

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Koncepcja sekularyzacji życia społecznego Jeana Antoine Condorceta

Jednym z klasyków myśli francuskiego Oświecenia był Jean Antoine Condorcet (1743-1794). Jego idee miały istotny wpływ na rozwój procesów sekularyzacji w historii Francji. Condorcet był nie tylko filozofem i myślicielem społecznym, ale także praktykiem – został pierwszym przewodniczącym Zgromadzenia Narodowego w okresie Rewolucji Francuskiej i udzielał się we frakcji żyrondistycznej. Zapisał się w swojej działalności praktyczno-politycznej szlachetnym zachowaniem, protestując przeciwko bezprawnym aresztowaniom w czasie jakobińskiego terroru oraz sprzeciwiając się karze śmierci dla króla Francji, Ludwika XVI¹. Współtworząc podstawy ideowe i prawne rewolucji, stał się również jedną z jej ofiar, gdyż został zmuszony do ucieczki, schwytyany, a następnie prawdopodobnie zamordowany przez rewolucjonistów. Wcześniej zdążył ukończyć najważniejsze dzieło swojego życia, będące również zapisem sekularnych przemyśleń autora – *Szkic obrazu postępu*².

Jako zaangażowany intelektualista współtworzył *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela*, w jej pierwszej wersji z 26 sierpnia 1789 roku. Condorcet reprezentował liberalne „skrzydło” interpretacji tego dokumentu³. Sama Deklaracja składała się z siedemnastu artykułów, zawierających takie znane sformułowania, jak: „Ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi w swoich prawach” (art. 1), „Wolność polega na możliwości czynienia wszystkiego, co nie szkodzi drugiemu” (art. 4), „Swobodne wyrażanie myśli i poglądów jest jednym z najcenniejszych praw Człowieka” (art. 11)⁴. O sekularnym charakterze tego dokumentu świadczy fakt, iż nie ma w nim prawie w ogóle mowy o religii, z wyjątkiem arty-

¹ Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Poznań 2006, s. 112.

² Z. Drozdowicz, *Spoleczne następstwa racjonalizacji religii*, Poznań 2011, s. 101.

³ B. Suchodolski, *Aktualne zagadnienia oświaty i wychowania*, Warszawa 1959, s. 16 i 21. Deklaracja praw człowieka i obywatela z 1789 została uchwalona w wielkim pośpiechu i stanowiła kompromis, ustanowiony na kanwie debat między wielu frakcjami w Zgromadzeniu Narodowym, latem 1789 roku. Zob. Z. Drozdowicz, *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna* (3), „Przegląd Religioznawczy”, 2011, nr 4 (242), s. 51.

⁴ Za: <http://www.futurum.pl/historia/xzx15.htm> [dostęp: 19 V 2012].

kułu dziesiątego, który brzmi następująco: „Nikt nie powinien być niepokojony z powodu swoich przekonań, także religijnych, pod warunkiem że ich wyrażanie nie zakłóca porządku publicznego ustanowionego na podstawie ustawy”⁵. Już ten zapis świadczy o sekularnym charakterze Rewolucji oraz myśli Condorceta, będącej jedną z podwalin intelektualnych przemian społecznych we Francji, w ostatnich latach XVIII wieku (nie były one oczywiście jedynymi wpływami – badacze zwracają również uwagę na poprzedzający wpływ rewolucji i konstytucji amerykańskiej⁶). Świecki porządek publiczny jest tutaj głównym punktem odniesienia, a przekonania religijne mogą być co najwyżej prywatną i indywidualno-swiatopoglądową kwestią, która nie powinna mieć wpływu na zsekularyzowaną sferę publiczną. Przestrzeń publiczna bowiem nie jest miejscem dla religii, w myśl twórców i działaczy Rewolucji. Procesy sekularyzacji w rewolucyjnej Francji, mające gwałtowny i szybki przebieg są częścią spuścizny tych wydarzeń. Jak pisze B. Kumor: „pierwsze uderzenie w Kościół nastąpiło w związku z przejściem dóbr kościelnych (na mocy Zgromadzenia Narodowego z 2 listopada 1789 roku), a następne to zakaz składania ślubów zakonnych (Zgromadzenie uznało je za sprzeczne z prawami człowieka) oraz wprowadzenie *Konstytucji cywilnej kleru* (12 lipca 1790 r.)”⁷. Dalej badacz ten okres pierwszej fazy rewolucji 1791-1795 nazywa wprost „okresem prześladowań i dechrystianizacji” dla Kościoła rzymskokatolickiego. Sytuacja uległa pewnej poprawie i stabilizacji po uzyskaniu wpływów przez termidorian, a później po zdobyciu władzy przez Napoleona Bonaparte, który utrzymał ciągłość instytucjonalną i materialną Kościoła, ale za cenę pewnego powrotu do polityki gallikanizmu, charakterystycznej dla nowożytnej Francji.

