

Piotr Szymaniec
Condorcet i religia postępu

Korzenie idei postępu sięgają pierwszej połowy wieku XVII, kiedy to niektórzy myśliciele zaczęli zastanawiać się, czy mityczny „złoty wiek” u zarania dziejów ludzkości to epoka rzeczywiście lepsza od wszystkich następnych, w tym od współczesnej im nowożytności. Filozofowie Renesansu – na przykład Giordano Bruno czy Machiavelli – skłonni byli przyjmować antyczną koncepcję historii jako cykli cywilizacyjnych. Natomiast na przełomie XVI i XVII w. Francis Bacon pisał o postępie (*advancement*), dotyczącym wszak tylko wiedzy, jaką człowiek posiadał o otaczającym go świecie (stwierdzenie to wiąże się z propagowaniem przez tego uczzonego empirycznej metody badania przyrody). Jakies pół wieku później Blaise Pascal stwierdzał bardziej zdecydowanie, że: „Nie tylko każdy człowiek z osobna doskonali swe umiejętności, ale wszyscy ludzie pospołu czynią postępy w naukach, w miarę jak świat się starzeje”¹. Kartezjusz zaś uznał, iż należy zachęcać umysły do „posuwania się bardziej do przodu”, ażeby „wszyscy razem mogli iść dalej, niż mógłby dojść każdy z osobna”². Na przełomie lat 80. i 90. tego wieku w Paryżu toczył się słynny spór, który do historiografii przeszedł pod nazwą *la querelle des anciens et des modernes* – spór „starożytników” z „nowożytnikami”. Ci drudzy – którym przewodzili Charles Perrault (1628–1703) i Bernard Fontenelle (1657–1757) – głosili prymat dokonań współczesnych w porównaniu z dokonaniem starożytnych. Perrault twierdził, że uczeni i artyści XVII-wieczni pod każdym względem przewyższyli twórców antycznych. Natomiast bardziej ostrożny Fontenelle uznawał wyższość współczesnych jedynie w dziedzinie nauki (szczególnie dzięki dorobkowi Kartezjusza), w sztuce i literaturze jego zdaniem pierwszoplanową rolę odgrywa wyobraźnia, a w tej materii trudno mówić o prymacie jednych bądź drugich. „Starożytnicy” zaś – m.in. historyk i teolog Jacques Beunigue Bossuet (1627–1704), poeta i historyk Nicolas Boileau (1636–1711) czy pisarz, teolog i pedagog

¹B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przekład: M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 59.

²L. Rossi, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, przekład: A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998, s. 101.

François Fénelon (1651–1715) – bronili prymatu starożytnych i klasycznych wzorów sztuki antycznej¹.

Z takich to prowadzonych w końcu XVII wieku sporów wyklarowała się w połowie wieku następnego teoria postępu, której pierwszym słynnym głosicielem był, jak się zdaje, ekonomista i filozof Anne Robert Jacques de l'Aulne Turgot (1727–1781). W dziedzinie ekonomii był on zwolennikiem fizjokratyzmu, lecz twórczo wzbogacił tę koncepcję, stwierdzając, że zysk i procent mogą – a nawet muszą – powstawać również poza rolnictwem. Będąc w latach 1774–1776 generalnym kontrolerem finansów Francji, przeprowadził reformy liberalizujące gospodarkę i likwidujące pozostałości merkantylizmu, m.in. zniesienie przywilejów cechowych oraz wprowadzenie wolnego handlu zbożem. Swe poglądy na temat dziejów zawarł Turgot głównie w trzech rozprawach z około 1750 r.: *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procure au genre humain* (Rozprawa o korzyściach, jakie zaprowadzenie chrześcijaństwa zapewniło rodzajowi ludzkiemu), *Discours sur les progrès succesifs de l'esprit humain* (Rozprawa o kolejnych postępach ducha ludzkiego), *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (Plan dwóch rozpraw o historii powszechnej). Bieg dziejów, mimo że przerywany upadkami, podlega u Turgota kierowniczej zasadzie postępu, tak jak w koncepcji Bossueta podlegał kierownictwu Bożej Opatrzności. Gdy spojrzy się na dzieje ludzkości całościowo, nie zaś tylko na historię jednego ludu czy narodu, to dostrzeże się, że są one „najchwalebniejszym widowiskiem”, świadczącym o działaniu tej właśnie zasady. Znacząca rola w tym widowisku przypadła chrześcijaństwu, które nauczało – tak jak później filozofia – człowieka powszechnego braterstwa; jest ono bowiem „religią naturalną”, krzewiącą miłość bliźniego i dobroć. Dzięki niemu człowiek wyszedł ze stanu naturalnego, w którym żył wcześniej. Dlatego też ma ono przewagę nad wszystkimi innymi religiami. Jego zasady łagodzą ludzkie namiętności i przez to powstrzymują upadek państw i łagodzą okropności wojen.

