

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

O PSYCHOLOGICZNYCH UWARUNKOWANIACH HISTORIOZOFII EPOKI OŚWIECENIA

Tym co wniosło do europejskiej kultury umysłowej Oświecenie było m. in. wylansowanie takiego typu historiozofii (filozofii dziejów), w której elementy niewątpliwego historyzmu sąsiadują z elementami oczywistego ahistoryzmu, dając w efekcie wizję rzeczywistości uproszczonej lub naświetlanej w sposób jednostronny. Uwarunkowane to było zapewne wieloma różnymi czynnikami, w tym szeregiem czynników tworzących komponentę psychologiczną owych wizji — w jej skład wchodzi określonego rodzaju nastawienia, oczekiwania, wyobrażenia, przekonania, itd. Z tych właśnie czynników spróbujemy zdać sprawę w niniejszych rozważaniach. Bazą empiryczną dla nich będzie głównie (ale nie wyłącznie) filozofia francuska. Prowadzone tutaj analizy stanowią część składową badań prowadzonych w ramach tzw. psychologii historycznej¹.

I. O HISTORYZMIE I AHISTORYZMIE EUROPEJSKIM OGÓLNIIE

W europejskiej kulturze umysłowej różnego rodzaju relacje historyczne pojawiały się od zarania jej dziejów. Niejednokrotnie autorzy tych relacji powołują się na całkiem konkretne osoby i wydarzenia, wskazują na konkretne miejsca i czas, a nawet operują określonymi periodyzacjami. Mimo tego z pełnym przekonaniem można stwierdzić, że ich historyzm jest z reguły dosyć płytki, nie ujmujący, a niejednokrotnie nawet nie usiłujący ująć tego, co jest najistotniejsze w dziejach, że jest on niezdolny do sformułowania generalizacji lub też formułuje takie generalizacje, które budzą uzasadniony sprzeciw. Wiele złożyło się na to, że miał on taki właśnie charakter. Jednym z poważniejszych czynników w tej mierze by-

¹ Założenia programowe tej dyscypliny przedstawiam w monografii *O przedmiocie i zadaniach psychologii historycznej*. W: J. Topolski, Z. Drozdowiec, W. Wrzosek: *Swoistości poznania historycznego*, Wydawnictwo Naukowe UAM (w druku).

ło wykształcone w starożytności i podtrzymywane w następnych epokach negatywne nastawienie ludzi wykształconych do zmian zachodzących w rzeczywistości oraz do tego wszystkiego co podlega zmianie.

Wyraźnie widoczne jest ono już u eleatów, którzy postawili pod znakiem zapytania występowanie w rzeczywistości jakiegokolwiek zmiany. W świetle aporii Zenona z Elei (ok. 490—430 p. n. e.) ruch nie istnieje i istnieć nie może, a to co można zaobserwować gołym okiem stanowi jedynie zmysłowe złudzenie. Od tezy, że ruch jest jedynie zmysłowym złudzeniem pozostaje już tylko krok do tezy, że złudzeniem jest również postrzegana zmysłami rzeczywistość. Platon (427—347 p. n. e.) wprowadzić kroku takiego nie zrobił i nie sformułował takiej tezy, niemniej bronił tezy o wtórności czy też podrzędności rzeczywistości zmysłowej — wtórności wobec niezmiennego świata idei i stosunków między nimi. Z punktu widzenia platońskiego mędrca, uczestnika i obserwatora świata idei oraz świata bytów materialnych, już samo uczestnictwo w drugim z tych światów jest dla niego stratą moralną i poznawczą, zaś każde działanie w nim naraża go jedynie na doświadczanie kolejnych ułomności. W tej sytuacji jego obowiązkiem staje się stawianie oporu jakiegokolwiek zmianie w sferze tego, co cielesne oraz zwrócenie się w kierunku tego, co idealne. W ostateczności Platon doszedł do wniosku, że we wszystkich dokonujących się zmianach więcej jest pozorności niż rzeczywistej zmienności, zaś ruch, któremu podlegać ma cała rzeczywistość jest ruchem cyklicznym — stanowi wyjście z pierwotnej Jedni, Wszechwładności, oraz powrót do niej.

To negatywne nastawienie do zmian zachodzących w rzeczywistości oraz tego, co owym zmianom podlega widoczne jest również u św. Augustyna (354—439 n. e.), myśliciela niesłuchanie wpływowego w okresie Średniowiecza, a i później znajdującego swoich gorących zwolenników. W nawiązaniu do platońskiej koncepcji idei głosił on, że Bóg (byt wieczny i niezmienny) stworzył świat według tkwiących w nim samym idei, stanowiących archetypy dla bytów istniejących w świecie stworzonym. Stąd wyprowadził wniosek, że byty mają podwójne istnienie, tj. istnienie w Bogu (ma ono być wieczne i niezmienne) oraz istnienie w świecie stworzonym (ma ono być przemijające i zmienne). Następnie przyjął, że rzeczywiste i w pełni autentyczne istnienie przysługuje tylko temu, co wieczne i niezmienne (*Nicością jest bowiem wszystko to, co płynne, niestale, co się roztopia i wciąż jak gdyby płynie (...) Istnieje naprawdę tylko to, co pozostaje, co trwa, co zawsze jest takie samo*). Czy można się w tej sytuacji dziwić, że człowieka — uczestnika owego płynnego świata — przedstawia on jako istotę upadłą i niezdolną o własnych siłach do osiągnięcia jakichkolwiek pozytywnych wartości?

