

Marian Skrzypek

P. 72155



Filozofia
Diderota

Wydawnictwo IFiS PAN
<http://rcin.org.pl/ifiis>



Marian Skrzypek jest historykiem filozofii związanym od 1965 roku z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN. Jego prace naukowe koncentrują się na Oświeceniu francuskim, któremu poświęcił książki: *Sylvain Maréchal* (1974), *Holbach* (1978), *Diderot* (1982), *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa* (1989). W ostatniej z nich,

będącej jego rozprawą habilitacyjną, zwrócił uwagę na wylansowaną przez filozofów francuskich XVIII wieku „naturalną historię religii”, wyprzedzającą o całe stulecie ewolucjonistyczne religioznawstwo angielskie. We wstępie do przekładu dzieła Ch. de Brossesa *O kulcie fetyszów* (1992) wskazał na oświeceniową proveniencję późniejszych teorii fetysyzmu, m. in. Hegla, Comte'a, Bineta i Freuda. Na uwagę zasługuje również przekład *Etokracji* Holbacha (1979, seria BKF), której rękopiśmienne kopie i tłumaczenia służyły za podręczniki wychowania moralnego w szkołach Komisji Edukacji Narodowej.

M. Skrzypek jest członkiem Société française d'Etude du 18^e siècle i Société Diderot w Paryżu. Należy do czołówki współczesnej diderotologii filozoficznej. Jego teksty o Diderocie były referowane i publikowane we Francji, Anglii („Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”), Austrii i Niemczech. Jako tłumacz Diderota przełożył *Apologię Raynala*, *Filozoficzne zasady materii i ruchu* oraz rozprawkę *O kobietach* (1992), która zainspirowała Balzakovską *Fizjologię małżeństwa*.

Właśnie problem miłości, kobiety i małżeństwa stanowi przedmiot atrakcyjnego rozdziału niniejszej książki, która w odróżnieniu od *Diderota* z 1982 roku szeroko uwzględnia humanistyczną problematykę filozofii autora *Kubusia Fatalisty* i *Kuzynka mistrza Rameau*. Autor podejmuje m.in. problematykę „świata pozorów”, w którym człowiek zmuszony jest – ze względu na społeczne uwarunkowania jego egzystencji – ukrywać swoje autentyczne cechy i odgrywać przed innymi obce mu role. Te rozważania Diderota o społeczeństwie jako „teatrze świata” i o człowieku jako „aktorze” każą autorowi doszukiwać się u Diderota prekursorstwa wobec heglowskiej teorii alienacji.

Filozofia
Diderota



INSTYTUTU
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

Marian Skrzypek

7

Filozofia
Diderota

Wydawnictwo IFiS PAN

Warszawa 1996

<http://rcin.org.pl/ifis>

Wydanie publikacji dofinansowane przez
Komitet Badań Naukowych

Okładkę projektował
Michał Bernaciak

Na okładce wykorzystano fragment obrazu
L. M. Van Loo *Denis Diderot, Salon de 1767*

Redaktor
Antonina Majkowska-Sztange

Copyright © by Marian Skrzypek
and Wydawnictwo IFiS PAN, 1996



ISBN 83-86166-67-3

<http://rcin.org.pl/ifis>

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
<i>Rozdział I</i>	
FILOZOFIA PRZYRODY	22
<i>Rozdział II</i>	
ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA	53
<i>Rozdział III</i>	
NIEŚMIERTELNOŚĆ CZŁOWIEKA W DZIELACH	68
<i>Rozdział IV</i>	
CZŁOWIEK W ŚWIECIE POZORÓW	87
<i>Rozdział V</i>	
MIŁOŚĆ, KOBIETA I „FIZJOLOGIA MAŁŻEŃSTWA”..	109
<i>Rozdział VI</i>	
POZNANIE I METODA	128
<i>Rozdział VII</i>	
ESTETYKA	152
<i>Rozdział VIII</i>	
ETYKA	175
<i>Rozdział IX</i>	
TEORIA RELIGII	193
<i>Rozdział X</i>	
MYŚL POLITYCZNA I SPOŁECZNA	220
<i>Rozdział XI</i>	
DIDEROT WOBEC SPRAWY POLSKIEJ	238
<i>Rozdział XII</i>	
RECEPCJA FILOZOFII DIDEROTA W POLSKIM OŚWIECENIU	254
ZAKOŃCZENIE	275
BIBLIOGRAFIA	290
RÉSUMÉ	299
INDEKS NAZWISK	309
SOMMAIRE	319

WSTĘP

Nasze rozważania wstępne nie zmierzają do skrótowego zaprezentowania treści książki. Stanowią natomiast próbę scalenia podjętej w niej problematyki dzięki spojrzeniu na nią przez pryzmat najbardziej ogólnych kategorii filozoficznych, którymi Diderot się posługiwał. Zebranie tych kategorii, ich typologizacja, wyodrębnienie tych spośród nich, które pełnią funkcję centralną, zbadanie ich powiązania z innymi ważnymi pojęciami – oto zabiegi metodologiczne, których należało dokonać, by rozszyfrować wewnętrzną logikę w myśli Diderota, co w świetle dotychczasowych prac zdawało się zadaniem niezmiernie trudnym czy też wręcz niemożliwym. Dalszy etap polegał na zestawieniu kategorii stosowanych przez Diderota z tymi, które były powszechnie używane przez wszystkich niemal filozofów francuskiego Oświecenia. W ten sposób można było ustalić, w jakiej mierze był on myślicielem należącym do tej epoki. W wielu wypadkach okazało się jednak, że obiegowe pojęcia zyskiwały w jego dziełach treści, których tam wcześniej nie znajdujemy. Można było poza tym stwierdzić, że tworzy on również pojęcia urastające do rangi nadrzędnych kategorii centralnych, dzięki którym ujmuje problematykę wykraczającą poza epokę Oświecenia i zwiastującą nowy typ myślenia, znamienne dla romantyzmu, a w pewnych przypadkach dla heglowskiej dialektyki. W ten sposób można było rozwikłać szereg kwestii tradycyjnie uznawanych za ewidentnie sprzeczne i nierozwiązalne, świadczące jedynie o żywiołowym charakterze filozofii Diderota, będącego myślicielem niezdiscyplinowanym. Okazało się zresztą, że wiele tego rodzaju sprzeczności wynika nie z jego cech osobowościowych, ale z zafascynowania metodologią sceptycyzmu i eklektyzmu. Większość trudności interpretacyjnych brała się więc stąd, że Diderota uważano za myśliciela tylko jednej formacji intelektualnej, a nie filozofa znajdującego się na rozdrożu epok, i to w okresie, kiedy Oświecenie nie wyczerpało jeszcze swoich teoretycznych możliwości.

Większość filozoficznych kategorii Diderota pełniących rolę centralną spotykamy w jego refleksji ontologicznej, gdzie zostały najszerzej rozwinięte. O ich centralnym charakterze świadczy fakt, że wiążą jego materialistyczną filozofię przyrody z pozostałymi działami jego myśli. Kategorią wyjściową jest „materia uniwersalna” albo „materia elementarna”, będąca w pewnym sensie odpowiednikiem „materii pierwszej” Arystotelesa. Diderot nie przejmuje jej wszakże od perypatetyków i dlatego unika nawet stosowania ich terminologii, która byłaby myląca. Uznaje przecież, idąc za tradycją epikurejską i lukrecjańską, że materia będąca substratem wszystkich rzeczy jest heterogeniczna, a przede wszystkim złożona z atomów obdarzonych aktywną siłą wewnętrzną, ową „energią natury”, którą zajmiemy się osobno. Przyjęcie dynamicznej koncepcji materii pozwoliło Diderotowi przenieść ową dynamikę na takie kategorie oświeceniowe, jak „całość” lub „wielka całość”, „łańcuch bytów” czy też „ład naturalny”.

„Całość” wyklucza u Diderota istnienie innych bytów poza materialnym światem. Jest ona „całością” aktywną, obdarzoną spontanicznym ruchem wewnętrznym, lub też ruchem wynikającym z oddziaływania na siebie poszczególnych ciał, a więc dysponuje pełną ontologiczną autonomią. W metodologii i teorii poznania przyjęcie przez Diderota kategorii „całości” prowadzi do postulatu badania wszystkich rzeczy i zjawisk we wzajemnym ich związku i uwarunkowaniu, jak też w procesie nieustannych przemian. Ponadto „całość” implikuje jedność podmiotu i przedmiotu poznania.

Dynamicznego charakteru nabiera u Diderota również kategoria „łańcucha bytów”, która w filozofii oświeceniowej, nawiązującej zarówno do Arystotelesa z jego „hierarchią bytów”, jak i Leibniza (tak w przypadku Maupertuisa), pozwalała ujmować świat jako „pełnię” pozbawioną miejsca pustego. Diderot, odrzucając kreacjonizm swoich poprzedników, uznał jednocześnie, że „łańcuch bytów” nie jest statyczny i świadczy o zdolności materii do powolnego przekształcania swoich form niższych w formy wyższe i doskonalsze. Tak więc „łańcuch bytów” jawi się Diderotowi głównie jako proces, a nie jako stan.

W tym samym kierunku Diderot przekształca prawdziwie kluczową kategorię filozofii oświeceniowej, jaką jest „ład naturalny”. Przyjęcie tej kategorii prowadziło zwykle do ujmowania świata ja-

ko całości uporządkowanej i niezmiennej, funkcjonującej na zasadzie „wielkiego zegara”, wprowadzonego w ruch przez „pierwszego poruszyciela”. Tak przedstawiali ład deіści, a wśród nich Voltaire. Nieco inaczej, ale również statycznie pojmowali go fizjokraci, którzy w trwałości i niezmienności ładu fizycznego widzieli gwarancję dla racjonalnie ustanowionego na zawsze ładu moralnego.

U Diderota wszelki ład jest zmienny, a nieład stanowi jedynie przejście do nowego ładu. Jego dynamikę określają dwa przeciwstawne, ale wzajemnie uwarunkowane procesy destrukcji i konstrukcji czy też dialektycznie powiązane stany chaosu i porządku. Wszystko, co jest zorganizowane i uporządkowane musi wrócić do materii elementarnej, a z jej chaosu wyłania się nowy ład dynamiczny. Materia elementarna organizuje się w postaci kosmosu oraz wszystkich bytów, które go zapełniają. Będąc początkowo materią nieorganiczną, przekształca się ona w ożywioną, a ta z kolei zyskuje zdolność myślenia.

Komplementarnymi kategoriami wobec „ładu” są „miara” i „potwory”. Diderot uznaje, że między wszystkimi bytami, czy też wszystkimi częściami „całości”, musi występować równowaga i proporcja, których naruszenie powoduje destrukcję ładu. W świecie fizycznym owa destrukcja daje znać o sobie w postaci katastrof ziemskich, w świecie moralnym zaś jawi się w postaci zła. Efektem sukcesywnych stanów destrukcji i konstrukcji są „potwory”. Temu pojęciu Diderot nadaje sens filozoficzny. „Potworami” są wszelkie byty, a wśród nich również istoty żywe, nieprzystosowane do istniejącego ładu. Są one bądź pozostałością po ładzie minionym, bądź też zwiastunami ładu, który jeszcze nie powstał. Tak pojmowane „potwory” występują nie tylko w porządku naturalnym, ale również politycznym, moralnym, estetycznym, będącym fragmentem ogólnego ładu kosmosu. „Potworność” biologiczna zaprzęta uwagę Diderota jedynie w tej mierze, w jakiej stanowi egzemplifikację „potworności” filozoficznej.

Relatywizacja ładu i nieładu, wynikająca z dynamicznej ich koncepcji, prowadziła Diderota do rehabilitacji, a przynajmniej usprawiedliwienia potworności we wszystkich jej przejawach, łącznie z tym jej aspektem, który podejmą romantycy (V. Hugo, Ch. Baudelaire i inni). Głównym pomostem łączącym oświeceniową filozofię Diderota z elementami wczesnej świadomości ro-

mantycznej jest jednak kategoria „energii natury”. Owa energia kryje się już w samej „molekule” i przejawia się w postaci napięcia (*nisus*), którego pojęcie Diderot przejmuje bądź bezpośrednio od stoików (*tonus*), bądź też poprzez Hobbesa. Jeśli owo napięcie jest zgodne z napięciem innych molekuł, wewnętrzna ich energia kumuluje się i wyzwała. Jeśli tej zgodności nie ma, siły wewnętrzne molekuł są wzajemnie tłumione i wówczas zachodzi zjawisko inercji. To ma również miejsce, gdy siły odśrodkowe przeważają nad dośrodkowymi. Im większe jest napięcie, z tym większą siłą musi wyzwolić się tłumiona energia i zgromadzona w nadmiarze siła wewnętrzna.

Dynamiczna koncepcja materii znajduje odzwierciedlenie w koncepcji człowieka, którego energia musi znaleźć ujście w działaniu, swobodnej wypowiedzi czy też innych (na przykład estetycznych) formach eksterioryzacji jego osobowości, gdyż inaczej ulega ona degradacji i „potwornieje”. Diderot buduje kategorię „energii natury”, wykorzystując platońską koncepcję „erosa” jako twórczej zasady świata, ale nasycy ją treściami znamionnymi dla hobbejskiego pojęcia człowieka naturalnego. Ów *puer robustus sed malus*, tak zasadniczo odmienny od roussofskiego „dobrego dzikusa”, tkwi – wedle Diderota – w każdym człowieku, którego cywilizacja ogładziła, podporządkowała społecznym konwenansom, nakazała mu przywdziać maskę pozoru, ale jego naturalnej energii nie unicestwiła. Naturalne, biologiczne popędy przebijają się zawsze poprzez skorupę społecznych barier, która je deformuje i degraduje, nadając im formę patologiczną, niemniej jednak jawią się one zawsze jako głos „największej szczerofci”. Takim głosem szczerofci jest popęd seksualny, który w przypadku tłumienia owej specyficznej i potężnej energii naturalnej, daje o sobie znać przybierając najdziwaczniejsze formy zastępcze (opisane m.in. w *Zakonnicy*), a najczęściej prowadzi do hysterii.

W dziedzinie moralności „energia natury” jawi się jako siła amoralna. Jest ona znamionna nie tylko dla dzikusów, ale – paradoksalnie – również dla ludzi wybitnych, wykraczających poza mieszczański ideał „przeciętności”, zdolnych zarówno do wielkiego dobra, jak i wielkiego zła. Temu ideałowi Diderot przeciwstawia „entuzjazm”, którym – jako pojęciem pokrewnym wobec „energii natury” – zajmiemy się w następnej kolejności.

W dziedzinie estetyki „energia natury” wiąże się z pojęciem „wzniosłości”, rodzącej się jako przeżycie towarzyszące manifestacji siły, przemocy, okrucieństwa czy też szlachetnej formy „entuzjazmu”. Diderot bardziej jest zafascynowany ową romantyczną wzniosłością (*sublime*) niż klasycznym pięknem (*beau*), będącym efektem wyrozumowanego ładu, harmonii, proporcji i dostarczającym przeżyć nacechowanych pogodą i spokojem. Wyżej też ceni syntetyczny język gestu i pantomimy, będący „nieartykułowanym krzykiem namiętności”, niż analityczną mowę artykułowaną. Sądzi zresztą, że wszelka swobodna ekspresja osobowości poprzez mowę – podobnie jak wszelkie inne formy jej eksterioryzacji – jest potrzebą wynikającą z natury człowieka, a jej utrudnianie powoduje jej degradację. Wprowadzając metaforę „tłumika” w *Niedyskretnych klejnotach* i metaforę „knebla” w *Kubusiu Fataliście*, Diderot pokazuje w skrótowy i obrazowy sposób dwa patologiczne efekty tłumienia „energii języka”: apopleksję jako skutek energii ujarzmionej i zniewolonej oraz nieokiełzaną potrzebę mówienia po usunięciu knebla.

W społeczeństwie dobroczynna „energia natury”, będąca źródłem siły państwa i pomyślności obywateli, kiedy swobodnie eksterioryzuje się w działaniu, przekształca się w gwałtowny, destrukcyjny wybuch, jeżeli zgromadzona „energia odśrodkowa” przeważa nad presją „energii dośrodkowej”. Tak więc długotrwały ucisk polityczny zostaje przerwany przez rewolucyjny wybuch. Diderot wielokrotnie podejmuje myśl, że w polityce nagła śmierć jest lepsza od powolnego konania, któremu towarzyszy świadomość nieuleczalnego charakteru choroby. Powraca też często do aforyzmu, nawiązującego do czynu mitycznej Medei, która poświęciła i ugotowała w kotle Jazona, aby go odmłodzić. Sądzi, że podobnie winno się przywracać siły narodowi, który je utracił.

Kategorią, która w znacznym stopniu pokrywa się z „energiami natury” jest „entuzjazm”. Stanowi on formę tej energii, a zarazem „energiczny” sposób jej uzewnętrznienia. Kategorię tę zapożyczył Diderot z platonizmu, o czym świadczy komentarz do filozofii Porfiriusza i Plotyna w artykule *Eclectisme*, a w przypadku „entuzjazmu” religijnego przyjął ją za pośrednictwem A. Shaftesbury’ego, który odróżniał jego złe formy (fanatyzm religijny) od dobrych. Nowe elementy do tej kategorii wprowadził Diderot

w późniejszym artykule *Théosophes*, gdzie z entuzjazmem kojarzy wielkość, odstępując od jego ocen moralnych. W *Kuzynku mistrza Rameau* przeszedł od „entuzjazmu” do opisu zjawiska alienacji.

W artykule *Eclectisme* „entuzjazm” określony został jako stan, który „jeśli nie jest szaleństwem, to jest mu bardzo bliski”. Stan ten Diderot przeciwstawia zdrowemu rozsądkowi i utożsamia go z „chorobą epidemiczną”, cechującą intensywne przeżycia psychiczne pierwszych wspólnot chrześcijańskich, a w *Essai sur le mérite et la vertu* (1745) oraz w *Myślach filozoficznych* (1746) z ekstazami jansenistycznych konwulsjonistów i protestanckich kamizardów. Kategorii „entuzjazmu” towarzyszy pochwała „namiętności”. Właśnie od apologii namiętności zaczyna się pierwsze samodzielne dzieło Diderota, jakim są *Myśli filozoficzne*, gdzie zwraca uwagę, że wielkie przeżycia emocjonalne są źródłem nie tylko cierpień, ale również rozkoszy. Popychają one człowieka do wielkich czynów w życiu i do wielkich dzieł w sztuce. Bez nich „cnota stałaby się małostkowa”, a ludzie pozbawieni przez jakikolwiek przymus namiętności, staliby się pospolici. Tak więc – powiada Diderot w myśli III – „przymus niszczy wielkość i energię natury”.

Namiętności, podobnie jak „entuzjazm” i „energia natury”, mają to do siebie, że stanowią siłę amoralną. Mogą pobudzać człowieka i do wielkiego dobra, i zła. Natomiast rozum, umiarkowanie, chłodna kalkulacja nie mogą wyjść poza przeciętność i pospolitość zarówno w moralności, jak i w sztuce. W polityce stanowią siłę reformatorską, której brakuje wielkich porywów. Jeśli jednak namiętności wyrażają u Diderota „energię natury”, to jednak ich apologia nie prowadzi koniecznie do romantycznego światopoglądu. Również Helvétius – podobnie jak przed nim Fontenelle – porównywał namiętności do żagli poruszających okręt, ale sądził, że żaglami można rozsądnie operować, mieszcząc się z tym porównaniem w filozofii Oświecenia. Inaczej jest z „entuzjazmem”, który wyraża „energię natury” nie podlegającej świadomej kontroli. Podczas gdy człowiek kierujący się zdrowym rozsądkiem kroczy jednostajnie po linii prostej, to entuzjasta miota się między biegunami szału i depresji, nagłego porywu i zastoju. Nigdy nie znajduje się „pośrodku”. Podobnie jak człowiek pobudzany zwykłymi namiętnościami, „entuzjasta” jest zdolny do wielkich, amoralnych czynów, a w twórczości estetycznej do

„wzniosłych” dzieł, ale tylko jemu przysługuje atrybut genialności, gdyż „geniusz i szaleństwo stykają się ze sobą bardzo blisko”, jak zauważa Diderot w artykule *Théosophes*. Geniusz „entuzjasty” zawiera jednak zawsze coś (*je ne sais quoi*) niezwykłego i dziwnego. Dlatego dzieła, które tworzy, mają w sobie coś „gigantycznego, niesłuchanego i niezmiernego”. Tak więc „entuzjasta” u Diderota jest zwiastunem świadomości romantycznej.

Przyjęcie kategorii „entuzjazmu” ma doniosłe skutki również dla teorii poznania. Prowadzi ono do zakwestionowania oświeceniowego wszechwładztwa rozumu, którego „mroczone i mylące blaski” winny być wyeliminowane przez wewnętrzną iluminację, osiąganą niejako pod wpływem sokratejskiego *daimoniona* (*démon familier*) i przypominającą natchnienie. Owa rehabilitacja wiedzy intuicyjnej, bezpośredniej, której Diderot dokonuje w artykule *Théosophes*, stanowi kolejną próbę wyjścia poza oświeceniową strukturę myślenia, ze znamionem dla niej racjonalizmem, sensualizmem i empiryzmem, którego wybitnym reprezentantem był przecież sam autor hasła poświęconego w *Encyklopedii* teozofom.

Oczywiście tej struktury nie podważa w jej podstawach, a nawet próbuje szukać racjonalnego wyjaśnienia „gwałtownych olśnień”, „nagłych przeczuć” (*pressentiments prompts*) czy też „natychmiastowych sądów” (*jugements subits*). Tłumaczy je błyskawicznymi skojarzeniami faktów, do których zdolni są jedynie ludzie mający ku temu wyjątkowe predyspozycje. Ludzie ci potrafią wykorzystać owe fakty, które są podświadomie zakodowane w ich pamięci. Dlatego też ich „olśnienie” jest wynikiem nadzwyczajnej „roztropności” (*prudence extraordinaire*), polegającej na błyskawicznym kojarzeniu postrzeżonych zmysłowo, niezliczonych „ulotnych rzeczy”, z których istnienia przestaliśmy zdawać sobie sprawę. Rolę tych „drobnych rzeczy” Diderot określa przez porównanie ich do niedostrzegalnych atomów, których większe dopiero skupisko powoduje, że zwracamy na nie uwagę. Człowiek o wybitnej inteligencji i wrażliwości dostrzega jak gdyby pojedyncze „molekuły”, a czyni to szybciej i w sposób bardziej ewidentny niż inny, mający umysł mniej bystry, który ma przed sobą znacznie większą ich porcję. Pierwszy z nich włada poza tym zdolnością kojarzenia „najbardziej odległych stosunków”

między rzeczami i zjawiskami, podczas gdy drugi z trudem kojarzy „stosunki bliskie”.

Diderotowski „entuzjasta” nie jest tylko prototypem romantycznego bohatera, gdyż rozważania nad nim stanowią antycypację problematyki alienacji znamiennej dla filozofii Hegla. Przypomnijmy, że „entuzjazm” określany przez Diderota jako stan bliski szaleństwu albo szaleństwo krótkotrwałe, które nie wymaga terapii i przechodzi spontanicznie, tak jak się pojawiło, prowadzi do chwilowego rozdwojenia osobowości. Przed transem ekstazy entuzjasta jest człowiekiem „normalnym”, takim jak wszyscy inni. Podczas transu „wychodzi z siebie”, wciela się w najróżnorodniejsze postaci, odgrywa – jak aktor – swoje role, a po skończeniu przedstawienia przypomina sobie, kim jest rzeczywiście. Takim „aktorem” jest Kuzynek Rameau, który popadając w entuzjazm, „wyobcowuje się od samego siebie” (*s'aliène de lui même*). Ów „entuzjazm” jest określany przez Diderota terminem *aliénation d'esprit* albo po prostu *aliénation*. I tak oto jesteśmy świadkami oryginalnego sposobu tworzenia przez Diderota pojęcia alienacji przez analogię do choroby psychicznej, w czasie której osobowość ludzka ulega rozdwojeniu, a następnie na nowo się integruje, kiedy chory, podobnie jak „entuzjasta”, staje się sobą. Opis tego rodzaju alienacji, przedstawiony w *Kuzynku mistrza Rameau*, przyciągnął uwagę Hegla, który w *Fenomenologii ducha* na ten utwór powołuje się, mówiąc o „świadomości rozdartej”.

Kategoria „entuzjazmu” nie była u Diderota jedynym ani też podstawowym źródłem opisu sytuacji wyobcowania człowieka od samego siebie. Ten opis zawiera się głównie w problematyce zawartej w kategoriach „być” i „stwarzać pozór”, które wskazują na antropologiczne, a zarazem społeczne źródła alienacji. Jedną z dróg dojścia do tych kategorii była refleksja nad „lepszą” i „gorszą” częścią ludzkiej osobowości. W refleksji tej Diderot podejmował epikurejski, horacjański, platoński (problem uwieczniania się przez potomstwo), a następnie renesansowy wątek życia pośmiertnego człowieka w jego dziełach. Biologiczna istota człowieka jest jego częścią „gorszą”, „lepszą” zaś częścią są wytwory jego działalności, które obiektywizują się w kulturze, stanowiącej dorobek wszystkich pokoleń. Dzięki nim dokonuje się postęp ludzkości. Ten wątek harmonijnego rozwoju człowieka i świata

dzieł przezeń stworzonego, któremu towarzyszy zachwyt nad twórczymi osiągnięciami cywilizacji, jest u Diderota typowym wątkiem oświeceniowym. Jego kontynuatorami będą rzecznicy optymistycznej historiozofii, powiązanej z wiarą w nieskończony postęp rozumu, którą sformułują Turgot i Condorcet, a w XIX wieku rozwinie ją A. Comte.

Rozdwojenie człowieka na jego istotę biologiczną oraz na istotę tworzącą świat kultury nie zawiera wewnętrznej sprzeczności. Obok tego wątku pojawia się jednak inny, wskazujący na uświadomienie sobie przez Diderota faktu, że dzieła stworzone przez człowieka, zaczynając istnieć poza nim, odrywają się od niego i wymykają się spod jego kontroli. Jego „ja” ucieleśnione w rzeczach „rozszerza się” poza niego i ulega dyspersji. Dlatego też ponowna integracja podmiotu i przedmiotu staje się niemożliwa. Rozdarcie ludzkiej osobowości powodowane jest również podziałem społecznych ról. Człowiek nie jest po prostu człowiekiem, ale członkiem społeczeństwa, które powierzyło mu lub narzuciło jakąś funkcję; przez jej pryzmat jest on postrzegany przez innych ludzi. Zróżnicowanie społeczne, różnorodność ról i sytuacji, wzajemna zależność, a przede wszystkim podział na posiadających i potrzebujących powoduje, że nasze wyobrażenie o sobie radykalnie różni się od wyobrażenia, jakie inni mają o nas. To od innych dowiadujemy się, kim jesteśmy. Nasz wizerunek odnajdujemy jak gdyby w postaci lustrzanego odbicia, ale jest to odbicie zdeformowane, gdyż zwierciadło innych zostało przez nich subiektywnie „zaprogramowane” z myślą o własnym pożytku. W tej ocenie naszej osoby zawiera się żądanie korzystnego dla innych postępowania, co określone jest mianem cnoty. Jednak ci, którzy od nas cnoty żądają, odpłacają się nam tylko jej pozorem. W społeczeństwie opartym na hierarchii zależności wszyscy, którzy potrzebują innych, zachowują pozór zachowań przez nich oczekiwanych. Tak więc każdy, kto chce „być sobą” i poszukuje swojej tożsamości, zmuszony jest odgrywać rolę „kogoś innego”. Stąd poczucie wewnętrznego rozdarcia i społecznego wyobcowania, które Diderot analizuje za pomocą kategorii „być” i „stwarzać pozór”. Tę sytuację człowieka wyalienowanego opisuje on za pomocą całej serii metafor, zgrupowanych wokół podstawowej metafory „teatru świata” (*comédie du monde*). Społeczeństwo jawi się

więc Diderotowi jako scena, na której wszyscy przywdziewają maski, tańczą pantomimę, grają wobec siebie role błaznów.

Sprzeczny charakter społecznej rzeczywistości, jak również rozdarcie i dezintegracja ludzkiej osobowości powoduje niekoherencję w myśleniu i w sposobie wyrażania naszych sądów, które pogmatwaną rzeczywistość odzwierciedlają. Nie kwestionując zasad racjonalizmu, sensualizmu i empiryzmu, Diderot próbuje wykroczyć poza logikę formalną, wprowadzając metodę myślenia i dochodzenia prawdy, opartą na „dialogice”, której konsekwencją jest relatywizm poznawczy. Jeśli dwie osoby wypowiadają się na jeden temat w sposób odmienny, obie mogą mieć rację, gdyż każda z nich widzi różną stronę tej samej rzeczy. Od sceptycyzmu poznawczego i sokratejsko-platońskiej „dialogiki”, Diderot próbuje przechodzić do uprawiania dialektycznej metody myślenia.



Książka ta jest owocem wieloletnich przemyśleń i powstała „na raty”. Ponad połowę jej zawartości przejąłem z opublikowanej wcześniej książki *Diderot*, która ukazała się w serii „Myśli i Ludzie” wydawanej przez Wiedzę Powszechną. Wydawca okazał się jednak bardzo wyrozumiały, zgadzając się na zredukowanie antologicznej części książki do minimum i poświęcenie 3/4 jej objętości na monografię, którą opatrzyłem nie wymaganym w tej serii bogatym materiałem dokumentacyjnym. W *Diderocie* z 1982 roku monografia obejmuje 260 stron, a *Wybór pism* tylko 86 stron.

Publikując *Diderota* w 1982 roku zdawałem sobie sprawę, że będę kontynuował badania nad tym filozofem, chociaż najtrudniejszy etap pracy miałem już za sobą. Przygotowując nową książkę o filozofii Diderota postanowiłem więc wykorzystać wszystko to, co w poprzedniej zostało zrobione dobrze, udoskonalić to, z czego nie byłem zadowolony, rozwinąć problematykę, która tam została omówiona nazbyt skrótowo i uzupełnić całość poprzez wprowadzenie nowych materiałów i przemyśleń. Jeżeli chodzi o aspekt ilościowy, to *Filozofia Diderota* zawiera, poza niniejszym Wstępem, pięć nowych rozdziałów i wprowadza uzupełnienia do dwóch – spośród siedmiu – rozdziałów przejętych z książki poprzedniej. Zrezygnowałem natomiast z biografii i tylko pod tym względem *Filozofia Diderota* uboższa jest od *Diderota* z 1982 roku, który zawiera ponadto *Wybór pism* filozofa.

Jednym z motywów, którymi się kierowałem dokonując włączenia znacznej części poprzedniej książki do obecnej, była jej akceptacja przez historyków filozofii i literatury XVIII wieku. Wszystkie głosy, które na jej temat udało mi się wynotować¹, były zgodne w akceptacji moich założeń metodologicznych, polegających na wytypowaniu centralnych kategorii filozofii Diderota, co pozwoliło mi odkryć wewnętrzną logikę w pozornie niezorganizowanym i skłonny do paradoksów sposobie jego myślenia. Recenzent francuski uznał ponadto za „najbardziej oryginalną część książki” jej fragment poświęcony teorii religii. Pogląd swój uzasadnił tym, że odszedłem od tradycyjnych analiz koncentrujących się na problemach ateizmu, deizmu, teistycznych religii naturalnych, a zająłem się Diderotem jako prekursorem naukowych badań nad religią traktowaną jako zjawisko historyczne i wytwór ludzkiej kultury. Nawiązując do tej wypowiedzi, chciałbym zasygnalizować fakt, że Diderotem jako jednym z twórców nowej dyscypliny naukowej – „naturalnej historii religii”, zająłem się w późniejszej książce poświęconej pierwocinom religioznawstwa we francuskim Oświeceniu².

Jeżeli chodzi o ważniejsze uzupełnienia dotyczące innych filozoficznych problemów, które wprowadziłem w obecnej książce, to chciałbym zwrócić uwagę na rozdział poświęcony filozofii przyrody. Omówiłem w nim niezmiernie ważną centralną kategorię, którą Diderot posługuje się w swoich rozważaniach ontologicznych. Jest nią wzmiankowana już wyżej kategoria „materii uniwersalnej” albo „materii elementarnej”, stanowiącej substrat wszystkich bytów w przyrodzie. Tej materii elementarnej, porównywanej do niezmiernego oceanu, z którego wszystkie rzeczy się wyłaniają i w nim z powrotem giną, przypisuje Diderot własną

¹ Por. recenzje: H. HINZA, „Człowiek i Światopogląd” 1983, nr 10, s. 143–146, A. DOLENSA, „Dix-huitième Siècle” 1984, t. 16, s. 482–483 i B. BOGUSŁAWSKIEGO, „Filosofskie Nauki” 1985, nr 5, s. 118–120. Nestor polskich badań nad literaturą i kulturą epoki Oświecenia, Zdzisław LIBERA zechciał poświęcić mojej książce obszerny fragment artykułu napisanego z okazji 200 rocznicy Diderota: *Diderot w Polsce w latach 1945–1984*, „Wiek Oświecenia” 1989, t. 6, s. 46–48.

² M. SKRZYPEK, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989, 450 s.

energię. Tak więc nawiązując do pojęcia „materii pierwszej” Arystotelesa, która uzyskuje aktywność dzięki formie, Diderot nasyca je nową treścią świadczącą o intencji budowania materialistycznego i zarazem dynamicznego systemu w obrębie filozofii przyrody. W związku z tą zmianą treści odrzuca on samo pojęcie „materii pierwszej”, zastępując je przez „materię uniwersalną”, „materię elementarną” lub „materie elementarne”, gdyż w ślad za chemikami XVIII wieku przyjmuje heterogeniczność cząsteczek, z których się one składają. Przypisując owym cząsteczkom napięcie (*nisus*), idzie dalej od Hobbesa, który w *Elementach filozofii* określa „materię pierwszą” jako „ciało uniwersalne” albo „ciało wzięte w ogóle”, ale nie obdarza jej „żadną określoną własnością”. W rozdziale poświęconym filozofii przyrody pokażę, w jaki sposób Diderot przekształca arystotelesowskie i hobbejskie pojęcie „materii pierwszej” w centralną dla jego materialistycznego systemu kategorię „materii uniwersalnej” oraz przedstawię nader doniosłe konsekwencje, które wynikły z przyjęcia tej kategorii wyjściowej i naczelnej dla całej ontologii tego myśliciela.

Po 1982 roku moje prace nad Diderotem zmierzały jednak głównie do zagospodarowania dwóch obszarów badawczych, które wcześniej potraktowałem po macoszemu lub pozostawiłem niemal odłogiem. Pierwszy wielki obszar, to najbardziej filozoficznie atrakcyjna problematyka antropologiczna, której w poprzedniej książce poświęciłem tylko jeden ogólny rozdział, co mogło sprawiać wrażenie „dehumanizacji” myśli Diderota. Zaistniała luka wypełniałem długo i z uporem, publikując tytułem „przymiarki” teksty, które po gruntownej nieraz przeróbce, a niekiedy po istotnych uzupełnieniach weszły do nowych rozdziałów obecnej monografii. Powstaniu tych tekstów sprzyjał niekiedy szczęśliwy przypadek. Otóż, studiując w zupełnie innych celach *Fizjologię małżeństwa* H. Balzaca, stwierdziłem, że ten romantyk czerpie pełnymi garściami z prekursorskich myśli Diderota na temat swoistej osobowości kobiety, miłości i małżeństwa monogamicznego, pojmowanego jako nader niedoskonały i historycznie przejściowy typ związku dwojga płci, w którym kobieta stanowi prywatną własność mężczyzny, co wydało się obu myślicielom niedorzecznością. Stąd motto pierwszej części *Fizjologii małżeństwa*, które Balzac zaczerpnął – jak się okazuje – z *Przyczynku do*

podróży Bougainville'a: „Będziemy przemawiali przeciw niedorzecznym prawom póty, póki nie wywalczymy ich naprawy; nim to jednak nastąpi, będziemy im ślepo posłuszni”³.

Inny istotny problem antropologiczny, któremu poświęciłem osobny rozdział w obecnej książce, to intensywnie przewijająca się w pismach Diderota koncepcja człowieka jako twórcy dzieł, przez które uniesmiertelnia się on w kulturze. Podejmując ten renesansowy, a nawet antyczny (horacjański) wątek, Diderot rozwija go w nowym kierunku. Okazuje się bowiem, że nasza osobowość rozciągnięta na świat społeczny i wyeksterioryzowana w stworzonych przez nas rzeczach „rozdwaja się” i zwraca się przeciwko nam samym. Temu problemowi „rozdartej świadomości”, której uświadomienie sobie sytuuje Diderota obok Rousseau⁴ i czyni go zarówno zwiastunem heglowskiej teorii alienacji, jak i romantycznej teorii osobowości, poświęciłem kolejny rozdział „antropologiczny” tej książki. Zwróciłem w nim szczególnie uwagę na opisywanie przez Diderota „świata pozorów” przez porównywanie go do gry w teatr⁵.

Inna luka, którą wypełniłem w obecnej monografii, dawała o sobie znać od dawna i to w sposób nader dotkliwy. Dotyczyła ona kompletnej niewiedzy odnośnie do osobistego i emocjonalnego zaangażowania Diderota w sprawę niepodległości Polski, utraczonej częściowo już za jego życia, po pierwszym rozbiore. Problem ten zasygnalizowałem w biograficznym rozdziale poprzedniej książki, gdzie przedstawiłem krytyczną postawę Diderota wobec wewnętrznej i zewnętrznej polityki Katarzyny II podczas jego pobytu w Petersburgu na przełomie 1773 i 1774 roku⁶. Krzewiony przez niekompetentnych badaczy mit Diderota „rusofila”

³ Problem wpływu Diderota na Balzaca w tej kwestii omówiłem w artykule *Diderot, Balzac i „fizjologia małżeństwa”*, „Przegląd Humanistyczny” 1985, nr 1–2, s. 25–45.

⁴ Por. B. BACZKO, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 11–37.

⁵ Por. M. SKRZYPEK, *Czy społeczeństwo jest teatrem? Problem „rozdartej świadomości” w filozofii Diderota*, „Przegląd Humanistyczny” 1993, nr 4, s. 7–17.

⁶ Por. M. SKRZYPEK, *Diderot*, Warszawa 1982, s. 36–40.

obaliłem gruntownie – śmiem twierdzić – w referacie wygłoszonym na międzynarodowym sympozjum z okazji dwusetnej rocznicy śmierci Diderota (1984) w Paryżu⁷. Wykazałem tam jednocześnie, że przychylny stosunek Diderota do Polski wynikał z zasad jego humanitarnej myśli politycznej, której dowody dawał w krytyce kolonializmu. Dlatego też uzupełniłem rozważania Diderota nad problematyką polityczną i społeczną zawarte w rozdziale X obecnej książki, włączając po nim rozdział zatytułowany: „Diderot wobec sprawy polskiej”.

Sądzę, że monografia filozofii Diderota – w jej obecnej postaci, która obejmuje również recepcję jego poglądów w polskim Oświeceniu – stanowi spójną całość nie wymagającą już istotnych uzupełnień. Jej „model idealny” (w sensie: „abstrakcyjny”), który przed wieloma laty sobie wypracowałem, wypełniony został konkretnym tworzywem. Zmierzając do tego celu, pozostawiłem na uboczu wiele tekstów zbyt specjalistycznych, które mogłyby zainteresować głównie zaawansowanych diderotologów. Najważniejsze z nich powstały na fali modnego dziś kierunku badań zmierzającego do ustalenia udziału Diderota w wielotomowej *Histoire des deux Indes* G. Th. Raynala, któremu anonimowe fragmenty naszego filozofa przyniosły fortunę i sławę.

Ograniczę się do wskazania tych pozycji, które powstały w ramach wzmiankowanego wyżej cyklu, ale w pewnej mierze ilustrują problematykę zawartą w niniejszej pracy. I tak oto publikując w „Studiach Filozoficznych” (z okazji rocznicy Diderota) przekład *Apologii Raynala*, poprzedziłem go rozprawką wstępną: *Apologia Raynala, czyli o filozofii zaangażowanej*⁸, gdyż utwór ten, tchnący rewolucyjnym patosem, świadczy o radykalizacji poglądów politycznych Diderota w ostatnich latach życia. Realizując zapotrzebowanie organizatorów sympozjum (Wolfenbüttel 1987) na temat światowej recepcji dzieła Raynala przedstawiłem

⁷ Referat ten pojawił się najpierw w oryginalnej wersji francuskiej: *Diderot, Raynal et le problème de l'indépendance de la Pologne*, w: A.-M. CHOUILLET (red.): *Denis Diderot. 1713–1784*, Colloque International. Paris – Sèvres – Reims – Langres (4 – 11 juillet 1984), Paris 1985, s. 185–194. Zmodyfikowana wersja ukazała się w postaci artykułu: *Diderot i Raynal a ruch niepodległościowy w Polsce*, „Przegląd Humanistyczny” 1988, nr 10, s. 123–134.

⁸ „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 3–17.

referat: *La réception de l'Histoire des deux Indes en Pologne et en Russie*. Przypomniałem tam m.in., że A. Radiszczew został skazany na śmierć, a w drodze „łaski” Katarzyny II na dożywotnią katorgę, za zbyt głębokie przejęcie się poglądami politycznymi Diderota i Raynala⁹. Dwa kolejne i najnowsze teksty zostały poświęcone zaskakującym niekiedy efektom współpracy tych dwóch filozofów. Pierwszy z nich, zaprezentowany na kolejnym spotkaniu „raynalistów” (Passau 1992), dotyczy fragmentów Diderota w *Histoire des deux Indes*, które tematycznie wiążą się z wątkiem przewodnim korespondencji tego filozofa z rzeźbiarzem Falconetem, jakim jest uwiecznianie się człowieka w pamięci potomnych poprzez jego czyny i dzieła¹⁰. Drugi tekst, przygotowany na dwusetną rocznicę śmierci Raynala (Rodez 1996) dotyczy pacyfistycznych idei obu współautorów *Histoire des deux Indes*¹¹. Odnotowałem tam m.in. fakt przejmowania tych idei przez myśl polityczną okresu Insurekcji Kościuszkowej.

Prezentowana książka nie mogłaby powstać bez kontaktów ze znanymi badaczami Diderota, jak Jacques Proust, Roland Mortier i Jacques Chouillet, wobec których zachowuję głębokie uczucie wdzięczności. Niestety długu wdzięczności nie mogę już spłacić ostatniemu z nich, którego imię przeszło do potomności nie tylko dzięki jego studiom nad Diderotem, ale również dzięki jego inicjatywie powołania do życia Towarzystwa Diderota (Société Diderot) w 1985 roku, jak również założenia „Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie” (1986). Właśnie redaktorce tego pisma, Anne-Marie Chouillet, której bezinteresowna pomoc, wychodząca daleko poza ramy koleżeństwa w Société Diderot, umożliwiła mi czerpanie z intelektualnych zasobów tego ośrodka międzynarodowej diderotologii, chciałbym złożyć szczególnie serdeczne podziękowanie.

⁹ Tekst referatu ukazał się w „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1991, t. 286, s. 287–303.

¹⁰ Referat ten zatytułowany *Comment l'homme s'éternise-t-il? Le Pour et le contre de Diderot et l'Histoire des deux Indes*, ukazał się w „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1996, t.333, s. 79–88.

¹¹ Referat zatytułowany *Le commerce instrument de la paix mondiale*, ukaze się w „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”.

Rozdział I

FILOZOFIA PRZYRODY

Badanie stosunku filozofa do najbardziej ogólnych problemów ontologicznych jest zwykle punktem wyjścia, od którego przechodzimy do analizy pozostałych działów jego światopoglądu, jeśli zamierzamy go ująć monograficznie. Taki sposób postępowania pozwala nam wiązać owe działy w koherentną całość przy założeniu, że filozof będący przedmiotem naszego zainteresowania sam o tym nie pomyślał, a jest to właśnie przypadek Diderota, który powszechnie uchodzi za filozofa niesystematycznego i radykalnego przeciwnika systemów. Wprawdzie wypowiadał się z aprobatą o *Systemie przyrody* Holbacha, ceniąc w tym dziele filozofię „jasną”, „szczerą”, „zrobioną z jednego kawałka”, ale w tym wypadku myślał o jednoznacznej wymowie światopoglądowej tego dzieła.

Większość autorów zajmujących się filozofią Diderota kładzie nacisk na jej żywołość, jakąś poetycką spontaniczność i zamiłowanie do paradoksów. Brak systematycznego wykładu traktowany był jednak przez wielu historyków filozofii, którzy Diderotem się zajmowali, jako brak głębszej myśli filozoficznej. Celowali w tym zwłaszcza klasyczni autorzy powszechnych historii filozofii, jak F. Ueberweg, K. Fischer, W. Windelband i wielu innych, do których sięgał W. Tatarkiewicz. Jego niezastąpiona do dziś i wielokrotnie wznawiana *Historia filozofii* wymaga wszakże korekty tomu II poświęconego francuskiemu Oświeceniu. Dotyczy to zwłaszcza fragmentu (ściślej jednej stronicy) odnoszącego się do Diderota, w którym ten filozof występuje jako epigon Voltaire'a, co szczególnie budzi nasz sprzeciw, i tylko jako współtwórca *Encyklopedii*. Żadne z filozoficznych dzieł Diderota nie zostało wymienione, co wynika z jego oceny jako myśliciela oddziałującego bardziej swoją osobowością niż słowem pisanim, a więc „inicjatora i zapładniacza umysłów”. W. Tatarkiewicz widzi w Diderocie „umysł impulsywny i niezdyscyplinowany”,

którego „egzaltowanej naturze odpowiadało stanowisko filozoficzne Shaftesbury’ego i od niego zaczął”¹.

Tłumaczenie niesystematyczności filozofii Diderota przez jego żywiołowy temperament jest zbyt daleko idącym uproszczeniem problemu. Przecież zaczął on nie tylko od platonizmu Shaftesbury’ego ze znamioną dlań kategorią „entuzjazmu”, ale również – i przede wszystkim – od sceptycyzmu M. Montaigne’a i P. Bayle’a. Wcześniej przyswoił sobie doktrynę sceptyków antycznych. Idąc ich śladami przyjął tezę, że nie ma takiej prawdy i takiego systemu filozoficznego, których nie można by zakwestionować. Tezie tej nadał jednak perspektywę historyczną. Uznał, że każdy etap w osiąganiu prawdy jest przede wszystkim punktem wyjścia do etapu następnego. Dlatego też w filozofie widział wiecznego wędrowca, który – odkrywając po drodze prawdy cząstkowe – zatrzymywał się nie tyle dla wytchnienia, co dla rozejrzenia się wokół siebie i wytyczenia szlaku dalszego marszu. Ów wieczny tropiciel prawdy pasjonuje się więc bardziej polowaniem niż zdobyczą.

W swoich pierwszych utworach, takich jak *Myśli filozoficzne* (1746) i *Przechadzka sceptyka* (napisana w 1747 roku), Diderot poświęca wiele uwagi nie tylko sceptycyzmowi, ale również eklektyzmowi. Śladem Leibniza, który teoretycznie przygotował grunt dla eklektyzmu, oraz niemieckich historyków filozofii, którzy realizowali jego zasady w praktyce (Ch. Thomasius, F. Buddeus, a przede wszystkim J. Brucker), Diderot rozpatruje historię filozofii jako proces wyłaniania się wielości i relatywności prawd, które bądź ze sobą koegzystują, bądź też wypierają się kolejno, ale nie tracą całkowicie swojej wartości eksplikatywnej wobec rzeczywistości. Metodyczny pluralizm Diderota skierowany jest wyraźnie przeciw scholastycznemu monizmowi. O wadze, jaką przywiązywał autor hasła *Eklektyzm* w *Encyklopedii*, świadczy fakt, że rozrosło się ono do rozmiarów obszernego traktatu filozoficznego, który zaczyna się od takiej oto informacji: „Eklektyk jest to taki filozof, który zdeptałwszy przesąd, tradycję, dawność, powszechną jednomyślność, autorytet, słowem wszystko, co ujarzmiło mnóstwo umysłów, ośmiela się myśleć sam, bierze na

¹ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, Warszawa 1970, t. 2, s. 130.

nowo pod rozwagę najoczywistsze zasady ogólne, bada je, rozstrzyga, przyjmuje coś tylko wówczas, gdy potwierdzone zostanie przez jego doświadczenie i rozum, a ze wszystkich filozofii, które przeanalizował samodzielnie i bezstronnie, tworzy sobie prywatną filozofię, na własny użytek². Owa filozofia „prywatna” (*domestique*) albo „lokalna” stanowi odpowiednik tendencji, którą Ch. Thomasius określił w 1688 roku jako *philosophia aulica*, stawiając przed nią zadanie oświecania ludzi i służenia im pomocą w sprawach życia codziennego. Tak więc ideał filozofii „prywatnej” otwierał Diderotowi drogę do niezależnej i nowoczesnej doktryny, łączącej empiryzm F. Bacona i racjonalizm Descartes’a, która musiała stać się doktryną oświeceniową.

Sceptycyzm i eklektyzm ma w młodzieńczych pismach Diderota charakter wybitnie metodologiczny, jednak wymieniane przez niego nazwiska przedstawicieli eklektyzmu, wśród których znajdujemy G. Bruna i T. Hobbesa, wskazują na możliwość wiązania tej filozoficznej opcji z przyrodniczym materializmem. O tej tendencji świadczy wyraźnie interpretacja eklektyzmu stoicko-platońskiego z okresu hellenistycznego. Diderot znajduje u „bardzo niezrozumiałego” Platona podstawowe założenia materializmu, jak pierwotność i wieczność materii oraz związek idei z materialnym podmiotem. Zobaczmy dalej, jak fakt ten wpłynie na interpretację ontologii samego Platona.

Za bardzo istotny należy uznać fakt, że w artykule *Eclecisme* pojawia się jedna z centralnych kategorii diderotowskiej filozofii przyrody, których obecność pozwala nam odkryć w niej zręby systemu, a tym samym przewyciężyć mit o jej wyłącznie „paradoksalnym charakterze”. Wspomnianą wyżej kategorią jest „materia wieczna”, „materia w ogóle” albo „materia uniwersalna”. W okresie późniejszym Diderot zastąpi ją przez „materię elementarną”, używając tego określenia również w liczbie mnogiej, co wiąże się ze zmianą poglądu na budowę materii.

Referując pogląd Platona, Diderot podaje również określenie „materii pierwszej”, nie mającej nic wspólnego z ciałami, pozbawionej wszelkich cech i dającej się opisać tylko przez definicję

² D. DIDEROT, *Eklektyzm*, w: B. BACZKO, *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961, s. 203.

negatywną. Do tego określenia powraca jednak tylko w artykule poświęconym arystotelizmowi. Przyswajając sobie natomiast pojęcie „materii w ogóle”, przejmując ją wraz z jego treścią. Powiada o niej, że jest ona nieokreślona, ale „nie znajduje się nigdy w spoczynku; wytwarza nieskończoną ilość różnych gatunków drogą wewnętrznej fermentacji, która trwa nieustannie i nie jest nigdy bezpłodna”³.

Artykuł *Eclectisme* wprowadza nas na trop, który pozwala dotrzeć do antycznych źródeł materializmu Diderota. Okazuje się, że liczne hasła *Encyklopedii* poświęcone starożytnym myślicielom zawierają sformułowania bliskie jego poglądom na materię albo tożsame z nimi. Jego rozważania o „materii w ogóle” zaczynają się od przypomnienia aforyzmu *ex nihilo nihil fit*, „nic nie powstaje z niczego” (*rien ne se fait de rien*), który przewija się przez niemal wszystkie główne nurty starożytnego materializmu. Znajdujemy go u przedstawiciela eleatów Melissosa, a stoicki poeta Persjusz rozpoczyna nim jedną ze swych satyr (*Satires*, III, 24), streszczając wywody Epikura i Lukrecjusza. Diderot przypisuje ją nawet platonizmowi, gdyż uważa, że przyjęcie idei jako początku rzeczy oznacza, że „powstanie świata nie jest stworzeniem *ex nihilo*”, a więc nie wchodzi w grę kreacjonizm. Warto przy okazji zauważyć, że krytykując w *Liście o ślepcach* (1749) idealizm „egotysty” G. Berkeleya, Diderot nie występuje przeciw obiektywnemu idealizmowi Platona, a w artykule *Eclectisme* powiada, że ten wzbogacił się przejmując spadek Heraklita i Anaksagorasa.

Również pitagorejska liczba jako pierwsza zasada wszechrzeczy kojarzy się Diderotowi z *arche* materialistów. Sądzi on, że liczba, a konkretniej „jedno” albo „jednostka” (*unité*) jest takim samym, jak atom, bytem prostym, a w konsekwencji wiecznym, gdyż tylko złożoność podlega rozkładowi. Podczas gdy atomizm przyjmuje mnogość bytów prostych, to „jedno” albo „monada” (*monas*) Pitagorasa wyjaśnia przejście od początkowej jedności do wielości na zasadzie jej rozciągnięcia się przestrzennego (*par son extension*)⁴. Tak więc pitagorejska liczba nie jest dla Diderota bytem abstrakcyjnym, gdyż rozciągłość jest cechą materii.

³ D. DIDEROT, *Eclectisme*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 99.

⁴ D. DIDEROT, *Pythagorisme*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie IV*, s. 176.

Gotową formułę „materii pierwszej” znalazł Diderot u Arystotelesa, którego interpretował w duchu awerroizmu. Twierdził więc, że „to, co daje początek rzeczom, musi być możliwością, a tą możliwością jest materia pierwsza”⁵. Owa materia nie rodzi się i nie ginie, a rzeczy, które się z niej wyłaniają, w niej się też rozpraszają. Forma jest natomiast aktem konstytuującym poszczególne rzeczy we wszechświecie.

Mimo takiej interpretacji arystotelizmu Diderot nie przejmuje określenia „materia pierwsza”. Trudno też jednoznacznie stwierdzić, dlaczego monizm Platona wydawał mu się bliższy materializmowi niż dualizm Arystotelesa. Prawdopodobnie pamiętał, że ów dualizm był głównym źródłem scholastyki. Przypisuje więc Arystotelesowi zdanie: „zasada rzeczy naturalnych nie jest jedna, jak chcieli tego eleaci; nie stanowią jej *homoiomeria* Anaksagorasa; nie są nią atomy Leukipposa i Demokryta; nie są nią zmysłowe elementy Talesa i jego szkoły, liczby Pitagorasa ani też idee Platona”⁶.

Z powyższej wypowiedzi wynika, że szukając przasady, czy też substratu wspólnego wszystkim rzeczom naturalnym, Diderot interesował się Talesem i filozofami jońskimi, którzy nie znając ogólnego pojęcia materii, utożsamiali ją z postrzegalnymi zmysłowo elementami. Przeglądu ich stanowisk dokonał w artykule *Ionique*, gdzie uznał, że woda Talesa i powietrze Anaksymenesa, z których wszystko się wyłoniło i do nich wróci, stanowią próbę postawienia problemu odwieczności „materii powszechnej” i sformułowania zasady, że „nic nie powstaje z niczego”. Tej samej zasady doszukuje się Diderot w bezkresie (*apeiron*), stanowiącym u Anaksymandra wielki i niezmienny zbiornik materii, źródło wszystkich bytów. W bezkresie widział Diderot przecucie koncepcji świata jako „wielkiej całości”, podobnie jak w *homoiomeriach* Anaksagorasa dopatrywał się załączku myśli o „materii elementarnej”, zbudowanej z jednorodnych cząstek. Istotę koncepcji Anaksagorasa ujął w tych kilku zdaniach: „Nic nie powstało z niczego. Na początku wszystko było, ale pomieszane i bez ruchu. Istnieje tylko jedna zasada wszystkiego, ale jest ona podzie-

⁵D. DIDEROT, *Péripatétienne philosophie*, w: tamże, s. 71.

⁶Tamże, s. 70.

lona na nieskończone cząstki podobne, przyległe do siebie, przeciwstawne sobie, podtrzymujące się wzajemnie – *homoiomeria*⁷.

Osobno zajął się Diderot „heraklityzmem” jako efezką szkołą filozofii jońskiej. Wyróżnił go, gdyż znalazł w nim rzeczy nowe w stosunku do milezyjczyków. Heraklit przyjmując ogień jako odpowiednik materii uniwersalnej, z której wszystko powstaje i w nią się obraca, kładł nacisk nie tyle na jej wieczność – ta była dlań oczywistością – co na zmienność dokonującą się poprzez walkę przeciwieństw. Diderota intrygowała dialektyka Heraklita, która pomagała mu rozwiązywać kwestię tożsamości bytu, który w ciągłym procesie przemian jest sobą, a zarazem czymś innym. Z tego też względu zajął się filozofią eleatów, którzy prezentowali w interesującej go kwestii stanowisko przeciwne Heraklitowi. Ksenofanes uważał jedność za zasadę rzeczy. Z wieczności bytu wyprowadzał jego niezmiennność. Diderot streszcza jego wywody w kilku zasadniczych zdaniach: „To, co jest, zawsze było; co jest wieczne, jest nieskończone; co jest nieskończone, jest jedno, gdyż tam, gdzie występuje odmienność, to występuje wielość. To, co jest wieczne, nieskończone, jedno, wszędzie takie samo, jest również nieporuszalne i nieruchome; jeśli bowiem mogłoby zmienić miejsce, nie byłoby nieskończone; gdyby mogło stać się inne, byłyby w nim rzeczy, które by się zaczynały i kończyły bez przerwy; powstawałoby coś z niczego, a nic z czegoś, co jest absurdem. Istnieje tylko jeden byt, który jest wieczny, nieskończony, jeden, nieporuszalny, nieruchomy, stanowiący wszystko, a ten byt jest Bogiem”⁸. Ów Bóg utożsamiany z naturą i stanowiący duszę świata należy do systemu, który Diderot określa jako „bliski spinozizmu”. Podobne stanowisko zajął przed nim P. Bayle, którego artykuł *Xénophanes* w *Dictionnaire historique et critique* stanowi niejako uzupełnienie do hasła *Spinoza*. Na marginesie „spinozizmu” Ksenofanesa warto odnotować posługiwanie się przezeń określeniami „wszystko” i „całość” w odniesieniu do wszechświata. Określenia te przejmuje – jak dalej zobaczymy – Diderot,

⁷ D. DIDEROT, *Ionique*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie III*, t. 7, s. 554.

⁸ D. DIDEROT, *Eléatique*, w: tamże, s. 136.

ale prawdziwą karierę zrobią one (jako *tout* i *le tout*) w metafizycznym systemie Dom Deschamps⁹.

Formuła Diderota zakładająca istnienie wiecznej materii jako substratu rzeczy (nic nie powstaje z niczego) wzbogaca się o nowe treści w kontakcie z atomizmem Leukipposa i Demokryta, a następnie Epikura i Lukrecjusza. Przyjmując za Leukipposem, że kombinacja cząstek stanowi „powszechną przyczynę rzeczy”, a za Demokrytem, że materia jest „zbiorowiskiem atomów”¹⁰, dopiero przy Epikurze zajmuje się Diderot próżnią, którą określa jako „rzecz cielesną”. Wiadomo zaś, że Leukippos uznawał próżnię absolutną, a Demokryt pojmował ją jako przeciwieństwo bytu. Pojmowanie próżni jako „rzeczy cielesnej” prowadziło Epikura do koncepcji wszechświata jako wiecznej i niezmiennej całości. Wszechświat „jest nieruchomy, ponieważ poza nim nie ma przestrzeni. Jest niezmienny, gdyż nie podlega wzrostowi ani kurczeniu. Jest wieczny, gdyż nigdy się nie zaczął i nigdy się nie skończy”¹¹. Zmienność przypisuje Epikur natomiast naturze wyłonionej z wszechświata, której ruch uważa za skutek „wewnętrznej energii materii”. Owa energia kryje się w atomie. Tak więc „atom jest pierwszą przyczyną wszystkiego, co istnieje i materią pierwszą, z której wszystko się składa. Jest on aktywny w sposób istotny i ze względu na samego siebie”¹². Śledząc do tego momentu przeprowadzaną przez Diderota analizę zasad epikurejskiej filozofii przyrody, trudno oprzeć się wrażeniu, że referuje on już własne poglądy na materię uniwersalną, którą stanowią obdarzone własnym, wewnętrznym ruchem atomy. Dynamiczna koncepcja materii kłóci się przecież wyraźnie z mechanicznym ruchem atomów u Epikura, które poruszają się siłą własnego ciężaru spadając z góry na dół.

Należy też zwrócić uwagę na bardziej ogólny problem, który pojawia się w dokonanej przez Diderota interpretacji wielu spośród wzmiankowanych dotąd starożytnych filozofów przyrody.

⁹ Por. A. ROBINET, *Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon*, Paris 1974, s. 290–291.

¹⁰ DIDEROT, *Eléatique...*, s. 141, 144.

¹¹ D. DIDEROT, *Epicuréisme*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie III*, t. 7, s. 270.

¹² Tamże, s. 272.

Otóż Diderot próbuje nieustannie wiązać ze sobą atomistyczną koncepcję materii z jej ujęciem całościowym, organicznym, holistycznym. Świat jawi mu się zarazem jako agregat atomów i jako organiczna całość. Atom i „całość” są obdarzone tymi samymi cechami wieczności, niezmienności i energii. Pole przemijania zawarte jest między tymi dwoma biegunami. Nie jest więc przypadkiem, że Diderot poświęcał równie wiele uwagi poglądom Leukipposa, Demokryta i Epikura, co organicznej koncepcji przyrody Ksenofanesa i stoików.

Jeżeli chodzi o interesujący nas problem materii pierwotnej, z której wyłonił się świat, Diderota zainteresowała w szczególności stoicka koncepcja chaosu i jej materialistyczne konsekwencje. Według stoików – powiada Diderot – „chaos był przed wszystkim. Chaos jest stanem ciemności i pomieszania wszystkiego. W tym właśnie stanie pojawiła się najpierw materia, która była sumą wszystkich rzeczy wraz z ich cechami, zbiornikiem nasion i przyczyn, istotą natury, jeśli tak można rzec, brzemioną w swoją zasadę. To, co nazywamy światem i naturą, jest chaosem uporządkowanym, w którym rzeczy pogrążone w ciemnościach i pomieszane tworzą ład i przybierają wygląd, jaki przedstawia się naszym oczom”¹³.

Uporządkowany świat stoików tworzy homogeniczną całość, chociaż jest ona złożona z zasady aktywnej, czyli Boga i pasywnej, czyli materii. Te zasady są współwieczne i nierozdzielne. Wchodzą one w skład całości, a ta jest jedna¹⁴. Ponieważ złożony z duszy i ciała świat jest ożywiony, człowiek będący jego miniaturą stanowi fragment owej „wielkiej całości”.

Świat podlega jednak cyklicznemu unicestwieniu, najpierw przez potop, potem przez pożar, podlegając koniecznym wyrokom *fatum*, którym nawet bogowie nie mogą się oprzeć i wracają razem z „całością” do chaosu.

Biorąc pod uwagę ów determinizm, Diderot dochodzi do wniosku, że „stoicy byli materialistami, fatalistami i właściwie mówiąc ateistami”¹⁵. Dlatego też wraca on do problemu chaosu

¹³ D. DIDEROT, *Stoïcisme*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie IV*, t. 8, s. 336.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 339.

w artykułach poświęconych już nie historii filozofii, ale poszczególnym kwestiom, które wynikały z przyjęcia pierwotności powszechnej materii. Kwestie te rozwiązuje w duchu własnej filozofii bliższej w wielu przypadkach tradycji epikurejskiej niż stoickiej. Określając chaos jako „byt wieczny”, powiada, że „starożytni filozofowie rozumieli przez to słowo mieszaninę wszelkiego rodzaju cząsteczek pozbawionych kształtu i regularności, a doszukując się w nich ruchu wynikającego z ich istoty, w konsekwencji przypisują im utworzenie świata”. Po tej informacji następuje bardziej już osobista wypowiedź Diderota poddająca ledwie zawoalowanej krytyce stanowisko kreacjonistyczne: „Ten system jest u nich następstwem pewnika w samym sobie doskonałego, który jednak trochę za bardzo uogólniają, a mianowicie, że *ex nihilo nihil fit*; zamiast ograniczyć tę zasadę do skutków, rozciągają ją aż na przyczynę sprawczą i uważają stworzenie za ideę chimeryczną i sprzeczną”¹⁶.

Przeciwko pogładowi, że świat został stworzony, Diderot wysuwa argument, iż taki pogląd zakłada uprzednie istnienie „niczego”. W artykule *Néant* stwierdza więc, że łatwiej jest wyobrazić sobie „wieczną materię” niż owo „nic”¹⁷. Pojęcie „wiecznej materii” pojawia się również w artykule *Impérissable*, gdzie Diderot wyraźnie wskazuje na antyczne źródła swojej koncepcji. Stwierdziwszy, że w przyrodzie wszystkie byty powstają i giną, chociaż „ich elementy są wieczne”, podkreśla, że „jest to pogląd niemal wszystkich starożytnych filozofów, którzy nie mieli żadnego pojęcia stworzenia”¹⁸. Do autorytetu tych filozofów odwołuje się również w artykule *Incréé* przypominając, że większość z nich przyjmowała zasadę „nic nie powstaje z niczego”, i podpisując się pod ich tezą, że „materia jest wieczna i niestworzona”.

Obok pojęcia „materii wiecznej”, „materii uniwersalnej”, „materii w ogóle”, które znajdujemy w artykułach *Animal*, *Eclectisme* i *Invariable*¹⁹, poczynawszy od dzieła *O interpretacji natury*

¹⁶ D. DIDEROT, *Chaos*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie II*, t. 6, s. 359.

¹⁷ D. DIDEROT, *Néant*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie IV*, t. 8, s. 50.

¹⁸ D. DIDEROT, *Impérissable*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie III*, t. 7, s. 507.

¹⁹ D. DIDEROT, *Animal*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie I*, t. 5, s. 389; *Invariable*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie III*, t. 7, s. 546.

(1753), Diderot stosuje systematycznie pojęcie „materii elementarnej” lub „materii elementarnych”. Jest to konsekwencja przyjęcia poglądu, że materia jest heterogeniczna, co wynika z nieskończonej różnorodności molekuł, których kombinacje dają początek wszelkim rzeczom i zjawiskom przyrody. Każdy rodzaj molekuł tworzy agregat zwany elementem. Należy podkreślić, że posługując się pojęciem elementu zaczerpniętym z filozofii jońskiej, Diderot przekształca je w sposób zasadniczy. Element nie jest u niego jednym z czterech żywiołów, ale czymś w rodzaju pierwiastka chemicznego. Sądzi jednak, że ilość odmian molekuł (atomów) jest nieograniczona i mogą one tworzyć również nieograniczoną liczbę elementów, a w konsekwencji „materii absolutnie heterogenicznych i elementarnych”²⁰.

Owo pojęcie „materii elementarnych” odnajdziemy w jednej z późniejszych prac poświęconych interesującej nas problematyce, a mianowicie w *Filozoficznych zasadach materii i ruchu* (1770), gdzie występuje ono w kontekście rozważań Diderota nad newtonowską siłą przyciągania oraz nad wewnętrzną siłą atomów zwaną *nisus*²¹. Pojęcie *nisus*, którego greckim odpowiednikiem, spotykanym u stoików, jest *tonos*, czyli wewnętrzny ruch rzeczy, zostało użyte przez Diderota również w artykule *Hobbisme*²², co potwierdza stoicką proveniencję tego terminu. Wiadomo przecież, że Hobbes, polemizując z epikurejskim atomizmem i związaną z nim koncepcją próżni, reprezentował „antyatomistyczną, holistyczną teorię rzeczywistości”²³, która była znamieną dla stoików. Wiadomo też, że usiłował „wznović starożytny naturalizm stoików i epikurejczyków”²⁴, co tłumaczy pewne jego niekonsekwencje, jak wypełnienie próżni „bardzo drobnymi atomami” lub „bardziej płynnym eterem”²⁵. Właśnie ta hobbejska inter-

²⁰ D. DIDEROT, *O interpretacji natury*, w: *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 312-313.

²¹ Znaczenie pojęcia *nisus* oddaje Diderot przez „wysiłek” (*effort*). We współczesnej literaturze filozoficznej termin ten tłumaczony jest jako „dążenie” lub „tendencja ruchowa”.

²² D. DIDEROT, *Hobbisme*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie III*, t. 7, s. 389.

²³ Z. KUDEROWICZ, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 175.

²⁴ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii ...*, s. 67.

²⁵ T. HOBBS, *Elementy filozofii*, Warszawa 1956, t. 1, s. 443.

pretacja epikurejskiej próżni pozwoliła Diderotowi określić ją jako „rzecz cielesną”²⁶. Również „materia pierwsza” określana przez Hobbesa jako „ciało uniwersalne” znajduje odpowiednik w diderotowskiej „materii uniwersalnej”.

Zwrócenie uwagi na antyczne źródła filozofii Diderota pozwala nam dotrzeć do kolejnej jego ontologicznej kategorii, jaką jest „wielka całość”. Jej obecność dostrzegł on u Ksenofanesa, Parmenidesa, a przede wszystkim u stoików. Referując ich poglądy w artykule *Stoïcisme*, ujął je w tę lapidarną formułę: „Świat albo natura jest tą całością, której byty są częściami. Ta całość jest jednym (*ce tout est un*), a byty są jej członkami albo częściami”²⁷. Nawiązywanie do materializmu stoików, które dało o sobie znać w późniejszych, znanych dziełach Diderota, jak *Kubuś Fatalista i jego Pan* czy też *Essai sur la vie et les écrits de Sénèque*, nie było czymś nowym w dobie Oświecenia. Wątek świata jako „całości” spotykamy już w myśli libertyńskiej. Od początku XVIII wieku jego stoicka osnowa wzbogacała się asymilując pomysły Spinozy i Leibniza. Zmieniało się również światopoglądowe znaczenie kategorii „całości”, która u Voltaire’a służyła uzasadnianiu deistycznie pojmowanego ładu, u Holbacha zaś nadawała temu łaadowi interpretację materialistyczną. Tą samą drogą poszedł Diderot²⁸, chociaż nasycił on tę kategorię nowymi treściami.

Jeśli kładliśmy dotąd nacisk na antyczne, głównie stoickie, źródła idei „całości” u Diderota, to czyniliśmy to dlatego, że w dotychczasowej literaturze były one zapoznane. Nie zwrócono również uwagi na pewne ogniwa pośrednie, a mianowicie na eklektyzm platoński i stoicki, który rozwijał się w okresie Odrodzenia. Koncentrowano się natomiast na kartezjanizmie²⁹, co było o tyle zasadne, że Descartes uznawał nieograniczoną rozciągłość substancji i odrzucał próżnię. Aczkolwiek Diderot niezmiernie rzadko posługiwał się pojęciem „jednej substancji”, utożsa-

²⁶ DIDEROT, *Epicuréisme...*, s. 270.

²⁷ DIDEROT, *Stoïcisme...*, s. 336.

²⁸ Por. B. BACZKO, *Rozwiązanie zagadki metafizyki, czyli Dom Deschamps*, w: Dom Léger-Marie DESCHAMPS, *Prawdziwy system, czyli rozwiązanie zagadki metafizyki*, Warszawa 1967, s. 85.

²⁹ A. VARTANIAN, *A Study of scientific Naturalism in the Enlightenment. Diderot and Descartes*, Princeton 1953, s. 150–155.

mianej z „materią elementarną”, to jednak wyraźnie dystansował się od dwóch substancji kartezjańskich.

Próbowano również wiązać ową „jedną substancję” ze spinozyzmem. Według I.K. Luppola, Diderot już w 1749 roku „nie tylko znał dzieła Spinozy, ale i sam już był spinozystą”. Co więcej, rozwinął formułę *Deus sive natura*, przekształcając ją w *Deus sive natura, sive materia*³⁰. Owo logicznie tylko możliwe przekształcenie nie znajduje potwierdzenia w faktach. P. Vernière w swojej monografii poświęconej recepcji spinozyzmu przez filozofię francuskiego Oświecenia stwierdza, że u Diderota „nie ma żadnego bezpośredniego śladu lektury Spinozy”³¹. Należy przy tym podkreślić, że w sprawie rozumienia świata jako całości obaj filozofowie zasadniczo się różnią. Spinoza reprezentuje monizm geometryczny, a jego ład jest w związku z tym statyczny, co wynika z uznawania materii za bierną i homogeniczną. U Diderota jest ona heterogeniczna i złożona z aktywnych atomów.

Najlepszym przewodnikiem w poszukiwaniu genezy i śledzeniu rozwoju pojęcia „całości” w filozofii Diderota, są jego teksty. Otóż P. Casini i J.S. Spink zauważyli przed nami, że to pojęcie, które stanowi „kamień węgielny koncepcji przyrody u Diderota”, jest znamienne dla A. Shaftesbury’ego i pojawia się w *Essai sur le mérite et la vertu* (1745), owym luźnym przekładzie angielskiego filozofa³². Diderot wyzwala jednak to pojęcie od jego neoplatońskiego kontekstu i wskazuje na antynomiczność „całości” i Boga.

Kilka lat później Diderot dostrzegł, że przed tym właśnie problemem stanął P.L. Maupertuis, który obawiał się „straszliwych konsekwencji”, wynikających z powiązania myśli o „powszechnej wrażliwości materii z ideą całości”. Sam więc zdecydował się na wyciągnięcie owych konsekwencji w dziele *O interpretacji natury* (1753) oraz w późniejszym, nie wydanym za życia *Śnie d’Alemberta*. Dokonał tego w kontekście rozważań nad koncepcją

³⁰ I.K. LUPPOL, *Diderot*, Warszawa 1963, s. 152.

³¹ P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, t. 2, s. 561.

³² Por. ich uwagi wstępne do D. DIDEROT, *Essai sur le mérite et la vertu*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1975, t. 1, s. 278 oraz P. CASINI, *Diderot „philosophe”*, Bari 1962, s. 102–103.

rzeczy nie dających się odgraniczyć (*indiscernables*) u Maupertuisa, której proveniencja jest leibnizjańska. Według Leibniza, rzeczy te nie mają swojej istoty, gdyż ta odnosi się jedynie do „odmian”, natomiast „nic nie ma istotnego dla indywiduów”³³. Diderot często podejmuje leibnizjański aforyzm o piasku, który zawsze jest piaskiem, chociaż żadne z jego ziarenek nie jest podobne do drugiego. Mówi też wprost, że „żaden z bytów nie ma swojej własnej natury ani swojej esencji. Nie ma też właściwości, która nie byłaby wspólna wszystkim bytom”. Biorąc rzecz metafizycznie, nie ma więc jednostek, natomiast „jest tylko jedno wielkie indywiduum, jest nim całość”³⁴.

Kategoria „całości” wiąże się u Diderota ściśle z komplementarnym wobec niej „łańcuchem bytów”. Dyskusja, jaką podjął na ten temat z Maupertuisem, świadczy, że problem był mu znany zarówno w wersji arystotelesowskiej, jak i leibnizjańskiej. Francuski arystotelizm operował pojęciem „gradacji bytów” (*l'échelle des êtres*), uporządkowanych według ich godności i perfekcji. Diderotowi bliższy był jednak „łańcuch bytów” (*la chaîne des êtres*), który krył w sobie załączek idei ewolucji. Już same nazwy „gradacja bytów” i „łańcuch bytów” wskazują na odmienne znaczenie tych dwóch pojęć³⁵. W pierwszym przypadku akcent pada na hierarchię, w drugim na powiązanie bytów w pewnym porządku. „Natura nie czyni skoków” – powiada Leibniz. „Nie ma żadnej przerwy w łańcuchu”³⁶ – sparafrazuje go Diderot, zauważając przy tym, że każde z ogniw nadrzędnych zawiera wszystkie cechy ogniw niższych oraz elementy nowe, tylko jemu właściwe. Tak więc koncepcja gradacji bytów mogła prowadzić do ich klasyfikacji w porządku statycznym, której dokonał Linneusz, a idea łańcucha bytów – w porządku dynamicznym, jak to miało miejsce u Buffona i Diderota. Stało się to możliwe dzięki wyzwoleniu kategorii „łańcucha bytów” zarówno od arystotelesowskiego finali-

³³ G.W. LEIBNIZ, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. 2, s. 56.

³⁴ D. DIDEROT, *Sen d'Alemberta*, w: *Mistyfikacja. Sen d'Alemberta*, Warszawa 1962, s. 112.

³⁵ Por. A.O. LOVEJOY, *The great Chaine of Beings*, New York 1960, s. 58, 144.

³⁶ D. DIDEROT, *Animal*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie I*, t. 5, s. 381.

zmu, jak i leibnizjańskiego idealizmu, a to przez swoistą materializację duchowej monady niemieckiego filozofa.

Transformizm nie stanowi jednak głównego problemu w refleksji Diderota nad całością. Kiedy powiada on: „zmieńcie całość, a z konieczności zmienicie i mnie”, to nie zmierza jedynie do wykazania, że byty organiczne kształtują się pod wpływem środowiska. Ten proces przystosowywania się do otoczenia interesuje go przede wszystkim jako przejaw powszechnego determinizmu panującego w świecie. „Absolutna niezależność choćby jednego faktu – twierdzi Diderot – nie da się pogodzić z ideą całości, a bez ich całości nie ma filozofii”³⁷. W powyższej konstatacji zawarta jest nie tylko myśl, że wszystko w przyrodzie jest ze sobą powiązane i wzajemnie na siebie wpływa, ale również metodologiczny postulat rozpatrywania wszystkich zjawisk i rzeczy w ich wzajemnych stosunkach oraz w stosunku poszczególnych bytów do ich ogółu. Jeśli bowiem „zjawiska nie łączą się wzajemnie ze sobą, nie ma filozofii”³⁸.

Z ideą „całości” i „łańcucha bytów” wiąże się kolejna centralna kategoria Diderota, a mianowicie „ład naturalny”: „Wszystko – powiada – jest połączone, powiązane, uporządkowane na tym świecie”³⁹. Kategoria ładu jest znamieną dla filozofii oświeceniowej w ogóle, ale – podobnie jak w przypadku „łańcucha bytów” – inaczej jest ona rozumiana przez różnych myślicieli. U fizjokratów ład pojmowany jest statycznie. U Holbacha jest zmienny, chwilowy, burzony przez nieład, który stanowi przejście do nowego ładu. Tak więc ład i nieład u Holbacha nie istnieją obiektywnie, a tylko w stosunku do człowieka odczuwającego ich dobroczynny lub zły skutek. Są to dwie strony jednego procesu przemian zachodzących w „całości”.

Diderot idzie o krok dalej. Uznając, jak Holbach, zmienność ładu, nadaje mu kierunek i przewyżcza tym samym koncepcję kołobiegu (*vicissitude*), zwaną też teorią wiecznych powrotów. Wprawdzie i Holbach nie reprezentował już klasycznego modelu

³⁷ D. DIDEROT, *O interpretacji natury*, w: *Wybór pism...*, s. 265.

³⁸ Tamże, s. 314.

³⁹ F. HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, New Haven–Paris 1964, s. 207.

teorii cykliczności, gdyż biorąc pod uwagę nieskończoność świata i rzeczy uważał za mało prawdopodobne powtórzenie się jednej i tej samej wersji ładu, to jednak teoretycznie jej nie wykluczał. U Diderota jest to niemożliwe. W każdym nowym ładzie poszczególne byty, łącznie z planetami i światami, które go tworzą, muszą udoskonalić się, aby pozostać z nim w zgodzie. „Natura pozwala przetrwać jedynie apologetom”⁴⁰, to znaczy istotom, które nie są sprzeczne z każdym nowym jej porządkiem i nie wykraczają poza ustaloną przezeń miarę. Jeśli to im się nie uda, stają się – jako „błędne kombinacje natury” – „potworami” i skazane są na bezwzględną eksterminację w obiektywnym „procesie oczyszczania się wszechświata”⁴¹.

Problem „potworów”, który pojawił się u materialistów starożytnych, takich jak Empedokles i Lukrecjusz⁴², nie wykraczał tam poza problematykę zwiastującą teorię doboru gatunków i ewolucji. Natomiast w XVIII wieku stał się jednym z głównych tematów kontrowersji między zwolennikami materializmu i idealizmu zarówno na terenie nauk przyrodniczych, jak i filozofii. W tych pierwszych występowanie istot o cechach odbiegających od normy gatunkowej, a zwłaszcza w świecie ludzkim, kolidowało z teorią preegzystencji, która usiłowała godzić teologię z osiągnięciami biologii. Jeżeli Bóg stworzył w jednym akcie wszystkie istoty ludzkie umieszczając w nasieniu Adama (tak wedle preformistów reprezentujących kierunek spermatyczny, zwany animalkulizmem) albo w jajach Ewy (tak wedle zwolenników owulizmu) nieskończoną ilość zarodków, to skąd się wzięły potwory? – pytali przeciwnicy tej teologiczno-biologicznej koncepcji. Jeżeli stworzył potwory ludzkie, to uczynił akt sprzeczny z jego dobrocią. A więc albo ich nie stworzył, albo tworząc je nie był dobry. To pytanie było przenoszone na teren filozofii i wówczas stawało się zagadnieniem metafizycznym. Było pytaniem o ład i sprzeczność nieładu natury i istnienie Boga.

U Diderota „potwory” w sensie biologicznym stanowią argument na rzecz ateizmu – ślepy od urodzenia Saunderson to mon-

⁴⁰ Tamże, s. 217.

⁴¹ D. DIDEROT, *List o ślepcach na użytek tych, co widzą*, w: *Wybór pism...*, s. 216.

⁴² LUKRECJUSZ, *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, s. 193, 196.

strum świadczące o tym, że nie ma Boga – ale jest to problem raczej peryferyjny. Całej swej doniosłości nabiera potworność z chwilą, gdy staje się kategorią filozoficzną. Podczas gdy chrześcijańscy teologowie i deści biedzili się nad godzeniem monstrów i „wybryków natury” (*lusus naturae*) z finalizmem, Diderot odrzuca koncepcję wszelkiego apriorycznie ustanowionego ładu racjonalnego, a m.in. koncepcję przedustanowionej harmonii Leibniza. Na ich miejsce wprowadza porządek dynamiczny, który dzięki własnej aktywności materii realizuje się i doskonali bez udziału sił nadprzyrodzonych. W tej perspektywie „potwory” stanowią wprawdzie „rzadki produkt natury”, ale nie są czymś akcydentalnym, jak na przykład u Buffona⁴³. Dają się całkowicie włączyć do naturalnego porządku. Są to albo pozostałości po dawnym ładzie, z którym były zharmonizowane, albo też istoty nowe, które ślepa natura rzuciła na świat tytułem próby. Jeżeli próba zdała egzamin, nowa istota, a w konsekwencji nowy gatunek zachował swoje istnienie. Jeżeli nie, został skazany na unicestwienie albo na egzystencję narażoną na wszelkie przeciwności losu. Ponieważ zachowują się tylko istoty „udane”, czyli przystosowane do warunków zewnętrznych, ulegamy złudzeniu, że stworzone zostały celowo i na skutek racjonalnego zamysłu, a nie w efekcie nieskończonej ilości ślepych prób natury.

Ukoronowaniem tych rozważań Diderota jest wysunięcie paradoksu, że wobec ciągłej zmienności losu i konieczności przystosowania się do niego poszczególnych istot „wszystkie byty są monstrialne, to znaczy mniej lub bardziej niezgodne z ładem, który nastaje”⁴⁴. W efekcie Diderot każe zamienić się dialektycznie miejscami temu, co wyjątkowe i poszczególne, oraz temu, co prawidłowe i ogólne. Między potwornością a doskonałością granica staje się płynna i jedno przechodzi w drugie. Monstrialne jest wszakże to, co zaczyna nową serię bytów albo ją kończy; to, co jeszcze nie osiągnęło pełni perfekcji albo już ją utraciło. Doskonałość – wedle Diderota – ma zresztą pewne granice i pewną

⁴³ Por. fragment „Sur les monstres”, w: *Supplément do Histoire naturelle de l'homme* BUFFONA, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1770, t. 5, s. 578–582 oraz *De l'Homme*, Paris 1971, s. 402.

⁴⁴ HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme...*, s. 503.

miarę, którą naturalnym biegiem rzeczy musi przekroczyć, aby obrócić się w swoje zaprzeczenie. Jest to sytuacja mnicha, który doskonaląc się wewnątrznie dehumanizuje się. Im bardziej jest święty, tym bardziej staje się nieludzki i „potworny”.

Jedność i różnorodność, stałość i zmienność bytów oraz zjawisk we wszechświecie – oba te dialektyczne zespoły problemów pokazują się w nowej perspektywie z chwilą, kiedy Diderot wiąże je z ogólną refleksją nad własnościami materii. Traktując zagadnienia ontologiczne pod kątem „całości”, uznawał ją za zmienną w tym sensie, że stanowi ona całokształt zmieniających się i powiązanych ze sobą ciał. Spoglądając zaś na „pierwotną materię” jako na „podstawę i podłoże różnych modyfikacji”, a zarazem na „jedną substancję w świecie”⁴⁵, z której utworzone są wszystkie byty, podkreślał jej niezmienność w sensie ilościowym i ze względu na jej stałe elementy: „Ci, którzy uważają materię za wieczną – pisał w artykule *Impérissable* – uważają ją również za niezniszczalną. Według nich, nie ubywa nic z ilości ruchu i materii. Poszczególne byty pojawiają się, rozwijają i giną, ale ich elementy są wieczne. Destrukcja jednej rzeczy była, jest i będzie zawsze początkiem innej”⁴⁶.

Tymi podstawowymi elementami materii są cząsteczki nazywane przez Diderota molekułami, a niekiedy atomami, przy czym określenia te są przez niego używane zamiennie i nie w sensie, jaki im nadajemy dzisiaj. Molekuła stanowi podstawową, niepodzielną cząstkę materii. Nie jest związkiem atomów, ale samym atomem. Właśnie dlatego, że jest niepodzielna, nie podlega rozkładowi i unicestwieniu: „powszechny ład natury zmienia się nieustannie [...] jedynie molekuła pozostaje wieczna i niezmienna”⁴⁷. Reprezentując ten pogląd, nawiązujący do atomistów starożytnych, Diderot przeciwstawia się kartezjanistom przyjmującym nieskończoną, ale matematycznie zrozumianą podzielność materii. Krytykuje Descartesa za to, że zdaje się on dopuszczać możliwość realnego istnienia połowy atomu, co jest dlań równie absur-

⁴⁵ DIDEROT, *Sen d'Alemberta...*, s. 104, HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme...*, s. 151.

⁴⁶ D. DIDEROT, *Impérissable*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 507.

⁴⁷ D. DIDEROT, *Eléments de physiologie*, Paris 1962, s. 42.

dalne, jak zakładanie istnienia połowy palca. Jednak absolutna niepodzielność molekuly nie jest uznawana przez Diderota za dogmat, gdyż niekiedy zajmuje wobec tej kwestii postawę sceptyczną, a zarazem bardziej dialektyczną oświadczając, że nie wie, „jak daleko może posunąć się podział materii elementarnej” i „czy podział materii elementarnej nie był kiedykolwiek, nie jest albo czy nie będzie doprowadzony, dzięki jakimś sztucznym procederom, dalej niż istniał, istnieje albo będzie istniał w jakiegokolwiek kombinacji naturalnej pozostawionej samej sobie”⁴⁸. Jego pogląd – dzięki odwoływaniu się do fizyki i chemii – stanowił więc postęp wobec kartezjanizmu i przecierał szlaki nowożytnej teorii korpuskularnej. W swoim punkcie wyjściowym mógł on być rozwinięciem domysłu Epikura i Lukrecjusza o istnieniu bardzo małych części atomu⁴⁹.

Sporządzając katalog stałych cech materialnych molekuł, Diderot wymienia, obok rozciągłości, posiadanie własnej energii, tudzież wrażliwość. Wynika stąd, że jego stanowisko nie da się zredukować do poglądów poprzedzających go myślicieli. Ma rację A. Vartanian, kiedy stwierdza, że Diderot przetworzył kartezjanizm przez odrzucenie dualizmu i zaakceptowanie jego fizyki, odwołującej się do cząsteczkowej teorii budowy materii, jak też uznającej materię i ruch za przyczyny wystarczające do wyjaśnienia zjawisk zachodzących w świecie⁵⁰. Rzecz jednak w tym, że Diderot nie był nigdy kartezjańczykiem ortodoksyjnym, a w pewnym momencie zakwestionował podstawy fizyki swego poprzednika. Akceptując pojęcie rozciągłej, podzielnej, nieprzenikliwej i znajdującej się w ruchu materii, inaczej je interpretował. Odrzucał przede wszystkim sprowadzanie ruchu do przemieszczania się cząstek i ciał pod wpływem impulsu zewnętrznego. Zwracając się przeciw Descartesowi pisał: „Pewien filozof, który ośmielił się podjąć wyjaśnienia mechaniki, a nawet powstania rzeczy odwołując się do praw ruchu i który powiedział: «Dajcie mi materię i ruch, a stworzę wam wszechświat», winien najprzód wyjaśnić,

⁴⁸ DIDEROT, *O interpretacji natury...*, s. 313.

⁴⁹ Por. LUKRECJUSZ, *O naturze wszechrzeczy...*, s. 23–24.

⁵⁰ VARTANIAN, *A Study of scientific Naturalism... Diderot and Descartes...*, s. 49.

że istnienie i ruch nie są istotne dla materii”⁵¹. Tak więc, Diderot wskazuje na niewystarczalność poglądów Descartesa – uznawanych przez A. Vartaniana za tożsame z poglądem naszego filozofa – dla materialistycznej interpretacji podstawowych zagadnień ontologicznych.

Według A. Vartaniana, Diderot zwrócił się ku kartezjanizmowi przewyciężając wpływ Newtona⁵². W rzeczywistości sprawa wygląda odwrotnie i jest bardziej złożona. Diderot nie akceptował nigdy w pełni ani fizyki kartezjańskiej, ani newtonowskiej. Jego początkowe utwory, napisane przed 1748 rokiem, wskazują raczej na gruntowne przyswojenie sobie racjonalizmu i metody Descartesa niż elementów filozofii przyrody. W roku 1748 w *Niedyskretnych klejnotach* Diderot przypuszcza frontalny atak na kartezjanizm jako system filozoficzny, stając się zwolennikiem fizyki Newtona i metody empirycznej F. Bacona. Gotów jest nawet oddać stu „wirowców” (zwolenników kartezjańskiej teorii wirów) za jednego „atrakcjonistę”⁵³. W pracy *O interpretacji natury* (1753) podkreśla, „że własność, której działanie zmienia się w jakikolwiek sposób, wprost lub odwrotnie proporcjonalnie do odległości, nasuwa koniecznie myśl o filozofii korpuskularnej w całym znaczeniu tego słowa”⁵⁴, wskazując tym samym na przydatność newtonizmu do dalszego rozwijania atomistycznej koncepcji materii.

Jednak stosunek Diderota do fizyki newtonowskiej, podobnie jak do kartezjańskiej, nie był bezkrytyczny. Już w 1744 roku wymieniając jednym tchem trzech wybitnych myślicieli, którzy wpłynęli w decydujący sposób na rozwój nowożytnej filozofii przyrody, a mianowicie Artystotelesa, Descartesa i Newtona, nie waha się wydać prognozy, że panowanie tego ostatniego „nie będzie wieczne”⁵⁵.

⁵¹ DIDEROT, *Chaos...*, s. 362.

⁵² VARTANIAN, *A Study of scientific Naturalism...*, *Diderot and Descartes...*, s. 87.

⁵³ Większość autorów sytuuje antykartezjański przełom w filozofii Diderota w latach 1748–1753. Por. J. THOMAS, *L'humanisme de Diderot*, Paris 1938, s. 91–93, J. MAYER, *Diderot homme de science*, Rennes 1959, s. 146–147; H. LEFEBVRE, *Diderot*, Paris 1949, s. 138–139, E. CALLOT, w *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle*, Paris 1965, s. 258, przesuwając datę owego przełomu na 1746 rok.

⁵⁴ DIDEROT, *O interpretacji natury...*, s. 284 (przypis).

⁵⁵ D. DIDEROT, *Ecrits inconnus de jeunesse*, par J.Th. de BOOY, „Studies on

Dzięki Newtonowi Diderot wzbogacił swoją definicję materii, której punkt wyjścia był kartezjański. Mianowicie, do ciągłości, podzielności i nieprzenikliwości dodał przyciąganie. Odrzucając newtonowską hipotezę pierwszego impulsu, uznał w 1761 roku grawitację za „powszechną właściwość materii”⁵⁶.

Jego koncepcja ruchu nie może być jednak sprowadzona ani do kartezjańskiej „translacji” ciał i cząsteczek, ani też do materialistycznie zinterpretowanej „atrakcji”. Przyciąganie i odpychanie to dla niego tylko jeden z przejawów spontanicznej siły działającej w molekułach. Dlatego też Diderot nie uznaje stanu spoczynku w przyrodzie. Istnieją dlań tylko różne rodzaje ruchu: zewnętrzny, przejawiający się w mechanicznym oddziaływaniu jednych ciał na drugie, proporcjonalnie do ich masy, oraz wewnętrzny, będący siłą właściwą poszczególnym cząsteczkom albo też wynikający z oddziaływania na siebie różnych molekuł. Zarówno w przypadku ruchu zewnętrznego, jak i wewnętrznego występuje energia, siła, napięcie określane w późnych utworach Diderota terminem *nisus*, o którego proveniencji stoickiej i hobbejskiej już mówiliśmy. Istnieje jednak zasadnicza różnica między tymi dwoma rodzajami ruchu: „Siła działająca na molekułę wyczerpuje się; siła ukryta w molekule jest niewyczerpalna, pozostaje wieczna i nienaruszona. Te dwie siły mogą powodować dwa rodzaje napięcia. Pierwsze z nich ustaje, drugie zaś nie ustaje nigdy”⁵⁷. A więc w ostatecznym rachunku jedynym wiecznym źródłem ruchu jest energia molekularna. Twierdzenie, że „atom porusza świat”, jest dla Diderota równie prawdziwe, jak to, że „atom jest poruszany przez świat”⁵⁸.

Ostatnią stałą cechą przyznawaną materii przez Diderota jest wrażliwość i życie. Pozostając pod wielorakimi wpływami starożytnego hileozoizmu, leibnizjańskiej monadologii, koncepcji „czą-

Voltaire and the Eighteenth Century” 1974, t. 119, s. 541.

⁵⁶ *Réflexions sur une difficulté proposée contre la manière dont les newtoniens expliquent la cohésion des corps et les autres phénomènes qui s'y rapportent*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 9, s. 183. Por. też HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme...*, s. 215.

⁵⁷ D. DIDEROT, *Filozoficzne zasady materii i ruchu*, w: *O kobietach oraz inne miniatury literacko-filozoficzne*, Gdynia 1992, s. 63.

⁵⁸ Tamże.

stek organicznych” Buffona, panpsychizmu Maupertuisa i witalizmu szkoły Montpellier, Diderot sądzi, że wrażliwość nie występuje dopiero u istot wysoko zorganizowanych. Pojawia się pod postacią utajoną i bierną w każdej molekułe. Przejście od materii nieożywionej do żywej jest jedynie zmianą wrażliwości biernej na aktywną. W imię monizmu Diderot odrzuca wprowadzony przez Buffona podział na „cząsteczki organiczne”, wchodzące w skład istot żywych, i nieorganiczne. Odrzuca też inne skrajne stanowisko reprezentowane przez Maupertuisa, przypisującego występowanie inteligencji, woli i odczuć psychicznych molekułom żywej. Te przyznaje dopiero zwierzętom, a myślenie człowiekowi. Rozwój wrażliwości występuje – w jego przekonaniu – wraz z komplikowaniem się form ruchu, począwszy od biernej molekuły, poprzez molekułę wrażliwą, roślinę, zwierzę, do świadomie działającego człowieka.

Rozwiązanie przez Diderota problemu wrażliwości materii jest przykładem, jak dbając o spójność materialistycznego oglądu świata jako całości uciekał się do pewnej hipotezy upraszczającej, która ciążyła ku hilozoizmowi. Wrażliwość nie jest dla niego właściwością wysoko zorganizowanej materii i sposobem jej istnienia, ale materii w ogóle.

Mówiąc o „molekułach pasywnej” i „molekułach aktywnej”, obdarzonej wrażliwością i życiem, Diderot udowadniał raczej sam fakt przejścia od jednego stanu do drugiego, a nie pokazywał sposobu, w jaki się ono dokonuje. Nie miał wątpliwości co do tego, że materia martwa zdolna jest do „animalizacji” i powoływał się, by to wykazać, zarówno na własne spostrzeżenia z życia codziennego, jak i na badania naturalistów. Elementarnym przejawem tego zjawiska jest dlań proces asymilacji pokarmów przez żywy organizm, którego molekuły tracą wrażliwość po śmierci i stają się na powrót „bezwładne”. Tym sposobem: „Ciało robi się z marmuru, a marmur z ciała”⁵⁹. Inny, ważniejszy element, to koncepcja epigenetyki zilustrowana przez Diderota, podobnie jak przez jej twórcę C.F. Wolffa, rozwojem zarodka w jajach i powstawaniem – przez wzrost i różnicowanie się tkanek, których początkiem jest jeden

⁵⁹ DIDEROT, *Rozmowa d'Alemberta z Diderotem*, w: *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, s. 164.

ledwie dostrzegalny „punkcik” – nowego organizmu. Trzeci zespół argumentów koncentruje się wokół pobudliwości i kurczliwości mięśni narządu oddzielonego od całości organizmu. Problem ten, postawiony przez fizjologów XVII i XVIII wieku (F. Glisson i A. Haller) jako interesujące zjawisko naukowe, stał się dla osiemnastowiecznych materialistów jednym z podstawowych dowodów na wrażliwość materii niezależną od duszy (*sensorium commune*). Przed Diderotem taki użytek z teorii pobudliwości mięśniowej (*irritabilité*) wywoływanej mechanicznie i skurczów (*contractilité*) zrobił La Mettrie.

Uznawanie przez Diderota istnienia molekuł bezwładnych, które mogą stać się aktywne i zorganizować spontanicznie elementarny byt stojący na pograniczu dwóch światów przyrody, nie jest jednak tak banalne, jak można by sądzić na pierwszy rzut oka. Odkrycie wirusów i możliwości ich krystalizacji wskazuje na przypadek potwierdzający hipotezę Diderota. Zresztą hipoteza ta nie została zarzucona całkowicie we współczesnej filozofii przyrody. Znany biolog francuski, J. Rostand, przyznaje w 1964 roku, że problem wrażliwości cząstek materii „nie został jeszcze definitywnie rozstrzygnięty”⁶⁰.