Turgot pisze: „Imperia powstają i przemijają, prawa i ustroje po sobie następują, odkrywa się i rozwija sztuki i nauki. Hamowanie niekiedy w swym marszu, niekiedy zaś stymulowane, obejmują swym

¹Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Warszawa 1973, s. 44–50; K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przekład: J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 61.

wpływem różne obszary. Ambicja i próżna żądza sławy zmieniają ustawicznie scenę świata, zalewając ziemię potokami krwi. A pośród tych zniszczeń ludzkie obyczaje łagodnieją, ludzki umysł się rozjaśnia, i odosobnione narody zbliżają się do siebie. Handel i polityka jednoczą w końcu wszystkie części globu, i ogół ludzkości maszeruje stale – w naprzemiennym rytmie ruchu i spoczynku, dobra i zła – choć pomału, ku coraz większej doskonałości”¹. Filozof ten odnosi ciągły postęp w naukach przyrodniczych do stosunków społecznych i stwierdza, że wraz z doskonaleniem się nauk i upowszechnianiem edukacji nastąpi również postęp w dziedzinie moralności i relacji międzyludzkich (aczkolwiek to rozwój nauk jest pierwotny w stosunku do postępu społecznego). Ostatecznym czy idealnym celem dziejów społeczeństwa jest poszanowanie osobistej wolności i pracy, równość wobec prawa oraz nienaruszalność własności, a także pomnożenie bogactwa, zwiększenie środków utrzymania ludzi, oświecenie, wzrost zadowolenia i wszelkich powodów do szczęścia. Słowem, jak ujmuje to Karl Löwith, chodzi o świadomość praw naturalnych². Do czasów Oświecenia było inaczej, albowiem postęp, jaki nastąpił, był dziełem nie tyle świadomych działań kierujących się namiętnościami ludzi, ile nieoczekiwanym i ubocznym skutkiem tych działań: „Namiętności, i to właśnie najgwałtowniejsze, prowadziły na pasku ludzi, którzy nawet nie wiedzieli, dokąd zmierzają. Dostrzegam jakby ogromną armię, której ruchy planuje jeden potężny duch. Na widok wojskowych sztandarów, w dzikim tłumie trąb i bębnow, formują się całe szwadrony (...) każda grupa pokonuje w marszu przeszkody, nie wiedząc, o co właściwie chodzi. Tylko wódz ogarnia to wszystko wzrokiem, świadomy skutków splotu tylu działań. W ten sposób namiętności przysparzają idei, poszerza się wiedza i doskonała się umysły, brakowało właśnie bowiem rozumnego wglądu, którego dzień jeszcze nie nastał. Byłby on mniej skuteczny, gdyby już naprzód zawładnął ludzkimi postępami”³. A zatem mamy do czynienia ze swoistą „chytrością postępu”, przetworzeniem opisu działania Bożej Opatrzności z koncepcji Bossueta, będącą z kolei antycypacją Heglowskiej „chytrości ducha”.

¹A.J.R. Turgot, *Oeuvres*, Paris 1844, tom II, s. 598; cyt. za: K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 97.

²K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 98.

³A.J.R. Turgot, *Oeuvres*, Paris 1844, tom II, s. 594, 632; cyt. za: K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 98, 99.

Najśłynniejszym jednak z piewców idei postępu był uczeń Turgota – Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, markiz de Condorcet (1743–1794). Był on tyleż filozofem, co matematykiem zajmującym się rachunkiem prawdopodobieństwa. Na czasy rewolucji przypadł okres największej aktywności publicznej Condorceta. Wybrano go deputowanym do Konwentu, gdzie współtworzył *Deklarację praw człowieka i obywatela* z 1789 r. Był też członkiem Komisji Konstytucyjnej i na początku 1793 r. przedstawił własny projekt konstytucji. Jednakże w ciągu następnych miesięcy potępił aresztowanie dwudziestu dziewięciu żyrondystów – członków Konwentu, a także wystąpił przeciwko narastaniu jakobińskiego terroru, co spowodowało, że on sam przestał być bezpieczny. Przebywając w ukryciu w obawie przed aresztowaniem, napisał – praktycznie bez możliwości korzystania z księgozbiorów – swe *opus magnum*: rozprawę historiozoficzną (a właściwie szkic większej, nienapisanej całości) *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*). Aresztowany jednak i przewieziony do więzienia w Bourg-la-Reige, po pięciu dniach (29 III 1794) zmarł w niewyjaśnionych okolicznościach (został ścięty, otruty, a może sam zażył truciznę)¹.

W owym *Szkie* Condorcet dzieli dzieje na dziesięć epok, w których dokonują się postępy ducha ludzkiego. Źródłem czy też motorem tych „postępów” jest rozwój nauk. Przy czym naukami, które Condorcet uznaje za naprawdę istotne i przyczyniające się do postępu, są te oparte „na obserwacji, doświadczeniu i rachunku”². W zakresie epistemologii bowiem filozof ten jest empirystą, dziedzinie ontologii zaś – materialistą. Jak można przypuszczać, tylko takie stanowisko filozoficzne jest „postępowe”.