Można by domniemywać, że pewien przełom w owym negatywnym podejściu do zmiany oraz zmieniającej się rzeczywistości dokonał się w epoce Odrodzenia. Wszak epoka ta w potocznych wyobrażeniach kojarzy się z hasłami humanizmu, eksponującymi wielkość człowieka i jego dzieł. Obfitowała ona zresztą w wielkie postacie i w wielkie dzieła stanowiące widome zaprzeczenie średniowiecznego przekonania, że człowiek sam z siebie niczego nie może i pozostaje mu jedynie całkowite zdanie się na łaskę Boga. Wylansowano wówczas nawet specjalny typ studiów nad człowiekiem i wytworami jego ducha, tj. tzw. *studia humanitatis* — w ich skład wchodziły m. in. studia nad językiem (w szczególności sztuką wymowy), moralnością (w szczególności cnotą) oraz nad historią (w szczególności rolą wybitnych jednostek). Uważniejsze przyjrzenie się kulturze umysłowej tamtej epoki przekonuje jednak, że wprawdzie niejednym przełom w niej się dokonał, jednak nie dokonał się on w tym newralgicznym punkcie, który stanowiło negatywne podejście do zmiany oraz zmieniającego się świata². Przeciwnie — czołowi myśliciele Odrodzenia starali się dostarczyć argumentów na rzecz tezy, że prawdziwa wielkość człowieka wyraża się w tym, co jest niezmiennie (niezmiennych regułach wymowy, niezmiennych cnotach, niezmiennych prawdach, itd.) — nie zważając na uływ wieków — powoływali się na starożytnych mistrzów w filozofii, sztuce wymowy, polityce, itd., jako nosicieli wartości uniwersalnych. Stąd też można było lansować wizję ponadczasowego świata kultury umysłowej (*politia literari*), do którego dostęp mają wszyscy mędrcy, bez względu na miejsce i czas ich życia. Wykroczenie poza odrodzeniowe *studia humanitatis* i wkroczenie w ówczesną filozofię przyrody potwierdza jedynie negatywne nastawienie myślicieli tamtej epoki do tego, co zmienne oraz pozytywne (a niekiedy wręcz apologetyczne) do tego, co niezmiennie. Tak więc świat jawi im się jako pewna całość podlegająca niezmiennym prawom, w szczególności prawu kołowrotu — w świetle tego prawa przyroda podobna jest do wielkiego mechanizmu, w którym obracają się różne koła (zawsze takie same i zawsze w tym samym miejscu).

XVII stulecie dosyć powszechnie uznaje się za przełomowe w dziejach filozofii. Z nim właśnie zwykło się wiązać początki filozofii nowożytnej. Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie, czy przełomowe było ono również pod względem interesujących nas nastawień? Odwołajmy się w tym celu w pierwszej kolejności do Descartesa, myśliciela uzna-

² Kristeller wskazuje, że również w wielu innych istotnych kulturowo punktach Odrodzenie pozostało wierne tradycji Średniowiecza (por. P. O. K r i s t e l l e r: *Humanizm i filozofia*. Warszawa 1985).

wanego za ojca duchownego filozofii nowożytnej³. Analiza jego postawy i poglądów skłania do wniosku, że wprawdzie pewien przełom w tej mierze się dokonał, jednak nie jest on aż tak znaczny jak można by oczekiwać. Przede wszystkim odnotujmy jego zdecydowanie krytyczny stosunek do tego, co zmysłowe oraz apologetyczny do tego, co umysłowe. Ów krytycyzm ma swoje źródło w dostrzeganiu tego, że świat zmysłowy jest zmienny, a co za tym idzie nie może stanowić podstaw dla niezawodnego poznania ludzkiego (kartezjański przykład z woskiem udobitnia to w sposób jednoznaczny). Natomiast ów apologetyzm ma swoje źródło w dostrzeganiu tego, że w świecie umysłowym znajduje się to co niezmienne, tj. niezmiennie zdolności poznawcze (takie jak intelekt oraz intuicja intelektualna) i niezmiennie prawdy (nazywał je *prawdami iwiecznymi* i traktował jako wrodzone każdemu indywiduum myślącemu). Na czym zatem polegał wspomniany wyżej przełom kartezjański? Na tym przede wszystkim, że podstawy dla ludzkiego kreacjonizmu znajdował w samym człowieku, a ściślej, w jego umyśle, nie zaś w świecie zewnętrznym (obojętnie czy nadprzyrodzonym, czy też przyrodzonym). Polegał on również na tym, iż zakładał on i uzasadniał istnienie ludzkiego perfekcjonizmu, a ściślej, perfekcjonizmu poznawczego realizowanego w jednostkowym wysiłku umysłowym (każde *ego cogito* ma możliwość osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej). Dopiero w tym ostatnim punkcie pojawia się miejsce na czas, wraz z upływem którego myślące indywiduum osiąga coraz wyższe szczeble poznania⁴. Czy może w tej sytuacji dziwić lekceważący stosunek Descartes a do historii i dzieł historycznych (*dają środki do mówienia o wszystkim w sposób prawdopodobny oraz do wzbudzania podziwu wśród mniej uczonych*)? Czy może również dziwić jego bardzo skromna wiedza historyczna? —sprowadza się ona do wniosków, że w przeszłości człowiek nieustannie dążył do poznania samego siebie i swego otoczenia, oraz że w dążeniu tym osiągnął raczej mierne wyniki.

