

Mateusz Kwaterko

Bezsensowność Oświeconych. *Rok 2440 L.-S. Merciera*

Gdy rozum śpi, budzą się potwory
F. Goya

Rok 2440 Louis-Sébastiena Merciera opisywano w kompendiach „utopologii” jako pierwszą próbę przedstawienia *utopii w czasie*, próbę wykroczenia poza mocno już „zużyty” w XVIII wieku paradygmat *utopii wyspiarskiej*. Czy rzeczywiście Mercier był pierwszym fantastą, który pokusił się o przedstawienie utopijnej wizji społeczeństwa przyszłości? Raczej nie. Skrupulatni badacze tej problematyki uważają, że laur pierwszeństwa należy się innym pisarzom¹. Zresztą, gdyby nawet Mercier był twórcą utopijnej antycypacji czy utopijnej futurologii² jako gatunku — to nie stanowiłoby to jeszcze, rzecz jasna, wystarczającego powodu do uznania *Roku 2440* za niezwykle cenny materiał źródłowy do badań światopoglądów francuskiego Oświecenia. Jak postaramy się jednak wykazać, zabieg zastosowany przez Merciera, polegający na umieszczeniu utopii w czasie historycznym, wprowadza rzeczywiste *novum* do oświeceniowej refleksji nad historią i stanowi być może pierwsze koherentne — choć nie do końca konsekwentne — wyartykułowanie teorii postępu dziejowego, teorii, która zostanie bardziej precyzyjnie i w nieco odmiennym duchu, sformułowana przez Condorceta, żeby, po licznych modyfikacjach, święcić tryumfy w myśli XIX-wiecznej. Powieść ta była jednak lekceważona przez wielu badaczy oświeceniowej filozofii.

¹ Alain Pons wymienia następujących prekursorów Mercierowskiej innowacji: F. Cheynell, *Aulicus His Dream* (1644); J. Guttin, *Epigone. Histoire du siècle futur* (1659); S. Mad-den, *The Memoirs of the Twentieth Century* (1733); Malpasto, *Il Secolo XIX* (ok. 1756); Angielski anonim, *The Reign of George VI, 1900-1925* (1763); Listonai, *Le voyageur philosophe* (1761) — gdzie figuruje rozdział zatytułowany *Dwudziesty czwarty wiek*. Zob.: Alain Pons, *Préface*, w: L.-S. Mercier, *L'an 2440*, Paris 1977, s. 12.

² Mercierowska utopia w czasie bywa niekiedy określana mianem „uchronii”. Przypomnijmy jednak, że pojęcie to zostało wymyślone przez Renouviera dla oznaczenia „utopii czasów minionych”. „Uchronia” to opis *utopijnej* historii, historii „takiej, jaka mogłaby być”. Zob. Ch. Renouvier, *Uchronie*, Paris 1876.

Twierdzili — i należy im w tym względzie przyznać pewną rację — że nie wzbogaca ona myśli pświeceniowej nowymi elementami, że składa się w przeważającej mierze z typowych XVIII-wiecznych komunalów. Mercier byłby zatem raczej epigonem niż nowatorem³. Można się zgodzić z tą oceną, co nie znaczy jednak, że analiza *Roku 2440* nie może dostarczyć żadnych nowych elementów do poznania „stanu dyskursu” roku 1770 (wtedy to właśnie ukazało się pierwsze wydanie tej powieści). Badanie dzieł „naśladowców” bywa czasem bardziej przydatne w procesie analizowania dominujących w danym okresie światopoglądów niż odkrywanie subtelności i nowatorskich elementów w pismach tych, którzy „wyprzedzili swoje czasy”. Warto też pamiętać, że największe dzieło Merciera, *Obraz Paryża*, jest unikalnym wręcz źródłem dla socjologicznych badań społeczności miejskiej *Ancien Régime*’u. *Rok 2440* może być równie cenny dla badań z zakresu historii idei. Mamy do czynienia, jak już wspomnieliśmy, z utopią; swobodna gra wyobraźni, jaką implikuje ów gatunek literacki, pozwala autorowi na wypowiedanie „bez ogródek” niektórych poglądów, które bywały często milcząco zakładane czy uznawane przez myślicieli parających się „filozofią poważną”. *Rok 2440* można zatem odczytać jako wyraz marzeń i projekcję światopoglądową pewnego „przeciętnego” — czy raczej „modelowego” — członka XVIII-wiecznej *République des lettres*. Najpierw jednak wypada powiedzieć kilka słów na temat samego pojęcia utopii, którym się tu posługujemy.

Utopia to szczególna forma myślenia i ujmowania ludzkiej rzeczywistości. Opiera się ona na grze pomiędzy „absolutnym oddaleniem”⁴ a absolutnym przybliżeniem — dwoma różnymi porządkami, w których utopia się rozgrywa. Absolutne oddalenie to jakby esencja utopii, jej „utopizm”. Społeczeństwo przedstawiane przez utopistę musi się radykalnie różnić od tego społeczeństwa, do którego przynależy autor i współcześni mu czytelnicy; plastycznie ukazywać możliwość zasadniczo odmiennej organizacji społecznej, innej, ale racjonalnej, co więcej, bardziej racjonalnej od rzeczywistości zastanej⁵. W ten sposób rzeczywistość traci swą ontologiczną prawomocność, swe teoretyczne jedynowładztwo. Utopista, dzięki swemu talentowi, przekonuje czytelników, że świat, w którym żyją, nie jest jedynym możliwym, że da się pomyśleć — a jeśli tak, to być może i urzeczywistnić — świat lepiej urządzony. Absolutne przybliżenie wyrasta z krytycznej funkcji utopii, funkcji, która towarzyszy jej niemal zawsze. Społeczeństwo idealne to zwierciadło, w którym ukazują się wszystkie wady i mankamenty społeczeństwa realnego. Utopia jest dogodnym punktem obserwacyjnym, odrywa nas

³ Grimm np., nazywa Merciera *infatiguable barbouilleur*, zarzuca mu brak smaku i banalność. Por. M.F. Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris 1829, t. VI, s. 491.

⁴ Ta formuła pochodzi od jednego z klasycznych utopistów — Karola Fouriera. Zob. H. Bourgin, *Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français*, Paris 1905, s. 198.

⁵ Termin racjonalność należy tu rozumieć w znaczeniu jak najszerszym. Historia utopii obfituje w projekty mistyczne, religijne itd.

od naszego społecznego zakorzenienia, zakorzenienia deformującego nasze postrzeganie rzeczywistości. Pierwszy wyraźny ślad takiego zabiegu „deteritorializacji” myślenia odnajdujemy już w starożytności, u Lukiana z Samosaty w jego opisie podróży „napowietrznej”: „Wznies się więc, proszę, jak tylko możesz, myślą na księżyc, towarzysz mi w wędrówce mojej, obserwuj stamtąd cały układ rzeczy na ziemi”⁶.

Jednak żeby krytyka mogła odpowiednio pełnić swą funkcję, społeczeństwo wyimaginowane musi przypominać — choćby *a contrario* — społeczeństwo krytykowane. Utopia musi pokazywać ten sam świat, tyle że inaczej zorganizowany; świat, w którym nasze instytucje i organizacje zostają poddane krytyce. Krytyka ta może przybierać formę bezpośrednią (dzieje się tak wówczas np., gdy „Utopianie” odpowiadają na niezbyt — ich zdaniem — mądre pytania przybysza z naszego świata). Czasem wystarczy jednak sama odmienność wraz z przypisywaną jej doskonałością. Utopista musi odpowiednio wyważyć te dwa składniki gatunku. Ich dialektyka jest rzeczą najbardziej interesującą w utopii, a jej przedstawienie wymaga od pisarza największego kunsztu.