Wrażliwość jako cecha wszelkiej materii stanowi ważki argument dla Diderota na rzecz jedności świata. Wskazywaliśmy jednak w toku tej pracy, że jedność dla niego to *concordia discors*; nie ma jedności bez wielości i przeciwieństw. Problem ten rozwiązuje Diderot uznając heterogeniczność materii i jej elementów. Różnorodne molekuły tworzą niezliczone odmiany wrażliwych i żyjących istot. Ta koncepcja, hołdująca witalizmowi i przewyciężająca go w duchu materializmu, stanowiła antidotum na oświeceniowy mechanicyzm operujący pojęciem materii homogenicznej i wyjaśniający powstanie wrażliwości drogą różnych kombinacji molekuł jednakowych. Takie stanowisko reprezentował P. Tiry d’Holbach.

W tym miejscu pojawia się pewien istotny problem interpretacyjny. Zdecydowana większość autorów piszących o filozofii przyrody Diderota uznaje jego jakościową koncepcję materii za

⁶⁰ J. ROSTAND, *Diderot, philosophe de la biologie*, w: *Biologie et humanisme*, Paris 1964, s. 224.

wyraz dialektyki, ilościową zaś koncepcję Holbacha za przejaw metafizyki (w znaczeniu antydialektyczności). Czy jednak pierwsza postawa była absolutnie słuszna, a druga absolutnie błędna? Niewątpliwie, kiedy Diderot powiada, że „w niezmiernym oceanie materii nie ma dwóch molekuł, które byłyby do siebie podobne, nie ma molekuly, która byłaby do siebie samej podobna po upływie sekundy”⁶¹, jest dialektykiem, albowiem wskazuje na moment zmienności w przyrodzie. Jednak stwierdzenie I.K. Luppola, że według Diderota „w przyrodzie istnieje nieskończona ilość różnorodnych pierwiastków”⁶², nie oddaje sensu poglądów filozofa na tę kwestię w całej jej złożoności. Przede wszystkim Diderot nie zawsze twierdzi, że materia jest nieograniczenie różnorodna. W pracy *O interpretacji natury* podaje jedynie w wątpliwość istnienie „materii doskonale homogenicznej” i na pytanie, „ile jest materii zasadniczo homogenicznych i elementarnych”, odpowiada: „nie wiemy”. Poza tym wyraża pogląd, że ta sama molekula, podobnie jak to samo ciało, jest inna w zależności od związków z otaczającą rzeczywistością, a więc inna ze względu na miejsce zajmowane w świecie. W dziełach pochodzących z okresu pełnej dojrzałości materializmu biologicznego Diderota daje się zauważyć wyraźne odchodzenie od jednostronności tej postaci heterogenizmu, którą wypracował pod wpływem monadologii Leibniza, i godzenie go z homogenicznością, chociaż nie wydaje się, aby doszedł do rozwiązania, które by go w pełni zadowalało.

Inspirując się organicyzmem Th. Bordeu, który przyznawał autonomię poszczególnym narządom ciała, Diderot sugeruje, że każdy z nich zbudowany jest z jednorodnych molekuł. To samo mówi niekiedy o poszczególnych gatunkach stawiając hipotezę, że człowiek zbudowany jest z molekuł będących jak gdyby małymi człowieczkami. W sumie dopuszcza w heterogeniczności serie molekuł jednorodnych, które jeśli nie są identyczne, to posiadają zasadnicze cechy wspólne. Zapożyczając myśl od Bordeu i Maupertuisa, porównuje organizm do roju pszczół, z których każda stanowi osobną istotę żywą, a razem wzięte tworzą pewną większą całość. Wystarczy, aby pszczoły uczepliły się wzajemnie nóż-

⁶¹ DIDEROT, *Sen d'Alemberta...*, s. 98.

⁶² LUPPOL, *Diderot...*, s. 208.

kami, połączyły się i stopiły ze sobą, aby ich wrażliwość i życie przestały być tylko życiem i wrażliwością jednostkową, gdyż „zestknięcie się dwóch jednorodnych molekuł, całkowicie jednorodnych, tworzy ciągłość [...] i to jest właśnie przypadek związania, spoistości, kombinacji, najzupełniejszej tożsamości, jaką sobie można tylko wyobrazić”⁶³. I w tym przypadku Diderot dopuszcza więc określoną liczbę molekuł jednorodnych, których serie są heterogeniczne.

Prowadzi to w dalszej konsekwencji do zmiany koncepcji przechodzenia materii od stanu inercji do aktywności, życia i wrażliwości. Mianowicie Diderot w coraz większym stopniu zaczyna uwzględniać rolę organizacji molekuł, niezależnie, czy są one homogeniczne, czy też heterogeniczne. Do tej zmiany stanowiska przyczyniło się jego zainteresowanie chemią. Ta jednak nie operowała jeszcze pojęciem pierwiastków i nie mogła dać Diderotowi właściwego poglądu na powstanie związków chemicznych drogą przechodzenia od jednych jakości do innych, przy jednoczesnym uwzględnieniu ilościowej strony tego procesu. Niemniej jednak istnieje zasadnicza różnica między poglądami Diderota, których apogeum stanowi artykuł *Naître* z *Encyklopedii*, a tymi, które wyraził w pracach napisanych na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. W pierwszym z wymienionych okresów pisał, że „życie nie może być wynikiem organizacji; wyobraźmy sobie trzy molekuły A, B, C; jeżeli są one pozbawione życia w kombinacji ABC, dlaczego miałyby zacząć żyć w kombinacji BCA albo CAB? Tego nie da się pojąć. Z życiem sprawa przedstawia się inaczej niż z ruchem. To zupełnie coś innego. To, co żyje, porusza się, ale to, co porusza się, nie żyje z tego powodu. Jeżeli powietrze, woda, ziemia i ogień powiążą się ze sobą, przestaną być bierne i nabiorą ruchliwości niepohamowanej, ale nie stworzą życia, które jest cechą istotną i pierwotną istoty żywej; nie osiąga się go i nie traci”⁶⁴. Śmierć zatrzymuje się więc na molekule.

⁶³ DIDEROT, *Sen d'Alemberta...*, s. 86. Por. MAYER, *Diderot homme de science...*, s. 237.

⁶⁴ D. DIDEROT, *Naître*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie IV*, Paris 1976, t. 8, s. 48.

W okresie późniejszym, a dokładnie w *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, Diderot przestaje zadowalać się tą koncepcją. Zwracając się ku T. Hobbesowi, według którego „czuję, myślę, sędzę” oznacza, że „zorganizowana materia, jaką stanowią, może czuć, myśleć, sądzić”, stwierdza, że Helvétius winien był wyjść „od zjawiska wrażliwości fizycznej jako powszechnej właściwości materii albo wyniku jej organizacji”, by wprowadzić stąd wszelkie działania umysłu.

O roli Hobbesa w tym zwrocie ku organizacji materii jako przyczynie wrażliwości świadczy list Diderota z kwietnia 1772 roku, w którym wynosi pod niebiosa autora *On Human Nature* za to, że poszedł dalej od sensualizmu Locke'a i Helvétiusa w swych rozważaniach o człowieku⁶⁵. To, co Hobbes mówi o myśleniu jako funkcji materii zorganizowanej w postaci człowieka, Diderot przenosi na zjawisko wrażliwości w ogóle. Ale Hobbes pozwolił mu raczej zanegować dotychczasowe stanowisko niż przyjąć nowe. W konsekwencji żadna z dwóch możliwości go nie zadowala: „Trzeba – powiada – przyznać, że organizacja albo koordynacja bezwładnych części nie prowadzi wcale do wrażliwości, a powszechna wrażliwość molekuł materii jest tylko supozycją (...), co dobrej filozofii nie wystarcza”⁶⁶.

Diderot pozostawił więc sprawę otwartą, co bynajmniej nie oznacza, że zajął stanowisko sceptyczne, a tym bardziej agnostyczne. Powiedział to, co było zgodne z ówczesnym stanem nauk przyrodniczych. Wielkiej miary osiągnięciem Diderota było jednak nie tylko uogólnienie istniejącego dorobku wiedzy ludzkiej, ale także nakreślenie kierunków przyszłych poszukiwań. Wrażliwa molekula i metafora roju pszczoł jako modelu istoty żywej stanowiły hipotezę antycypującą odkrycie komórkowej budowy organizmów. Zwrócenie uwagi na rolę „organizacji” materii jako jednego z warunków pojawienia się wrażliwości miało większą doniosłość dla rozwiązania tego problemu, niż mógł przypuszczać Diderot. Niespełna rok przed jego śmiercią A.L. Lavoisier udowodnił, że woda składa się z atomów wodoru i tlenu. To od-

⁶⁵ D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1965, t. 12, s. 46–47.

⁶⁶ *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 2, s. 302.

krycie potwierdziło przekonanie Diderota, że uszeregowanie cząstek w porządku ABC, CBA i BCA nie prowadzi do powstania nowych jakościowo cech materii. Okazało się natomiast, że powstają one przy układzie $A + B = AB$ lub bardziej złożonych kombinacjach syntezy chemicznej, analizy i wymiany, przy czym w grę wchodzi czynnik ilościowy.

Wynika stąd, że nie należy przeceniać u Diderota – jak to się często zdarza – elementów witalizmu ani też potępiać w czambuł wszystkiego, co trąci u niego mechanicyzmem, albowiem w obu tendencjach kryły się prawdy cząstkowe, komplementarne wobec siebie.

Diderota zainteresowały nie tylko metafizyczne (w sensie arystotelesowskim) problemy świata jako całości oraz jego elementarnych cząstek, które podówczas nie mogły stać się przedmiotem analizy czysto naukowej. Dużo uwagi poświęcił konkretnym zjawiskom przyrodniczym, zwłaszcza z zakresu astronomii, geologii i biologii, gdzie szukał potwierdzenia swojej koncepcji powszechnej zmienności i determinizmu.

W tym nowym, konkretnym spojrzeniu na „całość”, jak na przyrodę wraz z jej bytami, świat staje się dla Diderota zespołem układów planetarnych, które rodzą się i giną. Zmiany w kosmosie wpływają na zmianę położenia planet i przekształcanie się ich powierzchni. Tereny zajęte przez wody stają się lądami, a te obracają się w morza. Strefy tropikalne przekształcają się w arktyczne i odwrotnie, a wszystko to powoduje ginięcie poszczególnych istot żywych oraz całych gatunków. Do wysnucia takich wniosków skłoniło Diderota występowanie różnorodnych warstw ziemi oraz znajdujących się w nich skamieniałości zwierząt, które przestały istnieć albo żyły nadal w innych strefach klimatycznych niż te, gdzie je znaleziono. Diderot przeciwstawia się więc biblijnym koncepcjom jednego geocentrycznego świata, stworzonego raz na zawsze, wraz z zamieszkującymi go istotami żywymi.

Właśnie powstanie życia na Ziemi i wytworzenie się różnorodnych jego form jest dla Diderota problemem szczególnej wagi. Z nim związany był nie mniej istotny problem ciągłości życia, a więc rozmnażania. W czasach Diderota panowały wśród biologów, lekarzy i fizjologów, czyli wśród „naturalistów”, którzy nie byli wyspecjalizowani tak jak obecnie, poglądy kreacjonistyczne

i statyczne, zgodnie z którymi wszystkie istoty żywe wraz z ich potomstwem stworzone zostały i w pełni uformowane w jednym akcie. Według panującej od XVII wieku teorii preegzystencji (istnienie przed urodzeniem), potomek jest „zaszufladkowany” w swoim rodzicielu, a liczba owych „szufladek” jest nieskończona. Tylko niektórzy uważali ją za ograniczoną dla pewnych gatunków, co równało się wyjaśnieniu lub prognozie ich zaniku.

Zwolennicy preegzystencji i preformacji dzielili się na różne obozy, zależnie od roli przyznawanej jednej płci w wydawaniu potomstwa. Ci, którzy utrzymywali, że potomstwo jest zaszufladkowane w jaju (względnie jajeczku) kobiety, nazywali się owistami lub owulistami (w języku francuskim przyjął się pierwszy, a w polskim ten drugi termin – od *ovulum*, a nie od *ovum*). Uważali więc wszystkich ludzi za potomków Ewy. Taki pogląd reprezentował R. de Graaf, odkrywca „pęcherzyków Graafa”. Odkrycie przez A. van Leeuwenhoek’a „spermatozoidów”, tzn. plemników, przyczyniło się do powstania pod koniec XVII wieku teorii „spermatycznej” albo „animalkulizmu”, przypisującego mężczyźnie aktywną rolę w płodzeniu potomstwa. Jeden z jej współtwórców, N. Hartsoeker, twierdził nawet, że dostrzegł w badanych pod mikroskopem plemnikach małego człowieczka. Trzecią grupę, mniej liczną, tworzyli zwolennicy „podwójnego nasienia”, czyli owowermiści (od *ovum* – jajo i *vermiculus* – robaczek). W wieku XVIII należał do nich Buffon.

Diderot był zwolennikiem teorii preformacji jedynie w początkowej fazie swojej twórczości, a mianowicie w *Myślach filozoficznych*. Przechodząc w późniejszych latach na stanowisko materializmu i przyjmując koncepcję wiecznej zmienności świata, podjął zdecydowaną krytykę tej teorii. Jej nasilenie wiąże się z pracami nad *Eléments de physiologie* i trylogią *Snu d'Alemberta* (około 1769 roku). W liście pochodzącym z tego okresu i adresowanym do Sophie Volland Diderot pisze: „Wpadliśmy na kwestię preegzystujących zarodków. Czy wie pani, co to za zwierzę? To pani, to ja, to wszyscy ludzie, którzy są, którzy byli i którzy będą zaszufladkowani jedni w drugich, aż do jajnika Ewy lub jądra Adama, stanowiących pierwsze szufladki, z których wyszło z czasem tylu głupców, nie wyłączając obrońców tego systemu”⁶⁷.

⁶⁷ D. DIDEROT, *Lettres à Sophie Volland*, Paris 1938, t. 2, s. 266.

Jedną z racji krytyki teorii preegzystencji było wiązanie się jej z kartezjańską myślą o matematycznej, nieskończonej podzielności materii, którą Diderot odrzucał jako nie znajdującą potwierdzenia w rzeczywistości: „[...] podzielność materii ma swój kres w naturze, chociaż nie ma kresu w myśleniu: rozum wzbrania się przyjąć, że całkowicie ukształtowany słoń może istnieć w atomie, a w tym słońcu drugi ukształtowany słoń i tak dalej aż do nieskończoności”⁶⁸.

Poddając krytyce kreacjonizm i statyczność teorii preformacji, Diderot akceptował dynamiczną koncepcję epigenezy, którą opisał i nazwał w 1651 roku W. Harvey. Jej zwolennikiem był w XVII wieku Descartes, a w XVIII uznawali ją Buffon i Maupertuis. Ostatecznie sformułował ją jednak Caspar Friedrich Wolff, który w 1759 roku dokonał obserwacji rozwoju zarodka ptaka w jajku przez stopniowy wzrost i różnicowanie się tkanek, obalając definitywnie teorię preformacji. Wolff próbował jednak godzić epigenezę z fideizmem, uznając Boga za siłę sprawczą rozwoju zarodka. Diderot natomiast podjął rozważania nad epigenezą z pozycji materializmu. W *Rozmowie d'Alemberta z Diderotem* drugi z nich powiada do swojego rozmówcy: „Spójrz na to jajko, za pomocą niego obalić można wszystkie szkoły teologii i wszystkie świątynie na ziemi”⁶⁹. Jajko jest bowiem „nieczułą masą, zanim zostanie wprowadzony do niej zarodek”. Kiedy to się stanie: „Z początku mamy punkcik, który drga, siatkę, która się rozciąga i nabiera koloru. Formuje się ciało, powstaje dziób, zaczątki skrzydeł, oczy, łapy; materia żółta wikła się i wytwarza wnętrzości. Już jest zwierzę”⁷⁰. Uznając nowoczesną teorię epigenezy, Diderot odrzuca też jednostronność zarówno owizmu (owulizmu), jak i animalkulizmu, przyjmuje zaś bardziej dialektyczną i naukowo słuszną koncepcję mieszania się dwóch „nasion”: żeńskiego i męskiego, jeśli nawet pojmował ten proces podobnie jak Buffon; sądził, że nasiona znajdują się w limfie mężczyzny i kobiety.

Teoria epigenezy prowadziła siłą rzeczy do materializmu. J. Mayer zauważa, że w XVIII wieku „wszyscy zwolennicy epi-

⁶⁸ DIDEROT, *Rozmowa d'Alemberta z Diderotem...*, s. 169.

⁶⁹ Tamże, s. 175.

⁷⁰ Tamże, s. 176.

genezy wierzą w samorództwo”⁷¹, które tradycyjnie, począwszy od materialistów starożytnych, przeciwstawiano kreacjonizmowi. Uznawali je co prawda również uczeni, którzy nie byli materialistami, jak W. Harvey i J.B. van Helmont, albo którzy maskowali swój materializm, tak jak Buffon. Spopularyzował tę teorię mimo woli teolog J. Needham, który nie przewidział, że jego badania mikroskopowe staną się wodą na młyn materialistów. Rzecz w tym, że Needham popełnił błąd, gdyż obserwując mikroorganizmy, które pod mikroskopem przypominały małe węgorzyki, dokonywał badań na niezbyt starannie lub niezbyt skutecznie wyjąłowym materiale. Stąd jego przekonanie o rzekomym samorództwie. Uważając jego badania za dowiedzione empirycznie, francuscy materialści wykorzystali je dla uzasadnienia swoich poglądów na spontaniczne powstawanie życia. Natomiast Voltaire ośmieszał Needhama nazywając go „węgorznikiem”, co spotkało się z ripostą Diderota: „Może się stary Wolter śmiać do rozpuku, «Węgorznik» ma rację. Muszę wierzyć własnym oczom; przecież widzę je. Jak jest ich wiele! Jak kręcą się na wszystkie strony, jak biją ogonkami!”⁷²

Dopiero Pasteur wykazał, że błędzili zwolennicy teorii samorództwa, a wśród nich i Diderot.

Musimy wszakże zauważyć, że koncepcja samorództwa u Diderota nie jest tożsama z analogiczną koncepcją materialistów starożytnych, którzy dopuszczali możliwość wyłonienia się człowieka z materii nieożywionej. Diderot przyjmując powszechną wrażliwość materii, przesuwał próg „samopłodzenia” (*génération spontanée*) daleko w dół hierarchii bytów.

Stosunkowo dużo uwagi poświęcał Diderot rozmnażaniu się przez podział i partenogenezie (dzieworództwu), które zostały odkryte w połowie XVIII wieku przez A. Tremblaya i Ch. Bonneta. „Słodkowodne polipy” Tremblaya, rozmnażające się przez przekształcanie się ich fragmentów w osobne istoty, oraz rodzenie się mszyc bez udziału zarodka męskiego, które zostało zaobserwowane pod koniec XVII wieku przez A. van Leeuwenhoekę (zjawisko to zrozumiał Ch. Bonnet pół wieku później), stanowiły dla Dide-

⁷¹ MAYER, *Diderot homme de science...*, s. 252.

⁷² DIDEROT, *Sen d'Alemberta...*, s. 97.

rota dowód na spontaniczność natury zdolnej wytworzyć życie bez udziału sił nadprzyrodzonych.

Powstanie życia i jego przekazywanie to tylko jeden z problemów, którymi Diderot zajmował się w zakresie filozofii przyrody. Wiele uwagi poświęcił również zmienności istot żywych. Jest niemal jednogłośnie uznawany za prekursora teorii ewolucji. Zdania różnią się tylko co do stopnia zaawansowania jego ewolucjonizmu, przy czym niektórzy krytycy dokonują pewnego uproszczenia problemu polegającego na przymierzaniu go do Darwina.

Pojęcie ewolucji zawarte jest już w punkcie wyjściowym filozofii przyrody Diderota, a mianowicie w idei zmiennego ładu natury, prowadzącego do doskonalenia się zarówno całości, jak i poszczególnych jej bytów. Materia bezwładna przechodzi w stan wrażliwości i życia, które przejawia się najpierw w formach roślinnych, potem w zwierzęcych, a na koniec w człowieku, u którego wrażliwość przechodzi w zdolność myślenia. Każda z wyższych form zawiera cechy niższej, a poza tym cechy specyficzne tylko dla niej. Tym sposobem „człowiek posiada wszystkie sposoby istnienia: inercję, wrażliwość, życie roślinne, życie polipa [tzn. istoty pośredniej między rośliną i zwierzęciem – *M.S.*], zwierzęcia, człowieka”⁷³.

Diderot operuje pojęciem gatunków. Uważa je za zmienne i przejściowe podobnie jak poszczególne istoty. Poszukuje jednak przyczyn zmienności i doskonalenia nie tyle w czynnikach biologicznych, co w heterogeniczności materii i w powszechnym determinizmie przyrody. Środowisko zewnętrzne pojmowane jest przez niego o wiele szerzej niż u Buffona i stanowi dlań przedmiot analiz filozoficznych, a tylko pośrednio biologicznych i geograficznych. Chodzi mu o „całość”, której przemiany powodują przekształcenie się środowiska, a nie o środowisko samo w sobie.

Rozwój istot żywych jest dla Diderota tylko fragmentem wiecznego przekształcania się świata. Proces ten pojmowany jest jako przemiana jednych królestw przyrody w drugie: „Wegetacja, życie lub wrażliwość i animalizacja są trzema sukcesywnymi operacjami. Królestwo roślin mogło być i było pierwotnym źródłem królestwa zwierząt, a samo wzięło początek z królestwa minera-

⁷³ DIDEROT, *Eléments de physiologie...*, s. 61.

łów, które z kolei było emanacją powszechnej materii heterogenicznej”⁷⁴.

Wymieranie gatunków tłumaczy Diderot ich „potwornością”, to znaczy brakiem odpowiedniości w stosunku do zmiennego ładu powszechnego i wyczerpaniem przez naturę wszelkich możliwości odmian indywidualnych. Wszystkie one muszą zniknąć, a najdłużej utrzymują się najsilniejsze, bo najlepiej przystosowane do „całości”.

Myśl Diderota rozwija się więc ciągle równolegle do sposobu myślenia naturalistów, ale utrzymana jest w konwencji metafizycznej, a nie naukowej. Jest filozoficzną transkrypcją transformizmu przyrodniczego.

Tak się jednak złożyło, że większość autorów podejmujących problem ewolucjonizmu Diderota koncentrowała się nie na jego transformistycznej filozofii przyrody, ale na pewnych szczegółach zaczerpniętych zazwyczaj od osiemnastowiecznych naturalistów i przemawiających za zmiennością gatunków. Doszukując się jego prekursorstwa w stosunku do J.B. Lamarcka i K. Darwina, autorzy ci podkreślali, że Diderot uznawał pochodzenie wyższych gatunków od niższych, a nawet od pojedynczej istoty prymitywnej; że opowiadał się za teorią dziedziczności i pasjonował się zjawiskiem hybrydyzacji; że doszukiwał się analogii między rozwojem osobniczym a ewolucją gatunku antycypując odkrycie, iż ontogeneza jest rekapitulacją filogenezy. Zasługa Diderota nie polega jednak na odkryciu tych prawd, ale na zrozumieniu ich doniosłości naukowej. Zdarzało się wszakże, iż bronił tez, które podówczas nie były jeszcze obiegowe, jak na przykład wiązanie rozwoju narządów z potrzebami organizmu oraz potrzeb z narządami.

Zbadanie oryginalności tych koncepcji Diderota to przedmiot godny historyka biologii. Nas interesowały natomiast konsekwencje, jakie wynikły z tych odkryć naukowych dla filozofii Diderota, głównie zaś przełamywanie przezeń tendencji metafizycznych i mechanistycznych oraz uprawianie myślenia dialektycznego.

⁷⁴ Tamże, s. 7.

Rozdział II

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA

Problematyka antropologiczno-filozoficzna jest jedną z najbardziej doniosłych dziedzin myśli Diderota. Stanowi pomost między jego ontologią oraz pozostałymi dziedzinami filozofii: teorią poznania, etyką, estetyką, polityką i teorią religii. Tak się jednak składa, że właśnie ona należy do najbardziej zaniedbanych obszarów filozoficznej refleksji Diderota. Odnosi się to zresztą do epoki Oświecenia francuskiego w całości. Dopiero w ostatnich latach pojawiają się pierwsze monografie, które mogą zwiastować przełom¹.

Punktem wyjścia filozoficznej antropologii Diderota jest zaniegowanie religijnego teocentryzmu i przeciwstawienie mu antropocentryzmu. Podczas gdy u teologów istnienie ludzkie miało sens o tyle, o ile podporządkowane było zamysłom Boga, to u Diderota człowiek stanowi „wspólne centrum”, od którego należy wyjść przy rozpatrywaniu wszelkiej problematyki filozoficznej. Właśnie człowiek nadaje sens istnienia światu. Bez niego „wszechświat staje się niemy”².

Antropologia filozoficzna Diderota kształtowała się również w opozycji do metafizycznych i racjonalistycznych systemów XVII wieku, które ujmowały problematykę człowieka abstrakcyjnie, ponadczasowo, poza realiami życia. Istota ludzka była dla nich czymś w rodzaju „aniola”, a nie człowiekiem z krwi i kości, który ma zróżnicowane cechy biologiczne (płeć, wiek, kolor skóry), który żyje w różnych strefach klimatycznych i kulturo-

¹ Por. M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris 1971, o Diderocie zob. s. 407–473; T. A. KOŁOMIJEC, *Koncepcja człowieka wo francuzskom matierializmie*, Kijew 1978; B. BACZKO, *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961, s. 33–62, fragment: „W poszukiwaniu człowieka konkretnego”.

² D. DIDEROT, *Encyclopédie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 212.

wych, który należy do różnych narodowości i pełni takie lub inne funkcje w społeczeństwie. Diderot nie wychodzi, jak metafizycy XVII wieku, od człowieka uniwersalnego, będącego teoretycznym modelem wszystkich ludzi. Nie buduje też jak E. Condillac modelu człowieka jako posągu obdarzonego zmysłami i zdolnością kombinowania wrażeń, o którym nic więcej nie da się powiedzieć. Przedmiotem uwagi Diderota jest człowiek konkretny, zeterminowany przez swoją własną budowę fizyczną, środowisko geograficzne i społeczne. Jest to człowiek pojmowany z uwzględnieniem jego różnorodności, a zarazem jedności.

Zajęcie się człowiekiem konkretnym oznaczało próbę wprowadzenia materializmu do antropologii filozoficznej. Nieprzypadkowo więc Diderot polemizuje z teologami i metafizykami, ilekroć porusza tę problematykę. Zarzucając im, że ich człowiek „jest człowiekiem abstrakcyjnym, a nie rzeczywistym”, precyzuje jednocześnie, co rozumie przez jednego i drugiego. Człowiek rzeczywisty to ten, który „działa, czymś się zajmuje i jest pobudzany przez coś do działania”; człowiek abstrakcyjny to taki, „na którego nie oddziałują żadne ludzkie bodźce, który istnieje tylko we śnie albo umyśle”³. Jest to człowiek idealny, którego nie spotykamy na ziemi.

Jednym z głównych argumentów Diderota przeciw teologicznej i metafizycznej koncepcji człowieka jest „zapomnienie o wszelkich rzeczach zwierzęcych”⁴, o tym, że człowiek wyłonił się z przyrody i podlega prawom biologicznym. Jako antropolog Diderot chce więc badać istotę ludzką odwołując się do opinii naturalistów i lekarzy. Pierwsi pozwalali mu odkryć zewnętrzne związki między człowiekiem a innymi istotami żywymi. Drudzy umożliwiali mu wniknięcie w wewnętrzną budowę organizmu i badanie problematyki wynikającej z powiązań między duszą a ciałem, między życiem fizycznym i umysłowym. Dokonując porównań człowiek – zwierzę, Diderot skłonny był w 1773 roku uznać jedynie różnice ilościowe między nimi (*il n'y a que du plus ou moins*)⁵, później zaś wskazywał na istotną cezurę. Próbował

³ D. DIDEROT, *Eléments de physiologie*, Paris 1964, s. 264.

⁴ Tamże, s. 301.

⁵ F. HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, New Haven – Paris 1964, s. 153.

przy tym kojarzyć różnice fizyczne z umysłowymi. Pasjonując się fizjonomiką P. Campera uznawał za wyznacznik inteligencji m.in. kąt twarzy (*ligne faciale*), tak różny na przykład u człowieka i u bociana.

Za podstawową różnicę, pod względem intelektualnym, między człowiekiem a zwierzęciem Diderot uznaje zdolność myślenia u pierwszego z nich oraz posługiwanie się tylko zmysłami i instynktem przez inne istoty żywe. Ostatecznie dopuszcza więc istnienie różnic między człowieczeństwem a zwierzęcością, chociaż jako dialektyk wskazuje na złożony charakter tej relacji. Przyjmuje, że postępowi pod pewnymi względami towarzyszy regres pod innymi. Zyskując rozum, człowiek zatracza doskonałość zmysłów oraz instynkt tak znamieny dla zwierząt. Jednak nabytek zdecydowanie przeważa nad stratą. Umysł ludzki równa się sumie zmysłów wszystkich gatunków. Tylko w wyjątkowych wypadkach rozumowi towarzyszy instynkt podobny do zwierzęcego. Wówczas człowiek jest geniuszem, a więc istotą, w której zetknęły się dwie skrajności: ludzkość i zwierzęcość.

Podczas gdy zwierzę posługuje się zmysłami, które są wrodzone i nie ulegają doskonaleniu, rozum ludzki rozwija się nieustannie i dlatego dystans między człowiekiem a zwierzęciem stale się powiększa. Dzieje się tak m.in. dlatego, że kontakt zwierzęcia z otoczeniem polega na bezpośrednim odczuwaniu. Umysł ludzki może natomiast funkcjonować dzięki wrażeniom zarejestrowanym w pamięci.

Właśnie pamięć powoduje, że człowiek ma duszę indywidualną, a zwierzęta gatunkową. To ona pozwala mu uzyskać świadomość samego siebie, swojej odrębności od innych bytów i swojej historii: „właśnie przez pamięć stanowimy to samo indywiduum dla innych i dla siebie”. „Ja” jest wynikiem pamięci⁶. Słowem, człowiek jest istotą, która dzięki rozwinięciu zdolności intelektualnych, niedostępnych innym gatunkom, ma własną osobowość.

Jednak nie tylko na intelekcie polega człowieczeństwo. Wbrew obiegowym poglądom sprowadzającym oświeceniową koncepcję człowieka do racjonalności, Diderot ukazuje inny, emocywny jej aspekt (nie jest zresztą pod tym względem odosob-

⁶ *De la poésie dramatique*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 7, s. 391; HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme...*, s. 241.

niony w dobie Oświecenia). Obie te sfery: racjonalna i emocjonalna, są przez niego traktowane jako komplementarne, a zarazem odrębne, albowiem związane są z innymi ośrodkami w ludzkim organizmie. Podczas gdy życie intelektualne uzależnione jest od mózgu, uczuciami rządzi inny, względnie autonomiczny ośrodek. Początkowo Diderot wiązał go tradycyjnie z sercem, później zaś z przeponą, przypisując jej funkcje, które dziś wyznaczamy układowi wegetatywnemu, zwanemu też współczulnym.

Między mózgiem a przeponą doszukuje się Diderot „sympatii”. Uważa je za organy wzajemnie od siebie uzależnione, chociaż harmonia ta nie jest nigdy doskonała. Przy względnej ich równowadze mamy do czynienia z wielkimi myślicielami i filozofami. Dominacja przepony występuje u artystów, wszelkiego rodzaju „entuzjastów” i szaleńców. Podczas gdy rozum czyni człowieka istotą społeczną, serce (lub przepona) czyni zeń indywidualistę, gdyż wyraża energię ślepej natury, namiętności, biologicznych instynktów. Dochodzą one do głosu, ilekroć słabnie moc refleksji: w chwilach zagrożenia, popędzie seksualnym, w uniesieniach artystycznych.

Wychodząc od redukcji psychologii do fizjologii, myśl Diderota zaczęła przybierać zupełnie inny kierunek, niż można się było spodziewać. Odkrycie i wyjaśnienie afektywnej strony ludzkiej osobowości było tylko pierwszym etapem procesu, który zakończył się apologią wielkich namiętności, zwiastującą narodziny romantycznej koncepcji człowieka. Stało się to możliwe dzięki przewyciężeniu jednostronności klasycznego racjonalizmu, o proveniencji kartezjańskiej, i rehabilitacji „entuzjazmu”.

Żywe zainteresowanie się „entuzjazmem” jako stanem wielkich uniesień, graniczącym z wielkim szaleństwem, zawdzięcza Diderot Shaftesbury’emu. Począwszy od *Essai sur le mérite et la vertu* (1745) pojęcie „entuzjazmu” pojawia się w jego dziełach z coraz większą intensywnością i przenika do coraz to nowych obszarów jego filozofii. W estetyce entuzjazm staje się źródłem geniuszu, w etyce jest warunkiem heroizmu, wielkich i bezinteresownych czynów. W teorii społeczeństwa prowadzi do rewolucyjnych zrywów przeciw niesprawiedliwym prawom. Kiedy Diderot oświadcza: „Kocham fanatyków”⁷, brzmi to jak paradoks w wie-

⁷ *Salon de 1765*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 10, s. 416.

ku racjonalizmu, wieku, w którym zwalczą się fanatyzm. Stwierdzenie to nie jest zresztą sprzeczne z liberytyńską postawą Diderota. Kocha fanatyków nie dlatego, że są fanatykami religijnymi, ale entuzjastami zdolnymi, jak wszyscy inni entuzjaści, do wielkich czynów: zarówno do wielkiego zła, jak i wielkiego dobra.

P. Casini omawiając problematykę entuzjazmu u Diderota i jego angielskich poprzedników, takich jak: E. Moore, R. Cudworth, J. Locke, A. Shaftesbury, wskazuje na rozgraniczenie przez ostatniego z nich patologicznego entuzjazmu religijnego oraz „zdrowego” entuzjazmu o proveniencji platońskiej, będącego energią natury, jej „erosem”⁸. To rozróżnienie niewątpliwie występuje również u Diderota, ale nie jest tak ewidentne, jak sądzi wzmiankowany autor. Obie formy entuzjazmu najczęściej się ze sobą wiążą i przeplatają, a niekiedy utożsamiają się całkowicie. Zarówno „dobry”, jak i „zły” entuzjazm jest przejawem energii natury, wytworem sił biologicznych organizmu ludzkiego. Głównym jego podłożem jest popęd seksualny, powodujący w pewnych przypadkach psychiczne stany patologiczne.

Wiek XVIII we Francji, jak i niemal w całej Europie, to wiek mody na histerię. Wśród kobiet francuskich panuje „epidemia” waporów. Polskie arystokratki cierpią na spazmy tak znane ze sztuki Bogusławskiego *Spazmy modne*. W Anglii panuje *spleen*. Wśród żołnierzy szwajcarskich służących za granicą szerzy się *Heimweh*, chorobliwa tęsknota za ojczyzną, powodująca często obłąd i śmierć. Większość tych wszystkich niecodziennych lub zgoła patologicznych stanów psychicznych wiązana jest przez osiemnastowiecznych lekarzy filozofów z zaburzeniami na tle seksualnym. Kiedy Diderot mówi o histerycznych waporach (*vapeurs histériques*) jako o przyczynie entuzjazmu, kroczy wcześniej wytkniętą drogą. Histeryczne wapory to przecież – etymologicznie rzecz ujmując – opary wydzielane przez macicę (z greckiego – *histera*), zatruwające mózg i powodujące zaburzenia w jego funkcjonowaniu, a tak właśnie próbowano do pierwszej połowy XVIII wieku tłumaczyć genezę psychicznych stanów patologicz-

⁸ Tak w notatce wstępnej do: D. DIDEROT, *Principes de la philosophie morale ou Essai de M*** sur le mérite et la vertu*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1975, t. 1, s. 276-279.

nych. Wprawdzie w czasach Diderota teoria oparów wydzielanych przez „rozdrażnioną”, z powodu braku kontaktów seksualnych, macicę była już przeżytkiem, ale dawna terminologia pozostała. Utrzymywał się też pogląd o ścisłym związku między stanami umysłu a życiem seksualnym. Diderot tłumaczył jego mechanizm tym, że w przypadku słabej przepony kobiece narządy rodne narzucają jej swoją wolę i tym sposobem wyzwala się szał macicy (*fureur utérine*), przejawiający się również w postaci entuzjizmu, owej przelotnej choroby, która mija sama i nie wymaga terapii.

Teoria entuzjizmu o podłożu erotycznym wiąże się u Diderota najczęściej z refleksją nad kobietą jako człowiekiem konkretnym, posiadającym specyficzne dla siebie cechy człowieczeństwa. W tradycji kartezjańskiej płeć była sprawą nieistotną i przypadkową. „Umysł nie ma płci” – twierdził Poullain de la Barre, co było zgodne z koncepcją dualistyczną człowieka, gdzie dusza i intelekt cieszyły się autonomią⁹. Oświeceniowa redukcja psychologii do fizjologii, uzależniająca życie umysłowe od budowy fizycznej, doprowadziła natomiast do odkrycia kobiety dla filozoficznej antropologii, a tą drogą do rewaloryzacji emotywizmu. Ponieważ już sama kobiecość jest uznawana w myśli oświeceniowej za stan patologiczny, przeto szczególnie w niej doszukiwano się zjawisk psychicznych związanych z nieracjonalnością, instynktem, naturalnym popędem biologicznym. Taką postawę reprezentuje również Diderot, który stwierdza, że życie kobiety to pasmo zaburzeń w jej organizmie, powodowanych przez dojrzewanie, miesiączkowanie, ciążę, rodzenie, karmienie, przekwitanie, co musi pociągać specyficzne odkształcenia w jej psychice¹⁰.

Diderot jednak nie zawsze sprowadza źródła entuzjizmu do specyficznej budowy organizmu kobiecego i jego funkcji, a w szczególności do konsekwencji niezaspokojonego popędu seksualnego dla kobiecej psychiki. Jest przekonany, że wszelki również zdrowy popęd seksualny – niezależny od charakteru płci – powoduje „entuzjizm niemal boski” i że „w naszych najbardziej

⁹ Por. P. HOFFMAN, *La femme dans la pensée des Lumières*, Paris 1976, s. 301.

¹⁰ D. DIDEROT, *O kobietach oraz inne miniatury literacko-filozoficzne*, Gdynia 1992, s. 5–6.

wysublimowanych myślach i w najtkliwszej czułości tkwi coś, co ma związek z narządami płciowymi¹¹. Natchnienie artystyczne nie stanowi pod tym względem wyjątku. Nawet rytm twórczego wysiłku poety, malarza czy rzeźbiarza kojarzy się Diderotowi z rytmem aktu płciowego, z jego okresem napięcia i uspokajającego spełnienia¹².

Wyróżniając w człowieku dwa, a następnie trzy główne ośrodki kształtujące jego osobowość: mózg, przeponę, narządy płciowe, Diderot dokonuje jej dezintegracji na sferę racjonalną i emocjonalną, ale tego rozróżnienia nie absolutyzuje. Przeciwnie, dokonuje wszelkich możliwych wysiłków, aby je na powrót zintegrować. Podkreśla więc, że rozum nie mógłby nic zdziałać bez entuzjazmu, a entuzjazm kryje w sobie zdolności heurystyczne i poznawcze, sięgające głębiej od rozumu. Prawdy racjonalne nabyte drogą doświadczenia społecznego są zazwyczaj zafałszowane i zmodyfikowane przez ogólnie przyjęte konwenanse. Natomiast to, co jest wynikiem głosu natury, to, co przejawia się w popędzie seksualnym, jest „wyrocznią szczerości”, która przełamuje wszelką hipokryzję, odsłania najbardziej intymne pokłady naszej osobowości, a nawet te, o których istnieniu nie mieliśmy pojęcia, bo tkwiły w nas podświadomie.

Entuzjasta, geniusz ma w sobie coś z szaleńca lub człowieka nawiedzonego przez marzenia senne. W każdym z tych przypadków irracjonalność obraca się w najwyższy stopień racjonalności¹³, a więc w swoje dialektyczne przeciwieństwo. Dzieje się tak dlatego, że w czasie snu lub szaleństwa, będącego jak gdyby ciągłym snem, następuje dezintegracja osobowości. Wówczas każde włókno „wiązki pierwiastkowej” drga osobno, a umysł oddany jest w nim na pastwę rozhukanych wasali. Sen nie pokazuje więc rzeczywistości w sposób zwyczajny, ale ujmuje „odległe stosunki” między rzeczami, których rozum zaślepiony przesądami nie mógł albo nie miał odwagi dostrzec.

¹¹ D. DIDEROT, *Jouissance*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 577; *Correspondance*, Paris 1957, t. 3, s. 216.

¹² Por. A. VARTANIAN, *Erotisme et philosophie chez Diderot*, „Cahiers de l'Association internationale des Etudes françaises” 1961, nr 13, s. 367–370.

¹³ Pogląd o ukrytej racjonalności szaleństwa torował sobie drogę już we wczesnym Oświeceniu, a nawet na przełomie XVII i XVIII wieku, głównie

Te rozważania nad snem i szaleństwem prowadzą Diderota do wykazania dalej idącej złożoności osoby ludzkiej, w której dostrzega dwa obszary: świadomości i podświadomości. Sen i jawa są dla niego względne. Bywają – powiada – takie sytuacje, w których trudno stwierdzić, czy „śnimy na jawie”, czy „czuwamy we śnie”. Budząc się często nie wiemy, czy to, co nam się śniło, jest lub nie jest rzeczywistością. Poza tym, sen przywołuje w naszej pamięci pewne wydarzenia, o których na jawie dawno żeśmy zapomnieli. Podobnie jest w różnych stanach patologicznych, a m.in. w gorączce, kiedy chory recytuje zapomniane wiersze lub posługuje się słownictwem z okresu dzieciństwa. Do patologicznych stanów nieświadomości zalicza Diderot również lunatyzm, katalepsję, amnezję, „wyłączanie się”, kiedy to pewne osoby wykonują czynności, których potem nie pamiętają, wracając do przytomności. Dużo uwagi poświęca Diderot czynnościom automatycznym, wykonywanym w roztargnieniu albo przy skupieniu uwagi na jednym przedmiocie. Wówczas to nasza dusza „jest jak gość na przyjęciu. Rozmawiając z jednym, nie widzi i nie słyszy innych”. Inne wrażenia są jednak rejestrowane przez umysł i znajdują się w nim „mimowolnie” (*à notre insu*)¹⁴.

Rozważania Diderota o podświadomości stanowią jedno z ogniw pośrednich między kartezjanistami i Leibnizem, z jednej strony, a Freudem – z drugiej. W przeciwieństwie do Descartes’a, który traktował podświadomość jako nieczystą domieszkę zaciemniającą ewidentne idee duszy¹⁵ i pochodzącą od ciała, Diderot uznaje je za normalny stan wszystkich ludzi. Podobnie sądził też Leibniz, tylko że rozumiał podświadomość znacznie szerzej, nadając jej interpretację kosmologiczną¹⁶.

Często wskazuje się na prekursorstwo Diderota wobec Freuda¹⁷, choć też nie brak autorów zalecających – i słusznie – roztrop-

u P. Bayle’a i B. Fontenelle’a. Por. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris 1972, s. 195.

¹⁴ DIDEROT, *Eléments de physiologie...*, s. 241.

¹⁵ Por. G. LEWIS, *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme*, Paris 1950, s. 47, 284, 285.

¹⁶ Por. tamże, s. 270–271.

¹⁷ P. CASINI, *Diderot „philosophe”*, Bari 1962, s. 271.

ność i umiarkowanie w ferowaniu sądów na ten temat¹⁸, albowiem nie ma żadnych dowodów na zaznajomienie się twórcy psychoanalizy z myślą francuskiego filozofa. Między Freudem a Diderotem mamy całą plejadę myślicieli, którzy mogliby uchodzić za prekursorów pierwszego z nich, choć faktycznie nimi nie byli. Freud korzystał tylko sporadycznie z francuskiej literatury oświeceniowej.

W książce *O marzeniu sennym* wspomina jedynie (i to z drugiej ręki) prace J. Richarda oraz ideologów – P. Cabanisa i P.F. Maine de Birana, na temat snów i stanów podświadomości¹⁹.

Nie ulega wątpliwości, że kiedy Diderot mówi o rodzeniu się zaburzeń umysłowych na skutek „oddziaływania na nas rzeczy, do których nie przywiązujemy wagi”, kiedy mówi o hysterogenicznej roli tłumienia popędu seksualnego jako konsekwencji społecznych zakazów moralnych i obyczajowych, tak sugestywnie opisanych w *Zakonnicy*, to skojarzenia z Freudem mogą nasuwać się łatwo.

Poszukując człowieka konkretnego, Diderot rozpatrywał go przede wszystkim jako istotę biologiczną. Fundamentalnym jego dziełem z zakresu antropologii filozoficznej są *Eléments de physiologie* oraz pochodząca z tego samego okresu *Réfutation...* Oba te utwory wzajemnie się zresztą uzupełniają. O ile pierwszy stanowi wykład z antropologii opartej na fizjologii, o tyle drugi zawiera polemikę z antropologicznym determinizmem społecznym w imię antropologii biologicznej. Diderot zarzuca Helvétiusowi, że wiąże rozwój umysłu jedynie z wychowaniem, które – wbrew potocznemu przekonaniu – bynajmniej nie sprowadza się u niego do zabiegów pedagogicznych, ale zawiera o wiele szersze treści filozoficzne. Utożsamiane jest z całokształtem zewnętrznych wa-

¹⁸ J. MAYER, *Diderot homme de science*, Rennes 1959, s. 346.

¹⁹ Chodzi o J. RICHARD, *La théorie des songes*, Paris 1766; P.J.G. CABANIS, *Considérations générales sur l'étude de l'homme*, Paris 1796; F.P. MAINE DE BIRAN, *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*. Tej ostatniej pracy Freud prawdopodobnie nie czytał, albowiem podaje błędnie datę jej wydania, a mianowicie 1792. W rzeczywistości Maine de Biran odczytał ją publicznie w 1809 roku, a wydana została pośmiertnie w „Mémoires de l'Académie royale des Sciences morales et politiques” 1837, t. 1, s. 7–77, t. 2, s. 211–295.

runków społecznych, oddziaływających na człowieka. Helvétius twierdzi, że człowieka wychowują nie tylko ludzie, ale i przedmioty. Wypowiadając się przeciw skrajnemu determinizmowi społecznemu, Diderot również w innych tekstach zarzuca Helvétiusowi, że z jego pola widzenia zniknęła głowa ludzka, „organ, o którym Helvétius nie wspominał ani słowa”²⁰.

Z tą kwestią wiąże się inna, a mianowicie uznając głowę ludzką za najbardziej istotny wyznacznik człowieczeństwa, Diderot podważa skrajny sensualizm Helvétiusa, zgodnie z którym wrażliwość fizyczna jest wspólna dla zwierząt i człowieka, a zachodzi między nimi tylko różnica ilościowa. Odczuwać – wedle Helvétiusa – to znaczy sądzić. Diderot tymczasem stwierdza kategorycznie: „Jestem człowiekiem i potrzebne są mi przyczyny właściwe człowiekowi”²¹. Zdanie to, w którym Diderot odciął się od własnych wcześniejszych poglądów, często uważane jest za przełomowe dla oświeceniowej antropologii redukcjonistycznej. W imię „przyczyn właściwych człowiekowi” Diderot podważa skrajny utylitaryzm i związaną z nim kategorię interesu osobistego, jako przesłanki wszelkiego ludzkiego działania. Właśnie w odróżnieniu od zwierzęcia człowiek nie kieruje się tylko zmysłową przyjemnością, korzyścią, ale postępuje również bezinteresownie, służy jakiejś wielkiej idei, bez nadziei na nagrodę, a nawet naraża dla niej życie. Tym sposobem Diderot uznaje pewną autonomię człowieka i podkreśla aktywną rolę podmiotowości, dokonując racjonalistyczno-humanistycznego przełomu w oświeceniowej antropologii²².

Podważając absolutny determinizm zewnętrzny, Diderot musiał dokonać rewizji poglądów na komplementarną wobec niego kwestię wolności. We wczesnych utworach, w szczególności zaś w liście do P. Landois z 1756 roku, wypowiadał się za determinizmem i przeciw wolności, zajmując w tej sprawie stanowisko bliższe Holbachowi, „Przyjrzyj się dobrze – pisał do Landois – a zo-

²⁰ H. DIECKMANN, *Inventaire du fonds l'andeul et inédits de Diderot*, Genève – Lille 1951, s. 235.

²¹ *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 2. s. 300.

²² Zwrócenie uwagi na ten fakt jest zasługą J. THOMASA, por. *L'humanisme de Diderot*, Paris 1938, s. 213.

baczysz, że słowo wolność jest pozbawione sensu; że nie ma i nie może być istot wolnych; że jesteśmy tym, czym nas czyni powszechny ład, fizyczna budowa, wychowanie, łańcuch wydarzeń”²³. W tym ujęciu problemu determinizmu i wolności człowiek nigdy nie działa bez przyczyny, a przyczyna ta tkwi nie tylko w nim samym, lecz – i przede wszystkim – poza nim, przy czym jest to zawsze przyczyna materialna. Wynika to z samej natury człowieka jako istoty wrażliwej, reagującej na bodźce zewnętrzne i działającej pod ich wpływem. Człowiek wolny byłby więc istotą abstrakcyjną, a nie materialną.

Jednak już w samych początkach swej filozoficznej kariery Diderot wzbraniał się przed interpretacją determinizmu i wolności, znamioną dla Holbacha, wedle której człowiek wyrządzający krzywdę swojemu bliźniemu działa na zasadzie dachówki spadającej na głowę przechodnia. Unikając takiego skrajnego mechanistycznego ujęcia problemu, a szczególnie jego konsekwencji dla moralności, Diderot zauważa w liście do Voltaire’a (11 VI 1749 roku), że ateści uznający taki pogląd nie obruszają się na dachówkę, ale nie mogą nie mieć za złe człowiekowi, który wyrządziłby im zło.

Ten pogląd zostanie rozwinięty szerzej w artykule *Droit naturel*, gdzie Diderot stwierdza konieczność przyjęcia kategorii wolności, albowiem bez niej nie byłoby „ani dobra ani zła moralnego, ani sprawiedliwości ani niesprawiedliwości, ani obowiązku ani prawa”²⁴. Jednocześnie opiera wolność na rozumie, co doprowadza do próby uznania wolności za zrozumianą konieczność. W roku 1769 zaczyna dostrzegać również sprzeczność między absolutnym zdeterminowaniem ludzkiej osobowości przez czynniki zewnętrzne, a życiem afektywnym człowieka. W liście do przyjaciółki, pani de Maux, pisze, że trudno mu się pogodzić z myślą, iż jego miłość do niej nie jest wolna: „Doprowadza mnie do szału opętanie przez diabelską filozofię, którą mój umysł musi akceptować, a moje serce zanegować. Nie mogę ścierpieć, że moje uczucia do pani i pani uczucia do mnie mogą być uzależnione od czegokolwiek w świecie”²⁵.

²³ D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1955, t. 1, s. 213.

²⁴ D. DIDEROT, *Droit naturel*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 25.

²⁵ D. DIDEROT, *Correspondance*. Paris 1963, t. 9, s. 154.

Logiczną konsekwencją tej próby rewaloryzacji rozumu i uczucia jest uznanie przez Diderota aktywnej roli człowieka jako podmiotu w *Eléments de physiologie*, gdzie stwierdza, że „w czynności wolnej umysł jest czynny, zaś w bezwolnej umysł jest bierny”²⁶. Dalszy i ostateczny etap tej ewolucji to słynne „jestem człowiekiem” z *Réfutation...*

Rehabilitacja podmiotowości doprowadzi do wypracowania ostatecznej formuły wolności i konieczności w *Kubusiu Fataliście...* i *Réfutation...*, gdzie oba te pojęcia traktowane są jako komplementarne, ale zarazem antyetyczne. Nawiązując do aforyzmu Seneki „*Volentem dunc fata, nolentem trahunt*” („chcącego los prowadzi, niechcącego ciągnie”) oraz do spinozjańskiej formuły wolności jako zrozumianej konieczności, Diderot proponuje nieco zmodyfikowane rozwiązanie tej kwestii. Zastanawiając się nad tym, „czy my kierujemy losem, czy też los kieruje nami”, Diderotowski Kubuś Fatalista zaczyna od stwierdzenia, że rozum na podstawie zebranych doświadczeń każe nam dokonywać wyboru, ale wybór ten nie zawsze jest trafny i nie zawsze odpowiada obiektywnej konieczności, zarówno ze względu na ograniczony charakter naszego poznania, jak i na skrajny determinizm w przyrodzie, gdzie wszystko wpływa w równym stopniu na wszystko (bulla *Unigenitus* jest tak samo konieczna, jak wschód i zachód słońca). W związku z tym „rachunek w naszych głowach. a ten, który zapisany jest w rejestrach na górze, to dwie bardzo różne rzeczy”²⁷. Wynika stąd, człowiek nie wiedząc, co zapisane jest w górze, nie zawsze wie, dokąd zmierza, choć dokonuje jakiegoś wyboru. Jeśli więc wolność jest rozumianą koniecznością, to jednak istnieje duży margines tego, co znajduje się poza rozumem. W związku z tym postępowanie zgodne z rozumem nie zawsze jest nim obiektywnie, a interwencja intelektu może wówczas wywieść nas bardziej na manowce niż ślepe poddanie się konieczności.

Jeśli jednak nasza subiektywna decyzja i obiektywna konieczność nie pokrywają się całkowicie, to rola aktywnej działalności ludzkiej jest co najmniej tak samo istotna, jak i zewnętrzny deter-

²⁶ DIDEROT, *Eléments de physiologie...*, s. 263.

²⁷ D. DIDEROT, *Kubuś Fatalista i jego Pan*, Kraków 1974, s. 16.

minizm. Na pytanie Pana dotyczące dylematu: czy Kubuś przyprowadził rogi niechcący swojemu dobroczyńcy, bo „tak było napisane w górze”, czy też było napisane w górze tak, gdyż on sam zdecydował się na przyprowadzenie mu rogów, Kubuś odpowiada, że: „I jedno, i drugie było napisane obok siebie”²⁸. Kubuś i jego Pan mieli też różne zdanie na temat tego, co robili: „Kubuś powiadał, iż to, co było napisane w górze; Pan, iż to, co chciał: i obaj mieli słuszność”²⁹. Tę samą kwestię ilustruje Diderot przykładem Ezopa, który idąc do łaźni znalazł się w areszcie. To, że nie pozostał w domu, wynikało z jego woli; to, że przypadkowo znalazł się gdzie indziej, było zrzędzeniem losu.

Nakładanie się tych subiektywnych i obiektywnych determinant nie wyjaśnia jeszcze istoty poglądów Diderota na wolność i konieczność. Wiele jego wypowiedzi świadczy o uświadomieniu sobie przez niego dialektycznej sprzeczności między swobodnym i przymuszonym działaniem, gdzie chcenie i konieczność rozłożone są antytetycznie. Z jednej strony: „zdaje się nam, że prowadzimy los, gdy w istocie on zawsze nas prowadzi”, z drugiej jednak „jest się fatalistą i w każdej chwili myśli się, mówi, pisze, tak jak gdyby tkwiło się w przesądzie wolności”³⁰.

Ostatnią wypowiedź Diderota można interpretować dwojako: uznać ją jako zwykłą konstatację, że ludzka praktyka przeczy teorii skrajnego determinizmu; uznać, że skrajny determinizm, w którym wszystko w jednakowym stopniu wpływa na wszystko, prowadzi do przyjęcia nieskończonej ilości sposobów realizowania się konieczności i nieskończonej możliwości wyboru między różnymi jej wariantami. W tym przypadku wolność byłaby rozumiana przez Diderota jako „negatywne dopełnienie konieczności”³¹. Dlatego też człowiek żyje w świecie, gdzie wszystko jest zdeterminowane, tak jak gdyby był całkowicie wolny. Obie interpretacje wskazują zresztą zgodnie na humanizm diderotowskiej antropologii filozoficznej. „Przełom racjonalistyczny”, polegający na rehabilitacji ludzkiej podmiotowości, nie był jednak odej-

²⁸ Tamże, s. 11.

²⁹ Tamże, s. 26.

³⁰ DIDEROT, *Réfutation...*, s. 373.

³¹ T.B. DŁUGACZ, *Dieni Didro*, Moskwa 1975, s. 87.

ściem od materializmu i determinizmu, jak sugeruje P. Janet³². Stanowił raczej punkt dojścia do nowego rozumienia pojęcia wolności.

Z rozważań Diderota o wolności i fatalizmie wynika, że kładąc nacisk, około 1770 roku, na determinizm wewnętrzny, daleki jest od ignorowania determinizmu zewnętrznego, m.in. społecznego. Nawet w *Réfutation...*, gdzie warunkuje osobowość fizyczną budową organizmu, mówi o roli przyczyn zewnętrznych: „nie nadawajmy – powiada – zbyt dużej mocy tym przyczynom, ale też nie sprowadzajmy ich skutków do zera”³³. Jeszcze bardziej są brane pod uwagę społeczne uwarunkowania ludzkiej osobowości w innych pracach Diderota. Nigdy zresztą nie wyparł się poglądu, że człowiek rodzi się jako istota społeczna, że: „jest skłaniany przez swoją naturę do tworzenia państw lub społeczności obywatelskich”³⁴. Jeżeli odrywa się od naturalnych zbiorowości ludzkich, następuje jego wynaturzenie, wypaczenie jego psychiki. Nader plastycznie pokazuje to Diderot na przykładzie sztucznie uformowanego środowiska zakonnego, które rodzi różnorodne postacie psychoz. Teza, że człowiek odosobniony nie może być dobry, stała się – jak pamiętamy – przyczyną scysji z Rousseau. Wynikałoby stąd, że utarty wśród wielu znawców Oświecenia pogląd jakoby natura człowieka była w nim sprowadzana do „sumy niezmiennych antropologicznych, biologiczno-fizycznych cech pojmowanego pozaczasowo i pozaprzestrzennie ludzkiego organizmu” i że myśliciele z tego okresu pozostali „na poziomie antropologiczno-ontologicznej interpretacji”³⁵, jest tylko częściowo prawdziwy. Mianowicie, uznając człowieka jako istotę podlegającą różnorodnym modyfikacjom przez społeczne warunki bytowania, przez rząd i ustrój polityczny, Diderot przejawia zwykle skłonność do biologizacji zjawisk społecznych; człowiek żyje w społeczeństwie m.in. dlatego, że rodzi się samcem lub samicą,

³² P. JANET, *La philosophie de Diderot. Le dernier mot d'un matérialiste*, „The Nineteenth Century” 1881, vol. IX, s. 701–706.

³³ DIDEROT, *Réfutation...*, s. 321.

³⁴ D. DIDEROT, *Cité*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 461.

³⁵ KOŁOMIJEC, *Koncepcja człowieka w francuzskim materializmie...*, s. 22, 27–30.

że płodzi potomstwo i je wychowuje. W artykule *Droit naturel* mówi o społecznej naturze ludzkiej jako naturze gatunkowej, przy czym gatunek utożsamiany jest z ludzkością jako ogółem wszystkich pokoleń, co sprawia, że człowiek zdeterminowany jest również przez własną historię, w której jego człowieczeństwo się realizuje.

Rozdział III

NIEŚMIERTELNOŚĆ CZŁOWIEKA W DZIELACH

Twierdzenie, że człowiek jest istotą społeczną, oznacza u Diderota nie tylko jego przeznaczenie do życia w ludzkiej zbiorowości, ale aktywne uczestnictwo w niej przez wytwory swojej pracy. Podczas gdy zwierzę ogranicza się do zaspokajania własnych potrzeb biologicznych i żyje tylko dniem dzisiejszym, człowiek tworzy zarazem dla siebie i dla innych. Przychodząc na świat zastaje wytwory pokoleń minionych i sam z kolei pomnaża skarbiec kultury ludzkiej przez swoją wiedzę i aktywność utrwaloną w dziełach. Ludzka działalność jest zarazem indywidualna i społeczna. Należy jednocześnie do teraźniejszości i do historii. Potomność uzyskuje przy tym „najlepszą część nas samych”¹, kwintesencję naszego życia jednostkowego, zobjektyzowanego w „jakościach uwiecznionych”, „autopomnikach”. Ponieważ ludzkość jest jedynym bytem, który nie umiera, tylko w niej człowiek może się unieśmiertelnić poprzez dzieła, które po sobie pozostawi.

Wątek tak pojmowanej nieśmiertelności świadczy o nawiązaniu Diderota do myśli renesansowej, która przejmowała elementy neoplatonizmu, stoicyzmu i epikureizmu, w ich eklektycznej, rzymskiej postaci, a nieco później awerroizmu z jego koncepcją jedności intelektu osobowego i powszechnego. Platonicy wyróżniali w człowieku „część gorszą”, czyli ciało i część lepszą, czyli duszę, która miała wracać po śmierci ciała do duszy świata, swej boskiej ojczyzny. Dzięki duszy człowiek już za życia stawał się „boski” doskonaląc się w cnocie lub mądrości. Ideałem tak pojmowanego człowieka był sam Platon, do którego w literaturze renesansowej i oświeceniowej przyłgnał przydomek „boski”. O rozumie jako „lepszej” i „boskiej” części człowieka rozprawiali rzymscy stoicy. Według Seneki, „mędrzec oraz człowiek dążą-

¹ D. DIDEROT, *Encyclopédie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 232.

cy do mądrości, choć jest związany z ciałem, najlepszą jednak częścią swojej jaźni pozostaje z dala od ciała i myśli swe zwraca ku rzeczom wzniosłym”². Seneka wiąże uwiecznianie się owej „lepszej części” przez nadanie jej charakteru imiennego. Powołuje się przy tym na Epikura, który proponował swojemu uczniowi Idomeneuszowi „nieśmiertelność” w swoich pismach w zamian za rezygnację z kariery urzędnika. „Któż by znał Idomeneusza – pyta Seneka – gdyby Epikur nie wykuł mu pomnika w swoich listach”?³ Okazuje się więc, że wybitny twórca ma zdolność nie tylko uwieczniania siebie, ale również innych. Wiadomo, że w Ogrodzie Epikura kultywowano przyjaźń między mędrkami na wzór bogów. Dlatego też założyciel Ogrodu pisał o przyjacielu, że „trwa on w pamięci żyjących, osiągając pewien rodzaj nieśmiertelności”. Poza tym „sam Epikur polecił poświęcić dwudziesty dzień każdego miesiąca pamięci swojej i Metrodora”⁴. Lukrecjusz, który w księdze V *O naturze wszechrzeczy* uznał swojego mistrza Epikura za godnego „boskości” ze względu na przekazaną ludziom „mądrość” i „spokój ducha”, sam doznał podobnego zaszczytu ze strony Owidiusza⁵.

Właśnie Owidiusz i Horacy, a w pewnej mierze i Wergiliusz, wypracowali koncepcję nieśmiertelności imienia, wedle której człowiek i jego dzieło stanowią jedność. Człowiek jako twórca przemija jednak i pozostawia po sobie „lepszą częśćkę” zobiektywizowaną w tym, co z siebie wyeksterioryzował, czemu nadał imienne piętno swojej osobowości, i co przekazał jako trwałą wartość potomnym⁶.

Tę właśnie koncepcję podjął i w oryginalny sposób rozwinął Diderot w wielu swoich dziełach, ale w centrum uwagi znalazła

² SENEKA, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961, s. 228.

³ Tamże, s. 74.

⁴ J. KORPANTY, *Lukrecjusz. Rzymski apostoł epikureizmu*, Wrocław 1991, s. 20.

⁵ Tamże, s. 217.

⁶ A. NOWICKI, *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974, s. 241–252. Problem „uobecnienia” człowieka poprzez słowo, a głównie za pośrednictwem tekstu, został zaprezentowany w perspektywie historycznej (od Homera do Erazma z Rotterdamu) przez J. DOMAŃSKIEGO w *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Warszawa 1992.

się ona w korespondencji z rzeźbiarzem Falconetem. Korespondencja ta została zebrana w tomie *Le Pour et le Contre*⁷. W dziele tym pojawiają się jak refren aforyzmy Owidiusza (*non ero terra tuus* – „nie będę twoim, ziemio”) i Horacego (*non omnis moriar* – „nie wszystek umrę”), jak również początkowe słowa ody tegoż poety: *Exegi monumentum aere perennius* („wzniosłem sobie pomnik trwalszy od spizu”). Diderot cytuje również wielu innych autorów zarówno starożytnych (Seneka, Cynceron, Wergiliusz), jak i nowożytnych (Montaigne, Racine, La Fontaine), którzy podejmowali temat życia w pamięci potomnych, naświetlając go z różnych stron i wzbogacając go w charakterystyczne dla siebie wątki. Nie chodzi mu przy tym o olśnienie swojego korespondenta Falconeta erudycją, gdyż spotykamy w *Le Pour et le Contre* poglądy, w których proveniencji możemy się tylko domyślać. Tak jest w przypadku rozważania przez Diderota chęci uwiecznienia się ludzi w swoim potomstwie. Z wątkiem tym spotykamy się w renesansowym platonizmie, zwłaszcza w jego nurcie naturalizującym⁸. Diderota nie interesuje metafizyczny aspekt nieśmiertelności ludzkiej pojmowanej jako niezniszczalność jednostkowej duszy powracającej – po śmierci ciała – do swojej „boskiej ojczyzny”, czyli duszy powszechnej. Interesuje go natomiast wieczność ludzkiego gatunku osiągnana przez boską siłę prokrecji. Przystosowując tradycyjną problematykę do własnego sposobu myślenia, Diderot koncentruje się jednak na przekazywaniu potomstwu części osobowości rodziciela, a co za tym idzie na „uwiecznianiu się” w potomku przez nadanie mu własnego imienia.

Przekazywanie imienia jest dla Diderota faktem istotnym, ale nie jedynym, który różni człowieczeństwo od zwierzęcości. Stanowi ono tylko drobny element szerszego zjawiska, jakim jest zanurzenie ludzkości w wytworzonej przez siebie kulturze, która

⁷ Istnieje kilka wydań tego utworu. W obecnej pracy wykorzystano wydanie najnowsze – D. DIDEROT, *Le Pour et le Contre ou Lettres sur la postérité*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1986, t. XV.

⁸ Por. W. RUBCZYŃSKI: *Łowiczanina Rozmowy pretendentów do nieśmiertelności jako zabytek platonizującego naturalizmu z początku XVI w.*, „Archiwum Komisji do Badania Historii w Polsce” t.1, cz. 2, Kraków 1917, s. 272–293.

spłata się z historią: „Zwierzę żyje tylko chwilą i poza nią nie wykracza. Człowiek żyje w przeszłości, w teraźniejszości i przyszłości; do przeszłości sięga po to, by się uczyć; w teraźniejszości żyje, aby się nią cieszyć; żyje w przyszłości, aby przygotować ją dla chwały własnej i chwały własnego pokolenia. W jego naturze leży rozszerzanie swojej egzystencji przez wszelkiego rodzaju zamiary, projekty i oczekiwania”⁹. Rozszerzając wątek owego „rozszerzania swojej egzystencji” przez człowieka, Diderot sytuuje się na pograniczu antropologii filozoficznej i filozofii historii, która ma charakter dynamiczny. Świadczy o tym wprowadzenie metafory „człowieka-wahadła”¹⁰, który żyje w teraźniejszości, ale zwraca się ku przeszłości, by tam odszukać wszystko, co „rodzaj ludzki” wytworzył najlepszego, wzbogacić ów spadek po dawnych pokoleniach wytworzonymi przez siebie dziełami i przekazać cały dorobek przyszłym pokoleniom. „Gdyby nasi przodkowie nic dla nas nie zrobili – pisze Diderot do Falconeta – i gdybyśmy my niczego nie zrobili dla naszych potomków, to natura daremnie pragnęłaby, aby człowiek był istotą zdolną do doskonalenia”¹¹.

Diderot dostrzega różne formy „rozszerzania naszej egzystencji” i wybiegania w przyszłość. Najprostszą z nich i najczęściej spotykaną jest marzenie, dzięki któremu przenosimy się do piękniejszego i lepszego świata odpowiadającego naszym idealom. W tym właśnie urojonym świecie czujemy się jak „u siebie”. „To nie u mnie – pisze Diderot do Falconeta – to w moim zamku na łodzie czuję się w pełni zadowolony. To w nim przebywam przez dwie trzecie mojego życia. To na ten adres możesz mi napisać, kiedy nie będziesz mógł mnie odwiedzić”¹².

Chcąc się unieśmiertelnić historycznie człowiek nie może jednak pozostawać w sferze marzeń. Musi on te marzenia przekazywać innym i próbować realizować je w życiu. Jeśli te idee odbiegają zbyt daleko od rzeczywistości i nie mogą – poza kilkoma „deputowanymi przyszłości” – być zaakceptowane przez współ-

⁹DIDEROT, *Le Pour et le Contre...*, s. 188.

¹⁰Tamże, s. 50, 52.

¹¹Tamże, s. 188.

¹²Tamże, s. 28.

czesnych, to twórca nowych poglądów lub ideałów musi zwracać się do pokoleń przyszłych, które uznają je za swoje. Tak więc dopiero wśród potomnych twórca nowych i śmiałych idei znajdzie się „u siebie” i stanie się „współczesny”. Musi gardzić tymi, którzy nim gardzą i czekać na sprawiedliwy osąd potomności. „Jeśli myśl o nieśmiertelności jest chimera – pisze Diderot – jeśli respekt u potomności jest moim szaleństwem, wolę piękne uroje- nie, które każe gardzić spoczynkiem i życiem; wolę znakomite szaleństwo, które każe próbować wielkich rzeczy, od bezpłodnej rzeczywistości, od rzekomej roztropności, która rzuca człowieka w ogłupiającą inercję i w niej go utrzymuje”¹³. Tak więc, myśl o unieśmiertelnieniu się człowieka w kulturze pobudza jego aktywność, wyzwala jego siły twórcze i czyni go sługą postępu.

Pojęcie historycznego postępu zostało jasno sformułowane w *Le Pour et le Contre*, jak również we fragmencie księgi XIX, zatytułowanej „Tableau de l’Europe”, *Histoire des deux Indes* G.Th. Raynala z 1780 roku, gdzie współpraca Diderota uwidoczniła się najwyraźniej¹⁴. We wspomnianym fragmencie, zatytułowanym „Sur les beaux-arts et belles-lettres”, Diderot posługuje się takimi zwrotami jak „postęp dyskretny światel”, „postęp rozumu”, a mógłby dorzucić „postęp techniki”, gdyż nią się głównie zajmuje. Można nawet mówić o jego fascynacji światem techniki i jej twórcami, którą dostrzegamy już w artykułach zamieszczonych w *Encyklopedii*. Fakty te świadczą o swoistej „demokratyzacji” pojęcia twórcy, który byłby godny uwiecznienia przez historię.

¹³ Tamże, s. 197.

¹⁴ Problem udziału Diderota w *Histoire des deux Indes* RAYNALA doczekał się już wielu opracowań. Spośród nowszych na uwagę zasługuje książka M. DUCHET: *Diderot et l’Histoire des deux Indes ou l’écriture fragmentaire*. Paris 1978. Fragmenty Diderota zebrał i opublikował G. GOGGI w dwóch tomach: D. DIDEROT, *Pensées détachées. Contributions à l’Histoire des deux Indes*, t. 1, Siena 1976 oraz D. DIDEROT, *Mélanges et morceaux divers. Contributions à l’Histoire des deux Indes*, t. 2, Siena 1977. Ponieważ książka G. GOGGIEGO jest bibliograficzną rzadkością, będziemy cytowali w obecnej pracy zawarte w niej teksty Diderota, odwołując się jednocześnie do G. Th. RAYNALA, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève 1780, t. 1–4.

Znamienny dla tej tendencji jest fragment *Histoire des deux Indes* zatytułowany: „Sur les monuments érigés aux souverains”. Diderot protestuje w nim przeciwko wznoszeniu sobie pomników przez władców za ich życia, co czyni ich sędziami własnej sprawy, o której powinna się wypowiedzieć potomność. „Władcy – pisze Diderot – jeśli jesteście dobrzy, posąg, który sobie wznosicie, jest wam zapewniony. Naród, który uczyniliście szczęśliwym, przyzna go wam sto lat po waszej śmierci, kiedy historia was osądzi. Jeśli jesteście źli i zepsuci, uwiecznicie tylko swoje zło i wady”¹⁵. Zawsze się bowiem będzie nienawidzić Nerona, ilekroć wzrok nasz padnie na jego posąg, a błogostawić Henryka VI zwracając oczy w stronę jego wizerunku. Jeśli nawet posąg dobrze władcy się rozsypie, to „jego imię pozostanie”, gdyż „uwielbienie przechodzi z wieku na wiek, a stulecia, które po sobie postępują, nieustannie ponawiają jego echo”¹⁶.

Uważna analiza listów Diderota do Falconeta pozwala nam dostrzec odchodzenie od „elitarniej” koncepcji nieśmiertelności historycznej, któremu towarzyszy zmiana hierarchii wartości. Zmiana ta idzie w kierunku, który trafnie ujęła E. de Fontenay w tytule artykułu: *Kroczymy wszyscy do nieśmiertelności*¹⁷. Tymczasem liczni są wybrani i potępiani. Na wieczny żywot w pamięci potomnych zasługują nie tylko dobrzy królowie, jak Henryk IV, ale „wszyscy dobroczyńcy ludzkości”, wśród których Diderot wyróżnia szczególnie „każdego człowieka wyprzedzającego swój wiek. Jest to człowiek, który urodził się za wcześnie (*l'homme précoce*). Czuje się on „cudzoziemcem we własnej ojczyźnie”¹⁸, gdyż działa dla pokoleń przyszłych, które go rozumieją i zaakceptują. Jest to „człowiek łuku triumfalnego”¹⁹, który ośmiela się stawić czoła opinii publicznej złożonej z „ludzi katafalku” skazanych na wieczne zapomnienie. Ma on przeciwko sobie nie tylko tych, którzy giną jak zwierzęta i „stanowią bezużyteczny ciężar

¹⁵ DIDEROT, *Mélanges et morceaux divers...*, s. 19. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique...*, t.1, s. 560.

¹⁶ Tamże, s. 20; tamże.

¹⁷ E. de FONTENAY, *Nous marchons tous à l'éternité*, „Le Temps de la Réflexion” 1982, nr 3, s. 129–130.

¹⁸ D. DIDEROT, *Le Pour et le Contre...*, s. 147.

¹⁹ Tamże, s. 36.

dla ziemi”, ale również tych, którzy tworzą „tłum” gotów w każdej chwili wygwizdać arcydzieło w teatrze, jeśli mu ktoś dobrze za to zapłaci. Jest to ta sama „gawiedź” uliczna, którą wykorzystują do swych niecznych celów „obłudnicy”, „dzikie bestie”, „Fréronowie” prześladowający filozofów. Diderot odróżnia jednak „pogłoskę publiczną” (dziś rzecz by można „propagandę”) od „opinii powszechnej”, która reprezentuje „sąd zdrowy, spokojny i wyważony całego narodu”²⁰. To ona daje nam przepustkę do historii.

Takiej przepustki nie chciał udzielić Falconet kobietom. Pisał on w 1765 roku do Diderota, że „kobiety w ogóle, podobnie jak wielu mężczyzn, nie pozostawiają nic dla potomności. Kiedy odchodzą ze świata, to robią to *omnino* (całkowicie)”. Sytuacja społeczna kobiety w XVIII wieku zdawała się taki sąd usprawiedliwiać. Przecież sam Diderot wskazywał w rozprawce *O kobietach*, że były pozbawione podmiotowości jako żony i kochanki. Nie mając praw politycznych, nie brały aktywnego udziału w życiu kraju, w patrylinearnym społeczeństwie nie mogły pozostawiać imienia potomstwu. Dlatego też Diderot przewidywał „kobietą rewolucję”²¹.

W odpowiedzi Falconetowi nie szedł wprawdzie tak daleko, ale zwracał jego uwagę na fakt, że rzeźbiąc kobietę uwieczniał przynajmniej w ten sposób modelkę. Podobne stanowisko zajął we fragmencie *Histoire* zatytułowanym „Pochwała Elizy Draper”, gdzie przypomniał, że Sterne zawdzięczał poetyckie natchnienie tej wyjątkowej kobiecie. Warto przy okazji odnotować, że we wspomnianym fragmencie Diderot posługuje się nie stosowanym wcześniej pojęciem „pomnika”. Otóż zauważa, że kochana kobieta, którą utraciliśmy, pozostawia po sobie trwałe pomniki w naszej pamięci. Jest ona obecna w naszym sercu i umyśle, dopóki żyjemy.

Jeśli kobiecie nie zawsze jest dane, aby unieśmiertelniła się bezpośrednio w pamięci potomnych, to może w nas wzbudzić również wielkie i szlachetne idee. Może też wzbudzić w nas entuzjazm, który prześlemy innym.

²⁰ Tamże, s. 165.

²¹ DIDEROT, *Mélanges et morceaux divers...*, s. 399; RAYNAL, *Histoire philosophique et politique...*, t. 1, s. 320.

„Patrz – mówi Eliza do filozofa – na tego nieśmiertelnego Feniksa wśród płomieni. Jest to symbol geniuszu, który nie umiera. Niechaj ten symbol skłoni cię do pokazania się obrońcą ludzkości, prawdy i wolności”.

W odróżnieniu od myślicieli starożytnych i renesansowych, którzy zajmowali się problemem nieśmiertelności wybitnych jednostek w stworzonych przez nie dziełach, a nawet każdemu zapomnianemu wynalazkowi starali się przypisać imię jakiegoś boga lub ubóstwianego przez wdzięczność człowieka (tak w antycznym euhemeryzmie), czy też z lubością oddawali się wyliczeniom nazwisk wielkich twórców i układali ich „poczet” (tak w okresie Odrodzenia), Diderot zwraca uwagę na twórców zbiorowych, którzy nie pozostawiają po sobie imienia. Pozostawiają po sobie „pomniki” na wskroś nowoczesne, służące ludziom w ich życiu codziennym. W twórczości tych anonimowych bohaterów przejawia się również geniusz. „Jeśli szukacie geniuszu – powiada Diderot we fragmencie „*Sur les beaux-arts et belles-lettres*” – wejdźcie do warsztatów (*ateliers*), a znajdziecie go pod tysiącami różnych form. Gdyby jeden człowiek był wynalazcą sztuki tkania, to wykazałby więcej inteligencji od Leibniza czy Newtona; ośmielę się zapewnić, że w zasadach matematycznych drugiego z nich nie ma żadnego trudniejszego problemu do rozstrzygnięcia od tego, którym jest wykonanie oczka za pomocą maszyny”²².

W przekonaniu Diderota rozwój cywilizacji technicznej ma wpływ na doskonalenie się pomników w różnych dziedzinach życia społecznego, a wśród nich na twórczość artystyczną. Sądzi on, że sztuki piękne, podobnie jak wszystkie inne *arts et métiers* podlegają ciągłej perfekcji. Owo doskonalenie zależy nie tylko od talentu artysty i jego ambicji stworzenia dzieła noszącego piętno jego osobowości – dzieła, któremu z dumą mógłby nadać swoje imię, ale również od wysiłku, jaki musi włożyć w przyswojenie sobie dorobku minionych pokoleń. Dzięki temu wysiłkowi przyswajają sobie zasady „dobrego smaku”, który tworzy się przez wielką drogą eliminowania szczegółów sprzecznych z poczuciem piękna. Geniusze i ich „pomniki” nie rodzą się na pustkowiu.

²² D. DIDEROT, *Pensées détachées...*, s.384; RAYNAL, *Histoire philosophique et politique...*, t. 4, ks. 19, rozdział 12.

„Prace ludzi zawsze były proporcjonalne do ich siły i do jakości przyrządów, którymi się posługiwali. Bez nauki mechaniki i wynalazku maszyn nie ma wielkich pomników. Bez astrolabium i teleskopu nie ma wspaniałych postępów w astronomii i precyzji w jej obserwacjach. Bez żelaza nie ma młotów, obcęgow, kowadeł, kuźni, pił, siekier, toporów, żadnego wytworu z metalu, który zasługiwałby na uwagę, żadnego murarstwa, żadnego ciesielstwa, żadnego stolarstwa, żadnej architektury, żadnego grawerstwa, żadnego rzeźbiarstwa”²³.

Godna odnotowania jest wiara Diderota w harmonijny rozwój cywilizacji technicznej i kultury humanistycznej, który był kwestionowany przez Rousseau i wielu innych filozofów Oświecenia. Tej wierze towarzyszył historyczny optymizm z jego przekonaniem, że czas jest sprzymierzeńcem człowieka, gdyż przyszłość naprawia błędy teraźniejszości i jest „brzemienna w Rafaelów”.

Znaczenie Diderota w rozwoju koncepcji nieśmiertelności człowieka w jego dziełach polega nie tylko na rozszerzeniu pojęcia owych dzieł, przez które rozumie on nie tylko intelektualne, ale również materialne efekty jego aktywności. Diderot wykracza więc poza jakże odkrywczą na swoje czasy formułę B. Franklina, który określił człowieka jako „zwierzę produkujące narzędzia” (*a toolmaking animal*). Dla Diderota człowiek jest twórcą ludzkich dzieł w całej ich różnorodności.

Nie mniej istotne od zmiany treści pojęcia ludzkich dzieł jako „pomników” jest u Diderota wyznaczanie nowych funkcji. Te nowe funkcje koncentrują się głównie wokół kategorii nieśmiertelności imienia, która nie służy już tylko, jak w epoce renesansu, bądź apologii ludzkiej aktywności i przekonania, że człowiek jest kowalem swojego losu, bądź też zastępowaniu soterologii religijnej przez soterologię świecką. Wprawdzie Diderot – podobnie jak wielu jego renesansowych poprzedników – nie przyjmuje za swoją myśli zawartej w epitafium przypisywanym C. Cremoniniemu: *Totus Cremoninus hic iacet* („Tu leży cały Cremonini”) i uznaje, że „potomność dla filozofa jest światem pozagrobowym człowieka religijnego”²⁴, ale w centrum jego zainteresowania leży inna

²³ Tamże, s. 383; tamże, t. 4, ks. 19, rozdział 12.

²⁴ DIDEROT, *Le Pour et le Contre...*, s. 33 oraz *Correspondance*, Paris 1961,

problematyka. Chodzi mianowicie o uzasadnienie zaangażowania się filozofa w przekształcanie historii i o wykazanie, że śmiałe idee potępiane i zwalczane przez rzeczników *ancien régime*'u, posłużą przyszłym pokoleniom. Tak więc przekonanie o nieśmiertelności człowieka w pamięci potomnych mogło stanowić pobudkę dla heroizmu. Rodziło przeświadczenie o celowości batalii filozofów w okresie przedrewolucyjnym. Stanowiło pocieszenie i zachętę dla radykalnych myślicieli, którzy byli zmuszeni do zatajania swojego imienia we własnych pracach i wydawania ich potajemnie, by uniknąć więzienia i zniszczenia owocu swoich trudów. Wiadomo, że wszystkie utwory filozoficzne Holbacha, jak również liczne prace Diderota zostały wydane anonimowo. Najbardziej atrakcyjne utwory drugiego z nich dostępne były tylko nielicznym osobom wtajemniczonym w postaci rękopiśmiennych kopii „Correspondance littéraire” M. Grimma. Do dziś trwają wysiłki nad identyfikacją fragmentów Diderota zamieszczonych w dziele cieszącego się protekcją królewską G. Th. Raynala *Histoire des deux Indes*. Problem odrywania imienia od dzieła przeżywał więc Diderot osobiście i pocieszał się myślą, że potomni je na powrót zintegrują.

O wiecznym trwaniu naszego imienia w pamięci potomnych jako nagrodzie za poświęcenie się dla ludzkości pisał Diderot w *Encyklopedii*, gdzie temu problemowi poświęcił około dwóch trzecich części artykułu *Immortalité*. Czytamy tam m.in., że „o nieśmiertelności mówimy również w odniesieniu do tego rodzaju życia, które zdobywamy w ludzkiej pamięci; to uczucie, które popycha nas czasami do największych nawet czynów, jest najbardziej wyraźną oznaką wagi, jaką przywiązujemy do poważania naszych bliźnich. Słyszymy w nas samych pochwałę, którą wyrażą pewnego dnia pod naszym adresem i składamy siebie w ofierze. Poświęcamy życie, przestajemy istnieć rzeczywiście, aby żyć w ich pamięci. Jeśli nieśmiertelność rozważana pod tym kątem widzenia jest ułudą, to można ją nazwać ułudą dusz wzniosłych”²⁵.

t. 6, s. 67.

²⁵ D. DIDEROT, *Immortalité, immortel*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 502.

Głosząc konieczność heroizmu i zaangażowania filozofii w świadome tworzenie historii Diderot polemizował z różnymi stanowiskami filozoficznymi i postawami życiowymi, które, nie negując potrzeby uwieczniania się twórców w kulturze, nawoływały do zachowywania spokoju i postawy kompromisowej wobec otaczającej ich rzeczywistości społecznej. W *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque* wyraża podziw dla heroizmu Sokratesa. Gotów jest nawet odnieść słowa Erazma z Rotterdamu: *Sancte Socrates ora pro nobis* do „świętego Seneki”. Podziela stoicką pogardę dla śmierci i powiada, że „jedną z wad naszego wychowania publicznego czy też domowego jest wpajanie nam tak gwałtownej miłości życia i tak wielkiego lęku przed śmiercią, że widzimy wokół nas tylko niewolników popadających w panikę na odgłos najśłabszego nawet trącenia ich kajdan”²⁶. Komentując dzieła Seneki Diderot uważa doczesny żywot za okres przygotowywania sobie nieśmiertelności imienia i poświęca tej kwestii obszerny fragment²⁷. Przeciwstawia się jednak stoickiemu egocentryzmowi, indywidualizmowi oraz „apatii” polegającej na niewrażliwości na zło społeczne, czy też bierne jego znoszenie.

Podobny sprzeciw budzi u Diderota postawa współczesnych mu filozofów i jego przyjaciół, takich jak Holbach i Naigeon. Odrzuca ich taktykę „realizmu” i „rozsądku” podyktowaną obawą, żeby niepotrzebny radykalizm nie zaszkodził spokojnemu krzewieniu „świata”. „Nie mógłbym ścierpieć – powiada – aby człowiek nazwany filozofem wybierał życie nędzne, życie kosztem świadectwa należnego prawdzie. Nie chcę, aby kłamano przed organem sprawiedliwości, aby to, co w druku było białe, stawało się w mowie czarne. Jakież zaufanie może mieć lud, a ten przecież istnieje, do naszych nauk, jeśli ich się wyrzekniemy? Przystanie on was słuchać i postąpi słusznie. Zauważycie wówczas, że ci, którzy ganią Vaniniego, Giordana Bruna i paru innych, poczytują za zbrodnię Voltaire’owi, że obchodzi Wielkanoc”²⁸.

²⁶ D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875, t. 3, s. 189.

²⁷ Tamże, s. 212–213.

²⁸ D. DIDEROT, *Lettres à Sophie Volland*, Paris 1938, t. 2, s. 264.

Diderot sądzi, że gdyby nie było ludzi wybitnych, a zarazem odważnych, bezinteresownych, kierujących się pragnieniem sławy i poświęcających się dla przyszłych pokoleń, ludzkość tkwiłaby w stagnacji. Pytając więc, „cóż podtrzymywało na duchu Rogera i Franciszka Baconów oraz tylu innych prześladowanych i to nawet w wiekach oświeconych; tylu innych, którzy strawili życie pośród współczesnych nie będących w stanie docenić ich prac; tylu innych, których natura skazała na cierpienie, albowiem nadała im geniusz za wcześnie w porównaniu do ich epoki? Byli oni albo ignorowani, albo pogardzani, albo oczerniani, albo biedni, albo nieszczęśliwi”²⁹. Wszyscy oni mieli dwie drogi do wyboru; bezczynność albo nadzieja na sprawiedliwy osąd i zrozumienie przez potomnych, a w konsekwencji wykorzystanie ich nauk.

Polemizując w *Apologii Raynala*³⁰ z tezą swojej przyjaciółki, pani de Maux, że „chwila spokoju jest więcej warta od całej wieczności w chwale”. Diderot podnosi problem nurtujący nie tylko Oświecenie. Chodzi o to, czy filozof i w ogóle człowiek winien poświęcać swoje szczęście doczesne przyszłym pokoleniom, skoro może w istniejącym społeczeństwie, jeśli nawet uważa je za niesprawiedliwe, znaleźć zadowolenie uprawiając – jak postulował Voltaire – „sвій ogródek”. Za szukaniem szczęścia w życiu doczesnym opowiadał się Falconet. F. Galiani pisał zaś do Suarda w liście z 2 IX 1770 roku, że „potomność jest tylko bytem potencjalnym, a my stanowimy byty realne. Czy trzeba więc, aby żyjący realnie zaprzętałi sobie głowy żyjącymi potencjalnie i to do tego stopnia, aby stać się dla nich nieszczęśliwymi?”³¹ Diderot uważał takie poświęcenie się za moralny obowiązek filozofa. Dlatego przeciwstawiał się postawom egoistycznym, eudajmonistycznym i hedonistycznym, które skrótowo nazywał „postawą Salomona” cieszącego się wdziękami pięknych kobiet, delektującego się winem i wybornymi potrawami.

²⁹ D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1961, t. 6, s. 67.

³⁰ Polski przekład *Apologii Raynala* opublikowałem w „Studiach Filozoficznych” 1984, nr 8, s.17–28, a następnie w zbiorze D. DIDEROT, *O kobietach oraz inne miniatury literacko-filozoficzne*, Gdynia 1992, s. 29–38.

³¹ Por. Y. BENOT, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris 1970, s.143.

Krytykując „postawę Salomona”, Diderot podjął bardziej zasadniczą dyskusję z sensualistyczną tezą Helvétiusa, że przyjemność i ból są podstawowymi zasadami ludzkich działań. W odpowiedzi Helvétiusowi, który wskazywał na takie pobudki ludzkiego działania, jak pieniądze, zaszczyty, przyjemności fizyczne, Diderot wykazuje, że istnieją ludzie, którzy lekce sobie ważą zarówno doczesne dobra, jak i cierpienia, gdyż kierują się entuzjazmem i odczuwają potrzebę głębszych przeżyć duchowych jako filozofowie, pisarze, artyści, a nawet ludzie prawdziwie i głęboko wierzący. Żadne cierpienia nie są w stanie zawrócić tych ludzi z obranej przez nich drogi. Diderot podpira swoją tezę wieloma przykładami z życia wybitnych ludzi. Wspomina o Leibnizu, który w wieku dwudziestu lat zamknął się przed światem i spędził dalsze trzydzieści lat pogrążony w otchłaniach metafizyki nie myśląc o zdobyciu stanowiska, o napełnieniu złotem kufra czy też o prześpaniu się z kobietą. Ponieważ tworzenie wypełniało jego życie, a filozofia była dlań najwyższą wartością, nie oddałby on żadnego rękopisu ani w zamian za funkcję pierwszego ministra, ani też pod groźbą utraty majątku. Z typową dla siebie swadą Diderot wykazuje, że Helvétius nie stosuje się w życiu do głoszonych przez siebie zasad. Oto pisze on pierwsze swoje dzieło nie spodziewając się po nim bogactw czy też przyjemności zmysłowych. Narąza się natomiast na prześladowania. Obiecuje sobie, że nie napisze nawet linijki. Kiedy burza przechodzi, zabiera się jednak do kolejnego utworu. W związku z tym Diderot przytacza taką oto dykteryjkę:

„Pewnego razu spoglądałem przez okno; nagle usłyszałem wielki łomot dachówek, które znajdują się nieopodal okna. Po chwili dwa koty spadły na ulicę: jeden zabił się na miejscu, drugi zaś z potłuczonym brzuchem, z obolałymi łapami, zakrwawionym pyszczkiem włókł się w stronę schodów, tak do siebie mówiąc: «Wolałbym zdechnąć od razu niż jeszcze raz wdrapać się na dachówki. Bo i czego tam miałbym szukać? Myszy nie wartej smacznego kaska, który mogę bez narażenia się otrzymać od gospodyni albo ukraść go kucharzowi; kotki, która przyjdzie do mojej kryjówki i znajdzie mnie sama, jeżeli potrafię ją zawołać albo cierpliwie na nią czekać...». Nie wiem jak daleko zaszedł w tej kociej filozofii; jednak kiedy oddawał się owym wcale niegłupim

refleksjom, ból spowodowany upadkiem zaczął przechodzić i oto mój kot wylizuje się, wstaje, stawia dwie łapy na pierwszy stopień schodów i już jest na dachu, z którego spadł przed chwilą i na który obiecywał sobie nigdy w życiu nie wchodzić. Stworzenie, które urodziło się by spacerować po kalenicy, będzie po niej spacerowało. Nie potrzebując wcale bogactw, zaszczytów jak również przyjemności zmysłowych, albo też mając łatwe środki do ich zaspokojenia, Helvétius pisze drugie dzieło i znów wchodzi na tę samą kalenicę, z której upadek mógł być znacznie bardziej przykry od pierwszego³². Zastanawiając się nad przypadkami wielu innych filozofów, którzy głosili śmiało poglądy nie spodziewając się po tym żadnych korzyści i narażając się na utratę wolności, majątku, honoru, a nawet życia, Diderot znajduje tylko jedno wyjaśnienie ich postawy. Otóż „schlebiają sobie oni, że pewnego dnia ich nazwiska zostaną wymienione, a ich pamięć będzie wiecznie czczona wśród ludzi”. Już za życia rozkoszują się „słodką melodią koncertu brzmiącego z oddali, koncertu głosów, które będą ich sławiły, i dreszcz radości przenika ich serca³³”.

W polemice z Falconetem, który odrzucał ideę życia w pamięci potomnych jako źródło wielkich czynów, a w „Vaninim pośród płomieni” widział jedynie „energię natury”, Diderot wnosi jedynie drobną poprawkę do wcześniej głoszonego poglądu. Sądzi, że istotnym czynnikiem w postępowaniu ludzi jest honor. To właśnie honor kazał Vaniniemu wybrać śmierć zamiast wyrzeczenia się swoich poglądów. Honor rycerski zbiera jednak jeszcze liczniejsze ofiary. Diderot zgadza się ostatecznie, że człowiek kieruje się w swoim działaniu potrzebą rekompensaty rzeczywistej albo też idealnej i że najlepiej byłoby połączyć obie te zachęty. Należy więc uczynić człowieka szczęśliwym za życia, i „pokazać mu posąg, który otrzyma, kiedy go już nie będzie”. Byłby to „najlepszy środek rozwinięcia jego energii³⁴”.

W ostatnich dziełach Diderota, gdzie daje znać o sobie wzrastająca ciągle świadomość nadciągającej rewolucji, problem życia

³² D. DIDEROT, *Refutacja dzieła Helvétiusa „O człowieku”*, w: *O kobietach...*, s.58.

³³ Tamże, s. 59.

³⁴ DIDEROT, *Le Pour et le Contre...*, s. 57.

człowieka w pamięci potomnych zostaje włączony do radykalnej myśli politycznej. W *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* rozkład cesarstwa rzymskiego i towarzyszące mu wstrząsy społeczne przypominają Diderotowi okres despotycznej monarchii francuskiej u schyłku XVIII wieku. W dziele tym pochwałe antycznych filozofów towarzyszą rewolucyjne tyłady, jeśli nawet jego autora nęka obawa, czy lud francuski nie pójdzie śladem zbuntowanych niewolników rzymskich i czy przyszła rewolucja nie zamieni jednego despoty przez innego.

Innym faktem, który jeszcze bardziej wpłynął na radykalizację jego poglądów u schyłku życia, była walka wyzwolenicza kolonii angielskich w Ameryce (1775–1783), która doprowadziła do powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki. Diderot widział w „rewolucji amerykańskiej” walkę z angielskim despotyzmem, która winna przerodzić się w powszechny ruch obejmujący również Europę. Sądził też, że „rewolucja amerykańska” zapoczątkuje powszechny proces dekolonizacji. Te jego poglądy znalazły wyraz we fragmentach opublikowanych w *Histoire des deux Indes* Raynala. Fragmenty te poświęcone są w dużej mierze apologii ludzi reprezentujących zaangażowanie w sprawę walki ludów podległych imperiom kolonialnym, jak również głoszących humanitarną postawę wobec Murzynów oraz innych ludów tubylczych Ameryki. Diderot proponuje wzniesienie pomników tym orędownikom i obrońcom wolności, jak również układa ich elogia. Wśród owych elogiów na uwagę zasługują „pochwały” B. de Las Casas, autora *Krótkiej relacji o wyniszczeniu Indian* oraz B. Franklina. Pierwsza z „pochwał” znajduje się we fragmencie „O niewolnictwie Murzynów”. Pragnąc uwiecznić imię szlachetnego obrońcy Indian przez wzniesienie mu pomnika, Diderot uzasadnia swoją propozycję taką oto inwokacją: „O, Las Casas! Więcej uczyniłeś przez swoją ludzkość niż wszyscy twoi rodacy przez swoje podboje razem wzięci. Gdyby się w przyszłości zdarzyło, że te nieszczęśliwe krainy, które oni zajęli, znów się zaludnią, że zapanuje w nich prawo, obyczaje, sprawiedliwość i wolność, to pierwszy posąg tam wzniesiony będzie twój. Znajdziesz się tam między Indianinem i Hiszpanem, a chcąc uratować pierwszego, nadstawisz pierś pod sztylet drugiego. U stóp pomnika będzie widniał napis: «W wieku okrucieństwa Las Casas, na którego pa-

trzysz, był dobroczyńcą». Zanim to nastąpi, twoje imię będzie wyryte we wszystkich wrażliwych duszach. Kiedy zaś twoi rodacy zaczną się wstydzić barbarzyństwa ich rzekomych bohaterów, będą wysławiać twe cnoty. Oby te czasy szczęśliwe nie były tak odległe, jak sobie wyobrażam³⁵.