Stanowisko Descartesa spotykało się niejednokrotnie z ostrą krytyką ze strony naturalistów. Trzeba przyznać, że krytyka ta stawiała pod

³ Trzeba jednak zaznaczyć, że rola Descartesa w dziejach filozofii nie jest oceniana jednoznacznie. Według jednych był to myśliciel otwierający zupełnie nową epokę w filozofii — por. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa 1982. Inni natomiast utrzymują, że był to myśliciel ulegający w znacznym stopniu presji tradycji, w szczególności tradycji Średniowiecza — por. przykładowo E. Gilson: *Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris 1930.

⁴ Na występowanie w kartezjanizmie elementów tego specyficznego progresywizmu zwracał uwagę Czarnecki; por. Z. J. Czarnecki: *XVII-wieczny aprioryzm i problemy historyzmu*. „Studia Filozoficzne” 1978, nr 8—9.

wielkim znakiem zapytania podstawowe elementy komponenty psychologicznej postawy i poglądów tego filozofa, tj. jego nieufność do tego, co zmysłowe oraz zaufanie do tego, co umysłowe, dalej, jego wiarę, że w umyśle ludzkim można znaleźć wszystko to, co jest niezbędne do osiągnięcia wiedzy, i w końcu jego negatywne nastawienie do zmiennego świata zewnętrznego oraz pozytywne do niezmiennego świata wewnętrznego człowieka. Teoretycznie rzecz biorąc krytyka ta powinna prowadzić do otwarcia furtki dla naturalistycznego historyzmu. I praktycznie do niego prowadziła — jakkolwiek nie u wszystkich naturalistów owa furtka została jednakowo szeroko otwarta.

U zwolenników mechanistycznej wersji naturalizmu — takich jak w XVII wieku Newton, zaś w XVIII H o l b a c h czy Condillac — została ona zaledwie uchylona. Wprawdzie podstawą swojej filozofii czynili naturę (przyrodę) i wychodzili z założenia, że wszystko co w niej istnieje znajduje się w nieustannym ruchu (zmianie), jednak tym, co najbardziej w niej podziwiali było to, co niezmienne — niezmiennie prawa (sprowadzane przez nich do praw mechaniki), niezmienna harmonia (sprowadzona do wprzód ustanowionego porządku), niezmienna energia (wyrażana w prawie zachowania energii), itd. Podobnie było w ich podejściu do człowieka — ma on się wprawdzie zmieniać i zmiany te mają mu przynosić w ostatecznym rachunku wymierne korzyści, jednak ich podstawą ma być to, co jest w nim niezmiennie i wspólne wszystkim ludziom, a owymi niezmiennymi elementami natury ludzkiej okazują się w ujęciu ówczesnych naturalistów mechanistycznych wyposażenie w zmysły oraz potrzeby. Dodajmy, iż do końca lat trzydziestych byli oni przekonani, że człowiek rodzi się z ostatecznie ukształtowanymi zmysłami, tj. że wraz z upływem czasu nie mogą one zwiększyć swoich zdolności percepcyjnych. Dopiero przeprowadzona w roku 1728 przez angielskiego lekarza C h e s s e l d e n a operacja zdjęcia kilkunastoletniemu chłopcu katarakty z oka ujawniła, iż zdolności percepcyjne tego zmysłu ulegają zmianie. Wywołało to spore poruszenie w środowisku naturalistów, czego świadectwem jest pojawianie się wzmianek na temat tej operacji w wielu różnych rozprawach pochodzących z tamtego okresu — jej opis znajduje się również w *Wielkiej Encyklopedii* (jej przeprowadzenie przypisywane tam jest lekarzowi francuskiemu Reaumurowi). Nie zmieniło to jednak przekonania tej grupy naturalistów, że rozwój filogenetyczny człowieka jest powtórzeniem w najistotniejszych elementach jego rozwoju ontogenetycznego, a co za tym idzie, pisząc historię gatunku ludzkiego nie trzeba sięgać do jego odległej przeszłości — wystarczy w tym celu dokładnie prześledzić rozwój osobniczy typowego przedstawiciela tego gatunku. I oczywiście usiłowano w ten sposób pisać historię człowieka, czego bodajże najdoskonalszym wyrazem jest *Traktat o wrażeniach* Condilla-

ca — głównym bohaterem tej rozprawy jest posąg (istota człowiekopodobna), zaś głównym motywem relacji *historycznej* jest jego stopniowe przeobrażanie się w pełni ukształtowanego człowieka ⁵.

