

U.58444



39058444000000

d z i e

Marian Skrzypek

Diderot

W i e d z a <http://P.ow.pl/fis> e c h n a

MYŚLI I LUDZIE

Seria poświęcona jest omówieniu działalności i poglądów filozofów, pedagogów i socjologów. Każdy tomik zawiera krótką monografię jednej postaci lub kierunku i wybór najbardziej reprezentatywnych dla danego myśliciela lub szkoły pism.

Ukazały się m.in.:

Marek J. Siemek
FRYDERYK SCHILLER

Jan Grewicz
SCHOPENHAUER

Sław Krzemień-Ojak
VICO

Kazimierz Leśniak
MATERIALIŚCI GRECCY W
EPOCE PRZEDSOKRATEJ-
SKIEJ

Leon Joachimowicz
SCEPTYCYZM GRECKI

Ryszard Panasiuk
FEUERBACH

Stanisław Macheta
KOŁŁATAJ

Henryk Leszczyna
PETRAŻYCKI

Tadeusz Płużański
PASCAL

Stanisław Jedynek
HUME

Mieczysław Gordon
LEIBNIZ

Adam Sikora
GROMADY LUDU POLSKIEGO

Roman Tokarczyk
WINSTANLEY

Adam Węgrzecki
SCHELER

Sław Krzemień-Ojak
LABRIOLA

| | |
|-----------|-------|
| B | 58444 |
| WF | |
| UW | |

Marian Skrzypek

DIDEROT

Diderot

M y ś l i i L u d z i e

Filozofia

Komitet naukowy

*Zbigniew Kuderowicz, Jan Legowicz
(przewodniczący), Stanisław Michalski,
Zbigniew Ogonowski, Władysław Stróżewski,
Jerzy Szacki, Stefan Wołoszyn*

W a r s z a w a 1 9 8 2

M y ś l i i L u d z i e

Marian Skrzypek

Diderot

*

W i e d z a P o w s z e c h n a

Obwoluta, okładka, karta tytułowa
KRYSTYNA TARKOWSKA-GRUSZECKA



Redaktor
ELŻBIETA BOROWSKA

Redaktor techniczny
IRENA SZWEDLER

Korektor
ZDZISŁAW BOCHEŃSKI

© Copyright by Państwowe Wydawnictwo
„Wiedza Powszechna”, Warszawa 1982

PRINTED IN POLAND

PW „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1982 r. Wy-
danie I. Nakład 10 000+200 egz. Objętość 15,5 ark.
wyd., 21,75 ark. druk. Papier druk. sat. kl. IV. 70 g,
82×104. Oddano do składania w czerwcu 1981 r.
Druk ukończono w lutym 1982 r. Rzeszowskie Zakłady
Graficzne, Rzeszów. Zam. 6178/81 T-7-29 Cena zł 98,—

ISBN 83-214-0270-4

Diderot



DENIS DIDEROT
(portret J.B. Garanda z 1760 r.)

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

ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Filozofia francuskiego Oświecenia była w swoim głównym nurcie produktem kultury mieszczańskiej. Tworzyli ją wybitni przedstawiciele stanu trzeciego, wyrażający jego aspiracje. J. Meslier urodził się na wsi. Voltaire wywodził się z rodziny urzędniczej. Ojciec Rousseau był zegarmistrzem. Rodzice Holbacha uprawiali winną latorośl. Denis Diderot przyszedł na świat (w dniu 5 X 1713 r.) jako drugie spośród siedmiorga dzieci kowala z Langres specjalizującego się w produkcji noży (*coutelier*). Didier Diderot wytwarzał też szable, szpady, nożyczki, brzytwy, a nawet narzędzia chirurgiczne. Zapewne z tej racji asystował zwykle przy operacjach. Pełnił zresztą różnorodne funkcje w miasteczku jako rozjemca, wykonawca testamentów, doradca.

Czy jednak mieszczańskie pochodzenie miało decydujący wpływ na ideologiczny profil poglądów Diderota? Radzilibyśmy ostrożność przy rozpatrywaniu tej kwestii. Ojciec Diderota był zamożnym, zadowolonym ze swojej sytuacji społecznej rzemieślnikiem. Swojemu synowi wpajał takie cnoty, jak umiłowanie porządku społecznego i respekt dla prawa. Nawet po latach, kiedy już akceptował jego filozoficzne powołanie, w słowach aprobaty było zwykle trochę goryczy: „Mój synu — stwierdził podczas jednego z zimowych spotkań rodzinnych — obaj narobiliśmy dużo hałasu w świecie; z tą różnicą, że hałas, który ty robiłeś

swoim narzędziem, odejmował spokój tobie; hałas zaś, jaki ja robiłem moim, odejmował spokój innym". Nie chodziło przy tym o zmianę zawodu, ale o zmianę poglądów.

