
Dopisek
Wspólny dół
i okazałość Panteonu

Ledwie się książkę ukończy, a już się żałuje, że nie napisało się jej inaczej.

Ta książka jest niejednolita i wielopłaszczyznowa, rzecz jednak w tym, że nie wystarczająco. Historia Oświecenia bowiem to po równi dzieje dążenia do jedności i dzieje wewnętrznego rozpadu. W 1695 roku grube tomy *Dictionnaire Historique et Critique* (Słownik historyczny i krytyczny) Pierre'a Bayle'a znalazły licznych czytelników, którzy je studiowali od deski do deski, ze wszystkimi uczonymi i zawiłymi przypisami łącznie. Swą przeogromną wiedzę Bayle skoncentrował na kilku wielkich i powiązanych wzajemnie zagadnieniach historycznych, filozoficznych i teologicznych. Pół wieku później *Encyklopedia, czyli rozumowany słownik nauk, sztuk i rzemiosł* stawia sobie zadanie, by „ludziom poczciwym”, to znaczy wszystkim i każdemu z osobna, dostarczyć wiedzy na miarę tego „oświeconego stulecia”, która obejmowałaby wszystkie dziedziny użytecznego poznania. Zaciekawienie czytelników pierwszych tomów dzieła Diderota i d'Alemberta bliskie jest jeszcze wcześniejszemu zainteresowaniu odbiorców Bayle'a: starają się oni zdobyć wiedzę obejmującą całość poznania i mają nadzieję, że odkryją tutaj kilka śmiałych koncepcji, które umknęły czujności cenzury. Jednak w miarę ukazywania się dzieła widać coraz wyraźniej, że nie sposób go czytać na wzór innych książek. Publikacja *Encyklopedii* trwa ponad dwadzieścia lat; ideał dzieła ukazującego całość wiedzy materializuje się w siedemnastu tomach *in folio*, do których dochodzi jedenaście tomów ilustracji oraz uzupełnienie złożone z pięciu tomów. By móc się swobodnie poruszać wśród sześćdziesięciu ośmiu tysięcy haseł,

czytelnik potrzebuje jeszcze dwóch tomów z tablicami analitycznymi. A przy tym wszystkim *Encyklopedia* przedstawia ówczesną wiedzę w sposób nader niepełny. Ledwie siedem lat po ogłoszeniu dzieła Diderota i d'Alemberta Charles Panckoucke, wielki wydawca tej epoki, wysuwa projekt stworzenia nowego leksykonu, *Encyclopédie méthodique*, który skorygowałby błędy i wypełnił luki *Encyklopedii*. Miał on składać się z trzydziestu dziewięciu encyklopedii tematycznych, z których każda obejmowałaby jakąś określoną dziedzinę i przygotowana by była przez specjalistę. Całość dzieła zakończono dopiero pięćdziesiąt lat później, w 1832 roku. Składa się ono ze stu dwudziestu sześciu tomów, plus czternaście tomów ilustracji i atlas. W chwili, gdy ukazywały się tomy ostatnie, pierwsze były w dużej mierze przestarzałe, tym bardziej że już w 1789 r. Rewolucja Francuska całkowicie zdezaktualizowała tomy poświęcone prawu i polityce. Historia posuwała się naprzód dużo szybciej niż encyklopedia mająca służyć jej poznaniu. Dotknięta *elephantiasis*, przytłoczona górą papierów, encyklopedyczna jedność Oświecenia rozpada się na kawałki, na odgradzone od siebie dziedziny wiedzy.