Bez wątpienia, znacznie dalej w naturalistycznym historyzmie poszli przedstawiciele eklektycznej odmiany tej orientacji filozoficznej. Najbardziej widoczne jest to w takiej wylansowanej przez nich dyscyplinie jaką była w epoce Oświecenia historia naturalna. Miała ona obejmować, jak to określił jej czołowy przedstawiciel Maupertuis, wszystkie te badania, które *pozwalają nam poznać ogólne procesy tworzenia i utrzymywania życia*⁶. Co to praktycznie oznacza pokazał najpełniej B u f f o n w swojej wielotomowej *Historii naturalnej*, dziele zawierającym opisy przestrzennego zróżnicowania skorupy ziemskiej, występujących na Ziemi zwierząt i roślin, a nawet opisy szczątków kopalnych żywych organizmów. Wszystko to podbudowane jest szeregiem ogólnych założeń (takich np. jak założenie, że da się pokazać proces kształtowania się materii ożywionej z materii nieożywionej), oraz uzupełniane szeregiem uogólniających teorii (takich np. jak teoria samoródtwa czy teoria śmierci cieplnej świata) i porządkujących klasyfikacji. Charakteryzując globalnie to dzieło B. Suchodolski zauważa, że historia natury stała się w nim *tylko historią poszczególnych sposobów manifestowania się jej sił podstawowych, a nie jej samej, będącej w swojej istocie czymś wiecznym (...) Czas — wedle B u f f o n a — nie warunkuje przyrody jako siły, której prawa są odwieczne te same; czas dosięga jedynie wytworów tych praw. Stosunki między rzeczami pozostają na całą wieczność niezmiennie, chociaż różnorodne rzeczy rodzą się i giną* ⁷. Potwierdza to, że czołowym myślicielom epoki Oświecenia niełatwo przychodziło odejście od utrwalonego przez wielowiekową tradycję negatywnego nastawienia do zmienności i zmieniającej się rzeczywistości, jakkolwiek podejmowali w tym celu spore wysiłki i osiągnęli widoczne efekty.

II. PESYMIZM DZIEJOWY J. J. ROUSSEAU

Przykład Rousseau ukazuje złożoność — jeśli nie wręcz dramatyzm— sytuacji psychologicznej, w której znaleźli się myśliciele epoki Oświecenia dokonujący radykalnego przewartościowania w swoich nastawieniach do zmienności oraz zmieniającej się rzeczywistości, w tym zwła-

⁵ Por. E. B. Condillac: *Traktat o wrażeniach*. Warszawa 1958.

⁶ Por. *Oeuvres de Maupertuis*. T. 1, Lyon 1756, s. 26.

⁷ B. Suchodolski: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa 1967, s. 498.

szcza dziejów ludzkich. Z jednej bowiem strony nie zdołali się oni jeszcze wyzwolić spod presji tradycji, presji którą nie w pełni sobie uświadamiali, z drugiej natomiast ulegali urokom nowych idei, pragnień, oczekiwań, itd. Szczególnie widoczne to jest we wczesnych rozprawach Rousseau, tj. w *Rozprawie o naukach i sztukach* oraz w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności pomiędzy ludźmi*.

Komponenta psychologiczna wyrażonej w nich postawy i poglądów tworzy nie tylko dosyć złożoną, ale i dosyć *chwieżną* strukturę funkcjonalną⁸. Zdają się w niej bowiem równocześnie dominować dwa stany psychiczne, i trudno jest jednoznacznie wskazać, który z nich jest stanem istotniejszym. Jednym z tych stanów jest uczucie podziwu dla doskonałości natury we wszystkich jej nieskażonych cywilizacją przejawach. Łączy się w nich bezpośrednio uczucie podziwu dla tych wszystkich, którzy potrafili zachować naturalne więzy z naturą (przyrodą). Ich dopełnieniem jest przekonanie, że dopóty, dopóki człowiek żyje w zgodzie z naturą jest istotą szczęśliwą w największym z możliwych Stopniu. Drugim z tych dominujących stanów jest uczucie głębokiego rozczarowania cywilizacją, rozczarowania nie którąś z jej sfer lub którymś z cywilizacyjnych wytworów, lecz rozczarowania totalnego. Bezpośrednim dopełnieniem tego uczucia jest poczucie bezsensowności zdecydowanej większości ludzkich zabiegów oraz przekonanie, że zabiegi te na przestrzeni całych dziejów przyczyniły się raczej do nieszczęścia niż szczęścia ludzkiego. Te uczucia, poczucia i przekonania zrodziły u Rousseau pragnienie uwolnienia się od cywilizacyjnej *degeneracji* oraz powrotu do możliwie najbardziej bezpośrednich kontaktów z naturą (Matką Naturą — jak nazywali ją niektórzy z oświeceniowych myślicieli). Pragnieniu temu towarzyszy jednak świadomość tego, że owe uwolnienie się i ów powrót nie jest dla współczesnego człowieka możliwy, co z kolei rodzi różnego rodzaju frustracje i rozterki.

Kryjące się za tymi stanami oraz ich dopełnieniami nastawienie do zmian okazuje się również złożone. Widać to wyraźnie w nakreślonej przez Rousseau wizji dziejów. Bynajmniej nie jest to wizja w całości pesymistyczna. Dzieje ludzkości podzielone zostały w niej na dwie zasadniczo różniące się fazy. Pierwszą z nich można nazwać *fazą pierwotnej niewinności człowieka* natomiast drugą *cywilizacyjnego skażenia*. Pierwsza z nich dzieli się jeszcze na dwa dosyć istotnie różniące się etapy dziejowe, tj. etap *człowieka dzikiego* oraz etap *pierwotnego ucywilizowania*. Wbrew powszechnym opiniom Rousseau nie jest bynajmniej apologetą tzw.

⁸ Znaczenia pojęcia *struktura funkcjonalna* przyjmuję za Kmitą. Por. J. Kmita: *Interpretacja humanistyczna a wyjaśnianie funkcjonalne*. W: *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki* (praca zbiorowa). Poznań 1973, s. 213.