Merciera nie można uznać, z tej perspektywy, za mistrza utopii. Absolutne przybliżenie zostaje u niego zaakcentowane ze szkodą dla *oddalenia*. Przy lekturze *Roku 2440* nasuwa się nieodparcie myśl, że narrator uległ iluzji (może zmylił go we śnie jakiś potomek kartezjańskiego złośliwego demona) i, tak naprawdę, nie przeniósł się — jak twierdzi — o siedem wieków, a jedynie o kilkanaście lat. Zresztą należy zaznaczyć, że Mercier nie pretenduje do zaszczytnego miana utopisty. Opowiada jedynie swój sen, a trudno wymagać, by sen dał się ująć w karby wymyślnej i złożonej struktury utopii. Warto też dodać, że próba przedstawienia „utopii w czasie” dodatkowo komplikuje całe przedsięwzięcie. Umieszczenie społeczeństwa idealnego na nieznanym wyspie ma tę zaletę, że pozwala autorowi na swobodną grę wyobraźni w przedstawianiu zarówno dekoracji (architektury), jak i mieszkańców ją zaludniających. „Wyspiarze” mają zazwyczaj zupełnie inną przeszłość niż przybysze z naszego świata; historia przebiegała na wyspie zgoła odmiennym torem i rytmem niż nasze dzieje. W „utopii w czasie” Utopianie są skazani na życie w naszym świecie — choć oczywiście radykalnie odmienionym — a ich przeszłość jest naszą teraźniejszością. Mercier przeniósł się w swoim śnie w czasie, jednak nie opuścił Paryża, miasta, w którym oddawał się swym sennym marzeniom. Opis architektury pełni więc w powieści funkcję uwiarygodnienia, przybliżenia — odnajdujemy znajome miejsca (Luwr, Montmartre, Pont Neuf), są one przeobrażone, jednak narrator rozpoznaje się w tym świecie bez trudu. Owszem, Bastylia została przechrzczona na Świątynię Łaski; owszem, mieszkania są teraz piękniejsze, izby obszerniejsze, a domy skuteczniej chronią

⁶ *Ikaromenippos, albo podróż napowietrzna*, w: Lukian, *Dialogi*, przeł. K. Bogucki, Wrocław 1960, t. I, s. 88. Warto zaznaczyć, że ten zabieg nie musi oznaczać, że utopista wypowiada się „z punktu widzenia Syriusza”.

od ciepła i mrozu — jednak te *fasadowe* zmiany w wyglądzie miasta nie razią nadmiernym egzotyzyzm, podobnie zresztą jak ubrania jego mieszkańców, ubrania, których prostota zostaje życzliwie opisana przez Merciera.

Z funkcją absolutnego przybliżenia wiążą się u Merciera również zabiegi mające na celu pozyskanie łaskowości opinii publicznej⁷. Charakterystyczny w tym względzie jest nacisk kładziony przez autora na kwestie bezpieczeństwa. W Paryżu roku 2440 dachówki mocno trzymają się dachów i nie spadają na głowy nieszczęsnych mieszczan — co było, zdaniem Merciera, prawdziwą plagą XVIII stulecia. Prochownie zostały przeniesione poza rogatki miast i nie stanowią już żadnego zagrożenia. Karoce nie rozjeżdżają niewinnych przechodniów. Ulice są dobrze oświetlone, prostytutka została wykorzeniona, a dobrotliwi policjanci strzegą, by nikt nie zakłócał ciszy nocnej⁸. Te drobne detale wystarczały zapewne aby uszczęśliwić paryskiego XVIII-wiecznego *bourgeois* i skłonić go do spojrzenia życzliwym okiem na pozostałe reformatorskie pomysły Merciera.

Mercier został, jak już wspominaliśmy, obwołany prekursorem teorii postępu, jego nowatorstwo, zdaniem wielu badaczy, miało polegać na ujęciu historii jako procesu doskonalenia się człowieka. Warto się temu bliżej przyjrzeć. U Condorceta prospekcje dziejowe będą się opierały na analizie dotychczasowej historii. Dzieje człowieka (choć nie są przez niego ujmowane w sposób monolinearny) pozwalały wysunąć tezę o doskonaleniu się gatunku ludzkiego, tezę *a fortiori* głoszącą, iż sens historii sprowadza się do tego, że jest ona domeną postępu ducha ludzkiego. Otóż Mercier nie formułuje takiej tezy. Podobnie jak większość oświeceniowych myślicieli, całą dotychczasową historię postrzega jako nieprzerwane pasmo mordów, głupoty — królestwo przypadku⁹. Mieszkańcy Paryża A. D. 2440 dzielają zresztą punkt widzenia autora *Obrazów Paryża*.

W rozdziale XXV narrator, zwiedzając prywatne mieszkanie, dostrzega cieniutką książeczkę, opisującą, jak się okazuje, „Historię Powszechną”. Wertując tę broszurkę uświadamia sobie, że dzieje składają się z nielicznych pozytywnych wydarzeń i całej masy zdarzeń tragicznych. Na kartach historii zapisało się kilku rozsądnych władców, jednak zasadniczo jest ona terenem opanowanym przez kohorty barbarzyńskich despotów, składa się z samych „podbojów i mordów”. Dlatego, jak się dowiadujemy, książki historyczne zostały spalone, a nauka historii — „ucząca jedynie występku” — ograniczona w szkołach do minimum. Mercier jest zatem po części uczniem Rousseau, któremu nie szczędzi zresztą pochwał¹⁰. Z tego choćby powodu trudno się u niego doszukać koherentnej teorii postępu. A jed-

⁷ Opinia publiczna, ta „nowa potęga” — jak ją nazywał Malesherbes — zajmuje zresztą ważne miejsce w powieści Merciera. Będziemy jeszcze mieli okazję do tego tematu powrócić.

⁸ Wszystkie te „plagi” zostały drobiazgowo opisane przez Merciera w *Obrazie Paryża*.

⁹ Por. B. Baczko, *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961, s. 11.

¹⁰ Mercier napisze później książkę o autorze Emila, w której po raz pierwszy pojawi się teza, iż Rousseau był głównym prekursorem i ideowym ojcem Rewolucji Francuskiej. Zob. L.-S. Mercier, *De J.J. Rousseau considéré comme auteur de la Révolution Française*, Paris 1791.

nak załączki takiej teorii są tu obecne. Mercier daleki jest od dopatrywania się w rozwoju społecznym źródła zła moralnego. Historia jawi się, co prawda, jako zaprzeczenie postępu ducha ludzkiego, ale tylko w takiej formie, w jakiej była ujmowana przez tradycyjną historiografię. Historycy przywłaszczyli sobie historię, która jednak — zdaniem Merciera — nie sprowadza się do tego, co można wyczytać z heraldycznych panegiryków. Mercier dostrzega zatem możliwość innej historiografii i do zadań Oświecenia dołącza oświecenie historii. W nowej, zarysowanej jedynie perspektywie historia przestaje się sprowadzać do chwalebnych i bohaterских czynów władców (władców, których wpływ na kształtowanie świata rzadko kiedy — jak uważa autor *Roku 2440* — był rzeczywiście doniosły. Stąd postulat, by skończyć z opatrywaniem okresów historycznych imionami monarchów), dostrzega się zasadniczą rolę naukowców, reformatorów religijnych, filozofów itd., itd. Należy oczywiście dodać, że konieczność historii antyfeudalnej i nieheraldycznej była dostrzegana przez wielu oświeceniowych filozofów (choć, jeśli pominąć Monteskiusza i Condorceta, niewielu z owych oświeceniowych „historiozofów” realizowało swe zamierzenia z pełną konsekwencją).