Condorcet postrzega dzieje jako scenę swoistej walki – walki między siłami oświecenia („filozofią”, uosabianą przez ludzi światłych, używających rozumu) a „zabobonem”. Píše na przykład tak: „Śmierć Sokratesa była przełomowym wydarzeniem w dziejach ludzkiego ducha. Jest to pierwsza zbrodnia, jaką zrodziła walka filozofii z zabobonem. Już spalenie szkoły pitagorejskiej było zapowiedzią nie mniej dawnej, nie mniej zacieklej walki filozofii z ciemniznami ludzkości. Obie te walki

¹ B. Suchodolski, *Wstęp*, [w:] A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, b.m.w. PWN 1957, s. IX–XIII.

² A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przekład: E. Hartleb, b.m.w. PWN 1957, s. 227.

będą się toczyć dopóty, dopóki będą istnieć na ziemi kapłani i królowie (...)" ; albo tak: „W owej epoce [w XVI wieku – przyp. P.Sz.] widzimy wszędzie, jak między autorytetem [religijnym czy przez religię uświęconym – przyp. P.Sz.] a rozumem toczy się walka o władzę, walka, która przygotowywała i zapowiadała zwycięstwo rozumu”¹. To swoiście manichejskie stanowisko jest, jak sądzę, dziedzictwem – być może nieuświadomionym — *Państwa Bożego* Augustyna. Trzeba podkreślić, że wedle naszego filozofa do sił „zabobonu” należą nie tylko władcy–tyrani i despoci (przy czym dla autora despocja w przeciwieństwie do tyranii ma charakter trwały) oraz ich dworacy, czy ogólnie – całokształt stosunków feudalnych, ale przede wszystkim kapłani wszelkich religii. Zawsze bowiem zalicza on religie do czynników hamujących postęp (oto próbki: „Podstawową cechą chrystianizmu była pogarda dla wiedzy ludzkiej”; „Nieszczęsne ziemie [w Nowym Świecie – przyp. P.Sz.], które padły ofiarą chciwości, zabobonów i szaleństwa Portugalczyków i Hiszpanów, pokryły się szczątkami pięciu milionów ludzi. Będą one po wsze czasy świadczyć przeciw doktrynie, uznającej polityczną wartość, a która nawet jeszcze wśród nas znajduje swoich obrońców”). Nieco, ale tylko nieco, cieplej wypowiada się o islamie. Jest to bowiem religia, która umożliwiła odrodzenie nauk – szczególnie matematyki (w tym algebry) i filozofii opartej na systemie Arystotelesa. Odrodzenie to, choć krótkotrwałe, umożliwiło późniejszy renesans nauk na Zachodzie. Píše, że religia Mahometa jest „najprostsza w swych dogmatach, najmniej nedorzeczna w praktykach, najbardziej tolerancyjna w zasadach”, lecz także ona, po okresie rozkwitu, „zdaje się skazywać na wieczną niewolę, na nieuleczalną tępotę, całe to rozległe terytorium, które objęła swym panowaniem”. Stało się tak, gdyż: „geniusz opuszcza ludy, które oświecił, i tym razem musiał bowiem ustąpić przed tyranią i zabobonem”. I dalej autor rozwija tę myśl tak: „Zrodzony w Grecji, w atmosferze wolności, nie mógł [geniusz] ani zapobiec jej upadkowi, ani uchronić rozumu przed przesadami ludów już zdeprawowanych przez niewolę. Zaś u Arabów zrodzony w despotyzmie, u kolebki fanatycznej religii, był, podobnie jak szlachetny i wspaiały charakter tego ludu, tylko krótkotrwałym wyłomem z ogólnych praw natury, skazujących ujarzmione i zabobonne ludy na poniżenie i ciemnotę”². Podobna do przedstawionej tu koncepcji geniusza, który nawiedza wybrane ludy, a potem opuszcza je, gdy spełnią

¹Ibidem, s. 56, 144.

²Ibidem, s. 90, 128, 108–109.

swą dziejową misję, konstrukcja znajduje się u Hegla – tam nazwana pochodem ducha świata (*Weltgeist*) poprzez ludy¹.