Rodzina Diderotów była tradycyjnie religijna. Siostra filozofa była zakonnica, brat księdzem, a i jego rodzice chcieli uczynić spadkobiercą prebendy zamożnego wuja kanonika. W związku z tym Denis otrzymał, mając niespełna trzynaście lat, „tymczasowo” tonsurę. Trzy lata wcześniej rozpoczął naukę w kolegium jezuickim w Langres, które ukończył w 1728 r. W tym samym niemal czasie zmarł wspomniany kanonik Vigneron i zdawało się, że dalsze losy Diderota zostały ostatecznie przesądzone. Stało się jednak inaczej.

Oto szesnastoletniemu chłopcu znudziła się rola biernego pionka w rękach rodziny, postanowił osobiście zająć się swymi sprawami i oświadczył ojcu, że zamierza wyjechać do Paryża, by tam kontynuować naukę. Ponieważ groził ucieczką (według niektórych biografów podjął nawet jej próbę), rodzic rad nie rad wsiadł z synem do powozu i ruszył w stronę stolicy. W ten sposób dokonała się pierwsza próba oderwania się przyszłego filozofa od tradycji domu rodzinnego, a kolejne decyzje przyczyniły się niebawem do powiększenia dystansu¹.

O ile data rozpoczęcia studiów przez Diderota (1729 r.) nie podlega dyskusji, o tyle miejsce nauki jest dotąd przedmiotem kontrowersji. Jedni sądzą, że wyjechał do Paryża za namową jezuitów i w związku z tym pobierał edukację w kolegium Louis-le-Grand. Większość argumentów przemawia jednak za drugim sta-

¹ Słusznie więc pisze F. Venturi, że: „chcąc zrozumieć pierwsze kroki Diderota, należy prowadzić poszukiwania nie w kierunku ciągłości tradycji rodzinnej, ale w kierunku pierwszych prób zerwania z nią” — *Jeunesse de Diderot (1713—1753)*, Paris 1939, s. 17.

nowiskiem, a mianowicie, że miejscem dalszej nauki było Collège d'Harcourt. Wskazują na to dwa podstawowe źródła biograficzne spisane przez jego córkę oraz przez bliskiego przyjaciela, J. A. Naigeona². Poza tym Collège d'Harcourt podlegało Wydziałowi Sztuk (Faculté des Arts) uniwersytetu, w którym w 1732 r. Diderot uzyskał tytuł magistra (*maître ès-arts*). Przyjęcie tej wersji, dominującej wśród biografów Diderota³, ma również ten plus, że pozwala nam wytłumaczyć wczesne zaznajomienie się naszego filozofa z kartezjanizmem, który dominował w tym jansenistycznym kolegium.

Córka Diderota podaje w swoich *Mémoires...*, że po skończeniu kolegium rozpoczął naukę u „prokuratora” Clémenta de Ris, który był rodem z Langres. Tę akceptowaną powszechnie informację podważa ostatnio L. Gorny, który stwierdza, że Clément de Ris został „prokuratorem” (tzn. radcą prawnym) dopiero w 1739 r. Tak czy owak, Diderot zrezygnował z ubiegania się o stanowisko adwokata.

Skoro nie został księdzem i nie chce być adwokatem — pomyślał wówczas Diderot (senior) — nie będę wyrzucał pieniędzy w błoto

² *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Diderot*, par Madame de Vandeuil, sa fille, w: D. Diderot, *Oeuvres complètes*, Paris 1975, t. 1, s. 11, oraz J. A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, Paris 1821, s. 5.

³ Za wersją Harcourt opowiadają się m.in. C. Avezac-Lavigne, *Diderot et la société du baron d'Holbach*, Paris 1875, s. 14, A. Billy, *Vie de Diderot*, Paris 1932, s. 23 i F. Venturi, *Jeunesse de Diderot...*, s. 17, 31. Za wersją Louis-le-Grand obstaje J. Pommier, w: *Diderot avant Vincennes*, Paris 1939, s. 8 i J. Thomas, *L'humanisme de Diderot*, Paris 1938, s. 73, aczkolwiek obaj dopuszczają możliwość przeniesienia się Diderota z jednego kolegium do drugiego. L. Gorny sugeruje ostatnio trzecią wersję, a mianowicie, że Diderot pobierał naukę w kolegium w Beauvais (Por. *Diderot un Grand Européen*, Paris 1971, s. 57).

i przestaną łączyć na utrzymanie syna. Diderot-junior odzyskał tym sposobem wolność, z którą zresztą nie bardzo wiedział, co zrobić. Marzyła mu się kariera aktora. Zaczął obracać się w kręgach artystycznej bohemy. Zasmakowało mu życie libertyńskie. Zamiast martwić się o zawód (to pozostawił ojcu), martwił się, że nie ma talentu do tańca, gdyż w czasie spotkań towarzyskich jego ukochana tańczyła z przyjaciółmi, a on był o nią zazdrosny.