Obiektywne procesy sekularyzacji wyrażały się w rewolucyjnej Francji również w postaci laicyzacji prawa cywilnego, jak na przykład zeświecczenia instytucji małżeństwa. Konstytucja francuska z 1791 roku uznała małżeństwo tylko za umowę cywilną, pozabiając małżeństwo wymiaru religijno-kościelnego. Dekrety z 1792 roku przewidywały wyłącznie świecką formę zawarcia małżeństwa (formalizowanego przed urzędnikiem stanu cywilnego), a także niedopuszczalny wcześniej w prawie kanonicznym rozwód⁸. Sądy świeckie uzyskały tym samym wyłączną jurysdykcję w sprawach małżeńskich⁹.

⁵ Tamże.

⁶ Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, Poznań 2005, s. 39.

⁷ B. Kumor, *Historia Kościoła. Część 6*, Lublin 1985, s. 188 i n.; Z. Drozdowicz, *Społeczne następstwa racjonalizacji religii*, cyt. wyd., s. 103.

⁸ Prawo kanoniczne Kościoła rzymskokatolickiego (mające pierwszą uspoijnioną postać od 1580 roku) w kwestii małżeństwa przewiduje tylko możliwość stwierdzenia nieważności małżeństwa. Kodeks Prawa Kanonicznego uzyskał skodyfikowaną postać za pontyfikatu Benedykta XV w 1917 roku. Zdaniem niektórych badaczy, kościelne prawo kanoniczne przyczyniło się do rozwoju już świeckich i zachodnich idei prawnych i instytucji. Zob. H. J. Berman, C. J. Reid, *Max Weber as legal historian*, w: *The Cambridge Companion to Weber*, S. Turner (red.), Cambridge 2000, s. 230; Z. Drozdowicz, *Weberowski „model” badań historycznych*, w: J. Brzeziński (red.), „Nauka”, 2009, nr 3, s. 123.

Podobnie Max Weber zauważył, iż wpływ prawa kanonicznego na rozwój racjonalności zachodniej był znaczący: „prawo kanoniczne wywarło bezpośredni i pozytywny wpływ na formalną racjonalność prawa, mimo iż sam Kościół poświęcał wiele uwagi materialnym względom religijnym i etycznym”. R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego*, Warszawa 1975, s. 357. Złożyło się na to kilka przyczyn: (1) próba ułożenia stosunków Kościoła z państwem na stoickich zasadach prawa naturalnego, (2) tradycje prawa rzymskiego i filozofii starożytnej, do jakich

W kwestii ograniczenia lub zlikwidowania wpływów religii w państwie, rewolucjonści zmienili także inne prawne ustalenia we Francji. Jak zauważa Katarzyna Sójka-Zielińska: „Rewolucyjne hasła wolności religijnej i stosowne postanowienia Deklaracji z 1789 roku otwierały sprawę uregulowania sytuacji prawnej upośledzonych z przyczyn wyznaniowych w czasach *ancien regime'u* grup społecznych: protestantów i Żydów. Przeprowadzona przez Rewolucję sekularyzacja życia społecznego doprowadziła do dopuszczenia protestantów na równi z katolikami do wszystkich funkcji cywilnych i wojskowych, a nawet do odzyskiwania majątków skonfiskowanych w wyniku edyktu z 1685 roku odwołującego edykt nantejski. W odniesieniu do Żydów Konstytucja z 1791 r. przyjmowała *implicite* ich równy z innymi Francuzami status prawny. Natomiast wydany po kilku tygodniach dekret z 28 września tego roku już *explicite* przyznał Żydom wszystkie prawa obywatelskie i formalnie ich zasymilował”¹⁰. Odnośnie wspomnianej *Deklaracji* trzeba też pamiętać, że przy jej powstawaniu i konstrukcji ścierały się dwa typy liberalizmu – wolność negatywna (jako możliwość czynienia wszystkiego, co nie stanowi zagrożenia dla innych) oraz wolność pozytywna, wyrażająca się w uprawnieniach i prerogatywach ludu¹¹.