Postęp dokonuje się, wedle Condorceta, w dziejach zawsze, ale nie cały czas jednakowo szybko. W czasach wspólnot plemiennych postęp „rodzaju ludzkiego musiał dokonywać się (...) bardzo powoli; mógł następować tylko w znacznych odstępach czasu, w szczególnie sprzyjających okolicznościach”. Gdy człowiek zaczął uprawiać ziemię, „powstaje myśl o wymianie. Od tego momentu stosunki moralne między ludźmi komplikują się i różnicują”. Największy postęp w starożytności miał miejsce w Grecji, gdzie nauka i sztuka wzniosła się na takie wyżyny, na jakie mogła się wnieść w ramach ustroju społecznego zakładającego istnienie niewolnictwa. Sztuki piękne zwłaszcza osiągnęły taki poziom, „jaki później zaledwie kilka ludów zdołało osiągnąć” (tak dochodzi u filozofa–ekonomisty do głosu, w znacznie już zredukowanej formie, koncepcja „złotego wieku” ludzkości w okresie jej młodości). Poza tym „wolność, sztuki piękne i oświata przyczyniły się do złagodzenia obyczajów (...) te wady Greków, które tak często przypisywano postępowi ich cywilizacji, pochodziły z okresu większego prymitywizmu (...) postęp moralności zawsze był związany z postępowiem oświecenia, zepsucie zawsze zapowiadało upadek oświaty lub następowało po nim”². Condorcet polemizuje tu z Janem Jakubem Rousseau, wedle którego postęp w dziedzinie nauk i wytwórstwa rozpoczął upadek życia społecznego.

Po upadku Rzymu: „w tej nieszczęsnej epoce duch ludzki raptownie spada z wyżyn, na które się wzniosł uprzednio”. Mogłoby się zdawać, że to już nie zahamowanie postępu, ale regres. Autor jednak wcale tak nie uważa. Epoka ta bowiem przyniosła też efekt pozytywny, „tam właśnie, pośród zdziczenia i tępoty obalono niewolnictwo, tę hańbę najpiękniejszego okresu dziejów Grecji”. Poza tym działania sił „zabobonu” prowadziły do innych skutków niż zamierzone: „Księża musieli się kształcić, ażeby umieć się bronić albo by jakoś upozorować bezprawne przywłaszczanie sobie władzy świeckiej oraz by coraz lepiej sporządzać fałszywe dokumenty. Królowie, chcąc jak najmniej ponosić strat w walce, w której roszczenia opierały się na autorytecie i precedensach, popierali szkoły, w których kształcić się mogli juryści potrzebni im w ich sporach z klerem”. A nieco dalej: „Ludzie Zachodu, ogarnięci zapalem religijnym, ruszyli wreszcie na podbój ziemi, którą, jak

¹Por.: T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1961, s. 26–29.

²A.N. Condorcet, op. cit., s. 6–7, 66–67.

powiadano, uświęciła śmierć i cuda Chrystusa. Szaleństwo to sprzyjało wolności, osłabiło bowiem i zubożyło feudalnych panów, a jednocześnie rozszerzyło stosunki ludów europejskich z Arabami (...) Europejczycy nauczyli się języka Arabów, zaczęli czytać ich dzieła, zapoznali się z niektórymi ich odkryciami i chociaż nie osiągnęli w tej nauce wyższego poziomu niż Arabowie, mieli przynajmniej tę ambicję, aby im dorównać. (...) Wojny te [wojny krzyżowe – przyp. P.Sz.], wzniecone w imię zabobonu, przyczyniły się do tego, aby go obalić”¹. Zatem spór kleru z monarchami przyczynił się do rozwoju oświaty, wojny krzyżowe zaś do rozwoju nauki, a więc postępu. Condorcet tak oto przetwarza występującą w teorii Turgota „chyłość postępu”.

Dziewiąta wyróżniona przez historiozofa epoka – trwająca „od Kartezjusza do powstania Republiki Francuskiej” – to czas, gdy rozum, „nareszcie wolny, ruszył naprzód i zatrzymać go mogą już tylko przeszkody, które pojawiają się na każdym nowym etapie postępu, wynikają bowiem w sposób nieuchronny z samej konstytucji naszego umysłu albo z oporu, jaki natura zwykła stawiać naszym wysiłkom na wszystkich drogach wiodących nas do prawdy”; „I chociaż człowiek nie jest tam [w krajach Europy – przyp. P.Sz.] jeszcze w pełni tym, kim być powinien, godność jego nie jest jednak poniżana i uznane są przynajmniej niektóre jego prawa; nie można już powiedzieć, by był niewolnikiem, ale jedynie, że nie potrafi jeszcze naprawdę być wolny”. Tak więc w epoce tej dokonał się znaczący postęp, a główną przyczyną „postępów w polityce i ekonomii politycznej był postęp filozofii ogólnej, czyli metafizyki w najszerszym znaczeniu tego słowa”². Konfrontacja fermentu intelektualnego, spowodowanego oddziaływaniem filozofii, i systemu rządów, petryfikującego pozostałości feudalizmu, musiała doprowadzić do rewolucji, która otwiera przed „duchem ludzkim” nowe możliwości postępu – postępu kumulatywnego.

Według Condorceta między poszczególnymi ludźmi w ich sytuacji społecznej występują różnice, które mają trojakie przyczyny: niejednakowe bogactwo, niejednakowa kondycja fizyczna oraz niejednakowe wykształcenie. Różnice te nie znikną do końca nigdy, aczkolwiek korzystne jest, aby się zmniejszały (i tak też dzieć się powinno). Jednakże przyczyny tych nierówności „są naturalne i konieczne, i chcieć je zniszczyć byłoby rzeczą absurdalną i niebezpieczną;

¹Ibidem, s. 96–97, 112–114.