Z innymi oświeceniowymi myślicielami Mercier dzieli też przekonanie o przełomowości własnej epoki. Jego zdaniem prawdziwa historia, tj. historia racjonalna, rozpoczyna się dopiero w wieku XVIII. Wówczas to bowiem filozofowie sformułowali ideały, które historia — jak utrzymuje Mercier — będzie odąd realizowała; dopiero wówczas odkryto „prawdziwe zasady polityki”, które umożliwią dalsze nieskrępowane doskonalenie się rodzaju ludzkiego, stosunków społecznych i form ustrojowych. Bohater *Roku 2440* odbył we śnie podróż, która przeniosła go w oddaloną o siedem wieków przyszłość. Podróż ta wycisnęła na nim swoje piętno — znalazł się w Paryżu XXV wieku jako ponad siedemsetletni starzec — jednak nie wpłynęła w żadnej mierze na jego osobowość: jego świadomość, myśli, przekonania pozostały nietknięte zębem czasu. Najważniejsze jest jednak to, że spotykani przez niego „mieszkańcy przyszłości” przypominają do złudzenia XVIII-wiecznych filozofów, dzięki czemu zresztą narrator może bez trudu nawiązać z nimi dialog. Mercier jest zaskoczony zmianami, jakie zaszły w czasie jego snu, jednak nie szokują go one. Tak naprawdę zmiany te polegały bowiem na wcielaniu w życie ideałów sformułowanych jeszcze przez oświeceniowych filozofów¹¹. Ów niewątpliwy (choć, dodajmy, bez wątpienia konieczny) mankament utopii Merciera dobrze ilustruje sprzeczność przenikająca całą myśl oświeceniową, sprzeczność pomiędzy wiarą w postęp a równoczesnym przekonaniem o niezmienności natury ludzkiej i istnieniu pozahistorycznej racjonalności — w imię których formułowano krytykę współczesnych stosunków społecznych, religijnych przesądów itd. Zanim przejdziemy do analizy owych, zrealizowanych w społeczeństwie przyszłości, ideałów, warto się jeszcze przez chwilę przyjrzeć

¹¹ „Wszystko w swoim czasie. Nasz czas był czasem projektów, wasz — wykonania” — woła narrator do mieszkańca przyszłości.

sposobowi, w jaki Mercier ujmuje dynamikę dziejową. To, co powiedzieliśmy dotychczas, nie powinno bowiem przesłonić miejsca zajmowanego w refleksji Merciera przez czas historyczny. Mercier zbacza z utartych ścieżek utopii — społeczeństwo, które opisuje, nie jest społeczeństwem doskonałym. Wspaniałość owego społeczeństwa polega raczej na tym, że wkroczyło ono na drogę stopniowego doskonalenia i jest tego faktu świadome¹². Mieszkańcy Paryża roku 2440 słysząc wyrazy zachwytu, jakich nie szczędził im ziomek z przeszłości, tłumaczą mu, że ich wiek „choć jest lepszy od poprzednich, zostanie prześcignięty”. Proces doskonalenia człowieka, „człowieka uzbrojonego w geometrię i sztuki mechaniczne, znającego chemię” jest procesem nie mającym końca: „wraz z postępem oświecenia, ludzie zaczynają dostrzegać, jak dużo jeszcze pozostaje do zrobienia”. Żadne ustawy czy formy ustrojowe, choćby się wydawały doskonałe, nie mają sankcji ponadczasowości. Kryterium pozwalającym na ich ocenę jest właśnie zgodność z „duchem czasu”. Ponieważ duch czasu jest z definicji zmienny, duch praw i instytucji musi nadążać za owymi zmianami. Polityka — jak ją definiuje jedna z postaci Mercierowskiej powieści — „jest umiejętnością obserwowania dnia, godziny i minuty — jeśli jest ona nieustępliwa, zamiast być zmienną, jak wydarzenia tego świata, wówczas chybia swego celu”. Głównym wynalazkiem filozofii przyszłości jest więc — jakbyśmy powiedzieli — myślenie przyszłościowe, dostrzeżenie zmienności świata i ludzi, którzy doskonalą się w miarę postępu oświecenia, troska o zapewnienie *quasi*-mechanicznej przystosowalności instytucji i form organizacji życia społecznego do tych nieuchronnych i pożądanych zmian. „Czas jest suwerennym ustawodawcą”, „każda epoka potrzebuje reformatorów” — te odkrycia staną się też udziałem Condorceta. W czasie debat nad projektem konstytucji w Konwencie Narodowym, którego deputowanym był również Mercier, Condorcet będzie się domagał, by zapisy Konstytucji były aktualizowane co najmniej raz na 20 lat, motywując to tym, iż : „lud ma zawsze prawo reformowania i zmieniania swej Konstytucji. Żadne pokolenie nie ma prawa narzucać jarzma swoich praw przyszłym pokoleniom”¹³.

W każdym razie, jeśli Merciera nie można jeszcze nazwać teoretykiem postępu, to bohaterowie jego powieści zasługują już na to miano¹⁴. Oni bowiem postrzegają historię jako proces doskonalenia się człowieka; czas historyczny ujmują jako tożsamy z powszechną dynamiką oświecenia.

¹² Można by się w tym dopatrywać załączków Marksowskiego ideału wyjścia z „prehistorii” gatunku ludzkiego — przejścia do świadomego tworzenia historii przez ludzi.

¹³ Cyt. za: E. Badinter, R. Badinter, *Condorcet. Un intellectuel en politique*, Paris 1988, s. 538.

¹⁴ O kształtowaniu się teorii postępu w myśli francuskiego Oświecenia por. m.in.: J. Dagen, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française. De Fontenelle à Condorcet*, Paris 1977; J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris 1963, t. II, s. 739-794; B. Baczkowski, *Lumières de l'utopie*, Paris 1978, s. 153-232.

Po tych wstępnych uwagach, możemy się przyjrzeć innym, bardziej szczegółowym, projektom reform. Ilustrują one bowiem marzenia i aspiracje XVIII-wiecznego „intelektualisty” i — co ważniejsze — ówczesną refleksję nad możliwymi formami realizacji ideałów epoki. Warto może dodać, że *Rok 2440* pozwala nam niekiedy obserwować proces kształtowania się owej refleksji. Drugie wydanie swej powieści z 1786 Mercier wzbogacił bowiem o nowe rozdziały. Wydarzenia historyczne, które mógł obserwować między rokiem 1770 a 1786, skłaniają go do modyfikowania niektórych uprzednich poglądów, zmienia się też sposób prezentacji poszczególnych kwestii¹⁵. Bardzo ciekawe w tym względzie są refleksje polityczne Merciera.