Wolność miała jednak i drugie, mniej słodkie oblicze. Trzeba było coś jeść, ubierać się, opłacać mieszkanie. Udzielał więc Diderot lekcji matematyki, przez trzy miesiące był preceptorem dzieci finansisty, Randona, ale miał się też pióra. Już w czasie pobytu w kolegium spostrzegł, że ma łatwość pisania. Zauważyli to również koledzy, którzy korzystali z jego pomocy. Ponoć bez trudu ułożył jednemu z nich wypracowanie łacińskim wierszem na temat kuszenia Ewy przez węża. Będąc później bez przysłowiowego grosza przy duszy pomyślał, że to, co kiedyś robił za darmo, mógłby wykonywać za pieniądze. Skwapliwie więc przyjął propozycję pewnego misjonarza, który zamówił u niego sześć kazań płatnych po 50 talarów od sztuki i w taki oto sposób przyszły ateista zdobył swoje pierwsze zapewne honorarium literackie. Tego rodzaju sukcesy kazały mu pomyśleć o dalszych.

Według J. Th. de Booya⁴, początek twórczości Diderota wypada wcześniej, niż sądzono dotychczas, podając rok 1741 (*Epître à M. B.*). Autor ten przyjmuje, że filozof zaczął zamieszczać drobne utwory w „*Mercure de France*” już od 1737 r., debiutując rozprawką *Lettre sur les éléments de géométrie* (*List o podsta-*

⁴ Denis Diderot. *Ecrits inconnus de jeunesse, identifiés et présentés*, par J. Th. de Booy, „*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*” 1974, t. 119.

wach geometrii). Jednak ostatnio P. Vernière obstaje za tym, by uważać *Epître à M. Bas...* („Mercure de France”, 1739) za pierwszy autentyczny utwór Diderota⁵.

Czynnikiem stymulującym pisarską działalność Diderota było poznanie w 1741 r. Antoinette Champion, córki zrujnowanego manufakturzysty, który zakończył żywot w przytułku. Matka Antoinette była z kolei córką zrujnowanego szlachcica. Kiedy Diderot poznał panie Champion, prowadziły one w Paryżu sklepik z bielizną. „Nanette” wpadła mu od razu w oko, gdyż była „piękna jak anioł”. Postanowił wziąć ją sobie za żonę. Nie zrażało go to, że nic nie posiadała. Startowali przecież z równej pozycji społecznej. Tak myślał on, tak myślały panie Champion. Innego zdania był tylko ojciec Diderota, który zamiast dać mu pozwolenie na małżeństwo i wiano, po które Denis zgłosił się w Langres, zamknął go w pobliskim klasztorze. Niefortunny żonkoś musiał salwować się ucieczką i niebawem (6 XI 1743 r.) zawarł ślub potajemnie.

W maju tegoż roku ukazał się dokonany przez Diderota przekład *Historii Grecji* Stanyana. W latach 1745—1748 wydał Diderot wraz z Eidousem i Toussaintem sześć tomów *Słownika medycyny* przełożonych z angielskiego. W roku 1745 pojawiły się również *Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S.*** sur le mérite et la vertu* (*Zasady filozofii moralnej albo Rozprawa S*** o zasłudze i cnocie*). Ten swobodny miejscami przekład utworu A. Shaftesbury’ego, opatrzony komentarzem zaczerpniętym z innych dzieł Anglika, uchodzi niekiedy za pierwszą własną pracę Diderota. Można by się o to spierać, niemniej pozostaje faktem, że od tego utworu datuje się historia jednej z centralnych kategorii filozofii Didero-

⁵ D. Diderot, *Oeuvres complètes*, Paris 1980, t. 13, s. 3.

ta, a mianowicie przejętej od Shaftesbury'ego kategorii „entuzjazmu”, którą wykorzysta w kolejnym, tym razem w pełni oryginalnym utworze, jakim były *Myśli filozoficzne* (1746). W obydwu tych dziełach, jak również w późniejszej o rok *Przechadzce sceptyka* (wydanej w 1831 r.) autor poddaje krytyce tradycyjne chrześcijaństwo, ale oscyluje między „teologią naturalną” albo „teizmem” oraz deizmem, wypowiadając jednocześnie wiele myśli materialistycznych. W libertyńskiej powieści filozoficznej *Les bijoux indiscrets* (*Niedyskretne klejnoty*), opublikowanej w 1748 r., Diderot dokonuje konfrontacji między kartezjanizmem a newtonizmem, jak też między metafizyką filozoficznych systemów XVII w. a empiryzmem i sensualizmem, skłaniając się ku tej drugiej postawie.