²Ibidem, s. 153–154, 162.

nie można by nawet próbować całkowicie zniweczyć ich skutków, nie pogłębiając równocześnie źródeł nierówności, nie naruszając praw człowieka bardziej bezpośrednio i niebezpiecznie”¹.

Nierówności te uzasadnione są różnicami talentów i stanowią podstawę naturalnego podziału społeczeństwa na klasy. Inaczej się rzecz ma z sytuacją prawną każdej jednostki. Poglądy Condorceta na ten temat można z całą pewnością zaliczyć do nurtu prawa natury (czy raczej: prawa naturalnego), którego fundatorem był Grocjusz, a tym, kto ideę tę rozwinął – John Locke. Prawa naturalne są prawami przyrodzonymi człowieka, nie tyle wynikają one z obiektywnej natury świata, jego odwiecznego porządku, ile raczej są pojmowane jako właściwości natury ludzkiej, jako elementy pierwsze – coś przez naturę danego. Prawa te – prawa człowieka, te wolności i te możliwości, które każdy ma ze swojej, ludzkiej, natury – są (mają być) pierwszymi elementami systemu prawnego. Porządek społeczny, a zatem i prawo stanowione, jest po to, by te prawa pojedynczych ludzi ze sobą pogodzić. W koncepcji tej zakłada się, że człowiek ze swej natury jest istotą wolną, może kierować swoimi czynami, więc ma prawa mu przyrodzone². Locke twierdził, że podmiotowe prawa naturalne człowiek otrzymał od natury z chwilą urodzenia tak jak organy swego ciała. Nie może on wyzbyć się tych swoich praw ani też nikt siłą mu tych praw odebrać nie może. Autor *Listu o tolerancji* za prawa te uznał życie, wolność (także wolność religijna) i własność³.

Condorcet natomiast twierdzi, że „prawa człowieka wypisane są w księdze natury i (...) poszukiwanie ich w innych księgach było właściwie ich niedocenianiem i znieważaniem”. Prawa człowieka wyprowadza „na

¹Ibidem, s. 219.

²K. Pyclik, *Liberalna koncepcja prawa podmiotowego wolności sumienia i wyznania. Cz. I*, PPIA XLVII, AUW No 2308, s. 186.

³Locke w *Liście o tolerancji* pisze: „Moim zdaniem, państwo, jako społeczność ludzi, zostało ustanowione wyłącznie dla zachowania dóbr doczesnych. Dobrami doczesnymi nazywam życie, wolność, całość i nietykalność ciała, jak również posiadanie dóbr materialnych” — J. Locke, *List o tolerancji*, przekład: L. Joachimowicz, PWN b.m.w. 1963, s. 7. Triada: życie, wolność, własność (*life, liberty and property*), pojawia się w Locke’a *Dwóch traktatach o rządzie*, przy czym własność oznacza tutaj nietykalność cielesną (*indolency of body*), jak też prawo do posiadania rzeczy — D. Park, *Contemporary Issues: The Pluralist Society. Zagadnienia współczesne: społeczeństwo pluralistyczne*, przekład: K. Krauze-Blochowicz, Warszawa 1996, s. 28–29.

podstawie tej jedynej prawdy głoszącej, że *człowiek jest istotą czującą, zdolną do rozumowania i przyswajania sobie pojęć moralnych*". Prawa te są poza tym zgodne z nakazami rozumu. Nie podaje autor jakiegoś pełnego katalogu praw człowieka, lecz pisze, iż „ludzie z samej natury swojej posiadają wszyscy równe prawa” oraz: „Człowiek powinien mieć możliwość z całkowitą swobodą rozwijać swoje zdolności, rozporządzać swoimi bogactwami i zaspokajać swoje potrzeby”. I dalej: „zachowanie tych praw było jedynym celem zrzeszania się ludzi w społeczności politycznej (...) sztuka społecznego współżycia powinna być sztuką zapewnienia im jak najpowszechniej tych praw na zasadzie najzupełniejszej równości”¹. Dlatego też jednostka nie powinna decydować o prawach innych członków społeczeństwa, a decydować o tym mogą jedynie ciała przedstawicielskie ustanawiające powszechne prawa. Są jednak obszary dotyczące praw człowieka, w które ciała te nie powinny ingerować.

Jednakże zdaniem historyzofa zasady te – wynikające zawsze z natury ludzkiej – w życie zaczęła wcielać dopiero rewolucja francuska. Dlaczego do tego czasu prawa człowieka nie były przestrzegane? Otóż dla Condorceta każde uprzedmiotowienie człowieka, pozbawienie go możliwości korzystania z praw naturalnych, jest efektem czynników ekonomicznych – korzyści, jakie uzyskują ci, którzy tego uprzedmiotowienia dokonują. Condorcet antycypuje tu niektóre nurty myśli socjalistycznej.

