwie” (Système). Moralność ma odkryć „prawdziwe” i „sprawiedliwe” zasady życia społecznego. Odpowiednio do tego najważniejszym problemem etyki materialistów francu-

skich było zagadnienie wzajemnego stosunku między interesami osobistymi i zbiorowymi.

Szczęście społeczeństwa, twierdzą wszyscy materialści francuscy, może być zbudowane tylko na trwałym fundamencie szczęścia wszystkich ludzi. Szczęście ludzi polega zaś na stałej możności zaspokojenia ich podstawowych potrzeb fizycznych. Ludzie wszędzie powodują się potrzebami osobistymi. Potrzeby te stanowią treść wszystkich interesów, namiętności i uczuć ludzi. Jednak ludzie nie żyją w sposób izolowany i szczęście jednego człowieka zależy od szczęścia drugiego. Dlatego w każdym zespole, jak i w każdym społeczeństwie, interes każdego oddzielnego człowieka jest związany z interesem ogólnym. Charakter tego stosunku zależy po pierwsze od budowy naszego społeczeństwa i po wtóre od stopnia oświecenia ludzi i od charakteru ich wychowania, które znów zależą z kolei od istniejącego ustroju społecznego. W społeczeństwie źle zbudowanym, pod którym materialści rozumieli ustrój feudalno-absolutystyczny, lwia większość ludzi pilnuje tylko swoich osobistych korzyści. Zajęci swoim indywidualnym dobrobytem nigdy nie myślą oni o interesie całego społeczeństwa. Co prawda zdarzają się oddzielní ludzie, u których, według słów Helvetiusa, „szczęśliwe dane naturalne... budzą taką miłość do sprawiedliwości i cnoty, jaką zwykle ludzie żywią do wielkości i bogactwa. Ci cnotliwi ludzie uważają za korzystne dla siebie te postęпки, które są sprawiedliwe i zgodne z dobrem ogólnym lub przynajmniej mu nie przeczą.

Ludzi tych jest tak mało — dodaje Helvetius — że wspominam o nich tylko dla czei ludzkości“ (Helvetius, *De l'esprit*).

Jeśli społeczeństwo nie jest dobrze zbudowane i naród nieoświecony, to osobiste i zbiorowe interesy w sposób nieunikniony przeczą sobie wzajemnie i tylko nieliczne z interesów osobistych zgadzają się ze zbiorowymi. Wewnątrz samego człowieka bez przerwy zachodzi świadoma lub nieświadoma walka, pchająca go do zła lub cnoty. Pociąg do zła jest tym silniejszy, im słabiej interes osobisty jest związany ze zbiorowym. W następstwie tego im gorzej jest zbudowane społeczeństwo, tym bardziej zepsuta jest większość tego społeczeństwa. „Złych ludzi nie

tworzy przyroda, lecz nasze urządzenia zmuszają ich do stania się takimi" — mówi Holbach (*Système*). „Wady i cnoty narodu są wszędzie nieuniknionym następstwem jego prawodawstwa" — potwierdza Helvetius w *De l'esprit*.

Z wielkim mistrzostwem dialektycznym Diderot ostro krytykuje obłudną moralność współczesnego społeczeństwa. W błyskotliwym pamflecie *Neveu de Rameau* z 1761 r. ze zjadliwym sarkazmem odkrywa szpetność, obłudę i egoizm panującej moralności.

Aby cnota społeczna nie przeczyła osobistemu szczęściu, trzeba odpowiednio przeobrazić społeczeństwo — taki jest decydujący wniosek teorii etycznej materialistów francuskich. „...Nauka o moralności nie jest niczym innym jak nauką o prawodawstwie" — mówi Helvetius (*De l'esprit*).

Wszyscy ludzie staną się cnotliwymi, jeśli cnota stanie się przyjemną. W dobrze zorganizowanym społeczeństwie, przy prawidłowym systemie wychowania, szczęście oddzielnych obywateli winno być ściśle związane ze szczęściem całego społeczeństwa. W tym celu należy zbudować takie społeczeństwo, aby interesy zbiorowe bezpośrednio wynikały z powiązania interesów osobistych, aby warunki, w których ludzie żyją, wychowywały ich, sprzyjały ich oświecaniu, aby te warunki doświadczalnie pokazywały człowiekowi związek jego pomyślności osobistej z pomyślnością całego społeczeństwa. Taki był wniosek społeczno-polityczny nauki materialistów francuskich o moralności. Dla XVIII w. wniosek ten był równoznaczny żądaniu ustroju burżuazyjno-demokratycznego.

Jeśli ludzie zawsze wychodzą z punktu widzenia swoich interesów osobistych, to człowiek oświecony powinien, zdaniem materialistów francuskich, świadomie kierować się nimi w swoim życiu. Cała rzecz w tym, aby prawidłowo pojąć interesy... Jeśli wszyscy ludzie będą się kierowali dobrze pojętym interesem, to zawsze dojdą do zgody i stworzą stosunki społeczne, które zaspokoją wszystkich. Korzyść, do której będzie dążyć każdy człowiek, okaże się także cnotą społeczną. Na tym polega moralnościowa teoria „rozumnego egoizmu" materialistów francuskich, bezpośrednio związana z ich ideami oświece-

niowymi. „Własny interes lub rozumny egoizm — mówi Holbach — służy za podstawę cnót społecznych; jest on prawdziwym motywem wszystkiego tego, co robi człowiek dla pożytku sobie podobnych“ (Holbach, *La politique naturelle*, Tom 1).

Idealizując burżuazyjno-demokratyczny ustrój społeczny materialiści francuscy byli głęboko przekonani o możliwości urzeczywistnienia w jego warunkach pełnej harmonii interesów osobistych i społecznych. Wiara w osiągalność tej harmonii była kamieniem węgielnym ich nauki o cnocie.

Istotnym momentem teorii moralności materializmu francuskiego jest zasada „przyjemności“. W przeciwieństwie do ascetycznych przykazań moralności boskiej materialiści XVIII w. wzywają do moralności zmysłowej. Uważali oni, że bezsensowne jest walczyć przeciw naturze. W zaspokajaniu potrzeb, w rozkoszy tkwi sens istnienia. Najjaskrawiej tę stronę moralności materialistów francuskich rozwinął Lamettrie. „Gdybym mógł urodzić się znowu — mówił on — chciałbym żyć tak jak żyłem, mieć dobry stół, dobre towarzystwo, radości życiowe i związki miłosne, dzieląc cały swój czas między kobiety, tę wyborną szkołę wytworności, Hipokratesa i Muzy, zawsze pozostając wrogiem rozpusty i przyjacielem rozkoszy; oddając się jednym słowem wybornej mieszaninie mądrości i szaleństwa, które wzajemnie się wzmacniając, czynią życie bardziej przyjemnym i — powiedziałbym — zajmującym“ (Dzieła wybrane).

Wszyscy materialiści XVIII w. wyznawali moralność przyjemności, lecz nie wszyscy wyciągali z niej podobnie jak Helvetius, a zwłaszcza Lamettrie, skrajne wnioski. Jednak ani Helvetius, ani Lamettrie w swoich wywodach bynajmniej nie usprawiedliwiają rozwiązłości i rozpusty. Przyjemność starali się oni podporządkować rozumowi i pożytkowi społecznemu.

Zasada przyjemności materialistów francuskich jasnowo uwypuklała radość życia i optymistyczny charakter światopoglądu, chociaż wraz z tym odbił się w nim także odcień arystokratyzmu — rezultat arystokratycznych związków filozofów rewolucyjnej burżuazji XVIII w. Marx pisał o teorii przyjemności, że „rzeczywistą filozofią sta-

wała się ona tylko u niektórych pisarzy rewolucyjnej burżuazji, którzy z jednej strony należeli ze swego wykształcenia i sposobu bycia do szkół dworskich, a z drugiej — podzielali ogólny światopogląd burżuazji, wynikający z podstawowych warunków jej egzystencji" (Marx - Engels, Dzieła, Tom 4).

Usiłując wyjść z realnych potrzeb i rzeczywistych interesów ludzi, materialiści francuscy XVIII w. nie byli jednak w stanie dać rzeczywiste materialistyczne uzasadnienie interesów powodujących ludźmi i tym samym nie potrafili zbudować podstaw etyki materialistycznej.

Helvetius i po części Holbach próbowali znaleźć materialne podstawy interesu w pierwotnych „fizycznych” potrzebach człowieka. Rozumienie społecznej klasowej treści interesów ludzi wyrastającej z rozwoju materialnej praktyki społecznej pozostało dla nich niedostępne.

Dlatego etyka materialistów francuskich mimo spełnienia wielkiej roli w walce przeciw idealistycznej moralności społeczeństwa feudalnego nie mogła stać się materialistyczną teorią moralności.

Materialiści XVIII w. walczyli przeciw wiecznym i niezmiennym zasadom etycznym. Wszyscy oni uznawali względność moralności. Holbach zdecydowanie oświadczał: „moralisci, popadłszy w metafizykę, mówią o wiecznych, niezmiennych, niezależnych nawet od bóstwa prawach moralności. Czy nie należałoby zapytać ich, co rozumieją pod prawami istniejącymi wcześniej od istot, dla których mogły być stosowane?” (Helvetius, *Système sociale*, Tom 1). Moralność zmienia się zależnie od stanu organizmu ludzkiego, wychowania, poziomu oświecenia, a głównie od ustroju politycznego i organizacji społeczeństwa. „Nie ma niczego absolutnie niesprawiedliwego — w rzeczywistości ani sprawiedliwość, ani zepsucie, ani wielkość, ani przestępstwo nie są absolutne” — głosił Lamettrie.

Lecz przyznawszy względność moralności materialiści francuscy starali się odgradzić od subiektywistycznego relatywizmu, szukając obiektywnych podstaw „prawdziwej” moralności. I wobec tego, że nie mogą oni znaleźć rzeczywistej obiektywnej treści zasad moralnych ludzi w potrzebach społeczeństwa, ich pojęcie „interesów” nie

wychodzi za ramy ujęcia idealistycznego i nie opiera się na stosunkach walczących klas wyrastających na glebie materialnej produkcji, zmuszeni są oni wrócić do zasad metafizycznych. Zasady te znajdują w niezmiennej „naturze ludzkiej” w wiecznych „naturalnych stosunkach” ludzi. „Motywami, z których składa się moralność przyrody, są — według słów Holbacha — oczywiście interesy każdego człowieka, każdego społeczeństwa, każdej ludzkości, we wszystkich czasach, we wszystkich krajach, we wszystkich okolicznościach” (Holbach, *Système*).

W odróżnieniu od warunkowych, sztucznych, zmiennych zasad, którymi kierują się ludzie nieoświeceni, rozum ustanawia niezmiennie prawa „nazywane naturalnymi, gdyż wynikają one z naszej natury, z naszej istoty”. Tam, gdzie materialści francuscy znajdują wieczne, niezmiennie zasady moralności wszelkich stosunków ludzkich, jaśniej od wszystkiego innego ukrywa się burżuazyjna istota ich doktryny etycznej. To jednak nie wykluczało rewolucyjnej treści ich teorii, wyrażającej walkę o swobodny rozwój osobowości przeciw feudalnym ograniczeniom i przywilejom.

„Teoria Holbacha — pisał Marx — jest prawidłową iluzją filozoficzną rozwijającej się wówczas we Francji burżuazji, której żądze eksploatacji można jeszcze było przedstawić, jako pragnienie pełnego rozwoju osobowości w społeczeństwie wyzwolonym ze starych pęt feudalnych. Zresztą wyzwolenie, to jest, jak rozumie go burżuazja, konkurencja, była dla XVIII w. jedynym możliwym sposobem odkrycia przed indywiduami nowego terenu swobodnego rozwoju” (Marx-Engels, *Dzieła*, Tom 4). Taka jest społeczna istota idei moralnych francuskich materialistów.

Wszystkie nauki etyczne materialistów francuskich zawierają charakterystyczne sprzeczności pomiędzy materialistycznymi przesłankami i idealistycznymi wnioskami. Sprzeczność ta pochodzi z antyhistorycznego, metafizycznego charakteru materializmu francuskiego. W nauce o wychowaniu i w teorii moralności materialści XVIII w. twierdzą, że świadomość ludzi jest określana przez potrzeby materialne, warunki życia. Jednak sama zmiana warunków nie była rozumiana jako prawidłowy proces histo-

ryczny, spełniający się na podstawie rozwoju materialnej, wytwórczej działalności ludzi.

„Materialistyczna nauka o zmianie warunków i wychowania — pisał Marx w znakomitych tezach o Feuerbachu — zapomina, że warunki są zmieniane przez ludzi i że samego wychowawcę należy wychować. Dlatego zmuszona jest ona rozbić społeczeństwo na dwie części, z których jedna góruje nad drugą.

Zbieżność zmiany warunków z działalnością ludzką, czyli zmiana samego siebie, może być zrozumiana i racjonalnie pojęta tylko jako rewolucyjna praktyka“ (Marx-Engels, Dzieła, Tom 4).

Zmiana warunków materialistów francuskich przekształcała się w dzieło „przypadku“, jak u Helvetiusa, lub była rozpatrywana idealistycznie jako rezultat samowoli prawodawców — monarchów i panujących. W ten sposób społeczeństwo rozdzielało się na dwie części, z których jedna wynosiła się ponad społeczeństwo i określała zachodzące w nim zmiany.

Te idealistyczne wywody socjalne bezpośrednio wynikały ze sprowadzania stosunków społecznych do abstrakcyjnej „natury ludzkiej“ i z uznawania decydującej roli „interesu“, którego treść była zależna od poglądów ludzi i „oświecenia“.