Uwiecznianie w pamięci potomnych bohaterów „rewolucji amerykańskiej” stanowi przedmiot wielu wypowiedzi Diderota zawartych w długim fragmencie: „Révolution de l’Amérique anglaise”. Sławiąc tych bohaterów Diderot podkreśla, że dzięki nim dawna kolonia stała się wzorem dla krajów dotąd zniewolonych. Dlatego też „potomność pozna ich imiona”. „Marmur i brąz pokażą je wiekom najbardziej odległym. Widząc je przyjaciel wolności poczuje, jak jego oczy napelniają się łzami szczęścia, a jego serce zadrży z radości. Na popiersiu jednego z nich napisano: «Wyrwał grom niebu, a berło tyranom». Wszyscy podzielą z autorem ostatnie słowa tej pochwały³⁶. Owa pochwała Franklina i „rewolucji amerykańskiej”, jak również wiele innych elogiów tego rodzaju czyniło z *Histoire des deux Indes*, uchodzącej za encyklopedię kolonialną, swoisty manifest antykolonializmu. Pochwała „amerykańskiej wolności i prawa” miała też u Diderota swoje granice. Sądził, że Amerykanie nie doprowadzili swojej rewolucji do końca, gdyż zachowali niewolnictwo Murzynów. W związku z tym czekał na pojawienie się „czarnego Spartakusa”, który dokończy dzieła rozpoczętego przez Washingtona. „Gdzież jest – pytał – ten wielki człowiek, którego natura winna dać swoim dzieciom dręczonym, uciskanym, katowanym? Gdzież on jest? Nie wątpię, że się pojawi i poniesie święty sztandar wolności”. Wówczas to „pola amerykańskie upoją się w uniesieniu krwią, na którą czekały od tak dawnych czasów, a nagromadzone od trzech wieków kości tylu nieszczęśników przejmie dreszcz radości. Stary świat przyłączy swe oklaski do nowego. Wszędzie będzie się błogosławić imię bohatera, który przywróci prawa rodzajowi ludzkiemu, wszędzie wzniesie się pomniki jego chwale³⁷”.

³⁵ D. DIDEROT, *O niewolnictwie Murzynów*, w: *O kobietach...*, s. 17.

³⁶ DIDEROT, *Mélanges et morceaux divers...*, s. 180; G. Th. RAYNAL, *Révolution de l’Amérique*, Londres 1781, s. 92.

³⁷ DIDEROT, *O niewolnictwie Murzynów...*, s. 28.

Powyższe słowa, w których Diderot proponuje wzniesić pomnik „czarnemu Spartakusowi”, nie są odosobnione w *Révolution de l'Amérique*³⁸ – utworze stanowiącym przedruk XVIII księgi *Histoire des deux Indes* z 1780 roku. Utwór ten poświęcony „rewolucji amerykańskiej”, który został opublikowany zaledwie kilka lat przed wybuchem Rewolucji Francuskiej, tchnie już patosem roku 1789.

W tekście tego utworu, którego ponad połowę napisał Diderot, właśnie w należącej do niego części znajdujemy myśli o uwiecznianiu w pamięci potomnych bohaterów rewolucji, którzy mają stać się przedmiotem apoteozy. Propozycji owej apoteozy towarzyszy zamysł rewolucyjnego kultu ojczyzny, świeckiego kalendarza, czci oddawanej „męczennikom wolności”, jak również szeregu innych projektów, które każą widzieć w Diderocie prekursora „świąt rewolucyjnych”. „Jeśli apoteoza należy się człowiekowi – pisze Diderot – to należy się ona temu, który walczy i umiera dla swojego kraju. Umieszczajcie jego wizerunek w waszych świątyniach, stawiajcie go koło ołtarzy. Będzie to kult ojczyzny. Ułóżcie kalendarz polityczny i religijny, gdzie każdy dzień będzie oznaczony nazwiskiem jednego z tych bohaterów, którzy przeleją krew, aby was uczynić wolnymi. Wasi potomkowie będą odczytywali te imiona ze świętą czcią. Powiedzą wówczas: oto są ci, którzy uwolnili połowę świata, a działając na rzecz naszego nieszczęścia, kiedy nas jeszcze nie było, nie dopuścili, abyśmy po urodzeniu słyszeli brzęk kajdan nad naszą kołyską”³⁹.

Dwa lata po śmierci Diderota, w 1786 roku S. Maréchal publikuje *Actions célèbres des grands hommes*, których nazwiska chciałby przekazać „dla potomności”. Wznosi ów „pomnik” ku chwale „słynnych zmarłych, aby służyć żyjącym za wzór do naśladowania”. W 1788 roku publikuje *Almanach des honnêtes gens*, a w 1791 roku *Dictionnaire des honnêtes gens*, gdzie wielcy ludzie zastępują świętych z kalendarza. Zapraszając czytelników do medytacji nad czynami wielkich ludzi, zapewnia ich, że

³⁸ RAYNAL, *Révolution de l'Amérique...*, s. 183. Tekst Raynala obejmuje fragment od s. 103 („Quoi qu'il en soit...”) do s. 181 („Peuples de l'Amérique...”). Reszta, a więc ponad połowa dzieła, należy do Diderota.

³⁹ Tamże, s. 60. Por. DIDEROT, *Mélanges et morceaux divers...*, s. 163.

„świątynia prawdziwej zasługi” zdolna jest pomieścić wszystkich, którzy okażą się godni, aby do niej wejść. W 1793 roku Maréchal publikuje *Calendrier des républicains* i *Almanach des républicains*, gdzie wśród prekursorów rewolucji i męczenników wolności znajdujemy Diderota⁴⁰.

Pomysł świeckiego kalendarza upamiętniającego nazwiska wielkich ludzi jako twórców kultury podjął w XIX wieku A. Comte. Jego „Kalendarz pozytywistyczny”⁴¹ włączony do *Catéchisme positiviste* (1852) daje skrótowy obraz osiągnięć ludzkiej cywilizacji. Patronem jedenastego miesiąca, poświęconego filozofii nowożytnej, jest Descartes. Diderotowi został poświęcony dwunasty dzień tego miesiąca. W kalendarzu pozytywistycznym znajdujemy również wielu spośród tych filozofów, których imiona proponował przekazać potomności Diderot.

Comte, w odróżnieniu od Diderota i Maréchala, nie proponuje zastąpienia aksjologii religijnej przez świecką, gdyż uznaje wkład chrześcijaństwa do ludzkiej cywilizacji, który w Oświeceniu był często kwestionowany. Bliska Diderotowi i Comte’owi jest natomiast koncepcja Ludzkości pojmowana jako „ogół istot ludzkich, przeszłych, przyszłych i teraźniejszych”. Comte wyklucza z Ludzkości „pasożytów”, ludzi nie przyczyniających się swoją aktywnością do jej postępów. Członkami wielkiej wspólnoty pokoleń nie mogą być ci, o których Ariosto mówi tłumacząc Horacego, jednego z głównych rzeczników unieśmiertelniania człowieka w pamięci pokoleń: *Venuti al mondo sol per far letame*. Tych Comte uważa za „smutny ciężar społeczeństwa”.

Diderot wprawdzie nie używa pojęcia „ludzkość”, ale „gatunek ludzki”, kiedy mówi o ciągłości pokoleń rozwijających cywilizację, jednak zbieżność jego sformułowań z comte’owskimi godna jest odnotowania. „Czym jest – pyta Diderot – życie tego, kto wstydzi się być bezużytecznym ciężarem ziemi? Jest następstwem dni poświęconych pożytkowi i obronie honoru gatunku

⁴⁰ Obszerniej o kulcie wielkich ludzi u Maréchala por. M. SKRZYPEK, *Sylvain Maréchal. Przedstawiciel oświeceniowej teorii religii*, Warszawa 1974, s. 94–105 („Studia Religioznawcze” 1974, nr 9).

⁴¹ Polski tekst „Kalendarza pozytywistycznego” reprodukuje B. SKARGA w: *Comte*, Warszawa 1966 (wklejka).

ludzkiego. Jednostka mija, ale gatunek nie ma końca. I to właśnie usprawiedliwia człowieka, który się nie oszczędza. Składa on z siebie ofiarę na ołtarzach potomności”⁴².

Gdybyśmy chcieli ocenić znaczenie rozważań nad uwiecznieniem się człowieka w potomności poprzez swoje dzieła dla historii filozofii, to trzeba by zwrócić uwagę na następujące fakty: rozszerzanie świata dzieł ludzkich jako „pomników” na wytwory pracy anonimowego *l’homme de l’atelier*; wykazanie, że siłą napędową ludzkiej działalności mogą być nie tylko materialne, ale również duchowe potrzeby, jak bezinteresowne poświęcenie się dla przyszłych pokoleń; wykazanie, że to poświęcenie się wymaga czynów heroicznych, których celem jest wolność i położenie kresu wszelkim przejawom niesprawiedliwości. Owo wezwanie wybitnej jednostki do czynów bohaterskich w imię wolności czyni Diderota zwiastunem myśli romantycznej i demokratycznej XIX wieku. Jego przekonanie o nieprzerwanym rozwoju cywilizacji poprzez dzieła kolejnych pokoleń zbliża go do pozytywistycznej teorii postępu A. Comte’a. Myśl, że człowiek eksterioryzuje z siebie świat dzieł, które się od niego odrywają i uzyskują istnienie samodzielne, stanowiła – jak dalej zobaczymy – ważny punkt wyjścia dla sformułowania pierwocin teorii alienacji⁴³.

⁴² DIDEROT, *Le Pour et le Contre...*, s. 190.

⁴³ Niniejszy rozdział został opublikowany w nieznacznie zmodyfikowanej postaci na łamach „Przeglądu Humanistycznego” 1995, nr 4, s. 109–121: *Diderot o nieśmiertelności człowieka w kulturze*. Pokrywa się on również w pewnej mierze z tekstem: *Comment l’homme s’éterniste-t-il? Le Pour et le contre de Diderot et l’Histoire des deux Indes*, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1996, t. 333, s. 79–88.

Rozdział IV

CZŁOWIEK W ŚWIECIE POZORÓW

Renesansowa fascynacja twórczymi możliwościami człowieka, którą podziela Diderot opisując świat jego dzieł i wyrażając przekonanie o harmonijnym postępie ludzkości, nie zawsze przejawia się u tego filozofa w sposób jednoznaczny. Oto okazuje się, że wszystko, co człowiek stworzył, może zarówno mu służyć, jak też i obracać się przeciwko niemu. Naturalny ład powszechny, którego fragmentem jest społeczeństwo, przestaje być ładem racjonalnym i przejrzystym, w którym wszyscy czują się jak „u siebie”. Rozwój cywilizacji spowodował, że obywatel wyeliminował w człowieku jego naturalne cechy i kazał mu przybrać obcą sobie postać.

Można się zastanawiać, skąd u Diderota wzięły się myśli, które sytuują go – obok współczesnego mu Rousseau – wśród prekursorów heglowskiej teorii alienacji. Otóż ich źródła są co najmniej trojokie. Pierwszym jest obserwacja przemian społecznych charakterystycznych dla okresu przejścia od feudalizmu do gospodarki rynkowej, które niosło ze sobą depersonalizację tradycyjnych, „naturalnych” więzi i zastępowanie ich skomplikowanymi powiązaniem anonimowymi, opartymi na pośredniczącej roli rzeczy: maszyn, towarów, pieniądza. Nie ma potrzeby zatrzymywania się nad owym pierwszym źródłem, gdyż błyskotliwe formuły Diderota, ujmujące w sposób metaforyczny istotne problemy społeczne nie wymagają weryfikacji – przynajmniej dla potrzeb naszej analizy – przez dotyczące analogicznych problemów naukowe badania A. Smitha. Nie do niego przecież Diderot sięga, ale do bardziej oddalonych w czasie teoretycznych antenatów, jakimi byli Seneka i Montaigne. Właśnie oni stanowią główne jego źródło w zakresie rozważań nad sferą „być” i „stwarzać pozór”.

Do Seneki nawiązywał również Rousseau, który przejął od niego myśl o zasadniczej antynomii między naturą i kulturą wyrażającą się w przekonaniu, że postępowi cywilizacji towarzyszy

regres moralny¹. Mieliśmy okazję przekonać się – i jeszcze będziemy musieli do tej sprawy powrócić – że stanowisko Diderota w sprawie natury i kultury było nieco odmienne i bardziej złożone. Natomiast w centrum jego uwagi znalazła się myśl Seneki, że osobowość ludzka składa się z tego „co własne” (*proprium*) i z tego „co obce” (*alienum*)². Uważając, że *proprium* stanowi lepszą część naszej istoty, *alienum* zaś gorszą, Seneka nawołuje do re-integracji osobowości przez wyzwolenie się od tego wszystkiego, co jest „wokół nas”. Skoro wokół nas są zarówno rzeczy, jak i ludzie, to „należelibyśmy do siebie, gdyby rzeczy do nas nie należały”. W podobny sposób zniewalają nas ludzie, których potrzebujemy i którzy są naszymi niewolnikami. Mówiąc o pogardliwej postawie pana wobec swoich niewolników, Seneka podkreśla z emfazą: „Lecz iluż może on mieć panów spośród niewolników”!³ Tak więc na długo przed Diderotem i Heglem pojawia się w filozofii stoickiej problem dialektycznej zamiany miejsc przez panującego i zniewolonego.

Jedynym człowiekiem, który w społeczeństwie zachowuje integralność swojej osoby, jest mędrzec, gdyż odgrywa on tylko własną rolę. Wszyscy inni są – wedle Seneki – „wielopostaciowi”⁴. Każdy z nich jest sobą a zarazem kim innym, przy czym jego samookreślenie nie pokrywa się z określeniami go przez innych ludzi, co powoduje, że znajomość siebie opiera na ich słowach. Przystosowując się do opinii publicznej, mówi on co innego niż myśli i odgrywa przed nią narzucone mu role. Tak jak aktor stwarza on pozór wcielania się w inną osobę i przystraja się w maski postaci, które chce przedstawić. Przykładem zachowań teatralnych są dla Seneki publiczne ceremonie, jak na przykład uroczystości żałobne, kiedy to „postępujemy wedle przykładu drugich i nie bierzemy pod uwagę tego, co trzeba czynić, lecz to, co się zazwyczaj w takich razach czyni. Odstępujemy od natury, przyporządkowujemy się zaś pospółstwu”⁵. Nie płaczymy „dla

¹ Por. B. ORŁOWSKI, *Krytyka wartości kultury u Rousseau'a i przed Rousseau'em*, Poznań 1921, s. 52-56.

² SENEKA, *Listy moralne do Lucylusza*, Warszawa 1961, s. 84, 442.

³ Tamże, s. 154.

⁴ Tamże, s. 651.

⁵ Tamże, s. 523.

siebie”, ale dla „innych”, przed którymi odgrywamy „komedię sztucznej żałości”.

Należy w tym miejscu odnotować znamieny fakt, że Diderot pracował nad grubym tomem *Essai sur Sénèque* w tym samym czasie, kiedy pisał *Kubusia Fatalistę*, gdzie wpływ stoicyzmu zaznaczył się nie tylko w zabarwieniu tej filozoficznej powieści fatalizmem, ale również w przejęciu senecjańskich metafor dotyczących „świata pozorów”. Pod względem intensywnej obecności podobnych metafor dorównuje *Kubusiu Fataliście* jedynie *Kuzynek mistrza Rameau*, który powstał znacznie wcześniej, bo na przełomie 1761 i 1762 roku, ale Diderot uzupełniał ten utwór w ciągu dalszych kilkunastu lat. Ukończył go definitywnie w 1775 roku, a więc trzy lata przed *Essai sur Sénèque* i *Kubusiem Fatalistą*.

W *Kuzynku mistrza Rameau* pojawiają się nie tylko wątki senecjańskie, ale również platonizujące i horacjańskie o proveniencji epikurejskiej. Z platońską koncepcją „entuzjazmu” jako stanu rozdwojenia się osobowości przypominającego chorobę umysłową, zetknął się Diderot studiując *A Letter concerning Enthusiasm* (1708) A. Shaftesbury’ego. Jego *Inquiry concerning Virtue and Merit* wydał jako *Essai sur le mérite et la vertu* (1745). W tej przeróbce powołuje się już na *Próby* Montaigne’a, które były dla niego skarbnicą wiedzy na temat popularnych w filozofii Odrodzenia autorów starożytnych, wypowiadających się również w kwestii polimorfizmu ludzkiej osobowości. Kwestii tej poświęcił Montaigne cały pierwszy rozdział II księgi *Prób*: „O niestałości naszych postępów”. Cytując Lukrecjusza, Horacego, Cycerona i Senekę autor *Prób* dowodzi, że nie należy tworzyć sobie jakiejś monolitycznej koncepcji człowieka i uważać za „obłudę” to, co się w niej nie mieści, gdyż ciągle „odmieniamy się jak owo zwierzę, które przybiera barwę miejsca, gdzie je postawić”⁶. Za Horacym porównuje Montaigne człowieka do marionetki pociąganej „obcymi sznurkami” lub też widzi w nim oddziaływanie „dwóch potęg” popychających go od wewnątrz do sprzecznych zachowań. Streszczając 120 list Seneki do Lucyliusza powiada: „Wszyscy jesteśmy jakoby strzępki, i to tak niekształtnej i rozma-

⁶M. DE MONTAIGNE, *Próby*, Warszawa 1957, t. 2, s. 7.

itej tkaniny, że każdy kawałek, każda chwila mają inny deseń. Jednakie zachodzą odmiany między nami a nami samymi, co między nami, a kim innym”⁷. Za Seneką i Cyceonem posługuje się Montaigne metaforą „maski” lub „barwiczki” służącej przekazywaniu innym obcego nam oblicza. Lukrecjuszem podpira przekonanie, że człowiek nosi w samym sobie własnego wroga, przed którym daremnie stara się uciec⁸. Jedyłą możliwością „wyjścia poza siebie”, ale pod postacią obcą człowiekowi, dziś można by rzec wyalienowaną, widzi Montaigne w religijnej „ekstazie” i dlatego odnosi się do niej krytycznie: „Najwyższa to doskonałość i jakoby boska – powiada – umieć zażywać szczerze swego istnienia. Szukamy innego stanu, dlatego, że nie rozumiemy użytku naszego; wychodzimy poza siebie, ponieważ nie wiemy, jak się zażyć. Próżno wszelako wspinać się na szczudła; i na szczudłach trzeba nam chodzić swoimi nogami; na najwyższym tronie świata i tak siedzimy jeno na własnym zadku”⁹. Platoński wątek „entuzjazmu”, podczas którego człowiek „wychodzi z siebie”, staje się „obcy nawet sam w sobie”, a następnie „wraca do siebie”, pojawia się u wielu innych autorów renesansowych¹⁰.

Omówiliśmy dotychczas dwie spośród trzech wymienionych na wstępie dróg dochodzenia Diderota do problematyki „rozdartej świadomości”. Wskazaliśmy na rolę obserwacji społecznej rzeczywistości oraz na filozoficzne źródła, które dostarczyły mu narzędzi do zwerbalizowania procesów zachodzących w „świecie pozorów”. Obecnie chcemy wskazać na doniosłość elementu trzeciego, a mianowicie na uprawianie dialektycznego sposobu myślenia. Jego dialektyka nie jest kontynuacją tego sposobu myślenia, który doprowadził do wyodrębnienia się logiki formalnej. Z Platonem łączy Diderota głównie wyrażanie myśli za pomocą dialogu. Sens uprawiania tego dialogu sytuuje go natomiast bardzo blisko *maieutyki* Sokratesa, owej metody wspólnego docho-

⁷ Tamże, s. 13.

⁸ „Każdy zmyka przed sobą, ale nie umknie do nikąd...”. Titus LUCRETIUS CARUS, *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, s. 119.

⁹ MONTAIGNE, *Próby*, t. 3, s. 442.

¹⁰ Por. Adam z BOCHYNIA, *Dialog [...] o czterech stanach spierających się o prawo do nieśmiertelności*, w: L. SZCZUCKI, *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, Warszawa 1978, s. 57.

dzenia prawdy otwierającej drogę dialektyce. U Diderota nie występuje jeszcze klasyczna heglowska triada: teza – antyteza – synteza. Uprawianą przezeń wczesną formę dialektyki można nazwać dialogiką¹¹, którą omówiliśmy w innym miejscu¹², i do której powrócimy w rozważaniach dotyczących teorii poznania i metody Diderota. Obecnie ograniczymy się do zasygnalizowania związku owej dialogiki ze sceptycyzmem i antydogmatyzmem tego filozofa wyrażającym się w nadawaniu jednakowej wartości sądom przeciwstawnym, jak również z eklektyzmem uznającym ważność różnych punktów widzenia na jedną kwestię czy też na jedną rzecz. Sceptycyzmowi i eklektyzmowi towarzyszy zamiłowanie Diderota do posługiwania się paradoksami, w których doszukuje się on prawd nowych, oczekujących na powszechną akceptację. Ulubioną formą wyrażania paradoksów jest dialog, który nie stanowi zwykłej wymiany zdań, ale pełni funkcję heurystyczną. W *Kubusiu Fataliście* często prowadzi do stwierdzenia jednakowej prawdziwości dwóch sprzecznych poglądów na jedną kwestię. Oto Kubuś i jego Pan podejmują odwieczny problem kobiet: „jeden twierdził, że są dobre, drugi, że złe: i obaj mieli słusność; jeden, że głupie, drugi, że pełne sprytu: i obaj mieli słusność; jeden, że fałszywe, drugi, że szczere: i obaj mieli słusność; jeden, że skąpe, drugi, że rozrzutne: i obaj mieli słusność; jeden, że ładne, drugi, że szpetne: i obaj mieli słusność; jeden, że gadatliwe, drugi, że skryte; jeden, że szczere, drugi, że obłudne; jeden, że ciemne, drugi, że rozumne; jeden, że stateczne, drugi, że wyuzdane; jeden, że postrzelone, drugi, że roztropne; jeden, że duże, drugi, że małe: i obaj mieli słusność”¹³.

Niekiedy Diderot formułuje wprost szereg dialektycznych zwrotów, jak na przykład: „gdyby wszystko na ziemi było wyborne, nie byłoby nic wybornego”, albo że ci, którzy „nigdy się nie nużą, nie odpoczywają nigdy”¹⁴. Pokazując przeobrażanie się rze-

¹¹ Por. H. R. JAUSS, *Le Neveu de Rameau. Dialogique et dialectique (ou: Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot)*; „Revue de Métaphysique et de Morale” 1984, nr 2, s. 145–180.

¹² Przed Jaussem sformułowałem podobne jak on myśli na temat „dialogiki”. Por. M. SKRZYPEK, *Diderot*, Warszawa 1982, s. 126–127.

¹³ D. DIDEROT, *Kubuś Fatalista i jego Pan*, Kraków 1974, s. 25.

¹⁴ D. DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau*, Warszawa 1953, s. 35.

czy, zjawisk i ludzi w swoje przeciwieństwo, Diderot opisuje dialektykę pana i sługi. Sądzi, że tylko razem są oni coś warci, ale nigdy w pojedynkę, gdyż ten, kto sługi potrzebuje, staje się od niego zależny. Kiedy Kubuś Fatalista jest chory, Pan musi troszczyć się o jego zdrowie, aby nie utracić go jako sługi. Podobna zależność występuje między błaznem Rameau a tymi, którzy bez jego błazeństwa się nudzą. Kontakty Rameau z jego pryncypałami nie są oparte na więzi osobistej, ale na prawie podaży i popytu. Oni potrzebują jego błazeńady, a on ich pieniędzy, bez których przymierałby z głodu. Ponieważ nie akceptują w pełni jego człowieczeństwa i odprawiają go z kwitkiem, kiedy nie jest im potrzebny w roli wesołka, odplaca im w pełni pogardą za pogardę. Formalnie musi jednak odgrywać przed nimi „pantomimę”, robić dobrą minę do złej gry i udawać innego niż jest w rzeczywistości. To jego rozdwojenie na sferę *être* i *paraître*, „być” i „stwarzać pozór”, które jest rozdwojeniem wszystkich członków społeczeństwa, nasunęło Diderotowi skojarzenie owej „komedii świata” (*comédie du monde*) z komedią odgrywaną na scenie. W obu przypadkach człowiek rozdwa się bowiem na takiego, jakim jest ze swej natury i takiego, za jakiego chce albo musi uchodzić w oczach innych ze względu na swoją społeczną sytuację. Nie przestając być sobą wciela się w inną postać, która jest mu obca.

Owo skojarzenie człowieka wyalienowanego, który zgubił w społeczeństwie swoją autentyczną istotę i istnieje jak gdyby poza sobą lub na zewnątrz siebie w postaci przeznaczonej „na pokaz”, występuje często w teoretycznych pracach Diderota poświęconych teatrowi. Zdanie, że „w społeczeństwie jest jak w teatrze”, pojawia się jak refren w *Paradoksie o aktorze*. Mnożą się tam również analogie między rolami scenicznymi i społecznymi. Okazuje się, że sytuacja aktora, to sytuacja dworzanina, który „nie ma w sobie nic, co by do niego należało”, gdyż od dzieciństwa jest przyzwyczajony do roli „cudownej marionetki”, która przybiera wszelkie możliwe pozy w zależności od nitki pociąganej przez posiadacza owej kukielki¹⁵. Dobry aktor – to ten, który gra na zimno powierzoną sobie rolę i którego łzy nie wyływają z serca, lecz z mózgu; to ksiądz, który utracił wiarę, ale płacze podczas kaza-

¹⁵ D. DIDEROT, *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1950, s. 60.

nia o Męce Pańskiej; to uwodziciel klęczący u stóp kobiety, której nie kocha, ale jej potrzebuje; to żebrak proszący o jałmużnę przybierając najpodlejsze pozy, a następnie obrzucający obelgami tego, który nie zechciał być jego dobroczyńcą; to kurtyzana, która nienawidzi przygodnego amanta, ale omdlewa w jego ramionach¹⁶.

W odróżnieniu od Rousseau, Diderot nie koncentruje się, w wyjaśnianiu genezy alienacji, na przejściu ludzkości od stanu natury, kiedy człowiek żył w izolacji (oczywiście hipotetycznej) i sam pełnił wszelkie ludzkie funkcje, do stanu cywilizacji, kiedy nastąpił podział pracy i ról społecznych. Jedyne w *Przyczynku do podróży Bougainville'a* podejmuje on wątek dobrego dzikusa – co tłumaczy się zwykle antykolonialną wymową dzieła – i pisze, że dezintegracja ludzkiej osoby nastąpiła z chwilą, gdy połączono człowieka naturalnego z człowiekiem sztucznym, podporządkowując go trzem różnym kodeksom: natury, społeczeństwa i religii¹⁷. W innych dziełach, zwłaszcza w *Kuzynek mistrza Rameau*, Diderot przyjmuje hobbeszjańską koncepcję stanu naturalnego jako stanu wojny wszystkich ze wszystkimi i przenosi ją na społeczeństwo cywilizowane. „W naturze – powiada – pożerają się wszystkie gatunki, w społeczeństwie pożerają się wszystkie stany”¹⁸. W takim społeczeństwie „nie ma już ojczyzny”, bo dzieli się ono na tyranów i niewolników. Temu podziałowi towarzyszy inny: na tych, którzy dzięki bogactwu korzystają z wygod życia, zdobywają wszelkie zaszczyty, a nawet honor, oraz na tych, którzy – jak kuzynek Rameau – mają wieczną obsesję głodu, składającą ich do wyrzeczenia się własnej godności.

W konsekwencji honor, sprawiedliwość, prawda – wszystko to jest względne i zależy od punktu widzenia tych, którzy tworzą opinię publiczną. Dlatego „podaje się dzielnego człowieka za dumia, rozumnego za głupca, zacnego za hultaja, odważnego za wariata i na odwrót”¹⁹. Opinia publiczna tworzy nasz wizerunek na obraz

¹⁶ Por. tamże, s. 33.

¹⁷ Por. D. DIDEROT, *Przyczynku do podróży Bougainville'a*, w: *To nie bajka*, Warszawa 1949, s. 87.

¹⁸ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 61.

¹⁹ D. DIDEROT, *Pani de la Carlière*, w: *To nie bajka...*, s. 127.

i podobieństwo swoje, a także na swój użytek. Powoduje ona, że nasze mniemanie o sobie różni się zazwyczaj radykalnie od wizerunku wytworzonego przez innych. Publiczność może być „głupią ciżbą”, ale to ona „nas sądzi, rozporządza naszym honorem, wynosi ponad chmury albo też włóczy w błocie”²⁰. Dlatego też nasza świadomość ulega rozdarciu. Chcemy „być sobą”, ale musimy „być kimś innym” i żyć „jak inni”, którzy wymagają od nas cnoty, a rewanżują się nam jedynie pozorem. Dlatego istnieje na świecie „nieskończenie wiele ludzi uczciwych, którzy nie są szczęśliwi, a nieskończenie wielu szczęśliwych, którzy uczciwymi nie są”²¹.

Ponieważ w społeczeństwie zorganizowanym na opak uczciwość prowadzi do klęski życiowej, a nieuczciwość do sukcesu, każdy stara się zachować pozór zachowań pożądaných, chociaż sam postępuje inaczej. Kiedy Pan każe Kubusiowi Fataliście nazywać rzeczy po imieniu, ten odpowiada, że „to może nie zdarza się ani dwa razy w ciągu dnia w całym dużym mieście”, a to dlatego „że „może dwa razy w ciągu dnia w całym wielkim mieście rozumie się czyjeś słowa tak, jak były mówione”. Nieprzejrzystość społecznych zachowań powoduje nieprzejrzystość i dwuznaczność języka. Skoro nasze czyny i nasze słowa obracają się w swoje przeciwieństwo, mówić „jak jest” oznaczałoby narazić się na trudne do przewidzenia konsekwencje. Oto Kubuś kierujący się dobrocią serca i oddający biednej kobiecie ostatnie swoje dukaty, zostaje napadnięty przez zbójców, którzy uznali, że kto tak wspaniałomyślnie pozbawia się pieniędzy, musi ich mieć bardzo dużo. Wzięli oni szlachetny gest Kubusia za pozór bogactwa.

Chcąc precyzyjnie uchwycić ową grę pozorów w społeczeństwie, Diderot posługuje się znów językiem zaczerpniętym z teatru. Porównuje świat do sceny, na której oglądamy nieustające *qui pro quo* – „*qui pro quo* miłości, *qui pro quo* przyjaźni, *qui pro quo* polityki, finansów, kościoła, urzędu, handlu, żon, mężów...”²². Kuzynek Rameau prosperował w bogatych domach, dopóki zachowywał *qui pro quo* błazna. Ponieważ raz zdarzyło mu się powiedzieć prawdę, stracił łaski dobroczyńców.

²⁰ Tamże, s. 143.

²¹ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 68.

²² DIDEROT, *Kubuś Fatalista...*, s. 56.

W odróżnieniu od Rousseau, który opisał dezintegrację osobowości pojedynczego człowieka, Diderot poszedł dalej, zwracając uwagę na grę pozorów między różnymi grupami społecznymi czy też zawodami. Dostrzegł mianowicie, że owe grupy lub zawody nabierały nieświadomie i w ciągu długiego czasu swoistych manier i wypracowały dla siebie swoisty rytuał zachowań. Mają więc swój odrębny „żargon”, modę, gesty, etykietę. Słowem, grają swoje role społeczne. Diderot mówi w związku z tym o „idiomach zawodu”, które różnią się od świadomości powszechnej, tak jak w języku idiomy odbiegają od „gramatyki powszechnej”²³.

Gdybyśmy chcieli ująć problem owych idiomów za pomocą kategorii formy i treści, to można by powiedzieć, że ich treść należy do sfery „być”, a forma do sfery „stwarzać pozór”. Ta druga przeważa nad pierwszą do tego stopnia, że rzeczywista zdolność sprawowania jakiejś funkcji czy wykonywania zawodu liczy się w opinii publicznej mniej niż stworzony mit o tej zdolności, przy czym „im instytucja dawniejsza, tym więcej w niej idiomatów”²⁴. To znaczy, że z biegiem czasu forma coraz bardziej wypiera treść i coraz mniej się z nią pokrywa.

Swoją tezę o „idiomach zawodu” Diderot ilustruje wieloma przykładami teatralnych zachowań. Opisuje komedię, jaką odgrywa biedny nauczyciel muzyki, by stworzyć sobie pozór osoby nader kompetentnej i wpływowej i zyskać wzięcie w swoim zawodzie; komedię kawalera (*chevalier*), który do tego stopnia wciela się w postać człowieka odważnego i do tego stopnia imituje pewność siebie, że sam wierzy w stworzony jej pozór, chociaż w rzeczywistości jest tchórzem; komedię dewotki, która chętnie zrzuciłaby swoją maskę, gdyby ktoś dostrzegł w niej kobietę²⁵. Na szczególną uwagę zasługuje przykład dwóch ludzi, którzy odgrywają swoją rolę podczas snu, gdyż Diderot utwierdza nas w przekonaniu o różnicy między grą na scenie teatru a grą w „komedii świata”. Polega ona na tym, że aktor, kreując swą postać na zimno, jest świadom wcielenia się w nią i nie identyfikuje się ze swoim bohaterem dłużej, niż trwa jego rola,

²³ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 59.

²⁴ Tamże, s. 60.

²⁵ Tamże, s. 70–71.

natomiast ten, kto odgrywa swoją rolę w teatrze społeczeństwa, czyni to w sposób machinalny i bezwiedny, nabyty drogą przyzwyczajenia przez wiele pokoleń. Dlatego człowiek biedny nawet inaczej śpi niż społeczny potentat. Kuzynek Rameau jest przekonany, że gdyby był wielkim człowiekiem, to zasypiałby „przy słodkim szmerze pochwał, które dzwoniłyby mu w uchu; nawet we śnie miałby minę zadowoloną; pierś jego rozszerzałaby się, wznosiła, opadała lekko; chrapałby jak wielki człowiek”. Tymczasem sen jego brzmi jak ledwo dostłyszalna skarga, a „finansista wstrząsa swą sypialnią i wprawia w zdumienie całą ulicę”²⁶. Tak więc nawet w stanie nieświadomości odgrywa on swoją społeczną rolę.

Wiadomo, że niektórzy autorzy doszukują się u Diderota prekursorstwa wobec Freuda²⁷. Jednak w opisie zjawiska „być” i „stwarzać pozór” uwaga Diderota nie koncentruje się na zachowaniach podświadomych, ale może aż nadto świadomych. Chodzi mu o zniewalającą funkcję zaspokajania potrzeb materialnych, które zależy od woli i chęci społecznych potentatów. Przed nimi właśnie potrzebujący muszą demonstrować szereg starannie wyuczonych gestów, by zyskać sobie ich przychylność. „Najgorsze – powiada Diderot – to skrępowana postawa, w której nas więzi potrzeba; człowiek potrzebujący nie chodzi jak inni; skacze, pełza, wije się, wlecze i spędza swe życie na przybieraniu i wykonywaniu pozycji”²⁸. Odsyłając czytelnika do J. G. Noverre’a (autora *Lettres sur la danse et les ballets*, 1761), Diderot powiada o „pozycjach” tanecznych, że „świat wydaje ich więcej niż jego sztuka naśladować może”.

Centralne miejsce w opisie społeczeństwa jako teatru zajmuje u Diderota pojęcie pantomimy. Jej rolę akcentował nie tylko dlatego, że jak *langage d’action* dawała się łatwo obserwować w społecznych zachowaniach z pozycji zewnętrznej, na zasadzie neutralnego widza, co zwiększało jej wiarygodność. W grę wchodziły nie tylko jej walory poznawcze w odniesieniu do świata pozorów, ale również pewne przesłanki filozoficzne. Wiadomo, że

²⁶ Tamże, s. 37–38.

²⁷ Por. P. CASSINI, *Diderot „philosophe”*, Bari 1962, s. 271.

²⁸ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 132.

w swoich utworach estetycznych Diderot, nawiązując do sensualizmu Condillaca, podkreślał rolę gestu jako archaicznego języka syntetycznego, wyrażającego energię natury. W liście o głuchoniemych stwierdził, że „są gesty tak wzniosłe (*sublimes*), których słowna elokwencja nie odda nigdy”²⁹. Podobny pogląd wyraził w liście do Voltaire’a z 1760 roku, a mianowicie, że „cisza i pantomima wyraża patetyczność, jakiej żadne zasoby sztuki oratorskiej nie osiągną”³⁰. Opisując podpatrzoną w „komedii świata” pantomimę kuzynka Rameau jako pochlebcy, Diderot kończy swoje obserwacje takim oto zdaniem: „Nie wiem, czy rozumie pan całą moc (*énergie*) ostatniej postawy; nie ja jestem jej wynalazcą, lecz nikt nie prześcignął mnie w jej wykonaniu”³¹. Ową energię natury, ową naturalną spontaniczność pantomimy Diderot dostrzega w kokieterii kobiet, gdy ledwie dostrzegalne gesty wyrażają więcej niż słowa. „Skądże to kobietom przychodzi? Bez studiów – powiada – mocą samego instynktu, z darów przyrodzonych!”³²

Lansując pantomimę Diderot zwracał się przeciwko estetyce klasycyzmu, z jej statycznością, pedanterią i miarą. Jednocześnie podkreślał, że pantomima pozwalała odgrywać w sposób najprostsz i najbardziej sugestywny wszelkie społeczne kondycje: królów, tyranów, bogatych, biednych, mieszkańców miast i wiosek, „wybierając w każdym stanie to, co było dla niego najbardziej specyficzne, a w każdej akcji najbardziej rzucające się w oczy”³³.

Rozumiemy więc łatwość, z jaką przeistaczał Diderot kuzynka Rameau w coraz to inne osoby za pomocą mimiki i gestu. Wyliczono, że w dialogu Diderota jest czternaście albo piętnaście scen pantomimicznych³⁴. Nie oznacza to jednak, że bohater dialogu jest wzorem dobrego aktora, gdyż nie gra „na zimno”, panując

²⁹D. DIDEROT, *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent*, „Diderot Studies”, Genève 1965, t. 7, s. 48.

³⁰D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1957, t. 3, s. 273.

³¹DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 75.

³²Tamże, s. 74.

³³D. DIDEROT, *Entretiens sur le Fils naturel*, w: *Oeuvres esthétiques*, Paris 1959, s. 100.

³⁴J. Y. POILLOUX, *Contribution à l'étude des pantomimes dans Le Neveu de*

nad sobą, jak zalecał Diderot w *Paradoksie o aktorze*. Stany entuzjazmu, w który popada, dają się wytłumaczyć raczej w kontekście artykułu *Théosophes* z *Encyklopedii*. Euforia, olśnienie, trans ekstatyczny, „entuzjazm” – wszystko to kojarzy się z przebłyskami geniuszu oraz intuicji wykraczającej poza ograniczoność zdrowego rozsądku (*bon sens*), owej „*raison imbécile*” Pascala.

Entuzjazm kuzynka Rameau jawi się najczęściej jako wyraz jego egzystencji biologicznej, zwłaszcza patologicznej niemal obsesji głodu, której również wielu innych ludzi nie może uniknąć w społeczeństwie stanowiącym gmatwaninę wzajemnych powiązań i zależności, co prowadzi do „pantomimy rodzaju ludzkiego”, zwanej również „wielkim płasem ziemi”. Brak polskiego odpowiednika dla francuskiego tańca ludowego *branle*, wykonywanego korowodowo i okrężnie (jego uczestnicy trzymali się za ręce tworząc zamknięte koło), zmusił polskiego tłumacza do zastąpienia francuskiej nazwy przez „płasz”, co nie oddaje ściśle metafory zamkniętego koła społecznych powiązań, w którym każdy ma swojego „żebraka” i swojego „dobroczyńcę”. Dodajmy, że Goethe w swoim przekładzie *Kuzynka mistrza Rameau* odchodzi jeszcze dalej od oryginału, określając powszechną „pantomimę żebraków” jako „wielką dźwignię ziemi” (*der grosse Hebel der Erde*)³⁵. W tej pantomimie potrzebujących, a w konsekwencji żebraków, którymi są – na swój sposób – wszyscy członkowie społeczeństwa, każdy „kto potrzebuje innego, jest ubogi i przybiera pozycję. Król przybiera pozycję wobec swojej kochanki i wobec Boga stapa krokiem pantomimy. Minister stapa krokiem dworzanina, pochlebcy, sługi i żebraka wobec króla swego. Tłum ambitnych odtańcowywa pańskie pozycje w tysiąc sposobów – jedne podlejsze od drugich – wobec ministra; dostojny ksiądz, z wypustkami u kołnierza i w długim płaszczu, przynajmniej raz na miesiąc przed szafarzem beneficjów”³⁶.

Rameau, w: M. DUCHET, M. LAUNAY, *Entretiens sur Le Neveu de Rameau*, Paris 1969, s. 88.

³⁵ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 133–134. Por. Rameaus *Neffe*. Ein Dialog von Diderot *Le Neveu de Rameau* übersetzt von Goethe. Frankfurt am Main, 1984, s. 211.

³⁶ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 134.

Ów związek przyporządkowania, a zarazem wzajemnej zależności stanowi osnowę dialektyki pana i sługi opisanej w *Kubusiu Fataliście*. Problem ten występuje również w *Kuzyńku mistrza Rameau*, gdzie przybiera postać dialektyki pana i błazna. Istotę tej dialektyki ujął Hegel, który znał oba utwory Diderota. W *Fenomenologii ducha* zarówno pan, jak i sługa (*Knecht*) zależą od rzeczy. Jednak świadomość zniewolona wyzwala się od warunków materialnej egzystencji dzięki pracy. W konsekwencji to, co czyni niewolnik lub sługa stanowi w istocie „czynność pana”, pan zaś jest mocą „czysto negatywną”, dla której „rzecz jest niczym”. Tak więc pan wyzwala się od rzeczy tylko pozornie, bo jego zależność od nich przechodzi jedynie na zależność od sługi, który za niego pracę wykonał, a świadomość zniewolona odnajduje zaś sens właśnie w pracy, w której zdawała się „realizować tylko sens nadawany przez kogoś innego”³⁷.

Ci, którzy żywią Rameau, są jego panami i niekiedy go wypędzają z domu. Jednak wówczas okazuje się, że są jego niewolnikami, gdyż zaczynają „nudzić się jak psy”. Kiedy wraca, uważają go za durnia. On odpłaca im tą samą monetą, gdyż uważa ich za jeszcze większych durniów, jeżeli bez durnia nie mogą się obyć. Paradoks głupca albo błazna zawiera więc dialektyczne zwroty przypominające heglowską negację negacji: „kto mądry, nie ma błazna; kto więc ma błazna, nie jest mądry; jeśli nie jest mądry, jest błaznem i może król być błaznem błazna”³⁸.

Interesujące w tej dialektyce pana i sługi lub błazna jest to, że w skomplikowanej hierarchii społecznej można być zarazem jednym i drugim. Jednak sługa sługi jest wyższym stopniem poniżenia i Diderot określa go mianem „psa”. Rameau mówi często o sobie, że jest tylko wielkim zwierzęciem lub „głupim psem”. Wyjaśnienie metafory psa jako istoty zniewolonej w sposób skrajny znajdujemy jednak w *Kubusiu Fataliście*. Otóż, jak zauważa Kubuś, wszyscy biedni ludzie lubią mieć psy, które uczą robić różne sztuczki, chodzić na dwóch łapkach, tańczyć, aportować. Mają je więc po to, „aby też móc komuś rozkazywać”. Ponieważ znajdują się na dole hierarchii społecznej, szukają istoty słabszej od sie-

³⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1969, t. 1, s. 221–227.

³⁸ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 88.

bie w świecie zwierząt. I właśnie dlatego, że „ludzie słabi są psami silniejszych”, „minister jest psem króla, szef kancelarii psem ministra, żona psem męża, albo mąż psem żony; bez końca”³⁹.

Jednak kto poniża drugiego, poniża również samego siebie. W tej sytuacji jedynym sposobem uniknięcia poniżenia, lub ratowania swojej godności, jest posłużenie się maską. Do tego rekwizytu teatralnego Diderot ucieka się bardzo często, ale głównym epizodem jest pod tym względem historyjka o psie Boureta. Otóż Bouret za pomocą dwóch masek odzwyczaił zwierzę od siebie i przywiązał je do nowego posiadacza, w zamian za co otrzymał tytuły, order i majątek. Tę historyjkę Diderot przerywa enigmatycznymi zdaniem w rodzaju: „jesteś pan profanem niegodnym dowiadywania się o cudach dziejących się koło ciebie” albo: „szczególnie pomysł maski mnie oszałamia”. Po wyliczeniu dóbr, które Bouret otrzymał dzięki pomysłowi z maską, Diderot tak oto kończy ten epizod: „Maska! Maska! Dałbym palec własny za wynalazek maski”⁴⁰.

Metaforze maski towarzyszą często określenia „hipokryta” lub „hipokryzja”, które Diderot zaczerpnął również z teatru. Wiadomo, że w dramacie greckim *hypokrités* był tym, który odpowiadał chórowi w imieniu osoby w danej chwili reprezentowanej, zmieniając jedynie maskę. Wyraz „maska” znajduje często swój odpowiednik w „fizjonomii” rozumianej jako zmiana wyrazu twarzy poprzez mimikę. Diderot pisał nawet o sobie, że w ciągu dnia miał „sto różnych fizjonomii”, w zależności od tego, czym się przejął. „Mam maskę – pisał w *Salonie roku 1767* – która myli artystę; czy to, że zbyt wiele rzeczy jest w niej zmieszanych, czy to, że zbyt szybko zmieniają się moje uczucia i, odmalowując się na twarzy, czynią zadania malarza trudniejsze, niż przypuszczał: oko jego widzi co chwila kogoś innego”⁴¹. Zainspirowany fizjonomiką Ch. Le Bruna i P. Campera, Diderot powiada w artykule *Théosophes*, że trwała namiętność „nadałaby nam trwałą fizjonomię i uwieczniła swoją maskę na naszej twarzy”. Fizjonomistę określa jako człowieka, który „zna maski namiętności” i sądzi o charak-

³⁹ DIDEROT, *Kubuś Fatalista...*, s. 176.

⁴⁰ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 77–78.

⁴¹ D. DIDEROT, *Salony*, w: *Paradoks o aktorze...*, s. 114.

terze ludzi „wedle powszednich masek, które u nich widzi”⁴². Twierdzenie to zgodne było z zasadą sensualizmu, że istnieje wzajemny związek między stanami duszy i ciała. Dlatego nasza twarz jest „listem polecającym napisanym w języku wspólnym dla wszystkich ludzi”⁴³.

Problem maski wiąże się u Diderota nie tylko z fizjonomią wyrażającą uczucia, ale również z „idiomem zawodu”. Pisarz uważa, że każda kategoria ludzi ma specyficzny dla siebie „wyraz” i dlatego można mówić o „fizjonomii sklepikarza”. Formułując ten pogląd czyni jednak dwa zastrzeżenia. Otóż wszelka fizjonomia podlega zafalszowaniu, gdyż – po pierwsze – natura lubi płatać figle i daje dobremu człowiekowi twarz opryszka albo też złoczyńcę obdarza obliczem nobliwym. Poza tym praktyka społeczna wykazuje, że ludzie z reguły zachowują występki, które są im pożyteczne, a wyzbywają się skwapliwie tylko ich „tonu i pozorów”, gdyż „występek obraża ludzi tylko niekiedy; cechy zewnętrzne występku obrażają ich od rana do nocy”⁴⁴. Stąd rozbieżność między naszą istotą i istnieniem, między intencją czynu i jego maską, między *être* i *paraître*.

Pierwszym filozofem, który dostrzegł w *Kuzyńku mistrza Rameau* opis zjawiska alienacji społecznej był Hegel. W centralnej części *Fenomenologii ducha* (1807) poświęconej kulturze, przeciwstawił on świadomość obu bohaterów dialogu. Pierwszy z nich Diderot/Ja reprezentuje „świadomość uczciwą, spokojną i prostą” (*das ehrliche, ruhige und einfache Bewusstsein*), drugi zaś Rameau/On „świadomość podłą, nikczemną i rozdartą” (*niederträchtige, schändliche oder zerissene*)⁴⁵. Świadomość uczciwa jest zdroworozsądkowa, metafizyczna i antydialektyczna. Pojmuje świat jako coś prostego i zastygłego. Nie zdaje sobie sprawy, że robi coś innego, niż sądzi. Przypisuje „melodię prawdy i dobra”

⁴²D. DIDEROT, *Théosophes, Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel (Paris) 1765. t. 16, s. 254. Por. R. GUERDET, *Physionomie, physiologie et morale dans Le Neveu*, w: DUCHET, LAUNAY, *Entretiens sur Le Neveu de Rameau...*, s. 188.

⁴³D. DIDEROT, *Essai sur la peinture*, w: *Oeuvres esthétiques...*, s. 699.

⁴⁴DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 87.

⁴⁵HEGEL, *Fenomenologia ducha...*, t. 2, s. 106–107. Por. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, s. 372–373

zgodności tonów. Jej język jest prosty i jasny. Mówi ona „tak” lub „nie”. Świadomość podła (może dlatego, że przewrotna) i rozdarta obraca natomiast „wszystko w odwrotność, i to w odwrotność absolutną”. Potrafi wiązać ze sobą myśli odległe, a jej język jest „pełny polotu i ducha”. Temu obracaniu wszystkiego w odwrotność towarzyszy „oszukiwanie i siebie i innych” z całą bezwstydną, ale właśnie dlatego wypowiada ona najgłębszą prawdę. Jest to – powiada Hegel cytując Diderota – język owego muzyka, który „mieszał i plątał spolem trzydzieści arii włoskich, francuskich, tragicznych, komicznych, o różnym charakterze. Już to głębokim basem zstępował aż do piekła, już to, ściskając gardło i podrabiając falset, krzyczał wniebogłoso, naśladowując chodem, postawą, ruchami różnych śpiewaków, na przemian wściekły, łagodny, rozkazodawczy i drwiący”⁴⁶.

Uosobiona w kuzynku Rameau rozdarta świadomość zdaje sobie sprawę z tego rozdarcia samej siebie i pogmatwania świata. Ponieważ wie, że jest to świat przebrzmiały, skazany na zagładę, kpi sobie z niego, a także z samej siebie, gdyż jest jego echem, które samo siebie słyszy. W konsekwencji jest to „zbuntowana samowiedza”, która przez uświadomienie sobie swojej sytuacji „wniosła się bezpośrednio ponad swoje rozdarcie”⁴⁷.

Przytoczony przez Hegla fragment *Kuzynka mistrza Rameau* sąsiaduje z innym, w którym bohater dialogu osiąga stan ekstazy, jak teozof lub konwulsjonista świętego Medarda, kontynuując swoją komedię „porwany obłędem ducha (*aliénation d'esprit*), zachwytem (*enthousiasme*) tak bliskim szaleństwa”⁴⁸. Otóż podczas publicznej debaty na temat alienacji, która odbyła się w 1967 roku w Paryżu, H. Lefebvre wygłosił następujące zdanie: „Przekład *Kuzynka mistrza Rameau* przez Goethego zawiera po raz pierwszy wyraz *Entfremdung* i tam właśnie znalazł go Hegel”⁴⁹. Jest to jednak tylko interesująca hipoteza. Dla nas najbardziej

⁴⁶ Tamże, t. 2, s. 106. Por. także DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 111.

⁴⁷ HEGEL, *Fenomenologia ducha...*, t. 2, s. 106.

⁴⁸ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau ...*, s. 111. Por. tekst francuski: *Le Neveu de Rameau*, Paris 1967, s. 149 oraz przekład niemiecki *Rameaus Neffe. Ein Dialog von Diderot Le Neveu de Rameau übersetzt von Goethe...*, s. 211.

⁴⁹ *L'aliénation, mythe ou réalité*, „La Raison Présente” 1969, nr 3, s. 57.

istotne jest zamienne posługiwanie się przez Diderota kategoriami entuzjazmu i alienacji, których używa on systematycznie w wielu dziełach, nadając im ściśle określone znaczenie. Można przy tym zauważyć przechodzenie od pojęcia entuzjazmu o proveniencji platońskiej, które u Shaftesbury'ego należało jeszcze do sfery psychologii religii, do alienacji w filozoficznym rozumieniu tego terminu. Kulminacyjny punkt tego procesu nastąpił po *Kuzynku mistrza Rameau*⁵⁰. Natomiast w tym utworze problem alienacji rozpatrywany jest głównie w aspekcie społecznym i to za pomocą kategorii „być” i „stwarzać pozór”, znamienych również dla Rousseau. Stąd metaforyczne ujęcie społeczeństwa jako teatru.

U Diderota nie występuje tak intensywne, subiektywne i niemal patologiczne poczucie wyobcowania i osamotnienia w świecie jak u Rousseau⁵¹; pojawia się ono w formie bardziej dyskretnej, bo w osobistej korespondencji. W listach z 1763 roku do nieznanego nam adresata czytamy: „Grimm wielokrotnie mi powtarzał, że urodziłem się dla innego świata. Nie wiem, czy jest to prawda, ale nie ulega wątpliwości, że od pięćdziesięciu lat jestem cudzoziemcem w świecie obecnym, że żyję życiem naśladowczym, które nie jest moje, że bez przerwy naginam się do postawy innych i jestem podobny do psa, którego uczy się chodzić na dwóch łapkach. Dlatego mój chód jest czasem oryginalny, a czasem sztuczny. To, co wychodzi spod mojego pióra, nie jest warte tego, co się we mnie dzieje”⁵².

I tak oto powracamy do naszego teatru, w którym prowadzi się podwójne życie: „w sobie” i „poza sobą”. Swoistą odmianą życia „poza sobą”, bo w naszych dziełach, zajmował się Diderot w listach do Falconeta, gdzie często powtarzał, że filozof wyprzedzający epokę jest cudzoziemcem we własnym kraju i obywatelem przyszłej ojczyzny, która uzna go za swego. Niekiedy cudzoziemcami są również ci, jak dwaj pojedyńkowicze z *Kubusia Fatalisty*, którzy pojawili się na świecie zbyt późno i należą do minionego

⁵⁰ Por. SKRZYPEK, *Diderot ...*, s. 211–214.

⁵¹ Por. B. BACZKO, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 11–37.

⁵² D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1970, t. 16, s. 53.

wieku⁵³. „Życ poza sobą” – według Diderota – to również „rozdwajać się” w przestrzeni. I tutaj znów Diderot zbliża się do myśli Jana Jakuba, według którego można „rozciągnąć” i „przedłużyć” nasze istnienie przez eksterioryzację i rozproszenie wytworów naszych rąk lub umysłu, które wyrwały się spod naszej kontroli. Dlatego powiada o kupcach, których majątek stanowi jak gdyby częśćkę ich samych, że „wystarczy ich dotknąć w Indiach, żeby podnieśli krzyk w Paryżu”⁵⁴. Diderot myśli podobnie pisząc: „jeśli zaniechasz pan dozoru nad prowadzeniem się swojej żony, swoich dzieci, swych domowników, to będziesz zaniedbywać też swe interesy”⁵⁵. W społeczeństwie można więc nas dotknąć we wszystkim, co do nas należy.

Dyspersja człowieka w świecie, który nie jest przejrzysty, ocenianie go przez pryzmat jednej z jego masek, czy też jednego z dzieł, w którym tkwi częśćka osobowości przezeń wyeksterioryzowanej, powoduje trudności w określeniu własnej tożsamości i tożsamości innych, a tym samym rodzi poczucie zagrożenia i osamotnienia. Akcentowanie owej dyspersji i niedookreśloności ludzkiej osoby przez Rousseau, a w pewnej mierze przez Diderota, nabiera cech manieri zwiastującej świadomość romanyczną. „Nic nie jest tak do mnie niepodobne jak ja sam”⁵⁶ – pisze Rousseau w przedmowie do pisma „Persifleur”, które zamierzał wydawać z Diderotem w 1749 roku. Tę myśl zaczerpniętą z Seneki powtórzy Diderot w odniesieniu do kuzynka Rameau: „I nie ma nic bardziej doń niepodobnego jak on sam”⁵⁷, gdyż stanowi mieszaninę „wzniosłości” i „podłoty”, „zdrowego rozsądku i nierozumu”.

Do tej myśli Seneki i Montaigne’a powraca Diderot nieustannie w swoim dialogu, precyzuje ją, wyjaśnia, wzbogaca, by uchwycić rozdarcie świadomości człowieka, który się zagubił w wielkim teatrze świata i pragnie się odnaleźć w postaci zintegrowanej. Rameau/On przyznaje, że „chciałby być innym”, że sobą gardzi, gdyż tańczy pantomimę przed tymi, którzy nie dorów-

⁵³ DIDEROT, *Kubuś Fatalista...*, s. 69.

⁵⁴ J. J. ROUSSEAU, *Emil czyli o wychowaniu*, Wrocław 1955, t. 1, s. 74.

⁵⁵ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 65.

⁵⁶ J. J. ROUSSEAU, *Le Persifleur*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1967, t. 1, s. 50.

⁵⁷ DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau...*, s. 24.

nują mu bogactwem darów naturalnych („posiadasz talent, ale brak ci chleba”). Chciałby żyć uczciwie, ale „głos sumienia i honoru bardzo słaby, gdy kiszki piszczą”. Ponieważ dostаточно żyją ci, którzy publicznie chwalać cnotę, a prywatnie się z niej śmieją, byłoby dziwactwem – powiada Rameau – „dręczyć się jak dusza potępiona, by się wykrzywiać [w oryginale: *me bistourner* – kastrować się] i stać się innym niż jestem, by narzucić obcy mi charakter”⁵⁸. Ta rozdarta świadomość Rameau powoduje ambiwalencję uczuć jego rozmówcy, który oscyluje ciągle między pogardą i podziwem: „kilkakrotnie wybuch śmiechu przeszkodził wybuchnąć mojemu gniewowi. Kilkakroć gniew dobywający się z głębi mego serca kończył się wybuchem śmiechu. Byłem strapiiony tak wielką bystrością i nikczemnością, tyłoma myślami tak słusznymi i na przemian tak fałszywymi, tak zupełną przewrotnością uczuć, tak skończonym bezeceństwem i tak niezwykłą otwartością”⁵⁹.

Po tej scenie krytyka, a zarazem podziw dla „idei słuszych”, chociaż „ekstrawaganckich”, wygłaszanych przez „głupca i arcygłupca”, ale i geniusza obraca się coraz wyraźniej przeciw społeczeństwu zorganizowanemu na opak, które takich genialnych głupców stwarza i alienuje. Ponieważ społeczeństwo zmusza człowieka, żeby był występny, jeżeli chce żyć, to instynkt samozachowawczy nie opiera się takowej alternatywie. „Gdyby przypadkiem cnota wiodła do szczęścia, byłby cnotliwy albo udawałby cnotę jak inni”⁶⁰. To wypaczona organizacja społeczna powoduje, że krzyżujące się interesy, a co za tym idzie – racje i prawdy doprowadzają jednostkę do konieczności odgrywania „dwudziestu ról jednocześnie”, w pojedynkę zastępowania „całego teatru lirycznego” albo „szpitala dla obłąkanych”.

Rozumowanie Diderota bliskie jest immoralizmowi Sade’a, według którego kryteria moralności ustalają silniejsi dla słabszych. Różni go jednak od niego obecność programu przebudowy społeczeństwa, w którym „wszystko wróciłoby na swoje miejsce”, a człowiek odzyskałby zintegrowaną osobowość. Diderot

⁵⁸ Tamże, s. 69.

⁵⁹ Tamże, s. 24.

⁶⁰ Tamże, s. 88.

nie idzie jednak śladami Rousseau, który nawoływał, by wrócić do pierwotnej niewinności i naturalnej autarkii. Przyjmując w *Kuchynku mistrza Rameau* hobbejską koncepcję stanu naturalnego jako okresu wojny wszystkich ze wszystkimi, nie odrzuca kultury, ale sądzi, że właśnie dzięki niej można „ogładzić” energię natury. Sądzi, że powrót do stanu natury nie jest możliwy ani też pożądanym, gdyż wszystkie istoty łącznie z człowiekiem kierują się własną wygodą. Gdyby więc mały dzikus znalazł się w cywilizowanym społeczeństwie, to „chciałby być bogato odziany, świetnie żywiony, ceniony przez mężczyzn, kochany przez kobiety”. Doshedłszy do wieku dojrzałego, ów mały niegdyś dzikus „ukręciłby kark swojemu ojcu i zgwałcił swoją matkę”⁶¹.

Przekonany, że ludzie są przeznaczeni przez naturę do życia w społeczeństwie i „tylko człowiek zły pozostaje sam” (zdanie to zapoczątkowało okres konfliktu z Rousseau), Diderot sądzi, że kultura ogładza naturę przez wychowanie. Nie popada jednak w skrajność Helvétiusa, który przypisuje wychowaniu rolę decydującą. Sądzi, że w ostatecznym rachunku decyduje zaspokajanie materialnych potrzeb, które jest możliwe przez rozwój cywilizacji pogodzonej z naturą. Dopóki będą istniały te niezaspokojone potrzeby, jeden człowiek będzie tańczył pantomimę przed innym.

Odrzuciwszy roussofską koncepcję wyzwolenia człowieka przez uproszczenie więzi społecznych, które pozbawiły osobę ludzką tożsamości, Diderot zwraca się również przeciwko stoikom i cynikom z ich ideałem „naturalnej” samowystarczalności mędrca. Zadaje więc pytanie, czy filozof, który nie ma nic prócz cnoty i niczego więcej nie potrzebuje, może uwolnić się od tańczenia pantomimy. Rozmowa między Ja i On nie prowadzi do jednoznacznego wniosku. Okazuje się przecież, że Diogenes, ograniczający swoje potrzeby do minimum, musiał znosić chłód, nader skromnie się odżywiać i obywać się bez kobiet, co było na tyle dokuczliwą udręką, że musiał do czasu do czasu odtńczyć pantomimę przed Laidą lub Fryne.

⁶¹ Tamże, s. 124. Zdanie to antycypujące „kompleks Edypa” u Freuda znajdujemy również w artykule *Hobbisme*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 407.

Nie sądzę więc, że Diderot wyzwala filozofa od pantomimy⁶². Jedyną drogą uwolnienia się od wielu potrzeb życiowych, którą mu proponuje, nie jest wznoszenie się ponad nie, ale praca. Kuzynek Rameau musi płaszczyć się przed innymi, gdyż jest leniwy. Tylko, że w *Kuzynku mistrza Rameau* wszyscy przyjmują „pozy”, gdyż są wzajemnie uzależnieni. Również Hegel przyjmuje za Diderotem, że „nawet Diogenes w beczce jest uwarunkowany przez ten świat”, i krytykuje głoszoną przez Rousseau ideę powrotu do „prostej niezależności naturalnego serca”, rezygnując z „duchowo wykształconej świadomości” i zbliżając się do „świadomości zwierzęcej”, choćby ten stan zwano „niewinnością”⁶³.

Nieporozumieniem jest odnoszenie, w polskim wydaniu *Fenomenologii ducha*, przytoczonych wyżej słów Hegla do Diderota, który w *Kuzynku mistrza Rameau* opowiada się za postępek cywilizacji i przewiduje zniesienie feudalnych sprzeczności w enigmatycznym zakończeniu utworu: „ten śmieje się najlepiej, kto się śmieje ostatni”. Również Hegel wydobywa tę myśl, że wyjście z istniejącego chaosu spowodowanego rozkładem feudalizmu może nastąpić nie przez unikanie wytworzonych przez kulturę przeciwieństw, ale dzięki osiągnięciu przez ducha wykształcenia „świadomości jeszcze wyższego szczebla”⁶⁴. Tak też interpretują stosunek Hegla do Diderota i do jego programu wyjścia z dezintegrujących jednostkę sprzeczności społecznych, znamienych dla przedrewolucyjnej Francji, autorzy zajmujący się problemem alienacji w *Kuzynku mistrza Rameau*: J. Hyppolite, H. Dieckmann i H. R. Jauss⁶⁵. Jeśli uznamy wraz z M. J. Königson, że sens „pogróżki dialogu” polega na „wezwaniu do rewolucji francuskiej”, to możemy sądzić, że Diderot przewiduje zastąpienie upokarzającego tańca pantomimy karmaniolą wyzwolonych plebejuszy.

To prawda, że „Rameau nie może być rewolucjonistą”, gdyż szuka przyjemności służąc i unikając pracy. Tę rolę wyznacza Di-

⁶² G. BESSE, *J. J. Rousseau: maître, laquais, esclave*, w: J. D'HONDT (red.), *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris 1974, s. 75.

⁶³ HEGEL, *Fenomenologia ducha...*, t. 1, s. 109.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1956, s. 402; H. DIECKMANN, *Diderots Le Neveu de Rameau und*

derot Kubusiowi Fataliście albo jego potomkom. Pan Kubusia jest tylko panem formalnym, gdyż ma „tytuł”, jego sługa zaś ma „rzecz”. Gdyby zamienili się miejscami, to Kubuś miałby „rzecz” uwieńczoną „tytułem”, a pan utraciłby wszystko. Wprawdzie Kubuś zadowolony jest z sytuacji, w której Pan ma „formę”, a on ma „treść”, ale nic nie wskazuje, że wszystko będzie zawsze toczyło się po staremu. Oto na jednej z ostatnich stron utworu znajdujemy dygresję Kubusia: „Ale czemu nie miałby wyjść jaki Cromwell z warsztatu tokarza? Ów, który dał uciąć głowę swemu królowi, czy nie wyszedł ze sklepiku piwowara i czy nie powiadają dzisiaj...”⁶⁶. „Dajmy temu pokój” – przerywa mu Pan i zmienia temat rozmowy, gdyż o tym, co „powiadają dzisiaj”, wolałby nie słuchać.

Tak więc enigmatyczne zakończenie *Kuzynka mistrza Rameau*, jak i finalna niemal dygresja w *Kubusiu Fataliście* wskazują na próbę rozwiązania przez Diderota ważnych kwestii antropologicznych przez ich przeniesienie na teren społecznej praktyki.

Hegels Interpretation des Werkes, „Wolfenbütteler Forschungen”, München 1980, t. 10, s. 169; M. J. KÖNIGSON, *Hegel, Adam Smith et Diderot*, w: D'HONDT; (red.), *Hegel et le siècle des Lumières...*, s. 69; L. SERRANO, *Jeux de masques. Essai sur le travesti dérisoire dans la littérature*, Paris 1967, s. 22.

⁶⁶ Diderot, *Kubuś Fatalista...*, s. 273.

Rozdział V

MIŁOŚĆ, KOBIETA I „FIZJOLOGIA MAŁŻEŃSTWA”

Gdy pewnego dnia chciałem opowiedzieć Temirze o naszych szlachetnych rozmyślaniach, napadły ją takie wapory, że powiedziała obracając na mnie zbołały wzrok: „Nudzisz mnie śmiertelnie. Pomyśl raczej o własnym szczęściu i dopełnij mojego”. – Posлуchałem, i wydała mi się równie zadowolona z mężczyzny, jak była nierada z filozofa.

Przechadzka sceptyka, w: Diderot:
Wybór pism filozoficznych, Warszawa 1953, s. 162.

Humanistyczne tendencje filozofii Diderota znajdują pełny wyraz w jego rozważaniach nad problematyką miłości, małżeństwa, specyficznej osobowości kobiety i jej uwarunkowania przez niekorzystną dla niej sytuację społeczną. Rozważania te stanowią kontynuację dociekań nad niespójnością ludzkiej świadomości, rozdartej między sferę „natury” i „kultury”, między „być” i „stwarzać pozór”. Dlatego też próbując skoncentrować się nad tą zasadniczą kwestią filozoficzną, musimy zrezygnować z wielu atrakcyjnych przekazów Diderota, które jej nie dotyczą albo też zbyt szeroko rozwijają pewne szczegółowe zagadnienia, zasługujące na osobną analizę. Tak na przykład nie będą nas interesowały *Niedyskretne klejnoty*, gdyż libertyński utwór młodego Diderota stawiał sobie za cel szokowanie erotyzmem tych, którzy wyznawali tradycyjne zasady moralności. Nie będzie nas interesowała *Zakonnica*, która wprawdzie podejmuje wątek „denaturalizacji” osoby ludzkiej przez sztuczną separację płci i wskazuje na ujemne konsekwencje owej separacji w postaci dewiacji seksualnych, to jednak same opisy tych dewiacyjnych zachowań są dla nas zbędne. To samo dotyczy intymnych wyznań, zawartych w osobistej korespondencji Diderota, które zawierają cenne informacje na temat jego pożycia małżeńskiego, jak również jego „niebezpiecz-

nych związków”, ale mogłyby być przydatne dla kogoś piszącego o „paradoksie” Sokratesa i Ksantypy czy też o problemach seksualnych i małżeńskich wybitnych intelektualistów.

Problem miłości i seksualności staje się u Diderota problemem filozoficznym, kiedy wchodzi on do kręgu zagadnień osnutych wokół dychotomii: „natura”, „kultura”. Diderotowi są przy tym obce wszelkie abstrakcyjne pojęcia miłości jako obiektywnej siły kosmicznej. Z platonizmem łączy go głównie kategoria „entuzjazmu”, który zarówno w religijnej, jak i miłosnej ekstazie czyni człowieka „innym od samego siebie”. Diderot bliski jest również sprowadzeniu miłości do popędu biologicznego, jak to czynił przed nim Buffon, który doceniał tylko jej „stronę fizyczną”. Według Diderota, potrzeby seksualne są tak samo „naturalne” jak potrzeba jedzenia i picia. Człowiek, jako jednostka, ma prawo do ich zaspokajania, by zachować gatunek. Dlatego też jego potrzeby seksualne nie należą do sfery moralności i nie winny być ograniczane przez kulturę, którą należałoby pogodzić ze „zwierzęcym” popędem. Taki sens ma anegdota, którą Diderot przekazał swojej przyjaciółce Sophie Volland, a następnie Damiaville’owi, w listach z zamku barona Holbacha w Grandval, gdzie obserwował zaloty „psa młynarza” do „suczki pani d’Aine” (teściowej barona) przypominające umizgi „hiszpańskiego amanta”, pełne wyszukanej grzeczności, do swojej ukochanej: „Jeśli mam powiedzieć, co o tym myślę, to sądzę, że wszystko odbyło się w następstwie bardzo subtelnej i bardzo czystego uczucia. Przypuszczam, że było trochę lubieżności w uczynku Kruczka [...]. Gdyby jednak ktoś przyjrzał nam się bliżej – nam, potomkom Céladona [ckliwego amanta z *Astrei* H. d’Urfé – *M.S.*], być może odkryłby i u nas szczyptę nieczystego interesu i «kruczkwostwa» w naszych najbardziej bezinteresownych krokach i w naszym postępowaniu nacechowanym największą czułością. Jest coś z jąder w głębi naszych najwznioślejszych uczuć i najczystszej nawet miłości”¹. W tej anegdocie Diderota można – jak sądzę – doszukiwać się myśli, że zachowanie człowieka w sferze kultury zdeterminowane są przez jego naturę, albo przynajmniej, że „zwierzęca seksu-

¹ D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1957, t. 3, s. 216, 236. Por. J. PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, Paris 1967, s. 229–230.

alność” przekształca się w ludzki erotyzm. Jednak analogie między popędem płciowym ludzi i zwierząt kończą się na stwierdzeniu dwojakich jego funkcji, które są ze sobą nierozzerwalnie związane – osiągnięcie przyjemności i prokreacja. Oderwanie przyjemności od prokreacji i uczynienie jej wartością samodzielną stanowi – wedle Diderota – pierwszy krok, jaki człowiek uczynił na drodze świadomego wyboru, wychodząc poza seksualny popęd zwierzęcy. Dalszym krokiem było – możliwe tylko dla istot rozumnych – wybieranie sobie partnera na okres dłuższy, łączenie się w parę małżeńską, zakładanie formalnej lub nieformalnej rodziny wychowującej potomstwo. Taki związek małżeński lub partnerski trwał, dopóki mężczyznę i kobietę wiązało uczucie lub przywiązanie.

Problem pojawił się wówczas, gdy rozwijające się społeczeństwo ustanowiło prawa, które wprowadziły zasadę nierozzerwalności małżeństwa i położyły kres naturalnej wolności partnerów. W artykule *Indissoluble* (Nierozwiązalny) swojej *Encyklopedii* Diderot pisze: „Małżeństwo zobowiązaniem do nierozzerwalności. Mądry człowiek drży na samą myśl zobowiązania nie podlegającego rozwiązaniu. Ustawodawcy, którzy przygotowali ludziom więzi nierozzerwalne, nie znali naturalnej niestałości. Iluż to namnożyli przestępców i ludzi nieszczęśliwych!”² Definitywny rozbrat między tendencją do naturalnej niestałości, a reprimującymi ją instytucjami społecznymi, nastąpił – według Diderota – po ustanowieniu własności prywatnej. I tak oto Diderot stanął przed wielkim dylematem. Z jednej strony zdawał sobie sprawę, że powrót do natury nie jest ani możliwy, jako że w samej istocie ludzkiej tkwi dążenie do rozwoju cywilizacji, ani też celowy, gdyż kultura „poleruje” naturę, z drugiej jednak strony świadomość antynomii skłaniała go do poszukiwania ich rozwiązania. Stąd wzięła się jego kompromisowa deklaracja w *Przyczyńku do podróży Bougainville’a*: „Będziemy przemawiali przeciw nedorzecznym próbom póty, póki nie wywalczymy ich poprawy; nim to jednak nastąpi, będziemy im ślepo posłuszni”³.

² D. DIDEROT, *Indissoluble*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie* III, Paris 1976, t. 7, s. 526.

³ D. DIDEROT, *Przyczynek do podróży Bougainville’a*, w: *To nie bajka*,

Powyższe zdanie zostało użyte jako motto do pierwszej części *Fizjologii małżeństwa* przez Balzaca, który zrozumiał głęboki sens rozważań Diderota na temat miłości, kobiety i małżeństwa i rozwinął je w swoim dziele opublikowanym w 1830 roku. Tylko anonimowy charakter zapożyczeń sprawił, że nie zostały one dostrzeżone, a stanowią przecież klucz do dalszych zabiegów interpretacyjnych w obrębie interesującej nas obecnie problematyki.

O jakież to nedorzeczne prawa chodzi Balzacowi, którym wszelako należy podporządkować się w społeczeństwie, dopóki się ich nie zmieni? Lektura utworu Diderota, do którego Balzac nawiązuje, nie budzi pod tym względem najmniejszych wątpliwości. Chodzi przede wszystkim o prawo własności prywatnej, a co za tym idzie, o tę szczególną jego postać, i jego konsekwencję, jaką stanowi małżeństwo monogamiczne, w którym kobieta staje się prywatną własnością mężczyzny. Diderot nawiązując do opisu życia Tahitańczyków, z którym zapoznał się w trakcie lektury *Podróży naokoło świata*, jaką odbył L. A. de Bougainville, pisze w swoich uwagach do dzieła, że na Tahiti „wszystko należy do wszystkich”, że prace i zbiory dokonywane są wspólnie i dlatego „pojęcie własności było tam bardzo ciasne”. Ponieważ nie ma tam nedorzecznych różnic między moim i twoim, „żony i córki są im wspólne”. Swobodne zaspokajanie potrzeb seksualnych powoduje – zauważa Diderot – że „miłość sprowadzona do fizycznego łąknienia nie rodziła właściwych nam zaburzeń”⁴. Natomiast w cywilizowanych krajach Europy małżeństwo monogamiczne obwarowane społecznymi nakazami i zakazami, przestało odpowiadać naturalnym odruchom ludzkim. Zniosło naturalną wolność, wprowadziło społeczną niewolę. Zasada wyłączności partnera seksualnego, oparta na prawie własności prywatnej, zrodziła uczucie zagrożenia w posiadaniu, czego wyrazem jest zazdrość o kobietę.

Wraz z prywatną własnością i małżeństwem monogamicznym nastąpiło naruszenie pierwotnej równości kobiet i mężczyzn na niekorzyść tych pierwszych. I tak oto miłość zmysłowa, czynność

Warszawa 1949, s. 91. Por. H. BALZAC, *Fizjologia małżeństwa*, Warszawa 1957, s. 23.

⁴DIDEROT, *Przyczynek do podróży Bougainville'a...*, s. 41, 80.

sama w sobie przyjemna i niewinna, stała się źródłem wszelkich występków i nieszczęść. Doszło do tego „przez tyranie męzczyzny, który zmienił posiadanie kobiety w prawo własności”; „przez zwyczaje i obyczaje, które uzależniły związek małżeński od mnóstwa warunków”; „przez prawa społeczne, które poddały małżeństwo nieskończonym formalnościom”; „przez charakter naszego społeczeństwa, w którym nierówność majątku lub stanu wytworzyła stosowność lub niestosowność małżeństwa”; „przez instytucje religijne, które przywiązały miano cnót i występków do spraw nie dopuszczających żadnej moralności”⁵.

Seksualność, która miała być dla człowieka źródłem przyjemności, stała się przyczyną cierpienia przez jej rozdarcie na trzy strefy podporządkowane trzem różnym kodeksom: natury, społeczeństwa i religii. Skoro jednak powstanie społeczeństwa cywilizowanego było koniecznością, należy zabiegać, żeby kodeks naturalny nie został wyeliminowany przez dwa pozostałe. „Piszcie, ile wam się podoba na spiżowych tablicach – powiada w związku z tym Diderot – że rozkoszne tarcie się o siebie dwóch naskórków jest zbrodnią; serce ludzkie będzie się dławić między groźbą waszego napisu a gwałtownością swego popędu. Ale to nieujarzmione serce nie przestanie się buntować; i po sto razy w życiu wasze przerażające głoski znikną naszym oczom. Wyryjcie na murze: «Nie będziesz jadł iksjona ani gryfa; będziesz miał sprawę tylko z żoną; nie poślubisz swojej siostry», ale nie zapominajcie wznagać kar w miarę niedorzecznych zakazów; dojdziecie do okrucieństwa, ale nie zdołacie wyrodić we mnie głosu natury”⁶. Ów głos natury popycha człowieka ku „poligamii”, małżeństwo monogamiczne zaś staje się obłudą, odkąd jego zasady przestają być przestrzegane.

Opis życia Tahitańczyków, który łatwo kojarzy się z roussofską ideą „dobrego dzikusa”, nie jest dla Diderota wzorem społeczeństwa, jakie należałoby stworzyć w przyszłości. Jego funkcja polega na wyjaśnieniu źródła zła, nie zaś na dostarczeniu recepty, by je uleczyć. Wiadomo dziś, że *Przyczynek do podróży Bougainville’a* należy do grupy drobnych utworów Diderota, które po-

⁵Tamże, s. 86.

⁶Tamże, s. 87.

wstały jako „produkt uboczny” jego współpracy z *Histoire des deux Indes* G.Th. Raynala. Wiele z tych utworów opartych na etnologicznych informacjach zawartych w opisach podróży, czy też w doniesieniach misjonarzy, ma walory naukowych dokumentów, jeśli nawet ich warstwa interpretacyjna nie nadaża za opisową. Wykorzystywane przez Diderota opisy sytuacji kobiet w różnych zakątkach ziemi przedstawiają tę sytuację jako skrajnie kontrastującą z sielankową atmosferą panującą na Tahiti. Tak na przykład rozprawka *O kobietach* zawiera relację misjonarza jezuickiego J. Gumilli dotyczącą losu Indianek znad brzegów Orinoko w systemie poligamii: „Jakże smutno jest biednej Indiance służyć własnemu mężowi jako niewolnica, którą w polu oblewa pot, a w domu nie może odpocząć; najokropniej jest jednak patrzeć, jak po dwudziestu latach bierze sobie inną, młodszą żonę, która nie nabyła jeszcze rozsądku. On przywiązuje się do niej, ona zaś bije nasze dzieci, rozkazuje nam, traktuje nas jak swoje służące”⁷.

W tej samej rozprawce *O kobietach* znajdujemy jednak opis systemu matriarchalnego na wyspach Marianach, ale Diderot traktuje ów przypadek jako odosobniony i „sprzeczny z dobrze znanym, powszechnym i stałym prawem natury”, która obdarzyła mężczyznę przewagą fizyczną. Zjawisko matriarchatu Diderot skłonny jest interpretować jako efekt religijnego przesądu, gdyż kobieta będąc jedynie kapłanką lub wieszczką może zmusić mężczyznę do uległości. „Jeśli zażąda od mężczyzny: «Bóg chce, żebyś się okaleczył», to się okaleczy. Jeśli mu powie: «Bóg chce, żebyś zamordował swojego syna», to go zamorduje. Jeśli mu powie na wyspach Marianach: «Bóg chce, żebyś pełzał przed kobietą», to będzie pełzał”⁸.

Przytoczyliśmy owe skrajne przykłady po to, by pokazać, że nie należy ulegać zbyt łatwej pokusie i traktować – co się często zdarza – społeczności z Tahiti jako utopijny wzorzec zachowań seksualnych, który można by powielać w warunkach społeczeństwa wysoko ucywilizowanego. Opisana w *Przyczynku do podróży Bougainville’a* wspólnota żon służyła Diderotowi jako

⁷D. DIDEROT, *O kobietach*, w: *O kobietach oraz inne miniatury literacko-filozoficzne*, Gdynia 1982, s.7.

⁸Tamże.

jeden z wielu argumentów na rzecz seksualnego permissywizmu i liberalizmu. Temat podjęty w *Przyczyńku do podróży Bougainville'a* przewija się na wiele rozlicznych sposobów w innych dziełach Diderota. Ich autorowi chodzi o zapewnienie człowiekowi, jako członkowi społeczeństwa, wolności w różnych sferach życia, a m.in. wolności do wyboru kochanej i pożądanej seksualnie osoby za życiowego partnera. Wszystkie, nawet najbardziej wyszukane argumenty Diderota, które nam on serwuje na iście francuskiej zasadzie *faire flèche de tout bois*, wiodą nieodmiennie w jednym kierunku – człowiek jest istotą niestałą, a więc skazanie go przez zawarcie nierozzerwalnego małżeństwa na dożywotni pobyt z osobą, która jest mu obojętna, lub której nienawidzi, jest czymś wielce niehumanitarnym. Przekonując adresatkę *Mémoires pour Catherine II* o konieczności uznania rozwodu, Diderot odwołuje się właśnie do argumentu „tak naturalnej niestałości człowieka”, albowiem „już przed upływem roku oswajamy się z ciałem żony, które do nas należy, niemal jak z naszym własnym”⁹. Problem ten został szeroko rozwinięty i najbardziej sugestywnie przekazany w słynnej bajeczce o Pochewce i Koziku z *Kubusia Fatalisty*: „Jednego dnia Pochewka i Kozik zaczęli się sprzeczać; Kozik rzekł: – Pochewko, moja lubciu, jesteś szelma, raz po raz zdarza ci się przyjąć innego Kozika... – Pochewka odparła: – Drogi Koziku jesteś łajdak, bo każdego dnia odmieniasz pochewkę... – Pochewko, co innego mi przysięgałaś... – Koziku, tyś pierwszy zawiódł moje zaufanie... – Kłótnia ta zaszła przy stole; owóz staruszek siedzący pomiędzy Pochewką a Kozikiem ozwał się, aby rzec, co następuje: – I ty, Pochewko, i ty, Koziku, dobrzeście czynili szukając odmiany, skoro odmiana była wam przyjemna, ale popełniliście błąd przyrzekając, iż się nie odmienicie. Koziku, czyż nie wiedziałeś, że Bóg cię stworzył tak, iżbyś się nadawał do różnych Pochewek, a ciebie Pochewko, abyś mogła wziąć w siebie niejednego Kozika? Uważaliście za szaleńców niektóre Koziki, które składały śluby, iż będą się w ogóle obchodzić bez Pochewki, i za szalone niektóre Pochewki, które ślubowały, iż zamkną się dla wszelkiego Kozika; a nie zastanawialiście się, iż byliście niemal tak samo szaleni, kiedy przysięgaliście, ty, Pochew-

⁹D. DIDIERCT, *Mémoires pour Catherine II*, Paris 1966, s. 204.

ko, iż będziesz się trzymała jednego Kozika, ty, Koziku, że będziesz się trzymał jednej Pochewki”¹⁰.

Pogodna bajeczka o Pochewce i Koziku nie może być interpretowana jako apologia niewierności małżeńskiej. Jest natomiast jej usprawiedliwieniem jako naturalnego popędu, a jednocześnie oskarżeniem instytucji stworzonej przez społeczeństwo na sprzecznych z naturą podstawach i ograniczającej wolność jednostki w jej dążeniu do przeżywania autentycznej miłości.

Kryzys instytucji małżeństwa Diderot wiąże z tym, że zakłada ona osiąganie celów, które są ze sobą sprzeczne. Małżeństwo zawierane na zasadzie kontraktu, a więc kupna i sprzedaży, służy łączeniu fortun, a nie ludzi. Nawet osobiste cechy kobiety, jej „dary naturalne” stają się elementem przetargu i służą ustaleniu jej „ceny” przy spisywaniu małżeńskiego kontraktu. Im więcej małżonek za nią zapłaci, tym cenniejszym staje się ona dla niego przedmiotem, i tym zazdrośniej go strzeże. Diderot określa zazdrość małżeńską jako „namiętność ubogiego i skąpego bydlęcia, które lęka się, że mu czegoś zabraknie; uczucie niegodne człowieka; następstwo naszych fałszywych obyczajów oraz prawa własności rozciągniętego na przedmiot czujący, myślący, obdarzony wolą i swobodą”¹¹.

Należy podkreślić, że Diderot dostrzegając uprzywilejowaną rolę mężczyzny, owego prywatnego posiadacza własnej żony, który traktuje ją jak rzecz, ujmuje ten problem jako aspekt kwestii szerszej, a mianowicie przedmiotowego traktowania kobiety w ogóle przez ówczesne społeczeństwo. Krytykuje więc Helvétiusa, który idąc śladami Platona proponuje oddawanie mężczyznom kobiet w nagrodę za bohaterские czyny, zasługi dla państwa lub geniusz. „Niezależnie od korzyści, jakie sobie ktoś wyobraża osiągnąć – powiada Diderot – przez pozbawienie kobiet własności ich ciała, aby uczynić z nich przedmiot publicznego przetargu, uważam to za rodzaj tyranii, o której myśl mnie oburza. Jest to wyrafinowany sposób na pogłębienie ich zniewolenia, które jest już aż nazbyt wielkie”¹².

¹⁰ D. DIDEROT, *Kubuś Fatalista i jego Pan*, Kraków 1974, s. 116.

¹¹ DIDEROT, *Przyczynek do podróży Bougainville'a...*, s. 83

¹² D. DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*,

Polemika z Helvétiusem wskazuje, że myśl Diderota biegnie między dwoma skrajnymi stanowiskami filozofii francuskiego Oświecenia wobec kobiety i jej miejsca w społeczeństwie. Wiadomo, że zwolennikami zamknięcia kobiety w czterech ścianach domowego ogniska i ograniczanie jej życiowych aspiracji do ideału przykładowej „żony swojego męża” jako jej prywatnego posiadacza, któremu miała rodzić potomstwo i je wychowywać, byli roussoiści oraz inni apologetyci mieszczańskich cnót, jak chociażby bliski przyjaciel Diderota, baron Holbach, który za nieprzyzwoitą rozrywkę uważał taniec. Radził on w *Etokracji* ograniczanie kontaktów towarzyskich, co sprawiłoby, że „ojcowie rodzin myśleliby o swoich sprawach”, zaś „kobiety zajmowałyby się domem, wierne funkcjom wyznaczonym im przez naturę nie udzielałyby się na zewnątrz, gdzie wszystko zdaje się spiskować przeciw ich obyczajowości i spokojowi”¹³. Jeszcze dalej posuwa się w próbie izolacji kobiet S. Maréchal, który tak przejął się myślą Rousseau o szkodliwości nauki dla obyczajów, że głosił postulat „wychowania w rodzinie” i opublikował *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* (1801), gdyż sądził, że czytanie w ogóle, a czytanie romansów w szczególności, sieje moralny zamęt w głowach dobrych żon i matek.

Podczas gdy rzecznicy zdroworozsądkowej moralności mieszczańskiej próbowali zredukować kobiecość do jej aspektu prokreacyjnego, a Holbach troszczył się, by „źródło dostarczające państwu dzieci było święte i czyste”, to przedstawiciele nurtu libertyńskiego, posługując się podobnym pseudosakralnym językiem, widzą w kobiecie wyłącznie źródło przyjemności seksualnej dla mężczyzny. Według Goncourtów ubóstwienie miłości przez wiek XVIII wyrażane za pomocą „tego sposobu mówienia, jaki wynajduje i przyswaja sobie ujęta w karby, gorąca i przesycona praktykami dewocja”, jest tylko obłudną maską, za którą kryje się prozaiczna treść, zdanie zaś: „kocham panią” oznacza to samo, co „ja pani pożądam”¹⁴.

w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875, t. 2, s. 294.

¹³ P. d'HOLBACH, *Etokracja*, Warszawa 1979, s. 193.

¹⁴ E. et J. de GONCOURT, *La femme au dix-huitième siècle*, Paris 1982 (wyd. I 1862), s. 103.

Polemizując z mitem o wszechpotędze kobiet w historii, które jakoby miały decydujący wpływ na tok dziejów w charakterze kochanek lub żon królów, podkreśla się coraz częściej, że „podwójne oblicze kobiety” nie jest problemem wyłącznie XVIII wieku, jeśli nawet w tym właśnie okresie przewija się ze szczególną intensywnością myśl demaskująca owo rozdwojenie. Myśl ta pokazuje, że wyidealizowany obraz kobiety doby Oświecenia, jaki odnajdujemy nie tylko w literaturze pięknej, ale i w filozofii, kłóci się wyraźnie z jej rzeczywistą rolą społeczną, która „prowadzi do negacji jej osobowości”¹⁵.

Owo zanegowanie osobowości kobiecej znajdzie swój skrajny wyraz teoretyczny w poglądach markiza de Sade. „Boski” markiz, któremu nadano przymiotnik nagminnie stosowany przez niego samego w odniesieniu do kobiet, pokazał się jako dobry dialektyk, sprowadzając do absurdu pełną hipokryzji deifikację kobiety przez ideologów Oświecenia. Prawdziwie „boskimi stworzeniami” są – w jego pojęciu – ladacznice, gdyż stanowią one uosobienie kobiecości, którą wyraża on za pomocą terminu *vulgivague*. Jego ideałem kobiety jest więc owa „ogólnie dostępna” istota, która gotowa jest dostarczyć przyjemności zmysłowych wszystkim bez wyjątku mężczyznom dzięki swoim „boskim poślądom”. Okazuje się jednak, że owa „ubóstwiona” kobieta nie ma prawa do osiągnięcia własnej przyjemności. Co więcej, nie ma w ogóle żadnych praw przysługujących ludzkiej istocie. W odróżnieniu od Bayle’a¹⁶ i Diderota, którzy z idei wspólnoty kobiet czerpali argumenty na rzecz ich emancypacji, Sade wykorzystuje tę ideę, by domagać się seksualnej emancypacji mężczyzn, którzy mieliby równe prawo do zaspokajania zmysłowych żądz. „Kobiety zostały wam dane – powiada – dla szczęścia wszystkich, a nie dla szczęścia egoistycznego i uprzywilejowanego. Wszyscy mężczyźni mają więc prawo do jednakowego rozkoszowania się wszystkimi kobietami; nie może być więc żadnego mężczyzny,

¹⁵ M.L. SWIDERSKI, *La condition de la femme française au XVIII^e siècle d'après les romans*, w: *Woman in the 18th Century and Other Essays*, Toronto 1976, s. 122.

¹⁶ Por. P. HOFFMANN, *La femme dans la pensée des Lumières*, Paris 1977, s. 317–319.

który według prawa natury mógłby rościć sobie wyłączne i osobiste prawo do kobiety”¹⁷. Androkratyczna, utopijna społeczność, której celem jest nieograniczone zaspokajanie popędu seksualnego z jego nawet najbardziej perwersyjnymi formami, jest egalitarna w odniesieniu do mężczyzn i totalitarna w odniesieniu do kobiet, którym narzuca się „całkowitą abnegację własnej osoby”, absolutne podporządkowanie ich jako niewolnic, a to podporządkowanie egzekwuje się za pomocą kar cielesnych¹⁸. Orgiastyczna utopia społeczna, której najbardziej kompletny obraz przekazał Sade w *120 dniach Sodomy*, eliminuje całkowicie prokreację jako przeszkodę w realizacji jedyne go celu, jaki stawiają sobie libertyńscy bohaterowie powieści, a celem tym jest seksualna przyjemność. Owa przyjemność w swojej skrajnej sadystycznej postaci prowadzi do całkowitej eliminacji kobiet. Fakt ten Sade usprawiedliwia filozoficznie twierdząc, że natura nie jest zainteresowana ani prokreacją ludzkiego gatunku, ani też jego istnieniem, gdyż materia, z której składa się człowiek, krąży w przyrodzie tworząc różnorodne byty, a te są jej jednakowo miłe.

Diderotowi obca jest zarówno sentymentalna i „cnotliwa” wersja miłości małżeńskiej sprowadzonej do prokreacji, jak i nieokiełznany erotyzm libertyński, dla którego przeżycie seksualne jest celem samym w sobie. Wolna miłość Tahitańczyków podoba mu się nie tylko ze względu na jej pogodną atmosferę, której nie mącą zaburzenia typowe dla społeczeństwa cywilizowanego, ale również ze względu na jej użyteczną społecznie funkcję prokreacyjną. Zdając sobie sprawę, że powielanie modelu tahitańskiego jest niemożliwe, Diderot ucieka się do półśrodka. Otóż proponuje on, aby wybitne jednostki (artyści, pisarze, filozofowie) cieszyły się większą od innych swobodą obyczajową i korzystały z pewnej „taryfy ulgowej” w społeczeństwie nastawionym monogamicznie i prokreacyjnie, gdyż ewentualnie zło wynikłe z ich nie-subordynacji byłoby znikome w porównaniu do dobra wyświadczanego całej ludzkości. Można nie bez podstaw zakładać, że po-

¹⁷ D.A.F de SADE, *La philosophie dans le boudoir*, w: *Oeuvres complètes du marquis de Sade*, Paris 1966, t. 3, s. 503.

¹⁸ D.A.F de SADE, *Les 120 journées de Sodome où l'école du libertinage*, w: *Oeuvres complètes du marquis de Sade*, Paris 1967, t. 13, s. 57.

stulowana przez Diderota swoboda dotyczyłaby zarówno mężczyzn, jak i kobiet.

Istotne jest jednak to, że owa nuta immoralizmu nie wiąże się, jak u Sade'a, z przedmiotowym traktowaniem kobiety. Przeciwnie, Diderot zdecydowanie wykracza poza mentalność arystokratyczno-libertyńską, jak i mieszczańską, domagając się – jako pierwszy myśliciel francuskiego Oświecenia – nadania kobietom równych praw z mężczyznami. Pisał on w rozprawie *O kobietach* opublikowanej w rękopiśmiennej „Correspondance littéraire” (1772) M. Grimma: „Kobiety, jakże mi was żal! Istnieje tylko jeden sposób zaradzenia waszym niedolom. Gdybym był ustawodawcą, być może udałoby mi się wcielić go w życie. Uwolnione od wszelkiego zniewolenia byłybyście święte wszędzie tam, gdzie byście się pojawiły”¹⁹. Bardziej ogólnie sformułuje myśl o emancypacji kobiet N.A. Condorcet, który wystąpi z nią w 1788 roku, a więc w atmosferze zbliżającej się rewolucji. Stwierdzi on wówczas, że zajmowanie się losami własnego kraju bezpośrednio, czy też za pośrednictwem przedstawicieli, „jest prawem, które ludzie otrzymują nie jako reprezentanci określonej płci, ale jako istoty posiadające rozum, a ten jest wspólny mężczyznom i kobietom”²⁰.

O śmiałości i dalekowzroczności postulatów Diderota i Condorceta świadczą dzieje Rewolucji Francuskiej, która wprowadziła w 1792 roku rozwód, ale nie przyznała kobietom praw politycznych. Rewolucjoniści wynosili kobiety na piedestał „bogiń Rozumu i Wolności”, ale jednocześnie represjonowali egalitarny i republikański ruch feministyczny. Działaczki tego ruchu przypominały, że Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela odnosi się wyłącznie do mężczyzn. Dlatego też panna Manon stwierdziła w piśmie „La Mère Duchêne, Journal des Femmes”, nawiązującym do „Le Père Duchesne” J.R. Héberta, że pragnie „zdemaskować wobec wszystkich kobiet świata, wszystkich mężczyzn ziemi jako arystokratów”²¹. Bardziej znana działaczka Klubu Obywaterek

¹⁹ DIDEROT, *O kobietach...*, s. 7.

²⁰ N.A. CONDORCET, *Essai sur la Constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, Paris 1788, t. 1, s. 29–30.

²¹ M. CERATI, *Le Club des citoyennes républicaines révolutionnaires*, Paris 1966, s. 12.

Rewolucyjnych Republikanek, Olympe de Gouge opublikowała w 1791 roku *Deklarację Praw Kobiety i Obywatelki*, której artykuł XI brzmiał: „Skoro kobieta ma prawo stanąć na szafocie, winna mieć również prawo stanąć na trybunie”²². Powyższe zdanie bynajmniej nie jest retoryczne, gdyż wiadomo, że nawet w radykalnym Kole Społecznym rewolucyjne feministki nie mogły występować publicznie, a ich teksty były odczytywane na trybunie przez mężczyzn, do których były adresowane. Tak było w przypadku najbardziej znanej w Kole Społecznym feministki Etty Palm, która tak oto zwracała się do mężczyzn poprzez mężczyznę: „Sprawiedliwość winna być pierwszą cnotą ludzi wolnych, a wymaga ona, żeby prawa były wspólne dla wszystkich istot, tak samo jak powietrze i słońce; a tymczasem wszędzie prawa są korzystne dla mężczyzn i niekorzystne dla kobiet, albowiem wszędzie władza znajduje się w waszych rękach”²³.

Obok wątku emancypacyjnego, znajdujemy u Diderota inny, również ważny, osnuty wokół społecznego uwarunkowania specyficznej osobowości kobiecej. Otóż, podczas gdy mężczyzna – zdaniem Diderota – prowadzi życie aktywne, związane z licznymi kontaktami profesjonalnymi i towarzyskimi, co wpływa na jego charakter dodatnio, gdyż jest bardziej zrównoważony i nie angażuje się całym swoim jestestwem w życie seksualne, to kobieta żyje od dzieciństwa w izolacji i bezczynności. Jeśli jest mieszczką, zajmuje się codziennymi, banalnymi sprawami domowymi. Kiedy przychodzi chwila jej „wyzwolenia się spod despotyzmu rodziców” i kiedy budzą się jej nadzieje na życie w małżeństwie pełne upojeń i blasków, nadchodzi zwykle wielkie rozczarowanie. Dawny despotyzm okazuje się niczym w porównaniu z nowym. Ponieważ małżeństwo jest najczęściej zwykłą transakcją kupiecką, młoda kobieta próżno szuka w mężu uczucia troskliwości, przywiązania czy miłości. Nie jest on tym, komu oddawała swoją duszę i ciało w najpiękniejszych snach i marzeniach. „Podporządkowanie się panu, który jej się nie podoba, jest dla niej męczarnią. Widziałem – powiada Diderot – kobietę, która drżała z przeraże-

²² Tamże, s. 16

²³ Por. M. SKRZYPEK, *Początki socjalizmu chrześcijańskiego we Francji*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 13, s. 75.

nia na widok zbliżającego się do niej małżonka; widziałem jak nieustannie się kąpała i sądziła ciągle, że nie oczyściła się jeszcze wystarczająco ze zmazy po spełnieniu małżeńskiego obowiązku”. „Ten rodzaj odrazy – dodaje autor – jest nam prawie nieznan. Nasz organ jest bardziej pobłażliwy”²⁴.