Hołdowanie libertynizmowi i skrajnemu hedonizmowi przejawia się podówczas u Diderota nie tylko w teorii, ale również w życiu codziennym. Właśnie w latach 1745—1749 przyjaźni się z panią de Puisieux, która parała się literaturą i wiodła życie światowe. Trudno przypuszczać, że wiązało go z nią jakieś głębsze uczucie, gdyż odznaczała się ponoć wyjątkowym brakiem urody. Diderot uczynił raczej kolejną próbę wyjścia poza mieszczański styl życia. Nanette zdobyła wprawdzie jakie takie wykształcenie, umiała czytać i pisać (z błędami ortograficznymi), ale nie interesowały ją intelektualne ambicje męża, które zresztą spowodowały niekorzystny dla niej podział ról. On musiała zająć się gospodarstwem domowym, on zaś podjął się funkcji domowego „ministra finansów”, z której nie zawsze mógł się wywiązać zarabiając piórem. Poza tym obracał się w świecie filozofów, naukowców i artystów, którzy byli jej obcy. Toteż życie rodzinne Diderota i jego żony przypominało w miarę upływu lat sytuację Sokratesa i Ksantypy. Między kolej-

nymi „kryzysami” były jednak okresy harmonii burzonej następnie zgodnym raczej wysiłkiem małżonków, chociaż najczęściej bez udziału złej woli z ich strony.

Najbardziej doniosłym utworem Diderota w pierwszym okresie jego twórczości (1737—1749) był *List o ślepcach* (1749), w którym wysnuł on materialistyczne wnioski z sensualizmu i po raz pierwszy zadeklarował się wyraźnie jako ateista. Nic więc dziwnego, że opublikowanie tego dzieła stało się bezpośrednim powodem osadzenia autora w twierdzy Vincennes. Znalazł się tam 22 VII 1749 r. jako „autor książek przeciw religii i dobrym obyczajom”. Godzi się w tym miejscu przypomnieć, że w 1746 r. *Myśli filozoficzne* zostały potępione przez Parlament Paryża i manifestacyjnie spalone. Działalnością Diderota zaczął interesować się Kościół i policja. Inicjatywa wyszła od duchowieństwa, przy czym autor *Listu o ślepcach* padł ofiarą szerszej zakrojonej akcji przeciw jansenistom, osobom krytykującym politykę rządu i uczestnikom ludowych rozruchów. W roku 1746 Diderot przeprowadził się z ulicy św. Wiktora do mieszkania przy ulicy Mouffetard⁶, należącej do parafii św. Medarda, a więc do dzielnicy jansenistycznych fanatyków. Proboszcz parafii, P. Hardy de Lévaré, zwrócił uwagę na nowego parafianina, który nie chodził do spowiedzi, nie pokazywał się w kościele i zajmował się pisaniem książek. Zaczął dyskretną inwigilację.

Miał o tyle ułatwione zadanie, że Diderot wynajmował lokal u niejakiego Guillotte'a, którego żona była dewotką i poczytywała sobie za obowiązek donosić proboszczowi o wszelkich poczynaniach swojego lokatora. Proboszcz przekazywał te dane policji. Pisał na przykład w

⁶ Por. A. Fournier, *Les logis à Paris*, „Europe” 1963, nr 405—406, s. 51.

czerwcu 1747 r. do szefa policji, N. R. Berryera: „Diderot to młodzieniaszek, który spędził wczesną młodość na rozpuszcie. W końcu związał się z dziewczyną nic nie posiadającą, ale jej stan zdaje się dorównywać jego kondycji. Poślubił ją mimo woli swego ojca. Chcąc lepiej ukryć rzekome małżeństwo, wynajął mieszkanie w mojej parafii u niejakiego Guillotte'a. Nazwisko Diderot, które nosi, jest prawdopodobnie tylko maską, pod którą się ukrywa. Guillotte jest niewątpliwie w posiadaniu całej tej tajemnicy; zna jego postęпки i niebezpieczne poglądy. Z tego, co Diderot mówi w jego domu, wynika dość jasno, że jest co najmniej deistą. Błuzni Jezusowi Chrystusowi i Świętej Dziewicy tak, że nie śmiem tego przekazać na piśmie”⁷.

A oto inny donos, tym razem księgarza Bonina: „Didier Dridot (*sic*), który dopiero co oddał publiczności *Les bijoux indiscrets*, pracuje obecnie nad dziełem, które, zdaniem tego ateusza, będzie śmielsze od wszystkiego, co dotąd napisał”⁸.

W świetle tych materiałów wydaje się mało prawdopodobne, że Diderot dostał się do więzienia na skutek denuncjacji Réaumura i pani Dupré de Saint-Maur, o których wyraził się lekceważąco w *Liście o ślepcach*.