Na ten wyżej zarysowany, ideowy klimat do zasadniczych zmian transformacyjnych i prawnych w państwie francuskim, podstawowy wpływ miała sekularna filozofia Condorceta. Oprócz współudziału przy tworzeniu *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*, ten francuski filozof miał również udział w budowaniu swojej wizji nowego, świeckiego społeczeństwa poprzez projekty edukacyjne. Swoją filozofię wychowania i edukacji przedłożył publicznie Zgromadzeniu Narodowemu w 1792 roku¹². Był to z dużym rozmachem przygotowany projekt reformy francuskiego szkolnictwa na wszystkich szczeblach. Condorcet wyróżnił pięć takich szczebli i placówek: (1) szkoły elementarne, (2) szkoły II stopnia, czyli średnie, (3) instytuty, (4) liceum oraz (5) państwowe towarzystwa nauk i sztuk¹³.

Jednym z podstawowych założeń tej reformy było objęcie nową, świecką oświatą wszystkich obywateli państwa – myśliciel podawał tu konkretne liczby (jedna szkoła ele-

siegaliby racjonalni kanoniści kościelni, (3) oddzielenie nauki prawa kościelnego od prawa świeckiego [tutaj znajduje się też element procesu sekularyzacji w zachodniej kulturze – J. I.] oraz (4) wysokie potrzeby hierarchiczno-biurokratyczne Kościoła w okresie średniowiecza stymulowały rozwój prawa kościelnego. Tamże, s. 357-358.

Jeszcze dalej idą inni badacze, którzy zwracają uwagę na to, że pierwowzór nowoczesnego biurokratycznego urzędu, w rozumieniu Weberowskim, ukształtował się pierwotnie właśnie w XII-wiecznej hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego. Zob. U. Wolter, *The officium in Medieval Ecclesiastical Law as a Prototype of Modern Administration*, w: A. Padoa-Schioppa, *Legislation and Justice*, Oxford 1997, s. 31.

⁹ S. Płaza, *Historia prawa w Polsce na tle porównawczym. Część II*, Kraków 2002, s. 60-61.

¹⁰ K. Sójka-Zielińska, *Wielkie kodyfikacje cywilne. Historia i współczesność*, Warszawa 2009, s. 180. K. Sójka-Zielińska zauważa także, iż jeszcze jedna grupa społeczna skorzystała na prawnej sekularyzacji życia społecznego w rewolucyjnej Francji: „Na sekularyzacji ustawodawstwa zyskała jeszcze jedna grupa społeczna – a mianowicie aktorzy, których profesja w czasach *ancien regime'u* uznawana w przesądach religijnych za hańbiącą, powodowała niekiedy odmowę udzielenia sakramentu małżeństwa”. Tamże.

¹¹ G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Boston 1959; Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, cyt. wyd., s. 40.

¹² C. Kupisiewicz, *Z dziejów teorii i praktyki wychowania*, Kraków 2012, s. 144.

¹³ Tamże, s. 144-145.

mentarna miała przypadać na czterystu mieszkańców, średnia na cztery tysiące, instytucji miało być sto dziesięć – w każdym departamencie, a liceów dziewięć). Powszechna oświata miała zapewniać dalej maksymalnie równe szanse wszystkim obywatelom, bez względu na ich status i możliwości majątkowe (co było zgodne z liberalnymi poglądami J. A. Condorceta, według których ludzie nie są równi co do uzdolnień, ale muszą być równi co do szans)¹⁴. Tak zaproponowany system edukacji miał być też, w założeniach autora, całkowicie bezpłatny¹⁵ i powinien obejmować ludzi nie tylko młodych, ale także w każdym wieku, również starszym (czym J. A. Condorcet antycypował współczesną andragogikę i gerontologię edukacyjną). Francuski filozof zauważał też wpływ procesów industrializacji i mechaniczacji gospodarki, co powodowało, iż „następuje coraz bardziej drobniagowy podział pracy, każda jednostka z biegiem lat coraz bardziej wykonuje pracę czysto mechaniczną, ograniczoną do niewielkiej liczby prostych ruchów; w ten sposób pracownik lepiej, prędyj i skuteczniej pracuje, ale opiera się wyłącznie na nawyku, umysł zaś jego niemal całkowicie przestaje działać”¹⁶. Remedium na taką swoistą deprecjację umysłu ludzkiego miała stanowić nowa, sekularna edukacja. W programie merytorycznym i przedmiotowym tej oświeceniowej oświaty miały dominować hołubione przez wcześniejszych encyklopedystów nauki przyrodnicze i matematyczne (jako doskonalsze i bardziej nieograniczone postępowo od nauk humanistycznych, dające lepsze efekty oraz nadzieje praktyczne w przemianach technologicznych nowego społeczeństwa), co wraz z późniejszą scjentyzacją dziewiętnastowiecznej kultury miało również wpływ na sekularyzację nauki zachodniej¹⁷. J. A. Condorcet zwracał też uwagę na konieczność nauczania wśród obywateli świeckich nauk moralnych i politycznych, innymi słowy, zauważył konieczność nauki niezależnej od religii, edukacji obywatelskiej, która wychowywałaby uczestników społeczeństwa na lojalnych i propaństwowo nastawionych obywateli. Jednocześnie, zwracając się przeciwko religijnej moralności, chciałby, aby nowa, świecka moralność miała również odniesienia do wartości wyższych niż tylko utylitarne¹⁸.