W końcu XVII wieku „*République des lettres*” stanowi niewielki światek. Wszyscy znają się z nazwiska, czytują swoje prace, wymieniają listy, panuje wśród nich hierarchia związana wyłącznie z poziomem talentu. Sto lat później, krótko przed upadkiem *Ancien Régime'u*, liczba ludzi pióra i tych, którzy chcą nimi zostać, idzie w tysiące, nikt nie jest już zdolny ogarnąć całości ich dzieł. Jedni zasiadają w Akademii i są bywalcami elitarnych salonów paryskich, inni natomiast zaludniają poddasza Paryża w oczekiwaniu na uśmiech losu i sukces. Cały ten świat ludzi marginesu z pewnością utożsamia się z kulturowym wzorcem „wielkiego człowieka”, który zrobił karierę i cieszy się uznaniem dzięki swemu talentowi i swoim dokonaniom twórczym. Tych jednak, którzy chcą zostać nowymi Wolterami i Rousseau, jest legion. Skądinąd sam wzorzec „wielkiego człowieka” nie jest jednolity, lecz dwojaki. Kontrast między panem na zamku w Ferney a samotnym wędrowcem, mieszkańcem ulicy Plâtrière, jest uderzający. „*République des lettres*” zawsze знаła naukowe spory, zawiedzione ambicje, zranioną miłość własną. U schyłku *Ancien Régime'u* wytwarzają się jednak podziały, które

rozdzierają Oświecenie. Z pewnością wchodzi tu w grę nie tylko kwestie osobiste, lecz również, a nawet przede wszystkim, sprzeczności między różnymi rodzajami wrażliwości i odmiennymi wyborami intelektualnymi, które nabierają zresztą politycznego charakteru. Sztandarowego przykładu takiego konfliktu dostarcza antagonizm między autorem *Kandyda* a twórcą *Nowej Heloizy*. Miłośników Woltera od „russoistów” oddziela prawdziwa przepaść. Nie jest to wszakże konflikt jedyny. Wystarczy choćby przypomnieć sobie tę groteskową historię, którą opowiedzieliśmy wcześniej, gdy w 1785 r. dwaj literaci w czasie swej pielgrzymki do grobu Rousseau w Ermenonville dokonują na grobie „przyjaciela natury i prawdy” oczyszczając ofiary, rzucając w ogień kartki z dzieła, w którym Diderot złośliwie zaatakował ich bóstwo. Diderot i Rousseau, choć rozdzielili ich nieporozumienia, są jednak skłóconymi braćmi, należącymi do tej samej „wysokiej kultury” Oświecenia. Ale istnieje też Oświecenie „niskie”, na które składa się lawina pamfletów, książek mniej lub bardziej pornograficznych, broszur na temat głośnych procesów kryminalnych itd. Te teksty znajdują licznych odbiorców i na swój sposób, często bardzo skuteczny, rozpowszechniają idee Oświecenia, stanowiąc jego część.

Niezależnie od tych podziałów ludzie ówczesni mają poczucie, że ich „wiek”, który nastąpił po opiewanej przez Woltera epoce Ludwika XIV, odznacza się kulturową jednością. Pod ich piórem bezustannie powracają takie określenia, jak „nasze oświecone stulecie” czy „nasz filozoficzny wiek”. Wszystkie one mają jednocześnie opisowy i normatywny charakter, wskazując zarówno to, co oryginalne i wielkie w tym „stuleciu”, jak i to, na czym polega jego swoista misja. To samo poczucie jedności Oświecenia dochodzi do głosu w oskarżeniach formułowanych przez jego przeciwników, nie bawiących się w nadmierne rozróżnienia między poszczególnymi „filozofami”, którzy, ich zdaniem, są pospołu odpowiedzialni za degradację obyczajów, upowszechnienie się niszczycielskiego sceptycyzmu, upadek pobożności, libertynizm i moralny permissywizm. Dzisiaj jeszcze, po upływie dwóch stuleci, jedność Oświecenia często podkreślana jest w atakach – których obiektem jest ono nieprzerwanie – próbujących potępić całość jego kulturalnego

dziedzictwa. Oświecenie bowiem na powrót stało się tematem aktualnym. Szczególny zbieg ideologicznych okoliczności sprawił, że potępienie w czambuł Oświecenia to rytuał – czy też frazes – poniekąd obowiązkowy, w którym w zadziwiający sposób uczestniczą pospołu supernowoczesny postmodernizm i religijne fundamentalizmy wszelkiej maści. Bez ładu i składu zarzuca się Oświeceniowi pochwałę rozumu i moralny nihilizm, wynalezienie postępu i kryzys wartości, nie mówiąc już o Rewolucji, którą jakoby miało zrodzić... Inaczej mówiąc, oskarża się Oświecenie o to, że czasy i ludzi popchnęło na drogę do nowoczesności. Skądinąd oskarżenia te są słuszne, Oświecenie bowiem rzeczywiście stanowi próg nowoczesności.

„Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. Sapere aude! Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia. [...]

Jeśli więc teraz kto zapyta: czy żyjemy obecnie w *oświeconej* epoce? – odpowiedź brzmić będzie: Nie! ale w epoce *Oświecenia*. Tak jak się teraz sprawy mają, brak jeszcze wiele do tego, by ludzie, ogólnie biorąc, byli już w stanie albo mogli co najmniej być doprowadzeni do tego, by w sprawach religii kierowali się sami w sposób pewny i słuszny swym rozsądkiem, bez obcego kierownictwa. Istnieją natomiast poważne oznaki, że otwiera się przed nimi pole swobodnej pracy nad sobą i że stopniowo zmniejszają się przeszkody, stojące na drodze ogólnego oświecenia, czyli wyjścia ludzi z zawinionej przez nich samych niepełnoletności”¹.

Nigdy dość przypominania tej znakomitej odpowiedzi Kanta na pytanie: „Co to jest Oświecenie?”. Z drugiej strony jest oczywiste, że na to pytanie nie ma jednej jedynej, prostej odpowiedzi. Nieuchronnie tych odpowiedzi musi być wiele. Przede wszystkim dlatego, że istotnie nie istnieje jakieś jedno Oświecenie, lecz jest ono wielopłaszczyznowe. Zmienia się w zależności od kraju i atmosfery kulturowej (w tej książce zatrzymaliśmy się na Francji, lecz Oświecenie jest jednocześnie ponadnarodowe i policentryczne) oraz ze względu

na stadium swego rozwoju (podobnie, jak w przypadku innych formacji kulturowych, periodyzacja Oświecenia jest sprawą kłopotliwą: Oświecenie nie pokrywa się czasowo z wiekiem osiemnastym, na pewnych obszarach Europy, na przykład w Holandii i w Anglii, zaczyna się już u kresu XVII wieku, a na innych, w szczególności w Europie środkowej i wschodniej, kończy się dopiero, gdy na dobre rozpoczął się wiek XIX). A wreszcie nie ma jednej odpowiedzi, ponieważ pytanie: „Co to jest Oświecenie?” jest notorycznie dwuznaczne. Dotyczy ono jednocześnie bogatej i złożonej przeszłości kulturowej oraz pewnego wzorca, modelu idealnego, którego trafność należy nieustannie sprawdzać. Ogólnie rzecz biorąc, tworzenie definicji Oświecenia to również definiowanie swojego własnego stosunku do „oświeconego stulecia” i jego kulturalnego dziedzictwa. Wskutek tego kolejne pokolenia na nowo stają wobec pytania: „Co to jest Oświecenie?” i muszą szukać swych własnych odpowiedzi. Wszystko dzieje się więc tak, jakby same rozważania na temat tego „stulecia” podlegały władzy dwóch wymiarów czasowych: czasu erudycji, w którym stopniowo gromadzi się i wzrasta wiedza na temat Oświecenia, oraz czasu refleksji, w którym cyklicznie powraca pytanie o jego sens, a zatem i o jego przyszłość.

Oryginalność Oświecenia jako pewnej formacji kulturowej z pewnością ukazuje jego refleksja na temat zła. Na to pytanie, które dręczy je bezustannie, „filozoficzne stulecie” daje kilka odpowiedzi. Nie zamierzałem tutaj omawiać ich wszystkich. Tak więc, odpowiedź Jana Jakuba Wolterowi ledwie zasygnalizowałem, gdyż przedstawiłem ją gdzie indziej². Utopii, w które Oświecenie obfituje, przedstawiłem jedynie próbki. Tak czy inaczej, istota przedsięwzięcia polegała na tym, by pokazać, że *odpowiedzi* są wielorakie, czasami zgoła sprzeczne, natomiast *pytania*, które bezustannie powracają, są te same. Mylą się ci, którzy sprowadzają Oświecenie do kilku powtarzanych w kółko banałów: rozum, optymizm, postęp itd. W Oświeceniu zapewne dałoby się, choć nie bez pewnych trudności, znaleźć kilka pomysłów i idei wyznawanych przez wszystkich, coś w rodzaju najmniejszego wspólnego mianownika. Byłby to jednak zbiór przygnębiających ogólników. Na szczęście kulturowa rzeczywistość jest dużo bardziej złożona: tutaj racjonalis-