7. Poglądy społeczno-polityczne

Metafizyczny i mechanistyczny charakter materializmu francuskiego nadzwyczaj jaskrawo odbił się na jego poglądach społeczno-historycznych.

Człowiek — to część przyrody. W pojmowaniu materialistów francuskich rozpatrywać człowieka w sposób ma-

terialistyczny znaczyło to widzieć w nim część przyrody, podporządkowaną wszystkim jej prawom. „Człowiek jest istotą fizyczną — pisze Holbach — i jakby go nie rozpastrywać, jest on związany z całą przyrodą i podporządkowany koniecznym i niezmiennym prawom, nałożonym przez nią na wszystkie w niej zawarte istoty” (Holbach, *Système*).

Materialiści XVIII w. czynili to twierdzenie punktem wyjściowym swego pojmowania społeczeństwa. Społeczeństwo, rozumowali oni, składa się z ludzi zmuszonych do wspólnego życia względami korzyści i wygody. Dla zbudowania nauki o społeczeństwie trzeba przede wszystkim zbadać człowieka, zrozumieć „naturę człowieka”, jego dążenia i potrzeby społeczne. Tym sposobem społeczne sprowadzało się do indywidualnego, społeczeństwo występowało jako mechanistyczny agregat indywidualów.

Materialiści XVIII w. nie myśleli o człowieku przynależnym do określonego środowiska społecznego i określonego etapu historycznego. W ich teoriach człowiek figurował jako „człowiek w ogóle”, człowiek abstrakcyjny, człowiek jako istota fizyczna, część przyrody.

Rzeczywiście, mówiąc o naturze i potrzebach człowieka, wychodzili z przyrody i żądali klasowo określonego człowieka, a mianowicie — rewolucyjnego francuskiego burżua, którego byli ideologami. Sami ideologowie byli jednak przekonani, że ich ustami mówi przyroda w ogóle i badanie społeczeństwa opierali na rozumowaniach o naturze człowieka abstrakcyjnego. Kładło to ostre metafizyczne piętno na całą ich metodologię badania zjawisk społecznych.

Filozofowie, stawiając u podstaw nauki o społeczeństwie badanie natury człowieka, doszli do wniosku, że życiem społecznym człowieka rządzą prawa takie, jak w świecie fizyki.

W ślad za sprowadzaniem społeczeństwa do indywidualum, społecznego do indywidualnego, materialiści XVIII w. sprowadzali prawidłowości społeczne do przyrodniczych, roztapiając społeczeństwo w przyrodzie.

Z dążenia do określenia natury człowieka w ogóle, natury człowieka abstrakcyjnego, wynikało w sposób nie-

ryczny, spełniający się na podstawie rozwoju materialnej, wytwórczej działalności ludzi.

„Materialistyczna nauka o zmianie warunków i wychowania — pisał Marx w znakomitych тезах o Feuerbachu — zapomina, że warunki są zmieniane przez ludzi i że samego wychowawcę należy wychować. Dlatego zmuszona jest ona rozbić społeczeństwo na dwie części, z których jedna góruje nad drugą.

Zbieżność zmiany warunków z działalnością ludzką, czyli zmiana samego siebie, może być zrozumiana i racjonalnie pojęta tylko jako rewolucyjna praktyka“ (Marx-Engels, Dzieła, Tom 4).

Zmiana warunków materialistów francuskich przekształcała się w dzieło „przypadku“, jak u Helvetiusa, lub była rozpatrywana idealistycznie jako rezultat samowoli prawodawców — monarchów i panujących. W ten sposób społeczeństwo rozdzielało się na dwie części, z których jedna wynosiła się ponad społeczeństwo i określała zachodzące w nim zmiany.

Te idealistyczne wywody socjalne bezpośrednio wynikały ze sprowadzania stosunków społecznych do abstrakcyjnej „natury ludzkiej“ i z uznawania decydującej roli „interesu“, którego treść była zależna od poglądów ludzi i „oświecenia“.

7. Poglądy społeczno-polityczne

Metafizyczny i mechanistyczny charakter materializmu francuskiego nadzwyczaj jaskrawo odbił się na jego poglądach społeczno-historycznych.

Człowiek — to część przyrody. W pojmowaniu materialistów francuskich rozpatrywać człowieka w sposób ma-

terialistyczny znaczyło to widzieć w nim część przyrody, podporządkowaną wszystkim jej prawom. „Człowiek jest istotą fizyczną — pisze Holbach — i jakby go nie rozpatrywać, jest on związany z całą przyrodą i podporządkowany koniecznym i niezmiennym prawom, nałożonym przez nią na wszystkie w niej zawarte istoty” (Holbach, *Système*).

Materialiści XVIII w. czynili to twierdzenie punktem wyjściowym swego pojmowania społeczeństwa. Społeczeństwo, rozumowali oni, składa się z ludzi zmuszonych do wspólnego życia względami korzyści i wygody. Dla zbudowania nauki o społeczeństwie trzeba przede wszystkim zbadać człowieka, zrozumieć „naturę człowieka”, jego dążenia i potrzeby społeczne. Tym sposobem społeczne sprowadzało się do indywidualnego, społeczeństwo występowało jako mechanistyczny agregat indywiduów.

Materialiści XVIII w. nie myśleli o człowieku przynależnym do określonego środowiska społecznego i określonego etapu historycznego. W ich teoriach człowiek figurował jako „człowiek w ogóle”, człowiek abstrakcyjny, człowiek jako istota fizyczna, część przyrody.

Rzeczywiście, mówiąc o naturze i potrzebach człowieka, wychodzili z przyrody i żądali klasowo określonego człowieka, a mianowicie — rewolucyjnego francuskiego burżua, którego byli ideologami. Sami ideologowie byli jednak przekonani, że ich ustami mówi przyroda w ogóle i badanie społeczeństwa opierali na rozumowaniach o naturze człowieka abstrakcyjnego. Kładło to ostre metafizyczne piętno na całą ich metodologię badania zjawisk społecznych.

Filozofowie, stawiając u podstaw nauki o społeczeństwie badanie natury człowieka, doszli do wniosku, że życiem społecznym człowieka rządzą prawa takie, jak w świecie fizyki.

W ślad za sprowadzaniem społeczeństwa do indywiduum, społecznego do indywidualnego, materialiści XVIII w. sprowadzali prawidłowości społeczne do przyrodniczych, roztapiając społeczeństwo w przyrodzie.

Z dążenia do określenia natury człowieka w ogóle, natury człowieka abstrakcyjnego, wynikało w sposób nie-

unikniony twierdzenie o niezmienności i stałości natury ludzkiej. Filozofowie, próbując określić cechy natury wszystkich ludzi, dochodzili do ustalenia pewnych wiecznych właściwości ludzkich. Uznanie zaś niezmienności natury człowieka wykluczało możliwość historycznego podejścia do społeczeństwa.

Zasadniczymi właściwościami człowieka, jako istoty cielesnej i fizycznej, są według materialistów francuskich: dążenie do samozachowania, popęd do przyjemności i odraza wobec bólu.

Te niezmiennie właściwości ludzkie służyły filozofom francuskim za kryterium ustroju społecznego. Społeczeństwo oceniali oni z punktu widzenia jego zgodności z naturą ludzką. Rozumnym, celowym i usprawiedliwionym jest ten ustrój społeczny, który odpowiada naturze ludzkiej i zaspokaja naturalne dążenie członków społeczeństwa do szczęścia. Nierozumnym jest i powinien być usunięty ten ustrój, który przeczy naturze ludzkiej i nie może zaspokoić naturalnych potrzeb człowieka.

Podejście do społeczeństwa ze sprawdzianem „natury ludzkiej” oznaczało wprowadzenie subiektywnej oceny moralnej do ustalania wewnętrznych, obiektywnych prawidłowości ruchu społecznego. Stwierdzenie nierozumności istniejącego ustroju społecznego oznaczało, że ustrój ten nie odpowiadał wymaganiom moralnym filozofa. Ustrój rozumny obwieszano celem rozwoju społecznego, gdyż odpowiadał wyobrażeniem filozofa o „sprawiedliwości”. Ale, jak wykazuje Józef Stalin, oceniać społeczeństwo z punktu widzenia moralności, „...z punktu widzenia „wiecznej sprawiedliwości” lub jakiegokolwiek innej, z góry powziętej idei...” (Stalin: *Zagadnienia leninizmu*, „Książka”, rok 1947, str. 497) oznacza rozpatrywać go ze stanowiska idealistycznego. Metafizyczny materializm w zastosowaniu do społeczeństwa doprowadził do odrzucenia materializmu i zamienił wnikanie w obiektywne prawidłowości rozwoju społecznego na subiektywne oceny moralne.

Jednakże przy całej ograniczoności punktu widzenia „natury ludzkiej” nie wolno pomijać krytycznych i po prostu rewolucyjnych wniosków, jakie wyciągali myśliciele francuscy z zastosowania swej metody do ustroju feu-

dalno-absolutystycznego. Jeżeli jest roztępnym i ma prawo do istnienia tylko taki ustrój społeczny, który odpowiada naturze ludzkiej, to ustrój, który nie odpowiada wskazanym wymaganiom, nie ma prawa do istnienia i jest skazany na unicestwienie. Takim, przeciwnym naturze ludzkiej, był według poglądów filozofów ustrój panujący wówczas we Francji.

W społeczeństwie, mówili filozofowie, panują występki zamiast cnót, korzyści i interesy egoistyczne wyparty troskę o dobro ogólne. masy ludności biedują dla wygody małej grupy próżniaków, sprawiedliwość jest wygnana z praw i sądów. Holbach pisze: „Widzimy na ziemi tylko niesprawiedliwych, niezdolnych, zniewieściałych od przesytu monarchów... Państwa niszczą od gospodarki zdemoralizowanych ludzi, bezwstydnie uciskających tych, którzy nie mają siły z nimi walczyć. Stan społeczny — to stan wojny między monarchą i wszystkimi jego poddanymi i wszystkich członków społeczeństwa między sobą wzajemnie“ (Holbach, *Système*). Ustrój taki zasługiwał ze wszechmiar na potępienie, gdyż w żaden sposób nie odpowiadał naturze ludzkiej.

Jakie przyczyny doprowadziły do tego stanu społeczeństwa? Dlaczego ono istnieje, jeżeli nie jest zgodne z naturą ludzką? Jakie w ogóle są przyczyny, powodujące do życia ten lub inny ustrój społeczny i państwowy? Co stanowi napędową siłę historii ludzkiej?

Odpowiadając na te zagadnienia materialści francuscy napotykali na wyjaśnienie dane przez Montesquieu, powołujące się na warunki klimatyczne i glebowe, które oddziaływując na charakter narodu zaludniającego dany kraj, określają w ostatecznym rachunku właściwy danemu krajowi ustrój polityczny. Materialistów teoria ta nie zadowoliła. Diderot uznawał określony wpływ klimatu na charakter ludzi, ale jednocześnie uważał, że wpływ ten jest nie tyle bezpośredni, ile uboczny. Mianowicie różne geograficzne warunki stawiają działaniom pracy ludzkiej różne wymagania i to odbija się na charakterze ludzi. Diderot zaprzeczał bezpośredniemu związkowi między klimatem i ustrojem politycznym i wskazywał, że obyczaje ludzi mogą się zmieniać tylko pod wpływem zmieniających się czynników.

Helvetius zdecydowanie odrzucał teorię Montesquieu. Jeżeli w przyczynach fizycznych, oponuje on, leży klucz do historii ludzkiej, to jak wyjaśnić wówczas, że naród żyjący na terytorium o tych samych niezmiennych warunkach geograficznych w różnych okresach posiada zupełnie różne obyczaje, urządzenia, kulturę? „Jeśli temperatura różnych klimatów — pisał Helvetius — ma taki wpływ na duszę i na umysł, to dlaczego Rzymianie tak wielkoduszni i męscy przy rządzie republikańskim, stali się obecnie tak słabi i zniewieściali? Dlaczego Grecy i Egipcjanie, niegdyś tak sławni swoim rozumem i męstwem, wzbudzający zachwyt całego świata, teraz wywołują jego lekceważenie?... Dlaczego nauki i sztuki to popierane, to wzgardzane przez różne narody stopniowo przeszły prawie wszystkie kraje? ...Dlaczego w Atenach nie spotykamy więcej Phokiona, w Tebach Pelopidasa, a w Rzymie Deciusa? Temperatura w tych krajach nie zmieniła się...” (Helvetius, *De l'esprit*).

Względnie niezmiennie środowisko geograficzne nie mogło wyjaśnić zmieniającej się historii. Nie mogło ono wyjaśnić i tego katastrofalnego stanu, w którym znajdowało się współczesne myślicielom społeczeństwo. Ale być może przyczyna leży tu we właściwościach samego człowieka, w jego odwiecznym zepsuciu i skłonności do zła? Odpowiadając na to zagadnienie filozofowie zwracali się do podstawowych twierdzeń filozofii materialistycznej.

Wszystkie czucia człowieka pochodzą z oddziaływań świata zewnętrznego na organy zmysłowe. Dlatego charakter czuć, a w następstwie wyobrażeń, idei, sądów jest określany całkowicie przez środowisko, w którym człowiek żyje. Jeśli cnotliwych ludzi jest tak mało, a złych tak dużo, jeśli zepsucie panuje wśród ludzi i niesprawiedliwość triumfuje w społeczeństwie, to winne są temu warunki świata zewnętrznego, to środowisko, w którym ludzie żyją i działają. To ono stawia człowieka w takich warunkach, że odwraca się on od dobra i zwraca się ku złu. „Człowiek, oświadcza materialści francuscy, to produkt środowiska. Jakie środowisko, taki człowiek. W dobrze zbudowanym społeczeństwie ludzie będą cnotliwi. W źle urządzonym społeczeństwie ludzie są zepsuci i źli. Społeczeństwo źle zorganizowane i źle rządzone poddaje się władzy prze-

sądów, niedorzecznych obyczajów, bezsensownych praw, jest poniżane przez despotyzm, demoralizowane przez zbytek, wprowadzane w błąd fałszywymi poglądami, zapętlając się zepsutymi i lekkomyślnymi obywatelami, płaszczącymi się niewolnikami, którzy szczycą się ze swych kajdan, pyszałkami pozbawionymi wyobrażenia o prawdziwej sławie, skąpcami i rozrzutnikami, fanatykami i rozpustnikami" (Holbach, *Système*).