Od chwili, kiedy wczesnym rankiem 24 VII 1749 r. komisarz policji M. de Rochebrune i inspektor od spraw publikacji (*inspecteur de la librairie*), J. Héméry, zapukali do drzwi nowego mieszkania Diderota przy ulicy Vieille Estrapade i kiedy usłyszał rytualne: „W imieniu króla, proszę otworzyć”, do momentu opuszczenia twierdzy Vincennes, minęło sto dwa

⁷ P. Bonnefon, *Diderot prisonnier à Vincennes*, „Revue d'Histoire littéraire de la France” 1899, vol. 6, s. 203.

⁸ F. Venturi, *Jeunesse de Diderot...*, s. 175.

dni. Pobyt w więzieniu okazał się na szczęście niezbyt uciążliwy, a to dzięki wstawiennictwu przyjaciół filozofa, m. in. zaś Voltaire'a, z którym nawiązał korespondencję na krótko przed uwięzieniem. Był to więc okres, w którym mógł sprawdzić na wielu przykładach, co warte jest „przysłowie niedźwiedzie”. Jeżeli pani de Puisieux okazała się niewdzięczna, to przyjemną niespodziankę zrobił mu J. J. Rousseau, którego poznał w 1742 r. (a nie w 1741, jak podaje Luppól) przy grze w szachy w Café de la Régence. Jan Jakub odwiedzał więźnia co najmniej trzy razy w tygodniu. Los go za to wynagrodził, gdyż odbywając kolejną pieszą pielgrzymkę do Vincennes w upalne sierpniowe południe (a było to istne „lato stulecia”) doznał słynnego olśnienia, które pozwoliło mu wygrać konkurs Akademii w Dijon dzięki *Rozprawie o naukach i sztukach*. Wprawdzie niektórzy sądzą, że owo olśnienie miało miejsce dopiero po rozmowie z Diderotem i przytaczają na to niebłahe argumenty⁹, ale obecnie to nie ma dla nas znaczenia.

Pozwólmy więc — mówiąc językiem Kubusia Fatalisty — Diderotowi opuścić wreszcie więzienie, jako że domaga się tego właśnie spółka wydawnicza: A. F. Le Breton, Briasson, Durand i David, która w 1746 r. podjęła projekt wydawania *Encyklopedii*. Miał to być początkowo przekład angielskiego słownika (*Cyclopaedia*) E. Chambersa, z dodatkami uwzględniającymi potrzeby czytelnika francuskiego. Zadaniem Diderota miała być weryfikacja przekładu. Projekt został poszerzony w 1747 r., kiedy to wydawcy powierzyli Diderotowi i J. d'Alembertowi kierownictwo całego przedsięwzięcia. Opracowany w 1750 r., a wydany w rok później *Prospekt Encyklopedii* przewidywał wypuszczenie dziesięciu tomów, w tym

⁹ J. Pommier, *Diderot avant Vincennes...*, s. 116—117.

dwa tomy plansz. *Cyclopaedia* Chambersa miała być tym razem tylko jednym z wielu źródeł dzieła przygotowywanego przez Diderota i d'Alemberta, przy czym rola pierwszego z nich jest zdecydowanie wyeksponowana w *Prospekcie*. D'Alembert miał zająć się jedynie częścią matematyczną *Encyklopedii*.

W roku 1751 ukazał się pierwszy tom tego monumentalnego dzieła, poprzedzony *Wstępem*¹⁰, w którym sformułowana została zasada jedności wszystkich nauk, przeprowadzona ich klasyfikacja i proklamowana idea postępu.

Kiedy w styczniu 1752 r. (z datą 1751) pojawił się tom drugi, wszystko przebiegało zgodnie z planem i Diderot sądził, że upora się z całością dzieła w roku następnym. Wkrótce jednak nastąpiła seria wydarzeń, które spowodowały przesunięcie tego terminu na wiele lat później. Zaczęło się od zarządzenia konfiskaty obu tomów, wydanego 7 II 1752 r. przez Królewską Radę Stanu pod zarzutem „podważania autorytetu królewskiego, krzewienia ducha niezależności i rewolty”, jak również „psucia obyczajów”, „areligijności i niewiary”. Nie oznaczało to jednak zakazu publikowania dalszych tomów, z tym że zastrzona została cenzura. Utożsamienie encyklopedystów z wrogami króla i religii zaciążyło wszelako fatalnie na dalszej akcji wydawniczej. Odtąd wszelkie poczynania antyrządowe i antykościelne, wszelkie przejawy śmiałej myśli wiązano z Diderotem i jego współpracownikami, co pociągało za sobą coraz to nowe represje i nasilanie się inwigilacji.

Jedną z głównych przyczyn wspomnianej już akcji represyjnej przeciw *Encyklopedii* była

¹⁰ Por. J. Le Rond d'Alembert, *Wstęp do Encyklopedii*, Warszawa 1954, Ponieważ *Wstęp* obejmuje również tekst *Prospektu* (s. 108—158), szkoda, że nazwisko Diderota nie znalazło się obok d'Alemberta na karcie tytułowej polskiego przekładu.