tyczne pewniki kryją zwątpienie, tutaj ironiczny i niszczycielski śmiech towarzyszy strugom łez i przesadnemu sentymentalizmowi, tutaj walczący ateizm łączy się z odrodzeniem uczuć religijnych, z chrześcijańskim Oświeceniem (lub też, jeśli ktoś woli, z oświeconym chrześcijaństwem). Próbowaliśmy w tej książce ukazać oryginalność Oświecenia, prezentując głębię jego namysłu nad złem, przemiany, którym ten namysł ulegał, związane z nim niepokoje, troski i napięcia. Konsekwencje tych przeobrażeń zasygnalizowaliśmy jedynie na półmetku naszych rozważań w postaci prowizorycznego bilansu. Na zakończenie podkreślmy je raz jeszcze: Oświecenie sprawia, że zagadnienie zła przestaje wiązać się z czasem świętym i początkiem czasu, które symbolizowały Raj i opowieść o upadku pierwszych rodziców, i przemieszcza całą problematykę w sferę świeckiego stawania się. Przeszłość, problemy genezy, ustępują miejsca terażniejszości, otwierającej się ku przyszłości, w której czas, pokolenie po pokoleniu, daje rozumowi szansę pokonania barbarzyństwa. Ludzkość zerwała swe więzy z Opatrznością i sama w sobie musi odkryć sens swojej doczesnej przygody i mechanizmy swego rozwoju. Zamiast pytań o źródła i sens zła pojawia się kwestia przyczyn niezliczonych form zła, które *ludzie wyrządzają sami sobie*, ryzykując, że pogrążą w nim swe dzieje. W świecie, który uległ desakralizacji, wolna istota, człowiek, został wprawdzie uwolniony od przekleństwa grzechu pierworodnego, ale też od opieki Opatrzności i nadziei na wieczne zbawienie. Staje więc on samotnie twarzą w twarz ze złem wielorakim. Wraz z tymi przemianami zmienia się struktura czasu: porzuca on sferę metafizyki, a zakorzenia się w dziedzinach historii i polityki. Ta zmiana, choć nigdy nie stała się całkowita, przeżywana jest jednocześnie w kategoriach nadziei i zwątpienia, ożywia wiarę w przyszłość, a zarazem budzi tęsknotę do dawnych wartości. Wskutek tego napięcia i niepokoje drążące w ukryciu Oświecenie wyrażają się w przeciwieństwach, które staraliśmy się wskazać. Mowa o nich była w poprzednich rozdziałach: afirmacja moralnej autonomii jednostki i tęsknota do utraconych norm, relatywizm kulturowy i przekonanie o niezmienności natury ludzkiej, moralny pluralizm i wymóg istnienia wartości uniwersalnych, wiara w przyszłość ludzkości i strach przed nieobliczalną zdolnością ludzi do pomnażania

swych własnych nieszczęść, równość wszystkich ludzi ze względu na ich prawa i godność oraz przeświadczenie, że każda jednostka ma przyrodzone prawo do odmienności i bycia samą sobą, woluntarystyczna utopia sprawiedliwego państwa i pragmatyczny program reform łagodzących istniejące niesprawiedliwości, przeświadczenie, że każdy z nas ma przyrodzone prawo do poszukiwania swego szczęścia na własną modłę i dręcząca pewność, że nikt z nas nie umknie czyhającemu i nieuchronnemu złu.