Kwestia religii i jej odsunięcia od wpływów w państwie i edukacji pojawia się na kartach *Projekt organizacji wychowania publicznego* w kilku istotnych partiach. J. A. Condorcet twierdzi, iż dobrze zorganizowana edukacja „zniszczy zabobony” (charakterystyczna

¹⁴ J. A. Condorcet, *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Warszawa 1948, s. 14-16, 36. Tezę o tym, że J. A. Condorcet jest jednym z antycypatorów nowożytnej myśli liberalnej wyraża Król. M. Król, *Filozofia polityczna*, Warszawa 2008, s. 108.

¹⁵ „Zwróćmy też uwagę, iż uczeń instytutu lub liceum, gdzie nauka jest bezpłatna, może uczęszczać równocześnie na znaczną liczbę kursów, nie powiększając przez to wydatków swoich rodziców; że może on wtedy urozmaicać swoje studia, wypróbowywać swoje zamiłowania i siły; gdy tymczasem, jeżeli każdy nowy kurs wymaga nowych rozchodów, uczeń jest zmuszony zamknąć swą działalność w szczuplejszym zakresie, niejednokrotnie składając doniosłą część swego wykształcenia w ofierze oszczędności; a znowuż i ta niedogodność dotyczy tylko rodzin mniej zamożnych”. J. A. Condorcet, *Projekt organizacji wychowania publicznego*, cyt. wyd., s. 46.

¹⁶ Tamże, s. 22.

¹⁷ Zob. „Pozytywizm tryumfujący”, w: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966, s. 81-99.

¹⁸ B. Suchodolski, *Aktualne zagadnienia oświaty i wychowania*, cyt. wyd., s. 27.

dla języka Oświecenia francuskiego stylistyka), szczególnie jest to jego zdaniem możliwe na przykład w zakresie eksperymentów fizycznych i chemicznych, które mogą pokazywać młodym uczniom, iż „cuda” da się w kontrolowany i naturalny sposób wywoływać¹⁹. Francuski myśliciel i działacz społeczny przyjmuje także, że szkoła powinna być miejscem wolnym od nauczania jakiegokolwiek religii (deklarując także wcześniej równość wszystkich wyznań i konieczność braku faworyzowania przez państwo jakiejś religii). Religia, w jego opinii, może być nauczana, ale w tworzonych osobno przez kapłanów świątyniach i tylko w tego typu miejscach, niezwiązanych z państwowymi szkołami. Jak stwierdza: „Ci, którzy jeszcze wierzą w konieczność oparcia moralności na jakiejś religii poszczególnej, nawet ci muszą pochwalić taki rozdział [tj. rozdział świeckiej moralności, nauczanej w szkole państwowej od religijności – J. I.]. Boć z pewnością uzależniają oni od swych dogmatów nie samą prawdziwość zasad moralności; sądzą oni tylko, że ludzie znajdują w tych dogmatach potężniejszą pobudkę do tego, by być sprawiedliwymi; a czyż te pobudki nie nabiorą większej siły w każdym umiejącym zastanawiać się umyśle, jeżeli się ich użyje do tym skutecznieszego poparcia tego, co już z góry nakazał sam rozum i uczucie wewnętrzne?”²⁰. Innymi słowy, J. A. Condorcet znacznie wyżej sobie stawia świecki autorytet, wynikający z wewnętrznego, pewnego i rozumowego przekonania, aniżeli z zewnętrznego i heteronomicznego autorytetu, wynikającego z nieprzekonywanego dogmatu religijnego. Interesujące jednak w tym miejscu jest, iż francuski filozof unika tu jednocześnie tak zwanego „transferu świętości”²¹, czyli koncepcji, iż to państwo, jako nowa instytucja zastępująca Kościół, ma całkowicie zdominować świecką edukację. J. A. Condorcet chociaż jest sekularnym filozofem, to uważa, iż wyemancypowane od religii szkoły powinny być jednocześnie niezależne i autonomiczne od świeckiej władzy politycznej. Władza państwowa mogłaby bowiem nagiąć nauczanie w szkołach do celów swojego absolutnego uprawomocnienia, kosztem prawdy w naukach, którą J. A. Condorcet stawia sobie wyżej, jako najcenniejszą wartość (gdyż ograniczenie prawdy w naukach, jest jednocześnie ograniczaniem postępu, a to zdaniem autora jest najgorszym zagrożeniem dla społeczeństwa). Z tych samych powodów J. A. Condorcet zaleca, aby urzędy państwowe nie obejmowały wcale osoby najwybitniejsze, ale także przeciętne, aby swoimi talentami politycznymi nie mogły manipulować i nadmiernie wykorzystywać obywateli. Zalecał także, odmiennie niż Rousseau, system klasycznej demokracji pośredniej (przedstawicielskiej)²².