Twierdzenie, że „człowiek jest produktem środowiska“, było nadzwyczaj ważne i cenne, ale wymagało bliższego wyjaśnienia. Koniecznie trzeba było ustalić ściśle, co rozumie się pod „środowiskiem“, które określa poglądy i dążenia człowieka. Jak już wskazano nie było to środowisko geograficzne. Człowiek, sądzili filozofowie, jest produktem środowiska społecznego. A środowisko społeczne — to ustrój polityczny, państwo, jego urządzenia i prawa... „Nie od przyrody, lecz od różnicy w urządzeniach państwowych zależy miłość lub obojętność różnych narodów wobec cnoty“ (Helvetius, *De l'esprit*). „Jeśli prawa są dobre, to i obyczaje są dobre, jeśli prawa są złe, to i obyczaje są złe...“ (Diderot, *Dzieła zebrane*, Tom 2).

Tak więc materialści francuscy twierdzili, że polityczny ustrój państwa i jego prawa określają poglądy, smak i obyczaje ludzi. „Prawa robią wszystko“ — kategorycznie głosi Helvetius. Ale od czego zależy sam ustrój polityczny narodu i same prawa? Zmiana praw ma swoją przyczynę w zmianach poglądów ludzi, następowała odpowiedź. „Doskonałość praw zależy od postępu rozumu ludzkiego“ — twierdził Helvetius (*De l'homme*).

Twierdzenie „człowiek jest produktem środowiska“ — przybierało następującą postać: poglądy człowieka — to produkt środowiska, a samo środowisko — to produkt poglądów człowieka. Obyczaje, zapatrywania i charakter ludzi są określane przez prawa, a same prawa są określane przez zapatrywania ludzi. Tworzy się błędne koło, poza którego granice materialści francuscy XVIII w. w swoich poglądach społeczno-historycznych nie wyszli.

Gdy materialści twierdzili, że człowiek jest produktem środowiska, to owo twierdzenie było u nich związane z podstawowymi przesłankami filozofii materialistycznej.

Było ono próbą zastosowania materializmu do zrozumienia życia społecznego. Lecz próba ta zakończyła się niepowodzeniem. W sumie materialiści francuscy doszli do wniosku, że rozwój życia społecznego winien być wyjaśniony na podstawie poglądów ludzkich, ich idei. „Poglądy rządzą światem” — twierdzili oni. Oznaczało to, że w pojmowaniu społeczeństwa materialiści XVIII w. pozostali idealistami. Byli oni, jak mówił Lenin, materialistami „od dołu”, a idealistami „z góry” (Lenin, Dzieła, Tom 15).

Idealizm historyczny materialistów francuskich był nierozzerwalnie związany z metafizycznym i mechanistycznym charakterem ich materializmu. Człowiek, który był przedmiotem ich analizy, pozostał człowiekiem abstrakcyjnym. Znaczenie praktycznej działalności wytwórczej nie było przez nich rozumiane, ekonomikę rozpatrywano jako całkowicie zależną od polityki. Nie potrafili postawić zagadnienia o niezależnej od świadomości ludzkiej czynnej, materialnej podstawie, która określa poglądy i postęпки ludzi. Broniąc filozoficznego materializmu i walcząc przeciw idealizmowi i religii, „błędowi, fanatyzmowi i zabobonom” materialiści XVIII w. dowodzili abstrakcyjnie, że byt materialny istnieje niezależnie od świadomości ludzi, że byt materialny określa tę świadomość. Ale zastosować konkretnie tę prawdę do życia społecznego, zrozumieć, że byt społeczny istnieje niezależnie od świadomości społecznej i określa ją, tego nie byli w stanie dokonać.

Jednak przy całej swej niedoskonałości formuła materialistów francuskich „człowiek jest produktem środowiska” miała znaczenie rewolucyjne. Z niej wynikało, że jeśli ludzie są źli, zepsuci i nieszczęśliwi, to przyczyną tego jest środowisko, w którym wyrastają, wychowują się i żyją. Inaczej mówiąc, nieszczęściu ludzi jest winien istniejący porządek polityczny. Sprawcą nieszczęść narodu francuskiego jest reżim feudalno-absolutystyczny. Trzeba go zniszczyć i stworzyć bardziej rozumny ustrój polityczny i społeczny, odpowiadający naturze ludzkiej, a wówczas polepszą się obyczaje ludzi, zakwitną cnoty, naród zdoła będzie dobrobyt i szczęście.

Jakim sposobem filozofowie francuscy zamierzali przeobrazić ustrój społeczny? Cała struktura życia społecz-

nego, sądzili oni, jest określona przez właściwy danemu społeczeństwu ustrój polityczny. Prawa i formy rządzenia są uwarunkowane poglądami ludzi. Zmiany w poglądach ludzi wprowadza oświecenie, odkrywające ludziom dobroczynną prawdę. „U wszystkich ludów — pisze Helvetius — istnieje wzajemna zależność między doskonałością prawodawstwa i osiągnięciami rozumu ludzkiego. Im bardziej oświeceni będą obywatele, tym doskonalsze będą ich prawa“ (Helvetius: *De l'homme*). Tak więc szczęścia narodów należy oczekiwać od postępu rozumu ludzkiego. Poznanie prawdy i jej rozpowszechnienie doprowadza do zmiany poglądów ludzkich, za którą nastąpi zmiana ustroju politycznego.

Jeśli poznanie prawdy obwieści ludzkości „całą pełnię szczęścia“, to z drugiej strony wszystkie przeżywane przez narody nieszczęścia wyjaśniają się ich nieznajomością prawdy, ciemnotą i błędami. „Błąd jest winowajcą tych ciężkich kajdan, które wszędzie kuja ludom tyrani i kapłani“ — głosi Holbach (*Système*). „Dzięki nieznajomości swej własnej natury, swoich dążeń, potrzeb i praw, człowiek, żyjąc w społeczeństwie, utracił swobodę i stał się niewolnikiem... Nie zrozumiał on celu związku społecznego i rządu. Podporządkował się bezwzględnie takim samym ludziom jak on i pod wpływem przesądów zaczął na nich patrzeć, jak na istoty wyższe, jak na ziemskich bogów. Ci ostatni wykorzystali jego błąd, aby uczynić go swym niewolnikiem, zdemoralizować, zepsuć i unieszczęśliwić. Tak więc w następstwie nieznajomości swej własnej natury, ród ludzki został ujarzmiony i padł ofiarą złych rządów“ (Holbach, *Système*). Te same myśli wypowiada i Helvetius: „Źródłem, rodzącym największą liczbę nieszczęść społecznych, jest ciemnota“ (Helvetius, *De l'homme*). Ona to właśnie jest przyczyną złego ustroju politycznego. „Despotyzm, ten srogi bicz ludzkości, okazuje się najczęściej produktem ludowej ciemnoty. Każdy lud z początku jest wolny. Jak wyjaśnić więc utratę jego wolności? Jego ciemnotą i głupim zaufaniem do pyszałków“ (Helvetius, *De l'homme*).

Z tego punktu widzenia wszelka poprzednia historia była historią błędów i zabobonów, wykorzystanych przez gwałcicieli i oszustów, tyranów i kapłanów. Materialiści

francuscy XVIII w. nie widzieli w historii konsekwentnego, prawidłowego procesu rozwoju, lecz łańcuch pomyłek, absurdów i przestępstw. „...Historia ludzkości w ciągu wieków — jest historią jej ciemnienia przez gromadę szubrawców” — pisał Diderot (Dzieła zebrane, Tom 2). „Historia, według wyrażenia publicysty tego okresu, Merciera, to zlew nieczystości, gdzie kisa przestępstwa dokonane przez ród ludzki”.

Uznawszy, że przyczynami zmian historycznych są poglądy ludzi, materialści francuscy, rozpatrując wydarzenia historyczne, ograniczyli się do ustalenia napędowych motywów ideowych, poruszających ludźmi, i ich oceną moralną. Dzielili oni działaczy historycznych na ludzi uczciwych i oszustów i znajdowali, że „w większości wypadków uczciwi byli wyprowadzani w pole, a oszuści triumfowali. Z tego powodu wyciągał on (materializm francuski XVIII w., red.) wniosek, że historia jest bardzo mało budująca...” (Marx-Engels, Dzieła, Tom. 14). Dlatego też historia zasługiwała tylko na potępienie, które otrzymała. Stosunek materialistów francuskich sprowadzał się, według słów Engelsa, „do naiwno-rewolucyjnego negowania całej minionej historii...” (Marx-Engels, Dzieła, Tom 14). W następstwie swego metafizycznego poglądu na świat nie mogli oni pojąć historii jako procesu rozwojowego życia społecznego.

Poglądy te były wspólne wszystkim francuskim materialistom XVIII w. Jednakże u Helvetiusa mimo większości wypowiedzi tego rodzaju mamy także próbę wyjścia z tego kręgu idei i znalezienia prawidłowości w historii ludzkiej.

Helvetius zaczyna od Robinsonady. Zakładając, że na bezludnej wyspie osiedla się kilka rodzin, próbuje ustalić następujący, konieczny przebieg rozwoju. Siłą napędową rozwoju okazuje się według niego wzrost liczby ludności. Zwiększenie potrzeb, związane z rozmnażaniem się ludzi, popycha ich do nowej działalności gospodarczej. Od myśliwstwa przechodzą oni stopniowo do hodowli bydła, później do rolnictwa i rzemiosła. Z przejściem do rolnictwa powstaje własność prywatna: ziemia należy do tego, kto ją uprawia. Ponieważ różne działki ziemi przynoszą różne urodzaje, pojawia się wymiana, a z nią i pie-

niądze. Nieuniknionym rezultatem pojawienia się pieniędzy jest ich nierównomierny podział. Ze wzrostem ludności rośnie bogactwo ludu, lecz jednocześnie zjawia się nierówność ekonomiczna, lud rozpada się „na kilka ludów” — bogaczy i biedaków, posiadaczy i nieposiadających. Wreszcie znika równość między ludźmi i na miejsce ogólnego interesu ludu przychodzą prywatne interesy oddzielnych grup ludności. Dopóki bogactwa były stosunkowo równomiernie rozdzielone między obywateli, dopóty lud był ludem-posiadaczem, cieszył się szczęściem i wolnością. Posiadacze — powiada Helvetius — „są jedyną przeszkodą wolności społecznej” (*De l'homme*). Podział ludu na bogaczy i niczego nieposiadających biedaków doprowadza do utraty wolności. Wyznaczeni przez lud przedstawiciele do spraw gospodarczych po uzurpatorsku zagarniają władzę, wykorzystując niejednomyślność ludu, siejąc niezgodę między różnymi warstwami i uzbrajając jedną część narodu przeciw drugiej. Jest to ułatwione dzięki istnieniu biedaków, którzy nie posiadając własności, są gotowi sprzedać się każdemu, kto może zapłacić. „Bogacze kupują część ludu. Z jej pomocą podporządkowują drugą część arystokratycznemu, lub monarchistycznemu despotyzmowi” (*Helvetius, De l'homme*). Republika jest dojrzałością państwa, despotyzm jego starością. Despotycznej formie rządzenia towarzyszy nędza ludu i ześrodkowanie wszystkich bogactw w rękach garstki bogaczy i wielmożów, dążenie do zbytku i ogólne zepsucie obyczajów. Wynikiem tego jest zguba państwa. Taki jest nieunikniony bieg historycznego rozwoju; „lud przechodzi od biedy do bogactwa, od bogactwa do nierównomiernego podziału tego bogactwa, od nierównomiernego podziału do despotyzmu i od despotyzmu do własnej zguby” (*Helvetius, De l'homme*). — poczem proces rozpoczyna się od nowa.

Choć uznanie wzrostu liczby ludności za zasadniczą siłą napędową rozwoju społecznego było przypuszczeniem mylnym i choć również mylna była idea powrotów historycznych, to jednak wyłożone wyżej poglądy Helvetiusa były poważnym krokiem naprzód w porównaniu z poglądami innych materialistów XVIII wieku. Była to bowiem próba odkrycia obiektywnej prawidłowości w rozwoju

społeczeństwa. Te rozważania Helvetiusa pozostały jednak bez łączności z całym systemem jego poglądów społeczno-politycznych.

Poglądy rządzą światem, twierdzili filozofowie. Dlatego rozstrzygającą rolę grają w historii ci, którzy kształtują poglądy społeczne, określają poglądy ludzi. Takimi są wielcy ludzie. Mogą oni odgrywać rolę dobroczynną, gdy występują jako mądrzy prawodawcy, albo twórcy nauk i sztuk. Mogą być przyczyną nieszczęść ludów jako krwawi zdobywcy, tyrani, twórcy religii. Lecz w pierwszym i drugim wypadku działalność ich określa los ludów.