We Francji 2440 roku rządzi monarcha — Ludwik XXXIV. Nie jest to zresztą byle jaki monarcha, ale monarcha oświecony, parający się chirurgią, medycyną, sztuką, finansujący nowe wynalazki. Mercier dowodzi, że „lud oświecony nie musi się obawiać monarchy”. Jego zdaniem monarchia jest właśnie najbardziej naturalnym ustrojem politycznym: „talent i nieprzeciętna wiedza wyniosły ponad ogół tych, którzy je posiadali”. Monarchia, jeśli tylko rządy sprawuje monarcha oświecony, jest również najlepszym z możliwych ustrojów. Zdaniem autora *Obrazów Paryża*, władcy stawali się w przeszłości tyranami nie z braku serca, ale dlatego, że nie znali położenia i potrzeb swojego ludu. Żeby zapobiec wyrażaniu się monarchii w despotyzm, obywatele XXV wieku wynaleźli sposób na zaznajamianie monarchy z ich problemami. Delfin zostaje oddany na wychowanie prostym ludziom. Dorasta nieświadomy swego stanu, pracuje w manufakturach, ubiera się jak chłopski syn. Gdy już dojrzeje na tyle, by móc sprawować funkcję, do której przeznaczyły go niebiosa, dowiaduje się o swoim pochodzeniu. Jeśli okaże się godny tronu, przejmuje ster rządu. Zresztą za żonę otrzymuje mieszczańską córkę, która niewątpliwie przypominać mu będzie, gdyby z jakichś powodów o tym zapomniał, że wywyższony został po to jedynie, by zapewnić szczęście swym poddanym. Jak widzimy, monarchia jest w świecie przyszłości dziedziczna. Rolę ustrojowego antymodelu pełni w tej powieści polska monarchia elekcyjna. Mercier daje temu wielokrotnie wyraz piętnując panującą w Polsce „anarchię”. Zresztą w 2440 roku Polska wkroczyła już na cywilizowaną drogę monarchii dziedzicznej (ten proces rozpoczęła Katarzyna II, stworzyła ona, co niejednokrotnie podkreśla Mercier, podwaliny Oświecenia w Polsce i Rosji).

Tej apologii oświeconej monarchii towarzyszy krytyka demokracji: „Rząd demokratyczny jest najgorszym ze wszystkich, gdyż większość nie może być oświecona. Być wolnym na przekór prawom — oto istota demokracji. W państwach demokratycznych panuje zamieszanie, wolność jest w nich tożsama z występ-

¹⁵ Można powiedzieć, że wydarzenia XVIII-wieczne modyfikują rzeczywistość XXV wieku. Mielibyśmy zatem do czynienia nie z utopią, ale z przepowiednią mocno opierającą się na wiedzy o faktach. Kilkadziesiąt lat później A. Cieszkowski będzie się starał dowieść, iż poznanie przyszłości jest naukowo możliwe.

kiem". W okresie, gdy tryumfy święciła antykomania, gdy *Żywoty* Plutarcha, będąc jedną z ulubionych lektur warstw wykształconych, budziły podziw dla republikańskich herosów, Mercier poddaje bezlitosnej krytyce ustroje Sparty, Aten i Rzymu. W starożytnych republikach dostrzega nieustające waśnie, gry ambicji i wojny domowe. Mimo to, opowiedzenie się za monarchią nie jest jednoznaczne — tu i ówdzie przebijają się u Merciera wątki Rousseauistyczne, autor *Roku 2440* zauważa niebezpieczeństwa monarchii absolutnej. Narrator dowiaduje się, że w świecie, który zwiedza, naczelnym władcą jest prawo — prawo będące wyrazem woli powszechnej. Na straży owego prawa — tłumaczą mu napotkani mieszkańcy — nie może stać jeden człowiek, gdyż „całkowita suwerenność monarchy jest sprzeczna z rzeczywistymi interesami narodu”. Dlatego władzę ustawodawczą sprawuje Zgromadzenie Stanów (odbywające się co dwa lata) oraz Senat. Senat odpowiada przed królem; król i senat odpowiadają przed Zgromadzeniem Stanów (warto dodać, że w Zgromadzeniu Stanów praktykuje się głosowanie indywidualne, a nie „stanami” — jak wiadomo, ten „pomysł Merciera” wywoła żarliwe dyskusje niespełna dwadzieścia lat po ukazaniu się pierwszego wydania *Roku 2440*). Tak naprawdę królewskie prerogatywy zostają ograniczone do władzy wykonawczej i do zatwierdzania postanowień Senatu i Stanów. Angielska monarchia konstytucyjna stanowi dla Merciera oczywisty punkt odniesienia — autor *Obrazów Paryża* opisuje ją w samych superlatywach¹⁶. Jeśli, jak widzieliśmy, stosunek do ustroju monarchicznego jest wyraźnie pozytywny, to arystokracji nie szczędzi Mercier słów potępienia. Arystokracja przyszłości opiera się na zasługach i talencie, a nie na krwi: „książęta i diukowie, którzy nie wykazali się żadnymi zasługami, mogą korzystać ze swych bogactw, ale nie mają prawa obnosić się z zewnętrznymi oznakami godności; ludzie patrzą na nich tym samym wzrokiem, co na szarego obywatela ginącego w tłumie”. W tym merytokratycznym społeczeństwie przyszłości latorośl kawalera de Rohan-Chabot nie mogłaby, rzecz jasna, kazać swym lokajom wybatożyć potomka Woltera...

Rozdział, o które wzbogacone zostało drugie wydanie *Roku 2440* obrazują ewolucję refleksji politycznej Merciera. Przede wszystkim ulega zmianie jego stosunek do ustroju republikańskiego. Wydarzenia, które rozegrały się na kontynencie amerykańskim, skłoniły Merciera do wypowiedzenia tej oto żarliwej przepowiedni: „Mówi się, że czas republik minął, że republiki nie odrodzą się już. Kodeks Amerykański, dzieło mądrości i rozumu europejskiego, powróci do miejsca, w którym został poczęty i nagrodi potomków tych, którzy odkryli te ludzkie prawa. [...] Europa zdaje się uciekać przed wolnością — nie obawiajcie się. Filozofia czuwa, czuwa sztuka; filozofia kształtuje wszędzie republikańskie głowy, wskazuje na przykład Stanów Zjednoczonych [...]” Ta zmiana poglądów ma swoje odbicie w opisie świata przyszłości. Narrator dowiaduje się, że „300 lat te-

¹⁶ Zauważmy, że narrator zapadł w swój pełen konsekwencji sen po rozmowie ze „starym Anglikiem”, który poddał w niej XVIII-wieczny Paryż bezlitosnej krytyce.

mu nastały — wraz z postępem oświecenia — republikańskie formy rządów we wszystkich krajach świata”. Zmiany dotyczą jednak głównie nazewnictwa. Jako republikańskie określane są ... rządy Ludwika XXXIV! Dowiadujemy się też, że Anglicy — którzy zachowali, jak podawał Mercier w pierwszym wydaniu *Roku 2440*, swój dawny, mądry ustroj — żyją w republice¹⁷. „Angielska konstytucja — pisze Mercier — jest godna podziwu, gdyż w oparciu o nią powstał wspaniale złożony (*combiné*) ustroj republikański”. W jednym z nowych rozdziałów napotkany „profesor polityki” wywodzi, że „organizacja społeczna nie jest ważna — to tylko zewnętrzna forma. Najważniejsze jest, by prawo naturalne chroniło każdą jednostkę”. Jak widać, zwiększeniu zainteresowania kwestiami ustrojowymi nie towarzyszy pogłębiona refleksja autora; Mercier, jak większość oświeceniowych filozofów, daleki jest od postulowania wprowadzenia rzeczywiście republikańskich rządów. W dodanych rozdziałach można jednak odnaleźć nowe, ciekawe, elementy filozofii politycznej autora. Po pierwsze, następuje wyraźne odróżnienie „prawa naturalnego” od „naturalnej równości”. Jeśli to pierwsze pozostaje fundamentem sprawiedliwego ustroju (z prawa naturalnego wypływa bowiem naczelną dyrektywa zapewnienia wszystkim obywatelom równości wobec prawa: „prawo polityczne ma tylko tłumaczyć i stosować prawo naturalne”), to „naturalna równość” wydaje się Mercierowi — a także Paryżanom przyszłości — niebezpieczną chimerą. Ludzie nie są równi z natury; talent i praca wyznaczają konieczną dla ładu społecznego hierarchię. Tego stanowiska Mercier broni zażarcie poświęcając mu wyjątkowo dużo miejsca (*Testament Mesliera*, *Bazyliada Morelly’ego* i kilka innych dzieł rozpałały, jak widać, umysły — co zostanie zresztą szumnie zademonstrowane przez *Sprzysiężenie Równych*). „Profesor polityki” dowodzi też konieczności istnienia opozycji, która by równoważyła siły w rządzie: „To, co dzieli obywateli, jest zarazem tym, co ich łączy”. Zdanie to dowodzi jednak znacznego krystalizowania się polityczno-ustrojowych teorii Merciera.