„Prawdziwość” religii nie jest przedmiotem zainteresowania J. A. Condorceta i sądzi on, iż nie powinna być także przedmiotem uwagi świeckiego państwa (podobnie jak cele warstwy duchownej). Państwo abstrahuje i nie rozstrzyga o prawdziwości danej religii. Rewolucyjny myśliciel sceptycznie odnosi się również do genezy religii oraz odróżnienia religii „czyste” i pierwotnej od religii instytucjonalnej. Zdaniem J. A. Condorceta: „Myli się, kto sądzi, że religia prosta, o moralności czystej, chroni lud od zabobonu i od

¹⁹ J. A. Condorcet, *Projekt organizacji wychowania publicznego*, cyt. wyd., s. 24.

²⁰ Tamże, s. 40.

²¹ C. Kupisiewicz, *Z dziejów teorii i praktyki wychowania*, cyt. wyd., s. 147.

²² Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia...*, dz. cyt., 114-115.

władztwa kapłanów; albowiem wszędzie religie w swym pierwszym stadium były proste (...) a jednak wszędzie najniedorzeczniejsze przesady wyrugowały owe religie pierwotne, wszędzie kapłani zniekształcili moralność na rzecz swej zachłanności albo pychy”²³. Kwestia historycznego (czy raczej historiozoficznego) kontekstu powstawania religii oraz wynikających z tego sekularnych konsekwencji jest przedmiotem namysłu J. A. Condorceta w innym dziele – wspomnianym *Szkicu obrazu postępu*.

To główne dzieło autora, napisane pod koniec życia i w trudnych warunkach prześladowań (trafne jest tu powiedzenie, iż rewolucja pożera własne dzieci), posiada swą jasno i wielokrotnie powtarzaną na kartach książki tezę, iż główną wartością dla społeczeństwa jest postęp. Postęp J. A. Condorcet rozumie wielowymiarowo – jako jednocześnie postęp naukowy, jak i postęp moralny ludzkości, a także wreszcie postęp cywilizacyjny. W *Szkicu* autor tworzy historiozoficzną konstrukcję z panoramy filozofii dziejów, kreśląc dziewięć epok, przez które ludzkość już zdążyła przejść, w mozolnym trudzie uchwycenia postępu pisanego tu dużą literą. Ważnymi cezurami w tych epokach są takie naukowe wydarzenia, jak wynalezienie alfabetu oraz w szczególności wynalezienie druku. Człowiek jest z natury istotą prospołeczną i ma potencjał altruistyczny (zatem wszelkie reformy i przemiany społeczne mają sens oraz są potrzebne), ale jednocześnie ma skłonności do konfliktowania się z innymi, szczególnie na poziomie plemiennym i narodowym, oraz gdy ludzie są podsycani przez różnorakie zabobony. W ten sposób J. A. Condorcet zgrabnie, w swoim eklektycznym naturalizmie²⁴ godzi tradycję świeckiej umowy społecznej, związaną tak z T. Hobbesem, jak i J. J. Rousseau.