„Inicjatywa wodzów — pisze Holbach — czyni ludy to wojowniczymi, to zabobonnymi, to żądnymi władzy, to żądnymi pieniędzy, to rozważnymi, to nierozsądnymi“ (Holbach, *Système*). Ten sam pogląd podziela Helvetius. Wskazuje on na „ten prawdziwy kult, który filozofia winna odkryć ludom“ — kult wielkich ludzi, „dobroczyńców ludzkości“, takich jak Likurg i Solon. Marek Aureliusz i Trajan, Epikur i Archimedes, Vergiliusz i Corneliusz.

Co jednak określa charakter twórczej aktywności wielkich ludzi? Czy istnieje tu jakakolwiek prawidłowość? Materialiści francuscy odrzucali taką prawidłowość. Rozpatrując życie społeczne z idealistycznego punktu widzenia i nie widząc w historii prawidłowego rozwoju, filozofowie francuscy nie mogli ustalić prawidłowości w ruchu idei.

Helvetius i Diderot w oddzielnych wypowiedziach okazali słuszne podejście do tego zagadnienia. Mówiąc o przyswojeniu przez społeczeństwo genialnych odkryć i przekształceniu tym sposobem dorobku geniusza w dorobek ogólny, Helvetius pisze w odsyłaczu: „Możliwe, że doskonałość sztuk i nauk jest dziełem nie tylko geniuszy, lecz czasu i konieczności. Jednakowy postęp nauk we wszystkich krajach potwierdza ten punkt widzenia. W stałym wznoszeniu się rozumu ludzkiego wydawało mi się możliwe widzieć rezultat jakiejś ogólnej i ukrytej przyczyny“ (Helvetius, *De l'homme*). Był to znakomity domysł, ale dalej od tego domysłu zamieszczonego w odsyłaczu Helvetius nie poszedł. To samo było z Diderotem.

Diderot przeczył twierdzeniom Helvetiusa, że każdy człowiek jest zdolny do odkryć naukowych i że tylko przypadek wprowadza odkrycie w życie. Uczony w swych badaniach opiera się na pracy poprzedników i wychodzi z niej — dowodzi Diderot — a sam stan nauki ujawnia mu nierozwiązane problemy i wskazuje drogi do ich rozwiązania. Dlatego „środków odkrycia nie należy przypisywać przypadkowi” (Diderot, Dzieła zebrane, Tom 2). Uwaga Diderota jest słuszna, lecz dalej Diderot nie poszedł. Obecnie mu pozostało pojmowanie związku między rozwojem odkryć naukowych i ich społecznym zapotrzebowaniem, wywołanym przez rozwój sił wytwórczych społeczeństwa.

Materialiści francuscy nie potrafili wprowadzić do rozpatrywania społeczeństwa determinizmu, którego wytrwale bronili w dziedzinie badania przyrody. Przeszkadzało temu ich idealizm w pojmowaniu życia społecznego i metafizyczne pojmowanie samej konieczności. Twierdzenie o abstrakcyjnej konieczności rządzącej w przyrodzie rozszerzali na społeczeństwo. Ponieważ nie rozumieli specyficznej formy, w której przejawia się konieczność w społeczeństwie, podporządkowanie człowiekowi konieczności oznaczało dla nich podporządkowanie go jako istoty fizycznej ogólnym prawom przyrody. „Podporządkowawszy człowieka całkowicie prawom fizyki — pisze Holbach — zobaczymy, że zjawiska świata duchowego podlegają tym samym prawom, co zjawiska świata fizycznego... Dla przyrody wybuch wulkanu i narodziny Tamerlana — są to zjawiska tego samego typu...” (Holbach, *Système*). W przyrodzie wszystko jest związane, wszystko oddziaływa na siebie wzajemnie. „W przyrodzie nie ma ani jednego atomu, który by nie grał ważnej i koniecznej roli” (Holbach, *Système*). „Atomy” te okazują się często przyczynami największych wydarzeń w świecie duchowym. „Nadmiar jadu w żółci u fanatyka, wzburzenie krwi w sercu zdobywców, złe trawienie jakiegoś monarchy, zachcianki jakiejś kobiety — okazują się dostatecznymi przyczynami, aby zmusić do rozpoczęcia wojny, rozbijać twierdze, zamieniać w popiół miasta, pogrążyć narody w nędzy i smutku, sprowadzać głód i choroby zakaźne i pogrążyć w rozpacz i nieszczęściu na długi szereg wie-

ków" (Holbach, *Système*). Podobne myśli znajdujemy u Helvetiusa i Lamettriego.

Filozofowie nie zważali przy tym, że podporządkowują społeczeństwo przypadkowości. Chociaż los „ludzkości, a także każdego ze składających go indywiduów zależy w dowolnej chwili od niedostrzegalnych przyczyn, rodzących się, rozwijających i wywołanych często dorywczymi okolicznościami” i jest związany „z siłami, których działania nie można powstrzymać”, to jednak tylko z powodu słabości naszego poznania „przypisujemy ich działalność przypadkowi, uważamy je za przypadkowe, aczkolwiek przyczyny te działają w sposób konieczny, zgodnie ze ścisłymi zasadami” (Holbach, *Système*). Rozważanie to pokazuje zupełnie jasno, że metafizyczne rozumienie konieczności przemienia ją w jej własne przeciwieństwo.

Twierdzenie, że wszystko jest jednakowo konieczne „nie podnosi przypadkowości do poziomu konieczności, lecz degraduje konieczność do poziomu przypadkowości” (Marx-Engels, *Dzieła*, Tom 14). „Konieczność” zjawisk społecznych, sprowadzona do poziomu szalonych atomów w mózgach wielkich ludzi, okazywała się niepodzielnym panowaniem przypadkowości i pociągała za sobą fatalizm. Jeżeli w społeczeństwie nie ma prawidłowego rozwoju i zdarzeniami rządzą niedostępne poznawczo skupienia atomów w organizmach ludzkich, to dla urzeczywistnienia nadziei na lepszą przyszłość pozostaje tylko oczekiwać szczęśliwego przypadku, przypadkowego „zjednoczenia części”.

Naturalnie że przy takim rozumieniu prawidłowości socjalnej filozofowie wiązali urzeczywistnienie swych planów rozumnej organizacji społecznej z nadzieją na „oświeconego władcę”, który, przyjąwszy ich idee, wprowadzi je w życie. Rachuby na „oświeconego prawodawcę” całkowicie zgadzały się z ich poglądem na rolę „wielkich ludzi”. Samą możliwość pojawienia się „oświeconego monarchy” wiązali oni ze szczęśliwym wmieszczeniem się przypadku. „Z woli losu — pisał Holbach — na tronie mogą się znaleźć monarchowie oświeceni, którzy poznawszy prawdziwą przyczynę ludzkich nieszczęść spróbują usunąć je zgodnie ze wskazaniami mądrości” (Holbach, *Système*). Takimi rozważaniami zadowalał się i Helvetius. „Jak twier-

dzą mędry — pisał on — wszystkie możliwości winny się urzeczywistnić po upływie dłuższego lub krótszego czasu. Dlaczego więc powątpiewać o przyszłym szczęściu ludzkości?" (Helvetius, *De l'homme*). „Przyjdzie, przyjdzie kiedyś ten sprawiedliwy, oświecony i silny człowiek, którego oczekujecie — wołał Diderot — ponieważ czas przynosi ze sobą wszystko co możliwe, a taki człowiek jest możliwy" (Diderot, *Dzieła*, Tom 2).

Francuscy materialści XVIII w. pozostali idealistami w objaśnieniu historii i ignorując obiektywną prawidłowość w rozwoju społecznym, nie potrafili związać swoich ideałów z prawidłowym rozwojem samej rzeczywistości. Dlatego pozostawało im liczyć tylko na przypadek. To co jest rozumne, powinno się urzeczywistnić, dlatego że jest rozumne — powiadali filozofowie — nie próbując wiązać rozumnego z rzeczywistym, z koniecznością samego życia społecznego. Ta „niezależność" od konieczności oznaczała jakoby wolność. Lecz wolność oderwana od konieczności zamieniała się we własne przeciwieństwo: okazała się pełnym podporządkowaniem przypadkowi.

Filozofowie nie tylko liczyli na przypadek, oczekując pojawienia się „oświeconego władcy", lecz i sami próbowali „pomóc" jego pojawieniu się. Tą pomocą były orędzia adresowane do monarchów, dowodzące, że we „własnych interesach" książąt i władców leży odżegnanie się od despotycznego reżimu i samowładztwa, zwrócenie się ku prawodawstwu, opartemu na rozumie.

Przy wszystkich brakach zapatrywań społecznych materialistów francuskich, związanych z metafizycznym i spostrzeżeniowym charakterem ich materializmu, burżuazyjnym charakterem ich ideologii — strachem przed rewolucją ludową, jako siłą napędową historycznego postępu — nie wolno nie widzieć postępowej roli, jaką te zapatrywania odegrały w rozwoju myśli społecznej. Teoria społeczna materialistów francuskich potwierdziła przemijający charakter istniejącego ustroju feudalno-absolutystycznego i wyrażała rewolucyjne tendencje ówczesnej francuskiej burżuazji.

Jak wyobrażali sobie materialści francuscy rozumny ustrój, odpowiadający naturze ludzkiej?

Uznając teorie „umowy społecznej” materiališci francuscy sądzili, że społeczeństwo powstało drogą umowy zjednoczonych ludzi, w której „zobowiązali się oni okazywać sobie wzajemne usługi i nie szkodzić wzajemnie” (Holbach, *Système*). Ludzie, wstępując w życie społeczne, rezygnują z części swojej wolności w przewidywaniu wygod, które powinno im dać życie społeczne. Biorą oni na siebie określone obowiązki wobec społeczeństwa, pod warunkiem wzajemnych obowiązków społeczeństwa wobec jego członków. „Umowa między człowiekiem i społeczeństwem, jak wszelka umowa, winna być warunkowa i wzajemna, tj. przewidywać obustronne wygody dla zawierających ją stron” — pisze Holbach w *Système Przyrody*. Zobowiązania społeczeństwa wpływają z samej istoty społecznego zjednoczenia ludzi. Ludzie zjednoczyli się w społeczeństwo, idąc za instynktem samozachowawczym i dążąc ku szczęściu. Odpowiednio do tego społeczeństwo jest zobowiązane zapewnić bezpieczeństwo i szczęście swoim członkom. To spowodowało jego powstanie i to stanowi sens jego istnienia.

Życie społeczne jest regulowane przez prawa. W prawie wyraża się ogólna wola członków społeczeństwa. Słuszne prawa winny mieć jeden cel — interesy ogólne. Przy pomocy systemu kar i nagród powstrzymują one ludzi od złych czynów i pobudzają ich do czynów cnotliwych. Społeczeństwo odpowiednio do swej liczebności winno wydzielić osobnych ludzi, którym powierzy wyrażanie jego zbiorowej woli, których obdarzy władzą, konieczną dla tego, aby skłonić ludzi do wypełniania tej woli. Tak powstaje rząd. Jego podstawą jest dobrowolna zgoda społeczeństwa, a jego celem współdziałanie dla osiągnięcia szczęścia obywateli. Rząd i władca to służby społeczeństwa i jego mężowie zaufania. Otrzymują oni swą władzę od społeczeństwa i powołani są tylko dla jego dobra.

Teoria „umowy społecznej” miała charakter idealistyczny. Według tej teorii „wyglądało tak, jak gdyby stosunki społeczne były świadomie budowane przez ludzi” (Lenin, *Dzieła*, Tom 1). Mimo to teoria umowy społecznej miała dla owych czasów treść postępową. Postępowym był przede wszystkim jej zdecydowanie antyteologiczny charakter. Państwo jest instytucją boską —

twierdził Kościół. Państwo jest tworem ludzkim — odpowiadali filozofowie. Istniejące prawa pochodzą od Boga. W nich wyraża się jego odwieczna, niezmienna wola — twierdził Kościół. Prawa są produktem umowy ludzkiej, one mogą i winny zmieniać się zgodnie z potrzebami ludzi — odpowiadali na to filozofowie.

Teoria umowy społecznej była skierowana nie tylko przeciw Kościołowi. Była ona przede wszystkim skierowana przeciw reżimowi absolutystycznemu. Jeżeli państwo powstało z dążenia ludzi do szczęścia, to traci ono swoje prawa, gdy nie zabezpiecza ludziom tego szczęścia. Jeżeli celem praw jest dobro ogólne — to niedopuszczalne są prawa sprzeczne z ogólnym interesem ludzi. Jeżeli rząd otrzymuje władzę od społeczeństwa, to „społeczeństwo może zawsze, gdy tego wymagają jego interesy, zabrać z powrotem tę władzę, powierzoną przez nie przywódcom, względem których zachowuje ono zawsze najwyższy autorytet“ (Holbach, *Système*). Jeżeli władcy rządzą na podstawie umowy, obowiązującej ich do dbałości o pomyślność obywateli, to umowa traci siłę, gdy władca rządzi ze szkodą ludu.

Oświecenicy głęboko nienawidzili despotycznego reżimu absolutystycznego. Znajdujemy u nich namiętne i gniewne demaskowanie samowładców udręczających ludy dla zaspokojenia swych zachcianek, Holbach nazywa ich uzurpatorami, despotami, tyranami i gwałcicielami. „Niech śmierć porazi złoczyńców, fanatyków, tyranów i wszelkich wrogów dobra powszechnego“ — wykrzykuje Helvetius w *De l'homme*. Prawie u wszystkich oświeceniwców spotykamy uzasadnianie prawa ludów do sprzeciwiania się tyranom, do użycia siły przeciw sile. (Helvetius, *De l'homme*). Wypowiedzi te miały być ostrzeżeniem dla władców. Francuscy filozofowie nie wierzyli w lud jako jedyną siłę, mogącą zmienić bieg historii.