*dobrego dzikusa*⁹. Wprawdzie u osobników żyjących w pierwszym z tych etapów dostrzegał on szereg pozytywów — takie np. jak to, że byli silni fizycznie, nigdy nie chorowali, łatwo zaspokajali swoje naturalne potrzeby, itd., niemniej nie mieli oni być ani dobrzy, ani źli, podobnie zresztą jak nie mieli być ani mądrzy, ani głupi. Po prostu, nie byli do tego zdolni, bowiem nie posiadali odpowiednio rozwiniętego świata psychicznego — ich nieskomplikowana psychika miała się sprowadzać do kilku prostych instynktów (takich np. jak instynkt samozachowawczy) oraz kilku prostych uczuć (takich np. jak uczucie litości). Dopiero po upływie pewnego czasu miał nastąpić rozwój tej psychiki oraz wykształcenie kolejnych zdolności, co miało być równoznaczne z przejściem do etapu *pierwotnego ucywilizowania* — jego zewnętrznymi oznakami miało być pojawienie się mowy, zmian w sposobie życia (w szczególności przejście do życia osiadłego w grupach rodzinnych i sąsiedzkich) oraz pojawienie się zmian w sposobie wytwarzania dóbr materialnych i zaspokajania potrzeb. W sumie stosunek Rousseau do tych wszystkich zmian był pozytywny — w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności pomiędzy ludźmi* stwierdził, że doprowadziły one do najszcześniejszego okresu w dziejach ludzkości, okresu z którego człowiek wyszedł zapewne przez jakiś nieszczęśliwy przypadek. Dodajmy jeszcze tylko — bowiem to również rzuca istotne światło na jego nastawienie do zmian — że u podstaw owego przejścia z pierwszego etapu w dziejach ludzkich do drugiego znajdować się miały siły napędowe tkwiące zarówno w przyrodzie, jak i naturze ludzkiej (do tych ostatnich zaliczał przede wszystkim pęd do doskonalenia się), którym człowiek nie był w stanie się przeciwstawić.

Podobnie zresztą miała się sprawa przedstawiać przy przejściu ludzkości do fazy *cywilizacyjnego skażenia*, fazy stanowiącej w jego przekonaniu jedno długie pasmo nieszczęść, cierpienia i poniżenia dla ogromnej większości ludzi oraz wątpliwego szczęścia, rozkoszy i wywyższania się dla znikomej mniejszości. U podstaw tego przejścia dostrzegał on w pierwszej kolejności rozwój *przemysłowości* oraz *zmysłu wynalazczego*, rozwój, który był konieczny, bowiem znacznie wzrosły ludzkie potrzeby, a zwłaszcza potrzeby materialne — pożywienia, ochrony przed zimmem itd. Za oznakę tego rozwoju uznał on przede wszystkim pojawienie się metalurgii, która przyczyniła się w sposób zasadniczy do zmiany narzędzi pracy oraz sposobów wytwarzania dóbr materialnych. Trzeba dodać, iż faza *cywilizacyjnego skażenia* miała również wyłonić się w kilku etapach — *zapro-*

⁹ Za apologetę *dobrego dzikusa* brali go już współcześni mu myśliciele. Świadectwem tego jest m. in. list Voltaire'a do Rousseau z 30 sierpnia 1755 r., w którym jego autor stwierdza, że po przeczytaniu *Rozprawy o pochodzeniu nierówności*, chce mu się chodzić na czterech łapach i szczełać. Por. J. J. Rousseau: *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Paris 1967, *Documents*, s. 131.

wadzenie ustaw i prawa własności było jej pierwszym etapem, drugim ustanowienie urzędów, trzecim zaś i ostatnim przemiana władzy opartej na prawie w opartą na samowoli¹⁰. Każda z nich miała być gorsza od poprzedniej, zaś najgorszą ma być oczywiście ostatnia z nich, równoznaczna z czasami współczesnymi Rousseau.

To co ma on do powiedzenia na temat swoich współczesnych stanowi jedno wielkie ich oskarżenie — oskarżenie o głupotę, zepsucie moralne, hipokryzję, próżność i próżniactwo, znieczulicę, okrucieństwo, zezwierżenie itd. Współczesne mu społeczeństwo cywilizowane — a dodajmy, że bierze on pod uwagę przede wszystkim społeczeństwo wielkich aglomeracji miejskich (takich jak Paryż, Londyn, czy Rzym) — jawi mu się jako zbiorowisko samców *ogarniętych szaleem brutalnym i nieokiełznanym, którym nieznanym jest wstyd ani jakiegokolwiek powściągi*, oraz samic toczących zaciekle boje o panowanie nad tymi pierwszymi i nie troszczących się o swoje potomstwo, jako istot otepiałych z braku wiedzy lub z nadmiaru refleksyjności (*człowiek, który rozmyśla to zwyrodniałe zwierzę*), istot obawiających się wszystkiego i wszystkich (*miękki i zniewieściały tryb życia do reszty odbiera im odwagę i siły*).