Tytułowy postęp, chociaż jest głównym celem rozwoju ludzkości, natrafia jednak na liczne przeszkody, a nawet epoki długotrwałego marazmu i zastoju rozwojowego. Możliwe są również wręcz historiozoficzne regresy, niesprzyjające sekularnej emancypacji rozumu spod władzy religii, najczęściej wymienianej przez J. A. Condorceta jako hamulec rozwoju społeczeństw (trzeba tu jednak przyznać, że francuski myśliciel zachowuje pewną konsekwencję i proporcję, atakując nie tylko chrystianizm, ale także wszystkie inne, istotne religie w dotychczasowych dziejach człowieka). Jako przykłady takiego regresu rozwojowego autor podaje świetnie zapowiadające się oświecenie w arabskiej cywilizacji wieków średnich czy imponujące wynalazki w Chinach i jednocześnie zmarnotrawienie potencjału naukowego tej cywilizacji przez źle zorganizowaną i pełną zabobonów konfucjanistyczną edukację²⁵. W zasadzie postęp, zdaniem autora, tkwił – w jego wizji dziejów – w okowach przez większość czasu ich trwania. *Szkic* jest próbą przedstawienia wyzwania się rozumu spod różnych, zdaniem J. A. Condorceta, ograniczeń. Sporo miejsca w tej sekularnej pracy zajmują odwołania do różnych religii. Autor odnotowuje, iż stan kapłański towarzyszył rozwojowi ludzkości od niemal najwcześniejszych jej faz cywili-

²³ J. A. Condorcet, *Projekt organizacji wychowania publicznego*, cyt. wyd., s. 68.

²⁴ Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, cyt. wyd., s. 112. Naturalizm eklektyczny J. A. Condorceta przejawia się zarówno w jego upodobaniu wobec kultu natury, jak i licznych odwołaniach do innych filozofów Oświecenia, jak Wolter, Rousseau czy wcześniejszy Kartezjusz.

²⁵ J. A. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 48 i 108.

zacyjnych, wcześniej zdobywając silną pozycję w społeczeństwach. Nie ma specjalnej estymy do żadnej z istniejących religii. Religie w Imperium Rzymskim miały „wiele dziwacznych obrzędów, niezrozumiałych dla ludu, a często nawet i dla kapłanów”²⁶, a z kolei „podstawową cechą chrystianizmu była pogarda dla wiedzy ludzkiej”²⁷.

Autor nie omieszkiał skrytykować czasu średniowiecza, w typowy sposób dla oświeceniowej historiografii, wymieniając liczne zabobony i ograniczenia tej epoki, na czele z hamowaniem postępu nauk (a szczególnie nauk ścisłych). Zarzuca ówczesnym duchownym niezgodność życia z Ewangelią, praktyki inkwizycyjne, a także handel odpustami, chwalać przy tym Luterancką reformację (wydaje się, że dla protestantyzmu J. A. Condorcet, w swojej sekularnej krytyce, jest najłagodniejszy)²⁸. Co interesujące, francuski myśliciel oszczędza również w krytyce średniowieczną scholastykę, pisząc: „Scholastyka nie prowadziła do odkrycia prawdy, nie służyła nawet do dyskusji o prawdzie, do prawidłowej oceny dowodów, wyostrzała jednak umysły. Zamiłowanie do subtelnych rozróżnień, konieczność nieustannego rozróżniania pojęć, ujmowania ich nieuchwytnych odcieni, oddawania ich nowymi wyrazami, cały ten aparat służący do tego, by zaskoczyć przeciwnika w dysputie lub żeby wymknąć się z jego pułapek, zapoczątkował i dał podstawę analizie filozoficznej, która później stała się obfitym źródłem naszego postępu”²⁹. W zakresie filozofii społecznej J. A. Condorcet zwraca też uwagę na różne średniowieczne akty prawne, antycypujące rewolucyjną *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela*, jak na przykład *Magna Carta*, ogłoszona w Anglii przez króla Jana bez Ziemi w 1215 roku.