Zgodnie z doktryną materialistów francuskich XVIII w., ludzie łączą się w społeczeństwo, dążąc do zabezpieczenia swego życia, wolności i własności. Prawa do życia, wolności i własności — to zasadnicze prawa, które społeczeństwo jest zobowiązane zagwarantować swoim członkom. Są to naturalne i niezaprzeczalne prawa człowieka, odpo-

wiadające jego naturze. Są one wieczne i niezmiennie, jak niezmienna jest natura ludzka. Ustawy, określające i ochraniające te prawa — to ustawy naturalne. Ponadto Helvetius uważa, że wszystkie te prawa i ustawy mogą być sprowadzone do jednego prawa i ustawy o własności, ponieważ „umowy o własności” obejmują wszystko — „moją osobę, moje myśli, moją wolność i mój majątek” (Helvetius, *De l'homme*). Własność — to pierwsza zasada i podstawa życia społecznego ludzi... „Ochrona własności jest moralnym bogiem państwa. Podtrzymuje ona pokój domowy i jest powodem panowania sprawiedliwości. Ludzie zjednoczyli się w tym celu, by zabezpieczyć sobie swoją własność. Sprawiedliwość, zawierająca w sobie prawie wszystkie cnoty, polega na tym, aby oddać każdemu, co mu się należy, a więc sprowadza się do podtrzymywania prawa własności” (Helvetius, *De l'homme*).

Doktryna o naturalnych prawach człowieka nosiła na sobie jawną pieczęć pochodzenia burżuazyjnego. Swoim określeniem praw człowieka, jako naturalnych, doktryna ta była skierowana z jednej strony przeciw uświęcającemu starym reżim Kościołowi, z jego wyobrażeniem o „nadnaturalnym”, boskim pochodzeniu istniejącego porządku. Z drugiej strony formułowała ona zasadnicze wymagania człowieka-burżua. Określając te zadania jako prawa naturalne, niezmiennie i niewywłaszczalne, ogłaszając prywatną własność burżuazyjną za instytucję wieczną, oświecenicy uzasadniali wieczność ustroju burżuazyjnego, jakoby odpowiadającego nieodłącznym właściwościom natury ludzkiej.

Burżuazyjny charakter nauki oświeceniów o naturalnych prawach człowieka ujawnia się także w ich pojmowaniu wolności i równości. Równość obywateli przed prawem, twierdzili oni, dała sama natura. Helvetius powiada, że „natura... zawarła we wszystkich sercach uczucie pierwotnej równości” (Helvetius, *De l'esprit*). Lecz „równość” francuskich oświeceniów była tylko równością formalną, ukrywającą faktyczną nierówność wyzyskiwacza i wyzyskiwanego. Holbach otwarcie wypowiada się przeciw teorii Rousseau. „Ludzie — pisze on — zawsze byli nierówni... Od początku nierówność przeja-

wiła się we własności i posiadaniu" (Holbach, *La politique naturelle*, Tom 1).

To samo z wolnością. Wolność jest naturalnym prawem człowieka, na które nikomu nie wolno się pokusić, twierdzili materialści XVIII w. Stąd wnioskowali, że nie wolno ograniczać wolności człowieka w rozporządzaniu swym majątkiem, nie naruszając tym samym jego praw naturalnych. I gdy francuska rewolucja burżuazyjna pozbawiła robotników prawa stowarzyszania się i strajków, wtedy pracodawcy odwołali się do tego, że prawo takie byłoby sprzeczne z „naturalnymi prawami” człowieka.

„Wiemy dziś, że owo królestwo rozumu było po prostu tylko wyidealizowanym królestwem burżuazji. że wieczna sprawiedliwość znalazła swe urzeczywistnienie w burżuazyjnym sądownictwie, że równość sprowadziła się do burżuazyjnej równości przed prawem. że jako jedno z najistotniejszych praw człowieka proklamowano burżuazyjną własność” (Marx-Engels, *Dzieła*, Tom 14. W literaturze polskiej patrz Karol Marx — *Dzieła* wybrane w 2 tomach, Tom 1, str. 209, „Książka”; 1947 rok).

To bynajmniej nie znaczy, że materialści francuscy frazesami o interesie powszechnym przykrywali sobkowską obronę interesów kapitalistów. „Nie wolno zapominać, że w tym czasie, kiedy pisali oświecenicy XVIII wieku... wszystkie zagadnienia społeczne sprowadzały się do walki z prawem pańszczyźnianym i jego pozostałościami. Nowe społeczeństwo — stosunki ekonomiczne i ich sprzeczności były wtedy jeszcze w stanie zarodkowym. Dlatego też wówczas ideologowie burżuazji nie przejawiali żadnego sobkostwa, przeciwnie... zupełnie szczerze wierzyli w powszechną pomyślność, szczerze sobie tego życzyli, szczerze nie widzieli (po części nie mogli jeszcze widzieć) sprzeczności w tym ustroju, który wyrastał z pańszczyźnianego” (Lenin, *Dzieła*, Tom 2).

Oceniając rozumny ustrój społeczny Holbach pisał: „Społeczeństwo jest sprawiedliwe, dobre, godne naszej miłości, gdy zaspokaja potrzeby fizyczne swych członków, zapewnia im bezpieczeństwo, wolność, poszanowanie ich naturalnych praw. W tym zawiera się szczęście organizacji politycznej. Społeczeństwo jest niesprawiedliwe, złe,

niegodne naszej miłości, gdy jest stronnicze na korzyść nieznacznej mniejszości i okrutne dla większości" (Hobach, *Système*). Filozofowie występowali przeciw skrajnościom bogactwa i nędzy, przeciw zbyt wielkiej nierówności w podziale bogactw, właściwej współczesnemu im społeczeństwu. Ostrzej przejawia się ten rys u Helvetiusa i Diderota. W ich wypowiedziach na ten temat występowały poglądy i interesy demokratyczne. Helvetius uważał, że zasadniczą przyczyną niedoli ludów wraz z niedoskonałością praw okazuje się zbyt nierówny podział bogactw. Ideałem było dla nich społeczeństwo, gdzie wszyscy posiadają własność i dlatego są niezależni i gospodarczo samodzielni. Dla szczęścia narodów, powiada Helvetius, trzeba „zmniejszyć bogactwo jednych, zwiększyć majątek drugich, uczynić biedaka tak zamożnym, by 7- czy 8-godzinną pracą mógł z nadwyżką zaspokoić potrzeby swoje i swej rodziny" (Helvetius, *De l'homme*). Filozofowie byli przeświadczeni o realności i możliwości urzeczywistnienia tych planów i wskazywali sposoby urzeczywistnienia swych ideałów. Sposoby te wypływały z ich ogólnych idealistycznych poglądów na siły napędowe rozwoju społecznego. W zmianie praw i ulepszeniu wychowania Helvetius widział sposób „stworzenia cudu szczęścia powszechnego" (Helvetius, *De l'homme*).

Idea powszechnego szczęścia w ramach ustroju opartego na własności prywatnej była iluzją. Lecz iluzja ta była historycznie nieunikniona. „Wszelka nowa klasa, zanim stanie na miejscu klasy panującej, zmuszona jest, celem urzeczywistnienia swych zadań, przedstawić swoje interesy jako ogólne interesy wszystkich członków społeczeństwa. Mówiąc ogólniej, klasa ta musi nadać swoim myślom formę powszechności, przedstawić je jako jedynie rozumne, o ogólnym znaczeniu. Klasa, dokonywająca rewolucji, już choćby dlatego, że występuje przeciw klasie, z samego początku występuje nie jako klasa, a jako przedstawicielka całego społeczeństwa. Przedstawia się ona jako cała masa społeczeństwa, jako przeciwwaga pojedynczej klasy panującej. Pochodzi to stąd, że z początku jej interes jest rzeczywiście bardziej związany z ogólnym interesem wszystkich pozostałych klas niepanu-

jących" (Marx-Engels, Dzieła, Tom 4). Te słowa Marxa stosują się całkowicie do materialistów francuskich rewolucyjnych ideologów burżuazji XVIII wieku.

8. Młode pokolenie materialistów francuskich

Przed rozpatrzeniem poglądów przedstawicieli młodszego pokolenia materialistów francuskich należy zatrzymać się na swoistej filozofii mnicha benedyktyna L'éger-Marie Deschamps (1716—1774). Współczesny Holbachowi i Diderotowi Deschamps zajmował odrębne stanowisko wśród działaczy oświecenia francuskiego XVIII w. Mało znany współczesnym ogłosił za życia tylko mniej ważne prace. Swoje materialistyczne i ateistyczne poglądy ubierał w idealistyczny i teologiczny przyodziewek. Ten mnich uzasadniający materializm i głoszący ateizm jest jednym z najoryginalniejszych myślicieli francuskiego oświecenia. Historyczne znaczenie, jakie osiągnął we Francji XVIII w., było niewielkie. Wielostronna, pełna walki działalność Rousseau i Voltaire'a, Holbacha i Diderota była obca Deschampsowi, który całe swe świadome życie spędził w klasztorze, z rzadka tylko opuszczając jego mury.

Główne dzieło Deschamps *La Vérité, ou le vrai Système* (Prawda lub system prawdziwy) było opublikowane w przekładzie rosyjskim przeszło sto pięćdziesiąt lat po śmierci autora. Sam Deschamps wydał (anonimowo) za życia dwa dziełka: *Lettres sur l'esprit du siècle* (1769) i *La voix de la raison contre la raison du temps...* (1770). Te dwa dziełka polemizujące z „duchem wieku“, a w szczególności z „Systemem przyrody“ Holbacha nie mogły zdobyć sobie sympatii czołowych dział-

łaczy oświecenia. A jednak niezależnie od ostrej krytyki, której Deschamps poddał liczne twierdzenia materializmu francuskiego, niezależnie od szeregu jego wypowiedzi przeciw ateistom, zasadniczo Deschamps broni pozycji materializmu i ateizmu, choć w teologicznej osłonie. Pokrewieństwo Deschamps z metafizyką XVII w., a zwłaszcza spinozyzmem, racjonalistyczny charakter jego teorii poznania, odsunęły go od sensualistów, kierujących gromadą działaczy oświecenia. Elementy dialektyki występując dość jaskrawo w nauce Deschamps określały specyficzne miejsce Deschamps wśród metafizycznych materialistów XVIII w. Deschamps pozostał w tyle od głównego oddziału materialistów i jednocześnie prześcignął go: pozostał w tyle z powodu pokrewieństwa z metafizyką XVII wieku, i prześcignął dzięki obecności dialektycznych tendencji w jego nauce.

Deschamps nazywał swój światopogląd metafizycznym. Jego własna nazwa metafizyki jest charakterystyczna dla racjonalistycznej metody jego filozofii. Pod metafizyką rozumie on rozpatrywanie rzeczy w ich połączeniu i ogólności, badanie tego, co jest wspólne wszystkim rzeczom i dostępne poznaniu rozumowemu i myśleniu teoretycznemu bez pośrednictwa organów zmysłowych. Metafizyka ma do czynienia z uniwersum, z połączeniem wszystkich rzeczy, w przeciwieństwie do fizyki, która bada rzeczy oddzielnie, interesuje się tym, co określa ich indywidualność i dostrzega się zmysłami zewnętrznymi. Metafizyka zajmuje się podstawą istnienia, a nie jego przejawami (niuan-sami).

Podstawy swego światopoglądu Deschamps sformułował w czterech tezach, z których pierwsza stwierdza obiektywną realność uniwersum. „Le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensible sont des nuances“ (Uniwersalna całość istnieje i jest podstawą, której częściowymi przejawami są byty odczuwane zmysłowo) (Deschamps, Istina ili dostowier-naja sistema, Tom 1. Razrzeszenje zagadki metafiziki i morali, Baku, 1930). Uzasadniając tę tezę Deschamps postawił zagadnienie wzajemnego stosunku ogólnego i oddzielnego, polemizując przeciw nominalizmowi i udowadniając realność i pierwotność ogólnego, uni-

wersalnego, jako całokształtu oddzielnych ciał fizycznych. Specyfika Deschampsowskiej krytyki nominalizmu polega na próbie (w odróżnieniu od średniowiecznego, scholastycznego realizmu) materialistycznego uzasadnienia realności ogólnego. Armia, pisze Deschamps, jest jedną całością istniejącą jak jedna istota. Ściśle taką samą jedną całością jest dowolny, drugi, oddzielny zbiór ciał fizycznych. Jeśli wziąć całokształt wszystkich istniejących ciał, to będzie to całość uniwersalna, uniwersum, przyroda, materia.

Druga teza Deschamps'a precyzuje pojmowanie całości uniwersalnej i zarysowuje podstawy jego teorii poznania. „Uniwersalna całość lub uniwersum posiada inną naturę niż każda z jego części i dlatego można ją poznawać tylko pojęciowo (*concevoir*), lecz nie dostrzegać i nie wyobrażać” (Deschamps, *Istina*). Zbliżając się do spinozowskiej nauki o substancji i przeciwstawiając całość częściom, Deschamps dochodzi do wniosku, że przyroda, uniwersum w charakterze jedności wszystkich swych możliwych części, nie może być częścią czegokolwiek bądź i nie może mieć określonej formy, posiadać ten lub ów kolor, te lub inne rozmiary. Uniwersum pozostałe zawsze tym samym, zawsze równym samemu sobie. Deschamps podkreśla jednak, że nie wolno oddzielać całości od składających ją części. Uniwersum może być nazwane nie tylko bytem, lecz i ruchem, gdyż rzeczy składające go znajdują się w procesie ciągłej zmiany. „Tylko bezsensowne mniemanie — pisze Deschamps — mogą doprowadzić od oddzielania ruchu, czasu, przestrzeni, rozciągłości itd. od uniwersum, od materii” (Deschamps, *Istina*). Tak więc koncepcja Deschamps'a różni się od nauki Spinozy o substancji i modusach bardziej ścisłym związkiem uniwersum z jego przejawami.