Nawet pobieżna analiza nakreślonej przez Rousseau retrospekcji dziejów ludzkich może nasunąć wątpliwości co do jej historyczności¹¹. Uważniejsze przyjrzenie się tej retrospekcji jeszcze owe wątpliwości pogłębia. Wprawdzie pojawiają się w niej niejednokrotnie opisy konkretnych osób, jednak możliwość faktycznego istnienia takich osób wydaje się mało prawdopodobna — jak chociażby owych *wenezuelskich Karaibów*, którzy mieli nigdy nie chorować i żyć w *poczuciu zupełnego bezpieczeństwa*, czy owych zadziwiających *Hotentotów*, którzy potrafią dostrzegać *gołym okiem statki na pełnym morzu z takiej odległości, z jakiej Holendrzy przez lunetę*. Pojawiają się w niej również opisy doniosłych wydarzeń historycznych, których możliwość zajścia wydaje się wręcz nieprawdopodobna — jak chociażby owych *dzikich-plemion-zdobywców*, które łupią i palą dobytek plemion cywilizowanych, pozostawiając — z podziwu godną przemyślnością — biblioteki *{sprzęt, który tak znakomicie odwoził od ćwiczeń wojskowych, utrzymując przy zajęciach próżniaczych i nieruchawych}*. Jeśli nawet występują w niej wzmianki o rzeczywiście doniosłych wydarzeniach historycznych (takich np. jak pojawienie się metalurgii czy własności prywatnej), to albo z wydarzeń tych nie wyprowadza się głębszych wniosków, albo też naświetla się je w sposób jednostronny, kierując się określonego rodzaju nastawieniami, uprzedzeniami, wyobrażeniami itd.

¹⁰ J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa 1956, s. 221.

¹¹ Na jej ahistoryczność zwrócono zresztą uwagę już dawno. Por.: J. Litwin: *Dylematy postępu i regresu*. Warszawa 1973, s. 21 i n.

Krótko mówiąc — nakreślona przez Rousseau retrospekcja okazuje się bardziej retrospekcją psychologiczną (wyrazem przeżywanych przez niego stanów psychicznych) niż historyczną.

Trzeba jednak powiedzieć, że Rousseau otwarcie nie przywiązywał większego znaczenia do analizy źródeł historycznych, ceniąc bardziej rozumowania hipotetyczno-dedukcyjne niż tzw. indukcję historyczną. Podkreślał przy tym, że przedstawionych przez niego poglądów *nie należy brać za prawdy historyczne, lecz jedynie za rozważania hipotetyczne i warunkowe*. Jest oczywiście — o czym myśliciel ten zdawał się niejednokrotnie zapominać — zasadnicza różnica między hipotezami prawdopodobnymi i nieprawdopodobnymi oraz między *warunkową prawdą* i bezwarunkową fikcją. Trzeba jednak również dopowiedzieć, że preferowane przez niego podejście poznawcze nie tylko doprowadziło go do wyartykułowania fikcji, ale także sformułowania hipotez, które później znalazły potwierdzenie w badaniach naukowych. Jedną z nich była hipoteza — sformułowana zresztą w opozycji do panujących wówczas wyobrażeń — że człowiek *nie zawsze był zbudowany jak dziś i chodził na dwóch nogach* lub też — co na jedno wychodzi — że jego konstrukcja fizjologiczna oraz sposób poruszania się powstały w procesie historycznych przemian. Inną hipotezą znajdującą w późniejszym czasie uznanie w środowisku uczonych jest jego przypuszczenie, że *pierwotną postacią mowy człowieka (...) jest krzyk natury. Krzyk ten wydierał się mu z piersi pod wpływem pewnego jakby instynktu i tylko w nagłych wypadkach, by w wielkich niebezpieczeństwach błagać o pomoc lub w gwałtownych cierpieniach o ulgę*¹².

III. OPTYMIZM DZIEJOWY A. N. CONDORCETA

Condorcet reprezentuje tę grupę myślicieli epoki Oświecenia, która zdołała się wyzbyć negatywnego nastawienia do zmienności i zmieniającej się rzeczywistości. Co więcej, formułowała ona swoje wizje dziejów ludzkich niejednokrotnie w radykalnej opozycji do tradycji w tej mierze, w szczególności w radykalnej opozycji do tradycji religijnej¹³.

¹² J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności...*, op. cit., s. 162. Te i podobne im hipotezy skłaniają niektórych historyków kultury umysłowej do traktowania Rousseau jako geniusza, który swoimi horyzontami myślowymi daleko wybiegał poza epokę Oświecenia. Por. przykładowo: E. Cassirer: *Esej o człowieku*. Warszawa 1977, s. 228.

¹³ Szczególny sprzeciw tej grupy myślicieli budziła napisana w duchu ideologii kontrreformacyjnej *Rozprawa o historii powszechnej J. B. B o s s u e t a*. Ci, którzy porównywali wymienione tutaj dzieło ze *Szkicem* Condorceta dostrzegali jednak nie tylko zasadnicze rozbieżności, ale i zbieżności. Por. przykładowo: Ch. Doren: *The Idea of Progress*. New York 1967, s. 49.

Jak to zwykle bywa w takich sytuacjach, niektóre elementy tych wizji stanowią coś w rodzaju awersu dla takiego rewersu jakim była podlegająca krytyce tradycja. Tak więc jeśli w tej ostatniej pojawia się niczym nieuzasadniona lub słabo uzasadniona nieufność do tego wszystkiego co zmienne, to w wizjach tych znajdujemy równie słabo uzasadnione zaufanie do tego wszystkiego, co podlega zmianie; jeśli w pierwszej z nich mamy do czynienia z podporządkowaniem wszystkich zmian celom nadprzyrodzonym (odkupieniu grzechu pierworodnego, osiągnięciu zbawienia itp.), to w tych drugich mamy do czynienia z podporządkowaniem ich celom doczesnym (osiągnięciu coraz większej rozumności, szczęścia, wolności, dobrobytu itp.); jeśli w pierwszych mamy do czynienia z wybujałym pesymizmem, to w drugich pojawia się równie wybujały optymizm, itd.