Ponieważ jedynym środkiem, jaki kobiety mogą wykorzystywać przeciw swojemu zniewoleniu, jest pieniądz, najbardziej energiczne z nich „spiskują skrycie”, a jednocześnie „udają upojenie miłością, jeśli widzą interes w tym, aby nas oszukać”. Brak siły nadrabiają sprytem, podobnie jak brak wykształcenia nadrabiają instynktem. Pozornie tylko przyswajają sobie zasady narzucone im przez społeczeństwo, a sprzeczne z ich interesem. Znoszą je tym trudniej, że poczucie dumy i godności osobistej bierze w nich górę nad trzeźwą kalkulacją, przy czym „zachowały one miłość własną i poczucie własnego interesu z całą energią natury, a bardziej ucywilizowane od nas na zewnątrz, pozostały prawdziwymi dzikuskami w swoim wnętrzu”²⁵.

Określenia „energia natury” i „prawdziwe dzikuski” zasługują na uwagę, gdyż są one reprezentatywne dla tego toku myślenia Diderota, który zwiastuje romantyzm. Wprawdzie owa „energia natury” daje o sobie znać również w męskim przeżyciu seksualnym, gdyż Diderot powiada, że kiedy dorastający mężczyzna zdobywa po raz pierwszy kobietę, to w jego wnętrzu „rodzi się szal; rozum stając się niewolnikiem instynktu ogranicza się do służenia mu i natura zostaje usatysfakcjonowana”²⁶, to jednak męskość dla tego filozofa stanowi na ogół uosobienie ładu, harmonii, racjonalności. W kobiecie „energia natury” przejawia się przede wszystkim w emocjach, które przybierają czasami postać bliską patologii. Owe emocje wyrażają jakąś wrodzoną, nieucywilizowaną spontaniczność, jakąś siłę życiową, znamienne dla ludów dzikich i dla zwierząt. Diderot nie potępia owej „energii”, nie dyskwalifikuje jej, a nawet przestrzega przed „zapomnieniem wszelkich rze-

²⁴ DIDEROT, *O kobietach...*, s. 2.

²⁵ Tamże, s. 9.

²⁶ D. DIDEROT, *Jouissance*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 577. Por. Y. BENREKASSA, *L'article „Jouissance” et l'idéologie érotique de Diderot*, „Dix-huitième Siècle”, Paris 1980, t. 12, s. 9–34.

czy zwierzęcych w człowieku”, a mając do wyboru dwie możliwości: „wyzwolić człowieka od namiętności, albo wyzwolić namiętność w człowieku, wybiera tę drugą”²⁷. W związku z tym rehabilituje on wszelkie stany emocjonalne, nawet te, które ocierają się o patologię, jak „entuzjazm”, spazmy, histeria.

W tym kontekście pojawia się w rozprawce *O kobietach* zdanie podchwyczone przez Balzaca: „Kobieta opanowana przez histerię doświadcza czegoś piekielnego lub niebiańskiego. Niekiedy drżałem na jej widok. Widziałem ją i słuchałem w szale dzikiego zwierza, które stanowi jej część nieodłączną”²⁸. Równie intensywna, jak anonimowa, obecność rozprawki *O kobietach* w Balzakowskiej *Fizjologii małżeństwa* świadczy o prekursorstwie Diderotowskiego patrzenia na sprawy miłości i kobiety przez pryzmat „energii natury” wobec twórcy *Komedii ludzkiej*. Balzac cytuje Diderota oszczędnie, ale eksponuje jego myśl w postaci epigrafów do poszczególnych części *Fizjologii małżeństwa*. Głębokie myśli zawarte w tych epigrafach można odczytać dopiero po dotarciu do obszerniejszych fragmentów *Przyczynku do podróży Bougainville’a* lub rozprawki *O kobietach*, z których zostały zaczerpnięte. I tak na przykład motto: „Piękne jak serafiny Klopstocka, straszliwe jak szatany Milтона” zostało wzięte z fragmentu poświęconego „entuzjastycznej” miłości kobiecej w rozprawce Diderota: „Kobiety zadziwiają nas szczególnie namiętną miłością, przystępami zazdrości, uniesieniami matczynej czułości, chwilami przesądu, sposobem podzielenia zaraźliwych i ludowych emocji, a wówczas są piękne jak serafiny Klopstocka i straszne jak diabły Milтона. Widziałem miłość, zazdrość, złość, przesąd doprowadzony u kobiet do tego stopnia, jakiego mężczyzna nie doświadczy nigdy”²⁹. Mówiąc o zaraźliwych, ludowych emocjach towarzyszących często religijnym przesądom, Diderot ma na myśli zarówno dawne kultury orgiastyczne, takie jak menadyzm, korybantyzm i orfizm, jak też ekstazy jansenistycznych konwulsjonistek świętego Medarda, które obserwował z autopsji w Paryżu. Ekstazy te pojawiły się najpierw u pojedynczych osób, a na-

²⁷ J. CHUILLET, *Diderot, poète de l'énergie*, Paris 1984, s. 17.

²⁸ DIDEROT, *O kobietach...*, s. 4.

²⁹ Tamże, s. 1.

stępnie błyskawicznie udzielały się tłumowi. Dlatego też w pracach osiemnastowiecznych lekarzy ujmuje się je w kategoriach „epidemiologii”.

Przejmując od Diderota zainteresowanie intensywnymi przeżyciami psychicznymi kobiet, Balzac interpretuje je jako romanetyk. Odróżnia on klasyczne „neurozy” kobiet od romantycznych. „Napady o cechach stylu klasycznego – powiada – mają w sobie coś ożywionego, wojowniczego. W wybuchach są gwałtowne jak pytonissy, porywcze jak menady, rozszalałe jak bachantki: słowem czysta starożytność”. Natomiast „newrozy o charakterze romantycznym są łagodne jak ballady nucone gdzieś wśród mgieł i gór Szkocji. Są blade bladością młodych dziewczyc, zapędzonych do grobu tańcem lub miłością. Są na wskroś elegijne, mają w sobie całą melancholię Północy”³⁰.

Owo nawiązanie do melancholijnego nastroju Północy, jaki wyraził J. Macpherson w *Pieśniach Osjana*, nie jest jednak dominującą tendencją dla romantyzmu Balzaca cechującego *Fizjologię małżeństwa*. W równym stopniu fascynuje go miłość kobiety, jako utajona energia natury, z którą zetknął się u Diderota. Autor rozprawki *O kobietach* jest przekonany, że głos płci jest głosem prawdy. Tej prawdy kobieta nie może wypowiedzieć otwarcie ze względu na społeczną dezaprobatę jej autentycznej seksualności, którą maskuje i stwarza pozór cnoty. Przychodzi jednak moment, że głos płci zrywa wszelkie tamy i odsłania całą utajoną świadomość kobiety. Wtedy jej erotyzm wyzwolony od pęt opinii publicznej nie zna już granic. Skoro jej erupcja się dokonała, powrót do dawnej sytuacji jest niemożliwy. Tylko mężczyźnie dana jest możliwość schodzenia i wracania na drogę cnoty. Kobieta schodząc z tej drogi zostaje naznaczona trwałym piętnem. Gdyby chciała stać się znów „uczciwą”, zachowałaby „miano” liberynki tracąc „rzecz”. „Nadano tak wielką wagę kontaktom płciowym – powiada Diderot – że wydaje się jakoby nie pozostało ani krzty cnoty tej, która przekroczyła próg; jest to jak w przypadku fałszywej dewotki i złego księdza, u których niewiara jest niemal piętnem zepsucia; po dokonaniu tak wielkiej zbrodni, nie mogą oni

³⁰ BALZAC, *Fizjologia małżeństwa...*, s. 306.

łękać się już niczego”³¹. Na tę myśl natrafił Balzac i przyswoił sobie dokonując jej parafrazy: „Według znakomitego określenia Diderota, niewierność jest u kobiety tym, czym niedowiarstwo u księdza; kresem ludzkiego występku; jest to dla niej największa zbrodnia, gdyż mieści w sobie wszystkie inne”³².

Przed Balzakiem, Baudelairem oraz innymi romantykami, Diderot rehabilituje filozoficznie prostytutkę, którą uważa za zjawisko mniej niebezpieczne dla trwałości małżeństwa niż związki pozamałżeńskie oparte na autentycznej miłości. Sądzi, że takie związki, które są długotrwałe i prowadzą do nieprawego potomstwa, sieją zamęt w obyczajach. Natomiast prostytutka oparta na kontaktach sporadycznych, które „na skutek nędzy domagają się zapłaty”, a po opłaceniu ich ustają, przychodzi w sukurs małżeństwu. Tak więc nie prostytutka prowadzi do choroby małżeństwa i społeczeństwa, ale to chore małżeństwo i społeczeństwo rodzą prostytutkę. Podejmując postawiony przez Diderota problem, Balzac zgadza się, że prostytutka stanowi „wał ochronny dla uczciwych rodzin” – wał złożony „z zastępu niewieścich Decjuszków, które poświęcają się dla dobra ogółu”. Jeśli nie istniała ona przed małżeństwem monogamicznym, to znaczy, że stanowi jego produkt uboczny. Skoro przez wieki nie udało się jej znieść, to znaczy, że trzeba ją zalegalizować i prawnie uregulować, albo też uznać ją za zjawisko wynikające z prawa natury. Zanim to nastąpi – konkluduje Balzac z ciągle tą samą ironią – to należałoby przyjąć, że „mniej byłoby na świecie nieszczęśliwych małżeństw, gdyby mężczyźni żenili się ze swoimi kochankami”.

Kiedy zastanowimy się nad pozornie zadziwiającą zbieżnością poglądów Diderota i Balzaca na sprawy miłości i małżeństwa, to bez trudu zauważymy, że daje się ona w dużej mierze wytłumaczyć ich krytyczną postawą wobec mentalności mieszczańskiej. Pamiętać przy tym należy, że Diderot formułował swoje myśli w tonacji optymistycznej, cechującej pokolenie filozofów sprzed 1789 roku. Miejsce tego optymizmu zajęła u Balzaca gorzka ironia odzwierciedlająca stan ducha legitymisty okresu Restauracji, który w kolejnych tomach *Komedii ludzkiej* demaskował przy-

³¹ DIDEROT, *O kobietach...*, s. 10.

³² BALZAC, *Fizjologia małżeństwa...*, s. 313.

ziemne aspiracje mieszczanina kierującego całą swą energią na dorabianie się majątku, sięganie po władzę i szlacheckie tytuły. Krytyka rodziny i małżeństwa jako instytucji „niezbędnej dla społeczeństwa”, ale przeciwnej naturze i niezgodnej z interesem poszczególnych jednostek, stanowi ważny element tej antymieszczkańskiej kampanii. Odnotować należy wszakże fakt, że będąc legitymistą Balzac nawiązuje w kwestii kobiety, małżeństwa i rodziny do heroicznego, rewolucyjnego okresu historii francuskiego mieszczaństwa. Ubolewa, że ustawodawstwo Restauracji powróciło do czasów *ancien régime*'u. Powiada więc, że „system praw i obyczajów rządzący do dziś dnia kwestią kobiet i małżeństwa we Francji stanowi owoc dawnych wierzeń i tradycji, które nie godzą się już z wiecznymi zasadami rozumu i sprawiedliwości rozwiniętymi przez wielką rewolucję z roku 1789”³³. Usprawiedliwia też rewolucjonistów, że mieli zbyt wielu przeciwników i zajęci byli innymi ważniejszymi sprawami, by móc zastanowić się, „jakie miejsce należy się kobiecie w ustroju społecznym”.

Pozbawiony nadziei na polityczne rozwiązania problemu kobiety i tradycyjnego małżeńskiego monogamicznego, co zaprzętało uwagę Diderota, Balzac zatrzymał się ostatecznie przed tymi samymi trudnościami, które trapiły jego poprzednika. Ucieka się więc w *Fizjologii małżeństwa* do rozwiązań utopijnych, gdzie radykalna *pars destruens* nie pozostawia wiele miejsca dla programu pozytywnego. Propozycje, które przedstawia, dalekie są od klarowności. Będąc przekonany, że małżeństwo doprowadzone do karykaturalnej postaci przez mieszczan narusza naturalne prawo jednostki do szczęścia, dochodzi do wniosku, iż nie należy „topić więcej ofiar w tej instytucji”. Dlatego też postuluje, aby „włożyć kapitał większej sumy szczęścia w nasz ustrój społeczny, stosując obyczaje i instytucje do klimatu”³⁴. Tę zagadkową propozycję można interpretować jako nawrót do relatywistycznego traktowania kwestii małżeństwa w *Przyczynku do podróży Bougainville'a* i w rozprawce *O kobietach*. Gdybyśmy przyjęli, że Balzac ma na myśli oświeceniową teorię klimatów, to jego postulat można by rozszyfrować odwołując się do *O duchu praw Mon-*

³³ Tamże, s. 124.

³⁴ Tamże, s. 25.

teskiusza, który twierdził, że klimat gorący sprzyja poligamii, gdy żyjące w nim kobiety szybko dojrzewają i starzeją się, mężczyźni zaś dłużej zachowują siły witalne i zdolność prokreacji. Natomiast w „strefach umiarkowanych, gdzie wdzięki kobiet trwają dłużej, gdzie później dojrzewają i później mają dzieci, starość męska idzie poniekąd w parze z ich starością; że zaś mają więcej rozumu i wiedzy, kiedy idą za mąż, choćby dlatego, iż dłużej żyły, musiała się z konieczności ustalić pewna równowaga między dwiema płciami, a tym samym prawo jednożeństwa”³⁵. Wynikałoby stąd, że Europa leżąca w strefie klimatu umiarkowanego winna respektować monogamiczną formę małżeństwa jako zgodną z naturą. Diderot był wprawdzie przeciwnego zdania, ale również i on radził kierować się istniejącym prawem, dopóki nie powstaną nowe.

Tak więc, krytyka małżeństwa monogamicznego, w którym mąż jest prywatnym właścicielem swojej żony, nie prowadziła – zarówno u Diderota, jak i Balzaca – do praktycznego celu, jakim mogło być jego zniesienie. Usprawiedliwiała ona natomiast prawo jednostki do „naturalnej” miłości, które zostało jej odebrane przez cywilizację. Jednym z istotnych aspektów tego prawa był liberalizm i permisywizm seksualny, który w dobie Oświecenia został tak śmiało postawiony przez Diderota i Sade’a, a w pierwszej połowie XIX wieku został włączony do świadomości romantycznej przez Balzaca. Autorowi *Fizjologii małżeństwa* napisanej w latach 1824–1825 zawdzięczamy przecież, że prekursorskie myśli Diderota – zawarte w mało podówczas znanych utworach – zostały szeroko rozwinięte i spopularyzowane.

³⁵ Ch. MONTESQUIEU, *O duchu praw*, Warszawa 1957, t. 1, s. 335.

Rozdział VI

POZNANIE I METODA

Spójność filozofii Diderota – niezależnie od jej paradoksów – nie przejawia się jedynie w obrębie poszczególnych jej działów, jak to wykazaliśmy na przykładzie filozoficznej antropologii, ale można ją również dostrzec między nimi. Szczególnie wyraźnie zarysowuje się w powiązaniu jej refleksji ontologicznej, antropologicznej i teoriopoznawczej. Wynika to z konsekwentnego stosowania zasad materialistycznego monizmu. Już samo pojęcie wrażliwej materii rzucało pomost między światem zewnętrznym a ludzką świadomością jako przejawem wyższej formy wrażliwości. Diderot jednak nie zatrzymuje się w tym miejscu i formułuje tezę o identyczności logiki przyrody z logiką poznania. Stawia więc problem śmiały i nowatorski, który zostanie podjęty przez filozofię XIX wieku (m.in. przez Comte'a), a ostatecznie skryształizuje się w postaci zasady tożsamości praw dialektyki, jako ogólnych praw rzeczywistości, z prawami myślenia. „To, co nazywamy wiązaniem pojęć w naszym umyśle – pisze Diderot w artykule *Encyklopedii* poświęconym Locke'owi – jest tylko pamięcią o koegzystencji zjawisk w przyrodzie; to, co nazywamy w umyśle konsekwencją, jest niczym innym, jak powiązaniem albo następstwem skutków w przyrodzie”¹. Ta myśl sformułowana około 1760 roku będzie przez niego wielokrotnie podejmowana i rozwijana w serii dzieł pochodzących z dojrzałego okresu jego twórczości, głównie zaś w tych, które pojawiły się w latach 1773–1774: „Wszystko wiąże się w umyśle ludzkim podobnie jak we wszechświecie” – czytamy w *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*². Tę samą myśl wyklada obszerniej

¹ D. DIDEROT, *Locke*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 713.

² D. DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 2, s. 372.

w *Eléments de physiologie*: „Budowanie naszych rozumowań nawet najbardziej rozwiniętych, ich powiązanie i logiczność tak samo podlega prawu konieczności w naszym umyśle, jak konieczne jest powiązanie między skutkami, przyczynami, cechami przedmiotów w przyrodzie”³. Jeżeli umysł narusza logikę przyrody – powiada Diderot – sam przestaje być logiczny, zaczyna wytwarzać poglądy fałszywe, dziwaczne, znamienne dla idealistów lub zgoła szalone. Tak jest zawsze, gdy sztucznie izolujemy jakieś zjawisko bądź nieodpowiednio je wiążemy lub też oddzielamy od innego.

Diderot dostrzega owo niebezpieczeństwo naruszania logiki rzeczy głównie w momencie przechodzenia od poznania zmysłowego do abstrakcyjnego i wyrażania pojęć ogólnych za pomocą znaków. Wskazuje w szczególności na niedostatki teorii abstrakcji Locke’a, zawartej w jego nauce o języku, oraz poddaje krytyce koncepcję znaków, do której odwoływał się F. Hemsterhuis w wyjaśnianiu praw rozumu i myślenia. Zdaniem Diderota, F. Hemsterhuis potraktował rozważania o znakach w sposób autonomiczny. Tymczasem winien był uwzględnić „zasadę wcześniejszą”, którą mógł znaleźć „w naturalnym powiązaniu cech danego bytu, w powiązaniu bytów, w nawyku, uwarunkowanym przez to powiązanie, wyprowadzania albo, mówiąc dokładniej, dysponowania pewnym następstwem wrażeń i wytwarzania dźwięków w pewnym porządku”⁴.

Diderotowska teoria poznania harmonizuje z jego filozofią przyrody i podobnie jak ona jest monistyczna. Brzmi to jak paradoks, ale właśnie niesystematyczny sposób filozofowania Diderota pozwolił mu przewyciężyć jednostronność i metafizyczność (w sensie braku dialektyki) poglądów wielu ówczesnych filozofów, zarówno idealistów, jak i materialistów. Diderot zaznajomio-

³D. DIDEROT, *Eléments de physiologie*, Paris 1964, s. 234.

⁴F. HEMSTERHUIS, *Lettre sur l’homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, New Haven – Paris 1964, s. 73. „W przyrodzie występuje powiązanie między przedmiotami i między częściami przedmiotów. Ta więź jest konieczna. Pociąga ona za sobą powiązanie albo następstwo konieczne rzeczy postrzeganych, odczuwanych, widzianych, badanych powonieniem lub dotykanych” (DIDEROT, *Eléments de physiologie...*, s. 233).

ny był z różnorodnymi koncepcjami teoriopoznawczymi. Żadnej nie akceptował jednak w pełni, wydobywał z nich natomiast pewne elementy, z których usiłował zbudować odmienną jakościowo syntezę, nieredukowalną do jej heterogenicznych elementów. Synteza ta opierałaby się na jedności tego, co w większości racjonalistycznych lub sensualistycznych koncepcji było sobie przeciwne.

W pierwszych swoich utworach hołdował racjonalizmowi nawiązującemu do tradycji kartezjańskiej. Uznawał rozum za miernik adekwatności idei do rzeczywistości. Jasne i oczywiste dowody przedkładał ponad dane zmysłów. „Jestem bardziej pewny moich sądów – powiadał wówczas – niż moich oczu”. Tej postawie, przeciwnej założeniom sensualistycznym, odpowiadał radykalny antyempiryzm. Wyraził to Diderot dobitnie w *Myślach filozoficznych*: „Jeden oczywisty dowód przemawia do mnie mocniej niżli pięćdziesiąt podanych faktów”⁵. W końcowej fazie twórczości wypowie sąd radykalnie odmienny: „Dobra obserwacja warta jest więcej od stu teorii”⁶. Te dwie wypowiedzi należy jednak traktować jak słupy graniczne, między którymi oscylowała myśl Diderota poszukując niezmordowanie syntezy.

Pierwszą doniosłą jej próbę stanowi *List o ślepcach* (1749). Tendencja sensualistyczna przejawia się w nim już nader wyraźnie; wzrok, słuch i dotyk stanowią „trzy wrota”, przez które „może docierać do naszej duszy poznanie”. Nie bez ironii kieruje też Diderot pod adresem kartezjanizmu słowa: „Jeśli kiedykolwiek jakiś filozof ślepy i głuchy od urodzenia stworzy człowieka na wzór Kartezjusza [...] umieści jego duszę w końcach palców; ponieważ stamtąd pochodzą jego najważniejsze wrażenia i wszelka wiedza o świecie zewnętrznym”⁷.

Poznanie zmysłowe to jednak tylko jedna strona bardziej złożonego procesu, w którym poza uzyskiwaniem przez umysł wrażeń dokonuje się ich uogólnienie. Owo abstrahowanie „polega na

⁵ D. DIDEROT, *Myśli filozoficzne*, w: *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 49.

⁶ D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 3, s. 371.

⁷ D. DIDEROT, *List o ślepcach na użytek tych, co widzą*, w: *Wybór pism...*, s. 103.

oddzielaniu, za pośrednictwem myśli, postrzegalnych zmysłami jakości ciał”⁸. Umysł odbierając wrażenia stanowi ośrodek integrujący i przetwarzający. Jest to „miejsce składu i przeładunku we wzajemnej wymianie naszych idei”⁹. W tym racjonalistycznym aspekcie swojej teorii poznania Diderot pozostaje wierny Kartezjuszowi. Akceptuje przecież podstawową metodologiczną zasadę *Rozprawy o metodzie*, nakazującą dzielić i upraszczać to, co jest złożone, aby sprowadzić je do prostych elementów, którymi można operować na zasadach matematyki.

Przejmując podstawowe założenia sensualizmu i racjonalizmu, Diderot poddaje krytyce ich jednostronność, a przede wszystkim wynikające z niej konsekwencje idealistyczne. Uznanie w *Liście o ślepcach* wrażeń za pierwotne źródło wiedzy o zewnętrznym świecie godziło w kartezjańską teorię idei wrodzonych. Problem ten został przez Diderota zdecydowanie postawiony nieco później, bo w *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades* (1752). Za punkt wyjścia w krytyce wrodzonych idei posłużył mu sensualizm Locke’a. Powołując się na empirię Diderot stwierdza, że człowiek rodząc się nie przynosi na świat ani wiedzy, ani refleksji, ani idei. „Jestem pewien – powiada – że pozostałby czymś w rodzaju nieokrzesanego zwierzęcia, automatu, poruszającej się maszyny, gdyby posługiwanie się materialnymi zmysłami nie budziło aktywności jego duszy. Taki jest pogląd Locke’a, takie jest stanowisko doświadczenia i prawdy”. Diderot odrzuca jednocześnie stanowisko tych, którzy hołdują koncepcji „człowieka sztucznego i wymyślonego, któremu przypisuje się posiadanie pojęć poprzedzających posługiwanie się zmysłami. Była to chimera Platona, świętego Augustyna i Descartesa”¹⁰. W tekście tym dokonuje więc Diderot ostatecznego rozrachunku z kartezjanizmem. Po przejściu i włączeniu do swojej teorii poznania elementów racjonalizmu, pozwalających wyjaśnić mu proces uogólniania wrażeń, odrzucił te jego aspekty, które były jednoznacznie idealistyczne.

⁸ Tamże, s. 194.

⁹ Tamże, s. 195.

¹⁰ D. DIDEROT, *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 1, s. 450.

Podobny zabieg został zastosowany przez Diderota wobec sensualizmu¹¹. Nie miałby za złe sensualistom, gdyby pozostali wierni klasycznej i szeroko rozpowszechnionej (w zlatynizowanej wersji) formule Arystotelesa: „*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*” („nie ma niczego w umyśle, co nie byłoby wcześniej w zmysłach”). Niepokoiło go jednak ciążenie sensualizmu ku subiektywizmowi i idealizmowi, przejawiające się w próbie negocjowania świata zewnętrznego jako źródła wrażeń zmysłowych. Stąd jego permanentna krytyka pewnych tez E. Bonnot de Condillaca i wskazywanie na ich bliskie pokrewieństwo z subiektywizmem J. Berkeleya. Obaj są przez niego określani jednoznacznie jako idealiści. „Idealistami – powiada – nazywa się filozofów, którzy uważając za wiadome jedynie swoje własne istnienie oraz istnienie wrażeń, zmieniających się kolejno w nich samych, nie chcą uznać niczego poza tym. Dziwaczny to system, który według mnie mogliby stworzyć tylko ślepcy. A przecież ten właśnie system, ku wstydowni umysłu ludzkiego, ku wstydowni filozofii, najtrudniejszy jest do obalenia, chociaż jest najbardziej absurdalny ze wszystkich”¹². Cytując słowa Condillaca: „czy to wzniesiemy się do nieba, czy zstąpimy do przepaści, nigdy nie możemy wyjść poza samych siebie i potrafimy dostrzec tylko własną myśl”, zauważa, że: „takie są również wnioski wynikające z pierwszego dialogu Berkeleya i takie są podstawy jego systemu”¹³.

Diderota nie zadowala również odmiana sensualizmu reprezentowana przez niektórych materialistów. Tak jest w przypadku

¹¹ Trafnie podsumowuje problem H. LEFEBVRE: „Diderot wydobywa ze swej rozmowy ze ślepcem teorię poznania albo raczej ta rozmowa ową teorię potwierdza i weryfikuje. Odrzuca on empiryzm, sensualizm w tej mierze, w jakiej te teorie przyjmowały zmysłowe pochodzenie pojęć, nie wiążąc ich ze światem zewnętrznym i związane były z idealizmem i berkeleyowskim «egotyzmem». Odrzuca również idee wrodzone, rozum metafizyczny. Tym sposobem zarysowuje się materialistyczna teoria poznania” (*Diderot*, Paris 1949, s. 106).

¹² DIDEROT, *List o ślepcach...*, s. 209–210. Wzmiankowane dzieło BERKELEYA to *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*.

¹³ DIDEROT, *List o ślepcach...*, s. 210.

Helvétiusa, któremu zarzuca redukowanie poznania intelektualnego do zmysłowego, będącego w rzeczywistości tylko niższą, wyjściową jego formą. Wypowiadając się przeciwko słuszności formuły Helvétiusa: „czuć to myśleć”, Diderot uznaje czucie, to znaczy postrzeganie zmysłowe, za swoiste dla wszystkich zwierząt, które nie są zdolne do myślenia właściwego tylko człowiekowi. Tak więc między zmysłowością zwierzęcia a racjonalnością człowieka występuje jakościowa różnica¹⁴. Wrażliwość fizyczna jest przyczyną istotną w procesie poznania, ale nie jedyną. Można posiadać piłę, ale rzadko nią piłować. Posiadanie zmysłów, tak jak posiadanie piły jest tylko jednym z wielu warunków korzystania z nich. Trzeba czuć, żeby myśleć, ale nie myślimy tylko dlatego, że czujemy. Bardziej więc odpowiada Diderotowi sensualizm Hobbesa, wedle którego „czuję, myślę, sądzę, a więc część zorganizowanej materii, jaką stanowią ja, może czuć, myśleć i sądzić”¹⁵.

Diderot nie tylko uznawał obiektywne istnienie rzeczywistości i zdolność jej poznania przez zmysły, ale także usiłował wyjaśnić związki między poznawanym empirycznie przedmiotem i poznającym podmiotem. Czynił to odwołując się do atomistyki Lukrecjusza lub też do nowszych prac z dziedziny akustyki. Sądził mianowicie, że wrażenia wzrokowe uzyskujemy drogą „upływów ciała”, które docierają do oka, poruszają jego siatkówkę, a jej „wstrząsy” przekazywane są do mózgu. Podobnie dźwięki docierają do nas za pośrednictwem „molekuł odrywanych od dźwięczącego ciała, które uderzają w nasze uszy”. Owe molekuły nie wędrują jednak – jak u Epikura – ale poruszają inne, wytwarzając falę wibracyjną, która uderza w nerw słuchowy, wywołując wrażenie.

Łącząc elementy sensualizmu i racjonalizmu oraz ustalając hierarchię poznania zmysłowego i intelektualnego Diderot posunął naprzód materialistyczne rozwiązanie tych kwestii przez odejście od abstrakcyjnych i metafizycznych koncepcji Condillaca. Podczas gdy ten bada władze poznawcze człowieka wychodząc od jego modelu jako posągu obdarzonego kolejno zmysłami, Di-

¹⁴ Por. DIDEROT, *Réfutation...*, s. 300.

¹⁵ Por. tamże, s. 301.

derot podejmuje tę samą problematykę odwołując się do człowieka konkretnego, którego analizuje uzbrojony w wiedzę biologiczną, anatomiczną i fizjologiczną. Niekiedy mówi się nawet o „fizjologicznym sensualizmie” tego filozofa¹⁶.

W centrum uwagi Diderota znajduje się mózg. Intensywne studia dzieł medycznych (do lektury ich miał szczególną predylekcję, a rozmowy z lekarzami dawały mu największą satysfakcję) dostarczyły mu wielu przykładów na to, że nawet najmniejsze uszkodzenie owego „zmysłu wewnętrznego” wprawia człowieka w stan szału, upojenia albo powoduje jego śmierć.

Nerwom wyznacza funkcję „sług mózgu”, a ten porównuje do despotycznego władcy, który musi sprawować kontrolę nad swoimi poddanymi; pełni więc funkcję centralną i koordynującą. Jego rolę, jako „wiązki pierwiastkowej” w funkcjonowaniu systemu nerwowego, porównuje Diderot do pająka, który wrażliwy jest na wszelkie sygnały dochodzące przez pajęczynę i sam wprawia ją w ruch. Współdziałanie nerwów i mózgu, zmysłów i rozumu jest więc dwukierunkowe. W odróżnieniu od Helvétiusa, wedle którego doznawanie wrażeń i wydawanie sądów stanowią jedną i tę samą czynność, a aktywność umysłu polega na porównywaniu materiałów dostarczonych przez zmysły¹⁷, Diderot akcentuje aktywną, nadrzędną rolę rozumu w stosunku do zmysłów. Porównuje go do klawikordu, w którego struny uderza przyroda, ale który od czasu do czasu odzywa się sam. Umysł nie ogranicza się więc do rejestrowania w pamięci wrażeń zmysłowych, porównywania ich i tworzenia pojęć, ale każe odpowiadać zmysłom na zadane przez siebie pytania.

¹⁶ E. Callot stwierdza, że oryginalność koncepcji Diderota polega na traktowaniu psychiki jako naturalnej funkcji ciała; przyjmuje on za podstawę nie tylko wrażliwość, jak to jest u Condillaca, ale wrażliwość jako właściwość materii organicznej: jest to sensualizm fizjologiczny” (por. *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle*, Paris 1965, s. 291).

¹⁷ Za przyczyny sprawcze idei uważa Helvétius dwie władze albo „dwie bierne siły”, a mianowicie wrażliwość zmysłową oraz pamięć będącą „jedynie przedłużonym, choć osłabionym wrażeniem”. W tej sytuacji „działanie umysłu polega wyłącznie na porównaniu zarówno naszych wrażeń, jak i naszych idei, to znaczy na dostrzeganiu różnic i podobieństw, zgodności i niezgodności między nimi”. A więc „wydawać sąd, to znaczy to samo, co doznawać wrażeń” (C.A. HELVÉTIUS, *O umyśle*, Warszawa 1957, t. 1, s. 9–10, 13, 14).

Takie postawienie przez Diderota problematyki sensualizmu i racjonalizmu prowadziło do nowoczesnego – jak na owe czasy – ujęcia pokrewnej kwestii, leżącej na styku teorii poznania i metody, a mianowicie stosunku empirii do teorii. Diderot usiłuje stworzyć syntezę dwóch różnych sposobów osiągania prawdy o świecie: indukcji i dedukcji, przechodzenia od konkretów do uogólnień i aprioryzmu. To nie udaje mu się w pełni. Myśl jego będzie oscylowała ciągle między tymi dwoma biegunami nadającymi jej dynamikę. Chwilami Diderot opowiada się za jednym ze skrajnych stanowisk, niekiedy godzi je na zasadach eklektyzmu, ale w miarę upływu czasu coraz wyraźniej próbuje łączyć je dialektycznie i dostrzega ich komplementarność.

Empiryzm pojawia się w filozofii Diderota niemal jednocześnie z przełomem sensualistycznym i antykartezjańskim. W tym czasie Diderot przestaje żywić kult dla nauk matematycznych. W *Liście o ślepcach* jest jeszcze zafascynowany ilościową metodą badania zjawisk przyrody, ale już zaczyna wątpić w jej skuteczność, chociażby ze względu na ograniczone możliwości ludzkiego umysłu. Stwierdza, że „geometra” pragnący poddać świat ewaluacji kwantytatywnej musiałby postawić się w sytuacji Boga obejmującego umysłem całokształt bytów.

Deprecjonowaniu metod matematycznych towarzyszy rehabilitacja empiryzmu nauk przyrodniczych, powiązanych z działalnością praktyczną. Przyczyniły się do niej prowadzone podówczas przez Diderota prace nad *Encyklopedią*, która miała przecież dokonać bilansu „nauk i sztuk”. Dzięki *Encyklopedii* Diderot zainteresował się również empiryzmem F. Bacona, którego filozofia odegrała rolę katalizatora w formowaniu się jego nowej metody. Błędem byłoby jednak sądzić, że poszedł tą samą drogą, co jego angielski poprzednik. Nie ma racji L. Ducros, który twierdzi, że po wyzwoleniu się od „abstrakcji metafizycznych” i po osiągnięciu przez Diderota „wieku pozytywnego” filozofia jest odtąd dla niego „fizyką eksperymentalną”¹⁸.

Taka skrajna postać empiryzmu przejawiała się – zresztą w postaci nierozwiniętej – jedynie w młodzieńczym utworze Diderota *Niedyskretne klejnoty* (1748). Doświadczenie jest tu zdecydowa-

¹⁸L. DUCROS, *Diderot. L'homme et l'écrivain*, Paris 1894, s. 314.

nie przeciwstawione metafizycznym systemom, wiedzy apriorycznej i hipotezom. Ośmieszając Platona, rzecznika metafizyki, którego hipotezy porównuje do baniek mydlanych, Diderot przewiduje rychły koniec systemów, które zostaną wyparte przez empiryzm. „Ujrzałem – powiada bohater filozoficznej powieści – jak Doświadczenie podchodzi do budowli i wówczas kolumny portyku hipotez zachwiały się, sklepienia jęły się giąć, a bruk zapadał się pod nogami”¹⁹.

Bardziej umiarkowaną i bardziej złożoną postawę zajmuje Diderot w pracy *O interpretacji natury* (1753), która stanowi prawdziwy manifest empiryzmu, określanany niekiedy jako „Rozprawa o metodzie XVIII wieku”. Istnieje w niej niewątpliwie nurt empiryczny i prepozytywistyczny, choć nie występuje tak jednoznacznie, jak sądzi J. Luc²⁰. Wyjściowym punktem owego manifestu jest krytyka „geometrycznych” systemów odziedziczonych po XVII wieku i przekonanie o zbliżającym się kryzysie dotychczasowej filozofii. „Jesteśmy – pisze – w przededniu wielkiego przewrotu w naukach. Sądząc ze skłonności, jaką umysły zdają się wykazywać do nauk moralnych, literatury pięknej, historii naturalnej i fizyki eksperymentalnej, ośmielę się twierdzić z całą niemal pewnością, że nie minie sto lat, a nie naliczycie więcej jak trzech geometrów w Europie”²¹.

W przekonaniu Diderota słabość metafizyki polega głównie na jej jednostronności, gdyż zajmuje się pojęciami oderwanymi, a nie rzeczami. Oddając się umysłowym spekulacjom, w których „ciała są pozbawione swoich własności indywidualnych”, odchodzimy od rzeczywistości i ją deformujemy. Drugą słabością jest jej aprioryzm. Zakłada ona z góry pewne prawdy, uważa je za niezbitę i nagina do nich fakty. Z aprioryzmu wynika trzecia słabość metody geometrycznej i metafizycznej, a mianowicie jej dogmatyzm.

¹⁹ D. DIDEROT, *Niedyskretne klejnoty*, Warszawa 1992, s. 192.

²⁰ „*Myśli o interpretacji natury to Rozprawa o metodzie XVIII wieku*. Nie mogłyby one stanowić wstępu do geometrii; jednak były całkiem na miejscu jako wprowadzenie do nowego traktatu eksperymentalnej fizyki lub fizjologii. Jest to rehabilitacja ducha Bacona (J. LUC, *Diderot, l'artiste et le philosophe*, Paris 1938, s. 107.

²¹ D. DIDEROT, *O interpretacji natury*, w: *Wybór pism...*, s. 260.

Dostrzegając niedostatki filozofii racjonalnej, Diderot bynajmniej nie zmierza do zwykłego jej zanegowania. Pragnie ją przezwyciężyć nie przez odrzucenie i nie przez przeciwstawienie jej „metody eksperymentalnej”, ale przez dialektyczną ich syntezę.

Na czym miałyby polegać owa dialektyka? Otóż gromadzenie faktów i tworzenie hipotez stanowi dla Diderota dwie strony jednego procesu poznawczego, albowiem: „Wszystko sprowadza się do przejścia od zmysłów do refleksji i od refleksji do zmysłów: wciąż wracać do siebie i wciąż poza siebie wychodzić – oto praca pszczoły. Daremnie bujał po świecie ten, kto wraca do ula, nie przynosząc wosku. Ale zapasy wosku nie przydałyby się na nic, gdyby nie umiano zeń lepić plastrów i napełniać ich miodem”²². Zbieranie faktów to proces ciągły i powolny, tworzenie teorii to rozwój poznania na zasadzie przeskoku, to otwieranie nowych horyzontów, wytyczanie szlaków, którymi winno kroczyć empiryczne badanie rzeczywistości. Wielu znawców (m.in. L. Ducros i J. Luc) kładzie nacisk na pogląd Diderota, że „prawdziwym bogactwem filozofa są fakty”, gdyż stanowią stały zbiór informacji pewnych i niepowtarzalnych o świecie, nie dostrzegając, że autor *O interpretacji natury* występuje również przeciw jednostronności metody empirycznej, która nie może się obyć bez metody racjonalnej. Z jednej strony filozofia racjonalna „rozważa możliwości, wyrokuje i staje na martwym punkcie. Powiada zuchwale: niepodobna rozszczępić światła; filozofia eksperymentalna przysłuchuje się, milczy przez całe wieki; a potem ukazuje nagle pryzmat i oznajmia: światło daje się rozszczępić”²³. Z drugiej strony filozofia eksperymentalna kroczy „po omacku”, a odkrycia jej są przypadkowe, wymagają zmuśnych, cierpliwych badań, dużego nakładu czasu i środków materialnych. Stąd potrzeba hipotez, a nawet systemów, z tym, że pełniłyby one inną niż w przeszłości funkcję. Zamiast ignorować wiedzę empiryczną, winny ją wspierać. Radzi więc Diderot filozofom skłaniającym się ku fizyce eksperymentalnej, aby mieli system, tylko żeby nad nim panowali, a nie żeby system panował nad nimi. Winni postępować tak, jak starożytny filozof radził traktować piękną kurtyzanę Laidę: „Lai-

²² Tamże, s. 263.

²³ Tamże, s. 270.

dem habeto, dummodo te Lais non habeat” („posiądź Laidę tak, by ona nie posiadała ciebie”)²⁴.

Postulat stworzenia „filozoficznej ligi” między zwolennikami empiryzmu i racjonalizmu zawiera w sobie jeszcze jeden doniosły moment dla rozwoju teoriopoznawczych i metodologicznych koncepcji Diderota. Chodzi mu bowiem nie tylko o uzasadnienie potrzeby ścisłego wiązania empirii z teorią, ale również o sprawdzenie hipotez w praktyce. Proces poznania składa się więc nie z dwóch, ale z trzech etapów: „obserwacja natury, refleksja i doświadczenie”, przy czym „obserwacja gromadzi fakty, refleksja je kojarzy; doświadczenie sprawdza rezultat owego kojarzenia”²⁵. Jeśli nawet Diderot nie rozumie przez praktykę tego, co my (kiedy mówimy o niej jak o praktyce społecznej), to bynajmniej nie pomniejsza to jego bezspornej zasługi w rozwoju teorii poznania.

Rozważania Diderota w zakresie gnoseologii i metodologii budzą dotąd pewne rozbieżności interpretacyjne. Wynikają one głównie z przesadnego akcentowania jednego z wielu aspektów jego teorii poznania. Wspominaliśmy już o próbach redukowania jej do empiryzmu F. Bacona. Wydaje się, że problem ten został wyczerpująco naświetlony przez nowsze prace specjalistyczne. Zwraca się w nich uwagę na to, że uprawiana przez Bacona indukcja „nie kładzie nacisku na doniosłość hipotez”²⁶. Uważa się natomiast, że rewaloryzacja teoriopoznawczej doniosłości hipotez przez Diderota jest jednym z ważniejszych mierników oryginalności jego myśli w XVIII wieku, który był wiekiem empiryzmu²⁷. Wszystko to przemawia za potrzebą bardziej plastycznej interpretacji. Błędem byłoby modernizowanie jego poglądów, niedostrzeżenie uwikłania ich w tradycyjną problematykę oświe-

²⁴ Tamże, s. 272. Chodzi o zlatynizowaną formę aforyzmu Arystypa rozpowszechnioną dzięki listom *Ad familiares* Cyserona (IX, 26). Diderot natknął się na nią studiując filozofię cyrenaików. Por. *Cyrénaïque*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 548.

²⁵ DIDEROT, *O interpretacji natury...*, s. 267.

²⁶ L.K. LUXEMBOURG, *Francis Bacon and Denis Diderot: Philosophers of Science*, Copenhagen 1967, s. 73. Por. P. CASINI, *Diderot „philosophe”*, Bari 1962, s. 194.

²⁷ Por. J. MAYER, *Diderot homme de science*, Rennes 1959, s. 117.

ceniową, poza którą Diderot próbował wyjść, choć nie zawsze mu się to udawało.

Pierwsze jego uchybienie to szczególna predylekcja – w pracach poprzedzających *Réfutation...* – dla nominalizmu, która nie pozwalała mu niekiedy dostrzec wyraźnie jakościowej różnicy między pojęciami ogólnymi a postrzeżeniami prostymi, pochodzącymi od zmysłów. Sądził on, że myślenie jest tylko wówczas poprawne, kiedy pojęcia można rozłożyć na ich elementy składowe. Skłaniał się więc raczej ku ich interpretacji ilościowej, a nie jakościowej. „Istnieją – pisał w artykule *Incompréhensible* – dwie wielkie zasady, których nie należy tracić z oczu, a mianowicie że nie ma niczego w umyśle, co nie dotarłoby doń drogą zmysłów i co w konsekwencji opuszczając umysł nie powinno by odnaleźć przedmiotów zmysłowych, aby się z nimi związać”²⁸. Pojęcia ogólne, które nie wytrzymałyby tej próby i nie dały się sprowadzić do „wyobrażeń zmysłowych”, byłyby tylko pustymi słowami.

Drugi problem to ciążenie mimo wszystko ku supremacji empiryzmu nad racjonalizmem i nie zwracanie niekiedy należytej uwagi na istnienie jakościowego progu między faktami a uogólniającą je teorią, między „fizyką eksperymentalną” a „fizyką racjonalną”. Zdaniem Diderota pierwsza winna wyprzedzać drugą, albowiem im więcej faktów, tym łatwiej jest nam tworzyć teorie. Zgodnie z kategorią „łańcucha bytów”, poznanie empiryczne wypełnia stopniowo przestrzeń między odosobnionymi faktami. W ten sposób „narodzi się łańcuch ciągły”, a wszelkie zjawiska „zostaną wyjaśnione przez ich zetknięcie się ze sobą” i stwórzają spontanicznie szereg systemów, które zjednoczą się w jeden system ogólny. „Gdybyśmy – powiada – dysponowali kompletnym zbiorem zjawisk, mielibyśmy odtąd tylko jedną przyczynę albo jedno założenie”²⁹. A więc jedyny system zgodny z doświadczeniem byłby taki, który oparłby się na znajomości ogółu faktów. Zdając sobie sprawę z praktycznej niemożliwości dokonania tego, Diderot pozostaje sceptykiem wobec wartości wiedzy wybiegającej dalej, niż sięga teleskop i mikroskop. H. Lefebvre doszukuje

²⁸ D. DIDEROT, *Incompréhensible*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 513.

²⁹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron...*, s. 361.

się tu, nie bez racji, „agnostycyzmu na sposób Comte’a”. Niektóre wypowiedzi Diderota świadczą rzeczywiście o próbie zredukowania zadań i metod filozofii do zadań i metod nauk empirycznych. Sądził on zresztą, że w tym kierunku rozwija się wszelkie poznanie: „Wydaje się, że umysł ludzki się wyszumiał; uznano już próżność badań scholastycznych; opadł szaf systemów. Nie mówi się już o arystotelizmie, kartezjanizmie, malebranchizmie ani też o leibnizjanizmie; wszędzie panuje duch prawdziwej nauki”³¹.

Te wypowiedzi tłumaczą nam popularność, jaką Diderot cieszył się u pozytywistów, zwłaszcza A. Comte’a, który cytując go często (zwłaszcza w *Systemie polityki pozytywnej*), zaliczał go do swoich prekursorów i uczynił patronem jednego z dni „tygodnia F. Bacona”, „miesiąca Descartesa” w „Kalendarzu pozytywistycznym”. *O interpretacji natury, List o ślepcach* oraz *Lettre sur les sourds et muets* znalazły się na honorowym miejscu w „Bibliotece pozytywistycznej”³². C. Bernard przygotowywał książkę *Diderot physiologiste*, której nie zdążył ukończyć³³. E. Littré cenił jego ducha „konstruktywizmu”, tak bliskiego pozytywizmowi³⁴. Stylizowanie Diderota na pozytywistę przyjęło się wśród niektórych znawców jego filozofii, takich jak J. Luc, J. Mayer, E. Callot³⁵. Należałoby jednak zachować pewien dystans wobec ich wypowiedzi. Elementy myśli pozytywistycznej to jeszcze nie pozytywizm. Wskazywaliśmy już na pewne koncepcje metafizyczne

³⁰ LEFEBVRE, *Diderot...*, s. 150.

³¹ D. DIDEROT, *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 3, s. 441.

³² A. COMTE, *Catéchisme positiviste*, w: *Oeuvres d'Auguste Comte*, Paris 1970, t. 11, s. 7, 38; B. SKARGA, *Comte*, Warszawa 1966 (s. nlb., wklejka); CALLOT, *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle...*, s. 272.

³³ Por. tamże, s. 288.

³⁴ R. HUBERT, *La morale de Diderot*, „Revue du Dix-huitième Siècle” 1914, nr 4, s. 337–338.

³⁵ Zdaniem J. Luca Diderot reprezentuje „pozytywizm, do którego francuscy myśliciele XIX wieku: August Comte i Claude Bernard, niewiele dorzucają” (J. LUC, *Diderot. L'homme et l'écrivain*, Paris 1938, s. 114). Tenże autor twierdzi, że „materializm Diderota mógł być tylko fizyką materii” (s. 107). Por. też MAYER, *Diderot homme de science...*, s. 108 oraz CALLOT, *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle...*, s. 263.

Diderota, jak „całość” i „wrażliwa” molekula, które nie mogły być rozpatrywane jako problemy należące do „fizyki materii”. Słusznie więc pisze F. Venturi, że „uważać Diderota za pozytywistę”, jak to uczyniono na podstawie *O interpretacji natury*, to znaczy odrywać go „od ogółu jego poglądów i idei, które kiełkowały w nim począwszy od pierwszych jego dzieł, a które pozostaną żywotne w pozostałym okresie jego życia”³⁶.

Istotny problem podnosi w tej kwestii P. Casini, który wskazuje na antypozytywistyczny wątek „intuicjonizmu” i „naukowego profetyzmu”³⁷ u Diderota, wiążącego się z kategorią „entuzjazmu”, której proveniencja jest platońska, ale rozwinięta została przez francuskiego myśliciela w formie materialistycznej.

Teoriopoznawcza doniosłość entuzjazmu, a w konsekwencji instynktu, polega u Diderota na tym, że za jego pomocą odgadujemy „odległe stosunki”, to znaczy analogie i przeciwieństwa między rzeczami, których nie dostrzegamy za pomocą doświadczenia i rozumu. Poznanie instynktowne występuje przede wszystkim u zwierząt, które po urodzeniu potrafią dokonywać skomplikowanych czynności, tak jak gdyby przez długi czas się ich uczyły, tylko że wykonują je zawsze w taki sam sposób. Na podobnej zasadzie wykonują swoją pracę robotnicy niewykwalifikowani, którzy potrafią wykonać szereg złożonych manipulacji nie znając ani budowy narzędzi, którymi się posługują, ani procesu produkcji. Intuicja i instynkt nie są więc dla Diderota czymś irracjonalnym. Dają się one wytłumaczyć bądź jako naturalna wiedza spontaniczna (*lumières naturelles*), bądź jako wiedza nabyta (*lumières acquises*)³⁸ drogą długotrwałego powtarzania machinalnych czynności, które przekazywane są z pokolenia na pokolenie, chociaż nikt nie potrafi wytłumaczyć ich racjonalnie. Tego rodzaju interpretację instynktu znajdujemy właśnie w *O interpretacji natury*: „Wielka wprawa w przeprowadzeniu doświadczeń daje najpospolitszym nawet rękodzielnikom pewien rodzaj intuicji zbliżonej niemal do natchnienia. Tylko oni mogliby mylić się, ni-

³⁶ F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot (1713–1753)*, Paris 1939, s. 286.

³⁷ P. CASINI, *Diderot „philosophe”*, Bari 1962, s. 270, 290–291.

³⁸ D. DIDEROT, *Eclairé, clairvoyant*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 35.

czym Sokrates, nazywając go swoim dajmonionem”³⁹. Intuicjonizm Diderota nie jest więc wyrazem tendencji irracjonalistycznych, stanowi zaś rehabilitację heurystycznych przesłanek codziennej praktyki i procesu produkcji.

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika, że Diderot nie był zwolennikiem jednej z przyjętych przed nim metod. Mimo ciążenia ku empiryzmowi nie przestawał być racjonalistą, a w *Réfutation...* ma miejsce nawet zwrot ku racjonalizmowi. Oscylując między nimi dążył do ich syntezy. Jednocześnie zajmował postawę otwartą, a jedną z głównych jego trosk było unikiwanie dogmatyzmu.

Żadne rozwiązanie problemu nie było dlań rozwiązaniem ostatecznym, a najbardziej atrakcyjny był ów margines niejasności, który przy kolejnych rozstrzygnięciach się pojawiał. Stąd jego predylekcja do sceptycyzmu metodycznego w stylu Montaigne’a, jego ulubionego pisarza, o którym mówił, że „nie ma prawie żadnego problemu, którego ten autor nie próbowałby rozwiązywać opowiadając się za i przeciw i to zawsze z takim samym przekonaniem”⁴⁰. Idąc śladami sceptyków Diderot stwierdza, że „zdania przeciwne są jednakowo prawdziwe”⁴¹. Tym samym godzi w logikę formalną, logikę nauki i przeciwstawia jej logikę filozofii, która nabiera charakteru dialektycznego. W tym ujęciu poznanie staje się procesem nieskończonym i sprzecznym. Nie osiągnie ono nigdy prawdy absolutnej, co wymagałoby poznania świata jako całości. Ów sceptycyzm metodologiczny nie prowadzi jednak do agnostycyzmu i sceptycyzmu *sensu stricto*. Diderot odrzuca postawę „sceptyka doskonałego”, która byłaby tożsama z sytuacją „osła Buridana”. Takiemu stanowisku przeciwstawia niekiedy skrajny optymizm poznawczy. Jest przekonany o tym,

³⁹ D. DIDEROT, *O interpretacji natury...*, s. 274. Poprawiamy tekst cytowanego przekładu: „praktykantom” na „rękodzielnikom” (*manouvriers*), „intencji” na „intuicji” (*pressentiment*). Zdanie: „Mogliby...” tłumaczymy zgodnie z oryginałem: „*Il ne tiendrait qu’à eux de s’y tromper comme Socrate et de l’appeler un démon familier*” (*De l’interprétation de la nature*, Paris 1971, s. 56).

⁴⁰ D. DIDEROT, *Pyrrhoniennou sceptique, philosophie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie IV*, Paris 1976, t. 8, s. 152.

⁴¹ D. DIDEROT, *Scepticisme, Sceptique*, tamże, s. 282.

że: „człowiek dysponujący przeciętnymi zdolnościami, ale mający silny organizm, pracując nad książkami od piątej godziny rano do dziewiętej wieczór i stając się uczonym tak, jak jest kotlarzem, znałby w wieku czterdziestu pięciu lat wszystko, co tylko można poznać”⁴². Takiego celu wszakże Diderot przed uczonymi nie stawia. Główny nurt jego myśli biegnie zgodnie z założeniem: „powinno się wymagać ode mnie, żebym szukał prawdy, a nie, żebym ją znalazł”. Jest to postawa „badająca, ale nie rozstrzygająca”. Tę drugą uważa Diderot za znamienne dla „głupiej zarozumiałości dogmatycznej”⁴³.

Z postawą sceptyczną wiąże się predylekcja Diderota do eklektyzmu, który nie jest rozumiany przezeń w znaczeniu dzisiejszym. Eklektyzm to nie zlepianie ze sobą różnych teorii, koncepcji i pojęć (funkcję taką wyznacza Diderot raczej synkretyzmowi), jest to szukanie prawdy w różnych, nawet sprzecznych ze sobą, systemach i szkołach filozoficznych, a przede wszystkim u filozofów znajdujących się poza systemami. Oznaczało to zakwestionowanie monopolu na prawdę, jaki usurpowała sobie teologia. Funkcją eklektyzmu jest więc nie tworzenie nowych systemów, ale burzenie starych: „eklektyk jest to filozof, który depreczając przesadę, tradycję, starodawność, powszechną aprobatę, autorytet, słowem wszystko, co ujarzmiła masę umysłów, ośmiela się myśleć samodzielnie, sięgać do najbardziej jasnych zasad ogólnych, badać je, poddawać dyskusji, nie przyjmować niczego bez świadectwa doświadczenia i rozumu”⁴⁴.

Ten antysystemowy i antydogmatyczny charakter eklektyzmu przejawiał się już wcześniej u pierwszych historyków filozofii w Niemczech. Diderot zwrócił nań uwagę dzięki J. Bruckerowi. Eklektykiem był również nauczyciel Bruckera, J.F. Buddeus, który w *Compendium historiae philosophiae* (1731) przeciwstawił się systemowi Ch. Wolffa. „Precz z systemami” – było to obiegowe zawołanie eklektyków niemieckich⁴⁵.

⁴² D. DIDEROT, *Salon de 1765*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 10, s. 290.

⁴³ DIDEROT, *Myśli filozoficzne...*, s. 35, 38.

⁴⁴ D. DIDEROT, *Eclatisme*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, t. 7, s. 36.

⁴⁵ L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973, s. 203.

Eklektyzm prowadził do pluralizmu i rehabilitacji poglądów mało eksponowanych filozofów, którzy pozostawali w cieniu wielkich twórców systemów. Dzięki niemu spojrzano na historię filozofii jak na „racjonalne i kolegialne zdobywanie prawdy według metod nauk fizycznych i biologicznych”⁴⁶. Ponieważ eklektycy dokonywali fragmentaryzacji i inwentaryzacji poglądów poszczególnych filozofów, aby wybrać z nich to, co prawdziwe, kojarzenie ich z empiryzmem i antysystematycznością jest uzasadnione.

Niekiedy wiąże się słusznie eklektyzm z myśleniem Diderota odwołującym się do paradoksów⁴⁷, albowiem w obu przypadkach chodzi o uznanie względności prawdy. Eklektyzm respektuje wielość prawd, które traktuje jako równorzędne i jednakowo ważne. Żadna z nich nie może uchodzić za wyłączną. Posługując się paradoksami prowadzi do respektowania faktu, że istnieją twierdzenia sprzeczne, które należy uznać za jednakowo prawdziwe, choć zdają się wykluczać. To, co powszechnie uznaje się za prawdę, jest nią często tylko ze względu na usankcjonowanie jakiegoś twierdzenia przez zwyczaj lub nakaz. W tej sytuacji błąd jest w rzeczywistości prawdą, która nie została jeszcze uznana. Tak właśnie podchodzi do tego problemu autor artykułu *Paradoxe* w *Encyklopedii*: paradoks oznacza „twierdzenie pozornie absurdalne ze względu na to, że jest sprzeczne z istniejącymi poglądami”. Zbliżone znaczenie nadaje temu pojęciu już wcześniej E. Mariotte stwierdzając, że jest to „twierdzenie nowe, nigdy dotąd nie wypowiedziane”⁴⁸. Tak też mówi Diderotowski Kubaś Fatalista, a mianowicie, że paradoks „nie zawsze jest fałszem”⁴⁹.

Uznanie wielości i względności prawd prowadziło do krytyki ducha systemów. Paradoksy stanowiły więc broń oświeceniowych „kontestatorów”, dzięki której „podważali akceptowane systemy”

⁴⁶ CASINI, *Diderot „philosophe”...*, s. 212.

⁴⁷ Zauważa to T.B. DŁUGACZ w *Dieni Didro*, Moskwa 1975, s. 62, jeżeli nawet owa zbieżność wydaje się autorce pozorna, a eklektyzm zachowuje u niej – inaczej niż u Diderota – znaczenie pejoratywne.

⁴⁸ R. MORTIER, *Diderot et le problème de l'expressivité: de la pensée au dialogue heuristique*, „Cahiers de l'Association internationale des Etudes françaises” 1961, nr 13 s. 292.

⁴⁹ D. DIDEROT, *Kubaś Fatalista i jego Pan*, Kraków 1974, s. 56.

i „przywracali krążenie myśli”⁵⁰. Warto podkreślić, że aczkolwiek posługiwanie się przez Diderota paradoksami miało już samo w sobie wymowę antysystemową i „antymetodyczną”, to Diderot formułował je najczęściej wówczas, gdy chodziło o podważanie „metodyczności”. Odwołując się do nich, kwestionował m.in. zasady klasyfikacji w botanice. W uwagach adresowanych do Regnaulta, autora dzieła botanicznego, pisał: „gdybym miał śmiałość, to przedłożyłbym panu piękny paradoks, a mianowicie, iż w wielu przypadkach nic tak nie powoduje próżnego trudu, jak metoda. Krępuje ona umysł, zniewala pamięć, przywiązuje. Jest to nic, która prowadzi nas do prawdy, ale której nie można ani na chwilę wypuścić z rąk”⁵¹. Gdybyśmy – powiada w związku z tym – uczyli dziecko języka według systemu zalecającego zapamiętanie wszystkich słów zaczynających się kolejno na litery a, b, c itd., to brakłoby mu życia, aby dojść do końca alfabetu. Drugi przypadek celowego, z góry zamierzonego paradoksu w odniesieniu do „metodyczności” znajdujemy w recenzji z dzieła Helvétiusa *O umyśle*. „Jest ono – powiada – zbyt metodyczne i to stanowi jeden z głównych jego braków; po pierwsze dlatego, że metoda zbrojna w cały swój aparat powoduje chłód, ociężałość, powolność, po drugie, że pozbawia wszystko swobody i geniuszu; po trzecie, że przybiera formę argumentacji; po czwarte, a jest to szczególnie ważne w odniesieniu do tego dzieła, nic tak nie koliduje z emfazą, brakiem giętkości, zapowiadaniem z góry, jak paradoks. Autor posługujący się paradoksami nie powinien nigdy wypowiadać ostatniego zdania, ale przytaczać dowody: winien ukradkiem wchodzić do duszy czytelnika, a nie wdzierać się przemocą. Jest to wielka sztuka Montaigne’a, który nie chce dowieść ostatecznie, ale dowodzi nieustannie każąc nam przechodzić ze skrajności w skrajność. Zresztą aparat metody przypomina rusztowanie, które pozostawiono po wzniesieniu budynku. Jest to rzecz niezbędna do pracy, ale nie powinno się jej oglądać dłużej, kiedy dzieło zostało dokonane. Jest udziałem umysłu zbyt spokojnego

⁵⁰ R. POMEAU, *Diderot. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1967, s. 15.

⁵¹ *La Botanique mise à la portée de tout le monde*, par M. REGNAULT, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 6, s. 376.

i zbyt opanowanego. Umysł twórczy miota się, porusza, bezładnie poszukuje. Umysł metodyczny układa, porządkuje i przyjmuje, że wszystko jest już odkryte”⁵².

Myślenie w kategorii paradoksu uznaje poznanie za proces nieskończony, w którym zarówno teza, jak i antyteza zawierają ziarno prawdy. Skrajne rozwinięcie jednej z nich prowadzi do ich zanegowania i przekształcenia w swoje przeciwieństwo. Owo badanie przedmiotów i problemów z dwojakiego punktu widzenia powoduje, że można paradoks uznać za „historycznie pierwszą, nierozwiniętą formę antynomii”⁵³. Co więcej, afirmowanie, a zarazem negowanie tej samej wartości prowadzi do stwierdzenia analogicznej jak u Rousseau „antynomiczności sytuacji, w którą człowiek sam się uwikłał” i dlatego „prawda o paradoksalnej sytuacji musi przybrać sama kształt paradoksu”⁵⁴. Diderotowskie paradoksy prowadzą więc do próby stosowania metody dialektycznej i odkrywania procesu alienacji.

Ulubioną formą wyrażania paradoksów jest u Diderota dialog bądź inne techniki literackie pozwalające na swobodną konfrontację różnych, często przeciwnych tez. Znamienny to fakt, że jedyny utwór systematyczny, *Eléments de physiologie*, nie został przez Diderota ukończony i stanowi literacko najslabszy tekst tego filozofa. Najżywsze przebliski jego geniuszu kryją się w jego „myślach”, „listach”, „rozmowach”, a więc w tych formach, które pozwalały mu uprawiać myślenie na zasadzie paradoksów, dialogu, konfrontacji różnych stanowisk, nie zmierniacząc za wszelką cenę do ostatecznych rozstrzygnięć postawionych problemów. To samo można powiedzieć o jego filozoficznych powieściach, konstruowanych na zasadzie rozmowy, zazwyczaj między dwoma bohaterami (tak jest w *Kubusiu Fataliście* i *Kuzynku mistrza Rameau*).

Niekiedy partnerem dialogu jest dla Diderota autor przez niego tłumaczony (tak jest w przypadku *Essai sur le mérite et la ver-*

⁵² *Réflexions sur le livre de l'Esprit, par M. Helvétius*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 2, s. 272–273.

⁵³ DŁUGACZ, *Dieni Didro...*, s. 118.

⁵⁴ B. BACZKO, *Paradoksy russoistyczne*, w: J.J. ROUSSEAU, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. LIII.

tu). Dokonując przekładu, Diderot wtrąca myśli własne. Obcy tekst stanowi dlań tylko kanwę, tezę, na którą odpowiada antytezą. Podobnie postępuje w artykułach *Encyklopedii* poświęconych historii filozofii, gdzie, dokonując kompilacji z Bruckera, wtrąca czasem kilka zdań, a czasem kilka stron, które zmieniają sens wywodu albo wyprowadzają zeń nowe wnioski. Nieraz wplata dialog zupełnie nieoczekiwany w utworach takich, jak *Salony*, gdzie powinien był ograniczyć się do relacji. Bywa, że Diderot podejmując recenzję jakiegoś utworu polemizuje z nim lub go uzupełnia, a owa polemika urasta do rozmiarów nowego dzieła. W ten sposób powstał *Paradoks o aktorze*, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, *Suite de l'Apologie de M. L'abbé de Prades*, *Apologie de l'abbé Galiani*, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, *Observations sur l'Instruction de l'Impératrice de Russie* czy też *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Ostatni z wymienionych utworów, oparty na *Rocznikach* Tacyta i utworach Seneki, rozpoczyna Diderot słowami: „Nie tworzę, nie jestem autorem; czytam i rozmawiam, zadaję pytania i odpowiadam”⁵⁵.

Od dialogu do „dialogiki” niedaleka była droga do dialektyki. Oczywiście nie zawsze typ dialogu uprawiany przez Diderota do tego prowadził. Musimy więc odróżnić dialog czysto literacki, służący wymianie myśli i budowaniu akcji dramatu, od „dialogiki” posługującej się filozoficznym „dialogiem heurystycznym”⁵⁶, który pełniąc odmienną od poprzedniego funkcję przyczyniał się jednak również do atrakcyjności literackiej filozoficznych dzieł Diderota. Dialog dramatyczny mógł, ale nie musiał być dialogiem heurystycznym i na ogół Diderot takiej funkcji mu nie wyznaczał. Wiemy zresztą, że obok ambicji dramatisarskich ten rodzaj literacki przyniósł mu niepowodzenie. Sam zresztą przyznawał, że komponowanie dialogów w dramacie było dla niego katorgą, podczas gdy „dialog heurystyczny” w utworach niedramatycznych pojawiał się spontanicznie.

⁵⁵ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron...*, s. 10 (dedykacja: „A Monsieur Naigeon”).

⁵⁶ R. MORTIER, *Diderot et le problème de l'expressivité: de la pensée au dialogue heuristique...*, s. 295.

Mówiąc o próbach uprawiania dialektycznej metody myślenia u Diderota musimy również zdawać sobie sprawę z tego, że nie jest to jeszcze dialektyka w stylu Hegla. Teza i antyteza nie prowadzą tu jeszcze do syntezy. U Diderota występuje cykl dychotomiczny, a nie triadyczny. Koncentruje się on bardziej na ustawicznej negacji kolejno osiągniętych prawd niż na pozytywnym, konstruktywnym aspekcie poznania: „bardziej interesują go problemy niż ich rozwiązanie”, „łowy znaczą dla niego więcej niż zdobyć”⁵⁷.

Niemniej jednak obracamy się tu w sferze myślenia dialektycznego, które można różnie interpretować, ale nie można go zakwestionować. Według H. Lefebvre’a, w „dialogice” Diderota „spotykamy spontaniczną i nieskrystalizowaną formę dialektyki”, która nie jest jeszcze „dialektyką racjonalną”⁵⁸. W efekcie Diderot przegrywa, jego zdaniem, jako filozof, chociaż wygrywa jako pisarz. Nieco zbliżoną postawę zajmuje wobec „dialogiki” Diderota J. Litwin, który dostrzega w niej „światłocień jakiejś dialektyki”, podkreślając jej charakter analityczny⁵⁹. Nieco dalej idzie R. Pomeau. Stwierdza on, że „niekiedy dialog *Snu d’Alemberta* bliski jest przejścia w dialektykę” i że rozmowa między d’Alembertem, Bordeu i panną de Lespinasse „skłania się ku konwergencji, która zdaje się przygotowywać przejście ku syntezie”⁶⁰. Wreszcie T. B. Długacz, wskazując na brak heglowskiego „znoszenia przeciwieństw”, stwierdza, że „aby uznać dialektyczność myślenia Diderota, nie ma potrzeby porównywać go z heglowskim”⁶¹. Diderot reprezentuje inną wcześniejszą formę dialektyki.

Formowanie się dialektycznej metody myślenia u Diderota nie może być jednak sprowadzone do uprawiania „dialogiki” i posługiwania się paradoksami. Jej znamioną cechą jest wykorzystywanie wielu „zwrotów dialektycznych”, na które zwrócił uwagę F. Engels u J. J. Rousseau⁶². Podobne zwroty, wyrażające jedność

⁵⁷ J. THOMAS, *L’humanisme de Diderot*, Paris 1938, s. 44; J. LITWIN, *Eseje o dialogach wewnętrznych. Diderot. Lamennais*, Warszawa 1967, s. 22.

⁵⁸ LEFEBVRE, *Diderot...*, s. 255.

⁵⁹ Por. LITWIN, *Eseje o dialogach wewnętrznych...*, s. 25–26.

⁶⁰ POMEAU, *Diderot...*, s. 14.

⁶¹ DŁUGACZ, *Dieni Didro...*, s. 65.

⁶² F. ENGELS, *Anty-Dühring*, Warszawa 1956, s. 157.

przeciwieństw, przechodzenie tezy w antytezę i zamienianie się ich miejscami znajdujemy również u Diderota. Stąd podważanie przezeń prawd i twierdzeń absolutnych, relatywizm i wskazywanie na pokrewieństwo skrajności lub wieloaspektowość, uznawanie tezy i antytezy za jednakowo prawdziwe, co jest znamienne dla myślenia antynomicznego.

Wedle Diderota nic nie występuje wyłącznie. Wszystko jest sobą i czymś innym. Stąd powszechność sytuacji, w których mamy do czynienia ze zjawiskiem uwzględnienia tylko jednej strony zagadnienia. Diderot ilustruje ten problem na przykładzie jednego z bohaterów *Kubusia Fatalisty*, który poświęcił fortunę, by ratować z opresji swojego przyjaciela, a następnie fałszerstwem wyrównał sobie braki; który kradł książki, aby je darować komuś innemu. Ów bohater „nie jest więcej nieuczciwy, kiedy kradnie, niż szlachetny, kiedy oddaje wszystko, aby wspomóc przyjaciela”⁶³.

Nie wszystko obraca się jednak u Diderota w kręgu antynomii. Między dwoma aspektami rzeczy i zjawisk występuje sprzeczność, która prowadzi do napięcia, zmiany i rozwoju. Skrajne rozwinięcie jednej ze stron zbliża ją do jej przeciwieństwa: błąd może kryć wielką prawdę; skrajne przyjemności prowadzą do cierpienia; geniusz ma w sobie coś z szaleńca; w spokoju kryje się zwykle wielka namiętność; niesprawiedliwość może rodzić sprawiedliwość, albowiem „zło posunięte do skrajności może doprowadzić do lepszego ładu”⁶⁴.

Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza konsekwencja metody dialektycznej Diderota dla polityki. Skoro „wszystko zawiera w sobie zarodek destrukcji”⁶⁵, nie ma żadnego ustroju wiecznego. Jeżeli „środki pozornie sprzeczne zmierzają jednakowo do tego samego celu”⁶⁶, działalność tych, którzy zajmują postawę kontestacyjną wobec istniejącego ładu społecznego, jest usprawiedliwiona przez ową jedność przeciwieństw.

⁶³ DIDEROT, *Kubus Fatalista...*, s. 25, 56, 68.

⁶⁴ D. DIDEROT, *Salon de 1767*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 11, s. 94.

⁶⁵ Tamże, s. 93.

⁶⁶ G. Th. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève 1780, t. 4, s. 694 (fragment Diderota).

Jeżeli społeczeństwo opiera się na stosunku dominacji i zniewolenia, zależność między panem a sługą nie jest jednostronna. „Póki będę żył – mówi Pan Kubusia – on będzie moim panem a ja jego sługą”. „Wszystkie dotychczasowe kłótnie – wtóruje Kubuś – pochodziły stąd, iż nie powiedzieliśmy sobie wyraźnie, że pan będzie się nazywał panem, ale ja będę w istocie pańskim”. Wyjaśnia to tym, że Pan ma „tytuł”, a on ma „rzecz”⁶⁷, czyli, mówiąc językiem Hegla, Kubuś był prawdziwym panem, bo był panem „rzeczywistym”, jego zaś pryncypał pozostał panem tylko formalnie. Innymi słowy, Diderot zrozumiał gotowość burżuazji do przejęcia władzy w swoje ręce. To ma niewątpliwie na myśli, kiedy mówiąc o gadulstwie Kubusia, widzi w nim „powszechny nałóg ludzi jego stanu, który wyrwa ich ze zwykłego poniżenia, stawia na trybunie i przeobraża naraz w zajmujące osobistości”⁶⁸.

Celowo posłużyliśmy się heglowskimi kategoriami w analizie dialektyki pana i sługi u Diderota, aby uwydatnić całą głębię jego spojrzenia na tę kwestię, podjętą później, pod jego – jak się niekiedy sądzi – wpływem w *Fenomenologii ducha*, ale rozwiązana inaczej. Hegel wprowadza do relacji pan–niewolnik trzeci element, a mianowicie ich wspólną zależność od „rzeczy”. Dlatego też – według Hegla – niewolnik, sługa, a więc człowiek bezpośrednio zaangażowany w pokonywanie oporu materii, jest rzeczywistym panem świata w jego aspekcie ekonomicznym. Pan jako „czysta moc negatywna” jest natomiast tylko fikcyjnym władcą materialnej rzeczywistości. Nie jest panem „prawdziwym” i „rzeczywistym”, skoro swoją moc czerpie z pośrednictwa „kogoś innego”⁶⁹.

Należy wszakże podkreślić, że u Diderota „prawdziwość” tego, co „rzeczywiste”, uzyskuje wymiar konkretno-historyczny, a nie tylko historiozoficzny i metafizyczny. Prawdziwe jest dlań to, co zostało zaakceptowane przez dominującą opinię publiczną, chociaż uznane za fałsz przez istniejącą władzę polityczną, bro-

⁶⁷ DIDEROT, *Kubuś Fatalista...*, s. 172–174.

⁶⁸ Tamże, s. 178.

⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1965, t. 1, s. 221–228. Problem ten omówiliśmy obszerniej w kontekście „świata pozorów” na s. 99 obecnej pracy.

niącą interesów tych, których prawda straciła swoją „rzeczywistość”.

Wedle Diderota nie ma ludzi doskonale bezstronnych, a wszelkie prawdy mają swoich męczenników i swoich prześladowców⁷⁰. Względność prawdy i fałszu jest wynikiem zafałszowania i „prze-wrócenia do góry nogami” samego życia społecznego, gdzie „prawe wszystkie nasze słowa ludzie wykładają fałszywie”, a „prawe wszystkie nasze uczynki sądzą nie mniej opacznie”⁷¹. Docho-dzenie do prawdy jest więc – w tym ujęciu – możliwe przez usuwanie deformujących ją uwarunkowań społecznych.

Uznanie przez Diderota względnego, historycznie uwarunko-wanego charakteru prawdy, jak również wysunięcie postulatu roz-wiązywania zagadnień teoriopoznawczych poza tradycyjnym ob-szarem gnoseologii, należy ocenić jako osiągnięcie szczególnie doniosłe na tle filozofii Oświecenia.

⁷⁰ Por. D. DIDEROT, *Impartial*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 504, por. też *Réfutation...*, s. 348–349.

⁷¹ DIDEROT, *Kubuś Fatalista...*, s. 56.

Rozdział VII

ESTETYKA

W przeciwieństwie do filozoficznej antropologii i etyki, które stanowią zaniedbany odcinek badań myśli Diderota, jego poglądy estetyczne były przedmiotem wielokrotnie podejmowanych studiów przez renomowanych badaczy, począwszy od W. Folkierskiego, a skończywszy na J. Chouillecie¹. W badaniach tych daje się zauważyć daleko idąca ewolucja. O ile W. Folkierski stawiał sobie za cel pokazanie estetycznych poglądów Diderota na tle europejskiego klasycyzmu, a w szczególności owej „epoki przejściowej”, w której „klasycyzm się wyczerpał, a romantyzm się jeszcze nie pojawił”², to ostatnie prace kładą nacisk nie tyle na prądy estetyczne XVIII wieku, prekursorskie wobec Diderota, co na związek jego estetyki z innymi działami jego filozofii. H. Mølbjerg i J. Chouillet wykazują, na przykład, ścisłe uzależnienie problematyki estetycznej Diderota od jego teorii poznania. Ten kierunek badań nie został jeszcze wyeksploatowany całkowicie, albowiem nie wyświetlono dotychczas uwarunkowań diderotowskiej teorii piękna przez jego refleksję ontologiczną i antropologiczną.

Omawialiśmy już w toku tej pracy takie kategorie filozofii Diderota, jak „całość”, „ład”, „potwory”. Okazuje się, że są to cen-

¹ Por. W. FOLKIERSKI, *Entre le classicisme et le romantisme. Etude sur l'esthétique et les esthéticiens du XVIII^e siècle*, Cracovie-Paris 1925. Diderotowi poświęcona jest druga część tej pracy: „Intervention d'une forte individualité: Diderot”, s.353-516; D. GACZEW, *Estieticzeskije wzgliady Didro*, Moskwa 1936, 2 wyd. – 1961: Y. BELAVAL, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris 1950; L.G. CROCKER, *Two Diderot Studies. Ethics and Esthetics*, Baltimore 1952; H. MØLBJERG, *Aspects de l'esthétique de Diderot*, København 1964; D. FUNT, *Diderot and the Esthetics of the Enlightenment* („Diderot Studies”, t. XI), Genève 1968; J. CHUILLET, *La formation des idées esthétiques de Diderot (1745-1763)*, Paris 1973.

² FOLKIERSKI, *Entre le classicisme et le romantisme...*, s. 1.

tralne kategorie również estetyki (przypomnijmy, że Diderot terminem „estetyka” jeszcze się nie posługuje, aczkolwiek twórcą tego terminu jest współczesny mu A. Baumgarten), która u Diderota koncentruje się na teorii piękna. Kategorię „całości” uwikłaną w problematykę estetyczną spotykamy już we wczesnym okresie twórczości Diderota, bo w *Essai sur le mérite et la vertu*. Czytamy tam m.in.: „Cóż bowiem może dać wszechświat wielkiego i godnego podziwu temu, kto widzi w nim tylko wzór nieładu? Czy ten, dla kogo całość pozbawiona doskonałości jest tylko wielką nieforemnością, dostrzeże jakieś piękno w częściach jej podporządkowanych?”³ Tak więc piękno ma – jak w antycznych poglądach estetycznych – wymiar kosmiczny i wynika z ładu całości. Myśl tę podejmie i rozwinie Diderot w artykule *Beau* (Piękno). Wskazując na potoczne uprawianie relatywizmu estetycznego powiada: „Wydaje mi się, że rozpatrujemy wówczas poszczególne byty nie tylko jako same w sobie, ale również pod względem miejsca, jakie zajmują w naturze, w wielkiej całości”.

Kategoria „całości” funkcjonuje nie tylko w ogólnej teorii piękna u Diderota, ale zostaje przezeń przeniesiona również do teorii kompozycji artystycznej, gdzie też robi prawdziwą karierę. Zgodnie z tym tokiem jego myślenia, wszelkie dzieło artystyczne musi odznaczać się jednością kompozycji. Żadna część obrazu, żadna postać w utworze dramatycznym i na scenie, żadna partia utworu muzycznego nie mogą naruszać harmonii całości, jeśli twórca nie chce zaprzepaścić ich piękna. Diderot wykazuje to sugestywnie na przykładzie obrazu Ch.A. Van Loo: *Święty Tomasz z Akwinu*: „Wszystko jest dobrze ujęte: i święty, i książki, i krze-

³D. DIDEROT, *Principes de la philosophie morale ou Essai de M.S *** sur le mérite et la vertu. Avec Réflexions*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1975, t. 1, s. 355. Wynikałoby stąd, że kategoria „całości” nie została przejęta przez estetykę klasycyzmu jedynie od Boileau zinterpretowanego kartezjanistycznie, jak sugeruje E. Krantz w *Essai sur l'esthétique de Descartes étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVII^e siècle*, Paris 1882, s. 114. Podobnie też GACZEW, *Estietyczeskije wzgliady Didro...*, s. 28.

⁴D. DIDEROT, *Beau*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 167.

sła, i pulpit, ale całość brzmi jak dysonans”⁵. Według Diderota, obraz winien być czymś w rodzaju ludzkiego organizmu, gdzie poszczególne części funkcjonują względnie samodzielnie, ale muszą zmierzać do jednego celu, jakim jest zachowanie integralności istoty żywej. I tym sposobem, wychodząc od metafizycznej kategorii całości, Diderot spotyka się z teoretykami klasycyzmu wyznającymi potrzebę respektowania jedności, a mianowicie jedności akcji, miejsca i czasu⁶.

Wskazując na owo immanentne dla filozofii Diderota źródło jego estetyki, jakim była centralna kategoria filozoficzna „całości”, nie twierdzimy więc, że pozostawał on poza zasięgiem estetyki klasycyzmu. Chcemy natomiast wykazać, że wpływy zewnętrzne nakładały się na jego własny sposób myślenia. Punkt wyjścia Diderota, w pewnej mierze, jest zbieżny z estetyką klasycyzmu, która „szukając filozoficznego kamienia piękna, odnajdowała go w zgodności części, w proporcjach między nimi i względem całości”⁷. „Całość” u Diderota jest jednak przede wszystkim kategorią ontologiczną. Jest ona włączona do materialistycznej koncepcji świata i oznacza całość przyrody, poza którą nie ma żadnych bytów nadprzyrodzonych. Dopiero rozpatrywana w jej aspekcie estetycznym zbliża się bardziej do doktryny klasycyzmu, której filozoficzna proveniencja jest inna, arystotelesowska lub kartezjańska, z czego Boileau i jego kontynuatorzy nie zawsze zdawali sobie sprawę.

Odmienna proveniencja filozoficzna kategorii „całości” u Diderota i w estetyce klasycznej powoduje odmienne konsekwencje praktyczne. Mianowicie, uznawanie przyrody za „wielką całość”, uporządkowaną i złożoną z całości poszczególnych, jakie tworzą podległe jej byty z nią zharmonizowane, pozwoliło Diderotowi wypracować koncepcję realizmu, który można by nazwać realizmem funkcjonalnym. W przeciwieństwie do pewnych apriorycznych i „geometrycznych” założeń klasycyzmu, podporządkowują-

⁵ D. DIDEROT, *Salon de 1763*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 10, s. 192.

⁶ Por. D. DIDEROT, *Composition, en peinture*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II...*, t. 6, s. 476.

⁷ FOLKIERSKI, *Entre le classicisme et le romantisme...*, s. 82.

cych regule rzeczywistość, Diderot pojmując wszelkie byty jako pełniące konkretne funkcje w przyrodzie. U istot żywych funkcje te powodują – mniej lub bardziej widoczne – przekształcenia i deformacje poszczególnych organów, co narusza harmonię całości organizmu. Artysta malujący człowieka winien więc dostrzegać te modyfikacje. Nie powinien malować ślepcę jak zwykłego człowieka pozbawionego wzroku, albowiem wykonywanie przezeń życiowych funkcji przy tej ułomności pozostawia ślad na całej jego sylwetce, ruchach, zachowaniu. Tragarz ma rozwiniętą pewną grupę mięśni, która powoduje deformację całej postawy. „Nie zarzucono nigdy jakiejś postaci, że jest źle narysowana – powiada Diderot – jeżeli w jej budowie zewnętrznej został zaznaczony wiek, wprawa albo przystosowanie do spełniania powszednich funkcji. Te właśnie funkcje określają wymiar całej postaci, prawdziwe proporcje każdego narządu oraz ich całości”. W przeciwieństwie do klasycznej koncepcji „piękna idealnego” (*beau essentiel*), spotykanej u Ch. Perraulta, a rozwiniętej w XVIII wieku m.in. przez Ch. Batteux, Diderot stwierdza, że nie istnieje piękno „w ogóle”, albowiem „nie ma nic trudniejszego niż znalezienie postaci człowieka dwudziestopięcioletniego, a zarazem dopiero co stworzonego z gliny, który nie oddawał się jeszcze żadnym zajęciom; przecież taki człowiek byłby chimerą”⁸.

Jak mogliśmy już zauważyć, ilekroć Diderot mówi o całości, nie pomija komplementarnej wobec niej kategorii „ładu” oraz związanych z nią pojęć takich, jak „proporcja”, „symetria”, „stosunek”. Właśnie „postrzeganie stosunków” stanowi koncepcję, wokół której zorganizowana jest teoria piękna w początkowym okresie jego refleksji estetycznej, uwikłanej w problematykę klasycyzmu. Nie zarzuci jej również w późniejszych utworach, chociaż przesunie ją na plan dalszy.

Wiązanie „porządku” i „układu części”, jak również „harmonii” z pięknem, a „nieforemności” i „dysonansów” z brzydotą, jest praktykowane przez Diderota już w *Essai sur le mérite et la vertu*⁹, co świadczy o pozakartezjańskich źródłach elementów klasycyzmu w jego twórczości, które akcentowane są przez współ-

⁸D. DIDEROT, *Essai sur la peinture*, w: *Oeuvres* (Pléiade), Paris 1951, s. 1145.

⁹Por. DIDEROT, *Principes de la philosophie morale...*, s. 321–322.

czesnych autorów piszących o jego poglądach estetycznych. Wydaje się też, że właśnie kontakt z myślą Shaftesbury'ego, będącego kontynuatorem tradycji platońskiej, a zarazem uczniem i przyjacielem Locke'a, pozwolił Diderotowi ująć w nowy sposób koncepcję „postrzegania stosunków”, nawiązującą do Descartesa. Koncepcję tę spotykamy u Diderota po raz pierwszy w zbiorze rozprawek matematycznych z 1748 roku, gdzie stwierdza, że „postrzeganie stosunków stanowi jedyną podstawę naszego zachwytu i naszych przyjemności”, że zasada ta odnosi się „do poezji, malarstwa, architektury, moralności, wszelkich sztuk i nauk” i że winna stać się „podstawą filozoficznej rozprawy o smaku”¹⁰. Za taką rozprawę można uznać artykuł Diderota *Beau (Piękno)* w *Encyklopedii*, opublikowany później w 1772 roku, w formie oddzielnego utworu: *Traité du Beau (Traktat o pięknie)*.

Inną kategorią, zarazem ontologiczną i estetyczną, komplementarną wobec „całości” i „ładu”, jest kategoria „potworów”. Jak już mówiliśmy w rozdziale poświęconym problematyce ontologicznej, „potwory” oznaczają istoty, które na skutek przekształcenia się natury jako „całości” są istotami „niezgodnymi” z ładem, przekraczającym „miarę”, czyli że albo ich rozwój nie nadąża za ogólnymi przemianami, albo je wyprzedza. Przenosząc to pojęcie do estetyki, Diderot tak oto mówi o „potworach” w przypisie do przekładu dzieła Shaftesbury'ego: „jeżeli określimy tym terminem kompozycję części zebranych przypadkowo, bez powiązania, bez ładu, bez harmonii, bez proporcji, śmiem twierdzić, że wyobrażenie tego bytu będzie tak samo odrażające jak sam ten byt”¹¹. A więc utożsamienie „potworności” w sensie ontologicznym z „potwornością” jako brzydotą nie przysporzyło Diderotowi żadnego kłopotu, zwłaszcza że znajdował się wówczas na etapie obiektywnego pojmowania piękna, redukując niekiedy do minimum rolę artysty jako twórczego podmiotu. Tak właśnie przedstawia się ten problem w przypadku „potwora”, o którym Diderot powiada, iż: „subtelność pędzla nie spowoduje nigdy, że będziemy zachwycać się jego postacią”.

¹⁰ D. DIDEROT, *Mémoires sur différents sujets de mathématique*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1975, t. 2, s. 256.

¹¹ DIDEROT, *Principes de la philosophie morale...*, s. 324.

„Potwory” w sztuce mogą – wedle Diderota – mieć rację bytu pod warunkiem, że będą pełniły ściśle określoną przez artystę „potworną” rolę, a ta z kolei nada kształt monstrualnej postaci zgodnie z następującą zasadą funkcjonalizmu: „budowa jest mniej lub bardziej doskonała wedle mniejszej lub większej łatwości w spełnianiu dzięki niej jakichś funkcji”¹².

Przechodząc coraz wyraźniej do godzenia obiektywnego i subiektywnego określania piękna, Diderot uznaje jednak ciągle przydatność kategorii „potworności”. Tak postępuje m.in. w *Prospekcie do Encyklopedii* stwierdzając, że „poezja ma swoje spowrotnienia (*monstres*) podobnie jak natura: do ich liczby można zaliczyć wszystkie wytwory rozprzęgłej wyobraźni; a wytwory takie mogą się zdarzać we wszystkich rodzajach”¹³.

Nie zrezygnował też Diderot z kategorii „potworów”, kiedy próbował formułować myśli prekursorskie wobec romantyzmu, co wiązało się z wysuwaniem na plan pierwszy aktywnej roli artysty. Interesującym przypadkiem godzenia nowej estetyki z tradycyjną ontologią, sprzyjającą przecież – zdawałoby się – tylko rozwijaniu zasad klasycyzmu, jest koncepcja geniusza w artykule *Encyclopédie*: „Dzieła tego człowieka – pisze Diderot – będą z konieczności kompozycjami monstrualnymi, albowiem geniusz i dobry smak są dwiema rzeczami bardzo różnymi”. Geniusz jest w tym przypadku odpowiednikiem „potwora” wyprzedzającego rozwój „całości”. Jest anomalią, w sensie pozytywnym, jako zwiastun nowej rzeczywistości. W estetyce „te potwory staną się modelami narodu; to one będą decydować o smaku ludów”¹⁴.

Wyraźny zwrot w poglądach Diderota na piękno zaznacza się począwszy od *Listu o ślepcach*, a to dzięki wysnuwaniu nowych wniosków dla estetyki z sensualizmu. Według J. Chouilleta, „tam właśnie następuje nieodwracalny koniec ery ontologicznej i wejście w erę relatywizmu”¹⁵. Otóż relatywizm, subiektywizm, sensu-

¹² Tamże.

¹³ Cytat według J. LE ROND D’ALEMBERT, *Wstęp do Encyklopedii*, Warszawa 1954, s. 150. Tekst Diderota został podany w tym wydaniu według *Discours préliminaire*, a nie według *Prospektu*, który ukazał się wcześniej, oddzielnie.

¹⁴ D. DIDEROT, *Encyclopédie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 234.

¹⁵ CHOUILLET, *La formation des idées esthétiques de Diderot...*, s. 132.

alizm i „potworność” stanowią zespół terminów ściśle ze sobą powiązanych. Ślepiec Saunderson jest – jak to określa sam Diderot – „potworem”, albowiem natura pozbawiając go wzroku zakłóciła „całość”, jaką stanowi człowiek, a jednocześnie uniemożliwiła mu normalne pełnienie jednej z ludzkich funkcji i to zarówno w odniesieniu do czynności powszedniego życia, jak i możliwości poznawczych, a w szczególności odbierania wzrokowych doznań estetycznych. To ograniczenie nie jest jednak absolutne. Rozpatrując problem dialektycznie Diderot dostrzega, że upośledzając ślepcę pod jednym względem, natura wynagrodziła mu tę stratę zawiązką, doskonaląc inne jego zmysły i rozum. Saunderson ma w sobie coś z Tejrezjasza i Homera; ów „potwór” jest geniuszem zdolnym do postrzegania „stosunków odległych”, nieuchwytnych dla zwykłego człowieka i do ich wyrażania w formie artystycznej.

Właśnie fakt „przekazywania sobie kompetencji” przez poszczególne zmysły przy odbieraniu wrażeń estetycznych został przez Diderota wykorzystany do podważenia koncepcji obiektywnego, absolutnego piękna (*beau essentiel*) i wykazania jego względności. Drugą ważną konsekwencją było szukanie jedności umysłu ludzkiego, owej instancji dokonującej uogólnienia danych pochodzących od poszczególnych zmysłów i dzięki temu tworzącej metaforyczne pojęcia ogólne, których treść jest zawsze ta sama, ale formy ich eksterioryzacji odmienne w różnych dziedzinach sztuk: poeta, malarz, muzyk mogą wyrażać to samo, ale posługują się odmiennym językiem, odmiennymi znakami metaforycznymi. Stąd idea sztuki syntetycznej, tak typowa dla późniejszej estetyki XIX wieku, łączącej element obiektywizmu (to, co stałe) z subiektywizmem (to, co zmienne i różne).

List o ślepcach stanowił punkt wyjścia dla dalszych prób syntezy przedmiotowych i podmiotowych aspektów piękna, które obserwujemy w *Lettre sur les sourds et muets* z 1751 roku. Koncentrują się one wokół rozważań nad językiem i sztuką, jako dwoma sposobami wyrażania idei. Przy rozpatrywaniu tej kwestii Diderot posługuje się pojęciem „hieroglifu”, dzięki któremu uzasadnia, że – po pierwsze – treść myślenia jest nieodłączna od formy, czyli od znaków, za pomocą których jest ono werbalizowane i przekazywane, i – po drugie – że dzięki tej ich jedności myślenie jest nie-

możliwe bez wyobrażania: „rzeczy są mówione, a zarazem przedstawiane; podczas gdy rozum je ujmuje, dusza wzrusza się nimi”. W związku z tym w poezji „mowa nie jest tylko powiązaniem energicznych zwrotów, które wykładają myśl z siłą i dostojnością, ale również powiązaniem i spiętrzeniem hieroglifów, które ją malują”¹⁶.

Skąd to pojęcie „hieroglifu?” Zanim J.F. Champollion odczytał – na początku XIX wieku – hieroglificzne pismo egipskie, było ono przedmiotem różnorodnych nienaukowych interpretacji. Upatrywano w nim m.in. wymysł kapłanów, którzy „zaszyfrowali” w ten sposób pewne prawdy sakralne i ezoteryczne, nie chcąc ich wyjawić ludowi. Niektórzy filozofowie Oświecenia, jak Vico, Warburton i Condillac, doszukiwali się w hieroglifach pierwotnego pisma, „języka gestów”. Tą drogą poszedł Diderot sądząc, że symboliczne pismo jest reliktem prymitywnego „języka naturalnego”, który był językiem syntetycznym, albowiem pewne idee były wyrażane za pomocą symboli, gestów, okrzyków, a więc miał wspólne elementy ze sztuką. Dopiero później ukształtował się język wyżej rozwinięty, bardziej racjonalny, oddający precyzyjnie pojęcia przez ich analityczny opis. Oczywiście Diderot nie mógł poprzeć swojej teorii języka danymi zaczerpniętymi z kultur pierwotnych, dlatego odwołał się do głuchoniemego jako reprezentanta człowieka „naturalnego”, posługującego się gestami dla wyrażenia swoich myśli, a przede wszystkim stanów emocjonalnych wywołanych przez dramatyczne sytuacje znamienne dla życia ludów prymitywnych. W konsekwencji język „naturalny” był bardziej językiem emocji niż rozumu.

Na tym jednak doniosłość koncepcji „hieroglifu” w estetyce Diderota się nie wyczerpuje. W przeciwieństwie do tradycji klasycyzującego kartezjanizmu (do którego wszakże klasycyzm się nie sprowadza), uprawiającego kult pojęć jasnych i oczywistych oraz głoszącego, że słowa mogą odzwierciedlać dokładnie myśli, a w konsekwencji bardziej ceniącego logiczne dowodzenie od artystycznego wyobrażania, Diderot jest przekonany o niepełnej adekwatności języka w stosunku do myślenia. Takie stanowisko

¹⁶D. DIDEROT, *Lettre sur les sourds et muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, „Diderot Studies”, Genève 1965, t. VII, s. 70.

zajmuje w 1751 roku i nie zmieni go po dwudziestu latach, kiedy zapewnia, że „ściśle mówiąc, nie można przekazać wrażeń jednego człowieka drugiemu, albowiem są one odmienne. Jeżeli znaki są dla nich wspólne, to tylko ze względu na ich ograniczoną ilość”¹⁷. Nic tedy dziwnego, że wygodnie było mu posłużyć się pojęciem „hieroglifów” jako metafor i symboli, które nie muszą być odczytywane jednoznacznie przez poszczególnych odbiorców. Dalszą konsekwencją tej postawy musiała być rehabilitacja „języka gestów” (*langage d'action*). Co więcej, Diderot niekiedy wypowiada pogląd, że „są gesty tak wzniosłe, iż nie można ich nigdy oddać za pomocą oratorskiej elokwencji”¹⁸. Wypowiedź ta stanowi jedną z najbardziej radykalnych konsekwencji wysnutych z sensualizmu przeciwko doktrynie klasycznej. Uzasadnia ona tezę J. Chouilleta o dokonanej przez Diderota „rewolucji w stosunku do tradycyjnej krytyki piękna”, albowiem „uznanie istnienia języka hieroglificznego lub emblematycznego równa się założeniu, że w pewnych przypadkach znaczenie języka polega nie tyle na racjonalności, co na sile wywoływania nastroju”¹⁹. Sensualistyczna epistemologia torowała więc drogę nowej estetyce, zwiastującej romantyzm, przy czym proces ten osiągnie swoje apogeum w *Salonach*, gdzie Diderot wiążąc nadal imaginację z rozumem zauważa jednocześnie ich sprzeczność: „wyobraźnia i rozum są dwoma jakościami wspólnymi i prawie przeciwstawnymi”. Co więcej, sądzi, że logika rozumu nie jest tożsama z logiką estetyki, a rozwój filozofii przyczynił się do regresu sztuki: „Duch filozofii wymaga porównań bardziej ścisłych, bardziej rygorystycznych: jego metoda opierająca się na umiarkowaniu jest wroga ruchowi i przenośniom. Królestwo wyobrażeń chyli się ku upadkowi, w miarę jak królestwo rzeczy się rozprzestrzenia. Rozum wprowadza dokładność, precyzję, metodę i prosię mi wybaczyć określenie – pewien rodzaj pedanterii, która zabija wszystko”²⁰. Tym samym dokonuje się pewna dezintegracja triady zwa-

¹⁷ D. DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 2, s. 325.

¹⁸ DIDEROT, *Lettre sur les sourds et muets...*, s. 48.

¹⁹ CHOUILLET, *La formation des idées esthétiques de Diderot...*, s. 225.

²⁰ D. DIDEROT, *Salon de 1767*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 11, s. 131.

nej przez Diderota niekiedy „trójcą”: prawdy, dobra, piękna, którą oparł już w początkach swej myśli estetycznej na kategorii naturalnego ładu. Uważał, że to, co jest zgodne z ładem powszechnym, jest racjonalne, a zarazem dobre i piękne. Należy wszakże podkreślić, że Diderot nie zajął skryształowanego ostatecznie stanowiska w tej sprawie, wahając się w tej – podobnie jak w innych kwestiach – między estetyką klasyczną i romantyczną²¹.