Przeciwstawiając ogólne jednostkowemu Deschamps dostrzega jednocześnie ich jedność i ustala względność tego przeciwstawienia.

Dalej rozwinęła doktrynę uniwersum teoria poznania Deschamps'a. Oddzielne rzeczy stają się przedmiotami poznania za pomocą organów zmysłowych. Uniwersum jednak nie jest poznawane zmysłami, poznanie go należy do

rozumu. „Uniwersalna całość jest dostępna rozumowi (tombe sous l'entendément) i wyraża się poczuciem jedności i harmonii, podczas gdy dowolna jego część jest dostępna któremuś z naszych zmysłów, ściśle tak samo ograniczonych. Części te są dostępne temu lub innemu organowi zmysłowemu tylko o tyle, o ile mają z nim związek, oddziaływują na niego i urzeczowiają się w nim. Agregat istot fizycznych — rozumiem pod tym uniwersalną całość — może być dostępny tylko rozumowi, organowi jedności i harmonii. Całość jest absolutnie prawdziwa. Nie może być ona porównywana z niczym, co znajdowałoby się na zewnątrz niej, lecz tylko z tym, co znajduje się w niej samej. Jednocześnie zaś każda odrębna, czyli fizyczna istota, stanowiąca część składową uniwersum, może być porównywana tak z tym, co się znajduje wewnątrz niej jak i na zewnątrz. To udostępnia ją organom zmysłowym, tj. w większym czy mniejszym stopniu wiąże się ją z nami” (Deschamps, Istina).

Przeciwstawienie bezwarunkowej dostępnej rozumowi wiedzy o uniwersum, poznaniu za pomocą zmysłów stanowi sedno racjonalistycznej teorii poznania Deschamps. Racjonalnym ziarnem tej doktryny odróżniającej „metafizyczną” naukę o uniwersum i fizyczną naukę o częściach składowych tego uniwersum jest podejście do zagadnienia różnicy filozoficznego i fizycznego pojęcia materii. Razem z tym Deschamps wysuwa naukę o poznawalności obiektywnej prawdy i odrzuca sceptycyzm i agnostycyzm.

Koncepcję uniwersum Deschamps wieńczy nauka o wzajemnym stosunku pomiędzy „całym” i „wszystkim”. Zgodnie z określeniem Deschamps „wszystko” jest tą samą całością uniwersalną, jeśli jest rozpatrywane jako jedno i tożsamo ze swoimi częściami, przy czym w tym wypadku i same części już są od całości nieoddzielne i z nią tożsame.

Naukę o „wszystkim” sformułował Deschamps w tezie czwartej: „Wszystko (tout) nie składające się z części, istnieje nieodłącznie z całością uniwersalną (le tout) składającą się z części. Jest ono jednocześnie jej potwierdzeniem i zaprzeczeniem. Wszystko i uniwersalna całość są dwiema zasadami rozwiązującymi zagadkę istoty. Sugestia prawdy zarejestrowała to wklu-

czając te słowa w naszą mowę. Wszystko (tout) i nic (rien) są tożsame" (Deschamps, Istina, Tom 1). To „nic”, wyjaśnia Deschamps, nie zaprzecza wszelkiemu istnieniu w ogóle, lecz tylko istnieniu czuciowemu. Dlatego „nic” to chaos, nieskończoność, wieczność. Lecz doprowadzając giętkość swych pojęć do uznania tożsamości sprzeczności Deschamps zarazem porzuca grunt materializmu i przechodzi w sferę dialektyki czystych pojęć.

Z nauką Deschamps'a o uniwersalnej całości, „wszystkim” i rzeczach odczuwanych zmysłowo ściśle się wiąże jego ateizm. Deschamps zdecydowanie zaprzecza istnieniu Boga i jeśli niekiedy używa tej nazwy na oznaczenie całości uniwersalnej, to tylko dlatego, aby „użyć terminów już zwyczajowych, z którymi nie można łączyć innych poprawnych pojęć”. Deschamps uczył, że ludzie utworzyli pojęcie Boga z idei całości uniwersalnej. Rola religii polegała na tym, że zamieniła tę ideę na istotę uniwersalną na nasz obraz i podobieństwo. Jeśli oczyścić ideę Boga, uczy Deschamps, od tego wszystkiego, co wniósł do niej człowiek, ubóstwiając swe własne cechy i zdolności, to pozostanie tylko uniwersalna całość i „nicność”.

Deschamps, polemizując z ateistami, obwinia ich o to, że odrzucając ideę Boga nie dają jakoby nic w zamian za to. Zdaniem Deschamps'a ateizm i „prawda” mają tyle wspólnego ze sobą, że obydwie zupełnie odrzucają religię, lecz przewaga „prawdy”, tj. nauki Deschamps'a, polega na tym, że „prawda” daje pozytywną zasadę, której nie ma w ateizmie.

Ta niekonsekwencja Deschamps'a — jednocześnie tendencja odrzucenia doktryny religijnej i odgradzanie się od ateizmu francuskiego XVIII w. pozwala scharakteryzować jego poglądy na religię jako ateizm w teologicznym przebraniu. Lecz różnica między jego „prawdą” a ateizmem nie sprowadza się tylko do wyżej powiedzianego. Uwagi krytyczne, skierowane przeciw współczesnym ateistom odślaniamy i drugi rys jego poglądów. Rzecz w tym, że Deschamps walcę przeciwko religii wiąże bezpośrednio z walką przeciw ustrojowi społecznemu: skończyć z religią według niego można tylko wtedy, jeśli usuniemy jej korzenie społeczne. Temu pojmowaniu, stanowiącemu histo-

ryczną zastęgę Deschamps, towarzyszy jednak uchylenie się od ideologicznej walki przeciw religii.

Deschamps odróżnia w historii społeczeństwa trzy kolejno po sobie następujące „stany”: 1. Stan dzikości, lub naturalny, 2. Stan społeczny, lub obywatelski, 3. Stan moralny. Pierwszy odnosi się do przeszłości, drugi istnieje obecnie, trzeciego należy oczekiwać w przyszłości. Stan dzikości to społeczeństwo pierwotne, stadowe życie ludzi, zjednoczonych tylko instynktem. Potrzeba zjednoczenia, a także korzystna budowa człowieka, działalność jego rąk („dziesięć palców”) uwarunkowały według Deschamps przejście do stanu obywatelskiego, który niezależnie od zjednoczenia cechuje skrajny podział. Przejście od jednego stanu do drugiego Deschamps wyjaśnia idealistycznie potrzebą ludzi dążących do rozumniejszego lepszego życia. Deschamps ostro krytykuje „stan obywatelski”, podczas którego panuje między ludźmi nierówność. „Nasz stan socjalny — pisze on — zawdzięcza tej nierówności władzę silnego nad słabym, zręcznego nad mniej zręcznym. Ta nierówność doprowadzona do skrajności czyni nasz stan socjalny najbardziej ohydny niezależnie od tej przewagi i dobra, które może posiadać, a nawet więcej, które bezwarunkowo posiada, gdyż inaczej nie mógłby się utrzymać” (Deschamps, Istina).

Religia według Deschamps powstała historycznie jako boska aprobała zła socjalnego, władzy silnego nad słabym. Deschamps wyciąga stąd wniosek, że dla unicestwienia religii i praw boskich trzeba by uprzednio zniszczyć warunkujące ją ludzkie prawa obywatelskiego stanu nierówności. Filozofia współczesna, mówi on, nie może zlikwidować stanu obywatelskiego, nie może także znieść ani ludzkich, ani boskich praw, ani nierówności, ani religii. Z tego punktu widzenia krytykuje on „filozofów-wolnomyślicieli”, pragnących usunąć następstwa, nie usunąwszy ich przyczyn.

Deschamps przewiduje utopijną rewolucję „moralną” dla przejścia od „stanu obywatelskiego” do „stanu moralnego”. Drogę do tego widzimy w rozpowszechnieniu „prawdy”. „Wszelkie próby sprzeciwu okażą się daremne po ogłoszeniu tych prawd i w obronie ich staną ludzie wykształceni, zdolni je zrozumieć. Ludzie ci, podobnie do

pastuchów pasących stadła, niezawodnie pociągną za sobą masę, która choć mniej od nich potrzebuje przeobrażenia moralności, nie zaprzeczy im" (Deschamps, Istina).

To przeciwstawienie przywódców i tłumu, lęk przed masą ludu, bez względu na sympatie ku niej, są charakterystyczne dla pewnych utopijnych skłonności Deschamps'a i wyjaśniają jego walkę przeciw rozpowszechnianiu ateizmu i otwartej krytyce religii. Deschamps okazawszy zrozumienie tego, że ostateczne usunięcie religii jest niemożliwe bez rewolucji społecznej, jednocześnie lęka się rozpowszechnienia wśród ludu ateizmu i idei rewolucyjnych.

Jednym z najbardziej zdecydowanych przedstawicieli młodszego pokolenia oświeceniów francuskich był Constantin Francois Volney (1757—1820). W okresie kształtowania swego światopoglądu (osiemdziesiąte lata XVIII w.) był on uczestnikiem dysput filozoficznych w salonach Holbacha i wdowy po Helvetiusie. Volney przeżył starsze pokolenie materialistów, brał czynny udział w pracach Zgromadzenia Narodowego i Konstytuanty. W okresie dojścia do władzy Robespierre'a był aresztowany jako zwolennik monarchii konstytucyjnej i zwolniony po przewrocie termidoriańskim. Volney uczestniczył w 18 brumaire'a i był osobistym przyjacielem Napoleona.

Volney wyróżniał się encyklopedyczną wiedzą. Przygotowując się do podróży po Egipcie i Syrii uczył się języka arabskiego i wydana przezeń w 1787 roku „Voyage en Egypte et en Syrie" wyróżnia się głęboką znajomością opisywanych krajów. Przed burżuazyjną rewolucją 1789 roku Volney był zarządcą majątku ziemskiego i przedsiębiorstwa handlowego na Korsyce, gdzie przyjeżdżał i później celem przeprowadzania doświadczeń nad aklimatyzacją roślin tropikalnych. Jego praca naukowa obejmowała zagadnienia filozofii, filologii, historii, moralności, historii i krytyki religii i zapewniła mu światowy rozgłos. Dla charakterystyki filozoficznych i społecznych poglądów Volney'a specjalne znaczenie posiada główne jego dzieło *Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires* (1791), a także *Catechisme du citoyen français* (1793) i *Dis-*

cours philosophique sur l'étude des langues (1819).

Zródłem pojmowania świata przez Volney'a był sensualizm Locke'a, Condillaca i Helvetiusa. Stawiając u podstaw swych poglądów sensualistyczną teorię poznania Volney nie stał jednak całkowicie na stanowisku materializmu XVIII w., lecz będąc mu bardzo bliskim pozostawał zwolennikiem deizmu. Jego deizm często okazuje się tylko zewnętrznym przykryciem tendencyj materialistycznych i antyreligijnych.

Jako deista Volney uznał istnienie „ukrytej siły uduchowiającej wszechświat“, lecz uczył przy tym, że najbardziej prawidłowym stosunkiem do bóstwa jest zajęcie się badaniem praw przyrody.

Historyczne znaczenie Volney'a polegało na przeniesieniu tradycyji francuskiego oświecenia poprzez wydarzenia rewolucyji burżuazyjnej we Francji.

Volney porównywał świadomość człowieka do lustra odbijającego przedmioty. Odbicie to może być prawdziwe, lub wypaczone. Kryterium prawdziwości tkwi w czuciach. We wszystkich tych wypadkach, kiedy przedmioty mogą być odczuwane zmysłami człowieka, można usunąć różnicę zdań między ludźmi i uzyskać poznanie prawidłowe.

Twierdzenie to Volney postawił u podstaw swej krytyki religii i teorii moralności społecznej. Trzeba, uczył on, wyraźnie odgraniczyć świat realny od świata fantastycznego, przedmioty istniejące realnie i dostępne zmysłowemu sprawdzeniu z jednej od fantastycznych wysłów religii z drugiej strony.

Volney, bardzo zbliżony do Helvetiusa, uczył, że motorem rozwoju społecznego jest interes, egoizm, dążenie do przyjemności i unikanie cierpień. Zbyt wielki rozrost egoizmu naruszył pierwotny stan społeczny, szczęśliwe życie ludzi. W następstwie rozwoju chciwości, gwałtów, panowania silnych nad słabymi, nierówności i ucisku, społeczeństwo ludzkie popadło w anarchię, despotyzm i fanatyzm religijny. Volney spodziewał się, że prawidłowo zrozumiany interes osobisty przeobrazi się w interes społeczny i ludy w bardzo niedalekiej przyszłości zrozumieją znaczenie szczęścia społecznego: biedacy znajdą swą

siłę w idei równości, bogacze staną się umiarkowani i podporządkują swe prywatne interesy społecznym.

Na podstawie zasad burżuazyjnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku Volney doszedł do koncepcji zjednoczenia narodów w „Generalne Stany Europy”. Francuzi, myślał Volney, winni stać się „narodem-prawodawcą”.

Ekspansja Napoleona znalazła w socjalno-politycznych pracach Volney'a swoją, wcześniejszą idealizację.

Uczniem i bojowym współtowarzyszem Diderota, czynnym propagandystą jego idei i gorliwym wydawcą jego dzieł był Jacques André Naigeon (1738—1810), wierny opiekun materialistycznych i ateistycznych tradycji oświecenia. Wieloletnia literacka i wydawnicza działalność Naigeona przyczyniła się do szerokiego rozpowszechnienia postępowych idei XVIII wieku.