Ewolucję poglądów autora *Roku 2440* można też dostrzec w opisie mechanizmów, które doprowadziły do tych wszystkich, obserwowanych przez autora, radykalnych zmian. W rozmowach, jakie prowadzi z Paryżanami przyszłości pojawiają się niekiedy odwołania do ich bezpośredniej przeszłości, do wydarzeń, które zapoczątkowały wszystkie te przeobrażenia. Odwołania te pojawiają się stosunkowo rzadko, niemniej wydają się szczególnie interesujące, gdyż ilustrują sposób, w jaki Mercier wyobrażał sobie proces wcielania w życie oświeceniowych ideałów. Lektura pierwszego wydania książki dostarcza nam informacji o tym, że wszystkie zmiany dokonały się w sposób pokojowy, „dzięki rewolucji”¹⁸, która działała po cichu [...] Rewolucja dokonała się bez trudu, dzięki heroizmowi jedne-

¹⁷ Warto dodać, że w drugim wydaniu, w związku z amerykańską wojną o niepodległość, pojawiają się też negatywne uwagi na temat Anglii i jej mieszkańców.

¹⁸ W XVIII wieku słowo „rewolucja” funkcjonowało najczęściej w znaczeniu zapożyczonym z astronomii. Tu oznacza po prostu gruntowną zmianę.

go człowieka — króla filozofa”. Dowiadujemy się, że w Hiszpanii wszystkie przeobrażenia stały się możliwe, gdy „głowa państwa została oświecona”. W Rosji oświecenie rozpoczęło się w czasach współczesnych Mercierowi, który nie szczędzi z tej racji słów uznania Katarzynie II. Innym ważnym czynnikiem zmian była sztuka drukarska: dzięki niej ludzkość weszła na drogę oświecenia, która — jak sądzi Mercier — umożliwia przeprowadzanie radykalnych reform w sposób bezkrwawy. „Tam, gdzie jest zagwarantowana wolność słowa, nie potrzeba rewolucji”. „Dobro — jak zapewnia Mercier — nie jest trudniejsze od zła”. Ważną rolę do odegrania mieli też filozofowie, bowiem to im przypadło w udziale wykrywanie tego, co w prawach jest wadliwe, zachęcanie do zmian, popularyzowanie reform, krzewienie oświecenia... Krwawa rewolucja wydarzyła się tylko w Nowym Świecie. „Mściciel Nowego Świata” natchnął swych braci odwagą do zrzućenia okrutnego jarzma niewolnictwa i rozprawienia się z oprawcami. Po odniesieniu zwycięstwa mściciel ów, jak się dowiadujemy, nie został tyranem, przeciwnie — wprowadził sprawiedliwe formy rządów na ziemiach, które wyzwolił. Krwawo też rozegrały się wydarzenia na Tahiti. Mercier, podobnie jak przed nim Diderot, pozwala sobie na literacką grę osnutą na kanwie podróży Bougainville’a. Otóż — jak dowiadujemy się wraz z narratorem powieści — jeden z marynarzy został na wyspie. Ostrzegł jej mieszkańców przed swymi rodakami, wyłuszczył, jakim straszliwym zagrożeniem dla wyspiarzy byłoby dalsze tolerowanie na wyspie obecności Europejczyków. Autochtoni posłuchali rad marynarza. Odtąd wszyscy przybysze ze starego kontynentu byli bezlitośnie mordowani. Jednak w roku 2440 narrator dowiaduje się z gazet, że mieszkańcy wyspy postanowili zaniechać tej praktyki mając świadomość, że Europejczycy przestali już być „nieprzyjaciółmi czterech stron świata” i że nie próbują już dławić wolności narodów¹⁹. W roku 1786 bardziej prawdopodobna od pokojowej wydaje się już Mercierowi droga „rewolucyjna”. „Jak staliście się wolni?” — indaguje narrator swych rozmówców. Odpowiedź różni się znacznie od udzielonej mu „16 lat wcześniej”: „Wystarczy jedna wzniosła idea i ludzie, którzy do niej dojrzeli; wystarczy, że zaczniesz się upowszechniać naturalne uczucie — to wystarczy, by wszyscy członkowie państwa zaczęli się burzyć [...] Gdy władca traktuje naród z pogardą [...] oburzenie rozprzestrzenia się z prędkością naelektryzowanych ciał”. „Wojna domowa — jak pisał już wcześniej Mercier — to okres straszny, krwawy, ale zwiastujący wolność”. Teraz, w przededniu Rewolucji Francuskiej, ostrzega: „Jeśli na początku rewolty walki rozpoczynają się na ulicach i w ciem-

¹⁹ Mercier niejednokrotnie poddaje krytyce kolonializm. Jednak we fragmentach dopisanych w roku 1786 informuje czytelników o tym, że w roku 2440 Francja posiada dwie kolonie: Grecję i Egipt. Sądzić jednak można, iż chodziło tu raczej o polechtanie francuskiej dumy narodowej — na co wskazuje zresztą nieprzypadkowy dobór tych dwóch kolonii — niż o poważne zakwestionowanie dotychczasowego stanowiska.

nych zaułkach, to nie sądźcie, że kieruje nimi wątpliwa i śmieszna myśl. Im gorzej przygotowane są te nagle wstrząsy, tym wybuch jest szybszy i straszliwszy”...

Poglądom ekonomicznym Merciera nie poświęcimy zbyt wiele miejsca. W *Roku 2440* zostały one przedstawione raczej zdawkowo i nie wydają się specjalnie interesujące, nawet „na tle epoki”. Autor przejmując od fizjokratów przekonanie o prymacie rolnictwa nad przemysłem (Colbertowi zarzuca, że zbyt dużą wagę przywiązywał do rozwoju manufaktur). Życie społeczne w XXV wieku oparte jest w dużej mierze na etyce pracy: rolnicy orzą i plewią z pieśnią na ustach; brak pasożytów doprowadził do zmniejszenia ilości pracy koniecznej; próżniacy są wypędzani z miast i wsi. Handel — przyznaje Mercier — potrzebuje wolności, żeby się rozwijać, jednak społeczeństwa przyszłości tolerują jedynie handel wewnętrzny — zwłaszcza handel płodami rolnymi. (To ograniczenie swobody handlu bierze się z krytyki luksusu — charakterystycznej dla wielu myślicieli XVIII-wiecznych — krytyki, w tym wypadku opartej na potępieniu wyzysku, jakiemu poddawane były kolonie: „bogactwo narodu jest efektem pracy jego własnych członków”). Niektórzy badacze starali się jednak ukazać „presocjalistyczne” elementy myśli Merciera. Naszym zdaniem, elementy te, choć można się ich doszukać, nie są dominujące w jego wizji gospodarki XXV wieku.