Te wszystkie nadzieje, napięcia i zwątpienia musiały dojść do głosu w Rewolucji, nie mówiąc już o dylematach, które ona sama wyłoniła. W kryzysie roku 1789 idee i wyobrażenia wypracowane przez „filozofów” w najrozmaitszy sposób odegrały doniosłą rolę. Ludzie 1789 roku nie byli *rewolucjonistami* w naszym rozumieniu tego słowa. Rewolucjonista – to znaczy ktoś, kto uprawia działalność polityczną w celu przygotowania i wywołania rewolucji – to aktor występujący na innej, nie ówczesnej, lecz współczesnej scenie politycznej. Ta postać zrodziła się z doświadczenia Rewolucji, z jej obietnic i z jej porażek. Rewolucjonista to ktoś, kto żywi się jej idealnym wyobrażeniem i minionymi doświadczeniami. Skoro rewolucja miała już miejsce w przeszłości, to da się ją również przeprowadzić w przyszłości, skoro wówczas nie spełniła wszystkich swych obietnic, to należy ją wywołać ponownie, aby je mogła wreszcie urzeczywistnić. Pokolenie 1789 roku ani nie chciało, ani nie wyobrażało sobie rewolucji. Na drogę rewolucyjną ludzie ci ześlizgnęli się w sposób nieświadomy. W tym „ześlizgnięciu się” idee i wyobrażenia stanowiące dziedzictwo Oświecenia odegrały niezwykle ważną rolę. Kryzys roku 1789 ma początkowo dwojaki charakter: chodzi o kryzys finansowy (deficyt budżetowy i grożące niebezpieczeństwo bankructwa państwa) i instytucjonalny (powołanie Stanów Generalnych i kwestia zapewnienia odpowiedniej reprezentacji stanu trzeciego). Otóż ten właśnie kryzys ideologowie „partii patriotycznej” postrzegają przez pryzmat pojęć i wyobrażeń wypracowanych przez Oświecenie i zgodnie z tym określają jego rozmiary i następstwa oraz własną rolę i rolę swoich przeciwników. Właśnie w języku Oświecenia nadają oni kryzysowi globalne znaczenie, prawo przeciwstawiając samowoli, wolność – despotyzmowi i sprawied-

liwość – przywilejom. To znaczenie, ze względu na uniwersalny charakter wchodzących w grę wartości, radykalizuje istniejące stanowiska i stawia na ostrzu noża wszystkie dyskutowane zagadnienia. Wskutek tego dominujące staje się przekonanie, że skoro od władzy politycznej w decydujący sposób zależy możliwość jakiegokolwiek zmiany społecznej i moralnej, to nie można wyjść z kryzysu, nie zmieniając radykalnie samej formy rządu.

Podkreślając bezustannie, że Rewolucja i Oświecenie wiążą się ze sobą w sposób konieczny, dyskurs rewolucyjny kreuje podwójną mitologię: mit Oświecenia, według którego „filozoficzne stulecie” przygotowało Rewolucję, oraz mit Rewolucji, według którego Rewolucja jako orędowniczka Oświecenia wcieliła jedynie w życie najbardziej postępowe, oświecone idee swojej epoki. Stwierdzenie, że Rewolucja była dzieckiem swojego czasu, to zwykły truizm. Jednak w przeciwieństwie do mitu, którym karmiła się wyobraźnia rewolucyjna, Oświecenie nie sprowadza się do swych wielkich reprezentantów, tak jak kultura XVIII wieku nie ogranicza się do Oświecenia. Rewolucja jest z pewnością spadkobierczynią Woltera i Rousseau. Lecz jest również dziedziczką Oświecenia niskiego, całej tej masy pamfletów i brukowych książeczek o kochankach Ludwika XV i o rogach noszonych przez jego następcę, o rozpuście kleru i o przekupstwie ministrów. Lubowaniu się w skandalach dorównuje brutalność ich języka. U schyłku *Ancien Régime'u* zalewają one rynek książki i przyczyniają się do podminowania w umysłach ludzkich samych fundamentów istniejącego systemu. Rewolucja jest również spadkobierczynią następstw procesu intelektualnej dezintegracji Oświecenia, tych wszystkich niejasnych koncepcji, w których pseudowiedza sąsiaduje z utopią, lub też doktryn, w których okultyzm miesza się z uczuciową egzaltacją, jak to ma miejsce w mesmeryzmie, cieszącym się niezwykle powodzeniem w ostatnim dziesięcioleciu przed wybuchem Rewolucji. A do tego dochodzi jeszcze nadprodukcja inteligencji, wszystkich tych, jak głosi ówczesne powiedzonko, „Rousseau z rynsztoka”, pisarzy marzących o tym, by zostać „wielkimi ludźmi”. Im Rewolucja stworzy szansę zaistnienia w polityce i tym samym wydobycia się z marginesu.