Pełne i powszechne uznanie praw człowieka dokona się w przyszłej, dziesiątej, epoce dziejów ludzkości: „Nadzieje nasze co do przyszłości rodzaju ludzkiego sprowadzają się do trzech zasadniczych punktów: obalenie nierówności między narodami, większa równość w obrębie tego samego ludu i rzeczywiste udoskonalenie się człowieka”; natomiast: „Sztuka społecznego współżycia osiągnie w wtedy swój cel, to jest – zapewni wszystkim możliwość korzystania ze wszystkich wspólnych praw, do czego powołała ich natura”. Jaka ma być ta epoka? Autor snuje piękną wizję: „Nadejdzie czas, gdy słońce świecić będzie tylko ludziom wolnym, nie uznającym innego pana niż własny rozum; gdy tyrani i niewolnicy, kapłani oraz ich głupie lub obłudne narzędzia istnieć będą jedynie w historii i w teatrze”².

¹A.N. Condorcet, op. cit., s. 120, 156, 158, 160, 157.

²Ibidem, s. 212, 224, 218.

Nierówności majątkowe będą się stopniowo zmniejszać, jeżeli tylko władza państwowa nie będzie ograniczała ludzkiej przedsiębiorczości przez nadmierne regulacje o charakterze administracyjnym. Upowszechnienie wykształcenia spowoduje wykluczenie wszelkiej zależności – przymusowej i dobrowolnej: „Z chwilą gdy mieszkańcy jednego kraju nie będą się już różnić między sobą używaniem języka prymitywnego lub ogłódzonego, gdy będą mogli jednakowo kierować się własnym rozumem, nie poprzestając na mechanicznej tylko znajomości jakiegoś rzemiosła i zawodowej rutynie; gdy uniezależnią się (...) od ludzi bardziej obrotnych, którzy nimi rządzą (...) wtedy powstanie równość realna”¹. Postęp zaś w edukacji implikować będzie dalszy rozwój nauk, napędzając maszyną dalszego postępu. Czy jednak jest możliwe dojście do granic ludzkiego rozumu i zdolności badawczych? Zdaniem filozofa nie, ponieważ nawet bardzo skomplikowane zagadnienia zostaną rozbite na elementy składowe, które będą łatwiejsze do zbadania przez ograniczony ludzki umysł. Poza tym wielką rolę ma tu do odegrania edukacja, przekazująca młodym ludziom w przystępny sposób to, co jeszcze do niedawna było szczytowym osiągnięciem nauki – czyż bowiem (to przykład użyty przez autora) student nie zna lepiej rachunku całkowitego niż sam jego współtwórca Newton?

W organizacji przyszłego społeczeństwa wielka rola przypadnie matematyce, która pozwoli ustalić „reguły, wedle których z nieskończonej niemal ilości możliwych systemów, respektujących ogólne zasady równości i naturalne prawa, można by wybrać z absolutną pewnością te, które zabezpieczają zachowanie tych praw, pozwalają w większym zasięgu wykonywać je i z nich korzystać, zapewniają większy spokój i dobrobyt jednostkom, zaś siłę, pokój i pomyślność narodom. Zachowanie kombinatoryki i rachunku prawdopodobieństwa do owych nauk [o społeczeństwie – przyp. P.Sz.] ma tym większe znaczenie dla postępu, że tylko w ten sposób ich wyniki mogą zyskać niemalże matematyczną ścisłość”². A zatem przyszła epoka będzie epoką statystyków, wybierających na podstawie obliczeń lepsze z tego punktu widzenia

¹Ibidem, s. 223.

²Ibidem, s. 221, 232–233.

rozwiązania kwestii społecznych, co pozwoli ludziom dokładnie określić „ilość” dobra i zła. Condorcet antycypuje tu poglądy Auguste’a Comte’a¹.

W epoce owej – jak twierdzi już nie historiozof, lecz prorok – „coraz mniejszy obszar dostarczać będzie coraz więcej produktów użyteczniejszych i o coraz większej wartości, mniejsza konsumpcja zaspokajając będzie większe pragnienia, ten sam produkt przemysłowy będziemy otrzymywać, zużywając mniej surowca albo będzie on bardziej trwały. (...) Przy takim rozwoju przemysłu i dobrobytu człowiek będzie miał coraz większą możność zaspokajania swoich potrzeb i każde pokolenie albo dzięki tym postępom, albo dzięki mnogości dóbr już wytworzonych będzie mogło coraz bardziej cieszyć się życiem, co przyczyni się z racji fizycznej konstytucji rodzaju ludzkiego do coraz większego przyrostu ludności”. Przy tym, jak autor nadmienił wcześniej, postęp nauk i gospodarki musi prowadzić do postępu społecznego oraz w dziedzinie moralności. Czy są jednak jakieś – by użyć współczesnego pojęcia – „granice wzrostu”? Condorcet twierdzi, że tym, co może uniemożliwić dalszy wzrost, jest przeludnienie, postuluje zatem wprowadzenie kontroli urodzeń. Uzasadnienie tego jest ciekawe, gdyż otwiera drogę doktrynom utylitarystycznym: „Jeśli przyjmujemy, że zanim nadejdzie ta epoka [gdy nastąpi przeludnienie – przyp. P.Sz.], postęp