Historia, zdaniem autora *Roku 2440*, przypieczętuje zwycięstwo deizmu. Narrator dowiaduje się o reformie chrześcijaństwa — „zjednoczeniu wszystkich chrześcijan”, które nastąpiło w czasie jego snu. Zniesiony został celibat i „despotyzm Rzymu”. Ustały spory religijne, opasłe teologiczne foliały zostały spalone lub zamknięte za żelaznymi podwojami w podziemiach bibliotek²⁰. Wierni nie próbują już zgłębiać natury *Najwyższej Istoty* — miast tego oddają należny jej hołd w codziennych, porannych modlitwach, które przyczyniają się również do integrowania wspólnoty i zagrzewają ludzi do pracy. Księża zastąpili „ministrowie pokoju”; święci XXV wieku („czcigodni starcy”) naśladują apostołów i poświęcają się doskonaleniu ludzkiej natury („biskup Rzymu” wydał właśnie nowy „kodeks moralności”). Nastąpiło ściśle zespolenie religii i etyki. Religia naturalna sprowadza się do elementarnych idei etycznych, zarazem jednak moralność społeczeństwa przyszłości szuka oparcia właśnie w religii („religia sprawia, że zasady moralne są wryte w sercach każdego”). Królewscy cenzorzy prześladowają nielicznych „ateistów, libertynów, kłamców”, wszystkich tych, którzy sztydzą z cnoty. „Najwstrętniejszą z istot — powiada Mercier — jest Król-ateusz”. Ta wizja religii jako strażniczki cnót i moralności plastycznie obrazuje proces załamywa-

²⁰ „A jeśli prowadzimy wojnę z któryś z sąsiednich narodów — tłumaczy jeden z mieszkańców przyszłości — zamiast wytaczać przeciw nim armaty, posyłamy im te niebezpieczne księgi [...] nie minie wiele czasu, a zginą niechybnie trawieni tym jadem, który atakuje zarówno głowę, jak i serce”. Warto zauważyć, że Mercier poświęca, na rzecz ironii, spójność swego opisu społeczeństwa przyszłości. W innym miejscu zapewniał bowiem, że w świecie A.D. 2440 wojny są czymś zupełnie nieznanym.

nia się racjonalistycznej, oświeceniowej krytyki religii objawionej, sprzeczność rysującą się pomiędzy postulatami „czystego rozumu” a wymogami „rozumu praktycznego”, dostrzegającego społeczną użyteczność religii. W XXV wieku panuje powszechna wiara w metempsychozę. Zgodnie z tymi wierzeniami, dusza zmarłego wraca po śmierci na ziemię i zamieszkuje pośród jego bliskich, pełniąc funkcję, którą tradycja chrześcijańska przypisywała „aniołom stróżom”. Taka wiara — dowodzi Mercier — pełni podwójną rolę terapeutyczną: uśmierza lęk przed śmiercią i ból związany ze stratą ukochanej osoby. „Przyjmuje się tę teorię, gdyż najlepiej służy doskonaleniu człowieka”. Wierni przywrócili też do łask Pitagorejską i Platonską wiarę w anamnezę — dusza rozpoczyna po śmierci ciała wędrówkę ku prawdzie. To przekonanie uwzniośla duszę, ukazuje jej niematerialność i wielkość. Mercier przyznaje, że wiara ta może być iluzją, ale mimo to — będąc iluzją użyteczną — zyskała aprobatę potomków oświeceniowych filozofów: „Choćby była to tylko iluzja, niemniej jednak byłaby nam ona droga i święta”²¹.

Na straży moralności stoją w społeczeństwie przyszłości nie tylko religia i „królewscy cenzorzy” — również artyści i pisarze stali się jej heroldami. „Sztuce zabroniono kłamać”, jak dowiaduje się narrator zwiedzając Akademię Sztuk Pięknych i podziwiając płótna najwybitniejszych mistrzów przyszłości. „Obrazy te — jak pisze Mercier — były niczym moralne i pouczające księgi”. Galerie tworzą zatem nowe „salony moralności”, malarze używają pędzli wyłącznie po to, by „wzbudzić poczucie wielkości i cnoty”. Sędzią w konkursach malarskich jest „głos ludu” którym, zazwyczaj „przemawia czysta sprawiedliwość”. Lud, ramię w ramię z historią, rozwiązał zatem, z właściwą sobie prostotą, spór starożytników z nowożytnikami: prawdziwa sztuka — sztuka prawdziwie moralna — może kwitnąć jedynie w epokach, w których panuje prawdziwa moralność.

Obrazy wystawiane do corocznego konkursu są „tak doskonałe, wykończone [sic!], że nielicznie zachowane dzieła Rafaela czy Rubensa nie interesują nikogo prócz antykwariuszy, ludzi z natury przekornych i zawsze upartych”. Zakazane zostało rzeźbienie posagów, „które by nie przemawiały do duszy”. (Estetyczna rewolucja w rzeźbiarstwie dokonała się w XIX wieku. Zabrakło wówczas marmuru i artyści zaczęli przerabiać popiersia finansistów i handlarzy, by uczcić szlachetnym tworzywem bardziej godnych modeli). Rząd przyszłości docenia zresztą tę społeczną funkcję sztuki i sownie wynagradza artystów. Jednak w społeczeństwie 2440 roku największym szacunkiem cieszą się ludzie pióra. Im właśnie państwo „zleciło krzewienie cnoty”. W XVIII wieku „intelektualiści” nie byli — jak sądzi Mercier — doceniani. Ich ówczesną kondycję dobrze oddaje mit o niešťczęśnym Prometeuszu. Sami nie byli zresztą bez winy: „tłumili w sobie głos

²¹ „Wojna między niewierzącymi” będzie się zresztą nasilać. Wspomnijmy choćby licznych ateistów broniących katolicyzmu po wydarzeniach 1848 roku. Mieszczanie dostrzegli wówczas niebezpieczeństwo, jakie dla republikańskiego ładu stanowi wyzwolenie się ludu z „krępujących go przesądów”.

wewnętrzny, głos wołający: «bądź surowy — jak przemijający czas; bądź nieugięty — jak potomność» [...]

Potomność okazała się, w rzeczy samej nieugięta, a przemijający czas wyjątkowo surowy dla myśli zgasyłych pokoleń. Do 2440 roku przetrwały tylko nieliczne dzieła przeszłości. Reszta, jak się dowiadujemy, została spalona przez oświeconych mieszczan. „Odkryliśmy — tłumaczy bibliotekarz — że w bibliotekach o zbyt bogatych zbiorach rodzą się największe ekstrawagancje i najbardziej szalone chimery [...] Nic tak nie zwodzi rozumu, jak złe książki”. Społeczeństwo, które zerwało ze swoją przeszłością, by wsłuchiwać się wyłącznie w wołanie czasów przyszłych, musiało urządzić minionym wiekom symboliczne *auto da fę*. „Za powszechną zgodą zgromadziliśmy na szerokiej równinie wszystkie książki, które uznaliśmy za frywolne, zbędne czy niebezpieczne. Utworzyliśmy z nich piramidę przypominającą swymi rozmiarami olbrzymią wieżę — wieżę Babel. Podpaliliśmy tę olbrzymią stertę, dokonując czegoś w rodzaju ekspiacyjnej ofiary, ofiary złożonej prawdzie, zdrowemu rozsądkowi i dobremu smakowi”. W ten sposób spłonęło „sto tysięcy wierszy i miliard powieści”. Niektóre książki przetrwały tę pożogę: „Dokonaliśmy, kontynuuje swą opowieść bibliotekarz, skrótnów najważniejszych dzieł, wydaliśmy wznowienia najlepszych — wszystko zostało poprawione zgodnie z prawdziwymi zasadami moralności”.