Główne jego dzieło *Militaire philosophe* (1768) jest ostrym pamfletem na religię chrześcijańską. Swój ateizm i nienawiść do księży Naigeon przeniósł poprzez całą rewolucję burżuazyjną we Francji. On to właśnie na Konstytuancie postawił wniosek wykluczenia z „Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela” wszelkiej wzmianki o religii. Naigeon odzywał się z największym oburzeniem o kulcie „najwyższej istoty” stworzonym przez Robespierre'a. Do końca swego życia pozostał przekonany, czynnym ateistą.

Jednym z czołowych uczonych ściśle zbliżonych do francuskiego materializmu XVIII w. był Charles de Bonnet (1720—1793), szwajcarski przyrodnik i filozof, z pochodzenia Francuz. W historii biologii Bonnet jest znany jako jeden z głównych przedstawicieli teorii preformacji (twórca teorii wpudełkowania zarodników), a także odkrywca partogenezy i badacz regeneracji. W osobie Bonneta przyrodoznawstwo XVIII wieku, a zwłaszcza fizjologia przyczyniła się do ugruntowania materializmu. Chociaż Bonnet wcale nie odznaczał się konsekwencją w swych poglądach, zwłaszcza tam, gdzie chodziło o filozoficzne uogólnienia, ateistyczne i rewolucyjne wnioski, to jednak swoimi pracami przyrodniczo-naukowymi wspierał i uzasadniał obronę materializmu.

W zagadnieniu źródeł poznania Bonnet szedł za sensualizmem Locke'a i Condillaca. Młodsze pokolenie ma-

terialistów francuskich w znacznej mierze opierało się na badaniach Bonneta i w dziełach genewskiego uczonego obficie czerpało faktyczne dane dla uzasadniania światopoglądu materialistycznego.

Bonnet stracił się uzasadnić sensualistyczną teorię poznania fizjologicznie, drogą badania systemu nerwowego człowieka. Człowiek, zgodnie z nauką Bonneta, to istota złożona z dwu substancyj, ciała i duszy, których wzajemny stosunek nie daje się badać i nie wchodzi w zakres nauki. Bonnet nie występował przeciw religijnej doktrynie nieśmiertelności duszy i tym bardziej nie przeczył istnieniu Boga, lecz tylko głosił stanowczo, że nauka niczego nie wie i nie może wiedzieć o niematerialnej duszy.

Znaczenie Bonneta w historii materializmu polega na opracowaniu psychologii fizjologicznej i obronie na jej podstawie materialistycznej teorii poznania.

Bonnet podobnie do Locke'a i w odróżnieniu od Condillaca uznawał odmiennność doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, ustalając dwa źródła idei — czucie i refleksję. W odróżnieniu od Locke'a Bonnet dał sensualizmowi uzasadnienie fizjologiczne. Bonnet uczył, że najbardziej złożone i abstrakcyjne idee w ostatecznym wyniku mogą być sprowadzone do swego źródła w postaci działania zmysłów, te ostatnie zaś mogą być zrozumiane tylko na drodze badania włókien nerwowych („fibrów“) jako materialnej podstawy wszelkich czynności psychicznych. W następstwie tego danie naukowego wyjaśnienia myślenia ludzkiego znaczyło zbadanie ruchu włókien nerwowych. Sensualizm Bonneta przerasta w materialistyczną teorię psychofizyczną, której wpływ był bardzo duży.

Bonnet w ogólnych zagadnieniach światopoglądu przejawiał szereg tendencji idealistycznych i teologicznych. Tutaj jego nauka ujawnia znaczny wpływ idealizmu Leibnizowskiego. Bonnet uczył, że wszechświat to jedna ciągła całość, podporządkowana opatrności boskiej i rozwijająca się celowo, zgodnie z planem, zakreślonym przez bóstwo.

Przerastanie idealistycznych tendencji filozofii Bonneta w klerykalizm szczególnie jaskrawo wyraziło się w jego nauce o nieśmiertelności duszy. Bonnet, odstupując tutaj od przyrodniczo-naukowej metody poznawczej,

uczył, że nieśmiertelna dusza podlega opatrności boskiej, przeżywa śmiertelne ciało człowieka i przy zmartwychwstaniu otrzyma nowe doskonalsze ciało. Te teorie rozciągał on i na zwierzęta.

Historyczne znaczenie Bonneta jest określone nie tymi jego idealistycznymi i teologicznymi fantazjami, lecz przyrodniczo-naukowym materializmem jego psychologii fizjologicznej, co prawda tak samo ograniczonej metafizycznie jak cały materializm francuski XVIII w., ale skierowanej zarazem na walkę przeciw przeżytemu feudalnemu pojmowaniu świata.

Jednym z niewielu filozofów materialistów, którzy dożyli francuskiej rewolucji burżuazyjnej 1789 roku i przeżyli czasy termidora, konsulat, cesarstwa napoleońskiego był Jean Baptiste René Robinet (1735—1820). Lecz dla historii filozofii istotne są tylko lata jego młodości, kiedy w Holandii (z powodów cenzuralnych) wydał swoje znakomite dzieło *De la nature*. (Wychodziło częściami, 4 tomy od 1761 do 1766).

Zasadniczymi źródłami filozofii Robineta były teorie Locke'a i Condillaca, a także Leibniza, przerobione przezeń ze stanowiska metafizycznego materializmu XVIII w. Widoczny ślad w jego pojmowaniu świata zostawiła nauka Bonneta, a zwłaszcza jej strona naukowo-przyrodnicza. Dzięki Leibnizowi Robinet wszedł w krąg zagadnień dialektyki, lecz także dzięki niemu w większym stopniu niż jakikolwiek inny z francuskich materialistów XVIII wieku „zachował związek z metafizyką” (Marx-Engels, *Dzieła*, Tom 3).

Materializm Robineta cierpi na niekonsekwencję deistyczną. Robinet, uznając stworzenie świata przez Boga, i przeciwstawiwszy jego wieczność i nieskończoność ograniczonosci skończonej przyrody, popada w sprzeczność z samym sobą, wykładając swoje materialistyczne pojmowanie przyrody. Na próżno stara się złagodzić tę sprzeczność za pomocą szeregu naciągnięć i sztuczek terminologicznych. Wznawiając śladem metafizyków XVIII w. różnice między „wiecznością” i „istnieniem od wieków”, między „nieskończonością” i „bezgranicznością”, Robinet uważa przyrodę za istniejącą od wieków, lecz zarazem niewieczną i bezgraniczną, lecz nie nieskończoną.

Mimo to Robinet w swej fizyce uznaje istnienie obiektywnego świata, przyrody, nie mające ni początku ni końca, ani w czasie, ani w przestrzeni. Materia zgodnie z tą nauką jest niezniszczalna jak niezniszczalny jest i jej ruch. Nawet Bóg nie może unicestwić substancji.

Robinet za podstawową prawidłowość przyrody uważał „prawo równowagi dobra i zła w przyrodzie“, zgodnie z którym ilość dobra w przyrodzie jest równa ilości zła, ilość życia, istnienia, równa ilości śmierci, niebytu. Harmonia przyrody tworzy się z kontrastów, które przejawiają się zarówno w statyce jak i dynamice zjawisk przyrodniczych. Bóg, istota wieczna i nieskończona, nie zmienia się. Ściśle tak samo nie zmienia się nicość, niebyt. Przyroda zaś przeciwnie znajduje się w wiecznym przechodzeniu od bytu do niebytu i odwrotnie i jej istnienie jest nieprzerwanym rozwojem. U podstaw przyrody leży najzupełniejsza jedność w połączeniu z największą różnorodnością. Powszechna łączność wszystkich zjawisk przyrodniczych wiąże wszystkie istoty jednym węzłem i warunkuje rozwój powszechny.

Ta charakterystyczna dla Robineta tendencja dialektyczna jest przeróbką elementów dialektyki Leibniza z punktu widzenia materialistycznego pojmowania świata filozofa okresu oświecenia.

Powszechna jedność i harmonia przyrody mimo jej całej różnorodności jest uwarunkowana według teorii Robineta trzema zasadniczymi elementami: przyczynowym związkiem rzeczy, jednością planu przyrody i ciągłością zmian jej stanów. Przyczynowy związek przyrody polega na tym, że każda rzecz ma dostateczny powód do swego istnienia, i że wszystkie zjawiska są wzajemnie przyczynowo związane. Jedność planu przyrody tkwi w obecności pierwotnego prototypu rzeczy, modeli, według których one powstają. Prawo ciągłości w pojmowaniu Robineta wyrażało związek między przyrodą organiczną i nieorganiczną, nieobecność skoków, nieprzekraczalnych granic między królestwami przyrody. Niezależnie od swego metafizycznego charakteru „prawo“ to oznaczało uznanie materialnej jedności przyrody.

Robinet razem z innymi materialistami francuskimi uznaje za atrybuty substancji materialnej nie tylko roz-

ciągłość i nieprzenikliwość, lecz także czas i ruch. Robinet traktując w sposób materialistyczny metafizykę Leibniza uważa całą materię za organiczną, aktywną i żywą, a ruch utożsamia z organicznością, życiem. Robinet za pierwotne elementy materii uznaje najmniejsze żywe istoty, a nimalukty.

Doktryna żywej materii stanowi najważniejsze twierdzenie materialistycznej nauki Robineta. Tendencję do podobnej koncepcji miał Bonnet, a poczęści i Diderot, lecz właśnie Robinet uczynił ją sednem swej nauki. Funkcje organiczne, charakterystyczne dla życia, to ożywianie się, wzrost, rozmnażanie się, a także pochodząca od nich wrażliwość. Cechy te Robinet przypisywał roślinom, metalom, minerałom, elementom ognia, powietrza, wody i ziemi. Wszystkie ciała niebieskie są według niego żywe, organiczne.

Robinet celem uzasadnienia tej głównej tezy swej nauki o materii zbiera ogromny materiał faktyczny, chwytając metody indukcyjnej i analogii, tworzy hipotezy, mechanistycznie sprowadza złożone do prostego i zarazem prostsze (przyrodę nieorganiczną) utożsamia z bardziej złożonym (przyrodą organiczną). Bonnet ostro protestował przeciw hylozoizmowi Robineta, lecz nie mógł odkryć zasadniczego braku — nierozumienia dialektycznego związku między przyrodą nieorganiczną i organiczną i ignorowania jakościowej swoistości świata organicznego. Rozumienie świadomości jako wewnętrznej właściwości jedynie wysoko uorganizowanej materii pozostało obcym także dla Robineta.

Teoria poznania Robineta jest składową częścią jego materialistycznego pojmowania świata. Za przedmiot poznania uznaje on przyrodę, materię. Idąc za Locke'm i Condillaciem uważa czucia i doświadczenie za źródło myślenia teoretycznego. W odróżnieniu od Bonnetta podziela krytykę Condillaca wobec niekonsekwentnego sensualizmu Locke'a, uznającego na równi z czuciem i refleksją jako źródło poznania. Robinet, w ślad za Bonnetem, podstawiając materialną fizjologiczną podstawę pod Condillacowską krytykę Locke'a, uważa, że zależność aktów refleksji i woli od czuć jest wyrazem zależności „fibrów” intelektu i woli od „fibrów” czuciowych. Idea czuciowa według Robineta

jest obrazem przedmiotu dostrzeganego przez człowieka. Co się tyczy idei refleksyjnej to zawdzięcza ona swe istnienie temu przeciwdziałaniu, jakie wywiera na czucia spostrzegany przedmiot.

Idąc za Locke'm Robinet odróżnia trzy rodzaje poznania — czucia, rozumowanie i intuicję. Odpowiednio do tego odróżnia on i trzy rodzaje wiarygodności poznania — czuciową, dowodową i intuicyjną. Idee Robinet pojmuje jako „obrazy umysłowe“, kopie przedmiotów, rozumowe wyobrażenia rzeczy i ostro krytykuje idealistyczną teorię poznania, a zwłaszcza naukę Platona. Proces poznania zakłada według Robineta trzy momenty: 1. Przedmioty, zjawiska przyrody, istniejące poza świadomością i oddziałujące na organy zmysłowe człowieka. 2. Działanie organów zmysłowych pod wpływem przedmiotów zewnętrznych. 3. Czucia i powstające dzięki nim idee i stany woli w świadomości.

Materialistyczna teoria poznania Robineta jest osłabiona wypowiedziami sceptycznymi o tym, że czucia ludzkie mają do czynienia tylko z zewnętrznymi pozorami i formami zjawisk przyrodniczych, lecz nie mogą przeniknąć do istoty substancji materialnej. W związku z tym Robinet dokonywa ustępstw także przed koncepcją przyczynowości Hume'a. Tym niemniej zasadnicze materialistycznie stanowisko Robineta i przekonanie o nieograniczowości ludzkiego poznania przyrody odróżniają go od agnostyków i zbliżają do materialistycznego obozu oświeceniów francuskich.

Jeśli Robinet jest kontynuatorem tego kierunku materializmu francuskiego, który wyszedł z sensualizmu Locke'a i Condillaca, to drugi kierunek, mając swe podstawowe źródło filozoficzne w mechanistycznej fizyce Descartesa, znalazł swoje uwiecznienie w nauce Cabanisa.

Pierre Jean Georges Cabanis (1757—1808) podobnie jak i jego bezpośredni poprzednik Lamettrie, próbował połączyć materializm kartezjański z sensualizmem Locke'a.