„sprawa księdza de Prades”. Ów ksiądz ukończył wydział teologii w Sorbonie przedstawiając 18 XII 1751 r. rozprawę doktorską: *Quis est ille, cuius in faciem Deus inspiravit spiraculum vitae?* (Kim jest ten, na twarzy którego Bóg rozlał tchnienie życia?). Pracę tę obronił, wydrukował w niewielkiej liczbie egzemplarzy i udostępnił najbliższemu otoczeniu. Ponieważ okazało się, że zawarte w niej poglądy dalekie są od ortodoksji, lansują teologię naturalną bliższą deizmowi i trącą materializmem, Sorbona — pod naciskiem Parlamentu — musiała potępić to, co wcześniej aprobowała. Przy okazji wyszło na jaw, że de Prades jest współpracownikiem *Encyklopedii* i że Diderot poparł go w artykule *Certitude*.

Teoretycznej refutacji książki de Pradesa podjął się jansenistyczny biskup z Auxerre, Caylus, który przy okazji zaatakował Diderota i Sorbonę. Kiedy Diderot dowiedział się, że de Prades i współpracujący z nim ksiądz Yvon (obaj zbiegli za granicę) drukują dwutomową *Apologie de l'abbé de Prades*, napisał trzecią jej część: *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades* (Kontynuacja apologii księdza de Prades), którą wydał potajemnie na początku 1752 r.

Nieco wcześniej (w 1751 r.) ukazał się utwór dzisiaj prawie zapomniany ze względu na swój hermetyczny charakter, *Lettre sur les sourds et muets* (List o głuchoniemych), w którym Diderot rozwija problematykę sensualizmu zawartą w *Liście o ślepcach*, koncentrując się tym razem na tematyce lingwistycznej i estetycznej.

Pod koniec 1753 r. wyszedł (za cichym przyzwoleniem cenzury) jeden z ważniejszych utworów filozoficznych Diderota, *O interpretacji natury*. Jest on często określany jako empirystyczna *Rozprawa o metodzie*. Jej genezę wywodzi się zazwyczaj od F. Bacona. Wydaje się

jednak, że niezależnie od wpływów filozofa angielskiego główną rolę odegrała tu praca nad *Encyklopedią*, a zwłaszcza nad hasłami z zakresu sztuk i rzemiosł, w których Diderot się specjalizował.

Nad *Encyklopedią* pracował Diderot szczególnie intensywnie do 1757 r., kiedy to ukazało się siedem tomów tego dzieła. Tę passę przerwało odwołanie przez Królewską Radę Staru przywileju nadanego spółce księgarskiej publikującej *Encyklopedię*. Odwołanie miało miejsce 8 III 1759 r. i nastąpiło w wyniku presji wywieranej na króla przez koła klerykalne i konserwatywne. W lipcu tegoż roku nakazano wydawcom zwrócić subskrybentom wpłacone przez nich pieniądze. Zdawało się, że koniec *Encyklopedii* jest nieunikniony.

Momentem sprzyjającym podjęciu akcji przeciw filozofom był nieudany zamach R. F. Damiensa, który w dniu 5 I 1757 r. zranił scyzorykiem Ludwika XV i skazany został na rozzerwanie koźmi. Wprawdzie Damiens był narzędziem jezuitów skłóconych z jansenistami, to jednak obóz konserwatywny próbował zrzuć winę na filozofów i ich liberalne idee. Adwokat J. N. Moreau wymyślił dla nich określenie „Cacouacs” (od greckiego *kakos*), to znaczy ludzie źli, bo nie wierzący w Boga, nie respektujący rządu i zasad religijnej moralności. Odtąd zaczęły wychodzić jedna po drugiej broszury atakujące „szubrawców”. Prym w tej kampanii wiódł Ch. Palissot, autor wydanych w 1757 r. *Petites lettres sur de grands philosophes* (*Małych listów o wielkich filozofach*) oraz komedii *Les Philosophes* (1760). Wtórował mu E. Fréron, który uznał sztukę Diderota *Fils naturel* (*Syn naturalny*) za plagiat z C. Goldoniego.

Kolejnym pretekstem do ataków na *Encyklopedię* i Diderota było potępienie przez Parlament dzieła C. A. Helvétiusa *O umyśle* w

1758 r. Wrzawa, jaka się rozpętała wokół tej sprawy, doprowadziła do zawieszenia wydawania *Encyklopedii*, a następnie do odwołania udzielonego jej przywileju. Tak więc *Encyklopedia* utknęła na tomie siódmym, obejmującym hasła do litery „G”.