¹Por.: A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrótu dokonał: J.É. Rigolage, przekład: W. Wojciechowska, PWN b.m.w. 1961. Podobnie jak Condorcet, Comte także przyjmuje rozwój poznania naukowego za siłę sprawczą postępu ludzkości. Píše bowiem: „umieścimy bez wahania na pierwszym miejscu rozwój intelektualny, jako zasadę całokształtu ewolucji ludzkiej”; „ewolucja społeczeństwa jest nierozdzielna z ewolucją inteligencji” — ibidem, s. 234, 242. W rozwoju nauk wyróżnia trzy etapy: teologiczny, metafizyczny i pozytywny (ten ostatni będzie wiekiem socjologii — nauki o społeczeństwie, z jednej strony opartej na metodach matematycznych, z drugiej zaś na postawie humanistycznej), którym z kolei odpowiadają trzy epoki dziejów społeczeństw i państw: militarna, prawodawców oraz przemysłowa — ibidem, s. 252 i n. Rozwojowi nauk towarzyszy również postęp moralny ludzkości, który osiągnie apogeum w trzeciej z wyodrębnionych epok, co także będzie miało odzwierciedlenie w ustroju politycznym, jaki zostanie wówczas wprowadzony: „Ustrój pozytywny (...) stanie się bardziej moralny, a w mniejszym stopniu polityczny. Taki postęp będzie sprzyjał w równym stopniu wolności i porządkowi” — ibidem, s. 340. Comte zatem, tak jak Condorcet, snuje wizję „światlanej” przyszłości ludzkości, która jest jednak nieco mniej optymistyczna od wizji autora *Szkicu...*, gdyż Comte uznaje, iż droga do postępu wiedzie przez nieuchronne sprzeczności i konflikty.

rozumu dokonywać się będzie równolegle z postępem nauk i sztuk, niedorzeczne przesady zabobonu przestaną krępować moralność swymi surowymi wymaganiami, które wypaczają ją i poniżają, zamiast doskonalić i podnosić, to możemy być pewni, iż ludzie pojmą wtedy, że ich zobowiązania wobec istot, których jeszcze nie ma, polega nie na tym, aby dać im życie, ale ażeby dać im szczęście; że celem owych zobowiązań jest dobro rodzaju ludzkiego i społeczeństwa, w jakim żyją, dobro rodziny, do której należą, a nie nieodpowiedzialne zapełnianie ziemi nieużytecznymi i nieszczęśliwymi istotami”¹.

Postęp nauk oznacza również postęp moralny i społeczny. W czym zatem ten ostatni będzie się przejawiać? Otóż autor pyta retorycznie: „Czy dzięki udoskonaleniu się praw i instytucji publicznych, które będzie następstwem postępu nauk, nie przybliży się i nie utożsami interes każdego człowieka z dobrem ogółu? Czyż celem sztuki społecznego współżycia nie jest obalenie tej pozornej sprzeczności? I czy w tym kraju, gdzie konstytucja i prawa najściślej dostosowują się do głosu rozumu i natury, nie najłatwiej będzie praktykować cnotę, a coraz rzadziej i słabiej będzie się odczuwać pokusę, by zejść z jej drogi?”. Jest jeszcze, twierdzi Condorcet, dużo do zrobienia, aby ta epoka szczęśliwości mogła nadejść – trzeba znieść niewolnictwo, tę hańbę XVIII wieku, a także ucisk ludów, które Europejczycy uważają za dzikie, oraz całkowicie obalić przesady, które ustanawiają nierówne prawa dla mężczyzn i kobiet. Jednakże „czyż dobrobyt, będący następstwem rozwoju użytecznych umiejętności opartych na rozsądnej teorii albo następstwem sprawiedliwego prawodawstwa opartego na prawdach nauk politycznych, nie skłania ludzi do humanitaryzmu, dobroczynności i sprawiedliwości?”².

W sferze polityki zaś „zasady konstytucji francuskiej stały się w Europie zasadami wszystkich ludzi światłych”, a zatem wszystkie ludy będą dążyć do tego, by te zasady przyjąć³. Niedługo później Hegel miał ogłaszać, że to państwo pruskie jest tym ideałem państwa, do którego inne powinny dążyć⁴. Oba te poglądy mają pewne „racjonalne” podstawy.

¹A.N. Condorcet, op. cit., s. 229–231.

²Ibidem, s. 235–236.

³Ibidem, s. 213–214.