Oczywiście ewolucja ta nie zawsze dokonywała się przez zewnętrzny wpływ klasycyzmu, ale również drogą modyfikacji własnych podstawowych pojęć estetycznych. Tak było w przypadku koncepcji „postrzegania stosunków”, którą Diderot wiąże z sensualizmem i empiryzmem. Już samo określenie „postrzeganie stosunków” świadczy o tym, że Diderot nie utożsamiał go z apriorycznymi „stosunkami geometrycznymi” klasycyzmu. Chodzi mu o stosunki postrzegane przez zmysły. Poddając krytyce różne koncepcje piękna w artykule *Beau*, odnosi się jednocześnie z aprobatą wobec estetyki kartezjanisty Y.M. André, a jedyna rzecz, którą mu wytyka, to brak precyzji w określaniu pojęć takich jak: „ład”, „symetria”, „stosunek”: „nie wiadomo – powiada – czy uważa je za nabyte i sztuczne czy też za wrodzone”. W związku z tym precyzuje stanowisko własne: „abstrakcyjne pojęcie ładu, proporcji, stosunków, harmonii, które określane są mianem wiecznych, pierwotnych, nadrzędnych, istotnych reguł piękna, musiały przejść przez nasze zmysły, aby dotrzeć do umysłu”²². Tej sensualistycznej koncepcji towarzyszy utylitaryzm – ludzkie potrzeby są pierwotnym źródłem inspirującym poszukiwanie idei ładu, symetrii i proporcji.

Próbując godzić elementy obiektywizmu i subiektywizmu w definiowaniu piękna przez „postrzeganie stosunków”, Diderot zastępuje idealistyczną, platońską koncepcję „piękna esencjonalnego”, z którą zetknął się studiując zarówno dzieła Shaftesbury’ego, jak i Andrégo, pojęciem obiektywnego „piękna rzeczywi-

²¹ Obszerniej referuje ten problem H. MØLBJERG w *Aspects de l'esthétique de Diderot...*, s. 9–40, który stwierdza, że owa „triada”, zapożyczona od Platona, u Diderota „z trudem pozwala się zdefiniować w kontekście filozofii sensualistycznej” (s. 9).

²² DIDEROT, *Beau...*, s. 155.

stego”, to znaczy istniejącego w zewnętrznym świecie, oraz „piękna postrzeganego”, które jest pięknem obiektywnym, ale odczuwanym przez podmiot. Obok tych dwóch koncepcji wymienia „piękno intelektualne” albo „fikcyjne”, które „umysł ludzki zdaje się nadawać rzeczom”. Głównym przedmiotem troski Diderota w późniejszym okresie będzie znalezienie takiej formuły piękna, która zintegrowałaby całkowicie jego obiektywny i subiektywny aspekt. W ten sposób zrodziło się pojęcie „modelu idealnego”, stanowiące w pewnej mierze kontynuację poszukiwań nad problematyką „hieroglifu”.

W początkowym okresie rozwoju myśli Diderota na plan pierwszy wysuwa się koncepcja piękna jako imitacji natury o proveniencji arystotelesowskiej (*mimesis*) lub też „imitacji pięknej natury”, to znaczy natury uporządkowanej i wyselekcjonowanej, do której odwołują się teoretycy klasycyzmu. Jest więc pod tym względem spadkobiercą klasyków. Pod wpływem tej koncepcji Diderot znajduje się jeszcze pisząc artykuły *Imitation* i *Imparfait*. W pierwszym zawarta jest konstatacja, że skoro „natura jest zawsze prawdziwa, sztuka będzie fałszywa w swojej imitacji, ilekroć odejdzie od natury”²³. Tak więc natura jest dla artysty jedynym modelem, który winien naśladować. Podejmując ten problem w drugim z wymienionych artykułów, Diderot kładzie nacisk na doskonałość natury jako modelu zewnętrznego dla artysty²⁴.

Jednak już w artykule *Laideur (Brzydota)* można zauważyć pewną zmianę tonu. Diderot wyraża tu pogląd, że natura nie jest ani piękna, ani brzydka, podobnie jak nie jest zła ani dobra, co zgadza się z jego dynamiczną koncepcją świata, w którym ład i nieład (jako przejście do nowego ładu) wzajemnie się warunkują. Okazuje się więc, że przyjmując w swojej estetyce pojęcie „pięknej natury” Diderot popadał w sprzeczność z własnymi założeniami ontologicznymi, z czego dopiero później zaczął sobie zdawać sprawę. Stąd dalsza ewolucja jego stanowiska w *Salonie*

²³ D. DIDEROT, *Imitation*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 500.

²⁴ Por. D. DIDEROT, *Imparfait*, tamże, s. 504; „*Il n'y a rien d'imparfait dans la nature, pas même les monstres*” („nie ma niczego niedoskonałego w naturze, łącznie z potworami”).

z 1767 roku, gdzie występuje zdecydowanie przeciw tym, którzy „mówią bez przerwy o imitacji pięknej natury, wierzą naiwnie, że piękna natura istnieje, że można ją oglądać, kiedy się tylko chce, i że nie pozostaje nic innego, jak ją kopiować”, a w rzeczywistości jest ona „bytem istniejącym tylko w myśli”²⁵. Realna przyroda jest zdeformowana (*grossièrement viciée*), pełna niedoskonałych istot. Doskonała jest tylko „całość”, będąca powiązaniem rzeczy niedoskonałych, ale ta nie jest dostępna ludzkiej kontemplacji, a w konsekwencji imitacji.

W związku z tym praca artysty winna polegać nie na kopiowaniu i poprawianiu „pięknej natury”, ale na budowaniu wewnętrznego modelu piękna, wymagającego twórczego wysiłku. Kulminacyjny punkt owej antynaturalistycznej postawy stanowią *Pensées détachées sur la peinture*, gdzie Diderot radzi artystom malarzom, aby: „oświecali swe przedmioty własnym słońcem, które nie jest słońcem natury”²⁶. I tu właśnie wchodzimy w centrum problematyki związanej z „modelem idealnym”.

Oczywiście to pojęcie zaczęło formować się znacznie wcześniej i nie powstało bez inspiracji innych myślicieli, jak Ch. Batteux, który jednak utożsamiał w 1746 roku model idealny z „piękną naturą”, podczas gdy Diderot stopniowo wprowadzał między nimi cezurę. Droga do jego uformowania nie była prosta, towarzyszyły jej wahania, niedopowiedzenia i sprzeczności. Dlatego też znawcy problemu nie są zgodni co do daty, w której skryształizowało się ono ostatecznie. J. Thomas i H. Mølbjerg sądzą, że występuje ono w *Salonie* z 1767 roku, podczas gdy J. Chouillet doszukuje się jego założeń już w 1753 roku, a jego rozwiniętą postać zauważa w *Discours sur la poésie dramatique (Rozprawa o poezji dramatycznej)* z 1758²⁷. Tak jest istotnie, tylko że Diderot wytycza w tej rozprawie raczej program własnych przemyśleń aniżeli normę dla innych.

²⁵ DIDEROT, *Salon de 1767...*, s. 9.

²⁶ D. DIDEROT, *Pensées détachées sur la peinture*, w: *Oeuvres esthétiques*, Paris 1959, s. 771.

²⁷ J. THOMAS, *L'humanisme de Diderot*, Paris 1938, s. 121; MØLBJERG, *Aspects de l'esthétique de Diderot...*, s. 160–163. CHOUILLET, *La formation des idées esthétiques de Diderot...*, s. 18–19.

Zdając sobie sprawę, że „rzecz jest trudna”, chociaż możliwa do wykonania, kończy pozytywnym akcentem: „Spróbujmy!”²⁸

Diderot nie dał definicji „modelu idealnego” i nie sprecyzował go nigdy w sposób jednoznaczny. Niekiedy używał pojęć zastępczych utożsamiając go z „regułą” starożytnych, „modelem pierwotnym”, „modelem rzeczywistym” oraz – i to najczęściej – z „linią prawdziwą” lub „linią ścisłą”. Powiedział jednak wystarczająco dużo i jasno na temat „modelu”, abyśmy mogli go określić. Tworząc to pojęcie Diderot chciał uniknąć dwóch skrajności w sztuce: wulgarnego realizmu ograniczającego pracę artysty do zwykłego kopiowania natury oraz takiego widzenia realnego świata przez artystę, które odbiegałoby zbyt daleko od rzeczywistości i prowadziło do tworzenia istot urojonych, nierealnych. Tak więc między „portretowaniem” (dziś powiedzielibyśmy „fotografowaniem”) rzeczywistości a jej skrajną deformującą idealizacją, czyli między obiektywnym i subiektywnym ujmowaniem piękna, biegnie – zdaniem Diderota – linia ścisła, której nie wolno nam przekroczyć, aby nie popaść – z jednej strony – w banalność, albo – z drugiej strony – w świat urojeń nieokiełznanej fantazji. Stąd często przeprowadzane przez Diderota analogie między sztuką a religią.

„Model idealny” u Diderota zdaje się – zwłaszcza po 1767 roku – stanowić w sztuce odpowiednik prawdy absolutnej w gnoсеologii. W obu przypadkach występuje pewna dynamika. Piękno, tak jak prawda, nie jest dane apriorycznie i stanowi przedmiot stałego poszukiwania. Rozwijają się historycznie. Nie jest więc „model idealny” odpowiednikiem jakiegoś absolutnego archetypu, platońskiej idei²⁹, którą należy realizować przez imitację, ale celem twórczych aspiracji artysty. Dochodzi się do niego przez empirię. To akcentowanie podmiotowości nie jest sprzeczne z pojmowaniem „modelu idealnego” jako „reguły” starożytnych, jeże-

²⁸ D. DIDEROT, *Discours sur la poésie dramatique*, w: *Oeuvres esthétiques...*, s. 285.

²⁹ Przeciw takiej interpretacji występują zgodnie BELAVAL w *L'esthétique sans paradoxe...*, s. 98, CROCKER w *Two Diderot Studies...*, s. 69, MØLBJERG w *Aspects de l'esthétique de Diderot...*, s. 101 i CHOUILLET, *La formation des idées esthétiques de Diderot...*, s. 488.

li weźmiemy pod uwagę – jak trafnie zauważa J. Thomas – że u Diderota „właśnie artysta tworzy regułę, a nie reguła artystę”³⁰. Jedynymi prawodawcami w sprawach modelu idealnego są jednostki genialne, które go doskonalą. Nie znaczy to wszelako, że wybitni ludzie działają w sposób dowolny, albowiem są oni zdeterminowani przez okoliczności zewnętrzne.

Wydaje się, że formowanie „modelu idealnego” polega u Diderota przede wszystkim na dwóch paralelnych procesach: przechodzeniu od konkretności i zmysłowości do tego, co ogólne i abstrakcyjne, oraz na wydobywaniu pewnych elementów piękna z natury, ich selekcjonowaniu i integrowaniu, a następnie tworzeniu z nich pewnych całości, które nie występują realnie. Prawda estetyczna nie jest więc całkowicie tożsama z prawdą logiczną; molierowski *Skąpiec* i *Świętoszek* nie są portretami konkretnych skąpców i świętoszków, ale modelami wszystkich możliwych ludzi posiadających ich cechy. Podobnie idealnie piękna kobieta nie może być w sztuce wizerunkiem kobiety indywidualnej, ale winna skupiać w sobie najdoskonalsze cechy wszystkich możliwych kobiet. Do tego piękna można się nieustannie zbliżać opierając się na historycznym dorobku sztuki, ale nie można go osiągnąć w sposób absolutny.

Tak więc, podczas gdy liczni osiemnastowieczni myśliciele oddzielali sztukę od natury, raz stawiając wyżej pierwszą z nich (L.J. Levesque de Pouilly), a raz drugą (J.B. Dubos, J.P. Crousaz, J.J. Rousseau), Diderot pokusił się o dialektyczną syntezę natury i sztuki, przedmiotu i podmiotu w estetyce. Było to osiągnięcie, na którego doniosłość zwrócił uwagę J. Chouillet: „Po raz pierwszy we Francji została przewyżniona bezproduktywna antyteza prawdy w naturze i prawdy w sztuce. Po raz pierwszy poniechano odwoływanie się do prawdy naturalnej, która byłaby przedmiotem dla siebie i czyniłaby iluzoryczną mediację kodu służącego przekładaniu jej na jakiś język. Główne prawo, na którym opiera się hipoteza «modelu idealnego», polega na uznaniu konieczności przewyżnienia stanu natury i sprowadzenia go do stanu sztuki, aby «zachować prawdziwość». Inaczej mówiąc, materiał zmysłowy dostarczany nam przez naturę winien być

³⁰ THOMAS, *L'humanisme de Diderot...*, s. 123.

«sprowadzony do stanu idei», a ta idea winna służyć za model malarzowi. Droga, która prowadzi od przedmiotu do wyobrażenia, przechodzi przez ideę³¹.

Estetyka Diderota rozwijała się nie tylko w powiązaniu z jego ontologią i teorią poznania, ale również z antropologią. Wyodrębnienie dwóch aspektów ludzkiej osobowości, a mianowicie warstwy racjonalnej i emocjonalnej, odpowiadało – z jednej strony – tendencjom znamienym dla klasycyzmu oraz – z drugiej strony – elementom prekursorskim wobec romantyzmu. Wprawdzie antyracjonalizm Diderota, który bynajmniej nie jest irracjonalizmem – jak się niekiedy niesłusznie sugeruje – nie pokrywa się całkowicie z założeniami przygotowującymi romantyzm w jego estetyce, ale można zaobserwować pewną współzależność tych dwóch postaw³².

Należy wszakże podkreślić, że ów antyracjonalizm nie jest programowy. Diderot nie przestaje nigdy wierzyć w obiektywną racjonalność świata przejawiającą się w jego ładzie, jak też w potęgę rozumu ludzkiego. Jeżeli kwestionuje jego wyłączność i samowystarczalność, uwzględniając zarazem afektywną stronę ludzkiej osobowości, to jedynie po to, by wykazać, że dzięki emocjom, intuicji, energii doznań zmysłowych realizuje się wyższy stopień racjonalności. Jednak racjonalistyczna teza i emotywistyczna antyteza nie zawsze prowadzą do owej syntezy. Zamiast ich komplementarności spotykamy się z przeciwstawianiem ich sobie przez Diderota, co wskazuje na skalę wysiłku przezeń podjętego, by szukać jedności w różnorodności i powiązać dialektycznie to, co wydawało się antagonistyczne. Tak więc niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu udało się Diderotowi to zadanie zrealizować, samo już zakwestionowanie racjonalizmu, owej podstawy

³¹ CHUILLET, *La formation des idées esthétiques de Diderot...*, s. 479.

³² L.G. CROCKER stwierdza występowanie „stałej walki między Diderotem klasykiem i Diderotem romantykiem” (*Two Diderot Studies...*, s. 95). G. GUSDORF wzbrania się również przed upatrywaniem u Diderota „sztywnego intelektualizmu” i zwraca uwagę na występowanie u niego „bogatego zasobu idei romantycznych”, a nawet twierdzi, że „Diderota można usytuować łatwiej w perspektywie romantyzmu niż Oświecenia” (*Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris 1976, s. 41).

estetyki klasycznej, i sama próba uprawiania dialektycznej metody, z jej relatywizmem, stanowiły ważne przesłanki powstania elementów estetyki romantycznej. Rola Hegla w rozwoju romantyzmu zdaje się ten domysł potwierdzać.

Jedną z dróg podważania racjonalizmu u Diderota był sensualizm. Wprawdzie, według niektórych badaczy, sensualizm „znajduje się na antypodach wrażliwości czułych dusz”, albowiem „uzależniając istotę ludzką od porządku rzeczy pozbawia go wszelkiej spontaniczności”³³, to jednak istnieją punkty styczne między nim a romantyzmem. W. Folkierski wskazując na fakt, że „klasycyzm hołdował pięknu intelektualnemu, zaniedbał zaś piękno zewnętrzne z jego zmysłowością, zamiłowaniem do konkretności i malowniczością”³⁴, zdaje się reprezentować stanowisko odmienne od wzmiankowanych autorów i znajdować w sensualizmie element wspólny dla realizmu i zarazem romantyzmu. Jeszcze dalej idzie F. Venturi, który zauważa związek pierwotnego języka gestów, wyrażającego w sposób bezpośredni namiętności, z postrzeganiem zmysłowym (w *Lettre sur les sourds et muets*) i upatruje w tym element estetyki romantycznej³⁵. To spostrzeżenie odnosi się w równej mierze do utworów z późnego okresu twórczości Diderota, gdzie jest on entuzjastą muzyki bliskiej „językowi pierwotnemu”³⁶. Stąd też jego predylekcja do pantomimy w teatrze i niechęć do klasycznych tyrad, w których aktor bardziej dowodzi niż przedstawia.

Trzeba jednak przypomnieć i podkreślić, że opozycja między wątkami racjonalno-klasycznymi i emocjonalno-romantycznymi krystalizuje się przede wszystkim wokół centralnych kategorii filozofii Diderota, a mianowicie racjonalnego „ładu”, „miary”, „po-tworności”. Tam, gdzie Diderot jest zwolennikiem harmonii, proporcji, reguły, umiarkowania, rozumu i logicznej jasności, pozostaje bliski tradycji. To występuje głównie w początkowym okresie twórczości (do 1751 roku), a następnie w epoce budowania „modelu idealnego”, którego apogeum stanowi *Paradoks o akto-*

³³ Tamże, s. 137.

³⁴ Por. FOLKIERSKI, *Entre le classicisme et le romantisme...*, s. 8.

³⁵ Por. F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot*, Paris 1932, s. 262.

³⁶ D. DIDEROT, *Éléments de physiologie*, Paris 1964, s. 268.

rze. Ideałem jest wówczas dla niego „aktor, który gra na zimno, który naśladuje jakiś wzór idealny, który grę swą opiera na studiach nad naturą ludzką, na pamięci i wyobraźni; będzie jeden i ten sam na wszystkich przedstawieniach, zawsze równie doskonały: wszystko obliczył, ułożył i odmierzył; a w jego deklamacji nie ma ani monotonii, ani dysonansów”³⁷. Jest to aktor, którego lży „płyną z mózgu”, a nie z serca.

Przeciwwagę dla tej tendencji stanowi inna, poddająca krytyce klasyczne reguły, akademicką pedanterię, brak realizmu, budowanie abstrakcyjnych wzorów na podstawie apriorycznej wiedzy książkowej albo studiów przeprowadzanych na jednej i tej samej osobie pozującej. Wszystko to – zdaniem Diderota – prowadzi do zapoznania „prawdy naturalnej” w sztuce, a zwłaszcza w malarstwie. Czy „wszystkie te akademickie, wymuszone, zaaranżowane i przygotowane z góry pozy; wszystkie te czynności wyrażone chłodno i niewłaściwie przez jednego i zawsze tego samego biedaka, wynajętego po to, aby trzy razy w tygodniu przychodził się rozbierać i robić z siebie manekina dla jakiegoś profesora, mają – pyta Diderot – coś wspólnego z pozami i czynnościami naturalnymi?”³⁸

Alternatywą tej koncepcji akademickiej jest inna, realistyczna. Zamiast przez dwa lata chodzić do Luwru, by słuchać wykładów, Diderot proponuje malarzowi obserwowanie ludzi konkretnych, „z krwi i kości”, w naturalnym środowisku, pośród ich codziennych zajęć i w zwyczajnych sytuacjach. „Idźcie – powiada – do klasztoru kartuzów, a zobaczycie prawdziwą postawę człowieka pobożnego i skruszonego. Dziś jest wigilia wielkiego święta: idźcie do kościoła parafialnego, przejdźcie między konfesjonałami, a ujrzycie prawdziwą postawę skupienia i żalu za grzechy. Jutro udacie się do karczmy, a zobaczycie prawdziwe zachowanie człowieka w złości. Szukajcie scen publicznych, bądźcie obserwatorami na ulicy, w parku, na targowisku, w poszczególnych domach, a znajdziecie tam trafne pojęcie prawdziwego ruchu w czasie życiowych czynności”³⁹.

³⁷ D. DIDEROT, *Paradoks o aktorze*, Warszawa 1958, s. 33.

³⁸ D. DIDEROT, *Essai sur la peinture*, w: *Oeuvres* (Pléiade)..., s. 1146.

³⁹ Tamże, s. 1147.

Przytoczona wypowiedź Diderota, a wiele podobnych spotkamy w jego *Salonach*, świadczy o odchodzeniu od klasycyzmu w stronę realizmu i – co w pewnej mierze za tym idzie – estetyki romantycznej, chociażby ze względu na postulat nawiązywania do folkloru.

Estetyce racjonalnej Diderot przeciwstawia inną, opartą na respektowaniu „naturalnej energii”, popędów biologicznych nie kontrolowanych przez rozum, na spontaniczności, instynkcie. W ten sposób dokonuje się rewaloryzacja uczucia i silnych namiętności.

Antyracjonalizm zwiastujący epokę romantyzmu nie jest zjawiskiem typowym jedynie dla Diderota. Filozof ten, będąc jednym z pierwszych przedstawicieli nowej estetyki i jej współtwórcą, nawiązywał do zastanego już dorobku, co nie znaczy, że wszystko akceptował. Tak na przykład był nastawiony – w miarę upływu lat – coraz bardziej krytycznie wobec sentymentalizmu, przeciwstawiając mu realizm. Znajduje to odbicie w *Salonach*, gdzie gani sielankowe obrazy F. Bouchera. W *Eloge de Richardson (Pochwała Richardsona)* zachwycą się przede wszystkim jego umiejętnością szkicowania psychologicznie prawdziwych charakterów, a nie dostrzega prawie liryzmu i melodramatyczności. Jeśli nawet decyduje się na dołączenie dwóch opowiadań moralnych (*Dwaj przyjaciele z Bourbonne, Rozmowa ojca z dziećmi*) do francuskiego wydania (z 1773 roku) sielanek S. Gessnera, to łatwo dostrzec różnicę między ich realizmem lub emotywiwizmem, wyrażającym „energię natury”, a sentymentalizmem pisarza szwajcarskiego.

Nie aprobuje też Diderot postawy Rousseau, jego „smutku”, „melancholii”, a zwłaszcza jego kultu samotnictwa i pogardy dla życia w społeczeństwie⁴⁰. Jedyny wątek roussowski, który nie był obcy Diderotowi, jako apologecie „energii natury”, to myśl wyrażona w *Nowej Heloizie*: „Czuła dusza to złowieszczy upominek nieba! Ktokolwiek go otrzymał, może się spodziewać w życiu samych trosk i boleści”⁴¹. Właśnie cierpienie, i w ogóle intensywne przeżycie psychiczne, a nie wrażliwość przejawiająca się w modzie na wylewanie łez, stanowią najbardziej istotne symptomy ro-

⁴⁰ Por. D. MORNET, *Le romantisme en France*, Paris 1912, s. 96.

⁴¹ J.J. ROUSSEAU, *Nowa Heloiza*, Wrocław 1962, s. 59.

mantyzyzmu. Płaczliwość bohaterów „Izawej komedii” Nivelle de la Chaussée’go i mieszczańskich dramatów Diderota ma, w intencji autorów, wskazywać na dobroć i uczciwość⁴². Wrażliwość nie jest więc tutaj wartością samoistną.

Tak więc znajdujemy u Diderota elementy romantyzmu nie tyle w sentymentalizmie, co w kategorii „entuzjazmu” odziedziczonej po Shaftesburym, jak również w kategorii „wzniosłości” wypracowanej przez E. Burke’a⁴³. Warto też wspomnieć o wcześniejszych koncepcjach J.B. Dubosa⁴⁴, który był zafascynowany przeemocą, śmiercią, okrucieństwem jako źródłem wzruszeń estetycznych, dalekich od konwencjonalnego piękna.

Jak już wspominaliśmy w toku tej pracy, entuzjazm pojmowany jest przez Diderota jako stan bliski szaleństwu, który był znamienny dla ludzi genialnych, zwłaszcza wybitnych artystów. Tylko będąc w „transie”, w stanie „upojenia”, „egzaltacji”, „natchnienia” artysta zdolny jest do tworzenia dzieł wybiegających poza wyrozumowaną pospolitość. I tak oto mamy przed sobą Diderota – przeciwnika koncepcji geniuszu i artyzmu opartego na rozumie. W *Paradoksie o aktorze* żądał od artysty tylko „wielkiego umysłu” i utrzymywał, że „rzadkie rysy piękności i szczęśliwe dary natchnienia, które artysta niejednokrotnie ze zdumieniem odnajduje w swym dziele, nie powstają w pierwszym porywie” i „że zimna krew musi uśmierzać szaleństwa entuzjazmu”⁴⁵. Tymczasem w *Kubusiu Fataliście*, który powstał w tym samym okresie, Diderot ubolewa, że „nie ma już wielkich poetów, nie ma rapsodów natchnionej elokwencji, nie ma utworów naznaczonych piętnem pijaństwa i geniuszu; wszystko jest wyrozumowane, odmierzone, akademickie i płaskie”⁴⁶.

„Entuzjazm”, będący źródłem natchnienia artystycznego jako przejściowy stan patologiczny, powodowany bądź czynnikami natury biologicznej i fizjologicznej, jak niezaspokojony popęd se-

⁴² Por. D. MORNET, *La pensée française au XVIII^e s.*, Paris 1936, s. 146.

⁴³ Por. E. BURKE, *A philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757).

⁴⁴ J. B. DU BOS, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Paris 1719.

⁴⁵ DIDEROT, *Paradoks o aktorze...*, s. 35.

⁴⁶ D. DIDEROT, *Kubus Fatalista i jego Pan*, Kraków 1974, s. 224.

ksualny, bądź sztucznie, a mianowicie pod wpływem upojenia alkoholem lub narkotykami, jest spokrewniony z romantyzmem właśnie jako objaw chorobowy. W *Zakonnicy* przełożona klasztoru w Arpajon, której życie erotyczne odbiegało daleko od normy, zagrała po mistrzowsku na klawesynie „rzeczy wariackie, dziwaczne, bezładne jak jej myśli”⁴⁷. Wiele przykładów na powiązanie stanów patologicznych z entuzjazmem, a w konsekwencji z natchnieniem artystycznym, znajdziemy w innych pracach Diderota, poczynając od *Myśli filozoficznych*, poprzez artykuły *Encyklopedii* (zwłaszcza *Théosophes*⁴⁸), a skończywszy na *Salonach* (1763–1781). Ilustrują one doskonale wypowiedź Goethego z 1829 roku: „nazywam klasycznym to, co jest zdrowe, a romantycznym to, co jest chore”⁴⁹.

Oczywiście „zdrowie” i „choroba” są rozumiane przez Diderota niekiedy w sensie dosłownym, a niekiedy metaforycznym. W tym drugim przypadku „zdrowie” jest odpowiednikiem „ładu”, a „choroba” jego odwrotności, to znaczy braku harmonii, proporcji i miary. Chcąc pogodzić te dwie tendencje, to znaczy klasyczną, opartą na ładzie, i romantyczną, opartą na dysharmonii, Diderot zmuszony jest nobilitować nieład i uznać go za źródło wartości estetycznych. W efekcie przyjmuje istnienie dwóch rodzajów piękna: to, które oparte jest na harmonii, uznaje za piękno (*beau*) w tym znaczeniu, jakie nadawali mu klasycy; jego przeciwieństwo określa jako „wzniosłość” (*sublime*). Podstawowa różnica między nimi polega na tym, że piękno, będące efektem dobrego smaku, dostarcza odczuć przyjemnych i pogodnych. Wzniosłość łączy się zawsze z przeżywaniem silnych wrażeń, z trwogą, bólem i cierpieniem jako źródłem rozkoszy.

Ponieważ jednak pojęcie „ładu” służyło Diderotowi za wspólną podstawę nierozłącznej dotąd triady: prawda, dobro, piękno,

⁴⁷D. DIDEROT, *Zakonnica*, Warszawa 1954, s. 137.

⁴⁸J. FABRE sugeruje, że w artykule *Théosophes* Diderot jest prekursorem szeroko pojętego „romantyzmu intelektualnego” (*romantisme de l'intelligence*), reprezentowanego w XIX i XX wieku przez Saint-Simona, Comte'a, Balzaca, Hugo, Bergsona, Teilharda de Chardin (*Diderot et les théosophes*, w: *Lumières et romantisme*, Paris 1963, s. 82–83).

⁴⁹Por. GUSDORF, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières...*, s. 207.

wprowadzenie do estetyki kategorii wzniosłości nie mogło pozostawić owej „trójcy” nietkniętą. Jako romantyk Diderot rezygnuje więc ze stawiania znaku równości między pięknem i cnotą, będącymi efektami ładu. „Nienawidzę – powiada w *Salonie* z 1765 roku – wszystkich małych nikczemności, w których pokazuje się tylko podłość duszy, ale nie budzą we mnie odrazy wielkie zbrodnie: po pierwsze, ponieważ stały się tematem pięknych obrazów i pięknych tragedii; po drugie dlatego, że jest w nich ta sama energia, co w wielkich i wspaniałych czynach”⁵⁰. Wątkiem często przewijającym się poprzez utwory Diderota jest prawo geniusza do uchylania się od powszechnie przyjętych reguł moralności. Świadczy to o wiązaniu prekursorskich wobec romantyzmu zasad estetycznych z normami postępowania.

Owa nuta immoralizmu i elitaryzmu, którą odnajdziemy później u bliskiego romantykom przedstawiciela symbolizmu, Ch. Baudelaire’a⁵¹, każe nam skorygować twierdzenia o jednoznacznie mieszczańskiej proveniencji i jednoznacznie demokratycznej, a nawet rewolucyjnej wymowie jego estetyki⁵². Oczywiście, Diderot jest wyrazicielem ideologii mieszczańskiej, kiedy na miejsce dostojnych bohaterów klasycznych wprowadza do swoich dramatów przedstawicieli stanu trzeciego i każe nam przeżywać ich problemy wynikające z realnych życiowych sytuacji. Jest nim również, kiedy krytykuje mieszanie postaci alegorycznych z rzeczywistymi przez Bouchera lub też kiedy występuje przeciw jego libertyńskiej zmysłowości, odpowiadającej upodobaniom zblazowanej arystokracji. W imię realizmu radzi malarzom, reprezentującym podobną tendencję jak Boucher, aby pokazywali kobietę jako „pierwsze mieszkanie człowieka”, a nie jako „siedlisko rozkoszy”⁵³. Chwali natomiast J.B. Greuze’a i jego malarstwo

⁵⁰ D. DIDEROT, *Salony*, w: *Paradoks o aktorze i inne utwory...*, s. 107.

⁵¹ Gita MAY w pracy *Diderot et Baudelaire*, Genève-Paris 1957, zauważa wiele punktów wspólnych między dwoma pisarzami, które tłumaczy tym, iż „u Diderota przejawia się duch romantyczny w takim znaczeniu, jakie nadał temu terminowi Baudelaire” (s. 179).

⁵² Podkreśla to J. PLECHANOW w szkicu: *Francuska literatura dramatyczna i malarstwo francuskie wieku XVIII z punktu widzenia socjologii*, w: *O literaturze i sztuce*, Warszawa 1956, s. 148.

⁵³ D. DIDEROT, *Salony*, w: *Paradoks o aktorze (Salon roku 1767)...*, s. 154.

rodzajowe, będące – jak trafnie zauważa Plechanow – „łzawą komedią malowaną olejną farbą”⁵⁴, m.in. ze względu na lansowanie podobnego typu bohatera, cnotliwego „ojca rodziny”. Jako realista opowiada się Diderot za operą włoską (*opera buffa*), z jej improwizacją i „nieregularnością, uciekaniem się do pantomimy”, a także rehabilituje burleskę oraz jej plebejskich bohaterów.

Obok tego nurtu jego myśli biegnie jednak drugi, odmienny od niego i mu przeciwstawny. Ideały mieszczańskie stają się wówczas ucieleśnieniem płaskości i przeciętności. Wysoko ceniąc realizm Chardina i wypowiadając entuzjastyczne słowa pod adresem jego płócien, zdobywa się jednak na uwagę krytyczną dotyczącą malarstwa rodzajowego w ogóle: „malarstwo, jakie nazywamy rodzajowym, powinno być zajęciem starców albo tych, którzy urodzili się starymi. Wymaga ono tylko nauki i cierpliwości. Żadnego zapału, niewiele geniuszu, nic poezji, wiele techniki i prawdy, i to wszystko”⁵⁵. Jest to więc zakwestionowanie pewnego typu realizmu z punktu widzenia estety odwołującego się do pojęć, które funkcjonują w romantycznym układzie odniesienia. „Zapał” (czytaj „entuzjazm”) i „magia” są przecież u Diderota synonimami czegoś „gigantycznego”, „niesłychanego”, natchnienia niemal boskiego.

Diderot piętnuje również tępotę, egoizm i przyziemność niektórych mieszczańskich „mecenasów sztuki” oraz handlarzy traktujących ją jako środek bogacenia się. Skoro jest „podporządkowana samowoli i kaprysom garstki ludzi bogatych”, nie może się rozwinąć talent artysty; musi on wybierać między „upodleniem się albo śmiercią głodową”. Tym sposobem „pieniądz, dzięki któremu można nabyć wszystko, staje się wspólną miarą wszystkiego”, łącznie ze sztuką oczywiście⁵⁶. Oceniając salon wystawowy z 1769 roku, Diderot nie może powstrzymać się od wyrażenia głębokiego oburzenia na bankiera Laborde’a, który zakupił osiem wielkich obrazów u Verneta nie zezwalając na uprzednie ich pokazanie publiczności. Diderot nazywa więc Laborde’a „współczesnym Midasem”, który zna się tylko na pieniądzu i uważa, że

⁵⁴ PLECHANOW, *Francuska literatura dramatyczna...*, s. 156.

⁵⁵ D. DIDEROT, *Salony*, w: *Paradoks o akturze (Salon 1765)...*, s. 122.

⁵⁶ Por. *Salon de 1767*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 11, s. 87.

pieniądz może w pełni usatysfakcjonować artystę. Na marginesie krytyki egoistycznego bankiera Diderot formułuje szereg doniosłych myśli o sztuce jako dobru całego narodu: „pański warunek – zwraca się do Laborde’a – jest niesprawiedliwy, antypatriotyczny i nieuczciwy”. Niesprawiedliwością i brakiem patriotyzmu jest mianowicie to, że wybitne dzieło sztuki staje się własnością prywatną, a „dwoje głupich oczu” posiadacza, który nabył obrazy dla zaspokojenia swojej próżności, pozbawia doznań artystycznych „cały naród”. Wniosek, jaki Diderot wysnuwa z tych rozważań to konieczność ingerencji państwowego mecenatu w sztukę i ograniczenia pod tym względem prywatnej własności: „być może – powiada – nazwiecie tę radę aktem despotyzmu, być może doszukacie się w niej ataku na wolność i własność, ale to mnie mało obchodzi”⁵⁷.

Ten postulat jest prekursorski wobec Rewolucji Francuskiej z jej ideami demokratyzacji sztuki i uczynienia jej dobrem narodu. Diderot przygotowywał również teoretyczne podstawy estetyki doby Rewolucji wyrażającej cnoty republikańskie w rzymskim kostiumie. Był zresztą przekonany o pozytywnym wpływie wstrząsów społecznych na rozwój sztuki⁵⁸. Sądził, że głównym źródłem jej postępu była w przełomowych chwilach historycznych „wielka ilość czynów heroicznych”, co pociągało potrzebę uwiecznienia ich przez pisarzy i artystów. Nie respektował więc aforyzmu: „*Inter arma silent musae*”.

⁵⁷ D. DIDEROT, *Salon de 1769*, w: tamże, s. 385–387.

⁵⁸ Por. *Fragments politiques*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 5, s. 43.

Rozdział VIII

ETYKA

Niemal przez całe życie Diderot nosił się z zamiarem napisania systematycznego traktatu o moralności, ale ostatecznie zmuszony był go poniechać i trudno się temu dziwić znając jego sposób myślenia oparty na burzeniu dogmatycznych schematów, podważaniu sądów jednoznacznych, szukaniu prawdy w przeciwnych sobie tezach. Owa dialektyczna postawa, która stanowiła o atrakcyjności różnych dziedzin jego filozofii, w nauce o moralności musiała spotkać się z trudnością wynikającą ze specyficznego charakteru tej nauki. Zważywszy na fakt, że etyka obejmuje nie tylko zbiór twierdzeń teoretycznych definiujących to, co moralne, ale również kanon norm postępowania i hierarchię wartości, Diderot musiałby określić te normy oraz wartości jednoznacznie i ostatecznie, zdecydować się na jedno rozwiązanie, choć widział ich wiele, a żadne nie satysfakcjonowało go całkowicie.

Etyce chrześcijańskiej Diderot zarzuca, że kształtuje oceny i normy postępowania w sposób arbitralny; orzeka dowolnie, co jest dobrem, a co złem, wprowadza obowiązki urojone na miejsce rzeczywistych, co więcej, wynosi pierwsze ponad drugimi. Powierza nieistniejącemu Bogu prawo karania za krzywdy wyrządzane ludziom przez innych ludzi. Dlatego też moralność religijna jest „moralnością antyspołeczną”, która rozluźnia więzy między obywatelami zamiast je wzmacniać.

Wszystko to prowadzi Diderota do uznania niezależności poglądów moralnych od religii. Jest on przekonany o tym, że umiłowanie cnoty, jak również nienawiść do występku nie wymagają wiary. Wskazuje na fakt, że wielu ludzi religijnych prowadzi życie niemoralne, podczas gdy można spotkać osoby zacne pośród niewierzących. Nawiązując do „paradoksu Bayle’a”, uznaje nie tylko cnotliwość ateistów, ale nakłada na nich obowiązek uczciwego życia, przeciwstawiając się tym samym postawom epikurejsko-libertyńskim. Jeżeli więc „moralność jest całkowicie niezależna

leżna od poglądów religijnych¹, „należy oddzielić pojęcie uczciwości od myśli o istnieniu Boga²”. Od tych teoretycznych rozważań nad autonomicznością etyki świeckiej wobec religijnej Diderot przechodzi do postulatu praktycznego oddzielenia instytucji świeckich, odpowiedzialnych za krzewienie zasad moralności, od kościelnych.

Polemika z etyką religijną stanowi tylko jeden z aspektów krytyki idealistycznych źródeł nauki o moralności. Diderot występuje zdecydowanie przeciw wrodzonym pojęciom moralnym, do których odwoływali się zarówno teologowie, jak i filozofowie będący zwolennikami kartezjanizmu. W polemice z biskupem z Auxerre, antagonistą księdza de Prades, stwierdza, że „nie istnieje żadne pojęcie, które byłoby wrodzone, a znajomość dobra i zła, podobnie jak innych pojęć, wynika z doświadczenia naszych władz cielesnych³”. Chodzi mu oczywiście o władze zmysłowe, dzięki którym człowiek odczuwa w sposób fizyczny ból i cierpienie, zanim wyrobi sobie, drogą indukcji, abstrakcyjne pojęcie dobra i zła. Apriorycznemu pojęciu „światła wewnętrznego”, które – wedle biskupa z Auxerre – człowiek przynosi ze sobą na świat, jako podstawę reguł moralności, przeciwstawia Diderot klasyczną zasadę przyjętą przez sensualistów: „*nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*”. Wychodząc z tego założenia, podaje również krytykę koncepcję wewnętrznego „szóstego zmysłu” albo „zmysłu moralnego”, lansowaną przez Shaftesbury’ego, a zwłaszcza przez F. Hutchesona. Sądzi, że to pojęcie, będące próbą zajęcia przez obu Anglików stanowiska pośredniego między kartezjańskim racjonalizmem a sensualizmem Locke’a, przyczyniło się do rozwoju tendencji natywistycznych i antyutylitarystycznych, co w rzeczywistości tylko w pewnym stopniu odpowiadało prawdzie⁴. Aczkolwiek w końcowym okresie twórczości

¹ F. HEMSTERHUIS, *Lettre sur l’homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, New Haven – Paris 1964, s. 447.

² D. DIDEROT, *Pages contre un tyran*, w: *Oeuvres politiques*, Paris 1963, s. 141.

³ D. DIDEROT, *Suite de l’Apologie de M. L’abbé de Prades*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 1, s. 470.

⁴ Czyny pożyteczne nie są dla Hutchesona dobre moralnie, jeśli nie są wynikiem życzliwości nakazywanej przez zmysł moralny. Z drugiej jednak strony uważa on za najlepsze takie czyny, które „stwarzają największe szczęście

Diderot uprawiał również swoisty natywizm materialistyczny, albowiem uznawał wrodzone predyspozycje moralne związane z przekazywaną dziedzicznie budową organizmu, występując tym samym przeciw skrajnemu sensualizmowi Helvétiusa, to jednak konsekwentnie utrzymywał, że „nie potrzeba wcale szczególnego i właściwego organu moralnego”⁵ dla wyjaśniania zjawisk wchodzących w zakres badań etyki.

Polemizując z teologicznymi i idealistycznymi poglądami na moralność, Diderot buduje etykę własną opierającą się na przyjęciu relatywizmu, determinizmu i utylitaryzmu, a odrzuceniu immanentyzmu i autonomizmu. Nie uznaje on żadnych absolutnych i niezmiennych źródeł dobra i zła, takich jak Bóg lub natura pojmowana jako „całość”. Dlatego też nie jest słuszne doszukiwanie się w jego pojmowaniu natury elementów finalizmu i animizmu, jak to czyni R. Lenoble w rozdziale: „Natura matematyczna d’Alemberta i Matka Natura Diderota” swojej książki. Koncepcja „dobrej Matki Natury”, przeciwstawianej złemu „Ojcu Niebieskiemu” na zasadzie kompleksu Edypa⁶, przypisywana przez tego autora Diderotowi, nie znajduje potwierdzenia w tekstach filozofa. Przeciwnie, w licznych jego dziełach przewija się myśl, że „nie ma absolutnego dobra ani zła w «całości», a „zakładanie istnienia w «całości» mieszaniny dobrych i złych praw, aby z nich wyprowadzić dobro i zło jednostek, jest absurdem”; że „można mówić o świecie jedynie to, iż wszystko jest w nim konieczne. Nic nie zasługuje w nas na naganę ani na pochwałę” – to, co jest złem w jednym miejscu kuli ziemskiej, jest dobrem w innym („w tej samej chwili upał wzbudza skargę na równiku, a radość w strefach umiarkowanych”)⁷.

dla największej liczby ludzi”. Według M. Ossowskiej, Hutcheson nie uznaje idei wrodzonych. Kiedy mówi o „zmyśle moralnym”, chodzi mu o „podkreślenie spontaniczności reakcji, wyprzedzającej możliwe kalkulacje” (M. OSSOWSKA, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 205–206). O krytyce natywizmu przez Locke’a por. Z. OGONOWSKI, *Locke*, Warszawa 1972, s. 217–233.

⁵ HEMSTERHUIS, *Lettre sur l’homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot...*, s. 317.

⁶ R. LENOBLE, *Esquisse d’une histoire de l’idée de Nature*, Paris 1969, s. 361.

⁷ H. DIECKMANN, *Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot*, Genève – Lille 1951, s. 255, 256.

Względność dobra i zła wynika również z relatywności ładu i nieładu „całości”. Ponieważ ład i nieład wzajemnie się warunkują, gdyż w rozwoju przyrody każdy nowy etap konstrukcji musi być poprzedzony przez destrukcję stanu poprzedniego, nic nie zasługuje na bezwzględne potępienie ani na całkowitą aprobatę, gdyż jest konieczne. „Jeśli więc ład rzeczy jest konieczny, nie ma ani dobra ani zła”⁸. Ład i nieład są same w sobie moralnie neutralne, stają się nośnikami dobra lub zła tylko w stosunku do człowieka. „Natura jest dobra i piękna, kiedy nam sprzyja, jest natomiast zła i brzydka, jeśli przysparza nam trosk”⁹. Diderot nie zawsze jest jednak zwolennikiem skrajnego fatalizmu i przyznaje człowiekowi możliwość aktywnego działania ładotwórczego, chociaż tylko w pewnym, ograniczonym przez naturę zakresie. Stąd postulat unikania „ekscesu” i zachowania „miary”, gdyż nawet dobroć, jeśli jest skrajna, przechodzi we własne przeciwieństwo: „najbardziej naturalna czułość matek wobec potomstwa i rodziców wobec dzieci ma określone granice, poza którymi przeradza się w występki”¹⁰.

Rozważania Diderota nad moralnością, przeprowadzone w kategoriach „całości”, ładu i miary, stanowią jeden z aspektów jego etycznego racjonalizmu. Jak pamiętamy, ład jest podstawą diderotowskiej triady: „prawda, dobro, piękno”, która wiąże się – zwłaszcza w przypadku dwóch ostatnich członów – z pojęciem miary (umiarkowania, przeciętności). Otóż wymowa owej racjonalistycznej etyki jest typowo mieszczańska i znajduje się w opozycji do innego nurtu myśli Diderota, osnutego wokół kategorii „entuzjazmu” zwiastującego romantyzm¹¹.

⁸ D. DIDEROT, *Intempérie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 537.

⁹ D. DIDEROT, *Salon de 1767*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 11, s. 109.

¹⁰ D. DIDEROT, *Principes de la philosophie morale ou Essai de M.S *** sur le mérite et la vertu. Avec Réflexions*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1975, t. 1, s. 320.

¹¹ M. OSSOWSKA omawiając kategorię „mediocritas” przypomina, że „drobnomieszczanin chce wszystkiego w średniej skali” i że specyficzna dlań „mierność” jest tą cechą, która „irytować będzie szczególnie świat sztuki walczący z drobnomieszczaństwem w imię hasel romantycznych” (*Moralność mieszczańska*, Łódź 1956, s. 31).

Tendencja racjonalistyczna pojawia się jednak w etyce Diderota głównie tam, gdzie za podstawę służą jej kategorie potrzeby i pożytku, leżące u źródeł jego utylitarystycznego relatywizmu. Punktem wyjścia utylitarystyki Diderota jest jego sensualistyczna antropologia. Zgodnie z nią, pierwszym i podstawowym celem człowieka jest zachowanie swojego istnienia. Wszystko, co służy temu celowi, jest dobrem, a co mu się przeciwstawia, jest złem. Odróżnianie tego, co sprzyja człowiekowi, od tego, co mu szkodzi, jest konsekwencją wrażliwości fizycznej, dzięki której odczuwamy przyjemność lub ból, a w efekcie dążymy do szczęścia lub unikamy wszystkiego, co jest sprzeczne z naszym interesem.

Pojęcie interesu osobistego nie jest jednak u Diderota jednoznaczne. Ma ono niekiedy zabarwienie ekonomiczne, a niekiedy psychologiczne, przy czym przeważa zdecydowanie to drugie. Jeżeli Diderot powiada – z jednej strony – że „nie należy twierdzić, iż interes pieniężny jest podłym i godnym pogardy motywem działania”, to jednak podkreśla zarazem, że „interes pieniężny upodla jedynie wówczas, gdy jest wyłączną pobudką takiego działania, które winno być dokonane ze względu na honor”¹². Zdecydowanie przeciwstawia się też Diderot wulgarnemu utylitarystom. Krytykuje „ludzi, którzy wiązali zawsze z wyrazem interes pojęcia złota i srebra” i dlatego właśnie „buntowali się przeciwko doktrynie uznającej interes za siłę napędową wszelkich naszych uczynków”¹³. Przyjmując, że „użyteczność jest miarą wszystkiego”¹⁴, Diderot stawia na pierwszym miejscu czynności przyjemne i pożyteczne, potem zaś tylko pożyteczne, dalej zaś tylko przyjemne, a na końcu te, które nie są ani przyjemne, ani pożyteczne, jak na przykład religijna asceza¹⁵. Diderot nie sprowadza oczywiście przyjemności tylko do zaspokajania potrzeb biologicznych. Polemizując za skrajnym utylitarystem Helvétiusa

¹² D. DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 2, s. 348–349.

¹³ D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 3, s. 317.

¹⁴ D. DIDEROT, *O interpretacji natury*, w: *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 262.

¹⁵ Por. D. DIDEROT, *Rozmowa panny de L'Espinasse z doktorem Bordeu*, w: *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, s. 189.

upatrującego źródło wszelkich ludzkich czynów w dążeniu do przyjemności zmysłowej, zwraca uwagę na przyjemności duchowe (*de pure opinion*)¹⁶, takie jak pragnienie sławy, szacunku, pochwały, zachowania dobrego imienia i nieśmiertelności społecznej. Tym samym staje się bliski utylityzmowi J.S. Milla, wedle którego „lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym zwierzęciem”, albowiem przyjemności duchowe są wyższe od fizycznych¹⁷. Różni się natomiast zasadniczo – w tym przypadku – od niemal współczesnego mu utylitysty J. Benthama.

Kategoria interesu i pożytku nie prowadzi u Diderota jedynie do indywidualizmu i apologii egoizmu. Kiedy powiada: „wszystko w naturze myśli o sobie i tylko o sobie; że coś wyrządza szkodę drugim, któż by o to pytał, byle samemu ciągnęło się korzyści”¹⁸, to jednak nie proponuje regulować według tej zasady stosunków między jednostką a społeczeństwem. Naturalnym egoizmem uzasadnia jedynie prawo poszczególnych osób do szczęścia, ale na tym się nie zatrzymuje. Proponuje, aby dobro jednostki było zharmonizowane z dobrem ogółu. Jeżeli bowiem podstawowym obowiązkiem człowieka jest dążenie do szczęścia, to nie mniej istotne jest przestrzeganie zasady sprawiedliwości wobec innych. W ostatecznym rachunku Diderotowi chodzi o to, „aby dobro poszczególnych jednostek było ściśle związane z dobrem powszechnym, iżby obywatel nie mógł wręcz szkodzić społeczeństwu nie szkodząc samemu sobie”¹⁹.

Efektom dążenia do przewyciężenia indywidualizmu i pogodzenia go z etycznym uniwersalizmem było wypracowanie przez Diderota koncepcji moralności powszechnej. Te dwie tendencje nie były sprzeczne w jego myśli, ale dialektycznie się uzupełniały, albowiem uwzględniały dwie strony natury ludzkiej: biologiczną i społeczną. W dalszej konsekwencji prowadziło to do komplementarnego ujmowania względnego, a zarazem stałego charakteru moralnych pojęć. Jako relatywista Diderot kładł nacisk

¹⁶ Por. DIDEROT, *Réfutation...*, s. 304.

¹⁷ Por. E. KLIMOWICZ, *Utylityzm w etyce*, Warszawa 1974, s. 140–141.

¹⁸ D. DIDEROT, *Kubuś Fatalista i jego Pan*, Kraków 1974, s. 262.

¹⁹ D. DIDEROT, *Rozmowa filozofa z marszałkową de****, w: *To nie bajka...*, Warszawa 1949, s. 161.

na zróżnicowanie natury ludzkiej w zależności od indywidualnej budowy organizmu, poprawnego lub wadliwego funkcjonowania zmysłów (w kraju ślepców obnażanie ciała nie byłoby uważane za niemoralne), sposobu odżywiania się, wieku, płci, charakteru zajęć, warunków życia czy też środowiska geograficznego. Jako zwolennik budowania moralności powszechnej uznawał antropologiczną jedność wszystkich ludzi już chociażby przez ich przynależność do jednego gatunku. Nie obce też było Diderotowi pojęcie „interesu grupowego”, które przeciwstawiał utylitarystycznemu indywidualizmowi, opartemu na uznawaniu przyjemności cielesnej za najwyższe dobro. „Widzimy – powiada – Indian, barbarzyńców, złoczyńców, a czasami najpodlejszych ludzi narażających się dla interesu grupy ze względu na wdzięczność, nienawiść do wrogów, zasady honoru lub grzeczność i dokonujących rzeczy niesłychanych, rzucających wyzwanie samej śmierci”²⁰.

Przeciwstawianie relatywizmowi wartości stałych było w etyce odpowiednikiem poszukiwania „modelu idealnego” w estetyce lub prawdy absolutnej w teorii poznania. Zmienność i różnorodność pojęć moralnych nie prowadzi Diderota do ich zaprzeczenia, ale do nieustannego wzbogacania. Uznając istnienie moralności powszechnej Diderot wskazuje na fakt, że nie może być ona „efektem przyczyny lokalnej i szczególnej”, gdyż „była ona taka sama w przeszłości i będzie nią w przyszłości”. Dzieje się tak dlatego, że mimo zróżnicowania natury ludzkiej pozostaje zawsze jednakowa. Wszyscy ludzie „mają te same pojęcia sprawiedliwości, dobroci, współczucia, przyjaźni, wierności, wdzięczności, niewdzięczności, wszystkich wad i wszystkich cnót”. Przyczyna owej „jednomyślności sądów, tak stałej i powszechnej pośród poglądów sprzecznych i przejściowych”, tkwi w „jednej, stałej i wiecznej przyczynie fizycznej”²¹, a mianowicie w podobnej budowie fizycznej, która pociąga za sobą jedność potrzeb i konieczność wspólnego ich zaspokajania.

Jednak Diderot dochodzi w pewnym momencie do zakwestionowania zasady pożytku jako podstawy nauki o moralności. Nie

²⁰ DIDEROT, *Principes de la philosophie morale...*, s. 379.

²¹ D. DIDEROT, *Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe, w: Oeuvres complètes de Diderot ...*, t. 6, s. 444.

negując roli interesu osobistego i społecznego, wyznacza mu funkcję drugorzędną. Jednocześnie przestaje go wiązać ściśle z budową fizyczną i materialnymi potrzebami człowieka, albowiem względność i różnorodność, a niekiedy i przeciwstawność interesów trudne były do pogodzenia z poszukiwaniem stałych zasad moralności, tkwiących w nieziennej naturze ludzkiej. Stwierdza wówczas, że „interes powszechny i osobisty przekształca pojęcie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, ale ich istota jest od niego niezależna”²².

Wielu badaczy Diderota upatruje w tym stanowisku próbę odejścia od materializmu, wskazując na *Refutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme* jako na punkt zwrotny w kierunku idealizmu, co ma się przejawiać szczególnie w jego etyce. W tym duchu wypowiedział się jako pierwszy P. Janet²³, uzasadniając swój pogląd dokonaną przez Diderota krytyką sensualizmu, utilitaryzmu i zewnętrznego determinizmu u Helvétiusa. Jego argumentacja mija się jednak z prawdą. *Réfutation...* nie jest ostatnim filozoficznym dziełem Diderota i nie oznacza początku zwrotu ku idealizmowi, albowiem po nim powstały m.in. *Eléments de physiologie* i *Rozmowa filozofa z marszałkową de****. Poza tym Diderot zajął podobne stanowisko znacznie wcześniej, bo w recenzji książki Helvétiusa *O umyśle* (1758), a więc przed *Snem d'Alemberta* i *Kubusiem Fatalistą*, których materializm jest bezdyskusyjny. I wreszcie sprawa zasadnicza: P. Janet sądzi, że „odejściem od materializmu jest wycofanie się z zewnętrżności do wewnętrzności”²⁴, to znaczy przejście od akcentowania determinizmu zewnętrznego do biologicznej i fizjologicznej redukcji problematyki moralnej. Takie stanowisko zajmował Diderot w obu tekstach dotyczących Helvétiusa, a rozwinął je w *Eléments de physiologie*. Tylko że nie odszedł od materializmu i determinizmu, ale przyporządkował – bynajmniej go nie odrzucając – determinizm społeczny biologicznemu.

²² D. DIDEROT, *Réflexions sur le livre De l'Esprit, par M. Helvétius*, w: tamże, t. 2, s. 270.

²³ Por. P. JANET, *La philosophie de Diderot. Le dernier mot d'un matérialiste*, „The Nineteenth Century” 1881, vol. IX, s. 696.

²⁴ Tamże, s. 703.

Czy ów naturalizm można nazwać idealizmem? I.K. Luppól powiada o Diderocie, że „etyce spirytualistycznej, głoszącej, iż zasady moralne są wrodzone, można było w jego czasach przeciwstawić jedynie etykę naturalistyczną, którą dopóty, dopóki jest mowa tylko o negacji istnienia wrodzonych zasad moralnych, możemy nazwać materialistyczną”²⁵. Jednocześnie Luppól nie waha się określić etycznych poglądów Diderota mianem „moralności materialistycznej”²⁶, chociaż zwraca uwagę na jej zbyt rygorystyczną redukcję do fizjologii, co trąci metafizyką (w sensie braku dialektyki). Tylko że Diderot akcentując przesadnie determinizm biologiczno-fizjologiczny i szukając w nim „wiecznej podstawy” moralności, nie czyni jej podstawą wyłączną i nie odrywa jej od materii. Jego „wieczna podstawa” moralności powszechnej nie ma nic wspólnego z natywistycznymi doktrynami idealistycznymi, przeciw którym głosił relatywizm. Jest natomiast próbą dialektycznego wiązania tego, co względne i przejściowe, z tym, co stałe i ciągłe w moralności.

Więcej kłopotów przysparza poprawna interpretacja „humanistycznego” przełomu w etyce – podobnie jak to było w przypadku antropologii – Diderota. Chodzi o to, że dostrzegając konieczność przewyciężenia ograniczoności etyki opartej na skrajnym sensualizmie, determinizmie, relatywizmie i utylitaryzmie, gdyż zacierała ona różnice między postępowaniem człowieka a innych istot żywych, doszedł do przekonania o nieredukowalności zachowań ludzkich do zwierzęcych. Problem ten stał się przedmiotem obszernych badań J. Thomasa, który wskazał – podobnie jak w odniesieniu do antropologii – na humanistyczny aspekt „przyczyn wewnętrznych” przeciwstawianych przez Diderota „koniecznościom zewnętrznym”. Jeżeli bowiem człowiek nie podlega biernie prawu konieczności i za pomocą rozumu kieruje swoimi poczynaniami, to staje się podmiotem wyrokującym o tym, co jest złe, a co dobre.

Jeżeli nawet zdaje sobie sprawę z uzależnienia od świata zewnętrznego, to „nie jest igraszką w rękę Boga ani kółkiem monstrualnej maszyny świata – jest człowiekiem i podlega prawom

²⁵ I.K. LUPPOL, *Diderot*, Warszawa 1963, s. 249.

²⁶ Tamże.

własnej kondycji”, stając się twórcą „własnych wartości”. I tym sposobem dokonuje się – zdaniem J. Thomasa – „cykl humanizmu” u Diderota²⁷. Czy jednak Diderot poświęca owej postawie humanistycznej sensualizm, naturalizm i determinizm? Na to pytanie J. Thomas nie odpowiada jednoznacznie. Sądzi, że materialistyczne zasady ulegają modyfikacji i złagodzeniu, ale nie zostają zarzucone. „W ostatnich dziełach Diderota nie znajdziemy – powiada – ani słowa sugerującego wiarę w idee wrodzone, wolność lub jakąś doktrynę transcendentálną w jakiegokolwiek postaci”²⁸.

Można przyjąć, że uwaga dotyczy również *Réfutation...* Podając krytyce pogląd Helvétiusa, iż wrażliwość fizyczna jest jedynym źródłem naszych postępów, Diderot proponuje uznać ją tylko za „pierwotny i istotny warunek” ludzkich działań²⁹. Tak samo, kiedy mówi o „czysto duchowych” przyjemnościach i cierpieniach, nie mających związku z przyczynami fizycznymi, to jednak natychmiast dodaje, że wszystkie nasze czyny i przeżycia „są w ostatecznym rachunku redukowalne do wrażliwości fizycznej”, jeśli nie będzie się jej uważało za „przyczynę, cel albo motyw”, ale za „warunek”³⁰. Tym samym zasady sensualizmu, naturalizmu i determinizmu nie są zakwestionowane, ale zostaje zakwestionowana ich funkcja. W żadnym przypadku owa modyfikacja nie wykracza poza materializm, jak sugeruje L.G. Crocker, doszukując się w „humanizmie” Diderota oddzielenia porządku moralnego od fizycznego i odrzucenia wcześniejszych poglądów na moralność poprzez uznanie „wyższości płaszczyzny czysto ludzkiej” (*purely human level*) nad „logiką materializmu i determinizmu”³¹. Z tego też względu kontrowersyjna wydaje się teza K. Rosenkranza o budowaniu przez Diderota etycznego humanizmu na kategorii „wolności ponadzmysłowej”, co miałyby go zbliżać do Kanta. Pogląd ten wzbudził zresztą już na początku obecnego stulecia uzasadnione zastrzeżenia ze strony R. Huberta³². Istnieje wreszcie gru-

²⁷ Por. J. THOMAS, *L'humanisme de Diderot*, Paris 1938, s. 105.

²⁸ Tamże, s. 106.

²⁹ DIDEROT, *Réfutation...*, s. 303.

³⁰ Tamże, s. 304–305.

³¹ L.G. CROCKER, *Two Diderot Studies. Ethics and Esthetics*, Baltimore 1952, s. 45.

³² Por. H. HUBERT, *La morale de Diderot*, „Revue du Dix-huitième Siècle”

pa autorów, którzy uważają, że konflikt między determinizmem i wolnością nie leży w centrum uwagi Diderota moralisty³³.

Paradoks w dowodzeniu Diderota i Helvétiusa polega na tym, że pierwszy bronił humanistycznych wartości społecznych odwołując się głównie do redukcji fizjologiczno-biologicznej, drugi zaś, stawiając na pierwszym planie determinizm społeczny, upierał się przy sprowadzaniu źródeł moralności do wrażeń zmysłowych. Punktem wyjścia do słusznego rozwiązania podniesionej przez nich problematyki moralnej mogło być tylko dialektyczne powiązanie tych dwóch skrajnych typów determinizmu, ku czemu zresztą Diderot się skłaniał w końcowych fragmentach *Réfutation*...

Nie ulega jednak wątpliwości, że Diderota nie zadowalał skrajny determinizm i utylitaryzm. Jedną z dróg wyzwania się od utylitaryzmu powiązanego z racjonalizmem była rehabilitacja uczucia. Niepoślednią rolę w tym procesie odegrało u Diderota dostrzeżenie uwarunkowania zasady pożytku aspiracjami burżuazji, chłodną kalkulacją i hołdowaniem „przeciętności” przez mieszczanina. Dlatego też, przez odwołanie się do uczucia, myśl etyczna Diderota nabierała cech doktryny bardziej plebejskiej i demokratycznej, której wyrazicielem był J.J. Rousseau. Tej postawie dał Diderot wyraz około 1770 roku w swojej korespondencji prywatnej: „Chłop, mężczyzna lub kobieta z ludu, zwierzę jest bardziej skłonne do czynu bohaterskiego niż jakiś d’Alembert, Buffon lub inny członek prześwietnej akademii. Wszyscy ci ludzie za bardzo kalkulują, a wielki czyn nie wymaga wcale kalkulacji”³⁴. Jednak, podczas gdy Rousseau był wyrazicielem sentymentalizmu oraz piewą natury spokojnej i kultu samotnictwa, a silne uczucia traktował jako źródło cierpień, to Diderot widział w silnych namiętnościach również źródło przyjemności. W jego przekonaniu „namiętności skłaniają nas zawsze ku dobru, gdyż inspirują w nas jedynie pragnienie szczęścia; to umysł jest złym przewodnikiem, który każe nam zmierzać do szczęścia fałszywy-

1916, nr 1, s. 29. Chodzi o pogląd ROSENKRANZA wyrażony w klasycznej pracy *Diderots Leben und Werke*, Leipzig 1866.

³³ Por. R. POMEAU, *Diderot. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1967, s. 27.

³⁴ D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1963, t. 10, s. 179.

mi drogami. Jesteśmy występni, gdyż wadliwie sądzimy i to właśnie rozum nas myli, a nie natura”³⁵. Oto jak znaleźliśmy się na antypodach tego pojmowania rozumu, które kojarzyło się Diderotowi z klasyczną triadą prawdy, dobra i piękna.

Miejsce racjonalizmu zajmuje intuicjonizm powiązany z krytyką rozumu mieszczącą się w tradycji Pascala i zwiastującą romantyzm. Chcąc nas przekonać, że cnota nie wynika z wiedzy, Diderot podaje przykład heroizmu Irokezów, którzy pogrążeni byli w grubiańskich przesądach i nie oddawali się studiowaniu swoich praw lub obowiązków. Zastanawiając się nad czynem Irokeza, który obciął sobie dłoń, aby nie zabijać swoich współbraci, do czego zmuszali go kolonizatorzy, Diderot formułuje taki oto paradoks: „Dla nieoświeconego nie ma nauki bardziej prostej i oczywistej niż moralność; nie ma nic bardziej zawiłego i ciemnego od tej nauki dla człowieka uczonego”, albowiem temu potrzeba długiego przemówienia, aby „dowieść tego, co lud czuje spontanicznie”³⁶.

Odchodzenie od etyki mieszczańskiej przejawia się u Diderota również w innej formie emotywizmu, która kształtuje się głównie przez zaprzeczenie ideału „przeciętności”. Chcąc określić jej genezę i funkcję społeczną, należałoby ją usytuować w antymieszczańskim nurcie libertyńskim o proveniencji arystokratycznej, a więc leżącym na biegunie przeciwległym do analizowanej już tendencji sentymentalnej i demokratycznej. Diderot nie wyrażał jednak dążeń elity feudalnej, ale nowej elity artystycznej i intelektualnej (niezależnie od jej proveniencji społecznej), do której sam się zaliczał, chociaż ze względu na pochodzenie, jak i sytuację życiową był mieszczańinem.

Występując przeciwko wyrozumowanej „przeciętności”, Diderot był od początku swojej kariery filozoficznej apologetą skrajnego emotywizmu. Upatrując w namiętnościach źródło roz-

³⁵ DIDEROT, *Introduction aux grands principes...*, t. 2, s. 88.

³⁶ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron...*, t. 3, s. 313, 314. Ten proces demokratyzacji i dezintelektualizacji etyki dostrzega u Diderota A. STRUGNELL stwierdzając odchodzenie od tej linii intelektualizmu, która wiedzie od Sokratesa do Spinozy, i zbliżanie się do Rousseau. Autor wskazuje na *Deux amis de Bourbonne* jako utwór zapoczątkowujący ten proces. Por. *Diderot's Politics. A Study of the Evolution of Diderot's political Thought after the Encyclopédie*, The Hague 1973, s. 55. Niektóre z podanych przez

koszy i szczęścia podkreślał, że jako energia natury mogą one „podnieść duszę do wielkich czynów; gdyby nie one, znikłaby wszelka szlachetność bądź w obyczajach, bądź w dziełach”. Tak jak „namiętności umiarkowane czynią ludzi pospolitymi”³⁷, tak też wielkie namiętności są znamienne dla geniuszy. Przekonany o dialektycznym przechodzeniu dobra w zło i zła w dobro, Diderot wyraża pogląd, że biorąc pod uwagę ten ich względny charakter, człowiek przeciętny nie jest zdolny ani do wielkiego dobra, ani do wielkiego zła. Te skrajne przypadki etycznej działalności nie są swoiste dla ludzi „letnich” (*tièdes*), ale dla „fanatyków”; „sybaryta jest jednakowo niezdolny do zamordowania sąsiada, jak też do wyniesienia z płomieni swojej kochanki”. „Gdyby źli nie dysponowali energią do zbrodni, dobrzy nie dysponowaliby nią w cnocie, jeżeli słaby nie może zdobyć się na wielkie zło, to nie będzie mógł również zdobyć się na wielkie dobro”³⁸. Energia natury wyrażająca się w „zwierzęcym krzyku namiętności” ma zwykle w sobie coś „grzesznego” a zarazem coś pociągającego. Dlatego Diderot powiada na pierwszej stronie *Kuzynka mistrza Rameau*: „Myśli moje to są moje dziewczki”. Owa energia natury jest w swej istocie amoralna. O tym, że człowiek niepospolity stanie się wielkim łajdakiem, czy też bohaterem, decydują okoliczności zewnętrzne, od niego niezależne. Amoralizm Diderota prowadzi jednak niekiedy do immoralizmu, który przejawia się nader wyraźnie w takich oto stwierdzeniach: „nie mogę powstrzymać się od podziwiania natury ludzkiej, jeśli nawet jest czasami okrutna” albo „wybaczam wszystko, do czego pobudza namiętność”³⁹. Przytoczone wypowiedzi, pochodzące z prywatnych listów adresowanych do Sophie Volland w latach 1760–1762, rzucają pewne światło na sztukę *Le Joueur*, która powstała w tym samym okresie jako swobodny miejscami przekład *The Gamester* E. Moore’a. Utwór ten jest jak gdyby ogniwem pośrednim między Hobbesem

nas przykładów świadczą o wcześniejszym wystąpieniu tej tendencji u Diderota.

³⁷ D. DIDEROT, *Myśli filozoficzne*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 23.

³⁸ D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1957, t. 3, s. 98.

³⁹ Tamże, oraz t. 4, s. 81.

a Sadem⁴⁰. Wprawdzie immoralizm głoszony jest tu przez bohatera negatywnego, ale jego argumenty nie zostają odparte. Tłumacz, a poniekąd współautor, uznaje za punkt wyjścia swoich poglądów na moralność fakt, że natura podzieliła ludzi na silnych i słabych, równoważąc to jedynie podziałem na głupców i przebiegłych. Zarówno zwierzęta, jak i ludzie kierują się jedną dewizą: „Niszcz tego, kto chce ciebie zniszczyć”⁴¹. Nie należy kierować się przy tym sumieniem i wstydem, które są udziałem słabości. Natura nie zna wyrzutów sumienia. Zna tylko wolność.

Trudno powiedzieć, w jakiej mierze Diderot podzielał poglądy bohatera sztuki Moore’a. Jediną receptą na rozszyfrowanie tej zagadki może być szukanie analogicznych wypowiedzi w oryginalnych dziełach Diderota, a zwłaszcza w jego korespondencji, gdzie immoralizm przejawia się w sposób otwarty. Nie ulega na przykład wątpliwości, że Diderot uznawał na rzecz naturalną stosowanie przemocy. W stwierdzeniu: „wolę okrutną i chwilową zbrodnię od ucywilizowanego i permanentnego zepsucia”⁴², kryje się

⁴⁰ Wskazywanie na rozbieżność etycznych poglądów Diderota i Sade’a to temat chętnie podejmowany przez diderotologów. F. VENTURI dostrzega związek między relatywizmem sensualistycznym *Listu o ślepcach* i konsekwencjami immoralistycznymi wydobytymi zeń przez Sade’a. J. Proust próbuje odróżnić „amoralizm” Diderota sprowadzony do problematyki erotycznej od immoralizmu Sade’a, ale przyznaje ostatecznie, że Diderot „jest bliski staczania się w stronę pewnego rodzaju immoralizmu”, a punktem wyjścia jest zakwestionowanie przewodnictwa rozumu w sprawach moralności i apologia namiętności. W efekcie Diderot „marzy czasami o człowieku bez wiary i prawa, będącym pewnego rodzaju wyższym zwierzęciem, zdrowym i żywotnym, nie mającym innego celu poza zaspokojeniem swojego pożądanego” (*Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1967, s. 309). L.G. CROCKER w rozprawce *Diderot et la loi naturelle*, „Europe” 1963, nr 405–406, s. 60, widzi pewną ciągłość immoralizmu począwszy od La Mettriego, poprzez J.B. d’Argensa i Diderota do Sade’a, koncentrując się na tych poglądach, które znajdujemy w *Le Joueur*, prekursorskich – jego zdaniem – wobec sade’owskiego pomysłu „stowarzyszenia zbrodni”. Por. również F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot*, Paris 1939, s. 159 oraz J. LEDUC, *Les sources de l’athéisme et de l’immoralisme du marquis de Sade*, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”, Genève 1969, t. 68, s. 53–62.

⁴¹ D. DIDEROT, *Le Joueur*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 7. s. 456–457.

⁴² D. DIDEROT, *Scythes, Thraces et Gètes*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie*

jednak pozytywny sens jego immoralizmu, zgodnego tym razem z dialektycznym pojmowaniem zła przeradzającego się w dobro. Do tego typu zjawisk zaliczał społeczną rewolucję.

Przykładem wyzwalającej się „energii natury”, która popycha ludzi do wielkich czynów, jest postawa flibustierów opisana przez Diderota we fragmencie włączonym do *Histoire des deux Indes* Raynala z 1774 i 1780 roku. Ci piraci i rozbójnicy wyzwoleni od więzów narzuconych przez cywilizację europejską stworzyli w Ameryce społeczność ludzi wolnych. „Owa sprężyna wolności tłumionej w ich wnętrzu od wieków rozbudziła w nich niesłychaną aktywność i spowodowała wystąpienie najstraszniejszych zjawisk, jakie kiedykolwiek obserwowano w moralności. Niespokojne duchy i entuzjaści ze wszystkich narodów przyłączyli się do tych awanturników na pierwszy odgłos ich sukcesów. Powab nowości, pragnienie rzeczy odległych, potrzeba zmiany sytuacji, nadzieja na lepszy los, instynkt, który popycha imaginację do wielkich przedsięwzięć”⁴³ – wszystko to spowodowało, że oddawali się przelewowi krwi i nieokiełznanym rozkoszom zmysłowym. Kierując się głosem natury, która jest amoralna, zdolni byli do wielkich występków, które w pewnych okolicznościach mogły obracać się w wielkie dobro. Poza tym, postępując bezwzględnie wobec przeciwników, zachowali pewne zasady moralności, którymi kierowali się wewnątrz wspólnoty. Stosowali równy podział dóbr, kierując się zasadą sprawiedliwości. Zachowali wobec siebie wierność, uczciwość, bezinteresowność, wspaniałomyślność.

Opisani przez Diderota flibustierowie mają cechy romantyków i kojarzą się łatwo ze *Zbójcami* Schillera (1781) czy też z *Korsarzem* (1814) Byrona. Ci ludzie „nadmierzają i romantyczni” (*romanesques*) nie działają z pobudek materialnych. Narazając codziennie życie, nie przywiązują wagi do posiadania. Są to ludzie czynu, którzy w społeczeństwie cywilizowanym uchodziliby za bohaterów. Ich tragedią jest to, że ich umiłowanie wolności nie zostało ukierunkowane ku jakiejś szlachetnej idei. Dlatego też są to ludzie zagubieni w świecie, który ich otacza. Wolni

IV..., t. 8, s. 310.

⁴³ G.Th. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève 1780, t. 3, s. 52.

są od wszelkich więzów społecznych. Nie mają rodzin, przyjaciół, domu, ojczyzny. Są to wielcy, samotni entuzjaści, wyrastający ponad przeciętne otoczenie, pogrążone w apatii i beczynności, których energia się marnuje, choć mogłaby zostać obrócona na rzecz lepszej sprawy. Dlatego też ambiwalentna ocena flibustierów przechodzi ostatecznie w podziw. Diderot powiada więc: „jakżeż nie podziwiać pośród ich występków owej masy czynów bohaterskich, które mogłyby przynieść zaszczyt nawet najbardziej cnotliwym ludziom”⁴⁴? Ponieważ źródłem tych czynów jest wolność, pochwała flibustierów staje się pochwałą owej wyzwolonej od społecznych więzów energii natury. Umiłowanie wolności przez flibustierów mogło być interpretowane jako wezwanie do jej realizowania w postaci walki o wolność polityczną. Taki właśnie sens miało opracowanie przez J. Sygierta rozprawki o flibustierach, opartej na wypisach z *Histoire des deux Indes*, która została skonfiskowana przez austriacką cenzurę.

Przypadek flibustierów – podobnie jak „dwóch przyjaciół z Bourbonne” – wskazuje, że emotywizm prowadził Diderota do różnorodnych konsekwencji, niekiedy pozornie rozbieżnych. Pozwalał nie tylko na artykulację heroizmu, ale również skrajnego hedonizmu. Znalazło to wyraz w kwestii erotyzmu. Jako utylitarysta Diderot był rzecznikiem „miary” i „równowagi”, co wyrażało się również w postulacie wolnego życia seksualnego, ale przyporządkowanego – w odniesieniu do jednostki – zachowaniu ładu organizmu, czyli zdrowia, jak również – w odniesieniu do społeczeństwa – dobru ogółu, a to przez przysparzanie państwu obywateli, na co kładli nacisk modni ówczesnie zwolennicy doktryny populacjonizmu. W obu przypadkach życie seksualne nie stanowiło wartości autonomicznej i było pojmowane instrumentalnie.

Inaczej podchodził Diderot do tej kwestii jako zwolennik silnych namiętności. Pojmując popęd płciowy jako wyraz energii natury, widział w jej wyzwalaniu się źródło szczęścia i pragnął usunąć wszelkie pozanaturalne przeszkody, hamujące jego uzewnętrzenie się. Do nich zaliczał religię i prawo sankcjonujące małżeństwo monogamiczne. Jako zwolennik prawa natury Diderot uważał za moralne, nie ograniczone żadnymi sztucznymi za-

⁴⁴ Tamże, s. 61.

kazami, życie seksualne. W *Przyczyńku do podróży Bougainville'a* pochwałił jawne zbliżenia płciowe z dowolnie i przypadkowo wybranymi partnerami. Nie ganił promiskuityzmu. W artykule *Druses* pisał, że członkowie tej sekty tworzyli wspólnotę, gdzie „ojcowie żyli z córkami, a bracia z siostrami”, co nie przeszkadzało mu uznać ich za „bardzo zacnych ludzi”, albowiem wyłączał seksualną stronę życia spod wszelkich systemów ocen moralnych. W związku z tym usprawiedliwiał, chociaż ich nie zalecał, dewiacje seksualne. Uważał je za produkt życia cywilizowanego, krępującego kontakty płciowe i uzależniające je od wielorakich czynników społecznych, jak własność prywatna rozciągnięta na kobietę, przesady religijne, zróżnicowane pozycje społeczne, istnienie monogamicznej rodziny. Domagając się wprowadzenia ustawy o rozwodach, tłumaczył to „naturalną niestałością człowieka”, albowiem dla natury najważniejsze jest „pomnażanie istot” i zachowanie gatunków. Taki cel wyznaczyła ona również społeczeństwu i właśnie dlatego Diderot aprobował wszelkie zbliżenia cielesne jako przyczyniające się do realizacji tego postulatu natury. Jego społeczny utylitaryzm siedł więc w parze z indywidualistycznym hedonizmem.

Oczywiście ta nuta immoralizmu i skrajnego hedonizmu nie jest dominująca w teoretycznej refleksji Diderota dotyczącej problemów erotyzmu. Nie ulega natomiast wątpliwości, że stanowi niebagatelny motyw większości utworów filozoficznych i literackich, gdzie ukryta jest w niezliczonych dykteryjkach (w rodzaju bajeczki o koziku i pochewce) Kubusia Fatalisty oraz błyskotliwych aforyzmach sprowadzających zwykle problem seksu do „rozkosznego tarcia się o siebie dwóch naskórków”, które niepotrzebnie i nie zawsze skutecznie stara się reglamentować religia i prawo państwowe⁴⁵.

W ostatecznym rachunku Diderot nie rozstrzyga, czy etyka oparta na prawach natury nieucywilizowanej winna być stawiana przed „sztuczną”, stanowiącą historyczny wytwór społeczeństwa. W płaszczyźnie praktycznej opowiada się za przestrzeganiem istniejących norm moralnych, jeśli nawet są wadliwe, do chwili

⁴⁵ Problem ten omówiliśmy szerzej w rozdziale poświęconym miłości, kobiecie i „fizjologii małżeństwa”.

ustanowienia nowych. Poza tym indywidualistyczna etyka naturalna i społeczna etyka oparta na zasadzie wyrozumowanej użyteczności są antytetyczne, a zarazem komplementarne. Wynikało to z przeświadczenia, że aczkolwiek natura i kultura stanowią przeciwieństwo, to z drugiej strony przejście od jednej do drugiej było procesem koniecznym, wynikającym ze społecznej natury człowieka. Dlatego też Diderot akcentował fakt, że przeobrażenia w dziedzinie moralności uwarunkowane są przede wszystkim polityką: „obyczaje są wszędzie konsekwencją prawodawstwa i rządu”⁴⁶. Nie negując determinizmu biologicznego i geograficznego, podporządkowywał teorię klimatu perspektywie społeczno-politycznej. Wskazywał na złą dla moralności rolę rządów despotycznych, które przyczyniają się do upadku dobrych obyczajów zarówno w strefach północnych, jak i południowych. Jeżeli społeczeństwo zorganizowane jest na opak, taka też musi być jego moralność. Pokazuje to Diderot na przykładzie Le Pelletiera w *Kubusiu Fataliście*, którego filantropia posunięta była do tego stopnia, że nie tylko rozdał swój majątek biednym, ale jeszcze zebrał dla nich. Traktowany był więc przez nich jak dobroczyńca, chociaż inni widzieli w nim szaleńca.

Diderot dostrzega, że państwo jest twórcą norm postępowania obywateli. Przytacza przypadki, gdzie ten sam czyn jest traktowany jako naganny lub chwalebny w różnych krajach i w różnych epokach. Tę funkcję państwa aprobuję⁴⁷, co prowadzi go do przekonania o konieczności przebudowy społeczeństwa będącej warunkiem jego naprawy moralnej: „Chcąc uniknąć występków na ziemi, ustawodawcy muszą spowodować, aby ludzie nie byli w nich zainteresowani”⁴⁸, czyli że normy jednostki staną się zgodne z normami społecznymi. Ten pogląd, stanowiący ostatnie słowo Diderota moralisty, jest nader doniosły i potwierdza zasadność doszukiwania się związków między materializmem Oświecenia francuskiego a zasadami etycznymi zawartymi w tekstach politycznych myślicieli okresu Rewolucji Francuskiej.

⁴⁶ D. DIDEROT, *Observations sur l'Instruction de l'Impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois*, w: *Oeuvres politiques...*, s. 349.

⁴⁷ Por. J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1962, s. 317.

⁴⁸ DIDEROT, *Introduction aux grands principes...*, t. 2, s. 85.

Rozdział IX

TEORIA RELIGII

Religia stanowi temat, o który otarło się wielu znawców filozofii Diderota, a mimo to nie doczekał się on monograficznego ujęcia. Pierwszym autorem, który pojął jego doniosłość, był R. Hubert. W dziele poświęconym naukom społecznym w *Encyklopedii* R. Hubert¹ wyodrębnił rozważania jej twórców nad religią. Analizując je, przeciwstawił się zdecydowanie próbom redukcji ich do „paru głośnych formułek”, a mianowicie do koncepcji ciemnoty ludów i oszustwa kapłanów. Wskazał natomiast na posługiwanie się przez encyklopedystów pojęciami „naturyzmu”, „astrolatrii”, „fetyszyzmu”, „animizmu” i „euhemeryzmu”. Zbyt słabe przygotowanie religioznawcze nie pozwoliło jednak R. Hubertowi na opanowanie relacjonowanego materiału. Autor uznaje za sprzeczne, a nie za komplementarne, euhemeryzm i teorię strachu, interpretację „socjologiczną” i psychologiczną. To odbiło się ujemnie na fragmentach książki, gdzie mowa jest o Diderocie, którego poglądy wyłożone zostały statycznie. Autor nie dostrzegł w nich „sensualistycznego przełomu”. Przyczyniło się do tego oparcie się na artykułach, które nie zostały przez Diderota napisane (np. *Polythéisme*)².

Bardziej przejrzystą i spójną wizję teorii religii u Diderota przedstawił J.E. Barker, który dostrzegł w jego artykułach zamieszczonych w *Encyklopedii* obecność różnych odmian redukcjonizmu i przeprowadził ich typologię. Poświęcił tej problematyce zaledwie kilka stron³, by zająć się omówieniem stosunku Diderota do chrześcijaństwa, czego dokonał – podobnie jak R. Hubert – ograniczając się do *Encyklopedii*.

¹ Por. R. HUBERT, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris 1923, s. 228–229.

² Por. J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1967, s. 158.

³ Por. J.E. BARKER, *Diderot's Treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie*, New York 1941, s. 27–28.

Najbardziej predestynowany do zrozumienia doniosłości diderotowskiej teorii religii F.E. Manuel ledwie potrafił o Diderota sygnalizując uprawianie przezeń estetyczno-antropologicznego sposobu wyjaśniania niektórych zagadnień religii⁴. G.P. Francow dał się zwieść pojedynczą, sceptyczną wobec możliwości poznania religii, wypowiedzią francuskiego filozofa i zaniechał nad nim badać⁵. Wreszcie autor najnowszej pracy poświęconej krytyce religii we francuskim Oświeceniu, G.M. Liwszyc skoncentrował się na problematyce ateizmu i antyklerykalizmu Diderota⁶, a więc na sprawach wprawdzie niebagatelnych, ale na ogół dobrze już znanych i wielokrotnie dotąd omawianych. G. M. Liwszyc przedstawił zresztą te argumenty Diderota, które są zbieżne z wypowiedziami wielu innych ateistów i antyklerykałów francuskiego Oświecenia. Pominął natomiast to, co różni go od nich, a mianowicie przesunięcie akcentu z destrukcji religijnego światopoglądu na konstrukcję naukowej wizji świata i tworzenie wartości pozytywnych jako elementów świeckiej kultury.

Nie przestając być ateistą i antyklerykałem, Diderot dostrzega teoretyczną jałowość antyklerykalizmu wolteriańskiego i holbachowskiego. Wyraża pogląd, że „płaska i nudna gadanina o Jezusie Chrystusie i jego apostołach” prowadzi do impasu tak pod kątem krytyki religii, jak i racjonalnej interpretacji zjawisk w niej zachodzących. Zwalczanie wad i przywar księży mija się – jego zdaniem – z celem, albowiem im bardziej ksiądz jest „święty”, tym bardziej jest niebezpieczny. Natomiast „ksiądz upodlony jest bezsilny; jego chciwość, żądza wyniesienia się, intrygi, złe obyczaje były bardziej szkodliwe dla religii niż wszystkie wysiłki niewiary”⁸. Wolterowskie kpiny z Mojżesza, Jezusa, papieży, kardynałów, księży i mnichów Diderot określa jako „przeżuwanie wszystkich starych dowcipów”, które nie budzą żadnego zaintereso-

⁴ Por. F.E. MANUEL, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973, s. 268.

⁵ Por. G.P. FRANCOV, *Naucznyj atieizm*, Moskwa 1972, s. 60.

⁶ G.M. LIWSZYC, *Francuzskije proswietiteli XVIII wieka o religii i cerkwii*, Mińsk 1976, s. 151–174.

⁷ D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1962, t. 8, s. 217.

⁸ *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 3, s. 511.

sowania, żadnego zapału, stanowią bowiem jedynie „kupę nieczystości” i „grubiaństwa”⁹.

W przeciwieństwie do tych filozofów Oświecenia, którzy sądzili, że wszelkie tajemnice religii zostały już definitywnie rozszyfrowane i należy jedynie upowszechniać antyreligijne prawdy wśród ludu zniżając się przy tym do jego mentalności, Diderot jest świadom ogromu zadań, jakie czekają badacza zajmującego się ludzkimi wierzeniami. Tak właśnie należy rozumieć – w naszym przekonaniu – jego wypowiedź: „na ogół nie wiemy, w jaki sposób powstaje przesąd, a jeszcze mniej, w jaki sposób u jakiegoś ludu znika”¹⁰. Tymczasem często interpretowano to zdanie jako przejaw agnostycyzmu albo jako „odpowiedź wymijającą”.

Postulat stworzenia „historii naturalnej poglądów religijnych”¹¹ przewija się w jego dziełach nader często. Już w artykule *Bible*, a dokładniej we fragmencie dorzuconym do tego artykułu, napisanego przez E. Malleta, Diderot naszkicował plan „naturalnej historii religii”. J. Proust słusznie uznaje Diderota za „prekursora współczesnej biblistyki”¹². Nie mniej ważny jest sformułowany tam szerszy program „wstępu do poznania religii”¹³.

Najbardziej istotne jest w owym „wstępie” odmówienie problematyce religijnej autonomii i wskazanie na konieczność powiązania jej z naukami takimi, jak „geografia religijna”, chronologia czy lingwistyka. Drugim ważnym postulatem metodologicznym jest ujmowanie religii w perspektywie historycznej. Jej rozwój wiąże Diderot ze zmianami zachodzącymi w sytuacji ludów, które ją tworzyły. Interesują go więc takie problemy, jak pochodzenie ludów, ich migracje, możliwość kontaktów między nimi, a w związku z tym synchroniczne badanie ich chronologii, jak również poszczególnych ich historii. Proponuje opracowanie za-

⁹ D. DIDEROT, *Les Lettres d'Amabed traitées par l'abbé Tamponet* [omówienie pracy Voltaire'a], w: tamże, t. 5, s. 367.

¹⁰ *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 2, s. 288.

¹¹ F. HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme et ses rapports, avec le commentaire inédit de Diderot*, New Haven – Paris 1964, s. 353.

¹² PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie...*, s. 279.

¹³ D. DIDEROT, *Bible*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 185.

rysu historycznego, który „przedstawiłby pobieżnie różne stany ludu hebrajskiego aż do czasów apostołskich; różne przemiany zaszły w jego rządzie, zwyczajach, poglądach, polityce i zasadach”¹⁴. Na tym właśnie tle chce badać religie zaczynając od idolatrii.

Problem początków religii jest przez Diderota rozwiązywany w różny sposób w różnych okresach jego twórczości. Początkowo był zwolennikiem naturalistycznie zorientowanego teizmu chrześcijańskiego, potem zaś deizmu, panteizmu, a wreszcie ateizmu, przy czym elementy poszczególnych stanowisk czasem zgodnie koegzystują w jego poglądach. Równoległe do tej światopoglądowej reorientacji zachodzą przemiany postawy Diderota wobec historii religii. Jako deista jest on zmuszony przyjąć koncepcję pierwotności monoteistycznej religii naturalnej, która jest religią filozoficzną, usytuowaną poza historią. Jako taka uważana jest za wieczną i niezmienną. Religie historyczne, które pojawiły się po naturalnym monoteizmie, stanowią regres wobec niego, „dorzucony ciężar”, „bardzo trudny sposób robienia tego, co można robić łatwo”. Jako niedoskonałe i zmienne, podlegają one rozkładowi i obumieraniu: „chrześcijaństwo zaczęło się kiedyś i judaizm kiedyś się zaczął, i nie istnieje na świecie ani jedna religia, której data powstania nie byłaby znana, z wyjątkiem religii naturalnej; zatem ona jedna nie skończy się nigdy, a wszystkie inne przemijają”¹⁵.

Zauważmy jednak, że już samo rozróżnienie religii naturalnej i religii historycznej otwierało drogę pojęciu rozwoju, jeśli był to nawet rozwój na opak. Kiedy Diderot przejdzie na stanowisko materializmu i przyjmie sensualistycznie zorientowaną teorię poznania, kierunek rozwoju religii diametralnie się odwróci.

Droga do tej koncepcji nie była wszakże prosta. Już na dwa lata przed opublikowaniem *O wystarczalności religii naturalnej* Diderot dopuszczał – w 1745 roku – możliwość istnienia okresu ateizmu pierwotnego i uzasadniał to tym, że skoro nie było religii objawionej, to człowiek nie od razu mógł dojść do pojęcia Boga¹⁶.

¹⁴ Tamże, s. 184.

¹⁵ D. DIDEROT, *O wystarczalności religii naturalnej*, w: *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 82.

¹⁶ Por. D. DIDEROT, *Essai sur le mérite et la vertu*, w: *Oeuvres complètes*,

W roku 1751 sądzi natomiast, że ludy azjatyckie stoją na pograniczu ateizmu, albowiem „prawo naturalne niemal tam wygasło”, ale jednocześnie zastanawia się, czy można wierzyć autorom utrzymującym, że Hindusi „nie mają żadnej wiedzy o Bogu”¹⁷.

Dopiero w artykule *Japonais* Diderot wyraźnie stwierdza, że „idolatria była pierwszym krokiem umysłu ludzkiego w naturalnej historii religii; stąd właśnie przechodzi się do manicheizmu [tzn. do dualizmu – M. S.], a od manicheizmu do jednego Boga, aby powrócić znów do idolatrii i obieć ten sam krąg”¹⁸. Obok tej idei rozwoju religii wpisanego w kołobieg występuje u Diderota koncepcja rozwoju ciągłego, przy czym pojęcie idolatrii stopniowo się rozwija. Diderot wyodrębnia w niej trzy kolejne chronologicznie warstwy, które ostatecznie splotły się ze sobą: kult żywiołów, kult przedmiotów materialnych i zwierząt oraz kult ludzi. W późniejszych tekstach miejsce idolatrii zajmą bardziej precyzyjne pojęcia fetysyzmu i politeizmu, przejęte od De Brossesa i Hume’a.

Diderot poznał De Brossesa w 1754 roku i skłonił go do współpracy nad *Encyklopedią*. Jako jeden z pierwszych zapoznał się z rękopisem jego pracy *Du culte des dieux fétiches*, ukończonej w 1757 roku, a opublikowanej trzy lata później. W niej po raz pierwszy sformułowana została koncepcja fetysyzmu. Diderot dostrzegł w teorii De Brossesa fakt niezwyklej wagi. Odsyłając mu rękopis stwierdził: „masz pan rację. Fetysyzm był z pewnością religią pierwotną, ogólną i powszechną”¹⁹. Podkreślił też, że koncepcja De Brossesa jest zgodna z duchem filozofii (materialistycznej i sensualistycznej). Zauważył wreszcie długo nie dostrzegane przez innych różnice między koncepcją politeizmu u Hume’a a fetysyzmem De Brossesa.

W ostatecznym rachunku schemat rozwoju ludzkiej świadomości zamyka się w następującym cyklu: ateizm pierwotny – ido-

Paris 1975, t. 1, s. 343.

¹⁷D. DIDEROT, *Asiatiques*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie I*, Paris 1976, t. 5, s. 516.

¹⁸D. DIDEROT, *Japonais*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 456.

¹⁹M. DAVID, *Lettres inédites de Diderot et de Hume écrites de 1755 à 1763 au président de Brosses*, „Revue philosophique de la France et de l’Etranger” 1966, nr 2, s. 138.

latria (fetyszyzm, politeizm, euhemeryzm) – dualizm – monoteizm (deizm, monoteistyczne religie historyczne) – ateizm filozoficzny. Jest to schemat uproszczony i przedstawiając go świadomi jesteśmy pewnych oscylacji w myśli Diderota.

Pewna trudność interpretacyjna wyłania się przy analizie pierwszego ogniwa: ateizm pierwotny – idolatria, gdyż ateizm jest ujmowany i oceniany przez Diderota niejednoznacznie. Niekiedy przedstawiany jest jako element optymistycznej utopii społecznej nawiązującej do „paradoksu Bayle’a” o cnotliwych ateistach. „Widziano – pisze wówczas Diderot – już wielkie społeczeństwa, które świetnie obchodziły się bez zbędnego balastu tych wyobrażeń; i dziś jeszcze istnieją szczęśliwe społeczeństwa, którym nawet wymieniane przez ciebie [mówi Ateos do ślepca – *M.S.*] nazwy są nieznane”²⁰. W tym przypadku w grę wchodzi ideologiczny aspekt ateizmu. Innym zaś razem Diderot kieruje się kryteriami naukowymi i przedstawia pierwotny ateizm jako właściwy ludom nieokrzesany i barbarzyński. Wówczas to kroczy raczej za Buffonem niż za Baylem. Podobnie jak Buffon opisując życie Lapończyków stwierdza, że są „prostacy, przesądni i głupi. Nie mają prawie żadnej idei Boga i religii”²¹. Ostatnie zdanie może odnosić się do prymitywnych religii, utożsamianych często w XVIII wieku z ateizmem. Celowali w tym zwłaszcza misjonarze chrześcijańscy, którzy owym „ateizmem” usprawiedliwiali akcję nawracania nie zawsze zgodną z miłością bliźniego oraz filozofowie reprezentujący deizm. Ateiści chętnie przytaczali za teologami przykłady ludów bez religii, pragnąc udowodnić możliwość tworzenia takich społeczeństw w przyszłości. Tak postępował również Diderot pozostając coraz bardziej w niezgodzie ze swoimi poglądami naukowymi.

I rzeczywiście sielankowa utopia cnotliwych ateistów była trudna do pogodzenia zarówno z diderotowską teorią społeczeństwa, które rozwinęło się przewyższając okres barbarzyństwa, jak też z teorią religii wysuniętą przez De Brossesa i Hume’a, a nieco później podjętą przez E. Gibbona²², zgodnie z którą wierzenia roz-

²⁰ D. DIDEROT, *Przechadzka sceptyka*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 146.

²¹ D. DIDEROT, *Humaine espèce*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 432.

²² Por. M. BARIDON, *Edward Gibbon et le mythe de Rome*, Paris 1977, s. 286.

wijają się od prymitywnych form zmysłowych do wyższych form intelektualnych. Rozwój ten jest więc postępowaniem, a nie regresem (od monoteizmu ku formom prymitywnym), jak u deistów.

Podstawowe założenia materialistycznego sposobu rozwiązywania przez Diderota problemów religii to relatywizm, odmawianie zjawiskom religijnym autonomii i redukcjonowanie ich do zjawisk ziemskich. Oczywiście redukcjonizm nie występuje u Diderota i innych encyklopedystów w postaci skryzalizowanej i w pełni uświadomionej. Jak to zwykle bywa, zrozumienie problemu wyprzedza jego werbalizację. Nie ulega jednak wątpliwości, że w *Encyklopedii* występuje już pojęcie redukcji, jak na przykład u L. de Jaucourta, który w artykule *Mythologie* pisze o potrzebie „redukcji tego, co cudowne, do tego, co naturalne”²³.

Podobnie jak inni filozofowie francuskiego Oświecenia, Diderot uprawia trzy zasadnicze typy redukcji: naturalistyczną, euhemerystyczną i antropologiczną. Jeżeli chodzi o pierwszą z nich, poświęca jej stosunkowo dużo miejsca, co zgodne jest z ówczesną tendencją do akcentowania determinizmu przyrodniczego w wyjaśnianiu zjawisk religijnych, jak również w ogóle społecznych. W zakres tej redukcji wchodzi u Diderota, poza problematyką fetyszyzmu, astralistyka.

Wierny sensualistycznej koncepcji rozwoju religii od form zmysłowych do intelektualnych, Diderot krytykuje intelektualistyczną interpretację kultów astralnych, reprezentowaną przez deistów, a mianowicie że kultury te były wytworem astronomów i filozofów, którzy uprawiali podwójną doktrynę; to, co było dla nich nauką prawdziwą, podawali ludowi w formie alegorycznej jako prawdę religijną. Zdaniem Diderota, „zabianizm (*le zabanisme*), będąc sromotną idoliatrią, oznacza raczej zanik wszelkiego rozumu niż prawdziwą filozofię”²⁴. Nie jest też Diderot zdecydowany, czy „zabianizm”, to znaczy sabeizm, stanowi powszechny i konieczny etap rozwoju religii (*l'idolâtrie universelle*), czy też był on podstawą wierzeń jednej sekty. W artykule *Arabes* skłania się ku tej drugiej wersji, później dostrzega zaś obecność sabeizmu u innych ludów,

²³ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel 1765, t. 10, s. 924.