Wydarzenia te poprzedziły dwa inne ciosy, które spadły na filozofa, a mianowicie próba „dezercji” d’Alemberta z szeregów encyklopedystów oraz spór z Rousseau, który publicznie ogłosił — w *Liście o widowiskach* (1758) — że przestaje być przyjacielem Diderota. „Miałem niegdyś — pisał — surowego i sprawiedliwego Arystarcha, ale już go nie mam i mieć nie chcę”. Zarysowały się też różnice zdań między Diderotem a Voltairem odnośnie do przyszłości *Encyklopedii*. Voltaire upierał się przy koncepcji „strajku” encyklopedystów, mającego na celu, przez ów bierny opór, skłonić władze do liberalizacji poczynań wobec filozofów. Proponował również Diderotowi emigrację i kontynuowanie wydawania *Encyklopedii* poza Francją. Obie te koncepcje Diderot odrzucił, w związku z czym Voltaire zażądał zwrotu rękopisów haseł, które nie zostały jeszcze wydrukowane.

Diderot postanowił kontynuować *Encyklopedię* i czekać na sprzyjający moment, aby wydać pozostałe tomy jednocześnie. Zwolnienie rytmu pracy nad tym olbrzymim dziełem miało również pozytywną stronę, a mianowicie pozwoliło Diderotowi robić to, na co miał ochotę i do czego czuł się powołany. A ciągnęło go w stronę teatru. W rok po napisaniu *Syna naturalnego* (1757) wydał *Ojca rodziny* (*Le Père de famille*)¹¹, w 1759 r. pracował nad *Szeryfem*

¹¹ Sztuka ta była grana w 1777 r. po francusku w Warszawie, a następnie przełożona na język polski jako *Ojciec dobry* (1780). O jej roli w Polsce por. E. Rządowska, *Encyklopedia i Diderot w polskim Oświeceniu*, Wrocław 1955, s. 124—125.

(*Le Shérif*), a w 1760 ukończył francuską adaptację sztuki E. Moore'a *Gracz* (*Le Joueur*). Równolegle do tej twórczości literackiej uprawiał refleksję estetyczną. Z tego właśnie okresu pochodzi rozprawa *De la poésie dramatique* (*O poezji dramatycznej*), dołączona do *Ojca rodziny*.

Los niekiedy płata figle. Oto Diderot przekonany o swoim powołaniu dramaturga i reformatora teatru traktował *Encyklopedię* jak przysłowiowy „dopust Boży”. Polemizując z poglądami Helvétiusa na temat motywów ludzkiego działania pisał na przełomie 1773 i 1774 r.: „Czy wie ktoś lepiej ode mnie, że przypadek, a jeszcze bardziej potrzeby życiowe dysponują nami tak, jak chcą? Oto powód, dla którego w ciągu około trzydziestu kolejnych lat tworzyłem *Encyklopedię*, a napisałem tylko dwie sztuki teatralne”¹². Wypowiedź ta nie powstała bynajmniej pod nastrojem chwili i nie jest odosobniona. W roku 1760 Diderot pisał do swojej przyjaciółki, Zofii Volland, którą poznał przed pięcioma laty: „nie wiem, kiedy wydobędę się z tej galery”. W kilka lat później ten sam ton: „Prawdę mówiąc, moja głowa jest zmęczona. Ciężar, który dźwigałem w ciągu dwudziestu lat, tak mnie przygarbił, że nie mam nadziei na możliwość wyprostowania się”¹³. I wreszcie w momencie, kiedy finalizował pracę nad *Encyklopedią*: „A więc za osiem do dziesięciu dni ujrzę koniec tego przedsięwzięcia, które mnie absorbuje od dwudziestu lat; o którym trudno powiedzieć, że przyniosło mi fortunę; które wielokrotnie narażało mnie na porzucenie kraju i utratę wolności i strawiło mo-

¹² *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875—1877, t. 2, s. 312.

¹³ D. Diderot, *Correspondance*, Paris 1955—1970, t. 3, s. 248 oraz t. 5, s. 64.

je życie, które mogłem wykorzystać z większym pożytkiem i sławą”¹⁴.

Dopiero kiedy spoglądamy na tę sprawę z perspektywy lat, widzimy, jak bardzo Diderot się mylił co do wartości swoich dzieł. O *Encyklopedii* wie dzisiaj każdy przeciętnie wykształcony Europejczyk. Sztuki Diderota, pokryte szacowną patyną, budzą najwyżej ciekawość historyków literatury i teatrologów. Wydaje się też, że Diderota gnębiło nie tyle samo tworzenie *Encyklopedii*, co towarzyszące mu nieprzyjemne i uciążliwe perypetie. Był wprawdzie twórcą unikającym systematyczności i lubującym się w krótkich formach powstających spontanicznie, ale można przecież spojrzeć i na *Encyklopedię* jak na zbiór drobnych utworów, w których komponowaniu Diderot uciekał się do ulubionej techniki rapsodycznej — snucia własnych refleksji na kanwie innego utworu, polemizowania z nim i przeciwstawiania mu własnego spojrzenia. Na tej zasadzie powstała zdecydowana większość jego artykułów z dziedziny historii filozofii, których „kościel” zaczerpnął z *Historia critica philosophiae* (Krytycznej historii filozofii, 1742—1744) J. Bruckera.