Dzieje postępu są więc dla francuskiego myśliciela niejako dziejami prześwitywania rozwoju rozumu naukowego i społecznego w różnych wydarzeniach, zapowiadających rewolucję francuską. Chociaż wierzenia religijne, fanatyzm, interesy kapłanów i władców popierających *status quo* hamowały postęp, to jednak J. A. Condorcet twierdzi, iż nieuchronne jest dalekosiężne zwycięstwo owego postępu. Oświeceniowy ruch encyklopedystów, z hasłami takimi jak: rozum, tolerancja, ludzkość, wydarzenia rewolucji oraz intensywny rozwój nauk „twardych” są zapowiedzią i jednocześnie jawną manifestacją zwycięstwa postępu. W tak zarysowanej wizji religia jest tylko przeszkodą lub w najlepszym razie hamulcem dla rozwoju naukowego, moralnego i cywilizacyjnego. Sekularna krytyka religii u J. A. Condorceta jest jednostronna, ale wyraźna. Pewien pesymizm rysuje się w końcowej części tego dzieła, gdzie autor stwierdza, iż oświecenie objęło jeszcze niewielką część ludzkości³⁰. Zgłasza także nietrafione prognozy, takie jak rzekomy rychły upadek religii Wschodu³¹. W tych świeckich „przepowiedniach” pojawiają się też refleksje kryptoreligijne, jak na przykład przekonanie, że życie ludzkie, w toku rozwoju nauki, będzie można coraz bardziej wydłużać aż niemal do nieskończoności (przypomina to

²⁶ Tamże, s. 85.

²⁷ Tamże, s. 90.

²⁸ Tamże, s. 130-131.

²⁹ Tamże, s. 117.

³⁰ Tamże, s. 207.

³¹ Tamże, s. 217.

antycypację współczesnego transhumanizmu i posthumanizmu, o charakterze kryptoreligijnym³²). Bez wątplenia jednak intencje intelektualne J. A. Condorceta i tok jego wywodów mają ewidentny charakter mieszczący się całkowicie w sekularnym nurcie myśli filozoficznej. Wielkim marzeniem autora jest ostatecznie „obraz rodzaju ludzkiego wyzwolonego z wszelkich pęt, oswobodzonego z władzy przypadku i wrogów postępu, zdecydowanie zmierzającego ku prawdzie, cnocie i szczęściu”³³. Trzeba przyznać, zważywszy na warunki, w których autor pisał te tezy (perspektywa rychłej śmierci z rąk rewolucjonistów), iż nie brakowało mu mimo wszystko optymizmu przeważającego nad pesymizmem w obliczu wydarzeń terroru rewolucji francuskiej. Wielki sekularny projekt postępu, jaki przedstawia J. A. Condorcet robi wrażenie wiary, którą weń wkłada autor. Ten filozoficzny, oświeceniowy rozmach współgra jednocześnie z praktycznym wymiarem działań francuskiego myśliciela (wpływ na francuskie szkolnictwo i rewolucyjną *Deklarację Praw*). J. A. Condorcet z pewnością był marzycielem postępu, ale i śmiałym praktykiem społecznym. Czy jednak dziedzictwo sekularne jego myśli utrzymało się po jego śmierci w 1794?

Po kilku latach od wyczerpania się terroru francuskich jakobinów władzę w porewolucyjnej Francji obejmuje Napoleon Bonaparte (z początku jako Pierwszy Konsul, później już jako Cesarz Francji). Reprezentuje on inne podejście do religii, niż przyjmowała sekularna myśl J. A. Condorceta. Napoleon, chociaż prywatnie raczej indyferentny wobec religii deista³⁴, zawarł w 1801 roku konkordat ze Stolicą Apostolską, oddając Państwu Kościelnemu okrucz autonomii. Część ówczesnej opinii określiła władzę Francji nawet mianem „restauratora religii”. Bonaparte miał jednak swoje własne cele polityczne, chcąc wrócić do tradycyjnej we Francji ideologii gallikanizmu i uzależniając Kościół od Cesarstwa. Potrzebował bowiem Kościół do uprawomocnienia swoich roszczeń cesarskich, a także do zatrzymania postępującej anomii społecznej w dobie wojennych czasów porewolucyjnych. Biskupi i księża otrzymali odtąd państwowe pensje oraz zadania podobne do roli urzędników państwowych (co było niezgodnie z wcześniejszym zaleceniem J. A. Condorceta). Władze zaczęły utrzymywać seminaria duchowne, wróciła również nauka religii do szkół (co było już całkowicie sprzeczne z omawianymi ideami świeckiej szkoły autora *Projekt organizacji wychowania publicznego*). Zamiast ścisłego, Condorcetowskiego rozdziału państwa od Kościoła, w porewolucyjnej Francji rozpoczęła się ich, określona na nowych zasadach, współpraca, przekładająca się na konkretny poziom materialny. Jak zauważa J. Baszkiewicz: „W sumie państwo finansowało Kościół na piękną kwotę 50 milionów ro-

³² Zob. R. Ilnicki, *Homo religiosus versus homo futurus. Kryptoreligijny charakter posthumanizmu i trans-humanizmu*, w: R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2011, s. 139-159.