Jeśli Oświecenie nie stanowi warunku dostatecznego Rewolucji, to jednak jest jej warunkiem koniecznym. Przekazało jej ono

w spadku jednocześnie mniej i więcej niż polityczną koncepcję: zbiór gotowych recept ideologicznych, które rzekomo czekały jedynie na to, aby je przełożono na język faktów. Rzeczywiście, nie ma liberalizmu bez dzieł Monteskiusza i Smitha ani nowoczesnej myśli demokratycznej bez *Umowy społecznej*. Z drugiej jednak strony, myśl i praktyka polityczna są zawsze czymś innym niż zwykłym zastosowaniem w życiu takiej czy innej doktryny. Ludzie Rewolucji posługiwali się dziedzictwem Oświecenia w sposób swobodny. Jako swą spuściznę Oświecenie przekazało im przede wszystkim swoisty zbiór wyobrażeń i oczekiwań łączących moralność i politykę. Szło zwłaszcza o kwestie zasadnicze: jak na nowo zdefiniować i racjonalizować rolę państwa? Jak odrodzić człowieka, jego umysł i serce? Jak zapewnić wspólny dobrobyt i zbiorową pomyślność? Rewolucyjny dyskurs pedagogiczny jest znakomitym przykładem tego dziedzictwa Oświecenia. Swe pedagogiczne powołanie Oświecenie przekazało Rewolucji, której projekty i instytucje, szkoły i muzea były wyrazem przekonania, że dostęp do kultury, szczególnie zaś do oświaty, to fundamentalne prawo demokratycznego ładu. Oświeceniowych i rewolucyjnych pedagogów ożywia ta sama wiara w prawie nieograniczone możliwości edukacji i w odnowicielską siłę Rewolucji. Fascynacja politycznych elit rewolucyjnych misją pedagogiczną jest tym bardziej nieodparta, że zarówno politykę, jak i oświatę pojmują one jako swoiste sposoby samokształtowania narodu, jako sposoby jego własnej pracy nad sobą i swym losem. Praca pedagogiczna zaś jest tym bardziej istotna, że od swego stulecia Rewolucja nie otrzymała w dziedzictwie wyłącznie kultury elit. Kultura polityczna okresu Rewolucji na swój sposób odbija również mentalność i kulturowe praktyki *Ancien Régime'u*. Rewolucyjna dobra nowina jest często upowszechniana za pośrednictwem tradycyjnych kanałów kultury oralnej. Pod strzelistymi i krasomówczymi adresami skierowanymi do rewolucyjnych władz analfabeci, ogłędnie przemianowani na „obywateli nie umiejących ani czytać, ani pisać”, na znak aprobaty stawiają krzyżyki. Zmienne koleje Rewolucji budzą wybuchy archaicznych lęków i zbiorowej paniki, rewolucyjna przemoc łączy w sobie to, co nowoczesne i to, co archaiczne, gilotynę i masakrę. Rewolucja odznacza się właśnie tą

niezwykłą osobliwością, że *nowoczesną* przestrzeń polityczną wpisuje ona w *archaiczne* otoczenie kulturowe i mentalne. Rewolucja wynajduje wzorzec obywatela, będący jednocześnie konstrukcją polityczną i kulturową, tworzy nowe instytucje, w szczególności wolne wybory, jako podstawę demokracji przedstawicielskiej, odwołuje się do suwerennego ludu złożonego z niezależnych, wolnych i równych jednostek. Jednakże te instytucje wprowadzane są w życie w kulturowym i społecznym otoczeniu, w którym ciągle górują tradycyjne więzi i wartości wspólnotowe, więzi rodzinne i relacje sąsiedzkie. Wskutek tego odziedziczone po Oświeceniu idee Rewolucja podporządkowuje swym praktycznym wymogom i lepi z nich swoje garnce według swych własnych potrzeb i wzorów.