²⁴ D. DIDEROT, *Arabes*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie I...*, t. 5, s. 425.

a mianowicie u Chaldecyżków, Egipcjan i Persów. Włączając się do dyskusji między zwolennikami egiptocentryzmu (podważonego przez teorię fetyszyzmu De Brossesa) a chaldocentryzmu, Diderot próbuje uniknąć obu skrajności i opowiada się za policentryzmem astralistycznym.

Po kultach naturalistycznych sytuuje Diderot kultury euhemerystyczne. W miarę jak człowiek zaczął wyzwalać się od sił przyrody i uzależniać się od sił społecznych, miejsce ubóstwianych przedmiotów zajmowali ubóstwiani ludzie. W związku z tym bogowie astralni lub chtoniczni coraz bardziej się humanizowali. Diderot ilustruje ten interesujący proces przykładem Belusa. „Ów Belus był słońcem w ciągu dnia albo samą przyrodą, którą wielbiono pod jego imieniem. Następnie pierwszy król Asyryjczyków, który nosił imię Belusa, został umieszczony pośród bogów; tego Belusa mieszano z wielkim bóstwem Asyryjczyków”²⁵. Podobnie bogini Fauna była dawną królową Italii i bóstwem chtonicznym.

Obok przekształcania bóstw solarnych w euhemerystyczne, Diderot opisuje euhemeryzm w ścisłym znaczeniu tego terminu, czyli deifikację wielkich ludzi przez wdzięczność za zasługi wobec społeczeństwa. W późniejszym okresie, a w szczególności we fragmentach przeznaczonych do *Histoire des deux Indes* Raynala, koncentruje się na innym typie euhemeryzmu, który wskazuje na polityczną, przymuszającą funkcję religii. W poprzednim typie redukcji euhemerystycznej wielcy ludzie byli ubóstwiani spontanicznie, na skutek wdzięczności ludu. Jeżeli nawet Diderot podaje już w *Myślach filozoficznych* przykład apoteozy Romulusa jako efektu oszustwa, to mamy do czynienia z deifikacją pośmiertną, która odgrywała pozytywną funkcję społeczną. Rzymianie zainteresowani byli w tym, aby Romulus żył wiecznie i stał na straży ich niepodległości, toteż chętnie przyjmowali pogłoskę impostora, że założyciel ich miasta „przebywa między bogami”. Podobnie polityczny oszust Prokulejusz „był człowiekiem z głową na karku i umiał wykorzystać właściwy moment. Wprowadził do umysłów przesąd dość pożyteczny dla przyszłej potęgi jego ojczyzny”²⁶. Chodzi tu oczywiście o przesąd kultu władców.

²⁵ D. DIDEROT, *Bélus*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 175.

²⁶ D. DIDEROT, *Myśli filozoficzne*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 49. Zob.

W ostatnich pracach Diderota deifikacja jest skutkiem oszustwa lub przemocy samych panujących. Jest to „kult ludzi, którzy uczynili jak największe szkody człowiekowi: zdobywców, szczęśliwych oszustów, którym się powiodło, rzekomych – dobrych lub złych – cudotwórców”²⁷. Podczas gdy spontaniczny kult dobroczyńców ludzkości dotyczył najczęściej ludzi zmarłych, w kulcie przymuszonym chodzi o żyjących władców, którzy dokonując aktu autosakralizacji kierowali się zamiarem wykorzystania swojej „boskości” do ugruntowania niesprawiedliwych rządów.

Fakt, że Diderot interesował się przez wiele lat euhemeryzmem pojmowanym jako spontaniczna deifikacja dobroczyńców ludzkości, można wytłumaczyć w głównej mierze charakterem źródeł, z których czerpał materiały do filozoficznych artykułów *Encyklopedii*. Była to przede wszystkim *Historia critica philosophiae* (1742–1744) J. Bruckera. To od niego dowiedział się Diderot, że „cyrenaik Euhemer był jednym z tych, których pogańscy kapłani oskarżali o bezbożność, gdyż pokazywał na ziemi miejsca, w których pogrzebano ich bogów”²⁸. Jednak Brucker, ów pastor protestancki, który był daleki od radykalizmu Diderota, nie odważył się wyciągnąć na światło dzienne politycznych aspektów euhemeryzmu. Ubóstwianie wielkich ludzi jako dobroczyńców stanowiło dlań „klucz do wszystkich religii starożytnych”²⁹. Tą samą drogą szedł początkowo pod jego wpływem Diderot.

Z czasem zorientował się jednak, że istnieją dwie różne interpretacje euhemeryzmu i stwierdził, że „sprzecznością jest przyjmowanie poglądu, iż strach zrodził bogów i upatrywanie w bo-

też artykuł *Greco*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 331, gdzie Diderot powiada, że „Orfeusz był elokwentnym oszustem, który kazal przemawiać bogom, aby ujarzmić stado dzikich ludzi i nie dopuścić do ich wzajemnego mordowania się”. Wyznacza więc Orfeuszowi pozytywną funkcję społeczną.

²⁷ G. Th. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève 1780, t. 2, s. 334 (fragment Diderota).

²⁸ D. DIDEROT, *Cyrénaïque*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II...*, t. 6, s. 553.

²⁹ PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie...*, s. 253. Na temat J. BRUCKERA i jego *Historia critica philosophiae* zob. L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973, s. 119–137.

gach ludzi wielbionych ze względu na ich dobrodziejstwa”³⁰. Zasadniczy zwrot w poglądach Diderota na euhemeryzm dokonał się jednak w okresie przygotowywania ostatniego wielkiego dzieła, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Okres ten zbiega się z redagowaniem fragmentów do nowego wydania (z 1780 roku) *Histoire des deux Indes* Raynala. Badając historię Rzymu, Diderot natrafił na liczne przykłady narzucania boskiego kultu dla swojej osoby przez cesarzy. Niektóre z nich relacjonuje w *Essai...*, gdzie czytamy, że Kaligula „kazał przywozić z Grecji do Italii najbardziej kunsztowne posągi bogów, którym odcinano głowy, by umieścić na ich miejsce jego własną głowę”³¹. Tamże znajdujemy propozycję rzymskiego konsula, „aby zbudować świątynię boskiemu Neronowi, który to zaszczyt był dotąd udziałem władców po ich śmierci”³². W tym kontekście nietrudno domyślić się też, dlaczego Diderot opracowując plan reformy oświaty na użytek Katarzyny II rekomendował dzieła euhemerystów Baniera i Pluche’a jako podstawowe podręczniki do nauki o mitologii.

Euhemeryzm był jedną z dróg, która prowadziła Diderota do uznania społecznej funkcji religii za szkodliwą i dostrzeżenia ścisłego jej powiązania z polityką. Kiedy czytamy artykuł *Impie*, dowiadujemy się, że „bezbożnik” to rodzaj denuncjacji i że „narażamy majątek, spokój, wolność, a nawet życie tego, kogo wedle naszego upodobania zechcemy zadenuncjować jako bezbożnika”³³. O nierozzerwalnej więzi między religią i polityką świadczy – według Diderota – również fakt przeobrażania się instytucji religijnych w polityczne i odwrotnie. Poza tym każda zmiana w jednej z nich powodowała zawsze przekształcenia w drugiej. W despotyzmie na przykład „żli królowie potrzebują okrutnych bogów,

³⁰HUBERT, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie...*, s. 229. Zauważmy, że R. Hubert interpretuje ten fragment Diderota jako odrzucanie przezeń dwóch skrajności: euhemeryzmu i teorii strachu, co mogło odnosić się tylko do wczesnego okresu jego twórczości. Na temat dwojakiej interpretacji euhemeryzmu zob. M. SKRZYPEK, *Euhemeryzm we Francji*, „Euhemer” 1969, nr 1–2, s. 105–106.

³¹D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 3, s. 20.

³²Tamże, s. 173.

³³D. DIDEROT, *Impie*, w: *Oeuvres complètes, Encyclopédie III...*, t. 7, s. 508.

aby znaleźć w niebie przykład tyranii; potrzebują księży, aby narzucić wielbienie tyrańskich bogów³⁴. W duchowieństwie widzi Diderot jedyną w kraju zorganizowaną siłę, jedyne stronnictwo dysponujące monopolem masowego oddziaływania na lud. W notatkach Diderota stanowiących echo jego rozmów z Katarzyną II na tematy polityczne czytamy m.in.: „ambony mojego kraju i petersburskie koszary napawają mnie dreszczem”³⁵. Nie chodzi przy tym Diderotowi o tendencyjne wykorzystanie przez duchowieństwo i polityków religijnych dogmatów, ale o obiektywną ich wymowę. Nauka chrześcijańska o pośmiertnych nagrodach i karach to „polityczny wymysł dla utrzymania w ryzach ludu”³⁶.

Diderot zdaje sobie przy tym sprawę ze względnej odrębności interesów duchowieństwa i władców, a niekiedy przesadnie ową niezależność akcentuje, przez co wysuwa na pierwszy plan drugorzędną sprzeczność w łonie feudalizmu.

Trzeba wszakże podkreślić, że Diderot nie omawia problemów społecznej funkcji religii jedynie w kategoriach „impostury” i przymusu. Kładzie również nacisk na spontaniczne bogotwórstwo szerokich mas.

Sądzi, że nędza rodzi bogów i przeciwnie, „dobrobyt, w którym zapomina się o niebie, niszczy przesady będące towarzyszami i potomkami nędzy i nieszczęścia”³⁷. Dlatego też okresy historycznych wstrząsów, klęsk społecznych, zwłaszcza jeżeli towarzyszy im niepewność jutra i brak optymistycznych perspektyw na przyszłość, są jednocześnie okresami wzmagania się religijności.

„Nakaz mi – powiada Diderot – milczenie w sprawach religii i rządu, a nie będę miał w ogóle nic do powiedzenia”³⁸. Krytyka religii była więc dla niego początkiem wszelkiej krytyki. Tę prawdę głosił na wiele lat przed Rewolucją Francuską, pisząc do Daskowej w 1771 roku: „Skoro już raz ludzie ośmielili się w jakiś

³⁴ D. DIDEROT, *Observations sur l'Instruction de l'Impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois*, w: *Oeuvres politiques*, Paris 1963, s. 347.

³⁵ D. DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II*, Paris 1966, s. 182.

³⁶ D. DIDEROT, *Introduction aux grands principes*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 2, s. 78.

³⁷ D. DIDEROT, *Apologie de l'abbé Galiani*, w: *Oeuvres politiques...*, s. 112.

³⁸ DIDEROT, *Przechadzka sceptyka*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 98.

sposób zaatakować barierę religii, ową barierę najgroźniejszą i najbardziej respektowaną, niemożliwe jest, aby się zatrzymali. Odkąd spojrzeli groźnym wzrokiem na majestat niebieski, nie omieszkają skierować go w chwilę później na władców ziemi”³⁹.

Obok redukcji naturystycznej i euhemerystycznej Diderot uprawiał również redukcję teologii do antropologii. Właśnie rozwinięcie tej trzeciej stanowi najbardziej oryginalne jego osiągnięcie jako teoretyka religii. W odróżnieniu od naturystycznej i euhemerystycznej, redukcja ta zasługuje na uwagę już ze względu na nieco odmienny charakter, gdyż chodzi w niej zarazem o przedmiot i podmiot religiotwórczy. Co się tyczy pierwszego aspektu, to wkraczamy tu w krąg problemów związanych z procesem antropomorfizacji bogów, który był rozpatrywany wielokrotnie w historii filozofii począwszy od Ksenofanesa, a skończywszy na Feuerbachu. Oświecenie francuskie, w którym teoria religii Diderota odgrywa ważną rolę, stanowi w tej historii jedno z ogniw pośrednich⁴⁰.

Diderotowi chodzi jednak o coś więcej niż jego poprzednikom, którzy nie wykraczali poza krytykę antropomorfizmów w chrześcijaństwie. Chodzi mu nie tylko o ludzkie pochodzenie idei wszelkich bóstw i sił nadprzyrodzonych, ale również o wskazanie ich względnego charakteru: „To nie Bóg stworzył człowieka na swój obraz, ale ludzie tworzą codziennie Boga na obraz własny. Bóg mahometanina nie jest Bogiem chrześcijanina. Bóg protestanta nie jest Bogiem katolika, Bóg dziecka nie jest Bogiem człowieka dorosłego, a ten Bogiem starca. Tyle jest poglądów na bóstwo, ile różnych temperamentów wśród jego czcicieli i odmian temperamentu u każdego z nich”⁴¹. Bóg istnieje więc subiektywnie. Jako odbicie człowieka jest pojęciem właściwym tylko tej istocie myślącej i zależnym od modyfikacji, którym podlega.

Mówiliśmy dotąd o przedmiotowym aspekcie redukcji religii do zjawisk przyrodniczych, społecznych i antropologicznych, czyli próbowaliśmy odpowiedzieć sobie na pytanie, co – według

³⁹ D. DIDEROT, *Correspondance*, Paris 1964, t. 11, s. 20.

⁴⁰ Por. M. SKRZYPEK, *Francuscy prekursorzy Feuerbacha*, „Euhemer” 1970, nr 2, s. 81–91.

⁴¹ DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 106.

Diderota – podlegało religijnej mistyfikacji. Obecnie próbujemy pokazać odkryte przez tego filozofa mechanizmy deifikacji działające w człowieku jako religiotwórczym podmiocie. Zajmiemy się więc odpowiedzią na pytanie, w jaki sposób człowiek ubóstwił przyrodę, siły społeczne i samego siebie.

Redukcja antropologiczna – już z racji swojej specyfiki polegającej na tym, że dotyczy dużego obszaru przedmiotowości i obejmuje całą podmiotowość – pozwoliła Diderotowi dotrzeć do najbogatszych źródeł religii i religijności. Źródła te możemy podzielić na trzy kręgi problemowe: teoriopoznawczy, psychologiczny i estetyczno-antropologiczny.

Pierwszy z nich został rozbudowany przez Diderota stosunkowo słabo. Prezentuje się jednak okazalej niż wynikałoby z obiegowych ocen dotyczących tej problematyki, które eksponują rolę ciemnoty jako głównego czynnika religiotwórczego. Oczywiście jest to problem ważny u Diderota, tylko że „ciemnocie” nadaje się zazwyczaj zbyt potoczne znaczenie. Problem teoriopoznawczej genezy religii nie sprowadza się u Diderota do naiwności odległych przodków, którym wmówiono, że istnieją siły nadprzyrodzone. Chodzi mu natomiast o istnienie w każdej epoce historycznej i u każdego człowieka pewnego marginesu niewiedzy. W związku z tym: „Skoro tylko zjawisko przekracza według nas możliwości człowieka, wołamy natychmiast: To dzieło Boga. Tyle aż trzeba, by zaspokoić naszą próżność. Czy nie moglibyśmy wkładać w nasze rozważania nieco mniej dumy i nieco więcej filozofii? Kiedy natura podsuwa nam węzeł zbyt trudny do rozplątania, nie tykajmy go raczej. Nie rozcinajmy dłonią istoty, której nieznanomość stanie się dla nas z kolei węzłem trudniejszym jeszcze do rozsąplania”⁴².

W zakresie teoriopoznawczych źródeł religii Diderot wskazuje nie tylko na kompensację ograniczoności ludzkiego poznania w formie zaimprovizowanych rozwiązań teologicznych, ale również na wypaczanie obrazu otaczającej rzeczywistości przez poznający podmiot. Polega ono na nadawaniu cech ludzkich, to znaczy na ożywianiu jej, obdarzaniu jej wolą i psychiką.

⁴² D. DIDEROT, *List o ślepcach do użytku tych, co widzą*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 214.

Osiągnięciem Diderota w badaniu podmiotowych aspektów religii jest głębokie i obszerne potraktowanie jej źródeł psychicznych. Trudno się tu zgodzić z autorami próbującymi zredukować tę problematykę u Diderota do teorii strachu i negatywnych odczuć psychicznych⁴³. Zresztą sposób, w jaki traktuje on religiotwórcze właściwości strachu, nie przynosi mu ujmy, gdyż interesuje go lęk nie tylko w obliczu sił przyrody, ale również wobec groźnych dla człowieka zjawisk społecznych i historycznych.

Najbardziej atrakcyjną teoretycznie dziedziną refleksji Diderota nad psychicznymi czynnikami sprzyjającymi powstawaniu i utrzymywaniu się religii jest zespół zagadnień związanych z kategorią „entuzjazmu”. Przewyciężając jednostronność oświeceniowej interpretacji racjonalistycznej, Diderot dostrzegł religiotwórczą rolę emocji. Wprawdzie również wielu innych ówczesnych krytyków religii potępiało religijny entuzjazm, który może przybrać postać „religijnego szału”, kiedy przekształca się w fanatyzm i prowadzi do wojen religijnych, ale dla Diderota ta jego postać nie jest jedyna. Obok niego występuje entuzjazm o obliczu humanitarnym, entuzjazm „herosów, romantycznych kochanków, wielkich patriotów, nieugiętych mężów stanu, apostołów religii, skrajnie śmiałych filozofów, wszystkich owych rzadko spotykanych, boskich szaleńców uprawniających poezję w życiu, a stąd ich nieszczęście”⁴⁴.

To drugie rozumienie entuzjazmu prowadzi Diderota do rozważań nad psychologią męczenników, proroków, mistyków, założycieli religii. W jego przekonaniu religijny entuzjazm wynika stąd, że „jeżeli pierwiastkowa wiązka [tzn. centralny układ nerwowy – M.S.] skupi w sobie wszystkie siły”, to „cały system zostanie w ten sposób wywrócony do góry nogami, jak to się zdarza u człowieka, który zapamiętał się w rozmyślaniach, u fanatyka, który widzi, jak przed nim otwiera się niebo, u dzikiego, który śpiewa palony na wolnym ogniu, w szaleństwie dobrowolnym albo w nagłej ekstazie”⁴⁵. Koncentracja uwagi na jednym przedmio-

⁴³ Por. na ten temat HUBERT, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie...*, s. 221.

⁴⁴ D. DIDEROT, *Salon de 1767*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 11, s. 125.

⁴⁵ D. DIDEROT, *Mistyfikacja. Sen d'Alemberta*, Warszawa 1962, s. 161.

cie, jednej idei, przy silnym zaangażowaniu uczuciowym, pozwala męczennikom znieść godnie najsrozsze cierpienia.

Głównym kierunkiem wyjaśniania zjawisk religijnego entuzjazmu jest jednak u Diderota redukcja psychologii do fizjologii. Tłumaczy on rodzenie się intensywnej religijności, mistycyzmu i proroczych wizji zaburzeniami w organizmie, których powiniencja może być różnorodna. Mogą to być zakłócenia towarzyszące biologicznemu rozwojowi człowieka. Występują one najczęściej u dorastającej młodzieży i przekwitających kobiet i wynikają najczęściej z zaburzeń popędu seksualnego.

Doszukując się związku erotyzmu z religią, Diderot studiował obrzędy ludów prymitywnych i starożytnych. Badał m.in. kultury falliczne. Nie dostrzegał w nich jednak zabiegów magicznych związanych z płodnością, ale uważał je za przejaw zainteresowań seksualnych. Opisuje m.in. zwyczaj rozpowszechniony wśród ludów Azji, że w określone dni pustelnicy pojawiają się w osiedlach i przechadzają nago anonsując swoje przybycie dzwoneczkami. Wówczas „kobiety różnych stanów gromadzą się wokół nich, padają na kolana i pobożnie całują tę część ich ciała, którą przyzwyczajenie zabrania nam wymieniać”⁴⁶.

Chrześcijaństwo jest dla Diderota pozorną tylko negacją zmysłowości, gdzie erotyzm przybiera postać bardziej wysublimowaną. Antycypując pogląd Feuerbacha sądzi, że postulat ascezy i rezygnacji z miłości do zmysłowego człowieka na rzecz abstrakcyjnego Boga jest przejawem ludzkiego egoizmu, owego „pozbawienia się rzeczy, które przestały nam się podobać, albo które są dla nas nieosiągalne”⁴⁷.

W okresie dorastania nieukierunkowany popęd płciowy wiąże się z potrzebą czystej miłości, nie wymagającej jeszcze spełnienia fizycznego z realnym partnerem: „przychodzi chwila, w której prawie wszystkie dziewczęta i wszyscy chłopcy popadają w melancholię; dręczy ich jakiś niepokój, który snuje się po wszystkich i nie może znaleźć ukojenia. Szukają samotności, płaczą, wzrusza ich cisza klasztoru; spokój, jaki zda się panować w przybytkach zakonnych, pociąga ich. Pierwsze objawy budzącej się płci biorą

⁴⁶ DIDEROT, *Correspondance...*, t. 3, s. 138.

⁴⁷ Tamże, t. 3, s. 143.

za głos Boga, wołający ich ku sobie: i właśnie wówczas kiedy natura sama ich przyzywa, obierają sposób życia przeciwny wyrokom natury⁴⁸.

Niezaspokojony popęd płciowy nie zawsze bezpośrednio wpływa na zachowania religijne. Najczęściej prowadzi do zaburzeń psychicznych, które przejawiają się w stanach konwulsji, katalipsji, lewitacji (tzn. uczucia lekkości, bezwładu, przyjemnego unoszenia się „do nieba”), jak również halucynacji, ekstaz i profetycznego natchnienia, którym towarzyszą niekiedy stany miłego upojenia przypominające moment orgazmu. Stąd przekonanie chorych kobiet o obcowaniu z demonami lub aniołami. Opisy tych stanów towarzyszących dewiacjom seksualnym mnoży Diderot w *Niedyskretnych klejnotach* i *Zakonnicy*⁴⁹.

Obok naturalnych przyczyn religijnego entuzjazmu Diderot dostrzega szereg sztucznych środków mogących wywoływać podobny efekt. Do nich zalicza przede wszystkim narkotyki. Zauważa, że nawet mikroskopijna „molekuła opium” likwiduje wrażliwość i aktywność zakończenia nerwów, co prowadzi do stanu przypominającego odurzenie (*assoupissement*) z jego majaczeniami. Podobnie działają alkohole: „ten, kto będzie długo wachał mocne wino ulegnie upojeniu i uśpieniu”. To usypiające działanie narkotyków i alkoholi kojarzy się Diderotowi z osiągnięciem stanu nirwany przez braminów. Święta nirwana Hindusów jest „głębokim uśpieniem umysłu, spokojem wszystkich władz duchowych, absolutnym zawieszeniem działania zmysłów, co stanowi o doskonałości. Ten stan przypomina tak bardzo sen, że wydaje się, iż kilka ziarenek opium uświęciłoby bramina w sposób bardziej pewny niż wszystkie jego wysiłki⁵⁰”.

Wspomina też Diderot, że u starożytnych świętą rośliną był mak i że wyciągiem z makówek usypiał Morfeusz (stąd morfina) Jowisza i Junonę; że Hebe podawała bogom ambrozię, napój,

⁴⁸ D. DIDEROT, *Kubuś Fatalista i jego Pan*, Kraków 1974, s. 180.

⁴⁹ Por. D. DIDEROT, *Zakonnica*, Warszawa 1954, s. 13, 38, 39, 67 i in. Autorka pracy *La médecine dans les oeuvres de Diderot*, Bordeaux 1934, S.M. DOUBLET pisze, że Diderotowi chodziło tylko o krytykę religii i duchowieństwa (tak na s. 50), a nie o wyjaśnienie erotycznego podłoża pewnych zachowań religijnych.

⁵⁰ D. DIDEROT, *Bramines*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II...*, t. 6, s. 227.

który napełniał ich dusze „wieczną radością”; że uczucie szczęścia i zadowolenia wywoływały specjalne kadzidła w świątyniach lub przeżuwanie liści „świętych roślin”.

Odnawia również bardziej skomplikowane techniki osiągnięcia stanu „spokojnego ogłupienia” (*stupidité tranquille*), praktykowane w religiach Wschodu, a mianowicie szybkie obracanie się na jednej nodze, podobne do ruchu „bąka”, którego efektem jest „święty zawrót głowy”, a więc coś w rodzaju oszołomienia i uśpienia.

Obok właściwości błędnego usypiania Diderot dostrzega odwrotną funkcję opium i innych narkotyków lub substancji trujących, a mianowicie powodowanie entuzjazmu religijnego z towarzyszącym mu stanem natchnienia i profetyzmu. Tak na przykład kapłani tubylców z Haiti, którzy zajmowali się leczeniem i przepowiadaniem przyszłości, „stosowali w obu przypadkach roślinę zwaną *cohoba*; dym tej rośliny wdychany przez nos wprowadzał ich w obłąd, który uważano za boskie uniesienie. Podczas tego uniesienia wypowiadali z entuzjazmem bezładne słowa, na wpół niezrozumiałe, na wpół wzniosłe, które lud uważał za natchnione”⁵¹.

Najważniejszy tekst Diderota, w którym religijny entuzjazm zestawiany jest z działaniem opium, to artykuł *Théosophes* w *Encyclopedii*. W działaniu i zachowaniu teozofów Diderot wyodrębnia dwa cyklicznie po sobie następujące takty: okres otępienia i letargu charakterystyczny dla zażywających narkotyki oraz okres natchnienia, podczas którego dochodzili do odkrywania wzniosłych prawd „o Bogu i naturze” (stąd teozofia). Ów stan entuzjazmu osiągalni bądź drogą naturalną, przez „gwałtowne krążenie humorów”, bądź też stosowali „przepisy pozwalające zmierzać sztucznie do tego stanu orgazmu i upojenia, w którym przechodzili samych siebie i którego potem żalowali przypominając tych, którzy doświadczyli oczarowania i rozkosznego obłądzenia, jaki wnosi do wyobraźni i zmysłów stosowanie opium; szczęśliwi w upojeniu, otępieli w spoczynku, zmęczeni, przygnębieni, smutni i jak gdyby zde gustowani do życia, wzdychali do chwili egzaltacji, natchnienia, szału (*aliénation*)⁵². Dostrzegając u teozofów przejawy „szaleństwa”, a jedno-

⁵¹ D. DIDEROT, *Bohitis*, w: tamże, s. 196.

⁵² D. DIDEROT, *Théosophes*, w: tamże, *Encyclopédie IV...*, t. 8, s. 390.

cześnie geniuszu, stawia ich Diderot w rzędzie wielkich duchowych przywódców ludzkości, którzy zdolni są porwać za sobą masy, i od okoliczności tylko zależy, czy zwyciężą i będą wielbieni, czy też przegrają i zostaną ukamienowani. Do tego rodzaju wielkich entuzjastów zalicza Diderot zarówno wybitnych filozofów, pisarzy, artystów, jak i twórców religii. Wymienia wśród nich Mahometa (nie ośmiela się dorzucić Jezusa i Mojżesza, o których entuzjazmie mówi gdzie indziej).

W artykule *Théosophes* Diderot łączy dwa aspekty religijnej psychiki, która jest analogiczna do psychiki zażywającego opium. Zbieżność ta nie jest przypadkowa, albowiem fakt usypiającego i wprowadzającego w stan euforii działania religii stanowi dlań prawidło. Podobny pogląd jest znamieny również dla Holbacha. Wynika stąd, że pojęcie „opium”, „narkotyków” czy też „trunków” są zestawiane z religią jako obrazowe metafory pozwalające łatwiej uchwycić dialektykę psychiki wierzącego. Przykłady metaforycznego posługiwania się tymi pojęciami nie należą też w jego dziełach do rzadkości i odnoszą się zarówno do religii, jak i do innych, pozareligijnych odczuć psychicznych. Dzięki Diderotowi odkrywamy więc prehistorię stosowania metaforyki związanej z opium i trunkiem w odniesieniu do ludzkich wierzeń przez późne Oświecenie francuskie, gdzie metaforyka ta występuje przy określaniu społecznej funkcji religii⁵³.

Ostatnim z problemów, który wejdzie później do obszaru badań psychologii religii, jest u Diderota zagadnienie „religijnej epidemiologii”, to znaczy powstawania zbiorowych przeżyć religijnych na zasadzie „zarażania się” oraz ich jakościowej odmienności od przeżyć indywidualnych. Droga do refleksji nad tą kwestią wiodła właśnie przez obserwacje Diderota nad religijnym entuzjazmem.

Wiek XVIII, a zwłaszcza pierwsza jego połowa, to okres, w którym pojawiają się zbiorowe psychozy religijne, idące w parze z modą na wapory i konwulsje, które przejawiają się nie tylko w dziedzinie religii, ale stanowią problem obyczajowy niemal w całej Europie. „Przed dwudziestu laty – pisał w 1820 roku

⁵³ Por. S. MARÉCHAL, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris an VIII (1800), s. XLIX.

W. Bogusławski – spazmy, migrena i drżenie serca tak powszechną po wszystkich domach była choroba, że ją nieledwie epidemiczną nazwać można było”⁵⁴. We Francji historia zbiorowych spazmów zaczyna się znacznie wcześniej, by stać się problemem religijnym, potem zaś politycznym. W roku 1634 spalony zostaje ksiądz Grandier oskarżony przez przełożoną zakonu urszulanek w Loudun, Matkę Joannę od Aniołów, o zdemonizowanie jej i jej „cór” zakonnych. Ta dobrze nam znana historia za sprawą opowiadania J. Iwaszkiewicza, filmu J. Kawalerowicza i opery K. Pendereckiego pasjonowała niewspółmiernie żywiej francuskiego czytelnika XVIII wieku, który jedynie z dzieł medycznych tego okresu dowiadywał się, że urszulanki uległy zbiorowej hysterii na tle niezaspokojonego popędu seksualnego podsycanego przez przystojnego spowiednika, przy czym „diabelska zaraza” zaczęła się od przełożonej i udzielała się stopniowo innym zakonnicom.

Listy angielskie Voltaire’a relacjonowały zachowanie się kwakrów, którzy osiągalni stan zbiorowej ekstazy trzęsąc się i drżąc na całym ciele. Francuscy filozofowie i medycy pasjonowali się jansenistycznymi „konwulsjonistami”, którzy gromadzili się na cmentarzu kościoła św. Medarda w Paryżu, przy grobie zmarłego w 1727 roku diakona Pârisa. Latem 1731 roku miały tam miejsce sceny zbiorowych „konwulsji” przypominające jakoby epilepsję, które prowadziły do „cudownych uzdrowień”. Z czasem konwulsje nabrały charakteru techniki osiągania transu, który prowadził do ekstaz i proroczych wizji.

Diderot, który przybył do Paryża w 1728 roku, miał możliwość obserwowania scen na cmentarzu św. Medarda z autopsji. Jedną z nich opisał w *Myślach filozoficznych*⁵⁵, ale interpretował ją początkowo jako przejaw impostury, zajmując podobne stanowisko jak Voltaire w tej sprawie⁵⁶. Niemniej jednak poczynił interesujące obserwacje na temat psychologii cudu. Stwierdza bowiem, że każdy, kto widział ducha, bał się zawczasu, a ci, co widzieli cuda, „mocno sobie postanowili je zobaczyć”. Zwraca więc uwagę na istotny podmiotowy czynnik religijności.

⁵⁴ W. BOGUSŁAWSKI, *Pisma dramatyczne*, Warszawa 1820, t. 2, s. 154.

⁵⁵ Por. DIDEROT, *Myśli filozoficzne...*, s. 51.

⁵⁶ Por. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1954, s. 149.

Kiedy po latach Diderot powróci do problematyki konwulsjonistów, jego spojrzenie na nich stanie się o wiele głębsze. Nie interesuje go impostura, ale patologia, a więc stany katalepsji, niewrażliwości na ból, przemiana osobowości (infantylnizm, posługiwanie się językiem typowym dla dzieci), glossolalia (mowa przypominająca obce języki), a wreszcie entuzjazm udzielający się otoczeniu: „Nic nie jest przekazywane szybciej, nic nie wzbudza większej fermentacji od tego zapалу umysłu”⁵⁷.

Obserwacja konwulsjonistów była jedynie punktem wyjścia do refleksji Diderota nad religijnym zachowaniem tłumów w ogóle i nad potęgowaniem się entuzjazmu proporcjonalnie do masy ludzi „ożywionych tym samym duchem”. Przyglądając się procesjom i innym masowym ceremoniom religijnym, Diderot doszedł do głębszego niż współcześni mu filozofowie zrozumienia roli kultu zewnętrznego, który był przez nich traktowany jako powierzchowny blichtr mający na celu przyciągać prosty lud zamiatowany w zmysłowej, obrzędowej stronie wierzeń. Krytykując ich Diderot stwierdza, że „nie znają efektu, jaki wywierają zewnętrzne ceremonie na lud; nigdy nie widzieli adoracji krzyża w Wielki Piątek, entuzjazmu tłumy w czasie procesji Bożego Ciała, entuzjazmu, który nawet mnie czasami się udziela”. W atmosferze religijnych obrzędów widzi Diderot „coś nieokreślenie wielkiego, groźnego, uroczystego i melancholijnego”⁵⁸.

Tłumacząc specyfikę tych intensywnych przeżyć zbiorowych, Diderot dokonuje, jak zwykle, redukcji faktów religijnych do naturalnych. Zauważa, że istnieje wiele zjawisk psychicznych, które udzielają się otoczeniu, jak np. „zaraźliwy śmiech” lub ziewanie. Sądzi, że „paniczną” stronę religii można wyjaśnić uciekając się do mechaniki, albowiem jeden człowiek może oddziaływać na drugiego na zasadzie rezonansu instrumentów. Religijne „epidemie” przypominają też Diderotowi kontaminację entuzjazmem w czasie teatralnych spektakli lub koncertów, kiedy to jedni widzowie lub słuchacze oddziałują na innych, przez co emocje stają się wyjątkowo silne.

⁵⁷D. DIDEROT, *Cinqmars et Derville*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 4, s. 468.

⁵⁸D. DIDEROT, *Salon de 1765*, w: tamże, t. 10, s. 391.

Diderot zwraca uwagę na rolę wybitnej jednostki w potęgowaniu się zbiorowych przeżyć, zwłaszcza jeśli ta ucieleśnia jakąś wspólną ideę i wyraża pragnienia ogółu. Za najbardziej podatny na zarażenie się entuzjazmem uznaje natomiast lud, a wśród ludu kobiety kierujące się bardziej instynktem i uczuciem niż rozumem⁵⁹.

W wyjaśnianiu podmiotowych źródeł religijności Diderot nie ogranicza się jednak do zagadnień należących do sfery psychologii z jej ciężeniem ku psychopatologii, co wynikało z kategorii entuzjazmu. Nadaje on nie mniej istotne znaczenie takiemu podmiotowo-antropologicznemu czynnikowi, jak tendencja każdego człowieka, niezależnie od jego temperamentu i płci, do wykraczania poza swoją ograniczoność i do prób absolutnej realizacji swojej ziemskiej, niedoskonałej osobowości; nie mogąc osiągnąć tego w rzeczywistości ludzie realizują swoją jedynie pomyślaną perfekcję w Bogu.

Do odkrycia tej prawdy doszedł Diderot głównie drogą refleksji estetycznej. Zwrócił mianowicie uwagę na fakt, że artysta szukający idealnego modelu piękna osiąga pewną granicę, której przekroczenie prowadzi do bytów urojonych. Bywa tak, że wówczas „poeta zaczyna lękać się zjaw, które sam stworzył”. Staje się więc nieświadomie teologiem, podobnie jak bałwochwalca, który „wynosi człowieka ponad jego stan i nadaje mu piętno boskości, charakter wolny od wszelkiego zniewolenia, na jakie narażone jest nasze cherlawe, biedne, nic nie znaczące życie”. Należy wszakże podkreślić, że w odróżnieniu od obiegowej koncepcji oświeceniowej, a szczególnie euhemerystycznej, wedle której poeci i w ogóle artyści stali się pierwszymi kapłanami, Diderot mówi o pospolitych bałwochwalcach, o zwykłych ludziach jako twórcach bogów. Człowiek pozbywa się mianowicie swoich najlepszych cech na rzecz istot nadprzyrodzonych i w tej uświęconej postaci wielbi je i korzy się przed nimi; „kobieta podarowała swoje nogi Tetydzie, a piersi Wenerze; bogini oddała jej jedne i drugie, ale oddała je w postaci uświęconej i ubóstwionej. Mężczyzna ofiarował swoje ramiona Apollinowi, a swój tors Neptunowi, swoje mocne boki Jowiszowi, a pośladki Ganimesowi; ale

⁵⁹ Por. D. DIDEROT, *O kobietach oraz inne miniatury literacko-filozoficzne*, Gdynia 1992, s. 1.

Apollo, Neptun, Mars, Jowisz i Ganimedes oddali mu je w postaci uświęconej i ubóstwionej”⁶⁰.

Religia starożytnych Greków i Rzymian była kultem piękna zmysłowego. Ci, którzy oglądali piękne ciała w publicznych łaźniach, w gimnazjonach, na igrzyskach, którzy trzymali w ramionach piękne kobiety i nazywali je swoimi boginiami, nadawali temu określeniu zabarwienie będące mieszaniną *sacrum* i *profanum*. Było to połączenie „rozwiązłości i dewocji”. To, co w czasach nowożytnych stało się poetycką metaforą, a nawet banałem, kiedy mówi się o „boskiej kobiecie”, w starożytności było prawdziwe i to zarówno dla poetów, jak i dla ludu („dlaczego rzecz miałaby się przedstawiać inaczej w umyśle ludu niż w umyśle poetów i teologów?”).

Nawet w chrześcijaństwie, które w porównaniu z religiami antycznymi jest „smutną i płaską metafizyką”, gdzie „raj” nie oznacza zmysłowych rozkoszy i cieszenia się pięknem zmysłowym, którego uzewnętrznianie byłoby w stosunku do świętych profanacją, w tej religii wizerunki Jezusa, apostołów, Matki Boskiej są – zwłaszcza w wykonaniu wielkich artystów – odzwierciedleniem pewnych pozytywnych cech ludzi i dlatego spoglądamy na nie z przyjemnością i szacunkiem. Jednak jaki człowiek, taki Bóg, i jaki Bóg, taki człowiek. Przeciętny chrześcijanin nie oddaje się na co dzień kontemplacji madonn Tycjana i Rafaela. Najczęściej wielbi „haniebne fetysze” z zapalonymi wokół świecami. Gdyby zaś chciano zastąpić te „gotyckie figury” arcydziełami J.B. Pigalle’a i E.M. Falconeta, wtedy „koniec z uwielbieniem, koniec z zaufaniem spóółstwa”⁶¹.

W przekonaniu Diderota proces zachodzący w świadomości estetycznej, która przekształca się w świadomość religijną, na zasadzie Pigmaliona zakochanego w Galatei będącej dziełem jego fantazji i kunsztu rzeźbiarskiego, może przybierać różne formy. Zawsze jednak ludzie padali „na twarz przed widmem, które spłodziła ich własna imaginacja”⁶². Wytwór ich umysłu stał się dla nich czymś obcym, czymś, co wyrwało się spod ich świadomej kontroli i panuje nad nimi.

⁶⁰D. DIDEROT, *Essai sur la peinture*, w: *Oeuvres* (Pleiade), Paris 1951, s. 1172.

⁶¹DIDEROT, *Salon de 1767...*, s. 40.

⁶²D. DIDEROT, *O interpretacji natury*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 310.

Tym sposobem staje się Diderot prekursorem teorii alienacji, a być może pierwszym myślicielem, który użył słowa „alienować” w odniesieniu do religii. Mianowicie, opisując religijny „entuzjizm” ludów prymitywnych powiada: „Ten entuzjizm, który alienuje człowieka od niego samego (*aliène l'homme de lui même*) i który czyni go obojętnym, jest rzadki wśród nas i pospolity wśród dzikich”⁶³. A. Strugnell wynotował wcześniej użycie przez Diderota czasownika „alienować” w znaczeniu „wyobcowywać” omawiając jego poglądy polityczne. Nie respektować woli ogółu – pisze Diderot w odniesieniu do despoty – „to znaczy wyobcowywać serca i umysły (*aliéner les coeurs et les esprits*) i wszystko zdyskredytować łącznie z dobrem i uczciwością”⁶⁴.

Fakty te nie są dla nas zaskoczeniem, albowiem próby poszukiwania genezy pojęcia alienacji we francuskim Oświeceniu datują się nie od dziś. Dotychczas koncentrowano się jednak na osobie J.J. Rousseau. Zajmowanie się nim pod tym kątem stało się pewnego rodzaju modą w ostatnim półwieczu⁶⁵.

U Diderota, Holbacha i innych filozofów francuskiego Oświecenia odnajdujemy również roussofski wątek „être” i „paraître” (być i wydawać się, stwarzać pozór), wskazujący na rozdwojenie się ludzkiej świadomości i na istnienie dwóch obcych sobie jego natur: autentycznej i tej, która jest tylko maską niezbędną dla egzystencji człowieka w zafałszowanym świecie pozorów. Na tym jednak opis procesu alienacji u tych filozofów się nie wyczerpuje. Holbach i Diderot mówią o interesującym zjawisku „odróżniania człowieka od niego samego” albo „rozdwojenia” (*dédoublement*) na jego naturę własną i boską, przedstawiając tym samym proces alienacji cech ludzkich na rzecz Boga⁶⁶. W Oświeceniu niemieckim G. Forster stosuje w podobnym znaczeniu metaforę „zwierciadło”, w którym człowiek odbija się jako Bóg. Metaforę tę przejmie właściwy twórca teorii alienacji, Hegel, który mówi

⁶³ D. DIDEROT, *Court essai sur le caractère de l'homme sauvage*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 6, s. 456.

⁶⁴ A. STRUGNELL, *Diderot's Politics*. The Hague 1973, s. 140. *Aliéner* oznacza tu być może tylko „zrażać do siebie”, „odpychać”.

⁶⁵ Por. B. BACZKO, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 14–15.

⁶⁶ Por. D. DIDEROT, *Entretien sur le fils naturel*, w: *Oeuvres (Pléiade)...*, s. 1292; M. SKRZYPEK, *Holbach*, Warszawa 1978, s. 56.

o Abrahamie oglądającym Boga, że wpatrywał się w „obraz swojej istoty w zwierciadle”⁶⁷.

W pracach Diderota pojęcie i opis religijnej alienacji torowały sobie drogę w inny jeszcze sposób. Punktem wyjścia było w tym przypadku stosowanie słowa „aliéner” w znaczeniu „mącić rozum” i pochodnej od niego formy przymiotnikowej albo rzeczownikowej („aliéné”, „un aliéné”), to znaczy „szalony” albo „szaleniec”. Znaczenie tych określeń nie jest przecież dalekie od „wyobcowania” i „obcości” człowieka, którego osobowość została odmieniona przez chorobę. Rzecz jednak w tym, że sens „aliénation” jako „szaleństwa” zatracą się wyraźnie w kontekście rozważań Diderota nad „entuzjazmem”, który wprawdzie określany jest jako *aliénation d'esprit*, ale pod tym pojęciem kryją się nowe treści. Jak już wspominaliśmy, „entuzjazm” jest u Diderota stanem bliskim obłędowi, w którym powstają genialne dzieła. Opisując również własne stany natchnienia Diderot powiada: „Potrafię też wprowadzać się w stan alienacji (*je sais aussi m'aliéner*, bez którego to talentu nie można dokonać niczego wartościowego”⁶⁸. „Alienacja” przechodzi samoistnie i „entuzjasta” staje się „zdrowym”, to znaczy przeciętnym człowiekiem. Sytuację taką przedstawia sam Diderot na przykładzie Kuzynka mistrza Rameau. Relacjonując fikcyjną rozmowę z nim, która w rzeczywistości była rozmową z samym sobą, autor powiada: „On nie widział nic, śpiewał dalej porwany obłędem ducha (*aliénation d'esprit*), zachwytem (*enthousiasme*), tak bliskim szaleństwa, że nie wiadomo, czy oprzytomnieje, czy nie będzie trzeba rzucić go w dorożkę i zawieźć do domu wariatów”⁶⁹. Wyrażenie *aliénation d'esprit* zostało przełożone przez Goethego jako *Entfremdung des Geistes*. W związku z tym H. Lefebvre sugerował – co pozostawiliśmy dotąd bez komentarza i dlatego do tej sprawy powracamy – że ten niemiecki przekład *Kuzynka mistrza Rameau* „zawiera po raz pierwszy wyraz *Entfremdung*, i właśnie tam odkrył go Hegel”⁷⁰.

⁶⁷ J. D'HONDT, *Bóg jako zwierciadło*, „Euhemer” 1972, nr 4, s. 55.

⁶⁸ Por. D. DIDEROT, *Lettre à Madame Riccoboni*, w: *Oeuvres* (Pléiade)..., s. 1322.

⁶⁹ D. DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau*, Warszawa 1953, s. 111. Por. *Le Neveu de Rameau*, Paris 1967, s. 149.

⁷⁰ Francuski i niemiecki tekst interesującego nas fragmentu znajduje się w *Rameaus Neffe, ein Dialog von Diderot Le Neveu de Rameau übersetzt von*

Sądzę jednak, że dla historyka filozofii zwrot „po raz pierwszy” jest zwykle ryzykowny, a w danym przypadku należałoby sprawdzić, czy wydanie *Rameau's Neffe* (1805) wyprzedziło posługiwanie się pojęciem *Entfremdung* przez Fichtego⁷¹. Nie ulega jednak wątpliwości, że problematyka „entuzjazmu” (*aliénation d'esprit, Entfremdung*), tak intensywnie obecna w *Encyklopedii* i innych utworach Diderota, była również znana w niemieckim Sturm und Drang⁷².

W zjawisku alienacji, rozpoznanym drogą antropologicznej i estetycznej redukcji religii, Diderot dostrzega interesujący proces opisany później przez Feuerbacha, a polegający na pewnej oscylacji i dialektycznym napięciu występującym między biegunami: człowiek–Bóg. Akt deifikacji jest dla niego zarazem aktem dehumanizacji. Pozbawiony najlepszych swoich cech człowiek stopniowo zatracą się w Bogu i dostrzega jego obcość. Wówczas występuje proces odwrotny, polegający na upodabnianiu go do zwykłego, zmysłowego człowieka: „ci, którzy oddali się jako pierwsi studiom nad naturą ludzką, starali się najpierw wyodrębnić namiętności, poznać i scharakteryzować. Pewien człowiek doszedł do ich abstrakcyjnych pojęć; był to filozof. Inny nadał idei ciało i ruch; był to poeta. Trzeci wyciosał ten wizerunek w marmurze; był to rzeźbiarz. Czwarty kazał ukłęknać rzeźbiarzowi u stóp swojego dzieła; był to kapłan. Pogańscy bogowie zostali utworzeni na obraz człowieka”⁷³.

Diderot rozwiązuje jednak nieco inaczej niż Feuerbach problem chrześcijaństwa w tym kontekście i to właśnie ze względu na sztukę. Podczas gdy niemiecki filozof widzi w Jezusie, jako zarazem Bogu i człowieku, dokonywanie się wtórnej humanizacji Boga, to Diderot upatruje w chrześcijaństwie moment przejścia od dualistycznej koncepcji starożytnych (Bóg jest tu jednocześnie zmysłowy i abstrakcyjny) do monizmu, gdzie „ludzie zajęli miejsce bo-

Goethe, Zweisprachige Ausgabe, Frankfurt am Main 1984, s. 166–167. Por. rozdział IV, przypis 49 naszej pracy.

⁷¹ Por. I. NARSKI, *O historyczno-filozoficznym rozwoju kategorii „alienacja”*, w: *Szkice z filozofii i jej historii*, Warszawa 1983, s. 348.

⁷² Wskazuje na to praca R. MORTIERA, *Diderot en Allemagne (1750–1850)*, Paris 1954.

⁷³ DIDEROT, *Essai sur la peinture...*, s. 214.

gów, którym nadano bardziej jednolity charakter”. Wskazuje więc tutaj na odwrotny rozwój pojęcia Boga od form zmysłowych do abstrakcyjnych, od poezji do racjonalnej metafizyki, co jest zgodne z przyjętym przez niego schematem rozwoju ludzkiej świadomości: ateizm pierwotny – idolatria – dualizm – monoteizm – filozoficzny ateizm racjonalny. Tak więc racjonalizacja religii nie jest u Diderota oznaką jej umacniania się, jak sądzili deiści, ale wygasania.

Utarło się mniemanie, jakoby Diderot, podobnie jak inni filozofowie XVIII wieku, próbował przewyciężyć religię drogą oświaty. Jest w tym tylko część prawdy, gdyż doceniając rolę wychowania zdaje on sobie sprawę ze złożoności problemu, jakim byłoby oświecenie ludu w sytuacji, gdy szkolnictwo znajduje się w rękach duchowieństwa zainteresowanego w kształceniu sprzecznym z duchem nauki. Poza tym prości ludzie nie zawsze chcą być oświeceni albo nie mają do tego warunków. Stąd pesymizm Diderota, kiedy stwierdza, że „postępy światła mają granice. Lud jest zbyt nierozumny, zbyt ubogi i zbyt zapracowany. To właśnie stanowi dla niego barierę”⁷⁴.

Ponieważ filozofowie nie mogą sami zaradzić czynnikom rodzącym religijność, należy szukać wyjścia gdzie indziej. Trzeba zreorganizować społeczeństwo tak, aby zmieniła się sytuacja ludu. Diderot zmierza przy tym do zmiany ustawodawstwa w duchu oddzielenia Kościoła od państwa i laicyzacji życia publicznego. Proponuje, aby w przyszłości nauczano w szkołach zasad moralnych opartych na „świeckim katechizmie”. Księża chce przekształcić w pożytecznych członków społeczeństwa, a przynajmniej podporządkować ich działalność woli narodu. Drogę do tego widzi w pozbawieniu duchowieństwa majątków, w rozwiązaniu klasztorów, w umożliwieniu księżom i mnichom zawierania małżeństw i uczynienia z nich obywateli podporządkowanych wspólnym prawom państwowym. Idea oddzielenia nie występuje więc u Diderota w czystej postaci i dopuszcza interwencjonizm państwowy w sprawach nie dotyczących dogmatycznej strony religii. Idea religijnej tolerancji jest jednak mocno zaakcentowana w jego pracach.

Będąc przeciwnikiem religii, Diderot zajmuje bardziej dialektyczne stanowisko wobec problemu wypierania wierzeń z ludzkich

⁷⁴ DIDEROT, *Correspondance...*, t. 2, s. 299.

umysłów niż inni filozofowie francuskiego Oświecenia. Jest to konsekwencja jego pozytywnej oceny entuzjazmu, który wiąże religię z poezją. Chodzi mu o to, aby wzrost racjonalnych elementów ludzkiej osobowości nie doprowadził do unicestwienia jej strony afektywnej i aby wraz z religią nie zostały zaprzepaszczone pewne wartości estetyczne, które zostały z nią powiązane. Słowem, nie chce, aby opozycja wiary i rozumu doprowadziła do opozycji rozumu i poezji⁷⁵. Obserwując proces zanikania dawnych religii i archaicznych form chrześcijaństwa, Diderot żałuje „barbarzyńskich” wierzeń nie ze względu na nie same, ale ze względu na ich emocjonalną i estetyczną domieszkę. Zauważmy, że w związku z tym zmienia się znaczenie słowa „barbarzyństwo”, które stosowane jest przez innych materialistów francuskich w znaczeniu zdecydowanie pejoratywnym. Diderot wiążąc je z poezją, wkłada w nie te treści, które będą znamienne dla epoki romantyzmu.

Świadom owej antynomicznej sytuacji, Diderot próbował niwelować przynajmniej jej skutki. Zastanawiał się, czym można by wypełnić miejsce ludzkich wierzeń, które winny być wyeliminowane, gdyż ich negatywna strona zdecydowanie przeważa nad pozytywną. Mówi o tym jednoznacznie w *Rozmowie filozofa z marszałkową de****; mianowicie, na pytanie marszałkowej: „jeżeli zaś usuniesz religię, co postawisz na jej miejsce?” odpowiada: „Gdybym nawet nic nie zdołał postawić w jej miejsce, byłby to zawsze ubytek jednego straszliwego przesądu”⁷⁶. Nie chciał jednak ograniczyć się do takiej krytyki, która byłaby zwykłą negacją i szukał rozwiązań konstruktywnych. Zaproponował oddzielenie wszystkich wartości zmistyfikowanych przez religię od jej sakralnej formy i kultywowanie ich w świeckiej postaci. Jednocześnie zmienił ich hierarchię, niektóre odrzucił i przyjął inne. Proponując wyeliminowanie kultu świętych chciał go zastąpić kultem wielkich ludzi, dobroczyńców ludzkości, co równało się odwróceniu procesu euhemeryzmu.

⁷⁵ Por. DIDEROT, *Salon de 1767...*, s. 131.

⁷⁶ D. DIDEROT, *Rozmowa filozofa z marszałkową de ****, w: *To nie bajka*, Warszawa 1949, s. 158.

Rozdział X

MYŚL POLITYCZNA I SPOŁECZNA

Diderot jest przekonany, że prawa rządzące społeczeństwem są tożsame z ogólnymi prawami przyrody. Jego teoria społeczeństwa, podobnie jak inne omówione dotychczas działy jego filozofii, odwołuje się do kategorii „całości”. Ład społeczny stanowi dlań fragment ogólnego ładu naturalnego.

Wiązanie rozwoju społecznego z naturą i uzależnianie go od procesów w niej zachodzących prowadziło Diderota do uznania obiektywnego charakteru praw rządzących społeczeństwem. Ścisłej mówiąc, Diderot jest przekonany o istnieniu jednego, podstawowego prawa cykliczności, według którego rozwój społeczny przebiega przez trzy kolejne stadia: dzieciństwa, dojrzałości i upadku, by znów wrócić do dzieciństwa i rozpocząć ten sam cykl. Należy zwrócić jednak uwagę, że ów triadyczny rozwój kłóci się z diderotowskim pojęciem natury ciągle doskonalącej się i odrzucającej byty nieudane, potwory, nie powracającej do tego, co już było i co nie mogło się przystosować do powszechnego ładu natury. Trudno wytłumaczyć jednoznacznie odejście od tej koncepcji w diderotowskiej teorii społeczeństwa. Niewątpliwy wpływ na jej powstanie wywarło powiązanie rozwoju społeczeństwa z teorią katastrof, owych „rewolucji ziemskich”, które ciągle niszczyły cywilizację i zmuszały ludzi do rozpoczynania wszystkiego od nowa. Zwolennikiem tej teorii był przyjaciel Diderota, N.A. Boulanger, którego poglądy zreferowane zostały w *Wypisie z listu do wydawcy względem życia i pism Boulangera*, poprzedzającym pośmiertne wydanie *Antiquité dévoilée par ses usages* (*Starożytność odsłonięta przez swoje obrządki*)¹. Diderot powołuje się też na pogląd F. Galianiego, „który sądzi, że historia jest tyl-

¹ D. DIDEROT, *Wypis z listu pisanego do wydawcy względem życia i pism Boulangera*, zob. *Wybór pism*, w: M. SKRZYPEK, *Diderot*, Warszawa 1982, s. 270–277.

ko okresowym powtórzeniem tych samych faktów”². Y. Benot wyraża przypuszczenie, że Galiani był tu tylko pośrednikiem i że „Diderot wierny jest cyklicznej koncepcji historii pochodzącej od Vica”³. Można by też szukać bardziej odległych antenatów owej teorii „kołowrotu”. Wszakże już „wielkość Bruna jako filozofa polega między innymi na tym, że stosuje ją uniwersalnie, nie tylko do przyrody, ale również do społeczeństwa ludzkiego”⁴. Rzecz jednak w tym, że Diderot nie nawiązywał do jednej, określonej szkoły, albowiem w jego pracach przewijają się dwie nieco odmienne koncepcje cykliczności. Pierwsza, o wydźwięku skrajnie pesymistycznym, bliska jest katastrofizmowi Boulangerera. W tym ujęciu historia przyporządkowana jest zewnętrznemu oddziaływaniu „rewolucji ziemskich”, będących najczęściej dziełem przypadku. Ich rytm nie jest zharmonizowany z rytmem historii. Katastrofy kosmiczne lub ziemskie mogą występować w dowolnych fazach rozwoju cywilizacji i mogą grozić jej zagładą. Stąd doniosła rola, jaką Diderot przypisywał redagowanej przez siebie *Encyklopedii* jako sumy wiedzy przekazywanej potomności o nowożytnej kulturze europejskiej: „Skoro kataklizm, którego załazek tworzy się być może w nieznanym zakątku ziemi albo szykuje się niepostrzeżenie w samym centrum krajów cywilizowanych, z czasem wybuchnie, zburzy miasta, rozproszy na nowo ludy i przywróci ciemnotę, to jeśli zachowa się jeden kompletny egzemplarz tego dzieła, nie wszystko będzie stracone”⁵.

Przy uznaniu kataklizmów naturalnych za ważną siłę napędową historii jej rytm dokonuje się na dwa takty: rozwój cywilizacji i jej niemal całkowita zagłada. Atrakcyjną stroną teorii katastrof kosmicznych i geologicznych było dla Diderota to, że zdawała się rozstrzygać kwestię nierównomiernego tempa rozwoju poszczególnych cywilizacji. Odpowiadała na pytanie, jak to się dzieje, że „mieszkaniec Otaiti sięga początków świata”, podczas gdy „Euro-

² *Miscelanea philosophiques*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875–1877, t. 4, s. 74.

³ Y. BENOT, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris 1970, s. 243.

⁴ A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 156.

⁵ D. DIDEROT, *Avertissement* (do tomu VIII *Encyklopedii*), w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 353.

pejczyk sięga jego starości”, przy czym „przestrzeń dzieląca go od nas jest większa niż oddalenie między nowo narodzonym dzieckiem a zgrzybiałym starcem”⁶.

Przytoczony fragment pracy Diderota wskazuje na nakładanie się koncepcji historii uwikłanej w teorię katastrof na inną koncepcję, biologizującą, w której ontogeneza wytycza kierunek filogenezie. W tym przypadku mamy do czynienia z cyklem triadycznym: młodość, dojrzałość, schyłek. Jednocześnie akcent zostaje przeniesiony z zewnętrznego zdeterminowania historii na wewnętrzne. Cywilizacja rozwija się tu wedle własnej, immanentnej dla niej dynamiki. To ujęcie rozwoju społeczeństwa jest bardziej dialektyczne od poprzedniego, jeśli nawet Diderot nie przenosi doń w pełni osiągnięć swojej dialektyki przyrody, gdzie destrukcja prowadzi zawsze do konstrukcji na wyższym poziomie.

Uznanie immanentnego charakteru rozwoju prowadziło do największego osiągnięcia historiozofii Diderota i innych filozofów Oświecenia, a mianowicie do uznania obiektywnych praw rządzących historią: „prawo natury, które chce, aby wszystkie społeczeństwa ciążyły ku despotyzmowi i rozkładowi, aby imperia rodziły się i gnębiły, nie może być zawieszona przez żadne inne prawo”⁷. Tym samym podważona zostaje oświeceniowa wiara we wszechpotęgę rozumu, jako narzędzia przebudowy społeczeństwa i powstaje przekonanie o konieczności godzenia subiektywnych zamierzeń z historyczną koniecznością. Jak mało kto w XVIII wieku, Diderot ma świadomość faktu, że prawa historyczne nie są łatwe do wykrycia, a dopiero XIX wiek dowiódł, że szukanie ich na gruncie przyrody było przedsięwzięciem beznadziejnym. Stąd też pewien fatalistyczny pesymizm Diderota, ograniczający do minimum aktywną rolę człowieka w historii: „cywilizacja państw była bardziej dziełem okoliczności niż mądrości władców. Narody były miotane od barbarzyństwa do cywilizacji i od cywilizacji do barbarzyństwa, aż do momentu, gdy nieprzewidziane przyczyny doprowadziły je do pewnej równowagi, której nie zachowują w sposób doskonały”⁸.

⁶D. DIDEROT, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, w: *To nie bajka*, Warszawa 1949, s. 52.

⁷G.Th. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève 1780, t. 4, s. 473.

⁸Tamże, s. 482.

Nawet entuzjazm dla „rewolucji amerykańskiej” nie potrafił uśpić w Diderocie owej nuty pesymizmu. Wbrew przekonaniu ówczesnych myślicieli nie sądzi, że wolni Amerykanie będą już zawsze szczęśliwi. Diderot życzy im tylko, „aby mogli odsunąć przynajmniej na kilka wieków wyrok wydany na wszystkie rzeczy świata, dekret, który je skazał na to, aby się rodziły, nabierały wigoru, chyliły się ku upadkowi i kończyły”⁹.

Jeżeli więc „przeznaczenie, które kieruje światem, domaga się, aby wszystko przemijało”, a „najszcześniejsze położenie człowieka ma swój kres” i jeżeli „wszystko nosi w sobie ukryty załazek destrukcji”¹⁰, to wszelka ludzka działalność sprzeczna z obiektywnym biegiem rzeczy skazana jest na niepowodzenie. Nie bez racji J. Proust doszukuje się występowania w myśli Diderota dwóch pojęć historii, a mianowicie „historii idealnej” i „historii rzeczywistej”¹¹, co wskazywałoby na pewien związek jego myśli z historiozofią Vica¹².

Diderot nie wiąże jednak jak Vico historii idealnej z jednakową naturą ludzką, ale z determinizmem naturalno-społecznym: „szalona filozofia – powiada – jest to filozofia, która chce podporządkować sobie prawa natury i bieg świata; dobra filozofia to taka, która rozpoznaje te prawa i podporządkowuje się koniecznemu biegowi”¹³. Nie bagatelizując historycznego znaczenia ludzkiej aktywności, Diderot wyznacza jej funkcję komplementarną w przekształceniu świata, i to jeśli zgodna jest z obiektywnym prawem, określanym jako „prawo natury”, „los”, „bieg świata”. Porównuje jej rolę do strząsania przez człowieka jabłek, które dojrzewając dalej, same by później spadły.

⁹ D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 3, s. 325.

¹⁰ D. DIDEROT, *Salon de 1767*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 11, s. 93.

¹¹ J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1967, s. 357.

¹² Według Vica historie poszczególne podlegają prawom „historii idealnej wiecznych praw, zgodnie z którymi rozwija się historia wszystkich narodów od ich początków poprzez rozwój aż po ich schyłek i upadek, a które płyną stąd, że natura ludzka, mimo różnych przejawów, jest w swojej istocie identyczna”. G.B.VICO, *Nauka nowa*, Warszawa 1966, s. 577.

¹³ D. DIDEROT, *Apologie de l'abbé Galiani*, w: *Oeuvres politiques*, Paris 1963, s. 91.

W sumie koncepcja cyklicznego rozwoju bliższa jest poglądom Montesquieu, Rousseau, Holbacha oraz Boulanger¹⁴, a więc współczesnym mu filozofom francuskim, niż Vica.

Rola ludzkiej działalności w historii nie jest – według Diderota – jednakowa w poszczególnych etapach rozwoju cyklu. Szczególnie doniosła jest w dwóch pierwszych stopniach triady, to znaczy w okresie rozwoju i dojrzałości, mniejsza zaś w okresie upadku. Otóż, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że pierwszy stopień pokrywa się ze stanem naturalnym życia ludzi, drugi z etapem przejściowym od barbarzyństwa do cywilizacji, a trzeci z cywilizacją zdegenerowaną, jaką był dla Diderota feudalizm, następuje pewna konkretyzacja perspektywy historiozoficznej. W tym ujęciu na ogół pozytywnie oceniany okres naturalny ludzkości, utożsamiany z barbarzyństwem, bynajmniej nie jest uważany za idealny moment w jej rozwoju. Niejednoznacznie oceniane jest również przejście od stanu natury do kultury. Zdecydowanie negatywna jest natomiast ocena zdegenerowanej cywilizacji feudalnej.

Trzeba jednak podkreślić, że Diderot nie występuje przeciw cywilizacji w ogóle. W rozdziałach poświęconych jego antropologii filozoficznej pokazaliśmy, że widział w człowieku twórcę dzieł, poprzez które realizuje się postęp ciągły ludzkości. Niepokoiło go natomiast utracenie przez człowieka kontroli nad wytworzonym przez niego światem dzieł. Niemniej jednak daje się zauważyć pewna niespójność myśli Diderota, który w swojej antropologii wyraża przekonanie o ciągłości „postępu światel”, a w refleksji nad historią, hołduje teorii cykliczności dziejów.

Wydaje się, że Diderot nie miał skryzalizowanego definitywnie poglądu na stan naturalny ludzkości. Literatura podróźnicza, którą interesował się już w młodości, na wiele lat przed napisaniem *Przyczynku do podróży Bougainville'a*, nie mogła mu dać jednolitego obrazu życia ludów prymitywnych. Raz opisywano je jako żyjące cnotliwie, w dostatku, zgodzie, pracujące wspólnie dla dobra grupy, a innym razem jako występne, ciemne, żyjące w skrajnym prymitywizmie, niemal w stanie zwierzęcym¹⁵. Nie zadowalała go też żadna z obiegowych koncepcji lansowanych

¹⁴ Por. M. SKRZYPEK, *Holbach*, Warszawa 1978, s. 11–113.

¹⁵ Por. Denis DIDEROT, *Ecrits inconnus de jeunesse*, identifiés et présentés, par

przez filozofów. Nie zgadzał się z J.J. Rousseau, że pierwotny człowiek był dobry i żył w pokoju, ale też przeciwstawiał się Hobbesowi, który zajmował stanowisko odmienne. „Między systemem jednego i drugiego – powiadał – jest jeszcze inny, który może być jedynie prawdziwy”¹⁶. Krytykując pogląd pierwszego z nich, wedle którego społeczeństwo zepsuło człowieka naturalnego, odrzucał jednocześnie koncepcję Helvétiusa przypisującego wszystko, co dobre u ludzi, społeczeństwu. Dlatego też pisał o nim Dom Dechamps do d’Argensona: „Chce absolutnie być złym na wół przez naturę, a na wół przez stan społeczny. Bardzo lubię tę połowiczność. Ileż filozofii w owym podziale!”¹⁷

Stan naturalny jest dla Diderota stanem pierwotnej nierówności sił i talentów, walki silnych ze słabymi, kiedy to człowiek żył stadnie, bliski zwierzęciu, i z trudem zaspokajał elementarne potrzeby życiowe. Jest to stan, którego opis daje *Suite de l’Apologie de M. l’abbé de Prades*. Z tą wizją konkuruje jednak inna, znamienita dla *Przyczynku do podróży Bougainville’a*, gdzie wszyscy żyją zgodnie we wspólnocie rozciągniętej na dobra materialne i kobiety, wykonują wspólnie umiarkowane prace, by zaspokoić potrzeby biologiczne, nie mają własności, praw i rządów.

Obie te wizje stanu naturalnego pełnią odmienne funkcje w myśli społecznej Diderota. Podczas gdy druga z nich służy rozwijaniu elementów utopii społecznej, to pierwsza jest bardziej doniosła jako przesłanka dla konstruowania teorii pochodzenia społeczeństwa. Obie się zresztą uzupełniają, albowiem ani stan natury, ani stan społeczny w pełni Diderota nie zadowala. Oba mają swoje strony dodatnie i ujemne. Podobnie myślał Rousseau, ale nie zajął jasno sprecyzowanego stanowiska. Diderot natomiast zdaje sobie sprawę z tego, że człowiek jest istotą społeczną i założenie przezeń organizacji społecznej było konieczne dla przeciwstawienia się naturze w walce o zaspokojenie potrzeb materialnych. Problem polega więc u Diderota nie na tym, czy dobrze

J. Th. DE BOOY, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1974, t. 119, s. 459, 461.

¹⁶ D. DIDEROT, *Hobbisme*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 406.

¹⁷List ten podaje G. ROTH w *Correspondance*, Paris 1963, t. 9, s. 106.

człowiek postąpił porzucając stan naturalny na rzecz społecznego, albowiem rachunek zysków i strat jest niemal równy. Jeśli społeczeństwo przyniosło pewne „wady i występki”, to jednocześnie stało się źródłem „udoskonaleń i cnót”. Jakby więc rodzaj ludzki nie postąpił, to „traci tyle, ile zyskuje i zyskuje tyle, ile traci”¹⁸. Idealny byłby stan pośredni, w którym człowiek dzięki społeczeństwu wystarczająco opanował naturę, ale jej jeszcze nie pokonał. Społeczeństwo jest potrzebne i dlatego – powiada Diderot – „nie myślę jak Rousseau, że należałoby je zniszczyć, gdyby była ku temu okazja, jestem natomiast przekonany, że działalność ludzka zaszła zbyt daleko”, co nie jest zresztą winą ludzkości, albowiem jej rozwój w tym kierunku był konieczny i zgodny z obiektywnymi prawami. Powrót do stanu pośredniego między naturą a kulturą jest wszakże również konieczny, ale nie będzie oznaczał zwykłego cofania się. Nastąpi on w momencie, kiedy cywilizacja wyczerpie swoje możliwości rozwoju i wstąpi w fazę regresu, co zgodne jest z teorią cykliczności Diderota i z jego przekonaniem, że w tym samym czasie, kiedy barbarzyńca wznosi się ku cywilizacji, człowiek cywilizowany spada ku barbarzyństwu. Szczęście ludzkości znajduje się więc gdzieś pośrodku, na przecięciu się tych dwóch linii.

Źródła i sposób powstania społeczeństwa oraz jego konsekwencje – to temat, który Diderot podejmował w swoich pracach nie zajmując definitywnego stanowiska. Jedno jest pewne, że próbował go rozstrzygnąć jako materialista, występując przeciw „tego rodzaju ptakom, które tuczą się we mgle, a których nazywamy metafizykami”¹⁹. Za punkt wyjścia swojej koncepcji przyjmuje istnienie potrzeb materialnych, których zaspokojenie poprzez walkę z naturą było łatwiejsze w gromadzie niż w odosobnieniu. Ku zrzeszeniu skłaniała ludzi możliwość podziału pracy. „Człowiek odosobniony nie mógłby czuwać nad chatą, przygotowywać posiłków, polować, bronić się przed zwierzętami, strzec stad itd. Pięciu ludzi wykonuje, i to wykonuje dobrze, wszystkie te czynności”²⁰. Diderot zdaje

¹⁸ F. HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme et ses rapports, avec le commentaire inédit de Diderot*, New Haven – Paris 1964, s. 507.

¹⁹ D. DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II*, Paris 1966, s. 174.

²⁰ D. DIDEROT, *Observations sur le Nakaz*, w: *Oeuvres politiques...*, s. 403.

sobie więc sprawę, że oprócz czynników naturalnych, skłaniających człowieka do zakładania społeczeństwa, z czasem coraz większą rolę zaczęły odgrywać czynniki ekonomiczne. Dochodzi nawet do konstatacji, z której nie potrafił wyciągnąć daleko idących wniosków, a mianowicie, że „to własność nabyta przez pracę albo prawo pierwszego zajęcia kazały odczuć pierwszą potrzebę praw”. Ponieważ własność prywatna zrodziła konflikty społeczne, potrzebna była władza, która by im zapobiegała i pełniła funkcję organizatorską. Dopiero później okazało się, że była to władza silniejszych nad słabszymi.

W początkowym okresie swojej twórczości (np. w artykule *Autorité politique*) Diderot przyjmuje teorię przemocy oraz umowy społecznej, jako paktu zawartego w sprawie rządu między władcą a poddanymi (*pacte de soumission*), dzięki któremu poddani podporządkowują się władzy, a ten w zamian strzeże ich przed skutkami nierówności naturalnej, anarchią i wojną wszystkich ze wszystkimi. Warto zwrócić uwagę, że akcentowanie „paktu podporządkowania” przez Diderota, a nie „paktu stowarzyszenia”, który z nim konkurował już od XVII wieku²¹, wiązało się z hołdowaniem idei oświeconego absolutyzmu w początkowym okresie rozwoju jego myśli politycznej (*Autorité politique, Cité, Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*)²². Bardziej demokratyczny i republikański J.J. Rousseau tylko w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* uznaje dwojaką umowę społeczną: między władcą i poddanymi oraz między samymi poddanymi. W *Umowie społecznej* opowiada się już tylko za tym drugim typem paktu²³. Diderot, podobnie jak Holbach, daleki jest od tak jasnego wyboru. Akcentując pakt podporządkowania, obaj uznają jednocześnie doniosłość paktu stowarzyszenia, a niejednokrotnie mylą je ze sobą²⁴. Wynikało to z koncepcji mo-

²¹ Por. Z. OGONOWSKI, *Locke*, Warszawa 1972, s. 184–185.

²² Na obecność koncepcji „paktu podporządkowania” u Diderota kładzie nacisk A. STRUGNELL w *Diderot's Politics*, The Hague 1973, s. 12, wiążąc ten fakt z „nieufnością wobec ludu” przy jednoczesnej „idealizacji osoby władcy”.

²³ Por. J. J. ROUSSEAU, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 21–24 (rozdział VI, „O pakcie społecznym”).

²⁴ Odnośnie do Holbacha zob. SKRZYPEK, *Holbach...*, s. 121–122. Odnośnie do Diderota zob. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie...*, s. 422–424.

narchii konstytucyjnej, której obaj hołdowali, a więc z respektowania zarazem dwóch zasad: monarchicznej i demokratycznej (w tym znaczeniu, że lud nadaje władzę monarsze).

W miarę jak poglądy polityczne Diderota się radykalizują, odchodzi on od umowy społecznej, tak sprzyjającej zacieraniu przeciwieństw między rządzonymi a rządzącymi i usprawiedliwianiu istniejącego porządku społecznego. Pakt społeczny zostaje zakwestionowany w dwóch najbardziej śmiałych utworach: filozoficznym poemacie *Eleuthéromanes (Opętani wolnością)* i w *Observations sur le Nakaz*. Pierwszy, noszący wyraźne ślady inspiracji dzieła Mesliera, z jego utopijnym komunizmem i ideą plebejskiej rewolucji, traktuje umowę społeczną jak wymysł w interesie rządzących, albowiem żadne przekazy historyczne nie zawierają śladów podpisania takowego aktu. Pierwotny człowiek nie mógł, zdaniem Diderota, dobrowolnie wyrzec się swoich praw na rzecz społeczeństwa²⁵. W drugim z wymienionych utworów Diderot przeciwstawia koncepcji umowy społecznej myśl o spontanicznym, naturalnym powstaniu społeczności. Twierdzi, że „ludzie zjednoczyli się w społeczeństwo instynktownie, tak jak słabe zwierzęta gromadzą się w stada. Pierwotnie nie było żadnego rodzaju umowy”²⁶.

Podobną ewolucję przeszedł Holbach, który zarzucił ideę umowy społecznej w ostatnim, najbardziej radykalnym politycznie utworze, a mianowicie w *Etokracji*²⁷. Holbach skłonny jest uznać dominującą rolę przemocy w powstaniu rządów, co ma rewolucyjną wymowę, albowiem jeżeli władza powstała jako dzieło przymusu, to można ją siłą obalić. Być może, idąc jego śladem, Diderot wprowadza w *Histoire des deux Indes* Raynala rozróżnienie na społeczeństwo i rząd, przypisując im inną proveniencję. Pierwsze powstało spontanicznie, by przeciwdziałać słabości ludzkiej wobec natury, rząd zaś był od początku organem represyjnym i przerodził się w narzędzie ucisku w ręku silnych przeciw słabym. Wymowa tej koncepcji, nawiązującej do dwóch ty-

²⁵ Por. D. DIDEROT, *Eleuthéromanes*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 9, s. 16.

²⁶ DIDEROT, *Observations sur le Nakaz...*, s. 403.

²⁷ P. Tiry d'HOLBACH, *Etokracja*, Warszawa 1979, s. 39, 40.

pów umowy społecznej, jest również wyraźna: należy zachować społeczeństwo, ale zmienić złe rządy²⁸, które wprowadzają nową nierówność na miejsce naturalnej.

Ambiwalentny stosunek Diderota do społeczeństwa jest konsekwencją jego złożonej postawy wobec własności. Z jednej strony własność stanowiła postęp w rozwoju ludzkości, gdyż jej powstanie oznaczało przewyższenie stanu natury jako okresu powszechnego niedostatku. „Gdyby natura zaspokajała natychmiast nasze pragnienia, nasze potrzeby, nasze zachcianki, nie byłoby własności”²⁹. Jednak z chwilą gdy powstała własność, pociągnęła za sobą konieczność stworzenia społeczeństwa chroniącego posiadaczy. „Znieście prawa społeczne w jakiejś stolicy tylko na jeden rok – powiada Diderot – a biedni rzucą się na bogatych. Ci uzbroją się, by bronić swojej własności i krew poleje się na ulicy”³⁰. Ta nowoczesność spojrzenia Diderota doszukującego się genezy państwa, prawa i sprzeczności społecznych w stosunkach własności jest zdumiewająca i wskazuje na niesłuszność upatrywania w jego teorii społeczeństwa postawy idealistycznej. Jeżeli jego materializm jest jeszcze naiwny i ogranicza się do pewnych słusznych domysłów, z których nie zostaną wyciągnięte wszelkie możliwe konsekwencje, to niemniej pozostaje materializmem. Owo nowoczesne ujęcie problematyki politycznej w powiązaniu z ekonomiczną zawdzięcza Diderot niewątpliwie związkom z fizjokratami, zwłaszcza z P.P. Mercier de la Rivière oraz innymi ekonomistami, jak A.R.J. Turgot, J. Necker, A. Smith. Świetnie obeznany był również Diderot z francuską i obcą literaturą merkantylistyczną³¹. Faktem jest, że sygnalizowane przez nas wypowiedzi pojawiają się w dziełach Diderota z lat 1772–1774 począwszy od utopijnego i antyekonomicznego *Przyczynku do podróży Bougainville’a*, gdzie powiada, że „wszelka wojna rodzi się ze wspólnych roszczeń do jednej własności”, a skończywszy

²⁸ RAYNAL, *Histoire philosophique et politique...*, t. 4, s. 391–392. Na rewolucyjny charakter tego stanowiska Diderota zwraca uwagę Y. BENOT w *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris 1970, s. 237–239.

²⁹ HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme...*, s. 345.

³⁰ DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 232.

³¹ Najbardziej kompletny przegląd owych lektur i związków Diderota z ekonomistami daje PROUST w *Diderot et l'Encyclopédie...*, s. 353–461.

na notatkach sporządzanych w Petersburgu przed spotkaniami z Katarzyną II. Był to więc dojrzały okres jego twórczości.

Wiążąc istnienie społeczeństwa z istnieniem własności, Diderot opowiada się za jej zachowaniem. Zdecydowanie broni jej przed bezprawiem feudalnych władców, którzy pozbawiają chłopów ziemi, czyniąc z nich niewolników, ustanawiają monopole państwowe rujnując handel, nakładają na lud dowolnie ustalone podatki, doprowadzając go do nędzy. Tak więc „tam, gdzie władza zwierzchnia jest nieograniczona, tam nie ma własności”³². Wynikałoby stąd, że Diderot wiąże przebudowę stosunków własności ze zmianą ustroju politycznego.

Będąc przeciwnikiem feudalizmu, szuka rozwiązań problemu własności zbieżnych z różnymi szkołami ekonomii politycznej. W artykule *Agriculture* wyprzedza poglądy fizjokratów twierdząc, że rolnictwo jest „pierwszą najbardziej pożyteczną najbardziej rozpowszechnioną i najbardziej istotną ze wszystkich sztuk”. Krytykuje zaś zakładanie kolonii, a więc w imię fizjokratyzmu występuje przeciw tezom merkantylistycznym. O rolnictwie, jako o głównym źródle pomyślności narodów, mówi również w wielu późniejszych pismach. Bez zastrzeżeń przyjmuje potrójne hasło Mercier de la Rivière’a: „własność, wolność, oczywistość”, a o systemie twórcy tego hasła wypowiada się entuzjastycznie jako o tym, który „odkrył tajemnicę, prawdziwą tajemnicę, wieczną i niepodważalną tajemnicę trwałości i bezpieczeństwa imperiów”³³. Nie waha się stawiać Mercier de la Rivière’a wyżej od Monteskiusza twierdząc, że ten drugi odkrył tylko chorobę, pierwszy zaś wynalazł na nią lekarstwo.

Jednak sąd, że „ekonomiczne poglądy Diderota noszą na sobie jawne odbicie wpływu fizjokratów”³⁴, można uznać tylko za częściowo słuszny, albowiem oprócz analogii z fizjokratyzmem można dostrzec nie mniej istotne różnice. Zarówno w kwestiach filozoficznych, jak i ekonomicznych Diderot jest przeciwny wszelkiej jednostronności i duchowi systemów. Sądzi, że „zasada eko-

³² DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 123.

³³ DIDEROT, *Correspondance...*, t. 7, s. 95.

³⁴ W.P. WOŁGIN, *Rozwicie obszczestwiennoj mysli wo Francji w XVIII wiekie*, Moskwa 1977, s. 115.

nomistów posunięta do skrajności skazałaby cały naród na to, żeby obrócił się w chłopów”³⁵. Uznając zasady fizjokratów, Diderot respektuje również – w późniejszym okresie – racje merkantylistów. Broni uczestników wypraw handlowych i kupców przed zarzutem kosmopolityzmu. Dowodzi niesłuszności zawołania fizjokratycznego: „kupcy nie mają ojczyzny” i wskazuje na doniosłość międzynarodowej wymiany dla krzewienia ducha pacyfizmu, a przez to pomyślności narodów. Diderot jest jednocześnie zwolennikiem intensywnego rozbudowywania manufaktur i wskazuje na konieczność harmonijnego rozwoju rolnictwa i przemysłu. Sądzi przy tym, że wszelkie dziedziny produkcji są źródłem bogactwa, albowiem nie ziemia, lecz praca daje „czysty dochód”. Pod tym względem jest Diderot bliższy A. Smithowi i J. Neckerowi niż F. Quesnayowi.

Poza ekonomicznymi ważne są również racje moralne, którymi Diderot kierował się w ocenie fizjokratyzmu. Wskazywał na to, że rozwój gospodarki towarowej na wsi musi doprowadzić do nadmiernego wzbogacenia się nielicznych farmerów kosztem chłopstwa. Wyjście widział w państwowym interwencjonizmie, dzięki któremu „produkt czysty” byłby sprawiedliwie dzielony między ogół obywateli. Wprawdzie Diderot nie sprecyzował dokładnie roli i samego charakteru państwa interweniującego w problematykę ekonomiczną, co budzi często sprzeczne interpretacje³⁶, ale ważna jest również sama intencja Diderota, a nie tylko poprawność rozwiązania problemu „dochodu czystego”.

Nie przestając być zwolennikiem ekonomicznego liberalizmu, Diderot wyraża poglądy demokratyczne także w kwestii zasięgu działania zasady *laissez passer*. Jak wiadomo Turgot, wprowadza-

³⁵ DIDEROT, *Observations sur le Nakaz...*, s. 405.

³⁶ Zdaniem J. PROUSTA „absolutyzm polityczny zdaje się być u Diderota, podobnie jak u fizjokratów, koniecznym następstwem ekonomicznego liberalizmu”. *Diderot et l'Encyclopédie...*, s. 438. A.I. KAZARIN sądzi natomiast, że pomiędzy Diderotem a fizjokratami występuje różnica polegająca na godzeniu przez tego filozofa liberalizmu z demokratyzmem, podczas gdy fizjokraci odwoływali się do absolutnego monarchy. *Ekonomiczeskije wozzrieni-ja Dieni Didro*, Moskwa 1960, s. 63. Być może te różnice poglądów wynikają stąd, że obaj autorzy powołują się na inny okres rozwoju filozoficznych i ekonomicznych poglądów Diderota.

jąc wolny handel zbożem, doprowadził w 1775 roku do ludowych rozruchów, kompromitując w ten sposób fizjokratów. Diderot już kilka lat wcześniej, w *Apologie de l'abbé Galiani* (1771), wskazywał na niedopuszczalność wolnego handlu artykułami spożywczymi z punktu widzenia moralności; wolny handel powoduje rodzenie się spekulacji, a w konsekwencji „sztucznego głodu”, gdyż kupcy i posiadacze zboża czekają na sytuację najbardziej dla nich dogodną, by sprzedać je po najwyższej cenie. Krytykując fizjokratów i Morelleta, Diderot stwierdza: „przywołujecie, na rzecz wolnego i nieograniczonego wywozu, święte prawa własności, które są tylko, jeśli już trzeba bym wypowiedział swoje zdanie, pięknymi banialukami. Czyż jest bowiem jakieś święte prawo, kiedy chodzi o sprawę publiczną, o powszechny użytek rzeczywisty czy nawet pozorny?”³⁷ Apologecie nieograniczonego prawa własności, Morelletowi, przeciwstawia racje humanitarne. Jego zasadę własności określa mianem „zasady Tatara, ludożercy, a nie człowieka cywilizowanego” i zapytuje: „czyż uczucie humanitaryzmu nie jest bardziej święte od prawa własności, które się ogranicza w czasie wojny lub pokoju, w nieskończonej liczbie przypadków, a wobec którego ksiądz [Morellet – M.S.] głosi respekt posunięty aż do narażania nas na mordowanie się, zarzynieanie, umieranie z głodu?”³⁸

Uznając zasadę własności i wolności w produkcyjnym działaniu członków społeczeństwa za źródło ekonomicznego postępu, Diderot obwarowuje te dwie zasady tak istotnymi zastrzeżeniami, że przechodzi na stanowisko antymieszczańskie i demokratyczne. Świadczy o tym m.in. uznawanie za prawą tylko takiej własności, która zdobyta jest własną pracą. Wprawdzie pojęcie pracy własnej jest u niego bardzo szerokie, gdyż obejmuje również „pracujących” właścicieli, jako organizatorów produkcji, ale zasadniczy sens jest taki, że praca, a nie posiadanie, jest miarą wartości człowieka w społeczeństwie. Wprawdzie nierówna praca może i musi powodować nierówne jej efekty, ale „owa nierówność nie pociągnie złych skutków”, „osiągnięte zaś dzięki niej fortuny” będą „sprawiedliwie podzielone”³⁹.

³⁷ D. DIDEROT, *Apologie de l'abbé Galiani*, w: *Oeuvres politiques...*, s. 85.

³⁸ Tamże, s. 118.

³⁹ D. DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 2, s. 417.

Uzasadnienie posiadania przez pracę zbliża stanowisko Diderota do etokratycznej fazy społecznych poglądów Holbacha⁴⁰. W rozwoju ich poglądów zaznacza się więc ta sama prawidłowość, polegająca na radykalizacji myśli w końcowej fazie ich twórczości. Diderot idzie jednak dalej, albowiem usprawiedliwia posiadanie nie tylko pracą, ale i potrzebą. Podobne stanowisko zajął wcześniej egalitarny J.J. Rousseau w *Umowie społecznej*⁴¹.

Wszystko wskazuje na ciążenie myśli Diderota, w ostatniej jej fazie, ku egalitaryzmowi i utopijnemu socjalizmowi, co znalazło najpełniejszy wyraz w *Przyczynku do podróży Bougainville'a*. Wśród mieszkańców Tahiti nie ma rozróżnienia na „moje” i „twoje”, „wszystko należy do wszystkich”⁴². Kolektywne posiadanie eliminuje wszelkie sprzeczności społeczne. Nie ma pracodawców wykorzystujących pracę najemną. Członkowie wspólnoty wykonują razem prace polowe.

Ta utopijna wizja idealnego społeczeństwa nie jest wcale wynikiem chwilowego natchnienia lub nastroju Diderota. Przewija się ona, w różnych wariantach, w postaci oderwanych myśli, począwszy od wczesnych jego prac. Tak na przykład w artykule *Bacchionites* pisze, że ci członkowie filozoficznej sekty „po wyeliminowaniu spośród siebie złowrogiego rozróżnienia na «moje» i «twoje» niewiele mieli do zrobienia, aby pozbyć się wszelkiego przedmiotu sporu i stać się tak szczęśliwymi, jak tylko dane jest człowiekowi”. O ile jednak sympatia do Tahitańczyków i bachionitów może uchodzić za utopijną mrzonkę filozofa, to postulat uspołecznienia środków do życia we współczesnej mu Francji dotkniętej głodem ma zupełnie inny ciężar gatunkowy. Stwierdzenie, że „zboże jest jak powietrze i woda”, albowiem należy do wszystkich⁴³, można znaleźć wśród obiegowych argumentów literatury utopijno-socjalistycznej końca XVIII wieku. Spotykamy je

⁴⁰ Por. M. SKRZYPEK, *Między fizjokratyzmem a etokracją. Myśl społeczna Holbacha*, w: P. Tiry d'HOLBACH, *Etokracja...*, s. XXXII, XLIII.

⁴¹ Por. ROUSSEAU, *Umowa społeczna...*, s. 31.

⁴² D. DIDEROT, *Przyczynki do podróży Bougainville'a*, w: *To nie bajka...*, s. 41.

⁴³ D. DIDEROT, *Bacchionites*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 4 oraz DIDEROT, *Apologie de l'abbé Galiani...*, s. 121.

m.in. u członka Sprzysiężenia Równych, P.S. Maréchala⁴⁴. Obok hasła: „produkty spożywcze są własnością wszystkich”, spotykamy u Diderota inne: „ziemia jest własnością wspólną”, chociaż w nader ograniczonej postaci, chodzi bowiem o ziemie leżące odłogiem. W tej sytuacji ziemia winna należeć do pierwszego, który zacznie ją uprawiać. Najbardziej nowoczesny jest postulat równego podziału „produktu czystego”, którego pojęcie stworzone przez fizjokratów było załącznikiem teorii wartości dodatkowej. „Produkt czysty równo podzielony – powiada Diderot – byłby bardziej godny zalecenia niż największy dochód czysty, którego podział byłby nierówny, i który rozbiłby lud na dwie klasy, z których jedna miałaby nadmiar bogactw, druga zaś umierałaby z nędzy”⁴⁵. Przecistawiając „maksymalnemu dochodowi czystemu” fizjokratów dochód równo podzielony i postulując w ten sposób uniknięcie rozwoju sprzeczności społecznych, Diderot dystansuje się wyraźnie od ekonomii politycznej XVIII wieku, a jednocześnie widzi możliwość budowy sprawiedliwego społeczeństwa drogą ekonomicznego postępu. Byłaby to wersja egalitaryzmu odmienna od tej, którą reprezentuje idealna, ale tkwiąca w zastoju ekonomicznym społeczność Tahitańczyków.

Jednym z ważnych wyznaczników radykalizmu myśli społecznej Diderota jest jego stosunek do ludu i do plebejskiej rewolucji. Będąc sam potomkiem plebejusza, Diderot wrażliwy jest na warunki życia stanu trzeciego. Wielokrotnie opisuje ciężką pracę górników rujnującą ich zdrowie i czyniącą z nich inwalidów w trzydziestym roku życia. Interesują go choroby zawodowe i na własny użytek opracowuje diagnozę pylicy. W czasie pobytu u Holbacha w Grandval obserwuje pracę wieśniaków i dostrzega, że przy ogromnym wysiłku i krótkich momentach wypoczynku odżywiają się w sposób kontrastujący z mieszkańcami zamku, którzy nic nie robią. Diderot jest pełny szacunku dla mądrości ludowej nabytej drogą praktyki. Ceni wiedzę instynktowną, dzięki której lud „zna nieskończoną ilość rzeczy, których najbardziej in-

⁴⁴ Por. S. MARÉCHAL, *Manifest Równych*, w: Ph. BUONARROTI, *Sprzysiężenie Równych*, Warszawa 1952, s. 107.

⁴⁵ D. DIDEROT, *Homme politique*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 425.

teligentny człowiek nie dostrzega”. „Lubię – pisze w 1759 roku do Sophie Volland – rozmawiać z chłopem, gdyż zawsze się czegoś nowego dowiaduję”. Ceni też wartości moralne ludu – jak na przykład jego dobroć, a jednocześnie heroizm – oraz estetyczne, które tak świetnie uosabia Kubuś Fatalista, utalentowany pod każdym względem bardziej od swojego pana.

Wprawdzie zdarza się, że wypowiada również sądy pejoratywne o ludzie, ale rzecz w tym, że pojęcie ludu nie jest u niego jednoznaczne. R. Mortier, który zbadał tę sprawę, sygnalizuje trojaki jego rozumienie: 1) lud, jako naród przeciwstawiający się despotyzmowi; 2) jako ogół pracujących i ciemżonych; 3) jako margines społeczny stanowiący przeszkodę w realizacji programu oświecenia przez filozofów i dlatego oceniany zdecydowanie negatywnie. Być może, w grę wchodzi również rozbieżność spojrzenia na masy plebejskie; bezpośrednia obserwacja życia ludu, która skłania go najczęściej do ferowania ocen pozytywnych, oraz wizerunek starożytnego plebsu, odziedziczony po stoikach zajmujących wobec niego postawę arystokratyczną, którą dostrzegamy w artykule *Multitude*, a jeszcze bardziej w *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, poświęconym w przeważającej mierze Senece. Lud przedstawiany jest tu najczęściej jako zły i ciemny. Wskazywałoby to na słuszność stoickiej genezy takiego stanowiska Diderota, którą sygnalizuje R. Mortier⁴⁶. Niekiedy ów antydemokratyzm jest pozorny, albowiem Diderot nie może wybaczyć ludowi, że pozwala się uciskać, choć mógłby łatwo obalić tych, którzy go tyranizują, gdyby zorganizował się i powstał zbrojnie. Jest to postawa krytyczna wobec ludu, ale w imię jego interesów, którą często spotykamy w literaturze utopijno-socjalistycznej. Diderot stawia jednak również zarzut odwrotny pod adresem ludu, a mianowicie, że wzburzenie mas jest zawsze wykorzystywane przez stronnictwa do walki o swoje własne cele. Ocena działalności stronnictw jest z kolei nader ambiwalentna u Diderota, o czym można przekonać się na podstawie artykułów *Citoyen* i *Coterie*. Być może, oficjalny charakter *Encyklopedii* kazał mu opowiadać się za racją partii porządku, a dopiero w ostatecznym przypadku za partią „równości” i „wolności wszystkich”.

⁴⁶ Por. R. MORTIER, *Diderot et la notion de „peuple”*, „Europe” 1963, nr 405–406, s. 84.

Wszystko to rzutuje na ambiwalentny stosunek do rewolucji u Diderota. W aspekcie historiozoficznym i metafizycznym zdaje się on opowiadać za ścieraniem się sprzeczności i dysonansów w harmonii społecznej. „Nie ma – powiada – nic bardziej płaskiego nad szereg doskonałych akordów. Trzeba czegoś, co podnieca, co rozszczepia na promienie wiązkę światła”⁴⁷. Ta i inne wypowiedzi zdają się więc wskazywać na potrzebę konfliktów dla rozwoju historii. Wyraz „rewolucja” nie zawsze zresztą oznacza rewolucję w dzisiejszym rozumieniu i odnosi się często do przemian powolnych. Kiedy więc Diderot powiada, że „rewolucje są konieczne; były one zawsze i będą zawsze”⁴⁸, to chce nas przekonać jedynie o nieuchronności przemian w społeczeństwie, co tylko pośrednio mogło wpłynąć na krystalizowanie się jego postawy rewolucyjnej. Nie ulega natomiast wątpliwości, że Diderot był świadom tego, iż napięcia społeczne i polityczne muszą doprowadzić do rewolucyjnego rozładowania, albowiem panujący nie zgodzą się nigdy na wyrzeczenie się władzy, a uciskani nie zrezygnują z dążenia do wolności: „Właśnie niemożliwość dalszego znoszenia coraz bardziej nasilających się cierpień zmusi ich do zmiany; będzie to ruch zbawienny, który uciskający nazwie rewolucją, chociaż będzie to legalnym posłużeniem się prawem niezbywalnym i naturalnym człowieka, którego się uciska, a nawet tego, który nie jest uciskany”⁴⁹. Diderot przewiduje nieuniknioną rewolucję we Francji. Już w 1771 roku pisał w liście do Daszkowej: „zbliżamy się do przełomu, który skończy się niewolnictwem albo wolnością”.

W pracach Diderota znajdujemy załączki teorii rewolucji. Wypowiada on myśl, która zrobi później karierę, a mianowicie, że rewolucje będą dokonywane przez tych, „którzy nie mają nic do stracenia w zmianie istniejącego ładu; przez tych, którzy mogą na niej tylko zyskać”⁵⁰. Wprawdzie nie odnosi się ta konstatacja wyłącznie do „biednych”⁵¹, ale inne wypowiedzi: „nędza pobudza,

⁴⁷ D. DIDEROT, *Kuzynek mistrza Rameau*, Warszawa 1953, s. 122.

⁴⁸ D. DIDEROT, *Encyclopédie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 183.

⁴⁹ RAYNAL, *Histoire philosophique et politique...*, t. 4, s. 393.

⁵⁰ DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 114.

⁵¹ Parafrazując przytoczone wyżej zdanie, DIDEROT wymienia plebejuszy jako

bogactwo usypia. Nędza jest zuchwałą, bogactwo małoduszne”, mogą prowadzić do takiej interpretacji stanowiska Diderota.

Drugą ważną konstatacją Diderota jest to, że obalenie despotyzmu jest jedynie początkiem rewolucji, a nie jej zakończeniem. Ponieważ dotychczas tak sądzono, rewolucje ponosiły najczęściej porażkę. Zbrojnemu zamachowi winien więc towarzyszyć pozytywny program długofalowy. Inaczej miejsce jednego tyra na zajmie inny. Myśl ta przewija się często poprzez stronicę *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*.

Nasilenie się rewolucyjnej postawy Diderota zaznacza się w latach 1772–1776, a proces ten będzie postępował w okresie późniejszym. Jego apogeum stanowią wstawki w *Histoire des deux Indes* Raynala. Jednak rewolucja jest rozumiana przezeń wówczas jako walka zbrojna przeciw kolonizatorom. Diderot sądził, że tryumf „rewolucji amerykańskiej” stanie się początkiem walki innych kolonii przeciw uciskowi narodowemu i społecznemu, która obali niewolnictwo Murzynów, uzna powszechność zasady braterstwa ludów, przywróci ujarzmionym ludom prymitywnym prawo do posiadania własnej kultury i obyczajów.

potencjalnych rewolucjonistów w *Principes de politique des souverains*, w: *Oeuvres politiques...*, s. 159.

Rozdział XI

DIDEROT WOBEC SPRAWY POLSKIEJ

Będąc przeciwnikiem despotyzmu w każdej jego postaci, jak również orędownikiem ruchów narodowo-wyzwoleńczych i antykolonialnych w Ameryce, Diderot nie mógł pozostać niemy świadkiem dramatu Polaków, których narodowa niepodległość była zagrożona, a częściowo utracona już za życia tego filozofa i pisarza¹. Wprawdzie nie napisał on żadnego głośnego dzieła zawierającego projekt reformy Polski, jak to uczynili Rousseau i Mably, ale uwagi rozsiiane po licznych stronicach jego tekstów politycznych pozwalają odtworzyć ogólny pogląd tego myśliciela na nasz kraj i na problem jego niepodległości. Stanowisko Diderota w tej sprawie – powiedzmy to od razu – wyróżnia się radykalizmem proponowanych rozwiązań.