Znamiennym rysem filozofii Cabanisa jako charakterystycznego przedstawiciela młodszego pokolenia materialistów francuskich jest brak tego bojowego ducha, który wyróżniał starsze pokolenie filozofów materialistów. Ca-

banis był jednym z działaczy burżuazyjnej rewolucji francuskiej roku 1789. Politycznie bliski Żyrondzie, razem z żyrondystami został odrzucony do obozu reakcji. Brał udział w przewrocie 18 brumaire'a i należał do grupy osób, które bezpośrednio popierały zdobycie władzy przez Napoleona.

Zasadnicze zagadnienie filozoficzne Cabanis rozwiązał w sposób materialistyczny, uznając istnienie obiektywnej rzeczywistości i stwierdzając pierwotność materii i wtórność, pochodność świadomości.

Cabanis stanowczo podtrzymywał twierdzenie, że wszystkie pojęcia tworzą się za pośrednictwem zmysłów i że stanowią one rezultat czuć. Zwracając szczególną uwagę na badanie fizjologii człowieka Cabanis uczył, że bez wrażliwości czuciowej nie moglibyśmy stworzyć pojęcia istnienia przedmiotów poza nami, ani uświadomić sobie swego własnego istnienia. Mózg uważał Cabanis za specjalny organ przeznaczony do wytwarzania myśli „podobnie jak żołądek i kiszki dokonywują trawienia, wątroba wytwarza żółć, przyuszne, podszczękowe i podjęzykowe gruczoły wydzielają ślinę“.

Cabanis uważając, że sensualistyczna teoria poznania jest już dostatecznie uzasadniona w pracach Locke'a, Condillaca i Helvetiusa, zwrócił głównie uwagę na „fizjologiczne badanie“ człowieka, występując jednocześnie w charakterze lekarza, fizjologa i moralisty. Większość prac Cabanisa jest poświęcona zagadnieniom medycyny. Jego teoria filozoficzna jest wyłożona w traktacie *Stosunki między fizyczną i moralną naturą człowieka* (wykłady czytane w Instytucie Narodowym w latach 1796-1797, wydane drukiem w 1802 r.).

Cabanis jako mechanistyczny materialista i kontynuator linii filozoficznej Lamettriego, pozostał idealistą w zagadnieniach rozwoju społecznego. Za główne swe zadanie przy badaniach „moralnej natury człowieka“, uważał badanie fizjologii czuć oraz badanie powstawania pojęć i bodźców moralnych zależnie od wieku, płci, temperamentu, klimatu i warunków życia.

Filozoficzna nauka Cabanisa bezpośrednio kontynuowała nauki starszego pokolenia materialistów, lecz jednocześnie wystąpiły w niej rysy degradacji i upadku,

wygast bojowy płomień antyreligijny, materialistyczną treść często osłabiały wątpliwości agnostyczne, najostrzejsze zagadnienia teorii poznania i zagadnienia społeczne zostały odsunięte na drugi plan, naukowo-przyrodniczy charakter materializmu służył jako powód samoograniczenia się i unikania śmiałych i szerokich uogólnień filozoficznych. A mimo to, wbrew całej swej niekonsekwencji, Cabanis był kontynuatorem tradycji materialistycznej, jego pojmowanie przyrody było obce idealizmowi, który stał się panującą formą światopoglądu burżuazyjnego po rewolucji.

SPIS KSIĄZEK CYTOWANYCH

d'Alembert Jean le Rond, ur. w Paryżu 16. 11. 1717 — zm. 29. 10. 1783; syn Mnie de Tencin i oficera artylerii Destouches; pisarz, filozof, matematyk:

- 1743 *Traité de dynamique*
Traktat o dynamice
- 1744 *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides*
O równowadze i ruchu cieczy
- 1746 *Reflexion sur la cause générale des vents*
Uwagi o ogólnych przyczynach wiatrów
- 1750 *Essai sur les gens de lettres*
Zarys pochodzenia nauk
- 1751 *Discours préliminaire de l'Encyclopedie*
Traktat wstępny encyklopedii
- 1759 *Essai sur les éléments de philosophie*
Zarys elementów filozofii (napisany na żądanie króla Fryderyka Wielkiego)

Buffon Georges Louis Leclerc de, ur. w Montbard 7. 9. 1707 — zm. 16. 4. 1788 w Paryżu, znakomity przyrodnik i pisarz:
1749–1788 *l'Histoire naturelle*, 36 vol.
Historia naturalna

Cabanis Pierre Jean Georges, ur. w Cosnac 1757 — zm. w r. 1808, lekarz i filozof, był w młodzieńczych latach (16–18 l.) nauczycielem w pewnej polskiej rodzinie:
1802 *Traité du physique et du morale de l'homme*, Paris
Traktat o fizycznej i moralnej naturze człowieka
(Drugie wydanie Suego nosi tytuł *Rapports* ..)

Collins Anthony, ur. w Heston (Middlesex) 21. 6. 1676 — zm. w r. 1729, deista angielski, kształcony w Eton i King's College; Cambridge:
1707 *A letter to Mr Dodwell*
List do Dodwella

- 1713 A Discourse of Freethinking
Rozprawa o wolności myśli
- 1715 Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty and Necessity, London
Badanie dotyczące wolności i konieczności ludzkiej
- Condillac Etienne Bonnot de**, ur. w Grenoble 1715 — zm. obok Beaugency 1780, filozof:
- 1746 l'Essai sur l'origine des connaissances humaines, 2 vol.
Zarys pochodzenia wiedzy ludzkiej, 2 tomy
- 1749 Le Traité des systèmes, 2 vol.
Traktat o systemach, 2 tomy
- 1754 Traité sur les sensations, 2 vol. Paris et Londres
Traktat o czuciach, 2 tomy
- 1755 Traité des animaux, Amsterdam
Traktat o zwierzętach
- 1780 Logique, Paris
Logika
- Coward William**, ur. w Winchester 1656 — zm. w 1725, wykształcony w Oxfordzie, lekarz i filozof:
- 1702 Thoughts Concerning Human Soul, London
Myśli o duszy ludzkiej
- Deschamps Dom Leger Marie**, ur. w 1716 — zm. w 1774, syn niższego urzędnika z Bretanii, mnich, benedyktyn, filozof:
- 1769 Lettres sur l'esprit du siècle
Listy o duchu wieku
- 1770 La Vérité ou le vrai système
Prawda lub system prawdziwy
- La voix de la raison contre la raison du temps et particulièrement contre celle de l'auteur du „Système de la nature“ par demandes et par responses, Bruxelles
Głos rozumu przeciw rozumowi epoki, a zwłaszcza przeciw rozumowi autora „Systemu przyrody“ w pytaniach i odpowiedziach
- 1930 Istina ili dostowiernaja sistema. Baku, pierwsze wydanie po przeszło stu latach leżenia w archiwach
- Diderot Denis**, ur. w Langres 15. 10. 1713 — zm. 30. 7. 1784, syn mistrza nożowniczego, pisarz, krytyk, filozof:
- 1746 Pensées philosophiques, La Haye
Myśli filozoficzne (z polecenia parlamentu spalone na stosie w Paryżu)

- 1747 Promenade d'un sceptique
Spacer sceptyka
- 1749 Lettre sur les aveugles a l'usage de ceux qui voient
Pismo o ślepych na użytek widzących (autor aresztowany)
- 1751—80 Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des metiers. 35 vol.
Encyklopedia lub słownik rozumowany nauk sztuk i rzemiosł*)
- 1754 Pensées sur l'interpretation de la nature, London
Myśli o objaśnieniu przyrody
- 1761 Le neveu de Rameau
Kuzynek mistrza Rameau
- 1769 Entretien entre d'Alembert et Diderot
Rozmowa d'Alemberta z Diderotem
- Le Rêve de l'Alembert
Sen d'Alemberta
- 1772 Supplément au voyage de Bougainville
Dodatek do podróży Bougainville'a

Ducros L.

- 1906 Les Encyklopedistes

Fréron Elie-Catherine, ur. w Quimper 1719 — zm. w Paryżu
wybitny krytyk i wydawca, wróg *Voltaire'a*:

- 1776 Lettres sur quelques écrits du temps (później *L'Année littéraire*, czasopismo)

Hartley David, ur. w Illingsworth 1705 — zm. w Bath w 1757.
wykształcony w Cambridge, lekarz i filozof:

- 1749 Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations, London, 2 vol.
Obserwacje o człowieku, jego organizacji, obowiązkach i nadziejach, 2 tomy

Helvetius Claude Adrien, ur. w Paryżu 1715 — zm. w 1771:

- 1758 De l'esprit, Paris
O rozumie
- 1772 De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, London
O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu

*) 35 tomów, z których 28 wyszło w l. 1751—1752, 5 tomów Dodatku w 1776—7 i 2 tomy Tablic 1780.

- 1772 *Système sociale*, vol. I
System społeczny
- *Le bonheur poëme en six chants*
O szczęściu, poemat
- Holbach Paul, Heinrich, Dietrich**, ur. Heidesheim 1725 — zm. w Paryżu 1789:
- 1767 *Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*
Chrześcijaństwo zdemaskowane, tom I
- 1768 *Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne ou histoire naturelle de la superstition*
Teologia kieszonkowa, czyli skrócony słownik religii chrześcijańskiej lub historia naturalna
- 1770 *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde morale*, London (w rzeczywistości Amsterdam, książka pod nazwiskiem Mirabeau, zmarłym przed dziesięciu laty)
System przyrody lub praw świata fizycznego i świata moralnego
- 1775 *La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement*, Amsterdam, 2 vol.
Polityka naturalna lub rozprawa o prawdziwych zasadach rządu
- *Système sociale ou Principes nature de la morale et de la politique*, London
System społeczny lub zasady naturalne moralności i polityki
- 1776 *La morale universelle*, Amsterdam
Moralność powszechna
- 1786 *La contagion sacrée*
Poświęcana zaraza
- 1934 *Izbrannyye antireligioznyje proizwiedienja*, Gaiz, Tom I
Wybrane utwory antyreligijne
- La Mettrie Julien de**, ur. w Saint-Malo 1709 — zm. w Berlinie w 1751, lekarz, filozof:
- 1745 *L'Histoire naturelle de l'âme*, La Haye
Naturalna historia duszy (pod pseudonimem de Sharp)
- 1746 *La politique du médecin de Machiavel*
Polityka lekarza Macchiavelli
- 1747 *L'homme-machine*, Leyde
Człowiek-maszyna (jest polskie tłumaczenie)

- 1748 L'homme-plante. Potsdam
Człowiek-roślina
- 1750 System Epikura
— Wyłożenie systemów filozoficznych
— O rozumie i mędrkach
- Lenin Włodzimierz Iljicz**, ur. w 1876 — zm. 1924, wielki przywódca robotniczy i myśliciel:
1953 Filosofskie Tietradi
Zeszyty filozoficzne
— Soczinienja. Tomy 1, 2, 15, 27
Dzieła
- Locke John**, ur. w 1632 — zm. w 1704, polityk i filozof:
1690 An Essay on Human Understanding
Rozprawa o rozumie ludzkim
- Marx-Engels**, wielcy przywódcy polityczni i filozofowie, twórcy dialektycznego materializmu (marksizmu):
— Soczinienja. Tomy 3., 4., 14.
Dzieła
- Naigeon Jacques André**, ur. w Paryżu 1738 — zm. w 1810, rysownik, malarz, rzeźbiarz, filozof:
1768 Militaire philosophe ou Difficultés sur la religion proposée au Père Malebranche Londres
Filozof bojownik
- Priestley Joseph**, ur. w Fieldhead 1733 — zm. w 1804, uczonec i filozof:
1780 Lettres to a philosophical unbeliver, Bath
Listy do Sir Edmunda Burke
1954 Izbrannyje soczinienja, Socekgiz
Dzieła wybrane
- Robinet Jean Baptiste-René**, ur. w Rennes 1735 — zm. w 1820, syn krawca, filozof:
1761—66 De la nature, Amsterdam, 4 vol.
O przyrodzie
- Stalin Józef**, ur. w 1879, wielki przywódca robotniczy i myśliciel:
1947 Zagadnienia leninizmu, „Książka“
- Toland John**, ur. w 1670 — zm. w 1722 w Londynie, filozof:
1691 Tribe of Levi
Plemię Levi

- 1696 Christianity not Mysterious
Chrześcijaństwo bez tajemnic (anonimowo)
- 1704 Letters to Serena, London
Listy do Jaśnie Pani
- 1709 Adeisidaemon, Haag
— Socynianizm, jaki jest
— Rozważania o naturalizacji Żydów
- 1718 Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, London
- 1720 Pantheisticon, Cosmopoli
- 1927 Izbrannyje Soczinienja, Gosizdat
Dzieła wybrane

Volney Constantin François de Chasseboeuf, ur. w Craon 1757
— zm. w Paryżu 1820, syn adwokata z Angers, pisarz, historyk, filozof:

- 1787 Voyage en Egypte et en Syrie
Podróż do Egiptu i Syrii
- 1791 Les Ruines ou Considérations sur les revolutions des empires
Ruiny lub rozważania o rewolucjach cesarstw
- 1793 La loi naturelle, ou le Catéchisme du citoyen français
Prawo naturalne, lub katechizm obywatela francuskiego
- 1819 Discours philosophiques sur l'étude des langues
Rozprawa filozoficzna o uczeniu się języków



T R E Ś Ć

	Str
Od tłumacza	6
1. Angielski materializm XVIII wieku	9
2. Dwa kierunki materializmu francuskiego	23
3. Nauka o przyrodzie	47
4. Teoria poznania	71
5. Ateizm	86
6. Etyka	100
7. Poglądy społeczno-polityczne	118
8. Młode pokolenie materialistów francuskich	137
Spis książek cytowanych	153

5342.

511