Z idei i oczekiwań Oświecenia, że jednostka ma prawo szukać swego szczęścia, a zbiorowa pomyślność stanowi najwyższy cel życia społecznego, Rewolucja buduje swą wielką obietnicę. I oto w samym centrum tej obietnicy w brutalny sposób, w postaci rozpętanых namiętności, powszechnej podejrzliwości i zbrodniczej przemocy, ujawnia się nieuchronność zła. By pojąć, że idee, jak ludzie, są kruche i śmiertelne, z pewnością nie trzeba było czekać na Rewolucję, będącą czasem marzeń i nadziei, lecz również klęsk i nieszczęść; lecz o tej oczywistości Rewolucja przypomniała w sposób brutalny.

*

Zakończyliśmy naszą książkę przypomnieniem dzieła Condorceta. Ta postać sama w sobie symbolizuje ciągłość między dorobkiem Oświecenia a dziełem Rewolucji. A jednocześnie życie i śmierć Condorceta w tym samym stopniu stanowią symbol obietnicy szczęścia zdruzgotanej przez nieuchronność zła. Condorcet śnił o republice bez rewolucji, a stał się ofiarą rewolucji, która nie zdołała stworzyć takiej republiki i błąkała się po manowcach.

Dziś grób Condorceta znajduje się w Panteonie w pobliżu grobów Woltera i Rousseau. Woltera Condorcet wielbił, złożył mu hold w Ferney i napisał jego pochwalną biografię; Rousseau natomiast nie lubił i mieszkając w tym samym mieście, nigdy nie pomyślał, żeby zapukać do drzwi mieszkanca na ulicy Plâtrière. Cisza Panteonu

milczeniem pokrywa dawne rozbieżności, a Oświecenie łączy się w niej z Rewolucją. Jak głosi napis na paryskim Panteonie, „wdzięczna ojczyzna” składa tu hołd swym wielkim synom; tym samym każe im się pośmiertnie pogodzić. Grób Condorceta został uroczystie erygowany 19 grudnia 1989 roku, by uczcić dwustulecie Rewolucji. Ma on charakter wyłącznie symboliczny. Wyrtyto na nim jedynie jego nazwisko, nie ma tam natomiast żadnych jego doczesnych szczątków, gdyż nigdy ich nie odnaleziono.

Stało się tak dlatego, że od lipca 1793 roku Condorcet jest człowiekiem zaszczytnym i zmuszonym do ukrywania się. W czerwcu ogłosił swój *Adresse aux citoyens français (Apel do obywateli Francji)*, będący oskarżeniem konstytucji Jakobinów, która została przyjęta w momencie, gdy nie było już wolności ani wewnątrz, ani poza Konwentem, gdyż reprezentatywność Zgromadzenia Narodowego została zniszczona po aresztowaniu deputowanych żyrondistów. Projekt tej konstytucji zostaje przygotowany pośpiesznie i przyjęty bez prawdziwej dyskusji, a demagodzy chcą go narzucić temu ludowi, któremu schlebiają i nazywają nieugiętym, a który wpychają jednocześnie w ramiona nasilającego się Terroru. Ponieważ grozi mu aresztowanie, Condorcet ukrywa się, 3 października zostaje oskarżony i wyjęty spod prawa, co oznacza, że po aresztowaniu, po zwykłym ustaleniu tożsamości, podlega bez sądu karze śmierci na gilotynie.

Tuż po tym wyroku Condorcet najprawdopodobniej kończy swój *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Temu dziełu, o którym rozmyślał od dawna, ostateczną formę nadaje w ukryciu, nie mając dostępu do żadnych źródeł. Jest to tekst dramatyczny. Jego eleganckie okresy ledwie skrywają napięcie i pośpiech, z jakim Condorcet pracuje. Jest to jednocześnie dzieło wyjątkowo optymistyczne, które samo w sobie stanowi syntezę nadziei i obietnic Oświecenia i Rewolucji. Filozoficzny przegląd historii ludzkości tworzy obraz postępu ducha ludzkiego, marszu, w którym przeszłość i przyszłość łączą się ze sobą, zmierzając do ciągłego samodoskonalenia rodzaju ludzkiego. Jest to wyznanie wiary, że „wiek i kraj, w których filozofowie głosili najprawdziwsze Oświecenie”, oraz „rewolucja, na którą przyjaciele ludzkości czekali

z taką niecierpliwością”, otwierają niezwykle horyzonty przed nadziejami ludzkiego rodzaju. Jest to filozofia zwrócona ku przyszłości, mającej być nieodwracalnym spełnieniem następstwa stuleci. Tuż po dekreście wyjmującym go spod prawa Condorcet pisze ostatnie linijki swego *Szkicu*:

„Obraz rodzaju ludzkiego wyzwolonego z wszelkich pęt, oswobodzonego z władzy przypadku i wrogów postępu, zdecydowanie zmierzającego ku prawdzie, cnocie i szczęściu, jakżeż jest wielką pociechą dla filozofa wobec ogromu błędów, zbrodni i niesprawiedliwości, które wciąż jeszcze kalają ziemię i których ofiarą niejednokrotnie sam pada! Kontemplując ten obraz przekonuje się o wartości swych trudów w walce o postępek rozumu w obronie wolności, ośmiela się włączyć je do wiecznego łańcucha ludzkich przeznaczeń i odnajduje prawdziwą nagrodę cnoty: radość, że stworzył trwale dobro, którego nie zniszczy już fatalizm przywracający w ponurym odwecie przesady i niewolę. Kontemplacja tego obrazu jest mu równocześnie schronieniem, do którego nie może dotrzeć pamięć o prześladowcach; współżyjąc myślą z człowiekiem przywróconym do swoich praw i do godności swej natury, zapomina o tym, którego dręczy i deprawuje chciwość, obawa i zawiść. Żyje on życiem prawdziwym z bliskimi sobie ludźmi w tym Elizeum, które rozum jego potrafił sobie stworzyć, a które jego miłość ludzkości najczystsza upiększa rozkoszą”³.

Po ośmiu miesiącach ukrywania się w Paryżu, w którym szaleje Terror, 26 marca 1794 roku Condorcet postanawia porzucić swe schronienie, obawiając się nieuchronnego aresztowania i nie chcąc narażać swych gospodarzy i swej rodziny. Błąka się później w okolicach Paryża, daremnie szukając nowego schronienia u przyjaciół. Aż wreszcie, po nocy spędzonej w kamieniołomach, ranny w nogę, dręczony gorączką, zgłodniały, nie może już dłużej iść. Znalazł się w ślepych zaułku, tak jakby Historia go tam zapędziła, aby zrobić do niego szydery grymas, pokazując swe ohydne oblicze. Lecz przecież pisana dużą literą Historia nie istnieje. I nie ma oblicza. Sam na sam ze swoją skończonością, Condorcet zobaczył jedynie twarze nadgorliwych lub pełnych szczerego entuzjazmu donosicieli. 27 marca w mieście Clamart Condorcet wchodzi do gospody. Dziwacznie ubrany, brudny, mówiący zbyt poprawnym językiem,

natychmiast budzi podejrzenia. Nie ma przy sobie żadnych papierów, twierdzi, że nazywa się Pierre Simon i jest byłym kamerdynerem. Ponieważ nie jest w stanie chodzić, przewożą go jako podejrzanego osobnika do pobliskiego Bourg-l'Égalité, dawniej Bourg-la-Reine, gdzie w nocy zamykają go w więzieniu. 29 marca stwierdzają, że zmarł. Następnego dnia, po dopełnieniu wymaganych formalności, ciało domniemanego Pierre'a Simona zostaje wrzucone do zbiorowego dołu cmentarnego.

Nigdy nie będziemy wiedzieć, czy popełnił samobójstwo, czy zabiły go choroba i wyczerpanie. Nigdy nie dowiemy się, o czym myślał w tych ostatnich chwilach. O żonie i córeczce? O nieznanym pięknie nowej formuły matematycznej? O okrucieństwie czasu? Czy może o Rzeczypospolitej, która już się zarysowuje na horyzoncie epoki? A może o wszystkim naraz, pogrążając się w całkowitej samotności i skrajnym wyczerpaniu? Na ostateczne pytanie, które rodzi nieusuwalna sprzeczność między obietnicą szczęścia a nieuchronnością zła, Condorcet dał własną, najprostszą i najtrudniejszą, odpowiedź: poznał dół człowieczą, wielkość i nędzę swojej epoki i przeżył swój człowieczy los z godnością i do końca. Reszta – przepelniony trupi dół w Bourg-l'Égalité i pustka grobu w Panteonie – nie była już jego sprawą.