Podczas gdy Rousseau i Mably zabrali głos na prośbę konfederatów barskich, którzy stanęli do walki o wolność jako patrioci reprezentujący Polskę feudalną, skazaną na zagładę ze względu na stagnację ekonomiczną i społeczną, Diderot przemówił spontanicznie, nie biorąc pod uwagę stanowiska konserwatywnych odbiorców jego myśli politycznej. Z tego też względu mógł pozwolić sobie na większą szczerłość i na dalej idący radykalizm. Obok Marata, autora *Przygód młodego hrabi Potowskiego*, a przyszłego rewolucjonisty, wiązał on narodową niepodległość Polski z całkowitym i niezwłocznym zniesieniem poddaństwa chłopów.

Diderot interesował się losami Polski nie tylko w sposób bezpośredni, kiedy proponował szereg reform wewnętrznych, zdolnych – jak mniemał – wyciągnąć ten kraj z feudalnego chaosu

¹Niniejszy rozdział został przedstawiony w postaci referatu: *Diderot, Raynal et le mouvement d'indépendance de la Pologne*, wygłoszonego 6 lipca 1984 roku na Międzynarodowym sympozjum z okazji 200 rocznicy śmierci Diderota. Został on opublikowany w zbiorze: *Denis Diderot. 1713–1784. Colloque International, Paris–Sèvres–Reims–Langres (4–11 juillet 1984)*. Actes recueillis par A.-M. Chouillet, Paris 1985, s. 185–194.

i zacofania, ale również pośrednio, potępiając militarizm i ducha podbojów, którym była przesiąknięta polityka zagraniczna naszych sąsiadów.

W 1771 roku, a więc tuż przed pierwszym rozbiorem Polski, Diderot zarzuca militarizm i despotyzm Fryderykowi II, autorowi *Examen de l'«Essai sur les préjugés»*² – dzieła skierowanego przeciw utworowi Holbacha. Dwa lata później ma okazję obserwować nieczne wyczyny wojsk tego monarchy, odbywając podróż do Petersburga poprzez Niemcy i Polskę. Jest nimi wstrząśnięty do tego stopnia, że okropne sceny przemocy i okrucieństwa docierają do najgłębszych pokładów jego świadomości estetycznej. Znajduje to wyraz w *Pensées détachées sur la peinture*, gdzie powiada: „Jakież mnóstwo wzniosłych tematów mogłyby dostarczyć malarstwu okrucieństwa Prusaków w Saksonii i Polsce, jak również wszędzie tam, gdzie stali się panami”³. Do osoby Fryderyka II powraca w swoich rozmowach z Katarzyną II: „Żywimy – powiada – największą nienawiść do króla Prus; dwór i filozofowie są pod tym względem zgodni, chociaż ich motywacja jest odmienna; filozofowie nienawidzą go, gdyż widzą w nim polityka żadnego władzy, bez czci i wiary, dla którego nie ma nic świętego; widzą w nim monarchę poświęcającego wszystko, łącznie ze szczęściem poddanych, swojej obecnej potędze. Jest to wieczny podpalacz Europy”⁴.

Obecnie wiadomo, że Fryderyk II był, wraz z Marią Teresą, formalnym inicjatorem pierwszego rozbioru Polski w 1772 roku. Właśnie to wydarzenie było również przedmiotem dyskusji podczas codziennych spotkań Diderota z Katarzyną II. Do podejmowania

Polska wersja: *Diderot i Raynal a ruch niepodległościowy w Polsce* została opublikowana w „Przeglądzie Humanistycznym” 1988, nr 10, s. 123–134. Obecny tekst stanowi przedruk tej wersji z drobnymi uzupełnieniami zawartymi w nowszym artykule: *La réception de l'Histoire des deux Indes en Pologne et en Russie*, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1991, t. 286, s. 287–295.

²D. DIDEROT, *Pages contre un tyran*, w: *Oeuvres politiques*, Paris 1963, s. 146 i nast.

³D. DIDEROT, *Pensées détachées sur la peinture, la sculpture, l'architecture et la poésie*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1876, t. XII, s. 132.

⁴D. DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II*, Paris 1966, s. 37.

wania tego tematu nakłaniał go zresztą ambasador Francji w Petersburgu Durand de Distroff, któremu – jak zauważa J. Donvez – „częste wizyty nasunęły myśl, aby je wykorzystać w celach dyplomatycznych”⁵. Chodziło mianowicie o to, by informować Katarzynę o stanowisku Wersalu wobec różnych problemów polityki międzynarodowej.

Znając głęboką nienawiść Diderota do rządów triumwiratu Maupeou, d’Aiguillona i Terraya, nie trudno zgadnąć, jak niewdzięczną rolę mu narzucono. Była ona szczególnie niewdzięczna ze względu na problem Polski. Wiadomo, że książe d’Aiguillon był – zważywszy na jego pasywną postawę – cichym współwinowajcą pierwszego rozbioru. Nader interesujące fakty przytacza w tej kwestii znawca stosunków polsko-francuskich w okresie przedrewolucyjnym, J. Feldman, który stwierdza, że kiedy wysłannik Stanisława Augusta Poniatowskiego, Ksawery Branicki szukał w 1772 roku wsparcia Wersalu, „usłyszał z ust ks. d’Aiguillon najbardziej odpychające i wzgardliwe słowa, jakimi kiedykolwiek potraktował kierownik polityki francuskiej Polaka, proszącego o pomoc. Nie tylko ukazał zupełną niemoc i obojętność Francji wobec dokonującej się grabieży, ale przekreślił radykalnie całokształt tradycji polsko-francuskiej przyjaźni. Oświadczył, że Francja nic wskutek rozbioru Polski nie traci. [...] Stwierdził, że Francja nie miała nigdy z Polski najmniejszego pożytku: *vous ne nous avez jamais été bons à rien*”⁶.

Nic więc dziwnego, że książe d’Aiguillon miał poważne zastrzeżenia odnośnie do „stanu świadomości” Diderota jako potencjalnego dyplomaty i w liście do Duranda de Distroffa powątpiewał nawet w jego „przywiązanie do ojczyzny”, to znaczy do *ancien régime*’u oraz jego polityki zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Pod naciskiem ambasadora Diderot zgadza się na zaproponowaną mu misję, zachowuje jednak swoją godność i osobisty punkt widzenia na sprawy, które wiązały się w sposób bezpośredni lub pośredni z niepodległością Polski.

⁵ J. DONVEZ, *Diderot, Aiguillon et Vergennes*, „Revue des Sciences Humaines”, juillet–septembre 1957, fasc. 87, s. 288.

⁶ J. FELDMAN, *Na przełomie stosunków polsko-francuskich 1774–1787. Vergennes wobec Polski*, Kraków 1935, s. 55.

Zobligowany przez ambasadora, w listopadzie 1773 roku, do przekazania Katarzynie informacji, że Francja uznaje rozbiór Polski za fakt dokonany i że będzie zmierzać do zawarcia przymierza z Rosją, Diderot wyraża przy tej okazji dezaprobatę moralną dla polityki przemocy. „Nie wątpimy – powiada w związku z rozbiorem Polski – że podział tego barana musi stać się pewnego dnia źródłem długich sporów między trzema wilkami, a prawdę mówiąc widok ten głęboko by nas ucieszył”⁷.

Stwierdzenie przed carycą, że Rosja jest jednym z trzech wilków, które pożarły polskie jagnię (mimo woli nasuwa się skojarzenie z bajką Ignacego Krasickiego *Wilcy i jagnię*), nie należało z pewnością do języka dyplomatycznego. Był to raczej akt szczerości, a nawet odwagi⁸. Diderot nie zatrzymał się zresztą na tym stwierdzeniu i postawił Katarzynie II szereg kłopotliwych pytań dotyczących jej zaborczych zapędów wobec Polski oraz w ogóle polityki podbojów: „Dlaczego Jej Cesarska Mość prowadziła wojnę z Polską? Dlaczego prowadziła ją z Turkami? Kiedy jej wojska weszły do Polski, to czy ich zamiarem było dokonanie rozbioru?”⁹

Z listu Duranda do księcia d’Aiguillon (7 XII 1773), który znamy jedynie ze streszczenia dokonanego przez Bilbasowa, dowiadujemy się, że Katarzyna „ubolewała – w rozmowie z Diderotem – iż wzięła udział w rozbiórce Polski, oddawała się ponurym refleksjom nad tym, co powie o niej potomność i żałowała, że Rosja odegrała w tej sprawie rolę służki Prus”¹⁰.

Nietrudno dostrzec w tej wypowiedzi nuty hipokryzji, do której caryca musiała się uciec, gdyż Diderot zbijał systematycznie wszystkie jej argumenty, którymi chciała uzasadnić wkroczenie swoich wojsk do Polski. Tak na przykład uznał za nielogiczny argument, na który dał się nabrać Voltaire i wielu innych myślicieli francuskiego Oświecenia, że armia carska wkroczyła na teren Polski, by bronić religijnych dysydentów przed fanatyzmem katolików. Jeśli – powiada Diderot – wojska Katarzyny II po wkroczeniu do Polski

⁷ DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 40.

⁸ Por. Y. BENOT, *Diderot et la politique. De l’Encyclopédie au manifeste philosophique*, w: D. DIDEROT, *Textes politiques*, Paris 1960, s. 30, przypis 1.

⁹ DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 234.

¹⁰ W. A. BILBASOW, *Didro w Pietierburgie*, Sankt-Pietierburg 1884, s. 89.

w niej pozostały, to obrona dysydentów była jedynie pretekstem. Zadaje więc carycy szereg pozornie naiwnych pytań, za pomocą których obala ostatecznie wysunięte przez nią argumenty: „Czyż nie byłoby korzystniejsze dla niej – pyta Diderot Katarzynę – naśladowanie krajów sąsiadujących z Francją, które po odwołaniu Edyktu Nantejskiego przywołały do siebie wszystkich dysydentów?”¹¹

Diderot przebywał w Petersburgu przez pół roku (od 8 X 1773 do 5 III 1774). Do Paryża powrócił 21 października. Otóż w tym samym roku 1774 ukazało się drugie wydanie dzieła G. Th. Raynala *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, w którym znalazły się liczne fragmenty Diderota. W księdze V, jak również w księdze IX tego dzieła, znajdujemy fragmenty zawierające krytykę carskiej polityki. Po ich przeczytaniu trudno byłoby nam przyjąć pogląd Mohrenschildta i Lortholary'ego, którzy stawiają Diderota w rzędzie pisarzy procarskich, takich jak Voltaire, d'Alembert, Grimm czy Marmontel, a po przeciwnej stronie sytuują polonofilów, takich jak Rousseau, Mably, Condillac i Raynal¹².

W księdze V znajdujemy radę dla Katarzyny, aby „unikiała wojny za wszelką cenę”, a jednocześnie krytykę „szału polegającego na dążeniu do wywierania wpływu na sprawy Europy”. W pytaniu: „czego może obawiać się na zachodzie Rosja, jeśli Polacy nie mieli nigdy fortów, licznych oddziałów, pieniędzy i silnego rządu, a obecnie nie mają już prawie własnego terytorium?”¹³, zawarta jest krytyka argumentu, zgodnie z którym zbrojenie się Rosji miało być podyktowane koniecznością obrony przed Polakami.

Jednak Raynal i Diderot nie traktują stopniowej utraty niepodległości przez Polskę jako wyłącznie wynik spisku jej agresywnych sąsiadów. Dostrzegają również przyczyny wewnętrzne (ekonomiczne, polityczne i społeczne) dekadencji tego kraju. Główne źródło słabości upatrują w jego feudalnym rządzie, który „panuje

¹¹ D. DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 234.

¹² Por. D.S. von MOHRENSCHILDT, *Russia in the Intellectual Life of Eighteenth Century France*, New York 1936, s. 242 oraz A. LORTHOLARY, *Les „philosophes” du XVIII^e siècle et la Russie. Le mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris 1948, s. 117.

¹³ *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Maestricht 1774, t. II, s. 211.

tam z całą siłą swych pierwotnych instytucji”, a więc zachowuje najbardziej wsteczną postać. Według *Histoire des deux Indes* Polska „znajduje się dziś na etapie, na którym znajdowały się wszystkie państwa Europy przed dziesięcioma wiekami”¹⁴. Chodzi w szczególności o feudalną anarchię i słabość władzy centralnej. W konsekwencji zamiast jednego despoty istnieje w Polsce „liga małych despotów przeciwko ludowi”. Szlachta sprawuje despotyzm polityczny przez *liberum veto*, dzięki któremu jeden głos może unieważnić decyzje podjęte przez większość posłów do sejmu. Autorzy *Histoire des deux Indes* piętnują szczególnie ostro społeczny despotyzm szlachty, który polega na utrzymywaniu poddaństwa chłopów i ich uciskaniu. Dlatego też znajdujemy, w wydaniu *Histoire* z 1774 roku, następujące zdanie: „Polska, która ma wewnątrz kraju lud zniewolony, zasługuje, aby mieć na zewnątrz jedynie uciskających”¹⁵.

Lortholary, który interpretuje tę wypowiedź jako antypolską, przypisuje ją Deleyre’owi, nie wykluczając wszakże współredaktorstwa Diderota¹⁶. Jednak, w moim przekonaniu, zdanie to jest raczej antyszlacheckie niż antypolskie. Zawiera ono konstatację faktu, że zniewolenie społeczne jest źródłem zniewolenia narodowego. Pierwszy typ zniewolenia jest podstawowy. Dlatego też komentarze dotyczące rozbioru Polski kończą się, w wydaniu *Histoire* z 1774 roku, taką oto konkluzją: „Oby nieba sprawiły, żeby ta zbrodnia chciwości obróciła się w dobro ludzi i aby w drodze chwalebego aktu dobroczynności uzurpatorzy zerwali pęta najbardziej pracowitej części ich nowych ludów!”¹⁷

W wydaniu *Histoire* z 1780 roku to zdanie zostało przerobione w duchu mniej przychylnym dla zagranicznych „uzurpatorów”. Wstawki Diderota zmierzają tam konsekwentnie do wykazania, że zaborcy dają się we znaki głównie masom prostych ludzi. Ponieważ siła polskiego Państwa została zachwiana – powiada Diderot: „najślabszy z jego wrogów zewnętrznych może bezkarnie i bezpardonowo wkraczać na jego terytorium, ściągać podatki, rujnować mia-

¹⁴ Tamże, t. VII, s. 160.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ LORTHOLARY, *Les „philosophes” du XVIII^e siècle et la Russie...*, s. 115.

¹⁷ *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, t. VII, s. 161.

sta, pustoszyć wioski, masakrować albo uprowadzać ich mieszkańców”¹⁸. Podobne wypowiedzi można zresztą znaleźć już w dodatkach do wydania *Histoire* z 1774 roku, gdzie czytamy na temat Polski, że „lud bez ziemi i bez broni” pozwala się biernie wyrzynać albo wcielać do obcego wojska, a „pozbawiony zapału i wszelkich uczuć sądzi, że wystarczy być chrześcijaninem i zachować neutralność zarówno wobec wrogów zewnętrznych, jak i rodzimych panów”¹⁹.

Diderot sądzi jednak, że słabość jakiegoś kraju nie usprawiedliwia agresji ze strony państw silniejszych. Tę humanistyczną zasadę polityki międzynarodowej sformułował on dobitnie w *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1782), gdzie powiada: „Aczkolwiek widzieliśmy za naszych dni monarchów sprzedających swoich poddanych i wymieniających między sobą całe krainy, społeczeństwo ludzkie nie jest stadem bydła; traktowanie go w ten sposób stanowi obelgę dla rodzaju ludzkiego. Stosunki między ludami oraz ich władcami winny się opierać na wzajemnym poszanowaniu”²⁰.

Autor wstawek do *Histoire des deux Indes* ubolewa, że „mając wystarczającą liczbę ludności, jak również dysponując wystarczającymi zasobami intelektualnymi i materialnymi, by odgrywać jakąś rolę, Polska stała się sromotną igraszką narodów”²¹. Diderot jednocześnie gani europejskie potęgi, które zachowały bierną postawę wobec tego aktu niesprawiedliwości. Stwierdza mianowicie, że rozbiór Polski dokonał się „bez jakiegokolwiek reakcji chociażby jednego z tronów Europy w celu zapobieżenia tej inwazji. Oto w całkowitym poczuciu bezkarności i bez walki; oto bez żadnego prawa, bez żadnego powodu, bez żadnej prowokacji, bez najmniejszego cienia sprawiedliwości dokonała się rewolucja odwołująca się jedynie do straszliwej zasady przemocy, która niestety jest najlepszym argumentem królów”²².

¹⁸ *Histoire philosophique et politique...* Par Guillaume-Thomas Raynal, Genève 1780, t. IV, s. 491.

¹⁹ *Histoire philosophique et politique* (1774), t. VII, s. 299.

²⁰ D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875, t. III, s. 264.

²¹ *Histoire philosophique et politique...*, t. IV, s. 491.

²² Tamże, s. 492.

Mówiąc o przyczynach rozbiorów, Diderot nie zapomina o osobistej odpowiedzialności króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, któremu poświęca długi fragment *Histoire des deux Indes* w wydaniu z 1780 roku. O autorstwie Diderota świadczy fakt, że fragment ten pojawił się najpierw w *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*²³. „Jakże wielki okazałby się Poniatowski – pisze Diderot – gdyby widząc przygotowania do rozbioru stanął pośród sejmu i zrzekając się władzy rzekł dumnie do zgromadzonej szlachty: To z waszego wyboru stałem się królem. Jeśli tego żałujecie, przestaję nim być. Włożoną mi na głowę koronę przekażcie temu, którego uznacie za bardziej godnego do jej noszenia; wymieńcie jego nazwisko, a ja się wycofuję. Jeśli jednak zamierzacie wytrwać w pierwotnie złożonej przysiędze, walczmy razem by ratować ojczyznę albo zginąć dla niej. Ręczę, że to powstrzymałoby mocarstwa rozbiorcze, a ta szlachetna postawa uratowałaby Polskę od ruiny, zaś jej władcę od hańby, że był jej królem ostatnim. Los zadecydował inaczej”²⁴.

Czy Stanisław August mógł i powinien posłuchać tej rady? Trudno odpowiedzieć na to pytanie jednoznacznie. Zważywszy na obiektywne warunki, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, wojna przeciwko trzem zaborcom nie miała szans powodzenia. Wiemy, że kolejne powstania narodowe z 1794, 1830 i 1863 roku upadły. Klęska pierwszego z nich, które wybuchło jeszcze za życia Stanisława Augusta i, mimo jego woli, była bezpośrednią przyczyną trzeciego i ostatniego rozbioru Polski. Niemniej jednak właśnie Kościuszko, a nie Stanisław August, stał się narodowym bohaterem Polaków.

Zdając sobie sprawę z trudnej sytuacji politycznej swojego kraju, król starał się przystosować do niej własną koncepcję bohaterstwa, bliską – jak zauważa J. Fabre – wolteriańskiej. 10 maja 1773 roku stwierdził z sejmowej trybuny, że fałszywy blask źle rozumianego heroizmu wcale go nie olśniewa i że heroizm ten nie jest wcale chwalebny, jeżeli wiedzie do zguby ojczyzny. Tak więc ostatni król Polski chciał za wszelką cenę uniknąć rozlewu krwi

²³ D. DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875, t. II, s. 449.

²⁴ *Histoire philosophique et politique...* (1780), t. IV, s. 492.

swoich rodaków i starał się odwlec zbrojny konflikt, zyskać na czasie, by przeprowadzić niezbędne reformy wewnętrzne wzmocniając siłę państwa. W każdym razie nie chciał przyspieszać decydującej fazy kryzysu i stać się autorem klęski. Twierdził przecież, że „zawsze oklaskiwano jedynie tych, którym sprzyjała fortuna”²⁵.

Wypracowany przez króla plan odrodzenia Polski drogą wolnych i długotrwałych reform, które mogły być dokonane jedynie w warunkach istniejącej sytuacji międzynarodowej, tłumaczy nam – jak można sądzić – bujny rozkwit doktryn pacyfistycznych w ostatnich latach jego panowania. Głosili je ludzie blisko z nim związani. Natchnienie czerpali najczęściej z *Histoire des deux Indes* Raynala.

Dziełem tym zachwycali się nie tylko reformatorzy. Cenili je wysoko również jakobini z okresu Insurekcji Kościuszkowskiej. Do jego popularności przyczynił się wreszcie fakt, że polska opinia publiczna w okresie rozbiorów była bardzo wrażliwa na każdy przyjazny gest pochodzący z Francji. Wystarczyło, że Volney powiedział w *Ruinach* kilka ciepłych zdań o „rewolucji polskiej” i zwrócił Katarzynie II medal uzyskany za krytykę państwa tureckiego, a natychmiast zaczęto go tłumaczyć i upowszechniać jego poglądy w polskiej prasie, tak że stał się jednym z najbardziej popularnych autorów francuskich na przełomie XVIII i XIX wieku. Wybaczano mu nawet jego antyreligijność, tak trudną do zaakceptowania w naszym kraju. Podobnie było z Raynałem. Ponieważ zaś nie wiadomo, że autorem fragmentów wyrażających sympatię dla naszego narodu był głównie Diderot, oklaski zbierał ten, którego nazwisko figurowało na karcie tytułowej *Histoire des deux Indes* w wydaniu z 1780 roku. On właśnie uchodził za wielkiego przyjaciela Polaków.

W 1783 roku F. Siarczyński przełożył na język polski *Révolution de l'Amérique*²⁶. Utwór ten powstał na zasadzie przedruku rozdziałów 38–52 z XVIII księgi trzeciego wydania *Histoire des deux Indes* (1780). Sukces tego dzieła, w którym wkład Diderota

²⁵ J. FABRE, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières*, Paris 1952, s. 330.

²⁶ *Historia polityczna rewolucji amerykańskiej teraźniejszej, przez sławnego Rainala w francuskim napisana języku, a teraz na polski przełożona*, Warszawa 1783.

zaznaczył się szczególnie wyraźnie, można wytłumaczyć skojarzeniami, jakie ono budziło między walką narodowo-wyzwoleńczą Amerykanów i Polaków, oraz udziałem tych drugich w „rewolucji amerykańskiej”. Nowe państwo amerykańskie, które wcielało w życie hasła ideologii mieszczańskiej, stanowiło dla polskiej lewicy demokratycznej wzór do naśladowania.

Wkrótce jednak nazwisko Raynala zaczyna się kojarzyć w Warszawie z inną rewolucją, a mianowicie z Rewolucją Francuską. Pod jego to nazwiskiem dokonany został przedruk broszury *L'orateur des Etats-Généraux pour 1789*²⁷, która w oryginalnym wydaniu francuskim jest anonimowa. Prawdopodobnie utożsamiono ten utwór z innym, który zarejestrował A. Feugère w bibliografii dzieł Raynala, a mianowicie z broszurą: *L'abbé Raynal aux Etats Généraux*, która nie ma nic wspólnego z wymienioną wyżej i stanowi kompilację fragmentów *Histoire des deux Indes* dokonaną przez J.A.H. de Guiberta. Pomysł przedrukowania *L'orateur des Etats-Généraux pour 1789* w Warszawie powstał niewątpliwie w kręgu reformatorów Sejmu Czteroletniego, którzy żywili nadzieję, że zwycięska Rewolucja Francuska pokona koalicję feudalnych mocarstw będących jednocześnie zaborcami Polski. Liczyli oni jednocześnie na obalenie feudalizmu w naszym kraju i dokonanie – przynajmniej częściowo – przeobrażeń podobnych jak we Francji.

O tym, że owa myśl nurtowała polskich radykałów, świadczy wydanie, prawdopodobnie w samych początkach Insurekcji, innej anonimowej broszury, którą upowszechniano jednocześnie w wersji polskiej i francuskiej: *Uwagi przyjaciela ludzkości (Réflexions d'un ami de l'humanité)*²⁸. Autor *Uwag* powołuje się na Raynala, by uzasadnić ideę suwerenności ludu jako źródła wszelkiej władzy politycznej oraz by głosić potrzebę pokojowej współpracy wszystkich wolnych ludów³⁰. Stwierdza, że ludy całego świata winny rozwijać

²⁷ *L'orateur des Etats-Généraux pour 1789*. Par M. L'abbé Raynal, Varsovie, chez P. Dufour..., b.d.w., 48 s. Por. M. SKRZYPEK, *La réception de l'Histoire des deux Indes en Pologne et en Russie au dix-huitième siècle*, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1991, t. 286, s. 291.

²⁸ Por. A. FEUGÈRE, *Bibliographie critique de l'abbé Raynal*, Angoulême 1922, s. 51.

²⁹ *Uwagi przyjaciela ludzkości*, b.m. i d.w., 8 s.

³⁰ Tamże, s. 4 i 7.

przemysł i handel. Z tego też względu winny unikać wszelkich konfliktów i niszczycielskich wojen. W przekonaniu autora *Uwag* pokój leży w interesie nie tylko Polski, ale również jej sąsiadów. Tak na przykład ustanowienie poprawnych stosunków z Rosjanami sprawiłoby, że „dzikie i puste kraje Rosji zmieniłyby się w urodzajne pola, a ziemia polska byłaby wolna od najezdników sąsiedzkich”. Autorem cytowanego fragmentu jest Diderot³¹.

Odwołując się do solidarności wszystkich ludów w walce z despotami, autor *Uwag* reprezentuje swoisty plebejski internacjonalizm, którego zwolenników nazywa „przyjaciółmi ludzkości”. Do nich właśnie kieruje taki oto apel: „Przyjaciele ludzkości! Którękolwiek kraju jesteście mieszkańcami, mówcie do wszystkich ludzi, którzy waszej nauki słuchać zechcą, oświecajcie ich o prawdziwych sposobach zaszczepiania szczęścia między sobą; powiedzcie im, że ich interesem jest wspólnie się łączyć, aby jak najszybciej Zjazd Europejski przyśpieszonym został. Powiedzcie mieszkańcom Petersburga i Berlina, że cała Europa słusznym zapalona jest gniewem przeciwko ich rządcom, którzy odwieczne i niezaprzeczone dziedzictwo Polski dzielić między siebie odważyli się. Powiedzcie im, że ich nienasycona ambicja wzburzyła przeciwko nim tych wszystkich, którzy kiedykolwiek mają wyobrażenie sprawiedliwości, że wszystkie czułe dusze przeniknione zostały okropnym widokiem nieszczęść, które są skutkiem tego zaboru. Pytajcie ich, co stąd za korzyść odnoszą, że niektóre prowincje Polski zostają pod panowaniem ich monarchów? Mówcie im, że oni równo jako i ich monarchowie są przeznaczeni do szczęścia, a to znajduje się jedynie w pokoju i społeczeństwie narodów”³².

Aforyzm *Pax paranda est, bella suscipienda sunt* jednocyli polskich reformatorów dobry stanisławowskiej również dlatego, że nowa wojna oznaczała koniec niepodległej Polski. Właśnie dlatego tak często cytowali i popularyzowali teksty Raynala i Diderota, Saint-Pierre’a i Kanta. Obecność Diderota jest oczywiście najczęściej anonimowa. Do niego należy w *Uwagach* inwokacja do wielkich pacyfistów, Fénelona i Saint-Pierre’a, z *Histoire*³³.

³¹ Tamże, s. 7.

³² Tamże, s. 8.

³³ Por. *Uwagi*, s. 7 i D. DIDEROT, *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire*

Po trzecim rozbiorze Polski teksty *Histoire des deux Indes* są nadal czytane, kopiowane i upowszechniane przez radykalne koła patriotyczne, które stawiają sobie za cel odzyskanie niepodległości kraju. Dlatego też przedmiotem żywego zainteresowania są zwłaszcza rewolucyjne fragmenty Diderota.

Wśród licznych rękopiśmiennych kopii fragmentów *Histoire des deux Indes* na szczególną uwagę zasługują wypisy sporządzone przez Józefa Sygierta. Ten młody, prawie dziś zapomniany poeta, którego talent nie zdążył się w pełni rozwinąć, gdyż zmarł na gruźlicę w wieku 24 lat, próbował również swoich sił w przekładach i to zarówno wierszem, jak i prozą. Pozostawił w rękopisie przekłady *De rerum natura* Lukrecjusza, *Le Bonheur* Helvétiusa oraz fragmenty Holbacha. Pod wpływem francuskich materialistów napisał szereg drobnych, przeważnie niedokończonych rozprawek filozoficznych, które zaskakują nas śmiałością i dojrzałością myśli.

W 1798 roku Sygiert przestudiował *Histoire des deux Indes* i wypisał z tego dzieła kilkadziesiąt stron tekstów. Niektóre z nich następnie wykorzystał w samodzielnych rozprawkach, przystosowując je do potrzeb polskiego czytelnika. Również jego korespondencja prywatna, dzięki której mogliśmy jego anonimowe teksty zidentyfikować, pokazuje, w jaki sposób nawiązał do refleksji Diderota na temat podbojów kolonialnych i walk narodowo-wyzwoleńczych, kiedy zajął się aktualnymi problemami polityki międzynarodowej, a m.in. sprawą niepodległości Polski.

Fragment Diderota o flibustierach wykorzystał do rozprawki przeznaczonej dla krakowskiego drukarza J. Maja, który zamierzał go wykorzystać w *Kalendarzyku kieszonkowym* na rok 1804. Niestety rozprawkę tę spotkał podobny los jak przekład poematu Helvétiusa, który został skonfiskowany przez austriacką cenzurę.

Przypomnijmy, że według Diderota, flibustierowie (piraci grażący na Morzu Karaibskim) stanowili potęgę dlatego, że nie kierowali się ani potrzebą materialną, ani nadzieją na spokojne zażywanie życia po nagromadzeniu łupów, a więc – jak twierdził Helvétius – motywami wszelkiej ludzkiej działalności. Jediną pobudką, jaką się kierowali, była „niezwykła namiętność niezależności i wolności”. Ta właśnie namiętność „pobudzała i podsycala

des deux Indes, Siena 1976, t. 1. s. 222.

w nich ową energię zdolną zapewnić im pomyślne dokonanie wszelkich przedsięwzięć; ów wigor i ową wyższość, której nie mogłaby im zapewnić najlepsza taktyka, najbardziej przemyślane kombinacje, najlepiej urządzona władza, najwyższe nagrody, najbardziej zaszczytne wyróżnienia”³⁴. Można było bez większego trudu doszukać się w tym fragmencie lekcji dla Polaków walczących przecież o wolność i narodową niepodległość.

Sygiertowi udało się opublikować dwa teksty stanowiące adaptację fragmentów *Histoire des deux Indes*, a mianowicie rozprawkę o Karaibach oraz o Portugalczykach³⁵. W tej drugiej podejmuje on zdanie Diderota dotyczące Portugalczyków, ale mogło się ono odnosić z powodzeniem również do Polaków: „Naród, którego wielka katastrofa nie nauczyła niczego, jest zgubiony z kretesem, a jego odnowa staje się sprawą wieków tak odległych, że bardziej prawdopodobne jest jego unicestwienie niż odrodzenie”.

Inspirację *Histoire des deux Indes*, a w szczególności Diderota, odczuwa się w poetyckich utworach Sygierta. W *Pożegnaniu 18 wieku*³⁶ wyraża zachwyt dla „rewolucji amerykańskiej”, która winna stać się przykładem walki wyzwoleniczej dla Polaków. Tryumf Amerykanów nad despotyzmem angielskim stanowi – według Sygierta – początek walki o niepodległość wszystkich zniewolonych ludów.

Sygiert był również entuzjastą Rewolucji Francuskiej. W wierszu *Wróżba* (zachowanym tak jak poprzedni w rękopisie) marzy o rozszerzeniu się Rewolucji Francuskiej na wszystkie kraje i stworzeniu republiki powszechnej. W ten sposób Polska wyzwoliłaby się od zagranicznych i rodzimych despotów, stałaby się państwem wolnym i republikańskim. Pod wpływem rewolucyjnych, antydespotycznych i antykolonialnych idei Diderota Sygiert

³⁴ *Histoire philosophique et politique...* Par Guillaume-Thomas Raynal, t. III, s. 51.

³⁵ *Zwyczaje Karaibów, pierwotnych mieszkańców wysp antylskich. – Opisanie monarchii portugalskiej.* Oba teksty zostały zamieszczone anonimowo w *Kalendarzyku kieszonkowym na rok 1804*, wydanym przez J. Maja. Por. s. 65–75 i 76–92. Autorstwo ustaliłem na podstawie prywatnej korespondencji SYGIERTA.

³⁶ Rękopis 1280 Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, s. 80.

stał się myślicielem radykalnym. Starał się też przystosować jego myśl do nowych czasów i do specyficznej polskiej sytuacji. Na tym też polega jego oryginalność. Będąc entuzjastą rewolucji francuskiej w postępowej fazie jej rozwoju i pozostając republikaninem, stał się zagorzałym antybonapartystą. Zarzuca on Napoleonowi, że wykorzystując walki narodowo-wyzwoleńcze rozbudzone przez francuską rewolucję, zaczął realizować swoje prywatne ambicje. Kiedy to osiągnął, pierwszą jego troską było rozprawienie się z ruchami demokratycznymi i wyzwolenческими. Szczególnie Sygiert ubolewa nad losem polskich legionów we Włoszech, które miały wejść wraz z wojskami Napoleona do Polski i wyzwolić kraj. Tymczasem – jak podkreśla autor – zostały one wysłane na San Domingo, by tłumić ruch niepodległościowy i antykolonialny Haitańczyków. Problem ten pojawia się nader często w prywatnej korespondencji Sygierta.

Jednak, jak zauważa A. Feugère, Napoleon uważał się również za spadkobiercę myśli Raynala. „Wyjeżdżając do Egiptu – powiada – umieszcza *Histoire des deux Indes* w swojej połowej bibliotece. Czy podzielał on uwielbienie tłumu czytelników zachwyconych humanitarnymi tyradami Diderota? Być może. Jednak tylko Raynal przykuwa jego uwagę. Znajduje u niego główne myśli, którymi się kieruje w swojej polityce kolonialnej”³⁷. Tak więc stajemy się świadkami swoistego rozwarstwienia i dyspersji ideowych treści *Histoire des deux Indes* – dzieła, które od chwili powstania miało charakter ambiwalentny ze względu na współczesnictwo Diderota oraz innych filozofów francuskiego Oświecenia. Czytelnicy *Histoire* znajdowali w niej myśli jawnie sprzeczne, jak propagowanie kolonializmu (Raynal) i protest przeciw niemu (Diderot).

Przepisując niemal wszystkie rewolucyjne i antykolonialne fragmenty Diderota, Sygiert idzie wiernie jego śladem, kiedy upatruje w przywódcy powstania Haitańczyków, którym był Murzyn z pochodzenia, generał Toussaint Louverture, „czarnego Sparta-kusa”. Walkę Napoleona z powstańcami określa jako haniebną. Jako demokratą kładzie nacisk na plebejski i narodowy charakter

³⁷ A. FEUGÈRE, *L'abbé Raynal et la Révolution Française*, Extrait des „Annales Révolutionnaires” 1913, nr 3, Paris 1913, s. 30–31.

zrywu mieszkańców wyspy San Domingo. Po wycofaniu się Francuzów pisze z Wiednia, gdzie był bibliotekarzem J. Ossolińskiego kontynuując jednocześnie studia, do swoich rodziców (19 II 1803): „Tymczasem Francuzi już zupełnie wynieśli się z San Domingo; jakieś widzę przeznaczenie Bonapartego, że tylko przeciw hołocie jego plany się nie udają. W Syrii oblężenie Akry kosztowało go kilka tysięcy ludzi i niczego nie dokonał. W San Domingo pomimo niezgody murzyńskich generałów, zniszczało trzydzieści tysięcy ludzi i San Domingo zdaje się na zawsze straconym być dla Francji”³⁸.

Polski antybonapartysta przewiduje jednocześnie, że powstanie haitańskie rozszerzy się na inne kolonie i otworzy erę dekolonizacji: „Jeżeli – powiada – duch Tussenta Luwertura będzie Negrów ożywiał, doczekamy się ciekawego zjawiska na politycznym niebie”³⁹.

Walka polskich legionistów, których hasłem było: „Ludzie wolni są braćmi”, przeciwko haitańskim powstańcom stanowi dla Sygierta największy paradoks i największy dramat legionów Dąbrowskiego. Dlatego też nie kryje swojej satysfakcji, kiedy pisze, że „W San Domingo dwa bataliony legionistów polskich przeszły na stronę Murzynów”⁴⁰.

Wprawdzie w świetle współczesnych badań historycznych sprawa przejścia grupy polskich legionistów jest dosyć złożona⁴¹ i nie tak ewidentna jak u Sygierta (prawdopodobnie zostali tam pozostawieni przez Francuzów, by osłaniać ich wycofywanie się z oblężonego fortu), to jednak postawa tego pisarza i myśliciela nie była odosobniona. J. Pachonński przytacza wiele podobnych wypowiedzi, jak na przykład opinie generała A. Kosińskiego, który pisał o legionistach wysłanych na San Domingo jako „niewolnikach przymusu”, którzy „idą strzec więzień, w których wyrodna chciwość Europejczyków dręczy nieszczęśliwych Murzynów”⁴². Również legionista J. Paszkowski stwierdził po latach, że

³⁸ Listy J. Sygierta do rodziców i inne, 1794–1804. Rękopis Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, 598/I, k. 98–99.

³⁹ Tamże, k. 99.

⁴⁰ Tamże, k. 64.

⁴¹ Por. J. PACHONSKI, *Legiony polskie*, Warszawa 1979, t. 1 s. 415–417.

⁴² Tamże, s. 413.

trudy osładzała legionistom myśl, „że to było dla Polski, a oni byli jej reprezentantami. Na San Domingo trudno było się łudzić, że dla niej walczą. Mieszkańcy San Domingo nie przyczynili się do jej rozszarpania. Nam pozostawało tylko chwałę oręża utrzymać i tę nawet Francuzi sobie przywłaszczyli, nigdzie wyraźnie nie wspominając o waleczności Polaków”⁴³.

Można więc zaryzykować twierdzenie, że na przełomie XVIII i XIX wieku dokonuje się dalsza polaryzacja stanowiska w odczytywaniu ideowych treści *Histoire des deux Indes*. Wprawdzie ani Raynal, ani Diderot nie mogą być uważani za pisarzy antypolskich, to jednak ich poglądy na prawo wszystkich narodów do posiadania własnego państwa i własnej kultury, które były rozbieżne (Raynal opowiadał się za „łagodną” formą kolonializmu), musiały funkcjonować z czasem odmiennie, jeżeli chodzi o sprawę niepodległości Polski. O ile kontynuatorem stanowiska Raynala był Napoleon, to do koncepcji Diderota zbliżali się w mniejszym lub większym stopniu polscy i francuscy demokraci i jakobini. Anonimowy charakter najważniejszych wypowiedzi Diderota w sprawie polskiej, jak również nawiązywanie do nich przez podziemny nurt naszego Oświecenia⁴⁴ sprawiły, że dopiero dziś można było je wydobyć na światło dzienne.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. M. SKRZYPEK, *Podziemie filozoficzne polskiego Oświecenia*, „Człowiek i Światopogląd” 1973, nr 9, s. 109–129 oraz tenże *La diffusion clandestine du matérialisme français dans les Lumières polonaises*, w: O. BLOCH (red.), *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris 1982, s. 263–269.

Rozdział XII

RECEPCJA FILOZOFII DIDEROTA W POLSKIM OŚWIECENIU

Znamiennym rysem recepcji Diderota w polskim Oświeceniu jest jej ambiwalencja, która daje się wytłumaczyć jakże odmiennym klimatem intelektualnym „wieku światła” w Polsce i we Francji. Kiedy pojawiły się – w połowie XVIII wieku – dzieła młodego Diderota, w Polsce utrzymywała się jeszcze scholastyka, która rywalizowała z filozofią *recentiorum*. Główni przedstawiciele tego kierunku, jak A. Wiśniewski, W. Mitzler de Kolof, C.A. Kaliszewski, M. Świątkowski, S. Chróścikowski, J. F. Rogaliński i K. Narbutt nawiązywali najchętniej do filozofów zachodnio-europejskich XVII i pierwszej połowy XVIII wieku (Bacon, Descartes, Newton, Locke, Buddeus, Leibniz, Wolff), którzy krzewili nową metodologię nauk, bądź też sami zajmowali się naukami przyrodniczymi i matematyką. Hołdowali empiryzmowi i utylitaryzmowi. Unikając metafizyki próbowali sprowadzić filozofię do nauki operującej faktami opartymi na doświadczeniu. Tak pojmowaną filozofię, która unikała stawiania kłopotliwych problemów ontologicznych, łatwo godzono z chrześcijaństwem. Dzieło francuskiego jezuita J.A. Nolleta *Leçons de physique expérimentale* (1745–1749) było w okresie filozofii *recentiorum* i wczesnego polskiego Oświecenia niemal tak popularne jak naukowe prace niemieckiego protestanta J.Ch. Wolffa. Za jednego z czołowych „filozofów” uchodził jansenista Ch. Rollin, którego dzieło *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres* (1726–1728), znane bardziej pod skróconym tytułem *Traité des études*, jak również jego kilkunastotomowa historia świata antycznego, było u nas tłumaczone, kompilowane, wykorzystywane jako źródło wiedzy o „naukach wyzwolonych” przez cały XVIII wiek. S. Kornarski oparł na nim w dużej mierze zarówno program nauczania w Collegium Nobilium, z jego postulatami wychowania „uczciwego człowieka” (*honnête homme*) i dobrego obywatela, jak i me-

tody nauczania polegające na wyeliminowaniu z programu rzeczy zbędnych, nieprzydatnych w życiu codziennym, a w dodatku przyswajanych metodą pamięciową.

Wydanie w 1765 roku głównego korpusu *Encyklopedii* (tomy 8–17) zbiega się z początkami dojrzałego Oświecenia stanisławowskiego. W tymże roku pojawiają się w „Monitorze” artykuły propagujące ekonomiczne problemy *Encyklopedii*. W okresie Komisji Edukacji Narodowej upowszechnia je fizjokrata A. Popławski, myśl zaś pedagogiczną próbują – obok niego – przeszczepić na nasz grunt A. Kamieński, A.K. Czartoryski, I. Potocki i G. Piramowicz¹. W 1778 roku D. Szybiński publikuje opartą na artykule Jaucourta „Ecriture” *Sztukę pisania*, a następnie – już z uwzględnieniem źródła w tytule – *Sztukę pisania w trzech rozdziałach wyjętą z Encyklopedii i pożytecznymi przydatkami pomnożoną* (1781).

Nazwisko Diderota pojawia się u nas głównie w kontekście refleksji estetycznej, głównie teorii dramatu, jak również jego twórczości teatralnej. Recepcja jego poglądów w tej dziedzinie oraz twórczości dramatycznej okazała się jednak ambiwalentna. Dołączony do komedii *Kawa* list A.K. Czartoryskiego *O dramatyce*, który nawiązuje do rozprawy *O poezji dramatycznej*, pomija „wszystko, co u Diderota było śmiałym wyzwaniem przeciwko teatrowi klasycystycznemu”². Bliższy Diderotowskiej estetyki okazał się F.K. Dmochowski, który w *Sztuce rymotwórczej* (1788) zaświadcza mottem znajomość *O poezji dramatycznej* z pierwszej ręki. Próbuje on szukać jakiejś drogi pośredniej między wiernością normom klasycyzmu a diderotowską koncepcją geniusza jako „entuzjasty” wyrażającego energię natury. Jednocześnie gotów jest uznać potrzebę wprowadzenia do teatru „komedii poważnej”, a więc bliskiej Diderotowi dramie mieszczańskiej, jaką był *Le père de famille*.

¹ Por. E. RZADKOWSKA, *Encyklopedia i Diderot w polskim Oświeceniu*, Wrocław 1955, s. 31–102. Por. też K. MROZOWSKA, *Koncepcje pedagogiczne Oświecenia. Rolland d'Erceville – Denis Diderot – Komisja Edukacji Narodowej. Studium porównawcze*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 1976, t. 19, s. 3–47.

² RZADKOWSKA, *Encyklopedia i Diderot ...*, s. 144. Por. M. Klimowicz, *Diderot dans le théâtre des Lumières polonaises*, w: *Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*, Budapest 1987, s. 275–281.

Tę dramę wystawiano w Warszawie jeszcze przed jej przekładem przez F. Zabłockiego w 1780 roku, który nadał jej tytuł *Ociec dobry*. O ile jednak *Le père de famille*³ był przyjmowany w 1777 roku przez szlachecką publiczność dość chimerycznie, to przebywający w Warszawie nieco później, bo w okresie Sejmu Czteroletniego, Inflantczyk F. Schulz donosi w swoich wspomnieniach o „pewnym Bogusławskim”, który odnosił sukcesy „w *Ojcu* z dramatu tłumaczonego Diderota”⁴. Widocznie to zachęciło W. Bogusławskiego do nowego przekładu „komedii”, którą opublikował pod tytułem *Ojciec familii* w 1820 roku.

Znamienną cechą recepcji filozofii Diderota w polskim Oświeceniu jest jej anonimowość, fragmentaryczność i daleko idąca rezerwa. Te jej cechy są w pełni zrozumiałe, jeżeli weźmiemy pod uwagę radykalizm poglądów Diderota, które spotykały się z dezaprobatą zarówno władzy politycznej, jak i kościelnej. Znamy perypetie *Encyklopedii*, która była cenzurowana, zawieszana, bądź wydawana potajemnie na zasadzie „cichego przyzwolenia”. Sprowadzanie jej do Polski miało również swoje okresy przyływów i odpływów. Poza tym trafiała ona głównie do bibliotek magnatów, których pozycja społeczna dawała im przywilej posiadania dzieł często oficjalnie zakazanych, gdyż nie wychodziły one poza wąski krąg elity. Nieprzypadkowo też jedynym Polakiem, który zasłynął jako autor hasła do *Encyklopedii*, był wielki hetman litewski M.K. Ogiński. Napisał on artykuł *Harpe* (harfa), w którym zresztą jedyną myślą filozoficzną było stwierdzenie, że ludzkie wynalazki są wytworem zbiorowym społeczeństwa. Myśl ta była bliska Diderotowi, który uważał, że postęp cywilizacyjny ludzkości dokonuje się nie tylko dzięki wynalazkom wybitnych

³ Por. S. PIETRASZKO, *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966, s. 513–532. Dotąd nie zbadano wpływu Diderota na rozwój teorii sztuk plastycznych w Polsce. Wpływ ten zaznaczył się w pracach J. ŁĘSKIEGO (1760–1825), m.in. w *Rozprawie o piękności w sztukach a w szczególności w malarstwie* (1817). Rozprawa ta świadczy o zaznajomieniu się jej autora z *Salonami* Diderota. Por. W. TATARKIEWICZ, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, Warszawa 1970, s. 421.

⁴ F. SCHULZ: *Podróże Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791–1793*, w: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, Warszawa 1963, t. 2, s. 620.

jednostek, ale przez szerokie rzesze anonimowych twórców techniki.

Przykładem anonimowej i oględnej recepcji artykułów *Encyklopedii* jest *Zbiór potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabety ułożonych* (1781) I. Krasickiego i jego współpracowników. Dokonując zapożyczeń w artykułach takich, jak *Abrakadabra*, *Allegoria*, czy też *Agnus scythicus* (jego autorem jest w *Encyklopedii* Diderot), Krasicki gubi filozoficzne podteksty francuskiego pierwowzoru⁵. W artykule *Ateuszowie* jego polski autor zdecydowanie dystansuje się od tych postaw, które obiektywnie referuje francuski autor hasła *Athée*. W artykule *Materialistae* dokonuje anonimowego zapożyczenia z o wiele obszerniejszego tekstu *Matérialistes*, by za pomocą określenia „błędliwa filozofia” podkreślić, że z takową grupą filozofów nie chce być identyfikowany⁶.

Warto zauważyć, że żaden z czołowych filozofów polskiego Oświecenia, jak Kołłątaj, Staszic czy Jan i Jędrzej Śniadeccy, nie zajął się poważnie Diderotem. Wprawdzie Kołłątaj reformując Akademię Krakowską stwierdził, że „nauki przepisane zostały podług układu *Ancyklopedii* [sic]”⁷, ale owo zastosowanie się do *Wstępu do Encyklopedii* J. le Rond d’Alemberta pozostało martwą literą.

Znamienny to fakt, że wspomnienie pośmiertne o Diderocie napisał w 1784 roku filozofujący publicysta P. Świtkowski. Aczkolwiek jego tekst jest przychylny francuskiemu filozofowi, to już sam tytuł *Uczeni* świadczy o tendencji do potraktowania sprawy dyskretnie. Autor artykułu chwali Diderota przede wszystkim jako wybitnego człowieka. „Filozofia i literatura – pisze Świtkowski – w osobie sławnego Pana Diderot, którego cała Europa szacowała, a który umarł 31 lipca tego roku, utraciła bardzo wiele”. Artykuł podkreśla „obszerne wiadomości”, „styl wymowny” i wysokie walory moralne Diderota, który „w obcowaniu był bardzo dobrym i ludzkim”. Jeżeli chodzi o twórczość tego filozofa, to Świtkowski

⁵ Por. RZADKOWSKA, *Encyklopedia i Diderot...*, s. 122.

⁶ Por. I. STASIEWICZ-JASIUKOWA, *Encyklopedia uniwersalna księcia biskupa warmińskiego*, Warszawa 1994, s. 146–148.

⁷ H. KOLLĄTAJ, *Raporty o wizycie i reformie Akademii Krakowskiej*, Wrocław 1967, s. 23.

nadmienia jedynie, że „razem z Alembertem był przedniejszym autorem *Encyklopedii* i pięknej komedii *Dobry ojciec*”. Dokonana w jednym zdaniu ocena jego filozofii jest nader ambiwalentna. Świtkowski pisze, że Diderot „był jednym z najprzedniejszych pomnożycieli nowej filozofii albo raczej irreligii”⁸.

Zarówno apologia, jak i refutacja filozofa tej rangi jak Diderot, którego myśl rozsadzała nawet ramy francuskiego Oświecenia, okazała się zadaniem przekraczającym możliwości drugorzędnych polskich filozofów, którzy w związku z tym uciekali się do przekładów równie przeciętnych, ale za to przystępnych dla polskiego czytelnika autorów zagranicznych. Tak było w przypadku J.I. Przybylskiego, profesora literatury starożytnej i bibliotekarza Szkoły Głównej Koronnej. W 1781 roku opublikował on *Historyczno-krytyczne wiadomości o życiu i pismach Pana Woltera i inszych nowych filozofów*. Utwór ten stanowił przekład *Historische und Kritische Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Herrn von Voltaire und anderer Neuphilosophen unserer Zeiten*, które wydał w Augsburgu w 1777 (część I) i 1779 roku (część II) Johann Christoph von Zabuesing. Przekład Przybylskiego, a zwłaszcza druga jego część, mająca osobny tytuł i dotycząca życia i twórczości trzydziestu trzech filozofów z XVI–XVIII wieku, cieszyła się dużą poczytnością i była w przeciągu dwudziestu lat wydawana trzykrotnie⁹.

Przekład polski jest anonimowy i dlatego z nieznanym nam przyczyn nazwisko Zabuesinga przekręcane jest do dziś na „Tschabuschnigg”¹⁰. Przekład ten różni się od niemieckiego ory-

⁸ P. ŚWITKOWSKI, *Uczeni*, „Magazyn Warszawski” 1784, t. 3, s. 742–744. Również W. BOGUSŁAWSKI ceni Diderota bardziej jako człowieka i pisarza niż filozofa. Por. jego tekst *Diderot w: Dzieła dramatyczne*, Warszawa 1820, t. 2, s. 1–5 (tekst ten poprzedza *Ojca rodziny*).

⁹ *Historyczno-krytyczne wiadomości o życiu i pismach trzydziestu i trzech filozofów naszego wieku*, opisane i tłumaczone z niemieckiego przez J.P., Kraków 1784; drugie wydanie: Kraków 1785; trzecie wydanie pod zmienionym tytułem: *Życia i zdania sławnych wieku XVIII pisarzy w krótkości zebrane*, Wilno 1794.

¹⁰ Wersję „Tschabuschnigg (? – ?)” podaje *Bibliografia filozofii polskiej. 1750–1830*, Warszawa 1955, s. 200 oraz *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut*, t. 6, cz. 1: *Oświecenie*, Warszawa 1970, s. 97.

ginału tym, że został w nim pominięty rozdział o *Encyklopedii*, który został umieszczony po rozprawce o Diderocie. Godne zastanowienia jest to, że Przybylski jako tłumacz ukrywa się pod inicjałami J. P. i nie podaje nazwiska niemieckiego autora. Czyżby obawiał się kompromitacji? Tymczasem R. Mortier pisze w swojej podstawowej pracy o Diderocie w Niemczech: „Katolicki pamflecista J.C. von Zabuesing, tłumacz Ojca Nonotte’a i zaciechrzewiony przeciwnik Voltaire’a denuncjuje przed władzą Encyklopedystów jako apostołów diabła, a ich dzieło jako Biblię Belzebuba”¹¹. Słowa te oddają nam dobrze i w sposób skondensowany agresywny charakter krytyki wolnomyślnych filozofów przeprowadzonej przez autora *Nachrichten*. Można jednak przypuszczać, że Przybylski szukając wiadomości o filozofach starożytnych w pismach ojców Kościoła, którzy je krytkowali, pomyślał o podobnym wykorzystaniu dzieła Zabuesinga jako źródła informacji o filozofach nowożytnych. Trzeba zauważyć, że niemiecki autor podaje, mimo krytycznej postawy, bogatą faktografię dotyczącą omawianych postaci. Poza tym w niektórych przypadkach jego argumenty są tak naiwne, że można się zastanawiać, czy nie stanowiły one jedynie pretekstu dla przekazywania pozytywnych treści o filozofach.

Pewne fakty dotyczące życia i twórczości Przybylskiego zdają się potwierdzać hipotezę, że ambiwalentną krytykę filozofów przez Zabuesinga wykorzystał on jako źródło informacji o nich. Otóż w 1780 roku Przybylski wydaje przekład *Kandyda*, w roku zaś następnym *Dobrego bramina* i *Mądrego Memnona*. W tymże 1781 roku publikuje pierwszy tom Zabuesinga poświęcony wyłącznie Voltaire’owi. Trudno byłoby przyjąć, że pisarz, który tłumaczy Voltaire’a, tłumaczy jednocześnie utwór skierowany jednoznacznie przeciw temu filozofowi. Oczywiście intencją Przybylskiego, który oddawał w ręce czytelnika książkę zawierającą najobszerniejszy i najbogatszy w faktografię tekst o Diderocie, jaki dotychczas w Polsce się pojawił¹², nie musiała pokrywać się

¹¹ R. MORTIER, *Diderot en Allemagne (1750–1850)*, Paris 1954, s. 163.

¹² *Historyczno-krytyczne wiadomości o życiu i pismach trzydziestu i trzech filozofów naszego wieku*. Opisanie i tłumaczone z niemieckiego przez J. P. Akademia krakowska, Kraków 1785, rozprawka X, „Diderot”, s. 205–223.

z odczuciami odbiorcy dzieła. Mogło ono stanowić broń obojętną: krytykując informowało, a informując krytykowało.

Rozprawka o Diderocie dawała przede wszystkim informacje dotyczące jego dzieł, które znalazły się w *Collection complète des oeuvres philosophiques, littéraires et dramatiques* (1773). Autor wymienia więc *Niedyskretne klejnoty*, dwie komedie, na których „płakać trzeba”, to znaczy *Ojca rodziny* i *Le fils naturel, Essai sur le mérite et la vertu* (komentowany przekład A. Shaftesbury’ego), *O interpretacji natury* i *List o ślepcach*. Wszystkie te utwory opatrzone są komentarzem na ogół krytycznym, chociaż autor przyznaje, że „ciemność” znamienna dla rozprawy *O interpretacji natury* „nie jest przywarą jego *Filozoficznych myśli*”, które „dosyć jasnie są wyłożone”, a „wiele z nich jest żywych i mocnych”, chociaż krytycy mają ich autora za „bardzo bezbożnego a wreszcie za podejrzanego”¹³. Omawiając *List o ślepcach* stwierdza również, że „styl tego listu daleki jest od tych okras i od tej wysokości, które się postrzega w *Myślach filozoficznych*”¹⁴. W sumie jednak ocena filozoficznych poglądów Diderota jest pozbawiona podobnych niuansów. Ich krytyka koncentruje się na sceptycyzmie, a więc na przekonaniu, że „powątpiewanie o wszystkim jest pierwszym krokiem do prawdy”; na relatywizmie etycznym, czyli na przekonaniu, że nasze postępowanie jest zdeterminowane przez potrzeby materialne; na naturalistycznej antropologii, czyli na przekonaniu, że nie ma innej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem poza tą, iż człowiek kieruje się rozumem, a zwierzę „naturalnym natchnieniem”. Takich poważnych argumentów filozoficznych nie znajdziemy w krytyce przeprowadzonej przez Zabuesinga zbyt wiele. O wiele częściej spotykamy się w niej z inwektywami pod adresem Diderota czy też argumentami rażącymi swoją naiwnością. Nie chcemy przez to powiedzieć, że Zabuesing był przeciwnikiem mało inteligentnym. Oto po przeprowadzeniu krytyki poglądów filozoficznych Diderota przechodzi on do zdeprecjonowania swojego przeciwnika jako człowieka, by tą okrężną drogą wrócić do jego filozofii.

¹³ Tamże, s. 211.

¹⁴ Tamże, s. 213.

Falszując biografię francuskiego filozofa jego niemiecki krytyk sugeruje, jakoby pobyt Diderota w Petersburgu skończył się skandalem i że został on wypędzony z dworu Katarzyny II jako tajny agent Francji. Poza tym Zabuesing publikuje dwa listy Diderota do Carla Philippa Emanuela Bacha (jednego z synów Jana Sebastiana) napisane podczas krótkiego postoju filozofa w Hamburgu, pod koniec marca 1774 roku, w drodze powrotnej do kraju. Autentyczność tych listów, z którymi możemy się zapoznać w przekładzie Przybylskiego, budzi jednak poważne wątpliwości. Jeżeli chodzi o pierwszy z tych listów, to mamy dwie różne jego wersje – pierwszą, opublikowaną w tomie XX dzieł zbiorowych Diderota w wydaniu J. Assézata i M. Tourneux oraz drugą, opublikowaną przez J. Prousta według tekstu Zabuesinga¹⁴. W wariacie Assézata i Tourneux znajdujemy takie oto zdanie: „Wracam pocztą z Petersburga w szlafroku, bez pelisy i bez żadnego ubrania”. W wersji Zabuesinga to zdanie zostało przekształcone w sposób następujący: „Wracam teraz pocztą z Petersburga w szlafroku pod pelisą i bez żadnego innego ubrania”. Dziwny to podróżnik, który wraca zimą (wyjechał 5 marca 1774 roku) z Petersburga w pelisie albo bez pelisy, w samym szlafroku i bez swojego czarnego garnituru, z którym się nie rozstawał na dworze Katarzyny II i pojawiał się w nim wszędzie, nie bacząc na reguły dworskiej etykiety.

¹⁴M. WACHS w artykule *Diderot's letters to Carl Philipp Emanuel Bach*, „Romanische Forschungen”, 1965, t. 77, z. 3–4, s. 359–362, uznał, że pewne trudności w zrozumieniu listu Diderota do Bacha opublikowanego w *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1877, t. XX, s. 91 dają się wyjaśnić dzięki obszerniejszej wersji tego listu opublikowanej po niemiecku przez Zabuesinga. Reprodukuje on ten list, po którym umieszcza wspomniany list drugi Diderota do Bacha. J. PROUST w notatce *Sur le tome XIII de la correspondance de Diderot*, „Revue d'Histoire littéraire de la France” 1968, nr 3–4, s. 579–581 akceptuje racje M. Wachsa i daje francuski przekład obu listów, które ostatecznie znalazły się w *Correspondance de Diderot, Oeuvres complètes de Diderot* (wydanie Lewintera), t. X, s. 1148–1149. Zauważmy jednak, że francuski oryginał tych listów nie został dotąd odnaleziony. Różne ich warianty oraz treść ośmieszająca Diderota zdają się wskazywać na ich przynależność do „podziemia plotkarskiego” związanego z dworem Fryderyka II. Ich ton przypomina liczne wypowiedzi S. Formeya i F.L. Escherny'ego z okresu podróży filozofa do Rosji.

Uwaga dorzucona do listu w tomie XX *Oeuvres complètes de Diderot* zawiera kilka fragmentów zaczerpniętych ze *Zbioru rękopiśmiennych nowinek (Recueil inédit de nouvelles à la main)* na temat pobytu filozofa w Rosji. Czytamy tam m.in.: „Mówi się, że jest w trakcie pisania kilku sztuk teatralnych dla klasztoru szlacheńskich. Być może uda mu się usynowić swojego nieprawego syna (*Fils naturel*), który nie mógł być usynowiony wśród nas. Możliwe jest nawet, że ten Moskal poślubi ów konwulsyjny rodzaj dramatu, który rozdziera duszę, aby przekazać uczucie”. Wiadomo, że tego rodzaju złośliwości rodziły się na dworze Fryderyka II, gdyż Diderot w drodze do Petersburga ominął Berlin. Obszerniejsza wersja tego listu opublikowana przez Zabuesinga łagodzi wprawdzie ton satyryczny, ale tylko po to, by zdeprecjonować go jako pisarza i filozofa. Przez całą rozprawkę o Diderocie przewija się zarzut braku oryginalności czy wręcz plagiatu. Oto *Encyclopædia* – powiada Zabuesing – nie powstałaby bez Chambersa, *Ojciec rodziny* bez Goldoniego, myśli *O interpretacji natury* bez Bacona, a *Myśli filozoficzne* bez Voltaire’a.

Tekst Zabuesinga o Diderocie w *Historyczno-krytycznych wiadomościach* stał się już dawno przedmiotem dyskusji na temat stosunku samego Przybylskiego do twórcy *Encyklopedii* i współpracujących z nim filozofów, którzy – na przykład D’Alembert i Voltaire – wycofali się wcześniej z przedsięwzięcia pozostawiając mu trud doprowadzenia dzieła do końca. Za klucz do oceny postawy Przybylskiego wobec Diderota przyjęto list polskiego uczonego i filozofa do Kołłątaja z 6 maja 1785 roku. Znamienny fragment tego listu rękopiśmiennego, odnalezione w zbiorach AGAD, przytacza E. Rządowska, która jednak określa Przybylskiego jako „przeciwnika nowej filozofii”. „Był czas – pisze Przybylski – kiedy czytałem wszystko, co mi się tylko nawinęło, chwyciłem się wszystkich nowości dlatego tylko, że były nowościami. Podobały mi się aż do zbytku bufonady dowcipnego Woltera, szczerłość bez granic markiza d’Argens, śmiałość bezwzględna Boulanger’a i Diderota, gwałtowne inwektywy Tindala, Tolanda i Wooltana [sic], entuzjazm Collina [sic] i Raynala; dziś umiem naznaczyć miejsca tym wiadomościom, które winienem tym wielkim filozofom, a staram się naśladować moc wymowy Obywatela Genewy, precyzję Helwecjusza i d’Alemberta, roztropną odwa-

gę Shaftesburego i Kondylaka [...]. Nie głaskam nigdy fanatyzmu [...] mówię prawdę dosyć śmiało, ale nie zuchwale, bo wiem, że jest czas, aby była mówiona [...]”¹⁶.

Obszerniejszy fragment tego listu przytacza M. Chamcówna. Z owego fragmentu wynika, że Przybylski odchodzi wprawdzie od bezkrytycznej akceptacji filozofii Diderota, ale też „odzwyczaił się od podłości” [...] „głaskania fanatyzmu”, której dopuszczał się „machinalnie” w swoich kazaniach wygłaszanych w Chełmnie, gdzie rozpoczął swoją karierę duchowną (w latach 1775–1778), ale z niej zrezygnował po czterech niższych święceniach kapłańskich (*quattuor minorum ordinum*). We wzmiankowanym liście Przybylski podkreśla, że chce kierować się „logiką naturalną” i unikać skrajności sytuując się *inter duo extrema*. Zastanawiając się nad opublikowaniem *Historyczno-krytycznych wiadomości*, M. Chamcówna dostrzega jakieś wewnętrzne rozchwianie u Przybylskiego, którego prywatna korespondencja bynajmniej nie świadczy o jego gorącym katolicyzmie. Sądzi więc, że publikując *Historyczno-krytyczne wiadomości* Przybylski mógł kierować się bądź oportunizmem, bądź też jakimiś głębszymi przyczynami¹⁷.

Autorzy *Bibliografii filozofii polskiej* posunęli się dalej wysuwając hipotezę, że przekład Przybylskiego stanowi jedynie „pozorny atak na przedstawicieli postępowej myśli XVII i XVIII w. przysłaniający zamierzoną jej propagandę”¹⁸.

Lektura korespondencji Przybylskiego oraz jego przyjaciół i uczniów świadczy wyraźnie, że próbował godzić niezbyt ortodoksyjną postawę chrześcijańską z zainteresowaniem dla myśli libertyńskiej XVI i XVII wieku oraz filozofii Oświecenia europejskiego. Tak na przykład pośród jego kolekcji listów znajdujemy kartkę zawierającą spis książek, których poszukiwał. Figuruje na niej wiele nazwisk filozofów z *Historyczno-krytycznych wiado-*

¹⁶ AGAD, Metryka Litewska, Dz. IX, t. 78. Por. E. RZADKOWSKA, *Diderot i Encyklopedia...*, s. 113.

¹⁷ M. CHAMCÓWNA, *Uniwersytet Jagielloński w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, „Monografie z Dziejów Oświaty i Techniki”, Wrocław 1959, t. 9, s. 122.

¹⁸ *Bibliografia filozofii polskiej. 1750–1830*, s. 201.

mości. Przybylski wymienia m.in.: „*Ineptus religiosus* (Lessinga), *l'Esprit de M. de Spinoza*, Godfredi Vallei *Ars nihil credendi*, Jul. Caesaris Vanini, Jordani Bruni...”¹⁹.

W katalogu biblioteki Przybylskiego znajdujemy prawie wszystkich autorów, którymi zajął się Zabuesing w swoim dziele, jak D'Argens, Bolingbroke, Boulanger, Dumarsais, Fréret, Helvétius, Hobbes, Marmontel, Meslier, La Mettrie, De Maillet, Montesquieu, Spinoza, Toland, Vanini, Voltaire, jak również wiele prac o tychże autorach²⁰. W rękopiśmiennej historii Biblioteki Jagiellońskiej Przybylski informuje nas również, że sprowadził do niej pierwszy egzemplarz *Encyklopedii*. Zapłacił za nią dużo, o czym świadczy ta oto wzmianka w *Wiekach uczonych*: „Drogość egzemplarzów powinna przekonywać o ich rzadkości. Plato kupił trzy małe traktaty Filolausa za 1000 drachm attyckich; była to suma w owym czasie, za którą dziś można kupić *Encyklopedię*”²¹.

Jednym z korespondentów Przybylskiego był J.K. Chodani, który przełożył dzieło G.E. Lessinga *Natan mądry*, pozostawiając je w dziś już zdekompletowanym rękopisie. Utwór ten już w XVIII wieku budził kontrowersje. Z Przybylskim korespondował również J. Bogucicki, który w obecności króla Stanisława Augusta oraz dostojników świeckich i kościelnych miał odwagę bronić Wiklefa, Husa i Hieronima z Pragi, co dało początek słynnej „sprawie Bogucickiego”.

Dziełem Przybylskiego, w którym opowiada się on jednoznacznie za filozofią Oświecenia, są *Wieki uczone starożytnych Greków i Rzymian*. W dziele tym wysuwa on oryginalną i ważną tezę, że myśl antyczna stanowi jak gdyby „pierwsze Oświecenie”, do którego filozofia XVIII wieku wyraźnie nawiązywała. Przed Przybylskim mówiono jedynie o polskim Odrodzeniu jako pierwszym przejawie późniejszej epoki „światła”. Teza Przybylskiego uwzględnia teorię postępu, którą określał jako stopniowy wzrost

¹⁹ Listy do Jacka Przybylskiego, rękopis Biblioteki Jagiellońskiej, 148/2, t. 2. Kartka wstawiona między s. 384 (300) i 385 (301), podwójna paginacja.

²⁰ Rękopis 1789 Biblioteki Jagiellońskiej.

²¹ J. PRZYBYLSKI, *Ebauche de la Bibliothèque de l'Université de Cracovie faite en 1796*, BN, Rękopis 3193, Mf 148; J. PRZYBYLSKI, *Wieki uczone starożytnych Greków i Rzymian*, Kraków 1789, s. 193.

wiedzy i osiągnięć techniki. W duchu *Encyklopedii* pisał, że „wzrost nauk i kunsztów i powszechny dla nich szacunek w wieku tym szczęśliwym, w którym filozofia oświeciła Europę, stanowi bez wątpienia najważniejszą i najpodochlebniejszą epokę w historii Rozumu”²². Ową zmienną dla Diderota teorię postępu rozumianego jako rozwój ludzkiej cywilizacji, Przybylski – podobnie jak on – łączył z teorią katastrof ziemskich Boulanger’a, który opierał na niej cykliczną koncepcję dziejów. Pojmował więc historię jako szereg następujących po sobie cywilizacji, które przeżywały swoje okresy wzrostu, rozkwitu i upadku. Oryginalność myśli Przybylskiego polegała jednak na tym, że uważał szczątki dawnych kultur za punkt wyjścia dla nowożytnych. Dlatego też historia stanowi dlań ciągłe przekazywanie sobie berła postępu przez poszczególne narody. „Żaden naród – powiada – nie zaczął i nie dokonał wszystkiego. Ileż to wieków trzeba było, aby sto osób związało się w obywatelską społeczność i określiło prawa własności! Aby się utworzył jeden język wystarczający do wyrażenia wszystkich myśli i uczuć. Aby gospodarstwo jednego rolnika opatrzone zostało w wszystkie potrzebne narzędzia i wygody! Przez podanie oświecały się wszystkie narody, a nie znamy [jak] tylko przerwy łańcuch kolei postępowania narodów”²³.

Na dowód tezy, że „nauki i sztuka krążyły zawsze około ziemi, że wielokrotnie odradzały się, kwitnęły i gasły w różnych miejscach odmieniając siedliska”, Przybylski podaje istnienie w filozofii przyrody starożytnych Greków wielu teorii i naukowych pomysłów, które zostały wydobyte z zapomnienia, a następnie matematycznie i empirycznie udowodnione przez myślicieli Renesansu i Oświecenia. Podaje też szereg wynalazków technicznych, które przetrwały do czasów nowożytnych. Przypomina, że Anaksymander wynalazł zegar słoneczny; że Ferekydes przedstawił koncepcję człowieka-maszyny; że Anaksagoras dowodził kulistości ziemi i istnienia antypodów przez co miał szansę stać się „Kolumbusem dla Grecji”; że Arystarch z Samos „zarysował układ astronomiczny mieszczący Słońce w pośrodku gwiazd i udając planety obracające się około Słońca”, zaś „oświecony astro-

²² Tamże, s. 3.

²³ Tamże, s. 12.

nom” Hiketas z Syrakuz utrzymywał, że Ziemia kręci się wokół swej osi. „Zdanie to było już na ówczas – podaje Przybylski – w oczach prostego gminu wykroczeniem przeciw zakonowi Westy, ale szczęśliwie Hiketas nie był tak prześladowany jak Galileus de Galileis blisko w 2000 lat po nim. Szkodę, którąśmy ponieśli w dziełach Hiketasa nadgrodził uczonym nasz nieśmiertelny Kopernik przez swą wyborną książkę: *De orbium coelestium revolutionibus*, któremu Europa będzie wdzięczną póty, póki będzie oświeconą”²⁴.

Inny ważny problem, który zbliża Przybylskiego do Diderota, to historia filozofii starożytnej i jej interpretacja. Jako posiadacz *Encyklopedii* zakupionej dla Biblioteki Szkoły Głównej Koronnej czerpał on informacje o myślicielach antycznych, którym Diderot poświęcił obszerne artykuły, rehabilitując ich oraz ich poglądy. Nie zamierzamy wdawać się w drobiazgową komparatystykę, gdyż sądzimy, że ważniejszy jest duch Diderota obecny w pracy Przybylskiego niż literalnie traktowana zbieżność ich tekstów. Ograniczymy się do jednego, ale istotnego przykładu. Otóż kiedy autor *Wieków uczonych starożytnych Greków i Rzymian* odtwarza początkową, wolną od późniejszych zafałszowań postać epikureizmu, stwierdza, że Epikur zakładał „uszcześliwienie człowieka nie na rozkoszach ciała, lecz na pociechach rozumu”²⁵, to – podobnie jak Diderot – odrzuca skrajnie hedonistyczną interpretację etyki epikurejskiej i obala mit „wieprzów Epikura”. Fragment poświęcony u Przybylskiego Epikurovi kończy się – jak u Diderota – przypomnieniem, że „Gassendi oczyścił zupełnie od potwarzy tego wielkiego człowieka okazując, że plama wyrodných uczniów nie powinna spływać na cnotliwego nauczyciela”²⁶.

Przybylski ocenia wysoko również „piękne poema *de Rerum natura* Tytusa Lukrecjusza Kara” jako epikurejczyka, który „pierwszy w Rzymie ozdobił fizykę wdziękami poezji”. Przy okazji obala kalumnię, jakże często powtarzaną przez przeciwników

²⁴ Tamże, s. 61.

²⁵ Tamże, s. 65. Por. artykuł *Epicuréisme* w: D. DIDEROT, *Oeuvres complètes*, Paris 1976, t. 5, *Encyclopédie III*, s. 268: „Szczęście osiąga się przez ćwiczenie rozumu, praktykowanie cnoty i umiarkowane korzystanie z przyjemności, co zakłada zdrowie ciała i duszy”.

²⁶ PRZYBYLSKI, *Wiekі uczone starożytnych Greków i Rzymian...*, s. 66.

poety, pełnym ironii zdaniem: „Rzecz osobliwa, że autor obłąkany na rozumie w czasie swojej pracy pisał tak porządnie”²⁷.

Wysoko zostali ocenieni przez Przybylskiego stoicy, a zwłaszcza ich etyka. Autor *Wieków uczonych* pisze o Epiktecie, że „tak daleko postąpił w zdrowej moralności za pomocą świateł rozumu, iż iść dalej, trzeba być więcej niż człowiekiem”²⁸.

Podkreślając potrzebę religijnej tolerancji Przybylski rozciąga ją na starożytnych materialistów, „libertynów”, a nawet ateistów. W materializmie dawnych filozofów ceni przede wszystkim ich pasję poznawczą, dzięki której nagromadzili wiedzę wykorzystywaną przez nowożytnych. U Talesa z Miletu dostrzega początki tych zainteresowań, które zaowocują dopiero u Keplera i Newtona. Ubolewając nad zaginionymi pismami Leukipposa z Abdery, „wynalazcy atomów, wirów i czczości, które między starożytnymi utrzymywali Demokryt i Epikur, a w wieku przeszłym Descartes”, Przybylski określa starożytny atomizm jako „romans fizyczny”, ale powiada, że „rzucił on światło przynajmniej na historię jednej z najpiękniejszych i najważniejszych umiejętności”²⁹. Sprostujemy przy okazji, że Descartes przejął jedynie teorię wirów, a nie atomizm i pojęcie próżni od Leukipposa.

Pozytywnie ocenia Przybylski starożytnych krytyków religii, a zwłaszcza Lukiana z Samosat, w którym widzi „oświeconego filozofa i śmiałego religii pogańskiej cenzora”. Sądzi, że „jego *Rozmowy bogów i nieboszczyków* pomogły wielce do osłabienia politeizmu”³⁰. Z dużą dozą pobłażliwości i zrozumienia referuje poglądy starożytnych ateistów, próbując odkryć źródła ich poglądów. Przypuszcza, że ateizm Diagorasa zrodził się w czasie studiów nad mitami zawierającymi „niedorzeczne bajki o słabościach i zbrodniach bogów”. Ateizm Protagorasa był konsekwencją rozważań nad życiem ludzkim, które „jest zbyt krótkie i zbyt strute goryczą, aby się mogło nazwać dobrodziejstwem”. Poza tym Protagoras widział sprzeczność w tym, że wszechwładni bogowie dopuszczają możliwość wątplenia w ich istnienie. Niektórzy uczeni i filozofo-

²⁷ Tamże, s. 114.

²⁸ Tamże, s. 159.

²⁹ Tamże, s. 46

³⁰ Tamże, s. 161.

wie, jak Anaksagoras, ów „mądry filozof” i „największy w wieku swoim metafizyk i matematyk”, zostali oskarżeni o ateizm, chociaż zajmowali się tylko astronomią i badaniem zjawisk przyrody. Przybylski pochwała więc „oświeconego Peryklesa”, który wyrwał Anaksagorasa z rąk fanatycznych kapłanów Cerery. Wśród filozofów oskarżonych niesłusznie o ateizm znajdujemy Sokratesa, któremu Przybylski przypisuje poglądy bliskie deizmowi uznającemu Najwyższe Jestestwo i jednego Autora Natury.

Podobnych sformułowań używa Przybylski referując własne poglądy filozoficzne. Apologii nauki, dzięki której „wyśledzamy bez występkę tajemnice natury”, „nakłaniamy pod prawa żywioły, ważymy Księżyc, rozmieszczamy Słońce, rachujemy obroty gwiazd, odkrywamy nowe światy, wyznaczamy drogę piorunom i błyskawicom, rozpoczynamy żeglugę na powietrzu”³¹, towarzyszy przekonanie, że w ten sposób oddajemy cześć Wszechmocnemu Autorowi przyrody. W tej wypowiedzi kryje się postulat godzenia nauki z religią, która u Przybylskiego przyjmuje w 1789 roku postać oscylującą między deizmem a tolerancyjnym, pozbawionym przesądów i fanatyzmu chrześcijaństwem. Byłaby to wiara oparta na „Ewangelii Jezusa Chrystusa prawodawcy religii świętej, łagodnej i pocieszającej”³². Tolerowałaby ona wszelkie poglądy naukowe i wprowadziłaby wolność przekonań nie wykluczającą nawet ateistów, „którychby nie należało prześladować, ale z politowaniem leczyć jako chorych na rozumie”³³.

Widzimy więc, że przejmując z artykułów Diderota jego nowoczesną, obiektywną ocenę filozofów starożytnych, Przybylski zatrzymuje się przed podzieleniem poglądów tych, którzy byli ateistami. Biorąc jak gdyby w nawias ów ateizm, zajmuje się ich filozofią przyrody lub etyką i akceptuje ich dorobek naukowy jako trwałą wartość w postępie cywilizacji. Fakt ten rzuca światło na sens opublikowania przezeń *Historyczno-krytycznych wiadomości o życiu i pismach pana Woltera* (Warszawa 1781) i *Historyczno-krytycznych wiadomości o życiu i pismach trzydziestu i trzech filozofów naszego wieku* (Kraków 1784), gdzie znajdujemy rozprawkę o Diderocie.

³¹ Tamże, s. 7.

³² Tamże, s. 143.

³³ Tamże, s. 54.

Zainteresowania Przybylskiego filozofią starożytną i oświeceniową, które przyniosły tak interesujące rezultaty w *Wiekach uczonych* z 1789 roku, były przezeń kontynuowane również w latach późniejszych. Dowiadujemy się o nich z rękopiśmiennego zbioru listów pisanych w latach 1793–1794 do przyjaciółki Tekli Żelechowskiej. Pisze tam, że dzieli nieustannie czas między „nowinki francuskie”, a uczone tomy starożytnych. W listach tych określa się jako „niedowiarek”³⁴.

Swoje zainteresowania przekazał Przybylski wspomnianemu już uczniowi, J. Sygiertowi, który dokonał przekładu poematu Lucrecjusza zachowanego do dziś – z pewnymi lukami – w rękopiśmie. Tłumaczył też Helvétiusa, Holbacha³⁵ i Diderota, którego fragmenty też wypisał z *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* G. Th. Raynala. Gwoli ścisłości precyzujemy, że tłumacząc teksty Holbacha i Diderota Sygiert był przekonany, iż czerpie je z dzieł Helvétiusa i Raynala. Można więc w tym przypadku mówić jedynie o anonimowej recepcji Diderota³⁶.

Skoro jesteśmy przy anonimowej obecności Diderota w polskim Oświeceniu, trzeba nadmienić o rękopiśmiennym przekładzie jego tekstu *Extrait d'une lettre sur Boulanger*, który poprzedza pierwsze wydanie *Antiquité dévoilée par ses usages* (Amsterdam 1766)³⁷. Przekład ten zatytułowany *Wypis z listu pisanego*

³⁴ Biblioteka Naukowa W. Stefanika we Lwowie, Zbiór Baworowskich, rękopis 499, listy 2, 10, 20 bez paginacji.

³⁵ Por. M. SKRZYPEK, *Holbach*, Warszawa 1978, s. 176 oraz *La présence de d'Holbach dans les Lumières polonaises*, w: *La littérature des Lumières en France et en Pologne*, (Acta Universitatis Vratislaviensis, nr 339), Wrocław 1976, s. 108.

³⁶ Por. M. SKRZYPEK, *La réception de l'Histoire des deux Indes en Pologne et en Russie au dix-huitième siècle*; „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1991, t. 286, s. 294.

³⁷ *Wypis z listu pisanego względem życia i pism Boulanger'a*, w: *Starożytność odkryta przez swe obrządki, czyli roztrząśnienie badalne główniejszych opinii, ceremonii i ustaw religicznych i politycznych różnych ludów ziemi*. Tom 1 (jedyne zachowane). Tłumaczenie R 1803. Hier. Kostecki, s. 1–18. *Wypis* opublikowałem w *Diderot*, Warszawa 1982, s. 270–277, według rękopisu 306 Biblioteki Muzeum Narodowego w Krakowie.

względem życia i pism *Boulangera* został dokonany przez Hieronima Kosteckiego w 1803 roku. Stanowi on cenne źródło informacji o jednym z czołowych Encyklopedystów i bliskim współpracowniku Diderota.

Przyjacielem Przybylskiego był inny profesor Akademii Krakowskiej, zwanej od 1780 roku (po reformie Kołłątaja) Szkołą Główną Koronną, Wincenty Roch Karczewski (1757–1817). Właśnie zamiłowanie do filozofii francuskiego Oświecenia pozbawiło go posady. Wziął się wówczas za pisanie i przekłady dzieł naukowych i filozoficznych z języków obcych. W latach 1791–1793 opublikował on najobszerniejszą w Polsce refutację *Systemu przyrody* Holbacha, która liczyła pięć tomów i zawierała około 2500 stron³⁸. W *Prospekcie* do tego dzieła przewidywał poświęcenie fragmentów części III i IV krytyce niektórych prac Diderota (m.in. *Myśli filozoficznych* i *O interpretacji natury*). Zamierzał jednak pochwalić przypisywany mu anonimowy *Traktat o edukacji publicznej*, do którego w rzeczywistości Diderot wprowadził tylko poprawki³⁹. W dziele *O prawach fizycznych i moralnych świata* skoncentrował się głównie na krytyce ostatniego rozdziału *Systemu przyrody*, który został napisany przez Diderota i krążył w postaci osobnej broszurki, wydawanej wielokrotnie anonimowo w Polsce i należącej do „filozoficznego podziemia” w naszym Oświeceniu⁴⁰. Istnieją liczne warianty rękopiśmienne i drukowane owego *Skrótu kodeksu przyrody*. Krytyka tego utworu przeprowadzona przez Karczewskiego koncentruje się na doktrynie fatalizmu, którą ten autor uważa za złą dla moralności. Skoro bowiem wszystko w świecie jest konieczne, to człowiek nie odpowiada za swoje złe uczynki, ani też nie zasługuje na nagrodę, jeśli czyni dobro⁴¹.

³⁸ W.R. KARCEWSKI, *O prawach fizycznych i moralnych świata, czyli prawdziwe systema natury*, Warszawa 1791–1793, t. 1–5.

³⁹ *Prospekt na dzieło pod tytułem O prawach fizycznych i moralnych świata, prawdziwe Systema natury z dzieł francuskich* zebrane przez W. R. KARCEWSKIEGO, Warszawa 1793, s. 38–39.

⁴⁰ Por. M. SKRZYPEK, *La diffusion clandestine du matérialisme français dans les Lumières polonaises*, w: O. Bloch (red.): *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris 1982, s. 264–266.

⁴¹ KARCEWSKI, *O prawach fizycznych i moralnych świata...*, t. 5, s. 253–269.

Lektura olbrzymiej kompilacji Karczewskiego, który sięga do wielu francuskich refutacji *Systemu przyrody*, wprowadza nas jednak w zakłopotanie. Obok krytyki spotykamy tam wypowiedzi zgodne z duchem oświeceniowej filozofii. Ową ambiwalencję w poglądach Karczewskiego dostrzegają również inni autorzy, którzy studiowali jego dzieło⁴². Odnosi się wrażenie, że Karczewski próbuje godzić eklektycznie różne formacje intelektualne XVIII wieku: scholastykę, filozofię *recentiorum* i Oświecenie. W swojej korespondencji prywatnej ceni wysoko Voltaire'a, Montesquieu, Hobbesa, a przede wszystkim Helvétiusa. W liście do Przybylskiego proponuje mu stosowanie zabiegów maskujących, aby zmylić „fanatyków” i „inkwizytorów” z Akademii Krakowskiej⁴³.

W środowisku Uniwersytetu Wileńskiego spotykamy równie ambiwalentnego krytyka Diderota, jak Karczewski w środowisku krakowskim. Jest nim Franciszek Ksawery Michał Bohusz (1746–1820), autor filozoficznej powieści *Filozof bez religii uważany w społeczeństwie*. Powieść ta stanowi wolny przekład *Confidence philosophique* Jacoba Vernesa z 1771 roku. Jest to historia młodego libertyna, który opowiadając o swoich niemoralnych wyczynach wyraża poglądy zmierzające do ich usprawiedliwienia. W tym właśnie kontekście powołuje się on na *Myśli filozoficzne, O interpretacji natury*, jak również na artykuły *Encyklopedii*⁴⁴, chcąc dowieść, że Diderot reprezentuje immoralizm i libertynizm nawiązujący do Epikura i cyników. Jednocześnie analizuje artykuł *Cynique, secte des philosophes*, gdzie Diderot wykazuje, że filozofowie tej szkoły byli ludźmi cnotliwymi, ich immoralizm zaś miał charakter teoretyczny.

Studiując dzieło Bohusza łatwo jednak spostrzeżemy, że argumenty libertyna pozostają najczęściej bez odpowiedzi. Nasze wątpliwości odnośnie do poglądów wyrażonych w *Filozofie bez religii* wzrastają, w miarę jak zagłębiany się w życie i twórczość au-

⁴²J. SNOPEK pisze, że „autorem refutacji, który nie potrafił ukryć przejścia się «odrzuconymi» poglądami był także Karczewski”. *Objawienie i Oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986, s. 153.

⁴³Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej 148/1, list z 29.04.1781, k. 116.

⁴⁴F.K.M. BOHUSZ, *Filozof bez religii uważany w społeczeństwie*, Wilno 1786, s. 145–146.

tora francuskiego pierwowzoru tego dzieła. Okazuje się, że Jacob Vernes był genewskim pastorem podejrzewanym o socynianizm i utrzymującym dobre stosunki z Voltaire'em. Heterodoksyjna postawa Vernesa znalazła wyraz głównie w *Catéchisme à l'usage des jeunes gens de toutes les communions chrétiennes*, gdzie chrześcijaństwo niewiele się różni od „religii naturalnej”. Jak zapewnia jednak R. Pomeau, „Vernes nie posuwa się do zerwania”, gdyż „pewne zuchwałe wystąpienia Voltaire'a wzbudzą jego niepokój”. Pod ciężarem wieku „wytknie on w swojej powieści moralnej *Confidence philosophique* niebezpieczeństwa niewiary”⁴⁵. Mimo to Bohusz sygnalizuje we wstępie do swobodnego przekładu tego dzieła, że „wojując tak szczęśliwie niedowiarków, powinienby na tym poprzestać zwycięstwie autor, gdyby go jakaś skryta chęć nie przywiodła do nieprzystojnej deklamacji przeciwko wierze katolickiej. Powstając przeciwko tej wierze odkrył się, że był w sercu socynianem, to jest Chrystusa Pana za prostego tylko człowieka, ale nigdy za Boga nie uznając”⁴⁶. Dlatego też Bohusz sygnalizuje dokonanie w przekładzie zmian, sięgając do apologetycznych dzieł M. Polignaca, J. Abbadiego i N.S. Bergiera.

Ostatni z nich jest również postacią nieco dwuznaczną. Brał on udział w słynnych obiadach u Holbacha, gdzie dyskutowano drażliwe problemy filozofii i religii. Jednocześnie był autorem obszernej refutacji *Systemu przyrody*. Oscylując między filozofią i teologią, czy też między teologią i nauką, Bergier zajmował postawę eklektyczną i kompromisową, co odpowiadało mentalności jakże licznych zwolenników chrześcijańskiego Oświecenia w Polsce. Umiarkowane poglądy Bergiera służyły też często za maskę dla propagowania bardziej śmiałych idei przez myślicieli radykalnych. Jego to nazwisko stało się parawanem dla opublikowania dwóch utworów zawierających przekłady artykułów z *Encyklopedii* poświęconych religii i moralności.

Tłumacz i wydawca tych dwóch tomików, które ukazały się w 1793 i 1795 roku w Grodnie, jest anonimowy. Pierwszy tomik zatytułowany *Rozumowanie o religii, Piśmie świętym, prorocत्वach z Dykcjonarza Encyklopedii wyjęte i wytłumaczone* zawie-

⁴⁵ R. POMEAU, *La Religion de Voltaire*, Paris 1969, s. 297–298.

⁴⁶ BOHUSZ, *Filozof bez religii...*, s. 34 nlb.

ra przekłady artykułów *Religion naturelle, Ecriture sainte* i *Prophétie*. Nazwisko Bergiera pojawia się na początku tekstu (s. 3) w przypisie, a następnie w notatce „Do czytelnika” zamykającej tomik, gdzie czytamy między innymi: „Jeżeli ciekawość twoja zarzutami przeciw religii zaostrożona [...] żąda dokładniejszego i obszerniejszego wyświecenia, znajdziesz je w dziełach Bergier”⁴⁷. Anonimowy autor notatki podaje więc główne dzieła tego apologety i zachęca do przełożenia ostatniego z nich, to znaczy *Traité historique et dogmatique de la vraie religion avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles* (1780). Tak więc wydawca tomiku zaproponował czytelnikowi antidotum w postaci Bergiera na krytyczne wobec religii artykuły *Encyklopedii*, które sam opublikował.

W 1795 roku ukazał się w Grodnie przekład zalecanego dzieła Bergiera: *Traktatu dziejowego i dogmatycznego prawdziwej religii z odparciem błędów, które jej w rozmaitych przedstawiano wiekach*, przez Bergier [...] wstępy [...], przy czym ograniczono się do opublikowania wstępów do trzech części tego obszernego, dwunastotomowego traktatu. Przekład ten został poprzedzony innym utworem, zatytułowanym *Rozumowanie o cnocie z Dykcjonarza Encyklopedii wyjęte i wytłumaczone*, który nie został opatrzonej miejscem i datą wydania⁴⁸. Utwór ten współoprawny z *Traktatem* Bergiera ma osobną paginację, chociaż drukowany jest tą samą czcionką, na tym samym papierze i z zachowaniem tej samej szaty graficznej. Wszystko więc wskazuje, że *Rozumowanie o cnocie*, które stanowi przekład artykułu *Vertu* z *Encyklopedii* Diderota, jest dalszym efektem pracy – czy też inicjatywy – tej samej osoby, która wydała *Rozumowanie o religii*. Oba tomiki stanowią więc zabytki filozoficznej literatury podziemnej z lat 1793–1795, a więc związanej z radykalizacją nastrojów w okresie Insurekcji Kościuszkowskiej.

⁴⁷ *Rozumowanie o religii, Piśmie świętym, prorocत्वach z Dykcjonarza Encyklopedii wyjęte i wytłumaczone*. Roku 1793, s. 149–153. Jedyne egzemplarz tego utworu znajduje się w Bibliotece Narodowej, sygn. XVIII. 2. 1189.

⁴⁸ *Rozumowanie o cnocie z Dykcjonarza Encyklopedii wyjęte i wytłumaczone*, b.m. i d.w., 52 s. Jedyne znany nam egzemplarz znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej, sygn.. 37428.

Po upadku niepodległości nazwisko Diderota pojawia się głównie w dziełach konserwatystów w sensie zarówno światopoglądowym, jak i politycznym. Karol Surowiecki (1750–1824), niez mordowany tłumacz francuskiej literatury kontrrewolucyjnej Barruela i La Harpe'a nie potrafił dorzucić do ich krytycznej oceny Diderota niczego poza inwektywami. Jego filozofię sprowadził do tandetnego antyklerykalizmu, jego zaś myśl polityczną do „diabelskiego” systemu równości i wolności, który chciała urzeczywistnić Rewolucja Francuska. W jego przekonaniu upadek Polski stanowi ekspiację za krzewienie w naszym kraju bezbożnej filozofii Francuzów, a wśród nich Diderota. Tak więc najbardziej ostra krytyka tego filozofa, pełna czczego werbalizmu, okazała się najbardziej powierzchowna.

Przeciwnie, krytyka umiarkowana, pełna ambiwalencji⁴⁹, która zwracała się głównie przeciw radykalnym tezom filozofii Diderota, okazała się najbardziej sprzyjająca upowszechnianiu tej filozofii w polskich warunkach. Często stanowiła narzędzie umożliwiając jej pozytywną recepcję. Przypadek Przybylskiego wskazuje, że anonimowa, dyskretna recepcja służyła twórczemu rozwijaniu filozofii Diderota w Polsce.

⁴⁹ Por. M. SKRZYPEK, *La critique de Diderot et ses équivoques à l'époque des Lumières polonaises*, w: A.-M. CHOUILLET (red.): *Les Ennemis de Diderot*, Paris 1993, s. 139–152 oraz *Filozofia Diderota w polskim Oświeceniu (Z dziejów podziemia filozoficznego w Polsce)*, „Przegląd Humanistyczny” 1995, nr 3, s. 31–43.

Przykładem radykalnej recepcji *Encyklopedii* DIDEROTA w późnym Oświeceniu polskim jest praca Jana NOWICKIEGO (1775–1829): *Rozprawa o nadużyciu nauk przez sofistyczność, szkolarstwo i pedantyzm* (1822), w której krytykuje scholastykę, opierając się na artykule poświęconym pedantyzmowi. Por. TATARKIEWICZ, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują...*, s. 198–210.

ZAKOŃCZENIE

Powierając swoje losy potomności Diderot miał do niej pełne zaufanie. Wyobrażał sobie, że przyszłe pokolenia docenią i zrozumieją w całości jego myśl wybiegającą daleko poza współczesność. Proces przejmowania po nim duchowego spadku okazał się jednak bardziej skomplikowany niż sobie wyobrażał. Jest swoistym paradoksem, że wsłuchując się w „koncert pochwał” płynący ze świata potomnych, z jakąż beztronską Diderot pozostawił rękopisy najcenniejszych dzieł, które odkrywano – często przez przypadek – w Niemczech, Rosji, Stanach Zjednoczonych. Ostatni z nich został przecież opublikowany dopiero w 1964 roku.

Proces odkrywania Diderota jest więc w znacznej mierze historią odkryć jego rękopisów. Na ten proces nakłada się inny, chociaż przezeń w dużym stopniu uwarunkowany, a mianowicie interpretacja jego myśli. Trafnie zauważył J. Proust w książce poświęconej „odczytywaniu” francuskiego filozofa, że „dzieło Diderota nie istnieje poza historią jego interpretacji. Tworzyło się w znacznej mierze po jego śmierci i ciągle się rozwija”¹. Diderot zobjektywizowany w dziełach wraca więc do życia dzięki nowej subiektywizacji przez wielorakie spotkania i kontakty z tymi, którzy jego filozofią się zajęli. Człowiek, który miał „sto różnych fizjonomii”² wzbudził co najmniej tyle różnych interpretacji. Owe interpretacje nie były jednak dowolne i odpowiadały zmieniającemu się zapotrzebowaniu społecznemu.

Za życia Diderot cieszył się uznaniem jako twórca *Encyklopedii* i autor mieszczkańskich dramatów wprowadzających na scenę bohaterów stanu trzeciego. Z tego względu cieszyły się dużą popularnością wśród nowej publiczności, ale spotykały się z umiarkowanym (tak w przypadku *Ojca rodziny*) czy też chłodnym (tak w przypadku *Fils naturel*) przyjęciem znawcy teatru i estetyka, ja-

¹J. PROUST, *Lectures de Diderot*, Paris 1974, s. 5.

²D. DIDEROT, *Salony*, w: *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, s. 131.

kim był Lessing, który w *Dramaturgii hamburskiej* uznał bohatera drugiego z wymienionych utworów za całkiem „nienaturalnego”, gdyż Diderot pragnąc za wszelką cenę wzruszyć widza, narysował postać psychologicznie i socjologicznie nieprawdopodobną. Absolutne odrzucenie nieślubnego syna przez społeczeństwo – tak jak to pokazał Diderot – uznał Lessing za kalumnię na rodzaj ludzki. Recepcja potoczna Diderota nie była więc identyczna z recepcją dokonującą się na wyższym poziomie intelektualnym i wyrażaną przez czołowych estetyków Oświecenia.

Nieco inaczej było w przypadku oddziaływania Diderota jako filozofa materialisty, teoretyka i krytyka religii. Wiadomo, że wszystkie ważniejsze dzieła filozofa, dotyczące tej problematyki, które ukazały się za jego życia, zostały opublikowane anonimowo lub pseudonimowo. Radykalny charakter tych dzieł spowodował, że publiczna ich aprobata była niemożliwa ze względu na groźbę represji. Diderot przyplacił pojawienie się młodzieńczych utworów więzieniem. Niektóre z nich, jak *Przechadzka sceptyka*, zostały skonfiskowane w rękopisie i ukazały się pośmiertnie. Tego typu radykalnej „interpretacji”, jak więzienie, konfiskata, potępienie władz świeckich i kościelnych towarzyszyła inna, wyrażana w postaci refutacji dzieł Diderota, których autorami byli przedstawiciele obozu konserwatywnego w dawnej Francji. Autorzy ci zawężali problematykę filozoficzną dzieł Diderota do ateizmu i krytyki religii. Przykładem takiej postawy są refutacje *Myśli filozoficznych*, dokonane przez J.A.N. Polier de Bottensa (*Pensées chrétiennes mises en parallèle ou en opposition avec les Pensées philosophiques*, 1747), J.H.S. Formeya (*Pensées raisonnables, opposées aux „Pensées philosophiques”*, 1749) czy też spóźniona krytyka *Myśli filozoficznych* J.N. Camuseta (*Pensées anti-philosophiques*, 1771). Wszyscy ci autorzy uprawiali typowo konfesyjny sposób krytyki, polegający na cytowaniu fragmentu dzieła zwalczanego i jego komentowaniu. W ten sposób owa krytyka nieświadomie upowszechniała poglądy filozoficzne Diderota, z którymi trudno było się zetknąć w sposób bezpośredni. Wiek XVIII widział więc w filozofii Diderota przede wszystkim ateizm. Zwolennicy jego poglądów próbowali w tej sytuacji jedynie dowieść, że był „ateistą cnotliwym”.