³³ J. A. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 246.

³⁴ „Napoleon nie ukrywał swych przekonań religijnych (...). Deklarował głośno, że nie jest bynajmniej ateistą, ale przyznawał, że tradycyjną wiarę katolicką utracił dawno temu: jego wątpliwości zaczęły się, gdy miał trzynaście lat. »Nie mogę uwierzyć w to wszystko, czego mnie nauczano na przekór memu rozumowi: byłoby to fałszem i hipokryzją«. Odmówił stanowczo papieżowi, gdy ten apelował doń publicznie o przyjęcie komunii podczas uroczystości koronacyjnych w katedrze Notre-Dame; zapewniał, że chce umrzeć bez udziału spowiednika. Przyznawał się natomiast do deizmu, raczej powierzchownego”. J. Baszkiewicz, *Anatomia bonapartyzmu*, Gdańsk 2003, s. 252.

cznie: był to spory procent budżetu”³⁵. Pewien, sekularny kierunek praktyki społecznej utrzymał się natomiast na poziomie tolerancji religijnej – Napoleon utrzymał i przyznał wolność religijną-prawną protestantom oraz Żydom w państwie francuskim. Wydaje się także, że procesy sekularyzacji we Francji przybrały postać z powrotem ewolucyjną, wracając do pewnej stopniowej powolności, po czasach chaosu rewolucji. Świadczy o tym fakt, iż liczba duchownych we Francji Napoleona spadła prawie o połowę w stosunku do ich liczby sprzed wydarzeń rewolucji³⁶. Opinię tę potwierdza też Z. Drozdowicz: „Później [tj. po terrorku jakobińskim – J. I.] nastąpił dosyć radykalny zwrot na francuskiej scenie politycznej, związany m.in. z pojawieniem się na niej Napoleona Bonaparte, w tym zwrot na linii: Kościół katolicki – świeckie państwo. Nie oznaczał on jednak dla tego pierwszego ani powrotu do monopolistycznej pozycji, ani nawet uzyskania przez niego autentycznej niezależności od państwa”³⁷.

Wydaje się, że duch Condorcetowski (zamykającego, w opinii badaczy francuskie oświecenie filozoficzne³⁸) projektu sekularyzacji państwa i szkolnictwa uzyskał natomiast większe wpływy we Francji z drugiej połowy XIX wieku, która zradykalizowała prawny rozdział państwa od religii³⁹. Idee J. A. Condorceta w kwestii sekularyzacji religii mogły zostać pochwycone przez Emila Fagueta (1847-1916), który uważał, iż we francuskiej republice Kościół nie powinien niczym się różnić swoim statusem formalnoprawnym od, na przykład, towarzystwa kolei żelaznych⁴⁰. Współcześnie, Republika Francuska jest modelowym przykładem laickiej republiki w zakresie ustrojowym i prawnym.

Juliusz Iwanicki – THE CONCEPT OF SECULARIZATION OF SOCIAL LIFE BY JEAN ANTOINE CONDORCET

This article presents the social thought and philosophy of education of Jean Antoine Condorcet, a c-creator of the French Revolution. This philosopher is a forerunner of a certain vision of secularization in its French shape characterized by a complete liquidation of the existence of religion in its public dimension. The article presents also his detailed propositions in this matter. The author attempts as well to answer the question how solid was the ideological legacy of Condorcet and what was the one sided view of his projects.

³⁵ Tamże, s. 254.

³⁶ J. Baszkiewicz szacuje tę liczbę duchownych za Napoleona na 35 000. Stąd pisze, iż „nie należy przeceniać katolickiego odrodzenia” w tym okresie. Tamże, s. 256.

³⁷ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności...*, cyt. wyd., s. 111.

³⁸ G. I. Seidler, *W nurcie Oświecenia*, Lublin 1984, za: tamże, s. 98

³⁹ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności...*, cyt. wyd., s. 110-111.

⁴⁰ E. Faguet, *Liberalizm*, Lwów b.r.w., cyt. za: Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, cyt. wyd., s. 57.