Wszystkie te i inne jeszcze opozycje można odnaleźć w takim sztandarowym dziele Condorceta jakim był jego *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*¹⁴. Komponenta psychologiczna wyrażonej w nim postawy i poglądów tworzy znacznie bardziej zwartą i stabilną strukturę funkcjonalną niż to ma miejsce uRousseau. Stanem dominującym jest w niej bez wątpienia uczucie podziwu dla doskonałości natury we wszystkich jej możliwych postaciach, w tym uczucie podziwu dla człowieka jako integralnej części owej natury (przyrody). Jego bezpośrednim dopełnieniem jest uczucie podziwu dla cywilizacyjnych postępów ludzkości — dla *marszu jej ducha poprzez dzieje*. Uczucia te ugruntowane są wiarą, że przed człowiekiem stoją niczym nie ograniczone możliwości doskonalenia samego siebie i swego otoczenia, harmonijnego organizowania swego życia i współżycia z innymi. Niebagatelną rolę w ich podtrzymywaniu odgrywa również przekonanie, że we wszystko, co jest mu niezbędne do kreowania swego losu został on wyposażony przez Matkę-Naturę — jakkolwiek niezbędny jest czas na to, aby mógł on rozwinąć wszystkie swoje zdolności. Wszystko to ma oczywiście za swoją podstawę zdecydowanie pozytywne nastawienie do zmian i zmieniającej się rzeczywistości. Nastawienie to ujawnia się zarówno w jego prezentacji natury, jak i — może nawet w jeszcze większym stopniu — w jego prezentacji kultury.

Naturę przedstawia on jako jeden wielki, znajdujący się w nieustannym ruchu mechanizm, który jest na tyle doskonały, że nigdy się nie psuje i nie musi być naprawiany czy poprawiany. Perfekcjonizmem takim nie odznacza się wprawdzie od zarania swoich dziejów kultura, niemniej dokonujące się w miarę upływu czasu zmiany mają ją do niego prowadzić. I właśnie pokazaniu sfer, w których owe zmiany się dokonują oraz sposobów w jakie się one dokonują poświęcił w całości swój *Szkic*.

¹⁴ Por. A. N. C o n d o r c e t: *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Warszawa 1957.

Dodajmy jeszcze tylko, że wyszedł on z założenia, iż: po pierwsze — w jednych dziedzinach kultury (np. we wiedzy) postęp jest szybszy, innych natomiast (np. w ekonomice czy polityce) wolniejszy; po drugie — nawet w tych dziedzinach, w których jest on najszybszy, nie odbywa się on po linii prostej i w jednakowym tempie.

W sumie Condorcet wyróżnił trzy zasadnicze fazy w *postępkach ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Pierwsza z nich obejmować ma okres od czasów najdawniejszych do wynalezienia i rozpowszechnienia pisma, tj. do powstania kultury greckiej. Druga — okres do czasów wynalezienia i rozpowszechnienia druku, tj. do epoki jemu współczesnej. Trzecia w końcu — okres *postępu, który dokonają przyszłe pokolenia*. Ponadto pierwszą fazę podzielił na pięć, natomiast drugą na cztery historyczne etapy postępu. Obraz pierwszej z tych faz traktowany jest przez niego jako hipotetyczny, drugiej jako apodyktyczny, zaś trzeciej ponownie jako hipotetyczny. W sumie żadna z tych faz nie ma mieć charakteru wstecznego (zstępującego)—różnić się one mają jedynie tempem owego *ruchu przed siebie* (jak napisano pod hasłem *progrès* w *Wielkiej Encyklopedii*).

Determinanty tego postępu mają mieć w przeważającej mierze charakter psychologiczny, przy czym dotyczy to zarówno tych, które mu sprzyjają, jak i tych, które mu przeszkadzają. Na liście pierwszych znajdują się tak typowe dla Oświeceniowego pojmowania postępu czynniki jak ciekawość poznawcza, oraz tak swoiste dla tej retrospekcji dziejów ludzkich jak *potrzeba nowych myśli i wrażeń (budzi zamięłowanie do zbytku, pobudza pomysłowość oraz podnieca ciekawość)*. Natomiast na liście czynników przeszkadzających postępowi znajdują się takie jak zrodzone z głupoty ogłupianie ludzi, zrodzone z pragnienia zdobycia uznania i rozgłosu rozgłaszanie fałszu, zrodzone z chciwości (*z nienasyconej żądzy złota*) odbieranie bliźnim ich dóbr, zrodzona z łatwowierności i strachu zaboboność, nietolerancja i fanatyzm, czy też zrodzona z tego wszystkiego łącznie, a ponadto z hipokrycji kapłanów religia.

Naszkicowany przez Condorceta obraz kulturowych przemian ludzkości ma — globalnie rzecz biorąc — dosyć zdecydowanie optymistyczny charakter. Trzeba jednak odnotować występowanie jakby na drugim planie *Szkicu* Condorceta pewnej nuty pesymizmu dziejowego. Związana jest ona z dostrzeganiem procesu doskonalenia się na przestrzeni dziejów despotyzmu jako formy sprawowania władzy. Przedstawiany jest on jako proces natrafiający niejednokrotnie na poważne przeszkody i od czasu do czasu zwalniający tempo, ale równocześnie jako proces ciągły i doprowadzający do osiągnięcia coraz wyższych stopni doskonałości w ciemieniu przez nielicznych despotów licznych zbiorowości ludzkich. Towarzyszyć ma mu nieustanna polaryzacja podziału społecznego na dwie opozycyjne klasy, z których jedna przeznaczona jest by rządzić, druga zaś

by słuchać, jedna by kłamać, druga by być ofiarą oszustwa. Z każdą epoką podział ten stawać się ma coraz wyraźniejszy, aż w końcu, tj. w czasach Republiki Francuskiej, świadomym go się staje każdy obywatel. Świadomość ta ma doprowadzić do położenia kresu temu procesowi, tj. do pozbawienia panowania różnego rodzaju despotów (z monarchą włącznie) oraz przejęcie władzy przez ogół obywateli. Końcowy akcent tego wątku ma zatem również optymistyczny charakter.