Warto się przyjrzeć zasobom owej skromnej Biblioteki Królewskiej, w której zgromadzono nieliczne książki ocalałe z oświeceniowej hekatombi. Listę szczęśliwych autorów otwiera Mojżesz. Z Greków uszli cało Homer, Sofokles, Eurypides, Demostenes, Platon i, rzecz jasna, Plutarch. Spalono zaś dzieła Herodota, Safony, Anakreonta i „plugawego Arystofanesa”. Z pisarzy łacińskich przetrwali: Wergiliusz, Pliniusz (prawdopodobnie starszy), Tytus Liwiusz. Z Lukrecjusza zachowano jedynie kilka fragmentów poetyckich, gdyż „jego fizyka jest fałszywa a etyka niebezpieczna”. Ocalały dzieła filozoficzne Cyserona, Salustiusz, fragmenty z Owidiusza i Horacego, „ćwierć Seneki”. Zachowano też dzieła Tacyty, jednak ponieważ „cechują się głębokim pesymizmem”, udostępniane są jedynie nielicznym. Z Anglików: Milton, Szekspir, Pope, Young, Richardson. Spalono zaś dzieła sceptyków, „którzy usiłowali podkopać fundamenty moralności” (jak widać, Hume zginął od swej własnej broni...). Oszczędzono też niektóre włoskie dzieła — *Jerozolimę Wyzwoloną* (Torquata Tassa) i oczywiście Beccarię (którego pisma tłumaczone są na wszystkie języki). Wreszcie poczesne miejsce zajmują dzieła pisarzy francuskich: Kartezjusz, Charron, nieco okrojony Montaigne. Ognia nie uniknęli jednak Malebranche, Nicole, Arnauld... Bibliotekarz, gdy narrator jął mu opowiadać o *Prowincjalkach* popełnił — jak się dowiadujemy — rażący anachronizm. Nic dziwnego, XVII-wieczne spory odeszły w niepamięć: w świadomości ludzi XXV wieku janseniści czy jezuici zajmują takie miejsce, jakie w świadomości Francuzów okresu Oświecenia zajmowali starożytni druidzi. Bosuet, podobnie jak inni teolodzy, nie przetrwał próby czasu i trafił na stos. W bibliotece znajdujemy jednak wszystkie dzieła Abbé de Saint-Pierre’a, „którego marze-

nia stały się rzeczywistością". Zachował się Corneille i „wiecznie żywy” La Fontaine oraz Racine i Molière, którzy nie są jednak zbyt wysoko cenieni. Nawet niektóre pisma Woltera, „największego poety Francji”, jak go nazywa bibliotekarz (dowód na to, że nawet historia nie może pretendować do rangi nieomylnego krytyka literackiego), zostały rzucone w ogień — przede wszystkim jego „powodowane niskimi pobudkami” ataki na Rousseau. Jan Jakub jest nadal przedmiotem uwielbienia, zachowano wszystkie jego pisma. Zamknijmy może tę listę ocalałych dzieł (zaznaczmy, że zachowało się zaskakująco wiele pism pomniejszych oświeceniowych pisarzy, o których, zdaje się, XX wiek na przykład, niemal całkowicie zapomniał). Warto się na chwilę zatrzymać nad samą ideą palenia książek. B. Baczek twierdzi, że nie należy „traktować zbyt poważnie tej wizji palonych książek i oczyszczanych dzieł. Mercier nie jest Orwellem *avant la lettre*. Nie jest on prekursorem Ministerstwa prawdy ani tych, którzy palili książki w Berlinie, ani tych, którzy przeprowadzali czystki w moskiewskich bibliotekach. Mercier prowadzi tylko grę intelektualną, którą zarówno on, jak i jego czytelnicy musieli uznawać za zabawną i niewinną”²². Rzeczywiście, można sądzić, że wątek palenia książek został wprowadzony przez Merciera jako ludyczna forma przekazywania własnych opinii i sądów literackich²³. (Przypomnijmy, że autor *Obrazów Paryża* żywo interesował się problematyką estetyczną; uznawany jest zresztą przez wielu badaczy za jednego z twórców nowoczesnego dramatu²⁴). Jednak to *auto da fę* pełni jeszcze inną funkcję w utopii Merciera. To, że wykonawcami wyroków literackiej krytyki stają się historia, postęp i oświecone społeczeństwo przyszłości, wydaje się nie tylko nowatorskim pomysłem (w gruncie rzeczy wiarę w to, iż przyszłe pokolenia odróżnią ziarna od plew żywili pisarze wszystkich epok, którzy, jak Mercier w pewnym okresie swego twórczego życia, zamieszkiwali „strychy literatury”), ale „koniecznością dziejową” w zracjonalizowanym społeczeństwie opisywanym przez Merciera, które — na co już zwracaliśmy uwagę — usiłuje odizolować się wyraźną cezurą od swej nieracjonalnej przeszłości (od swej prehistorii, jak powiedziałby Marks). Jeśli nauka o dziejach, nauka o zbiorze bezsensownych i niemoralnych wydarzeń, zostaje ograniczona w programach szkolnych społeczeństwa przyszłości do minimum (ze względu — jak już powiedzieliśmy — na swą szkodliwość), to tak samo dawne dzieła, dzieła odzwierciedlające zamęt moralny swoich czasów, nie mogą dłużej zaprzętać umy-

²² B. Baczek, *Lumières de l'utopie*, dz. cyt., s. 170.

²³ O estetycznych poglądach i preferencjach Merciera zob.: K. Gabrielska, *La conception du roman d'après L.S. Mercier*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1976, nr 339, s. 267-278; A. Jakubiszyn-Tatarkiewicz, *Wstęp*, w: L.S. Mercier, *Obraz Paryża*, Warszawa 1959.

²⁴ Zob.: Z. Libera, *Le théâtre de Mercier en Pologne*, w: *Mélanges de littérature comparée et de philosophie offerts à Mieczysław Brahmner*, Warszawa 1967, s. 303-312; K. Gabrielska, *Louis-Sébastien Mercier et le drame*, „Romanica Wratislaviensia”, 1977, XII; J. Prokop, „*Taczka occiarza*” Merciera i jej recepcja w teatrze Bogusławskiego, „Pamiętnik Teatralny”, 1954, nr 3/4, s. 179-199.

słów oświeconych obywateli. Zabieg kształtowania kolektywnej pamięci zgodnie z wymogami panującej racjonalności został przedstawiony w dziele Merciera w sposób wyjątkowo plastyczny (utopia przedstawiająca się, jako „niewinna gra” umożliwiła autorowi taką śmiałość). Zauważmy też, że jeśli naczelnym kryterium ocen twórczości artystycznej i literackiej staje się moralność, a nie np. wartości poznawcze czy estetyczne, to opisany przez nas zabieg, choć może szokować, wydaje się jednak najzupełniej „racjonalny”.