⁴Istnieje wiele rozbieżnych opinii na temat tego, na ile Hegel uważał Prusy za ideał absolutny państwa. Z pewnością podziwiał zdolność tego państwa do przeprowadzenia reform (po roku 1807) i jako profesor uniwersytetu berlińskiego — które to stanowisko uważał za funkcję państwową — chciał być lojalny w stosunku do państwa pruskiego. Por. Z.A. Pełczyński, *Wolność, państwo,*

Wszak uchwalona 26 VIII 1789 r. Uroczysta Deklaracja Praw Naturalnych, Niezbywalnych i Świętych Człowieka i Obywatela (*Déclaration solennelle des droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme et du citoyen*) przyznawała (przynajmniej na papierze) Francuzom tyle praw, ilu nie mieli obywatele żadnego bodaj innego państwa w Europie.

Czy owa wyróżniona przez Condorceta dziesiąta epoka jest jakimś „końcem historii”, celem dziejów i najdalszym punktem, do którego „duch ludzki” może dojść? Nic podobnego – „Czyż byłoby rzeczą niedorzeczną przypuszczać obecnie, że doskonalenie się rodzaju ludzkiego jest nieograniczone i że nadejdą czasy, gdy śmierć będzie już tylko skutkiem nadzwyczajnego wypadku albo powolnego zaniku życiowych sił, że nie będzie można określić, jaki przeciętnie dzieli moment narodzin człowieka od jego śmierci?”¹. Filozof zdaje się sugerować, że gdy wyczerpią się możliwości rozwoju człowieka na dotychczasowym poziomie, na którym znajduje się jego konstrukcja biologiczna, wejdzie on na wyższy poziom, na który również ta konstrukcja stanie się doskonalsza. Dlatego więc, że zakłada ciągły i nieprzerwany wzrost wszelkich potencjałów człowieka, teoria Condorceta nazwana została teorią kumulatywnego postępu².

Karl Löwith stwierdza, że przedstawiona przez historiozofa–ekonomistę–matematyka wizja przyszłego udoskonalenia ludzkości jest „marzeniem wysnutym z wiary i nadziei”³. Można powiedzieć, że jest tak samo spekulatywna, jak w zasadzie wszystkie koncepcje filozofii dziejów (choćby dlatego, że wynikiem spekulacji jest naiwnie scjentystyczne twierdzenie, iż rozkwit nauk musi implikować postęp w dziedzinie moralności). Z kolei Luigi Rossi stawia tezę, że między połową XVIII i XIX w. idea postępu osiągnęła zbieżność z ideą opatrnościowego porządku stanowiącego właściwość dziejów⁴. W stwierdzeniu tym jest sporo racji, o czym świadczy niemal religijna, pełna optymizmu wiara w postęp, jaka bije z dzieła pisanego w cieniu gilotyny. Omówiona książka markiza de Condorcet stała się inspiracją dla kolejnych wyznawców

społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej, pod red. K. Bala i M.N. Jakubowskiego, Wrocław 1998, s. 50, 64–66.

¹A.N. Condorcet, op. cit., s. 244–246.

²Z. Kuderowicz, op. cit., s. 52–54.

³K. Löwith, op. cit., s. 92.

⁴L. Rossi, op. cit., s. 91.

religii postępu – Claude’a Henri de Saint-Simona¹ i Auguste’a Comte’a.

Trzeba dodać, że idea postępu miała wielki wpływ na realizowane w praktyce projekty polityczne. Wymownym tego przykładem jest Rosja Sowiecka, gdzie próbowano, w imię postępu, za pomocą odpowiedniego ustawodawstwa tworzyć nowego człowieka i nową — socjalistyczną — moralność. Koncepcje Condorceta czy Comte’a wciąż patronują współczesnym głosicielom idei postępu, którzy, co trzeba podkreślić, są dziś głównie obecni w dyskursie popularnym — publikują w wysokonakładowej prasie i wydają bestsellerowe książki, a którzy raczej nie uświadamiają sobie, że ich pomysły nie są wcale oryginalne ani nowatorskie.

¹Saint-Simon uważał historiozoficzną koncepcję Condorceta za „zadziwiająco trafną i wzniosłą”. Jednocześnie uważał, że autor *Szkicu...*, uznając za „nieskończone” doskonalenie się ludzkości, zrobił z idei postępu „przesadny użytek”. Postęp bez kresu sprawia bowiem, że dziejów ludzkości nie można ująć jako proces sensowny. Stąd też Saint-Simon wyróżniał trzy stadia rozwoju ludzkości: system militarny (któremu w rozwoju nauki odpowiada etap teologiczny), system industrialny (wraz z etapem pozytywnym w dziejach nauki) oraz stadium przejściowym między tymi dwoma zasadniczymi. Postęp wiedzy, wpływając na religię, która jest „podwaliną ustroju politycznego”, stanowi „siłę napędową” dziejów, jednak o tyle tylko, o ile warunkuje on rozwój sił wytwórczych. Condorcet i Saint-Simon różnią się przede wszystkim w ocenie roli religii, wszak ten drugi na starość próbował tworzyć „nowe chrześcijaństwo” — A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 57–69.