Obraz współczesnego społeczeństwa nakreślony przez Condorcet a pod niejednym względem jest antytezą nie tylko obrazów kreślonych przez myślicieli religijnych tamtej epoki (i oczywiście epok wcześniejszych) ale także obrazu zawartego w dziełach Rousseau. U tego ostatniego jest to społeczeństwo znajdujące się w głębokim upadku umysłowym i moralnym, natomiast w świetle *Szkicu* jest to społeczeństwo promieniujące potęgą ducha; tam widzimy, że swoje najlepsze lata ludzkość ma za sobą i powinna z niepokojem patrzeć w przyszłość, tutaj natomiast, że za sobą ma ona lata najgorsze, zaś to co już osiągnęła pozwala jej ze spokojem oczekiwać dalszego biegu wydarzeń dziejowych. Takich też i antytez można znaleźć znacznie więcej w dziełach obu myślicieli.

Pozytywne nastawienie Condorceta do zmian, w szczególności zmian dokonujących się w kulturze, prowadzi do znaczącego uhistorycznienia naszkicowanej przez niego retrospekcji. Bez wątpienia, uwzględnionych zostało w niej wiele istotnych wydarzeń dziejowych, oraz — co niemniej ważne — *spięte* zostały one klamrą określonych prawidłowości dziejowych. Nie znaczy to jednak, że w retrospekcji tej nie ma poważniejszych *braków*. Można przykładowo zapytać, co się stało z dziejami kultur pozaeuropejskich, że nie wywarły one istotniejszego wpływu na *postępy ducha ludzkiego poprzez dzieje* — wprawdzie pojawiają się na ich temat pewne wzmianki w *Szkicu*, ale pojawiają się tylko po to, aby wykazać wyższość kultury europejskiej. Można również zapytać, co się stało z najazdami barbarzyńskich plemion germańskich (Gotów, Wandalów, Burgundów i innych), które kawałek po kawałku zajmowały tereny Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego. Można także zapytać, co się stało z Czyngis-Chanem i jego pustoszącymi Europę hordami (XIII w.) — wprawdzie pojawiają się w *Szkicu* opisy najazdów i podbojów plemiennych, ale umieszczone zostały one w obrazie epoki czasowo bardzo odległej od wspomnianych wydarzeń historycznych, tj. w obrazie epoki trzeciej. Takich historycznych *braków* można w tym dziele znaleźć więcej. Nie wystawiają one oczywiście złego świadectwa nie chcącym się układać w logiczną i monolityczną całość wydarzeniom dziejowym, lecz jego autorowi patrzącemu na dzieje poprzez pryzmat przekonaniowych schematów.

Na zakończenie tych rozważań warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną determinantę psychologiczną nakreślonego przez Condorceta

Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje. Stanowi ją sympatia dla tego, co świeckie oraz antypatia — jeśli wręcz nie pogarda — dla tego, co religijne. Można być pewnym, że w tych wszystkich miejscach historycznych, w których pojawia się myśl świecka, zawsze potrafi on znaleźć jakieś słowo pochwały, natomiast tam, gdzie pojawia się myśl religijna, zwłaszcza chrześcijańska, zawsze potrafi znaleźć słowo przygany. Można mówić wręcz o perfekcji w dojściu przez niego do ukazywania błasków tego, co obdarza swoją sympatią oraz cieni tego, co obdarza głęboką antypatią. Tak więc potrafił przemilczeć cały szereg wydarzeń związanych z dziejami religii, przy czym potrafił to zrobić w taki sposób, że oświecony czytelnik mógł odnieść wrażenie, że wyświadczył właściwie jej przysługę nie mówiąc o największych nadużyciach. Innym z kolei potrafił nadać tak znikome znaczenie dziejowe, że czytelnik ów mógł odnieść wrażenie, iż właściwie wyświadcza religii przysługę, że w ogóle o nich wspomina — tak się przykładowo rzecz ma w przypadku wzmianki o występowaniu chrześcijaństwa przeciwko niewolnictwu. Potrafi też być dowcipny, ale jest to dowcip typu voltaire'owskiego, tj. taki, w którym bawią ułomności religii, smucą natomiast pewne cienie tego co świeckie. Dodajmy zresztą, że cieni tych Condorcet nie przedstawił zbyt wielu i — co więcej — był przekonany, że zbyt wielu ich nie było. Na potwierdzenie tego przywoływał takie postacie jak chociażby *mędrca Zenona*, który *choć był niewolnikiem*, pozostawał jednak *człowiekiem szczęśliwym i niezależnym*, czy *niezwykłego cesarza Juliana Apostatę*, *człowieka pełnego wyrozumiałości, prostoty, wzniosłości duszy i charakteru, męstwa i geniuszu wojennego*, a nade wszystko człowieka, który *usiłował uwolnić Imperium od tej plagi jaką było chrześcijaństwo*.