Wróćmy jeszcze do roli ludzi pióra i nauki w przyszłym społeczeństwie. Z rolą tą wiąże się najbardziej być może utopijny element Mercierowskiej profecji. Otóż autor *Roku 2440* przejawia w wielu miejscach swej powieści wiarę w to, że dalszy rozwój historii, dalszy postęp ustanowi uniwersalną *République des lettres*²⁵. Opisuje on, z nieukrywaną ironią (podszytą pewnie zawiścią charakterystyczną dla tych licznych XVIII-wiecznych pisarzy, którym nie dane było zasiadać wśród czterdziestu *Nieśmiertelnych*), jak pewnego dnia wszyscy Akademicy wyginęli od niestrawności, jakiej się nabawili w czasie hucznego bankietu. „Prawdziwi ludzie pióra mogli wreszcie odzyskać swą siedzibę i zamieszkać w niej”. Ci nowi Akademicy — uczeni i literaci — różnią się znacznie od swoich XVIII-wiecznych protoplastów. Przede wszystkim „zawiść nie gości w sercach uczonych [...] tworzą oni prawdziwie bratnią wspólnotę”. Po drugie, zasiadają w niej naprawdę zasłużeni i wybitni myśliciele. Opinia publiczna (której rolę w społeczeństwie XXV wieku mieliśmy okazję kilkakrotnie już wspomnieć) czuwa nad postępami ich prac i demaskuje wszelkich szarlatanów, plagiatorów i łowców synekur. Najważniejsze jest jednak to, że oświecone społeczeństwo nauczyło się doceniać wartość badań naukowych, że — jakby powiedzieli utopiści XIX-wieczni — praca wojenna ustąpiła pola pracy pokojowej, pracy nad doskonaleniem ludzkiej wiedzy. Jeśli okręty wielkich mocarstw nadal żeglują po oceanach, to nie czynią tego po to, by plądrować i podbijać inne narody, lecz po to tylko, żeby nawiązywać naukowe kontakty, wymieniać doświadczenia czy dokonywać odkryć astronomicznych. Gmach nauki, jak zauważa Mercier, powstaje dzięki połączeniu niezliczonej ilości indywidualnych wysiłków. Narrator dowiaduje się z gazet hiszpańskich, że tamtejsza Akademia Nauk przedstawiła właśnie nową teorię elektryczności, teorię opartą na ponad 20000 pojedynczych eksperymentów. Zaskakujące wydaje się jednak to, że Mercier zasadniczo ujmuje postęp nauk w kategoriach nie rozwoju i kumulacji, lecz uproszczenia. Szczególnie jaskrawy tego przykład daje medycyna XXV wieku. Lekarze przyszłości „uproszcili swoją sztukę. Oczyszczili ją z tego, co obce sztuce leczenia. Żywiliście fałszywe mniemanie — poucza narrator Paryżanin przyszłości — że lekarz powinien pomieścić w swej głowie gruntowną wiedzę z zakresu anatomii, chemii, botaniki i matematyki [...]

²⁵ Kształtowanie się ideału *République des lettres* obszernie opisuje Krzysztof Pomian w artykule *Utopia i poznanie historyczne. Ideal république des lettres i narodziny postulatów obiektywności historyka*, „Studia Filozoficzne” 1965, nr 1, s. 21-75.

naszym [lekarzom — M.K.] wystarcza umiejętność diagnozowania wszystkich chorób, znajomość ich klasyfikacji, rozróżnianie symptomów [...] stosują kilka leków, które w zupełności wystarczają. Odkryli, że natura działa tak samo w wegetacji roślin i odżywianiu się zwierząt. Ogrodnik — powiadają — czuwa nad tym, ażeby żywica, tzn. Duch uniwersalny, krążyła równomiernie we wszystkich częściach drzewa; wszystkie choroby roślin biorą się z nadmiernego skupienia się tej wspaniałej substancji w jednym miejscu. Podobnie, wszystkie choroby nękające rodzaj ludzki nie mają innych przyczyn prócz krzepnięcia krwi oraz humorów [...] Dlatego uważamy, że uniwersalnym środkiem leczniczym są wszystkie zapachowe rośliny — które obfitują w substancje eteryczne — ponieważ mają właściwość rozrzedzania zbyt gęstniejącej krwi. To najwspanialszy dar natury, najskuteczniejszy środek pozwalający na zachowanie zdrowia; stosujemy go we wszystkich chorobach i zaobserwowaliśmy, że wszystkie potrafi uleczyć”. Ten fragment ukazuje fenomen szerzenia się w XVIII wieku — o czym zapominają ci, którzy w epoce światła dostrzegają jedynie tryumf naukowej racjonalności — wiary w „medycynę niekonwencjonalną”, mesmeryzm i inne cokolwiek podejrzane praktyki²⁶. Z tym nieco magicznym — przynajmniej — podejściem do nauki wiąże się być może to, że Mercier nie formułuje linearnej koncepcji postępu nauk. W niektórych fragmentach swej powieści sugeruje, że doskonalenie nauk doprowadzi... do ponownego odkrycia praw i prawd znanych już starożytnym. Warto podkreślić tę ideę, gdyż uznanie, że starożytność posiadała wysoce rozwiniętą naukę, a historia, mimo to, nie wkroczyła wówczas automatycznie na ścieżkę postępu, ujawnia różnicę, jaka dzieli utopię Merciera od „naukowej” (i opartej na postępie nauk rozumianym jako sprawczy *Weltgeist*) wizji przyszłości u Condorceta. Jeśli Condorcet mógł utrzymywać, że ludzkość weszła na drogę postępu — drogę, z której, jak sądził, nigdy już nie zboczy — Mercier jest bardziej ostrożny. Przykład starożytnych uczy, że postęp nie jest nieuchronny, że można go łatwo zniweczyć, że jest — w gruncie rzeczy — niesłychanie trudnym i delikatnym procesem; procesem, nad którym ludzkość winna bezustannie pracować; procesem, który musi ze wszelkich sił bronić przed nawrotami barbarzyństwa²⁷. Ten apel nie jest elementem utopii autora *Roku 2440* — jest on zwrócony bezpośrednio do współczesnych czytelników i sojuszników. Utopijny sen Merciera jest więc także ostrzeżeniem przed *usypiającymi* i obezwładniającymi właściwościami utopii; przed nadmiernym optymizmem stanowiącym, w gruncie rzeczy,

²⁶ Zob.: R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Cambridge, Mass., 1968.

²⁷ „Dokonano potężnych wynalazków — dowiadyuje się narrator — ale są one okryte tajemnicą. Duch ludzki nie dorósł jeszcze do tego, żeby czynić z nich użytek”. Warto dodać, że w przedmowie do drugiego wydania Mercier modli się o rychłe nastanie 2440 roku. Po tej modlitwie jednak poważnie i następuje ta oto inwokacja: „Cóż mówię! Opuścił mnie, niestety, ów sen uroczy! Dziś obawiam się, że twoje [Roku 2440 — M.K.] słońce wszędzie pewnego dnia po to tylko, by opromieniać bezkształtny kopiec popiołu i zgłiszczy”.

zagrożenie dla dalszego postępu oświecenia. Tym, którzy uznali za swoje postulaty *Wiek Światła* Mercier zaleca nieustanną pracę nad realizacją ideałów, nieprzerwaną bezsenność krytyki. Rozum — mógłby powiedzieć autor *Roku 2440* — nigdy nie będzie mógł spać spokojnie...

To przekonanie przybrało karykaturalny wyraz w dyskursach jakobinów i przyczyniło się do rozpętania rewolucyjnego terroru. To prawda. Jednak jego kompromitacja okazała się równie tragiczna w skutkach. O czym winniśmy pamiętać — my — pogrążeni w błogim śnie historii, potomkowie oświeceniowego fantasty.

Insomnia of the Enlightenment; *The year 2440* by L.S. Mercier

The author tries to fit the book by Louis-Sébastien Mercier, *The year 2440*, in the tradition of utopian thought. By his definition an utopia is founded on the interplay between an absolute distancing (in Fourier's terms *l'écart absolu*) and an absolute immediacy. By this definition *The year 2440* is not a well balanced utopia, as the absolute distancing is emphasized at the expense of immediacy. But this interesting bias makes particularly interesting to study the book's message in order to learn about the world view of the French intellectuals in the second half of the 18th century. The most interesting element of the utopia, even though its role in the book is not very conspicuous, can be found in the admonition to the reader not to forget about the anaesthetizing powers of the utopian setting which engenders an easy optimism and jeopardizes a further progress of the enlightenment.