Rewolucja Francuska odkryła w nim autora *Eleuthéromanes* (1796) – poematu zainspirowanego przez dzieło J. Mesliera z je-

go materializmem, ateizmem, społecznym egalitaryzmem oraz ideą plebejskiego powstania. Błędne przypisanie mu *Kodeksu przyrody* Morelly'ego, który – jak okazało się w procesie F.N. Babeufa – był jednym z głównych źródeł doktryny społecznej i politycznej Sprzysiężenia Równych, przyczyniło się do utrwalenia poglądu, jakoby Diderot był prekursorem tego plebejskiego ruchu egalitarnego. W rzeczywistości Diderot był autorem ostatniego rozdziału *Systemu przyrody* P. Holbacha, zatytułowanego „Skrót kodeksu przyrody”, który ukazywał się również osobno lub krążył w rękopisach jako anonimowy *Kodeks przyrody*³, który nie miał nic wspólnego z Morellym. Opinię o Diderocie jako zwolenniku zniesienia prywatnej własności utrwaliło w tym czasie opublikowanie *Przyczynku do podróży Bougainville'a* (1796).

Naigeon, któremu Diderot przekazał w testamencie swoje rękopisy jako człowiekowi najpełniej podzielającemu jego poglądy, opublikował *Filozoficzne zasady materii i ruchu* (1791). Rewolucyjni antyklerykałowie opublikowali *Zakonnice* (1796), zawierającą ważny filozoficzny podtekst związany z tłumieniem „energii natury”, na co zwrócono uwagę dopiero współcześnie. Nieco później ukazał się *Kubuś Fatalista* (1797). Utwór ten odczytano podówczas nader powierzchownie, widząc w nim jedynie walkę z przesądami. W 1798 roku Naigeon opublikował *Oeuvres de Diderot* na podstawie rękopisów, które nie obejmowały jednak całego dorobku filozofa. Należy przy tym zauważyć, że Naigeon i bliscy mu ideologowie, którzy byli zwolennikami porewolucyjnej stabilizacji, próbowali interpretować go w duchu oportunistycznym. Wykazywali brak związku między jego radykalizmem społecznym i ateizmem, który nie był adresowany do szerokich kręgów społeczeństwa. Ani *Zakonnica*, ani *Kubuś Fatalista*, nie wzbudziły w okresie potermidoriańskim większego zainteresowania czy też entuzjazmu.

Konserwatyści krytykowali natomiast rewolucyjne tyrady Diderota zawarte w *Vie de Sénèque* (tak czynił J.F. La Harpe w *Lycée ou cours de littérature ancienne et moderne*, t. XVI) czy

³ Por. M. SKRZYPEK, *La diffusion clandestine du matérialisme français dans les Lumières polonaises*, w: O. BLOCH (red.): *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris 1982, s. 264–266.

też apriorycznie, bez żadnego uzasadnienia, obwiniali go o udział w rewolucyjnym „spisku” przeciw królowi i Kościołowi (A. Baruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 1797–1798).

Diderota jako filozofa bliskiego romantyzmowi odkryli niemieccy przedstawiciele Sturm und Drang. Ich zainteresowanie wzbudziły najpierw dwa opowiadania, zamieszczone w zbiorze sielanek S. Gessnera: *Moralische Erzählungen und Idyllen von Diderot und Gessner* (Zurych 1772). Była to *Rozmowa ojca z dziećmi* i *Dwaj przyjaciele z Bourbonne*. W pierwszym opowiadaniu Diderot wskazywał na wyższość prawa naturalnego nad formalnym, w drugim wystąpił jako obrońca instynktownej moralności ludzi skłóconych z prawem.

Opowiadania Diderota zostały przyjęte z entuzjazmem przez Wielanda, Herdera i Goethego. Ostatni z nich sądził, że *Dwaj przyjaciele z Bourbonne* zainspirowali Schillera jako autora *Zbójców*. Wiadomo też, że Schiller opublikował w 1785 roku historię Pani de la Pommeray, wyjętą z *Kubusia Fatalisty* pod tytułem *Osobliwy przykład kobiecej zemsty*. Niemiecki przekład *Kubusia Fatalisty*, dokonany przez W.Ch.S. Mylliusa, ukazał się w 1792 roku. Niemcy zainspirowali również francuskie wydanie tego utworu w 1796 roku, przesyłając jego rękopiśmienną kopię Instytutowi Francuskiemu, który skupiał podówczas Ideologów. W 1805 roku Goethe dokonał – z inicjatywy Schillera – przekładu *Kuzynka mistrza Rameau*, który zrobił w Niemczech wyjątkową karierę filozoficzną. W dwa lata po jego ukazaniu się Hegel przeniósł do *Fenomenologii ducha* (1807) problem rozdartej świadomości jako istotnego momentu alienacji oraz dialektykę pana i sługi.

Kuzynek mistrza Rameau pojawił się po francusku dopiero w zbiorowym wydaniu dzieł Diderota z lat 1821–1823. Utwór ten poprzedzono wstępem Goethego, co oznaczało zerwanie z jego przestarzałą tradycją interpretacyjną. Goethe w swej przedmowie do wydania *Kuzynka* z 1805 roku zwracał uwagę na nowatorstwo tego dzieła, w którym Diderot „potrafił zebrać najbardziej heterogeniczne elementy rzeczywistości w idealną całość”. Dostrzegł więc w *Kuzynku* jeden z elementów dialektyki.

Duże znaczenie dla możliwości nowego odczytania Diderota miało opublikowanie w wydaniu Paulina z lat 1830–1831 *Lettres*

à Sophie Volland, Voyage à Bourbonne et à Langres, Correspondance avec Falconet i Rêve de d'Alembert. W swojej recenzji z tego wydania Sainte-Beuve określił Diderota „jako najbardziej niemiecką spośród naszych głów” i zwrócił uwagę na pojawienie się we Francji całej generacji ludzi zamiłowanych w silnych indywidualnościach, ceniących ponad wszystko wolność.

Romantycy odkryli refleksję Diderota nad sztuką. Interesował się nią szczególnie Balzac, który docenił w Diderocie wielkiego stylistę. W *Fizjologii małżeństwa* przejął diderotowską refleksję nad miłością, kobietą oraz rodziną monogamiczną, w której żona jest „prywatną własnością męża”.

Poglądy romantyków na Diderota są zróżnicowane, tak jak zróżnicowany jest sam francuski romantyzm. Podczas gdy dla R. Chateaubrianda nie przestaje on być „frenetycznym wicherzycielem”, to Ch. Naudier widzi w nim wyraziciela ludowej energii, a J. Michelet – jako jedyny myśliciel epoki – dokonuje syntezy romantycznej interpretacji Diderota przez powiązanie kategorii sztuki z ludowością i prometeizmem. W sumie romantyzm francuski (z Baudelairem włącznie) docenia go jako pisarza, teoretyka sztuki i rzecznika wolności jednostki w społeczeństwie (Balzac). W Anglii Th. Carlyle, będąc przeciwnikiem materializmu i libertynizmu Diderota, zwrócił uwagę na jego teksty zawierające krytykę mieszczańskiej przeciętności i koncentrowania się na dobrach materialnych. Wyras takiemu stosunkowi do francuskiego filozofa dał w artykule *Diderot* opublikowanym w „Foreign Quarterly Review” (1833).

Zaznajomiony z filozofią Kanta i Hegla miłośnik francuskiego Oświecenia, K. Rosenkranz opublikował w 1866 roku pierwszą, liczącą się w skali międzynarodowej, monografię Diderota. Sukces swój zawdzięczał Rosenkranz głównie metodzie polegającej na ujęciu myśli Diderota w rozwoju oraz na próbie doszukiwania się jedności tej myśli w jej sprzecznościach. Drugim źródłem sukcesu Rosenkranza była jego filologiczna erudycja i dbałość o kontakt z tekstem. Jego monografia uwzględniała niewydane jeszcze podówczas rękopisy znajdujące się w Rosji.

Pożytywiści (A. Comte, J.Ph. Damiron) odkrywają w Diderocie encyklopedystę i systematyzatora nauk i sztuk, jednego z prekursorów „ducha pozytywnego”, rzecznika nowożytnej cywiliza-

cji. Odcinają się jednak od jego materializmu, a niekiedy doszukują się u niego idealizmu (P. Janet). Głęboko cenią natomiast jego transformizm i załączki ewolucjonizmu (C. Bernard), inaugurując w ten sposób temat modny w badaniach nad Diderotem do dnia dzisiejszego (J. Rostand, J. Mayer, J. Roger, E. Callot). Heterodoksyjny uczeń Comte'a, założyciel Kościoła pozytywistycznego i kultu Ludzkości P. Laffitte patronował wraz z grupą republikańców i wolnomyślicieli uroczystościom związanym z setną rocznicą śmierci Diderota, które odbyły się 27 lipca 1884 roku w Pałacu Trocadéro w Paryżu. W przemówieniu wygłoszonym z tej okazji P. Laffitte wyeksponował antyroyalizm i świeckość doktryny Diderota. „Diderot – powiada – uczestniczył i odegrał kapitalną rolę w eliminacji królestwa i teologii. Jest to nader pewne, jeżeli chodzi o króla, gdyż jego uczniowie podczas Rewolucji, zwłaszcza zaś Danton, byli głównymi rzecznikami proklamowania Republiki. Jeżeli zaś chodzi o Boga, Diderot i jego przyjaciele należeli do najgorętszych spośród tych, którzy wskazywali na konieczność regulowania poza nim stosunków między ludźmi”⁴.

Setna rocznica urodzin Diderota stała się również impulsem do zaktywizowania badań nad Diderotem w polskich środowiskach pozytywistycznych. Badania te – pomijając lakoniczne informacje P. Świtkowskiego z 1784 roku, W. Bogusławskiego z 1820 i równie zdawkowy artykuł E. Ziemięckiej z 1842 roku⁵ – leżały u nas odłogiem. Dopiero anonimowy artykuł z 1881 roku poświęcony Diderotowi jako prekursorowi darwinizmu⁶, był początkiem serii bardziej znaczących tekstów, pisanych z pozycji pozytywizmu. Należą do nich artykuły rocznicowe W. Wścieklicy, opublikowane w „Prawdzie” i w „Tygodniku Powszechnym” z 1884 roku⁷. Drugi z nich opublikowany w odcinkach, urósł do

⁴ *Célébration du centenaire de Diderot au Palais du Trocadéro* [...]. *Discours de M. Pierre Laffitte*, Paris 1884, s. 10. Nastroje towarzyszące obchodom setnej rocznicy śmierci Diderota w 1884 roku analizuje R. TROUSSON w artykule *Les Circonstances d'un centenaire: Diderot en 1884*, „Europe” (numer specjalny, poświęcony Diderotowi), mai 1884, s. 94–106.

⁵ E. ZIEMIĘCKA, *Diderot*, „Magazyn Powszechny” 1842, nr 7, s. 224.

⁶ [Anonim], *Jeden z mniej znanych poprzedników Darwina*, „Kronika Rodzina” 1881, s. 467–469.

⁷ W. WŚCIEKLICA, *Diderot. Wspomnienie w stuletnią rocznicę jego śmierci*,

rozmiarów sporej książeczki. Setną rocznicę Diderota uczcił również E. Przewoński na łamach „Przeglądu Tygodniowego”⁸.

Począwszy od lat czterdziestych XIX wieku, Diderot staje się przedmiotem zainteresowania ze strony socjalistów, którzy – jak informuje F. Engels w *Położeniu klasy robotniczej w Anglii* – przetłumaczyli i rozpowszechniali w tanich wydaniach dzieła Helvétiusa, Holbacha i Diderota. Autorów tych cenili ze względu na ich materializm. W późniejszym okresie nastąpił zwrot ku społecznym i politycznym poglądom Diderota (N. David, L. Blanc, A. Lichtenberger). A. France pasuje go w 1900 roku nawet na „obrońcę proletariatu”, budząc sprzeciw J. Guesde’a.

Nie sposób pominąć milczeniem około stu lat badań nad Diderotem ze stanowiska marksizmu. Nawet bardzo pobieżne omówienie prac należących do tego kierunku, które ukazały się w latach 1917–1960 na terenie Rosji, zajęło amerykańskiemu badaczowi A. Millerowi łamy obszernego tomu „Diderot Studies”, a uzupełnienia dokonane przez J. Prousta⁹, dotyczące głównie okresu przedrewolucyjnego, nie zamykają sprawy, zwłaszcza że w grę nie wchodzi jedynie obszar Rosji. Ograniczymy się więc do zasygnalizowania ważniejszych trendów w interpretacji i recepcji Diderota, znamiennego dla wspomnianego nurtu. Pokażemy przy okazji, jak pewne osiągnięcia metodologii tego kierunku badań przekształciły się w czynnik, który z czasem zaczął je hamować. Myślimy przede wszystkim o zasadzie historyzmu, a więc badaniu myśli filozofa w jej konkretno-historycznych uwarunkowaniach. Często ten ważny postulat uwzględniano w sposób mechaniczny, co sprowadzało ocenę filozofii Diderota na manowce. Tak na przykład guesdyści na przełomie XIX i XX wieku, próbując wyprowadzać zjawiska świadomości społecznej z ich materialnej bazy, uważali materializm Oświecenia za burżuazyjny. Ta tendencja

„Prawda” 1884, nr 32, s. 376–376; Tenże, *Diderot. W stuletnią rocznicę jego śmierci*, „Tygodnik Powszechny” 1884, s. 545–550, 564–565, 581–582, 597–598, 618, 634–635, 647, 650, 660–668.

⁸ [E. PRZEWÓSKI], *Diderot. Stuletnia rocznica jego śmierci*, „Przegląd Tygodniowy” 1884, nr 27, s. 328–329.

⁹ A. MILLER, *The Annexation of a Philosopher: Diderot in Soviet Criticism, 1917–1960*, „Diderot Studies” 1971, t. 15; J. PROUST, *Diderot et la critique russe*, „Revue des Sciences humaines”, avril–juin 1972, s. 189–206.

przejawiła się również w innych krajach, a swoje apogeum osiągnęła w Rosji, głównie w pracy W. M. Szuliatikowa *Usprawiedliwienie kapitalizmu w filozofii zachodnio-europejskiej* (1908).

Klasycy marksizmu nie byli głębokimi znawcami francuskiej filozofii oświeceniowej. Dziś wiadomo, że podstawowy tekst, poświęcony jej przez Marksa w *Świętej rodzinie*, został oparty na pracy „fenomenisty” i kantysty Ch. Renouviera, *Manuel de philosophie moderne* (1842)¹⁰. W tym fragmencie Diderot został jedynie wymieniony obok Volneya i Dupuisa, a więc jak gdyby postawiony na równi z nimi. Jedynym utworem Diderota, który Marks i Engels znali na pewno i za Heglem pozytywnie oceniali uprawianie w nim dialektyki, był *Kuzynek mistrza Rameau*. Lenin studiował Diderota posługując się wydaniem *Oeuvres complètes* z lat 1875–1877, dokonany przez M. Tourneux i J. Assézata. Polemizując w pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* (1908) z idealizmem Berkeleya, wykorzystał on – obszernie je cytując – *List o ślepcach* i *Rozmowę d’Alemberta z Diderotem*.

Jeśli uwzględnimy wspomniane echa lektury Diderota, to wprawdzie nie podpiszemy się pod skrajnie postawioną tezę, że w swoich wypowiedziach „Marks i Engels potwierdzają swoją przerażającą, totalną nieznajomość filozoficznego dzieła Diderota”¹¹, gdyż przeczy temu zainteresowanie i wysoka ocena *Kuzyńka mistrza Rameau* w liście Marksa do Engelsa z 1869 roku oraz wzmianka drugiego z nich w *Anty-Dühringu* o tymże utworze Diderota jako „arcydziele dialektyki”. Jednak te pozytywne oceny utonęły w morzu wypowiedzi klasyków marksizmu, zwłaszcza F. Engelsa, o skrajnie metafizycznym i mechanistycznym materializmie francuskiego Oświecenia. Chcąc wykazać przesadność tego zarzutu, który można odnieść raczej do filozofii przełomu XVII i XVIII wieku, wystarczy porównać dwie wypowiedzi. Pierwsza z nich pochodzi z pracy F. Engelsa *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*: „podobnie jak zwierzę, według Descartesa, tak samo i człowiek, według materialistów w wieku XVIII, był maszyną”. Druga wypowiedź dotycząca

¹⁰ Por. O. BLOCH, *Marx, Renouvier, et l’histoire du matérialisme*, „La Pensée” 1977, nr 191, s. 3–42.

¹¹ G. FILLLOUX, *Diderot avant Marx*, Paris 1978, s. 11.

„zwierzęcia-maszyny” pochodzi z *Rozmowy d'Alemberta z Diderotem*: „Czyżbyś twierdził razem z Kartezjuszem, że jest to tylko imitujący automat? Ależ wyśmieją cię małe dzieci, a filozofowie ci powiedzą, że jeżeli to jest automat, ty także jesteś automatem”.

Zarzut mechanicyzmu i metafizyki (w sensie braku dialektyki) towarzyszył zazwyczaj tezie o absolutnej wyższości materializmu dialektycznego nad wcześniejszymi formami materializmu. Co więcej, owo wywyższenie dokonywało się drogą uwypuklania rzeczywistych czy też domniemyanych braków materializmu oświeceniowego. Odwołując się do apriorycznych koncepcji o proveniencji heglowskiej zakładano, że historia filozofii rozwija się według triadycznego cyklu: po okresie starożytnej dialektyki nastąpił trwający do XVIII wieku okres metafizyki, który został przewyżniony przez klasyczną filozofię niemiecką. W tym ujęciu można by stawiać Diderota niżej od Talesa z Miletu... Odgórną manipulacją interpretacją faworyzującą taką postawę, hamowała postęp badań opartych na znajomości źródeł.

Przedmiotem takiego odgórnego sterowania interpretacją filozofii Diderota stała się monografia I.K. Luppola z 1924 roku, która w drugim wydaniu (1934) została przepracowana tak, by wyeliminować „nadmierne zbliżenie francuskiego myśliciela do materializmu dialektycznego”. To nowe wydanie, wznowione w 1960 roku, stało się u nas podstawą przekładu, który niemal przez ćwierć wieku był jedynym monograficznym źródłem wiedzy o Diderocie w języku polskim. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że pierwsze wydanie książki Luppola pojawiło się w okresie walki stronnictw „dialektyków” i „pozytywistów”, na które podzielili się rosyjscy filozofowie w latach dwudziestych. „Dialektycy” zgrupowani wokół A.M. Deborina nawiązywali do Hegla, ich zaś przeciwnicy do pozytywizmu, w imię którego postulowali zastąpienie filozofii, jako „ideologii burżuazyjnej”, nauką „ideologią proletariatu”. Ich przedstawiciel S.K. Minin opublikował głośny artykuł *Filozofia, za burtę!* („Pod Znamieniem Marksizma”, 1922). Ponieważ w 1930 roku grupa Deborina poddana została krytyce przez „najwyższe czynniki”, Luppol musiał dokonać przeróbki monografii Diderota.

Prace o dialektyce XVIII wieku, gdzie Diderot zajmuje ekspozycyjne miejsce, pojawiły się dopiero po przewyżnieniu stalini-

zmu. (Por. *Istoria dialiektiki XIV–XVIII w.*, Moskwa 1974, Instytut Filozofii AN, o Diderocie s. 265–286). Problem ten znalazł również szerokie odzwierciedlenie w książce *Diderot*, napisanej przez T. Długacz (1975).

Jednym z braków marksistowskiej literatury o Diderocie, który daje znać o sobie nawet u bardziej elastycznych autorów francuskich, jak J. Luc, autor pracy *Diderot, l'artiste et philosophe* (1938) i H. Lefebvre (*Diderot*, 1949), jest tendencja do przemilczania humanistycznych wątków u autora *Niedyskretnych klejnotów* i *Kubusia Fatalisty*, jak libertynizm, hedonizm i erotyzm, a więc tego wszystkiego, co jest kontynuacją renesansowych ideałów Rabelais'ego i Montaigne'a. Nieprzypadkowo problem ten znalazł odbicie u jedyne go znanego nam rzecznika socjalizmu w wersji hedonistycznej, jakim był P. Lafargue (1842–1911). Pisał on w rozprawie z 1883 roku, broniącej prawa człowieka do lenistwa i korzystania z przyjemności życia, że burżuazja „w XV i XVI stuleciu radośnie sięgała po pogańskie tradycje i gloryfikowała sprawy ciała i jego namiętności, potępiane przez chrześcijaństwo. W naszych czasach, obsypana wszelkimi dobrami i rozkoszami, wypiera się swych myślicieli: Rabelais'ów i Diderotów, i zaleca wstrzeźliwość robotnikom”¹². Jednak Lafargue owego problemu *otium et negotium* u Diderota szerzej nie rozwinął.

Mocna strona metodologii marksistowskiej, domagającej się rozpatrywania poglądów myśliciela w kontekście ekonomicznych i społeczno-politycznych warunków epoki, przerodziła się w swoje przeciwieństwo, kiedy została doprowadzona do skrajności. W niedalekiej jeszcze przeszłości sądzono, że poglądy myśliciela można i należy redukować bez reszty do oddziaływań świata zewnętrznego. Zapomniano natomiast, że filozof jest nie tylko wytworem środowiska, ale że będąc aktywnym podmiotem, to środowisko przetwarza, że wnosi do kultury coś nowego, oryginalnego i niepowtarzalnego.

Ten problem pojawia się w sposób szczególnie jaskrawy właśnie w przypadku Diderota, którego niezwykła indywidualność i wielostronność powoduje, że sięgamy do jego dzieł chętniej niż

¹² P. LAFARGUE, *Prawo do lenistwa*, w: *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. 2, s. 7.

do wielu innych myślicieli epoki. Był zarazem filozofem i artystą, intelektualistą zмирzającym do zdobycia sumy wiedzy o świecie i do jej usystematyzowania w postaci *Encyklopedii*, „pantofilem”, który – według Voltaire’a – szybciej pisał książki na dowolnie wybrane tematy niż odpowiadał na listy, a jednocześnie „entuzjastą” i natchnionym „prorokiem”.

Przeciwwagi dla skrajnego „socjologizmu” w interpretowaniu myśli Diderota szukano od dawna w tendencji psychologizującej. W 1948 roku L. Spitzer¹³ spróbował dokonać psychoanalitycznej interpretacji artykułu *Jouissance*, scen z *Zakonnicy*, *Kuzynka mistrza Rameau*, *Snu d’Alemberta* i *O kobietach*. Badając styl Diderota, doszukiwał się w nim rytmu znamienego dla przeżycia erotycznego. G. Poulet w *Etudes sur le temps humain* (1953) próbuje zrekonstruować na podstawie odosobnionych wypowiedzi Diderota jego portret poprzez teorię pamięci, której związek ze stanami podświadomości jest oczywisty. Zabieg ten, nawiązujący do teorii pamięci Bergsona, doprowadził jednak do całkowitego odrealnienia sylwetki filozofa. Autora nie interesuje ani biografia, ani też osoba Diderota. „Diderot jest tutaj wygodnym nazwiskiem, które można przydać pewnemu zbiorowi tekstów dowolnie pomyślanego autora. [...] Idealizm tej koncepcji dzieła [Diderota – *M.S.*] – pisze J. Proust – jest uderzający”¹⁴.

Jeżeli chodzi o psychologizującą interpretację Diderota, należy wspomnieć o pewnej jej linii, która świadomie zmierza do deprecjacji tego filozofa. Niesystematyczność jego wypowiedzi utożsamiana jest z niekoherencją jego myśli. „Jest więc – pisze Mornet – w ciągłej sprzeczności z samym sobą, sprzeczności nie do rozwiązania; im bardziej gwałtowny jest wlot jego entuzjazzmu, tym bardziej naraża go na rozbitcie głowy o niewzruszony i chłodny mur własnej doktryny”¹⁵.

Niekiedy niespójność doktryny interpretowana jest jako wynik patologicznej, niezorganizowanej umysłowości Diderota. Zdaniem skrajnego przeciwnika, jakim był J. Barbey d’Aureville,

¹³ L. SPITZER, *The style of Diderot*, w: *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*, Princeton 1948, s. 135–191.

¹⁴ PROUST, *Lectures de Diderot...*, s. 197.

¹⁵ D. MORNET, *Diderot*, Paris 1966 (1 wyd. 1941), s. 57.

„Diderot to umysł sangwiniczny i nerwowy – nerwowość ta przechodzi w taniec świętego Wita, a sangwinizm w apopleksję”¹⁶. W konsekwencji „Diderot jest w filozofii nikim” dla tego autora.

Ukoronowaniem, a jednocześnie klęską tej linii badań nad Diderotem, która interpretowała wszystko, co najbardziej atrakcyjne i barwne w jego osobowości, wyłącznie w kategoriach psychologii i charakterologii, była książka Mesnarda. Autor dostrzega u niego „silną skłonność do emocji, spontaniczność, element niesubordynacji” oraz erotyzm znamieny dla „nieokiełznanego choleryka, by nie powiedzieć więcej”¹⁷. Praca ta spotkała się ze zgodną dezaprobatą diderotologów, albowiem była taką samą skrajnością, jak przekonanie o absolutnym zdeterminowaniu poglądów tego myśliciela przez warunki społeczne.

Inną formą antyhistoryzmu, obok psychologicznej interpretacji Diderota, była strukturalizująca „nowa krytyka”. Jej interesujące propozycje, jak i strony ujemne (przerost lingwistycznego formalizmu) omówił gruntownie i zilustrował tekstami J. Proust¹⁸. Pozostaje nam więc zwrócenie jedynie uwagi na szczęśliwą zbieżność zainteresowań strukturalizmu z badaniami prowadzonymi nad nowymi tekstami Diderota, które zostały odkryte w 1951 roku w zasobie zwanym „fonds Vandeul”. Otóż jedną z popularnych dziedzin refleksji naukowej i filozoficznej, którą uprawiają strukturaliści nawiązujący do C. Lévi-Straussa jest antropologia kulturowa. Uczniowie C. Lévi-Straussa sięgają chętnie do dawnych tekstów etnologicznych, pisanych w duchu sympatii i zrozumienia kultury ludów żyjących w „stanie naturalnym”, których nie skaziła europejska cywilizacja kolonialna. Tak więc strukturalistyczna antropologia kulturowa, w odróżnieniu od ewolucjonistycznej, przyjmuje paralelizm wielu kultur, które są wobec siebie autonomiczne, chociaż stanowią różne odpowiedzi na te same problemy ludzkie. Przypominają więc planety krążące wokół jednego Słońca. W tej perspektywie znika podział na wyższe cywilizacje europejskie i niższe cywilizacje ludów archaicz-

¹⁶ J. BARBEY D'AUREVILLY, *Goethe et Diderot*, Paris 1913, s. 162.

¹⁷ P. MESNARD, *Le cas Diderot. Etude de caractérologie littéraire*, Paris 1952, s. 67.

¹⁸ PROUST, *Lectures de Diderot*, s. 207–224.

nych, który wprowadzali ewolucjoniści, przyjmujący jedną, powszechną linię rozwoju wszystkich cywilizacji, zmierzających w swoim rozwoju postępowym ku „wyższej” kulturze europejskiej. Odrzucenie ewolucjonistycznej teorii postępu wraz z jej eurocentryzmem, harmonizuje z antykolonialną postawą strukturalizmu etnologicznego.

Tak się składa, że odkryte w „fond Vandeuls” materiały Diderota, przeznaczone do *Histoire des deux Indes* Raynala, zawierają liczne fragmenty, dotyczące opisu ludów żyjących w stanie natury. *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, który powstał niejako na marginesie prac związanych ze współredagowaniem *Histoire...*, wyraża zachwyt Diderota nad społeczeństwem Tahiti, zachowującym wspólnotę w sensie materialnym i duchowym, jak również stanowi potępienie kolonializmu. Te właśnie problemy skłoniły M. Duchet do zajęcia się antropologią Diderota¹⁹ oraz badaniami zmierzającymi do identyfikacji jego fragmentów w dziele Raynala²⁰, a w konsekwencji do wydobycia problematyki filozoficznej i politycznej. Problemem antykolonialnych i rewolucyjnych tyrad Diderota w *Histoire des deux Indes* zajął się wcześniej – z pozycji „niezależnego marksisty” – Y. Benot²¹. Ponieważ radykalne fragmenty Diderota oddziaływały poprzez Raynala na myśl polityczną niemal całej Europy, a niekiedy sięgały do bardziej odległych obszarów geograficznych, J. H. Lüsebrink zainicjował międzynarodowe badania, które winny doprowadzić do definitywnego ustalenia rozmiaru udziału Diderota w *Histoire des deux Indes*, a tym samym określenia przemian w jego filozofii i myśli politycznej z końcowego okresu twórczości oraz skali jej oddziaływania przestrzennego. Pierwsze wyniki prac zespołowych, idących w tym kierunku, przyniosły widoczne już rezultaty²².

¹⁹ M. DUCHET, *Anthropologie et l'Histoire au siècle des Lumières*, Paris 1971, s. 407–476.

²⁰ M. DUCHET, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'Écriture fragmentaire*, Paris 1978.

²¹ Y. BENOT, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris 1970, s. 152–153.

²² Mamy głównie na myśli zbiór prac opublikowanych pod redakcją H.-J. LÜSEBRINKA i M. TIETZA, *Lectures de Raynal: l'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle*, Oxford 1991 („Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”, t. 286).

Kongres, który się odbył z okazji dwusetnej rocznicy śmierci Raynala w 1996 roku, przyczynił się do dalszego postępu tych badań.

Innym kierunkiem współczesnych badań nad filozofią Diderota jest próba odczytania go przez pryzmat heglizmu. Kierunek ten ma sygnalizowane już swoje odległe antecedencje, ale osiągnął on znaczące wyniki zwłaszcza po ustaleniu wpływów Diderota na filozofię niemiecką przez R. Mortiera w klasycznej już książce *Diderot en Allemagne* (1954). Prace nad problemem myślenia dialektycznego u Diderota nabierają dopiero rozmachu²³. W naszym przekonaniu mają one doniosłe znaczenie dla poszukiwania koherencji jego filozofii przez uwzględnienie momentów jedności wyłaniającej się spoza jej sprzeczności. Problem ten nurtował już w 1866 roku Rosenkranza, który właśnie w sprzecznościach próbował odkryć dynamikę myśli Diderota i wskazywał na przejawiające się w niej pary przeciwieństw: Natura – nie natura (Unnatur), bierność – aktywność, rozum – fantazja, materializm – duchowość, sentymentalizm – cynizm. Intuicja tego czytelnika

²³ Prace te koncentrowały się początkowo nad obecnością Diderotowskiego *Kuzynka mistrza Rameau* w Heglowskiej *Fenomenologii ducha*. Por. J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*. Paris 1946. s. 374–375, 398–404; H. MOUGIN, *Hegel et le Neveu de Rameau*, „Europe” 1946, nr 8, s. 1–11; L. Pozzi D'AMICO, *Le neveu de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, „Rivista Critica della Storia della Filosofia” 1980, t. 35, s. 291–306; P. WERMES, *Betrachtungen über Grundsätze der Diderot-Rezeption Hegels*, „Beiträge zur Romanischen Philologie” 1986, t. 25, s. 25–34.

Niektóre z tych opracowań koncentrują się na problematyce „dialogiki” i dialektyki. Por. H. R. JAUSS, *Le Neveu de Rameau. Dialogique et dialectique (ou: Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot)*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1984, nr 2, s. 145–181. Pierwotny tekst angielski (w Polsce niedostępny): *The dialogical and the dialectical Neveu de Rameau: how Diderot adopted Socrates and Hegel adopted Diderot*, Berkeley 1983; T. I. OJZIERMAN (red.), *Istoria dialektiki XII–XVIII wv.*, Moskwa 1974, o Diderocie s. 265–286 (tekst T. B. DŁUGACZ).

Problematykę alienacji podejmują: M.-J. KÖNIGSON, *Hegel, Adam Smith et Diderot*. w: J. D'HONDT (red.), *Hegel et le siècle des Lumières*. Paris 1974. s. 51–70; L. SERRANO, *Jeux de masques. Essai sur le travesti dérisoire dans la littérature*, Paris 1977. s. 17–30. Rozdział: „Le Neveu de Rameau ou l'aliénation sous le masque”.

Diderota i Hegla była – jak się okazuje – trafna. Dlatego też położyliśmy w obecnej pracy tak duży nacisk na „dialogikę” Diderota, podważającą przez swoje paradoksy tradycyjnie oświeceniowy ogląd rzeczywistości z jego jednotorowością, izolowaniem zjawisk i procesów, skłonnością do absolutyzowania, dogmatyzmem i aspiracjami do uniwersalizmu.

Jednak, wbrew tendencji do poszukiwania najgłębszych pokładów dialektyki tylko w metodzie Diderota, wzięliśmy pod uwagę jego przekonanie o identyczności logiki poznania z logiką rzeczywistości, co nas skłoniło do poszukiwania spójności w samych zasadach jego filozofii ukrytych pod paradoksami, metodycznym sceptycyzmem i swoiście pojętym eklektyzmem. Kluczem, którym posłużyliśmy się do osiągnięcia tego celu, było wyodrębnienie głównych kategorii jego myślenia, takich jak „materia uniwersalna”, „całość”, „ład”, „potwory”, „rozum”, „entuzjazm”, „energia natury”, które się ze sobą wiążą i dialektycznie uzupełniają. Przyjęta metoda badań pozwoliła nam – jak śmiemy przypuszczać – ująć filozofię Diderota w jej spójności, a jednocześnie różnorodności, gdyż te dwa aspekty jego myśli nie są wobec siebie przeciwstawne, ale wzajemnie się warunkują.

BIBLIOGRAFIA

Sporządzając bibliografię kierowaliśmy się następującymi założeniami: 1) dać czytelnikowi podstawowy kanon dzieł Diderota; 2) zarejestrować je w porządku ich ukazywania się (dotyczy to również wydań pośmiertnych) tak, by można było łatwo zorientować się, jakim zasobem lektur tego filozofa dysponowały poszczególne epoki i pokolenia. W wypadku wydań trudno dostępnych sygnalizowaliśmy pozycje nowsze; uwzględniliśmy ważniejsze wydania naukowe.

Podaliśmy najczęściej wykorzystywane wydania zbiorowe dzieł Diderota.

Zarejestrowaliśmy wszystkie przekłady polskie, podając je również w porządku chronologicznym, bez sygnalizowania ich wznowień.

Spśród prac o Diderocie wybraliśmy tylko najważniejsze, biorąc pod uwagę rolę, jaką odegrały w rozwoju badań nad tym myślicielem. Dlatego też podajemy je w układzie chronologicznym. Nieco szerzej uwzględniamy opracowania polskie.

Ważniejsze dzieła Diderota

Pensées philosophiques. La Haye 1746.

Les bijoux indiscrets, t. 1–2. Paris 1748.

Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient. Londres 1749.

Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent. B. m. w., 1751.

Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades. Berlin 1752.

Utwór stanowi „część trzecią” *Apologie de M. l'abbé de Prades*. Amsterdam 1752 (w rzeczywistości całość ukazała się w Paryżu).

De l'interprétation de la nature. B. m. w., 1753. Drugie wydanie:

Pensées sur l'interprétation de la nature. B. m. w., 1754.

Le fils naturel, ou les épreuves de la vertu. Comédie en cinq

- actes, et en prose. Amsterdam 1757. Tamże: *Dorval et moi*, s. 141–299.
- Le père de famille*. Comédie en cinq actes et en prose, avec un discours sur la poésie dramatique. Amsterdam 1758. Rozprawa *De la poésie dramatique* została zamieszczona po tekście sztuki, z osobną paginacją (s. 1–195).
- Entretien d'un père avec ses enfants*. – *Deux amis de Bourbonne*. W: *Contes moraux et nouvelles idylles* de D... et Salomon Gesner. Zurich 1773. Wcześniej (Zurich 1772) ukazało się wydanie niemieckie.
- Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ****. W: „Correspondance secrète” 1776, t. 3. Osobne wydanie: *Entretien d'un philosophe avec M-me la duchesse de ****. B. m. w., 1776.
- Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*. Paris 1779. Utwór ten został opublikowany jako t. 7 *Les Oeuvres de Sénèque* traduites en français par feu M. La Grange. – *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* stanowi poszerzone wydanie poprzedniego utworu.
- Pensées philosophiques sur la matière et le mouvement*. W: J. A. Naigeon: *Philosophie ancienne et moderne*. Paris 1791, t. 1, s. 192–195.
- Essais sur la peinture*. Paris an IV (1795–1796), s. 1–116. Tamże: *Observations sur le salon de peinture de 1765*, s. 118–407.
- La religieuse*, Paris an V (1796).
- Supplément au voyage de Bougainville*. W: (J. B. A. Suard i S. J. Bourlet de Vauxcelles) *Opuscules philosophiques et littéraires*. Paris 1796, s. 187–270.
- Jacques le Fataliste et son Maître*. Paris an V (1797).
- Introduction aux grands principes*. W: *Oeuvres de Denis Diderot*. Paris an VI (1798), t. 1, s. 307–359 (wyd. J. A. Naigeon).
- Salon de 1765* (tekst kompletny). W: tamże, t. 13.
- Salon de 1767*. W: tamże, t. 14, 15 (s. 1–164)
- Pensées détachées sur la peinture, la sculpture, l'architecture et la poésie*. Pour servir de suite aux *Salons*. W: tamże, t. 15, s. 165–322.
- Salon de 1759*. „Correspondance littéraire”, Paris 1813, t. 2.

- Salon de 1761*. W: *Oeuvres de Denis Diderot* (wyd. A. Belin). Paris 1818, Supplément.
- Salon de 1769* (5 ostatnich fragmentów). W: tamże.
- Voyage de Hollande*. W: tamże.
- Le Joueur*. W: tamże, Supplément (1819), s. 88–182.
- Le neveu de Rameau* W: *Oeuvres de Denis Diderot*. Paris 1823 (wyd. J.L.J. Brière), t. 21.
- Le Pour et le Contre, ou lettres inédites sur la postérité*. W: J. F. Barrière, *Tableaux de genre et d'histoire*. Paris 1828. Najnowsze wydanie naukowe: *Le Pour et le Contre ou Lettres sur la postérité*. Edition critique et annotée, présentée par E. Hill, R. Mortier, R. Trousson. W: D. Diderot, *Oeuvres complètes*, t. 15, Paris 1986 (wyd. Hermann).
- Voyage à Bourbonne*. W: *Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot*. Paris 1831, t. 3, s. 129–168.
- Paradoxe sur le comédien*. W: tamże, t. 4, s. 1–101.
- Entretien entre d'Alembert et Diderot*. W: tamże, s. 103–129.
- Rêve de D'Alembert*. W: tamże, s. 130–224.
- Suite de l'entretien*. W: tamże, s. 225–239.
- La promenade du sceptique ou les allées*. W: tamże, s. 241–382.
- Salon de 1763, 1769* (część I), 1771, 1775, 1781. „Revue de Paris” 1857, t. 38–40. Całość Salonów ukazała się w wydaniu J. Assézata: *Oeuvres complètes de Diderot*. Paris 1875–1877, t. 10–12. Pełne i podstawowe wydanie osobne: *Salons*. Oxford 1957–1967, t. 1–4 (opracowali J. Seznec i J. Adhemar).
- Plan d'une université pour le gouvernement de Russie*. W: *Oeuvres complètes de Diderot*. Paris 1875–1877, t. 3, s. 409–534.
- Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*. W: tamże, t. 2, s. 275–456.
- Eléments de physiologie*. W: tamże, t. 9, s. 253–440. Inna, pełniejsza wersja *Eléments de physiologie* została wydana w opracowaniu J. Mayera (Paris 1964).
- Diderot et Catherine II*. Paris 1899 (oprac. M. Tourneux). Ten tom zawiera notatki Diderota sporządzone przed rozmowami z Katarzyną II. Nowsze i bardziej staranne wydanie dokonane zostało przez P. Vernière'a: *Mémoires pour Catherine II*. Paris 1966.
- Observations sur l'Instruction de S. M. I. aux députés pour la*

- confection des lois*. Paris 1921 (oprac. P. Ledieu). Utwór ten opublikowany został przez P. Vernière'a w *Oeuvres politiques*, (Paris 1963) jako *Observations sur le Nakaz*. Tytuł ten przyjął się powszechnie.
- Pages inédites contre un tyran*. Paris 1937 (oprac. F. Venturi).
- Lettre apologétique de l'abbé Raynal à Mr Grimm*. W: H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot*. Genève–Lille 1951, s. 238–253. Bardziej dostępny jest przedruk w *Oeuvres philosophiques*. Paris 1961, s. 627–644.
- Apologie de l'abbé Galiani*. Tekst opublikowany przez Y. Benota w: *Un Inédit de Diderot*. „La Pensée” 1954 (mars–juin), s. 3–35.
- F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports, avec le commentaire inédit de Diderot*. New Haven–Paris 1964 (opublikował G. May).

Prace zbiorowe z udziałem Diderota

- Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris (Neufchâtel) 1751–1765, t. 1–17. Artykuły Diderota ukazały się w *Oeuvres complètes*, t. 5–8, (*Encyclopédie I–IV*). Edition critique et annotée, présentée par J. Lough et J. Proust. Paris 1976 (wyd. Hermann).
- Histoire philosophique et politique des établissements, et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Maestricht 1774, t. 1–7 (w wydaniu I z 1772 roku Diderot nie brał udziału, najliczniejsze jego fragmenty zawiera natomiast wydanie: Genève 1780, t. 1–4, pierwsze, które ukazało się pod nazwiskiem G. Th. Raynala). Fragmenty te zebrał i opublikował G. Goggi, w: D. Diderot: *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, Siena 1976 oraz w: D. Diderot: *Mélanges et morceaux divers. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, t. 2, Siena 1977. Prace nad identyfikacją fragmentów Diderota są kontynuowane.
- Révolution de l'Amérique*, par l'abbé Raynal. Londres 1781. Utwór jest przedrukiem księgi XVIII (rozd. 38–52) *Histoire philosophique* (1780), gdzie udział Diderota zaznaczył się najwyraźniej.

Correspondance littéraire, philosophique et critique. Paris 1812, t. 1–5; Paris 1813, t. 1–6. Wydanie bardziej kompletne: Paris 1877–1882, t. 1–16 (oprac. M. Tourneux).

Korespondencja

Correspondance. Paris 1955–1970, t. 1–16 (oprac. G. Roth i J. Varloot).

Ważniejsze wydania zbiorowe

Oeuvres complètes de Diderot. Oprac. J. Assézat, M. Tourneux. Paris 1875–1877, t. 1–20.

Oeuvres complètes. Oprac. R. Lewinter. Paris 1969–1973, t. 1–15.

Oeuvres complètes. Paris 1975, wyd. Hermann. Komitet Wydawniczy: H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot. Z przewidzianych 33 tomów, do końca 1994 roku ukazało się 25.

Oeuvres esthétiques. Oprac. P. Vernière. Paris 1959.

Oeuvres philosophiques. Oprac. P. Vernière. Paris 1961.

Oeuvres romanesques. Oprac. H. Bénac. Paris 1961.

Oeuvres politiques. Oprac. P. Vernière. Paris 1963.

Przekłady polskie

Ociec dobry. Komedia w pięciu aktach. Warszawa 1780. Przekład F. Zabłockiego.

Oyciec familii. Drama w pięciu aktach z francuskiej Diderota przełożona; *Dzieła dramatyczne* Wojciecha Bogusławskiego. Warszawa 1820, t. 2 (utwór poprzedzony artykułem *Diderot*, s. 1–5; po tekście przekładu: *Uwagi nad oycem familii*, s. 147–151).

Historia polityczna rewolucji amerykańskiej teraźniejszej, przez sławnego Rainala w francuskim napisana języku, a teraz na polski przełożona. Warszawa 1783. Przekład F. Siarczyńskiego (współautorstwo Diderota, s. 33–103, 181–183).

Zakonnica, powieść z życia klasztornego. Warszawa 1908. Przekład K. Drzewieckiego.

Kuzynek mistrza Rameau. Lwów 1910. Przekład L. Staffa. Inne

- wydanie: Warszawa 1953, poprzedzone jest wstępem M. Żurawskiego.
- Kubuś Fatalista i jego Pan*. Kraków 1915. Przekład i wstęp T. Żeleńskiego-Boya.
- To nie bajka...*, „Maski” 1919 z. 4–6. Przekład T. Żeleńskiego-Boya.
- Pani de la Carlière*. „Maski” 1919, z. 17–18. Przekład T. Żeleńskiego-Boya.
- To nie bajka...*, Warszawa–Kraków 1920. Przekład T. Żeleńskiego-Boya; w tomie znajdują się ponadto: *Przyczynek do podróży Bougainville’a*, *Rozmowa ojca z dziećmi*, *Pani de la Carlière*, *Rozmowa filozofa z marszałkową de ****, *Dwaj przyjaciele z Bourbonne*.
- Zakonnica*. Warszawa 1949. Przekład J. Piotrowicza. Inne wydanie: Warszawa 1954. Przekład W. Rogowicza).
- Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1950. Przekład i wstęp J. Kotta; w tomie znajdujemy również: *Salony* (fragment), *Rozmowa d’Alemberta z Diderotem*, *Rozmowa panny de l’Espinasse z doktorem Bordeu*, *Co o tym myślicie*, *Zasady polityki władców*.
- Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł*. Wrocław 1952. Przekład E. Rządowskiej, wstęp J. Kotta. Zawiera m.in. fragmenty artykułów Diderota. Inne wydanie: Warszawa 1957. Wybór A. Soboula, przekład J. Rogozińskiego i J. Guranowskiego.
- Fragmenty tekstów literackich. W: J. Kott, J. Parvi, *Antologia literatury francuskiej XVIII wieku*. Warszawa 1952.
- Wybór pism filozoficznych*. Warszawa 1953. Przekład J. Rogozińskiego i J. Hartwig, przedmowa i redakcja J. Adamskiego. Zawiera: *Myśli filozoficzne*, *O wystarczalności religii naturalnej*, *Przechadzka sceptyka*, *List o ślepcach dla użytku tych, co widzą*, *O interpretacji natury*.
- O poezji dramatycznej*. W: E. Rządowska, *Teorie dramatyczne Oświecenia francuskiego*. Wrocław 1958.
- Fragmenty tekstów filozoficznych. W: B. Baczko, *Filozofia francuskiego Oświecenia*. Warszawa 1961, s. 199–243.
- Mistyfikacja. Sen d’Alemberta*. Warszawa 1962. Przekład i wstęp J. Kotta.

- Wypis z listu pisanego względem życia i pism Boulangerera* (rękopiśmienny przekład Hieronima Kosteckiego z 1803 roku), artykuł *Biblia* oraz fragmenty innych tekstów Diderota. W: M. Skrzypek, *Diderot*. Warszawa 1982, s. 263–347.
- Filozoficzne zasady materii i ruchu*. „Człowiek i Światopogląd” 1984, nr 12, s. 48–54. Przełożył M. Skrzypek.
- Apologia Raynala*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 8, s. 17–28. Przełożył M. Skrzypek.
- O kobietach oraz inne miniatury literacko-filozoficzne*. Gdynia 1992. Przekład, wstęp i opracowanie M. Skrzypka. Zawiera: *O kobietach*, *O niewolnictwie Murzynów* (fragment z *Histoire des deux Indes* G. Th. Raynala), *Apologia Raynala*, *Rozważania nad książką Helvétiusa „O umyśle”*, *Refutacja dzieła Helvétiusa „O człowieku”* (fragment), *Filozoficzne zasady materii i ruchu*.
- Niedyskretne klejnoty*. Warszawa 1992. Przełożył A. Siemek.

Ważniejsze opracowania

- J.A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*. Paris 1821.
- Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot*, par M-me de Vandeul, sa fille. W: *Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot*. Paris 1830, t. 1, s. 1–64. Przedruk w *Oeuvres complètes*, t. 1. Paris 1975 (wyd. Hermann).
- E. Bersot, *Etudes sur la philosophie du XVIII^e siècle. Diderot*. Paris 1851.
- K. Rosenkranz, *Diderots Leben und Werke*. Leipzig 1866.
- J. Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*. London 1878.
- L. Ducros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*. Paris 1894.
- I.K. Luppol, *Dieni Didro*. Moskwa 1924. Przekład polski z wydania 3 (1960), *Diderot*. Warszawa 1963.
- W. Folkierski, *Entre le classicisme et le romantisme. Etude sur l'esthétique et les esthéticiens du XVIII^e siècle*. Cracovie–Paris 1925 (część II: *Intervention d'une haute personnalité: Diderot*, s. 353–516).
- J. Thomas, *L'humanisme de Diderot*. Paris 1939.

- F. Venturi, *Jeunesse de Diderot (1713–1753)*. Paris 1939.
- J. Pommier, *Diderot avant Vincennes*. Paris 1939.
- H. Lefebvre, *Diderot*. Paris 1949.
- Y. Belaval, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*. Paris 1950.
- H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot*. Genève–Lille 1951.
- G. May, *Quatre visages de Denis Diderot*. Paris 1951.
- R. Mortier, *Diderot en Allemagne (1750–1850)*. Paris 1954.
- E. Rządowska, *Encyklopedia i Diderot w polskim Oświeceniu*. Wrocław 1955.
- H. Wolpe, *Raynal et sa machine de guerre. L'Histoire des deux Indes et ses perfectionnements*. Stanford 1957.
- H. Dieckmann, *Cinq leçons sur Diderot*. Genève–Paris 1959.
- J. Mayer, *Diderot homme de science*. Rennes 1959.
- J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris 1962, 1967.
- P. Casini, *Diderot „philosophe”*. Bari 1962.
- J. Fabre, *Lumières et romantisme*. Paris 1963.
- R. Pomeau, *Diderot. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris 1967.
- J. Litwin, *Eseje o dialogach wewnętrznych*. Warszawa 1967.
- Y. Benot, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*. Paris 1970.
- L. Gorny, *Diderot un grand Européen*. Paris 1971.
- A.M. Wilson, *Diderot*. New York 1972. Część I książki: *Diderot: the testing years, 1713–1759* ukazała się w 1957 roku. Francuski przekład całości: Paris 1985.
- A. Strugnell, *Diderot's Politics. A Study of the Evolution of Diderot's political Thought after the Encyclopédie*. The Hague 1973.
- J. Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot, 1745–1763*. Paris 1973.
- J. Proust, *Lectures de Diderot*. Paris 1974.
- J.Th. de Booy, *Denis Diderot. Ecrits inconnus de jeunesse identifiés et présentés, 1737–1744*. „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”, Genève 1974, t. 119.
- J. Chouillet, *Diderot*. Paris 1977.
- O. Fellows, *Diderot*. Boston 1977.
- M. Duchet, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*. Paris 1978.

- F. A. Spear, *Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique international*. Genève 1980; vol. 2, Genève 1988.
- M. Skrzypek, *Diderot*. Warszawa 1982.
- J. Chouillet, *Diderot poète de l'énergie*. Paris 1984.
- A.-M. Chouillet (red.), *Denis Diderot. 1713–1784*. Colloque international. Paris 1985.
- T. B. Długacz, *Dieni Didro*. Moskwa 1975, 1986,
- K. Gabryjelska, *Doktryny literackie i estetyczne w hasłach Encyklopedii Diderota*. Wrocław 1986.
- M. Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770–1820)*. Paris 1988.
- B.L. Dixon, *Diderot, Philosopher of energy: the development of his concept of physical energy (1745–1769)*. Oxford 1988.
- „Wiek Oświecenia”. Warszawa 1989, t. 6 (poświęcony Diderotowi). Zawiera m.in.: E. Rządowska, *Wokół najnowszych badań nad Diderotem*, s. 9–17; Z. Libera, *Diderot w Polsce w latach 1945–1984*, s. 33–48.
- M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*. Wrocław 1989.
- A.-M. Chouillet, (red.), *Les ennemis de Diderot*, Paris 1993.
- „Diderot Studies”. Rocznik wychodzący od 1949 roku. Założyciele: Otis E. Fellows i Norman L. Torrey. Tomy 1–8, Syracuse–New York, t. 9–26, Genève.
- „Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie”. Półrocznik wychodzący od 1986 roku. Założyciel: J. Chouillet. Redaktor: A.-M. Chouillet. T. 1–19. Paris.

Résumé

LA PHILOSOPHIE DE DIDEROT

Ce résumé ne prétend pas à la présentation exhaustive du contenu des 12 chapitres du livre mentionnés dans le Sommaire. Par ailleurs, quelques uns reprennent, plus ou moins fidèlement, des textes publiés en France. Et notamment, le chapitre IX correspond en général au texte de *Diderot théoricien de la religion*, publié dans la „Raison Présente” 1983, 67, p. 13–33. Le chapitre XI reprend le contenu du texte sur *Diderot, Raynal et le problème de l'indépendance de la Pologne*, qui figure dans les actes du Colloque international à l'occasion du bicentenaire de la mort du philosophe: *Denis Diderot. 1713–1784*, Paris 1985, p. 185–194 (Actes recueillis par A.-M. Chouillet). Le chapitre XII constitue la version polonaise du texte sur *La critique de Diderot et ses équivoques* à l'époque des Lumières polonaises paru dans *Les enemis de Diderot*, Paris 1993, p. 139–152 (Actes du colloque réunis et édités par A.-M. Chouillet).

Cette analyse du contenu du livre ne suit pas l'ordre des chapitres. Elle vise à donner son abrégé sous forme d'un „échafaudage” construit avec des éléments spécifiques, et notamment avec des catégories centrales de la pensée de Diderot. Dans chaque monographie semblable à la nôtre, la suite des chapitres est nécessairement facultative et subjective. Le cas de Diderot, qui représente une philosophie spontanée et consciemment désordonnée, montre que la division de sa pensée en secteurs bien distincts peut constituer un inévitable abus. Pour remédier à ce défaut, on se propose ici – comme dans l'Introduction à ce livre – de présenter la philosophie de Diderot d'une manière plus synthétique et „objective”. On vise à ce but en discutant les catégories centrales de cette philosophie, communes aux plusieurs domaines de sa pensée, ce qui permet de saisir le côté systématique et le côté „paradoxal” de son oeuvre.

Les catégories principales paraissent déjà dans la réflexion ontologique de Diderot. Dans son point de départ, il admet l'existence de la „matière universelle” ou de la „matière élémentaire”,

et il utilise cette formule parfois au pluriel, pour marquer qu'il s'agit de la matière composée de différentes sortes de particules hétérogènes. Diderot parle rarement de la „matière première”, car il ne suit pas la tradition d'Aristote, et n'accepte pas son dualisme de la matière et de la forme. Ce n'est pas la forme qui – à son avis – constitue la source du mouvement et des changements de la matière. Les particules de celle-ci sont – comme les atomes des épicuriens – en perpétuel mouvement. Cependant, ce mouvement ne résulte pas du poids des particules, et il n'est pas un mouvement purement mécanique. Les corpuscules de la „matière universelle” sont doués d'une tension intérieure, nommée *nisus*, qui correspond au *tonos* des stoïciens grecs, ou qui n'est que sa version latine. Cette notion de *nisus* apparaît, entre autres, dans l'article *Hobbisme*, mais Diderot l'utilise plutôt dans le sens que le philosophe anglais donne au *conatus*. Celui-ci signifie un mouvement infiniment petit qui se passe dans le minimum d'espace et de temps. C'est un mouvement presque insensible qui ressemble au repos. Cependant, le *nisus* – chez Hobbes – signifie, de même que le *conatus*, un effort ou une tension qui provoque le mouvement des corps physiques quand on ôte un obstacle les gênant.

Plus essentielle est pour Diderot la notion hobbésienne de la „matière première” considérée en tant que „corps universel” car, ainsi conçue, elle nous fait penser à sa „matière universelle”. Il faut noter aussi ce fait que Hobbes, malgré son anti-atomisme, conçoit le vide comme rempli de „très minces atomes”, ou d'un fluide subtil nommé l'éther. Or, cette notion du vide correspond à celle de Diderot qui le croit une „chose corporelle”.

La recherche des anciennes sources du matérialisme de Diderot nous dévoile la provenance stoïcienne d'une catégorie centrale de sa philosophie, et notamment du „tout” ou du „grand tout”. Il aperçoit cette catégorie déjà chez Xénophane et Parménide, mais formellement c'est aux stoïciens qu'il se réfère. La recherche des sources de cette catégorie dans la philosophie moderne (Descartes, Spinoza, Dom Deschamps) donne plutôt un bilan négatif, sauf Shaftesbury cité par Diderot dans le contexte de ses réflexions sur le „grand tout”. Diderot revient à l'idée du „tout” en discutant la „chaîne des êtres” de Maupertuis. Cette idée lui sert à poser les principes de la philosophie déterministe de la nature. Puisque la

„chaîne des êtres” suppose la continuité dans la nature, tous les faits doivent être examinés dans leurs liens réciproques. Chaque procédé qui ne respecterait pas ce principe est – selon Diderot – „incompatible avec l’idée de tout; et sans l’idée de tout, plus de philosophie”.

Ce déterminisme passe en une sorte de transformisme, car rien ne peut rester inchangé quand le tout change. Ce transformisme qui trouve sa justification dans le principe des indiscernables de Leibniz, met en question l’existence des individus dans la nature. Puisque entre deux êtres de la chaîne il y a toujours un être intermédiaire, puisque „toute chose est plus ou moins une chose quelconque”, puisque „tout est en flux perpétuel” et provoque le fait qu’il n’y a pas une „molécule qui ressemble à une molécule un instant”, puisque tout change, tout passe et „il n’y a que le tout qui reste”, les êtres individuels n’existent que relativement. Par conséquent, „il n’y a qu’un seul grand individu, c’est le tout”. C’est ainsi que la réflexion de Diderot s’inscrit dans la tradition d’un matérialisme d’origine stoïcienne.

Cependant, Diderot revient toujours à l’idée de la matière hétérogène, composée d’atomes et d’éléments dont le nombre dans la nature est infini. Dans ses derniers écrits, il parvient à cette constatation qu’il y a deux êtres actifs dont la réelle existence ne peut être mise en doute – c’est l’atome et le monde. La proposition: „un atome remue le monde” est pour lui aussi véritable, que cette autre: „un atome est remué par le monde”. Et c’est ainsi que Diderot parvient à la réunion dialectique des deux tendances dans les anciennes et les modernes théories de la matière: l’une qui est atomiste, et l’autre qui est „totaliste”, „holiste” et „organique”, concevant le monde en tant que „grand tout” ou „grand animal”.

Le monde conçu comme un tout exclut l’existence des êtres métaphysiques en dehors de lui. La catégorie du „tout” constitue donc une notion de base de son matérialisme. De même la catégorie de la „chaîne des êtres”, qui complète l’idée du tout, ne concerne que des êtres matériels. Chez Diderot, la „chaîne des êtres” prend un caractère dynamique et dépasse l’„échelle des êtres” aristotélicienne qui est statique et ne tend qu’à établir leur hiérarchie. Cette chaîne témoigne du fait que la matière est douée de la

capacité de se transformer à partir des molécules sensibles, vers les organismes vivants. C'est ainsi que le créationnisme est éliminé.

L'admission des molécules disposant d'une énergie interne, au point même de départ de la réflexion ontologique de Diderot, influa d'une manière décisive sur le caractère dynamique de l'„ordre de la nature” qui appartient aussi aux catégories centrales de sa philosophie. Le monde n'est pas, chez Diderot, une „grande horloge” mise en mouvement éternel et régulier par le premier moteur. Son ordre est relatif et ne constitue qu'un état de passage vers le nouvel ordre. Celui-ci est toujours en jeu des deux processus contradictoires: la destruction et la construction, le chaos et le nouvel état de choses toujours progressant. Tout ce qui est organisé et arrangé doit retourner à la matière universelle, et c'est du chaos de celle-ci que le nouvel ordre doit émerger. La matière universelle s'arrange sous la forme du cosmos et des êtres qui le remplissent. Ses particules sensibles deviennent organiques, et composent des corps vivants et pensants.

La catégorie complémentaire de celle de l'ordre physique ou moral, c'est la „mesure”. Dans l'éthique de Diderot, elle prend une forme de la „modération” ou de la „médiocrité”. Dans son esthétique, ses formes synonymiques sont l'„harmonie” et la „proportion”. Le dépassement de la „mesure” dans le monde physique se manifeste par des catastrophes terrestres, ou, dans le cas des êtres vivants, par les maladies et la mort. La „mesure” est donc un phénomène conservateur, et son dépassement mène à la destruction, ou bien à la monstruosité.

Diderot applique la catégorie des „monstres” à des êtres inadaptés à l'ordre existant. Puisque l'ordre est, chez ce philosophe, dynamique, la „monstruosité” est inévitable. „Monstrueux” sont des êtres conformes à la „mesure” dans l'ordre passé, mais retardataires par rapport au nouvel ordre. Ce sont aussi des êtres qui annocent cet ordre nouveau. Les „monstres”, ainsi conçus, paraissent non seulement dans l'ordre naturel, mais aussi dans l'ordre politique, moral, ou esthétique. La monstruosité biologique n'intéresse Diderot que dans la mesure, où elle sert d'exemple à la „monstruosité” considérée en tant que catégorie philosophique.

Dans l'ordre naturel dynamique et dans le „tout” changeant, la „monstruosité” devient relative. Diderot se demande même, si les „monstres” ne sont pas des êtres „réguliers”. Il vise donc à leur „réhabilitation” ontologique, morale et esthétique, en prenant parfois une position proche du romantisme (V. Hugo). Mais la catégorie centrale qui lie la philosophie de Diderot avec la conscience romantique précoce, c'est l'„énergie de la nature”. Cette énergie se manifeste – en tant que *nisus* – dans la molécule aussi bien que dans le système solaire (l'attraction newtonienne n'est pour Diderot qu'une forme du *nisus*). Quand le *nisus* d'une molécule est conforme à celui qui agit dans les autres molécules, alors cette énergie intérieure s'accumule et se libère. Si cette conformité n'existe pas, les *nisus* contraires s'éliminent mutuellement, et alors il y a l'inertie. Celle-ci paraît aussi quand les forces centripètes sont plus grandes que les forces centrifuges. Cependant, l'énergie trop étouffée tend à une libération violente.

La catégorie de l'„énergie de la nature” prend une signification spécifique, quand elle est appliquée à l'anthropologie philosophique de Diderot. Et notamment, il insiste sur la nécessité de la libération constante de l'énergie naturelle de l'homme. Cette énergie doit s'épanouir dans les actions humaines, dans la libre expression de la personnalité par l'intermédiaire de la parole ou des moyens propres à l'extériorisation de la conscience esthétique de l'homme. L'énergie refoulée se dégrade et prend des formes „monstrueuses”. Diderot construit la catégorie de l'„énergie de la nature” en renouant avec la notion platonicienne de l'„eros” en tant que principe créateur dans le monde, mais il y met un contenu typique de la conception hobbesienne de l'homme naturel. Ce *puer robustus sed malus*, si différent du „bon sauvage” de Rousseau, continue à exister – selon Diderot – dans chaque homme, bien qu'il soit poli par la civilisation, et soumis aux conventions de la société qui, ne pouvant le changer totalement, l'a forcé de prendre le masque de l'apparence. C'est ainsi que les penchants naturels sont toujours en état de rompre les barrières sociales qui les déforment et les dégradent en les poussant vers la pathologie, mais ils paraissent toujours et s'expriment par la voix de la „plus grande sincérité”. Cette sincérité se montre parfaitement dans l'appétit sexuel qui subissant un refoulement prend des formes bizarres et

déviatrices que Diderot analyse dans *La religieuse*. L'„énergie de la nature” se montre même dans l'hystérie, cette maladie par excellence féminine, au XVIII^e siècle, provenant de la matrice révoltée, comme l'indique l'étymologie du mot (hystera, gr. – matrice).

Dans le domaine de la morale, l'„énergie de la nature” se montre en tant que force amoral. Elle se manifeste non seulement chez les sauvages, mais – paradoxalement – chez les hommes éminents et extraordinaires qui dépassant l'idéal de la médiocrité, prêché par la philosophie du bon sens, sont capables de faire un grand bien, mais aussi un grand mal. Ils ne sont jamais „tièdes”.

En ce qui concerne l'esthétique, l'„énergie de la nature” s'y montre sous la forme du „sublime” qui apparaît comme un sentiment naissant sous l'influence des manifestations de la force, de la violence, de la cruauté aussi bien qu'à la vue des genres nobles d'enthousiasme. Diderot est beaucoup plus fasciné par ce „sublime” romantique avant la lettre, que par le „beau” classique résultant de l'harmonie rationnelle, de l'ordre, de la proportion et de l'accord du tout avec ses parties. Il apprécie aussi beaucoup plus la langue synthétique du geste et de la pantomime, qui constitue un „cri muet de la passion”, que le discours analytique articulé par la langue. Cependant, il pense que toute expression libre de la personnalité, par la voix ou par le „langage d'action”, est un besoin résultant de la nature de l'homme, et quand on l'empêche, cette personnalité en souffre. En introduisant la métaphore de la „muselière” dans les *Bijoux indiscrets* et celle du „bâillon” dans *Jacques le Fataliste*, Diderot montre d'une manière suggestive deux effets pathologiques de l'étouffement de l'„énergie de la langue”. C'est l'apoplexie ou le besoin effréné de parler.

Dans la société, l'énergie bienfaisante de la nature qui constitue la source de la force de l'Etat et du bonheur des citoyens, quand elle s'extériorise librement, s'échappe violemment quand la force centrifuge prévaut sur la force centripète. C'est ainsi que l'oppression politique de longue durée finit par des révolutions. Diderot revient à plusieurs reprises sur cette idée que dans la politique la mort subite est meilleure qu'une longue maladie incurable. Il reprend aussi souvent l'aphorisme de Médée ayant bouilli Jason dans une chaudière pour le rajeunir. Il pense qu'il faut rendre, d'une manière analogue, les forces à une nation qui les a perdu.

La catégorie très proche de la catégorie de l'„énergie de la nature”, est celle de l'„enthousiasme”. Chez Diderot, l'enthousiasme constitue l'une des formes de l'énergie naturelle, et en même temps la façon „énergique” de sa manifestation. Le commentaire de Diderot sur la philosophie de Porphyre et de Plotin – dans l'article *Eclectisme* – témoigne, que la provenance de sa catégorie de l'„enthousiasme” est platonicienne. Dans le cas de l'„enthousiasme” religieux, Diderot s'inspira de Shaftesbury qui distinguait les bons et les mauvais usages (par exemple le fanatisme religieux) de cette „aliénation d'esprit”. C'est en parlant d'enthousiasme noble qu'il s'exprime: „J'aime les fanatiques”. Il énumère ces nobles enthousiastes dans l'article *Théosophes* et dans le *Salon de 1767*. Il dit que ce sont „les héros, les amants romanesques, les grands patriotes, les magistrats inflexibles, les apôtres de la religion, les philosophes à toute outrance”. Tous ces enthousiastes, c'est-à-dire „tous ces rares et divins insensés font de la poésie dans la vie, de là leur malheur”.

La catégorie de l'„enthousiasme” s'accompagne habituellement de l'éloge des passions. Or, le rationalisme fondamental de Diderot coexiste, dès ses premières oeuvres, avec l'apologie des émotions. On peut déjà lire ces mots dans les *Pensées philosophiques*: „les passions sobres font les hommes communs”, et que sans passions, il n'ya „plus de sublime, soit dans les moeurs, soit dans les ouvrages”. Sans elles la „vertu devient minutieuse”, et les „hommes extraordinaires” se dégradent. Si elles sont réprimées, la „contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de la nature”.

L'admission de la catégorie de l'„enthousiasme” entraîne des conséquences non seulement dans le domaine de la morale et de l'esthétique de Diderot, mais aussi dans sa théorie de la connaissance. Elle met en question l'omnipotence de la raison, dont les „lueurs trompeuses” doivent être parfois remplacées par une illumination intérieure. Celle-ci ressemble à l'inspiration par le *démon familier* socratique. On observe cet essai de la réhabilitation du savoir intuitif et directe dans l'article *Théosophes* qui constitue la preuve des efforts que Diderot entreprend afin de dépasser la conscience „éclairée” avec sa philosophie du bon sens, qui se manifeste dans le rationalisme, l'empirisme et le sensualisme si intensément présents dans ses oeuvres.

Respectant toujours son principe essentiel que la logique subjective de l'entendement correspond à la logique objective des choses, il cherche une explication rationnelle des „pressentiments prompts” et des „jugements subits”. Son interprétation suppose la capacité qu'ont certains hommes de saisir les faits cachés, invisibles pour les autres. Leur „éblouissement” est un effet de la „prudence extraordinaire” qui permet l'association subite des choses „futiles”, existant d'une manière presque inconsciente dans l'esprit. Diderot définit le rôle de ces „petites choses” en les comparant aux indiscernables atomes dont un amas rend les choses perceptibles. L'homme doué d'une grande intelligence et d'une faculté perceptive semble distinguer des molécules séparées pendant qu'un autre aperçoit à peine des corps composés d'elles. Le premier distingue des „rapports éloignés” entre les choses, pendant que l'autre est privé de cette faculté.

La réflexion de Diderot sur l'enthousiasme annonce non seulement la conscience romantique, mais anticipe aussi sur les problèmes de l'aliénation chez Hegel. Diderot définit l'enthousiasme comme un état très proche à la folie passagère qui n'exige pas une thérapie, car il passe – comme il est venu – spontanément. Or, pendant cette „aliénation d'esprit” l'homme se dédouble. Il devient autre. Et c'est après sa transe extatique qu'il se rappelle, qui il est. Il ressemble à un acteur qui s'incarne en son héros dont il joue le rôle, et il revient à soi après le spectacle. C'est le cas du Neveu de Rameau qui pris par l'enthousiasme „s'aliène de lui-même”. Il en revient et sa personnalité subit une réintégration. Cette sorte d'aliénation, présentée dans *Le Neveu de Rameau*, attirera l'attention de Hegel qui dans *La phénoménologie de l'esprit* s'y réfère en parlant de la conscience déchirée.

Cependant, la catégorie de l'„enthousiasme” n'est pas une source unique et essentielle que Diderot utilise pour décrire la situation de l'homme qui s'aliène de lui-même. Cette description s'accomplit par l'intermédiaire des catégories jumelles d'„être” et de „paraître” qui nous font penser aux origines anthropologiques et sociales, beaucoup plus générales, de l'aliénation.

Diderot est parfaitement conscient du fait que l'homme est un être créateur dont l'existence n'est pas seulement biologique. Sa

personnalité s'étend – par ses productions matérielles et par ses idées – au monde qui l'entoure, en lui donnant l'empreinte de son nom. En reprenant l'ancien thème de la vie posthume de l'homme dans ses oeuvres, discuté par les épicuriens, les disciples d'Horace et les platoniciens, et repris par les philosophes de la Renaissance, Diderot s'étend dans sa correspondance avec Falconet sur la partie pire (biologique) et la partie meilleure de notre être qui s'éternise dans les productions extériorisées de notre vivant. Les oeuvres de l'homme qui s'objectivent dans l'histoire, rendent possibles les progrès de la civilisation. Ce thème du développement harmonieux de l'homme et du monde des choses, produit grâce à son activité, est typique des Lumières. Il sera largement traité par les théoriciens du progrès (Turgot, Condorcet) qui professent une philosophie optimiste de l'histoire. La catégorie du „progrès” sera reprise au XIX^e siècle par A. Comte qui se réfère à Diderot.

Le dédoublement de l'homme, constituant à la fois un être biologique et un être créateur de la civilisation, ne contient pas de contradiction interne. Mais à côté de ce thème apparaît un autre, où Diderot est conscient du fait que les oeuvres extériorisées par l'homme se détachent de lui, et en existant en dehors de lui s'échappent de son contrôle. En fin de compte, elles se tournent contre lui. Le „moi”, objectivé dans les autres hommes et dans les choses, s'étend au monde entier, et subit une dispersion. C'est ainsi que la nouvelle intégration du sujet et de l'objet devient impossible. Le déchirement de la personnalité humaine est aussi une conséquence de la division des rôles sociaux. L'homme n'est pas seulement un homme, mais aussi il est membre de la société qui lui confia ou imposa une fonction, et c'est par le prisme de cette fonction que les autres le regardent. La différenciation sociale, la multiplicité des rôles, la dépendance réciproque et surtout la division essentielle en riches et en pauvres qui ne peuvent satisfaire leurs besoins sans s'asservir – voilà ce qui cause le défaut de la transparence des liens sociaux. Par conséquent, l'opinion que nous avons de nous mêmes diffère radicalement de l'opinion que les autres ont de nous. Ce sont les autres qui nous révèlent qui nous sommes. L'appréciation de notre personne n'est jamais désintéressée, et elle contient une suggestion de la conduite que nous devons mener pour qu'elle soit profitable aux autres. Et c'est à

cette conduite qu'on donne le nom de la vertu. Mais ceux qui exigent que nous soyons vertueux, ne nous offrent en revanche que l'apparence de la conduite vertueuse. Dans la société organisée d'une manière hiérarchique, où tous les hommes dépendent des autres, chacun doit agir selon leur attente et non pas à son gré. C'est ainsi, tout homme qui veut rester „soi-même”, et qui cherche son indentité, doit jouer le rôle d'„un autre”. Et c'est de là, que vient le sentiment du déchirement intérieur et de l'aliénation. Ce phénomène de l'aliénation sociale est décrit à l'aide des notions d'„être” et de „paraître”. Diderot utilise aussi à cette fin toute une série de notions auxiliaires groupées autour de la métaphore initiale de la „comédie du monde”. La société se montre donc à Diderot pareille à une scène de théâtre, où les acteurs paraissent en masques, dansent leur pantomime et jouent leur rôle de fous.

Le caractère contradictoire de la réalité sociale, de même que le déchirement et la désintégration de la personnalité, cause l'incohérence dans la pensée et dans la manière d'exprimer nos jugements qui reflètent le monde organisé à rebours. Sans mettre en question les principes du rationalisme, du sensualisme et de l'empirisme, Diderot tâche de dépasser la logique formelle, en introduisant une méthode de penser et de parvenir à la vérité construite sur la „dialogique”, dont la conséquence est le relativisme épistémologique. Si deux personnes s'expriment d'une manière différente sur le même sujet, elles peuvent – toutes les deux – avoir raison, car chacune voit la chose d'un autre côté. Le scepticisme méthodique et la „dialogique” d'origine socratique ou platonicienne de Diderot le conduisent aux prémisses de la méthode dialectique de penser, bien que ce ne soit pas encore la dialectique hégélienne.

INDEKS NAZWISK

- Abbadie J. 272
Abraham 216
Adam z Bochnia 90
Adamski J. 295
Adhemar J. 292
Aiguillon E.A. d' 240, 241
Aine S. d' 110
Alembert J. Le Rond d' 34,
38, 44, 45, 48, 49, 148,
157, 177, 242, 257, 258,
262, 282, 295
Anaksagoras 25, 26, 265, 268
Anaksymander 26, 265
Anaksymenes 26
André Y.M. 161
Argens J.B. d' 188, 262, 264
Argenson R.L. de Voyer d'
225
Ariosto L. 85
Arystarch z Samos 265
Arystoteles 8, 18, 26, 40
Arystyp 138
Assézat J. 261, 282, 292, 294
Augustyn 131

Babeuf F.N. 277
Bach C.Ph.E. 261
Bach J.S. 261
Bacon F. 24, 40, 79, 135, 136,
138, 140, 254, 262
Bacon R. 79
Baczko B. 19, 24, 32, 53, 103,
146, 215, 295
Balzac H. 18, 19, 112, 123,
127, 171, 279
Banier A. 202
Barbey d'Aurevilly J. 285
Baridon M. 198
Barker J.E. 193
Barrière J.F. 292
Barruel A. 274, 278
Batteux Ch. 155, 163
Bayle P. 23, 27, 60, 118, 175,
198
Baudelaire Ch. 9, 125, 172,
279
Baumgarten A. 153
Belaval Y. 152, 164, 297
Belin A. 291
Bénac H. 294
Benrekassa Y. 122
Benot Y. 79, 221, 229, 241,
287, 293, 297
Bentham J. 180
Bergier N.S. 272, 273
Bergson H. 171, 285
Berkeley G. 25, 132, 282
Bernard C. 140, 280
Bersot E. 296
Besse G. 107
Bilbasow W.A. 241
Blanc L. 281
Bloch O. 253, 270, 277
Bogucicki J. 264

- Bogusławski B. 17
 Bogusławski W. 211, 256,
 258, 280, 294
 Bohusz K.M. 271, 272
 Boileau-Despréaux N. 153,
 154
 Bolingbroke H. 264
 Bonnet Ch. 50
 Booy J.Th. de 40, 225
 Bordeu Th. 44, 148, 295
 Boucher F. 169, 172
 Bougainville L.A. de 19, 93,
 111–116, 123, 126, 147,
 222, 224, 225, 229, 233,
 265, 277, 287, 291, 295
 Boulanger N.A. 220, 221, 224,
 262, 264, 265, 269, 270,
 295
 Bourelet de Vauxcelles S.J.
 291
 Bouret E.M. 100
 Branicki K. 240
 Braun L. 143, 201
 Brière J.L.J. 292
 Brosses Ch. de 197, 198, 200
 Brucker J. 23, 143, 147, 201
 Bruno G. 24, 78, 221, 264
 Buddeus F. 23, 143, 254
 Buffon G.L. Leclerc de 34, 37,
 42, 48, 49, 50, 51, 185, 198
 Buonarroti F.(Ph.) 234
 Burke E. 170
 Byron G. 189
 Cabanis P. 61
 Callot E. 40, 134, 140, 280
 Camper P. 55, 100
 Camuset J.N. 276
 Carlyle Th. 279
 Casini P. 33, 138, 141, 144,
 297
 Cerati M. 120
 Chambers E. 262
 Chamcówna M. 263
 Champollion J.F. 159
 Chardin J.B. 173
 Chateaubriand R. 279
 Chodani J.K. 264
 Chróścikowski S. 254
 Chouillet A.-M. 20, 21, 238,
 274, 298
 Chouillet J. 21, 152, 157, 160,
 163–166, 297, 298
 Cicero M.T. zob. Cyceron
 Collins A. 262
 Comte A. 15, 85, 86, 128,
 140, 171, 279, 280
 Condillac E. Bonnot de 55,
 132, 133, 159, 242, 263
 Condorcet A. Caritat de 15,
 120
 Cremonini C. 76
 Crocker L.G. 152, 164, 166,
 184, 188
 Cromwell O. 108
 Crousaz J.P. 165
 Cudworth R. 57
 Cyceron 70, 89, 90, 138
 Czartoryski A.K. 255
 Damilaville E.N. 110
 Dameron J.Ph. 279
 Danton G.J. 280
 Darwin Ch. 51, 52, 280
 Daszkowa E. 203, 236
 David M. 197

- David N. 281
Dąbrowski J. 252
Deborin A.M. 283
Decjusz 125
Deleyre A. 243
Delon M. 298
Demokryt 26, 28, 29, 267
Descartes R. zob. Kartezjusz
Deschamps L.M. Dom 28, 32,
225
D'Hondt J. 108, 216, 288
Diagoras 267
Dieckmann H. 62, 107, 177,
293, 294, 297
Diogenes 106, 107
Dixon B.L. 298
Długacz T.B. 65, 144, 148,
284, 288, 298
Dmochowski F.K. 255
Domański J. 69
Donvez J. 240
Doublet S.M. 208
Draper E. 74
Drzewiecki K. 294
Dubos J.B. 165, 170
Duchet M. 54, 72, 98, 101,
287, 297
Ducros L. 135, 137, 296
Dumarsais C. Chesneau 264
Dupuis Ch.F. 282
Durand de Distroff F.M. 240,
241

Empedokles 36
Engels F. 148, 281, 282
Epiktet 267
Epikur 25, 28, 29, 39, 69, 133,
266, 267, 271

Erazm z Rotterdamu 69, 78
Erceville R. d' 255
Escherny F.L. 261
Euhemer 201
Ezop 65

Fabre J. 171, 245, 246, 297
Falconet E.M. 21, 70, 71, 73,
74, 79, 81, 103, 214
Feldman J. 240
Fellows Otis E. 297, 298
Fénelon F. 248
Ferekydes 265
Feuerbach L. 204, 207, 217,
282
Feugère A. 247, 251
Fichte J.G. 217
Filloux G. 282
Filolaus 264
Fischer K. 22
Folkierski W. 152, 154, 167,
296
Fontenay E. de 73
Fontenelle B. Le Bovier de
12, 60
Formey S. 261, 276
Forster G. 215
France A. 281
Foucault M. 60
Francow G.P. 194
Franklin B. 76, 82
Fréret N. 264
Freud S. 60, 61, 96, 106
Fryderyk II 239, 261, 262
Fryne 106
Funt D. 152

Gabryjelska K. 298

- Gaczew D. 152, 153
 Galiani F. 79, 147, 220, 221,
 223, 232, 233, 293
 Galileusz (Galileo Galilei)
 266
 Gassendi P. 266
 Gessner S. 169, 278, 291
 Gibbon E. 198
 Glisson F. 43
 Goethe J.W. 98, 102, 171,
 216, 278, 286
 Goggi G. 72, 293
 Goldoni C. 262
 Goncourt E.i J. de 117
 Gorny L. 297
 Gouge O. de 121
 Graaf R. de 48
 Grandier U. 211
 Greuze J.B. de 172
 Grimm M. 77, 103, 120, 242,
 293
 Guerdet R. 101
 Guesde J. 281
 Guibert J.A.H. 247
 Gumilla J. 114
 Guranowski J. 295
 Gusdorf G. 166, 171

 Haller A. 43
 Hartsoeker N. 48
 Hartwig J. 295
 Harwey W. 49, 50
 Hébert J.R. 120
 Hegel G.W.F. 14, 88, 91, 99,
 101, 102, 107, 108, 148,
 150, 167, 215, 216, 279,
 283, 288, 289
 Helvétius C.A. 12, 46, 61, 62,
 80, 81, 106, 116, 117, 128,
 133, 134, 146, 147, 177,
 179, 182, 184, 185, 195,
 225, 232, 245, 249, 262,
 264, 269, 271, 281, 292,
 295
 Hemsterhuis F. 35, 37, 38, 41,
 54, 55, 129, 176, 177, 195,
 226, 229, 293
 Henryk IV 73
 Heraklit z Efezu 25, 27
 Herder J.G. 278
 Hermann (wydawca) 292–294,
 296
 Hieronim z Pragi 264
 Hiketas 266
 Hill E. 292
 Hinz H. 17
 Hobbes Th. 10, 18, 24, 31, 32,
 46, 133, 187, 225, 264,
 271
 Hoffmann P. 58, 118
 Holbach P. Tiry d' 22, 32, 35,
 43, 44, 62, 63, 77, 78, 110,
 117, 215, 224, 227, 228,
 233, 234, 239, 249, 269,
 270, 272, 277, 281
 Homer 69, 158
 Horacy 69, 70, 85, 89
 Hubert R. 140, 184, 193, 202,
 206
 Hume D. 197, 198
 Hugo V. 9, 171
 Hus J. 264
 Hutcheson F. 176, 177
 Hyppolite J. 107, 288
 Idomeneusz 69

- Iwazskiewicz J. 211
- Janet P. 66, 182, 280
- Jaucourt L. de 199, 255
- Jauss H.R. 91, 107, 288
- Jezus 194, 210, 214, 217, 268,
272
- Joanna (Matka Joanna od
Aniołów) 211
- Kaligula 202
- Kaliszewski C.A. 254
- Kamiński A. 255
- Kant I. 184, 248, 279
- Karczewski W.R. 270
- Kartezjusz 24, 32, 38, 40, 49,
60, 85, 130, 131, 140, 153,
156, 254, 267, 282, 283
- Katarzyna II 19, 21, 115, 202,
203, 226, 228, 230, 236,
239, 240, 242, 246, 261,
292
- Kawalerowicz J. 211
- Kazarin A.I. 231
- Kepler J. 267
- Klimowicz E. 180
- Klimowicz M. 255
- Klaudiusz (cesarz) 78, 82,
130, 139, 147, 186, 202,
223, 235, 237, 244, 291
- Klopstock F. 123
- Kolumb K. 265
- Kołątaj H. 257
- Kołomijec T.A. 53, 66
- Königson M.J. 107, 108, 288
- Kopernik M. 266
- Korpanty J. 69
- Kosiński A. 252
- Kostecki H. 269, 270, 295
- Kościuszko T. 245
- Kott J. 295
- Krantz E. 153
- Krasicki I. 241
- Ksantypa 110
- Ksenofanes 27, 29, 32, 204
- Kuderowicz Z. 31
- Laborde (bankier) 173, 174
- Lafargue P. 284
- Laffitte P. 280
- La Fontaine J. 70
- La Grange (tłumacz
Lukrecjusza) 291
- La Harpe J.F. 274, 277
- Lais 106, 137, 138
- Lamarck J.B. 52
- La Mettrie J. Offray de 43,
188, 264
- Landois P. 62
- Las Casas B. de 82
- Launay M. 98, 101
- Lavoisier A.L. 47
- Le Brun Ch. 100
- Ledieu P. 292
- Leduc J. 188
- Leeuwenhoek A. van 48, 50
- Lefebvre H. 40, 102, 132, 139,
140, 148, 216, 284, 297
- Leibniz G.W. 8, 23, 32, 34,
37, 44, 60, 75, 80, 254
- Lenin W.I. 282
- Lenoble R. 177
- Lespinasse J.J.E. 148, 295
- Lessing G.E. 264, 276
- Leukippos 26, 28, 29, 267
- Leutrat J.L. 297

- Levesque de Pouilly L.J. 165
 Lévi-Strauss C. 286
 Lewinter R. 294
 Lewis G. 60
 Libera Z. 17, 298
 Lichtenberger A. 281
 Linneusz K. 34
 Littré E. 140
 Litwin J. 148
 Liwszyc G.M. 194
 Locke J. 46, 57, 128, 129,
 131, 156, 176, 177, 227,
 254
 Lortholary A. 242, 243
 Lough J. 293
 Lovejoy A.O. 34
 Luc J. 136, 137, 140, 284
 Lucretius T.C. zob. Lukrecjusz
 Lucyliusz 69, 88
 Lukian z Samosat 267
 Lukrecjusz 25, 28, 36, 39, 69,
 89, 90, 133, 249, 266, 269
 Luppel I.K. 33, 44, 183, 283,
 296
 Lüsebrink J.H. 287
 Luxembourg L.K. 138

 Łęski J. 256
 Łowiczanie zob. Adam
 z Bochnia

 Mably G. Bonnot de 238, 242
 Macpherson J. 124
 Mahomet 210
 Maine de Biran P.F. 61
 Maillet B. de 264
 Maj J. 249, 250
 Mallet E. 195

 Manon 120
 Manuel F.E. 194
 Marat J.P. 238
 Maréchal P.S. 84, 85, 117, 234
 Maria Teresa 239
 Mariotte E. 144
 Marks K. 282
 Marmontel J.F. 242, 264
 Maupeou R.N. 240
 Maupertuis P.L. Moreau de 8,
 33, 34, 42, 44, 49
 Maux J.C. de 63, 79
 May Georges 293, 297
 May Gita 172
 Mayer J. 40, 45, 49, 61, 138,
 140, 280, 292, 297
 Melissos 25
 Mercier de la Rivière P.P. 229,
 230
 Meslier J. 228, 264, 276
 Mesnard P. 286
 Metrodoros z Chios 69
 Michelet J. 279
 Midas 173
 Mill J.S. 180
 Miller A. 281
 Milton J. 123
 Minin S.K. 283
 Mitzler de Kolof W.(L.) 254
 Mohrenschildt D.S. von 242
 Mojżesz 194, 210
 Mølbjerg H. 152, 161, 163,
 164
 Montaigne M. 23, 70, 87, 89,
 90, 104, 142, 145, 284
 Montesquieu Ch. Secondat de
 127, 224, 230, 264, 271
 Moore E. 57, 187, 188

- Morellet A. 232
Morelly 277
Morley J. 296
Mornet D. 169, 285
Mortier R. 21, 144, 217, 235,
259, 288, 292, 297
Mrozowska K. 255
Mougin H. 288
Myllius W.Ch.S. 278
- Naigeon J.A. 78, 147, 291, 196
Napoleon I (Bonaparte) 251–
–253
Narbutt K. 254
Narski I. 217
Naudier Ch. 279
Necker J. 229, 231
Needham J. 50
Neron 73, 78, 82, 130, 139,
147, 186, 202, 223, 235,
237, 244, 291
Newton I. 40, 41, 75, 254, 267
Nivelle de la Chaussée P.C.
170
Nollet J.A. 254
Nonotte C.F. 259
Noverre J.G. 96
Nowicki A. 69, 221
Nowicki J. 274
- Ogiński M.K. 256
Ogonowski Z. 177, 227
Ojzierman T.I. 288
Orłowski B. 88
Osjan 124
Ossoliński J. 252
Ossowska M. 177, 178
Owidiusz 69, 70
- Pachoński J. 252
Palm E. 121
Pâris F. de 211
Parmenides 32
Parvi J. 295
Pascal B. 98, 186
Pasteur L. 50
Paszkowski J. 253
Paulin A. 278
Penderecki K. 211
Perrault Ch. 155
Persjus 25
Perykles 268
Pietraszko S. 256
Pigalle J.B. 214
Piotrowicz J. 295
Piramowicz G. 255
Pitagoras 26
Platon 24, 26, 68, 90, 116,
131, 161, 264
Plechanow G.(J.) 173
Plotyn 11
Pluche A.N. 202
Poilloux J.Y. 97
Polier de Bottens J.A.N. 276
Polignac M. 272
Pomeau R. 145, 148, 185,
272, 297
Pommier J. 297
Popławski A. 255
Porfiriusz 11
Potocki I. 255
Poulet G. 285
Poullain de la Barre F. 58
Pozzi d'Amico L. 288
Prades J.M. de 131, 147, 176,
225, 227, 290

- Protagoras 267
 Proust J. 21, 110, 188, 192,
 195, 201, 223, 227, 229,
 231, 261, 275, 281, 285,
 293, 294, 297
 Przewóska E. 281
 Przybylski J.I. 258, 259, 261,
 262, 264–268, 270, 271

 Quesnay F. 231

 Rabelais F. 284
 Racine J. 70
 Rafael (Raffaello Santi) 214
 Radyszczew A. 21
 Raynal G.Th. 20, 21, 72, 74,
 75, 77, 79, 82, 84, 114,
 149, 189, 200, 202, 222,
 228, 229, 236, 238, 239,
 242, 244, 246–248, 251,
 253, 262, 269, 287, 293,
 294, 296
 Regnault 145
 Renouvier Ch. 282
 Riccoboni M.J. 216
 Richard J. 61
 Richardson S. 169
 Robinet A. 28
 Rogaliński J.F. 254
 Roger J. 280
 Rogowicz W. 295
 Rogoziński J. 295
 Rolland d'Erceville B.G. 255
 Rollin Ch. 254
 Rosenkranz K. 184, 185, 279,
 288, 296
 Rostand J. 43, 280
 Roth J. 225, 294

 Rousseau J.J. 19, 87, 88, 93,
 95, 103, 104, 106, 107,
 117, 146, 148, 165, 169,
 185, 186, 215, 224–227,
 233, 238, 242
 Rubczyński W. 70
 Rządowska E. 255, 257, 262,
 263, 295, 297, 298

 Sade D.A.F. de 105, 118, 120,
 127, 188
 Saint-Pierre I. Castel de 248
 Saint-Simon H. de 171
 Sainte-Beuve Ch.A. 279
 Salomon 79
 Saunderson N. 158
 Schiller F. 189, 278
 Schulz F. 256
 Seneka 64, 68, 70, 78, 87, 90,
 104, 147, 235, 291
 Serrano L. 108, 288
 Sez nec J. 292
 Shaftesbury A. 11, 23, 33, 56,
 57, 89, 103, 156, 161, 170,
 176, 260, 263
 Siarczyński F. 246, 294
 Siemek A. 296
 Skarga B. 140
 Skrzypek M. 17, 19, 91, 103,
 202, 215, 224, 227, 233,
 253, 269, 270, 274, 277,
 296, 298
 Smith A. 87, 108, 229, 231,
 288
 Snopek J. 271
 Soboul A. 295
 Sokrates 78, 90, 91, 142, 180,
 186, 268, 288

- Spartakus 83, 84
Spear F.A 297
Spink J.S. 33
Spinoza B. 27, 32, 33, 186,
264
Spitzer L. 285
Staff L. 294
Stanisław August Poniatowski
240, 245
Stasiewicz-Jasiukowa I. 257
Staszic S. 257
Sterne L. 74
Strugnell A. 186, 215, 227,
297
Sygiert J. 190, 249, 252, 269
Suard J.B.A. 79, 291
Surowiecki K. 274
Swiderski M.L. 118
Szczucki L. 90
Szybiński D. 255
Szuliatikow W.M. 282
Śniadecki Jan 257
Śniadecki Jędrzej 257
Świątkowski M. 254
Świtkowski P. 257, 258, 280
Tacyt 147
Tales z Miletu 26, 267, 283
Tatarkiewicz W. 22, 31, 256,
274
Teilhard de Chardin P. 171
Tejrezjasz 158
Terraye J.M. 240
Thomas J. 40, 62, 148, 163,
165, 183, 296
Thomasius Ch. 23, 24
Tietz M. 287
Tindal M. 262
Toland J. 262, 264
Tomasz z Akwinu 153
Torrey, Norman L. 298
Tourneux M. 261, 282, 292,
294
Toussaint Louverture F.D. 251
Tremblay A. 50
Trousson R. 280, 292
Tschabuschnigg zob.
Zabuesnig J.Ch. von
Turgot A.R.J. 15, 229, 231
Tycjan (Tiziano Vecellio) 214
Ueberweg F. 22
Urfé H. d' 110
Vallée G. 264
Vandeul A. (córka Diderota)
296
Van Helmont J.B. 50
Vanini G.C. 78, 81, 264
Van Loo Ch.A. 153
Varloot J. 294
Vartanian A. 32, 39, 40, 59
Venturi F. 141, 167, 188, 293,
296
Vergennes Ch.Gravier de 240
Vernes J. 271, 272
Vernet J. 173
Vernière P. 33, 292, 293, 294
Vico G.B. 159, 221, 223, 224
Volland S. 48, 110, 187
Volney C.F. 246, 282
Voltaire, F.M. Arouet de 9, 21,
22, 32, 41, 50, 63, 78, 79,
97, 188, 195, 211, 225,
239, 241, 242, 247, 258,

- 259, 262, 264, 268, 269,
271, 272, 285, 287
- Wachs M. 261
Warburton W. 159
Waszyngton (Washington)
J.(G.) 83
Wergiliusz 69, 70
Wermes P. 288
Wieland Ch.M. 278
Wiklef J. 264
Wilson A.M. 297
Windelband W. 22
Wiśniewski A. 254
Wolff C.F. 42, 49
- Wolff Ch. 143, 254
Wolpe H. 297
Wołgin W.P. 230
Woolston Th. 262
Wścieklica W. 280
- Zabłocki F. 256, 294
Zabuesnig J.Ch.von 258–261,
263
Ziemięcka E. 280
- Żelechowska T. 269
Żeleński-Boy T. 295
Żurowski M. 295

SOMMAIRE

INTRODUCTION	7
<i>Chapitre I</i>	
LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE	22
<i>Chapitre II</i>	
L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE	53
<i>Chapitre III</i>	
L'IMMORTALITÉ DE L'HOMME DANS SES OEUVRES .	68
<i>Chapitre IV</i>	
L'HOMME DANS LE MONDE DES APPARENCES	87
<i>Chapitre V</i>	
L'AMOUR, LA FEMME ET „LA PHYSIOLOGIE DU MARIAGE”	109
<i>Chapitre VI</i>	
LA CONNAISSANCE ET LA MÉTHODE	128
<i>Chapitre VII</i>	
L'ESTHÉTIQUE	152
<i>Chapitre VIII</i>	
L'ÉTHIQUE	175
<i>Chapitre IX</i>	
LA THÉORIE DE LA RELIGION	193
<i>Chapitre X</i>	
LA PENSÉE POLITIQUE ET SOCIALE	220
<i>Chapitre XI</i>	
DIDEROT ET LE PROBLÈME DE L'INDÉPENDANCE DE LA POLOGNE	238
<i>Chapitre XII</i>	
LA RÉCEPTION DE LA PHILOSOPHIE DE DIDEROT DANS LES LUMIÈRES POLONAISES	254
CONCLUSION	275
BIBLIOGRAPHIE	290
RÉSUMÉ	299
INDEX DES NOMS	309

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 26-52-31, w. 297
Wydanie I. Obj. 15,5 ark. wyd., 20 ark. druk.

Skład i łamanie: Pracownia Wydawnicza,
ul. Waszyngtona 33/5, Warszawa
Druk: KOLDRUK, ul. Lisia 20, Warszawa

Przekonany o dialektycznym przechodzeniu dobra w zło i zła w dobro, Diderot wyraża pogląd, że biorąc pod uwagę ten ich względny charakter, człowiek przeciętny nie jest zdolny ani do wielkiego dobra, ani do wielkiego zła. Te skrajne przypadki etycznej dzielności nie są swoiste dla ludzi „letnich” (*tiédés*), ale dla „fanatyków”; „sybaryta jest jednakowo niezdolny do zamordowania sąsiada, jak też do wyniesienia z płomieni swojej kochanki”. „Gdyby źli nie dysponowali energią do zbrodni, dobrzy nie dysponowaliby nią w cnocie; jeżeli słaby nie może zdobyć się na wielkie zło, to nie będzie mógł również zdobyć się na wielkie dobro”. Energia natury wyrażająca się w „zwierzęcym krzyku-namiętności” ma w sobie zwykle coś „grzesznego” a zarazem coś pociągającego. Dlatego Diderot powiada na pierwszej stronie *Kuzynka mistrza Rameau*: „Myśli moje to są moje dziewczki”.