Niewątpliwie potrzeby materialne były czynnikiem determinującym kierowanie przez Diderota pracami nad *Encyklopedią*. Działalność ta dostarczała mu niewielkich wprawdzie, ale stałych środków utrzymania (wydawcy płacili mu część honorarium w formie pensji). Była to jednak współpraca chłopa z diabłem z bajki La Fontaine’a, o czym filozof często wspomina w swojej korespondencji, nazywając przy okazji Le Bretona i jego współników „korsarzami”.

Wśród przyczyn, które powodowały ciągle rozpraszenie jego twórczej energii, Diderot wy-

¹⁴ *Salon de 1765*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 10, s. 237.

mienia również — „nieokiełznaną ciekawość” i wrodzoną mu filantropię. Służył wszystkim, w zależności od potrzeby, bądź pieniędzmi, bądź pomysłami, bądź też piórem. Jeszcze nie ukończył *Encyklopedii*, a już podjął się współpracy z „Correspondance littéraire, philosophique et critique”¹⁵ F. M. Grimma. Ten niemiecki obywatel i dyplomata, który potrafił pozyskać sobie wielu monarchów Europy i okazać się wszędzie przydatny (utrzymywał kontakty zarówno z Fryderykiem II, Katarzyną II, jak też ze Stanisławem Augustem Poniatowskim), wydawał w Paryżu coś w rodzaju pisma literackiego, rozsyłanego w postaci rękopiśmiennych kopii po dworach monarchów i innych ważniejszych osobistości. Ponieważ pismo miało charakter elitarny i nie ukazywało się drukiem, można w nim było publikować śmiałe teksty. To prawdopodobnie zachęciło Diderota do współpracy z Grimmem, którego uważał przez długie lata za swojego najbliższego przyjaciela, zanim nie dostrzegł w nim „antyfilozofa”, a co gorsza płaskiego dworaka zbijającego fortunę na wysługiwaniu się władcom.

Mimo uciążliwości nowej „pańszczyzny”, polegającej m. in. na recenzowaniu całych stert książek, współpraca z „Correspondance”, która zaczęła się w kwietniu 1754 r., trwała do końca życia Diderota. Uniwersalny charakter „Correspondance” pozwalał na zamieszczanie w

¹⁵ Najpełniejsze dotąd wydanie jest dziełem T. Tournoux, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris 1877—1882. Kolacjonując zachowane dotąd kopie rękopiśmienne „Correspondance littéraire”, J. Th. de Booy wskazał na nieco szerszy udział Diderota w tym piśmie, niż dotychczas sądzono. Por. *Inventaire provisoire des contributions de Diderot à la Correspondance littéraire*, „Dix-huitième siècle” 1969, nr 1, s. 353—397 oraz tegoż: *Une anecdote de Diderot sur le Système de la nature*, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1963, t. 23, s. 105—114.

niej nader różnorodnych płodów bogatej umyślości filozofa. Znajdujemy tam — w okresie do 1765 r. — *Lettre à Landois* (1756), list filozoficzny podejmujący antropologiczne aspekty determinizmu; krytykę dzieła Helvétiusa *O umyśle* (1758); cykl utworów estetycznych, powstałych z intencją zaznajomienia abonentów „Correspondance” z okresowymi wystawami sztuk plastycznych w Paryżu, a mianowicie *Salony* (1759, 1761, 1763, 1765). Później pojawiają się *Observations sur la brochure intitulée Garrick ou les acteurs anglais* (*Uwagi o broszurze zatytułowanej Garrick albo aktorzy angielscy*), stanowiące pierwszą wersję *Paradoksu o aktorze*.

W latach 1760—1763 Diderot pisze wiele wybitnych i popularnych utworów, m. in. powieść filozoficzną *Zakonnica* (1760). W roku 1762 powstaje *Kuzynek mistrza Rameau*, bodajże najgłośniejszy utwór filozoficzny Diderota, podany w formie literackiej. Pierwszym myślicielem, który poznał się na jego wartości i postarał się o jego wydanie (po niemiecku), był F. Schiller. Zaproponował on dokonanie przekładu J. W. Goethemu. Ledwo utwór wyszedł z drukarni (w 1805 r.), a zainteresował się nim Hegel i poświęcił mu obszerny fragment *Fenomenologii ducha* (1807), odkrywając w Diderocie głębokiego dialektyka i prekursora teorii alienacji, pokazującego na przykładzie bratanika kompozytora Rameau istotę „rozerwanej świadomości”. Tą drogą utworem Diderota zainteresował się K. Marks, który przejął jednocześnie jego heglowską interpretację. Ten z kolei zwrócił uwagę F. Engelsa na *Kuzyńka mistrza Rameau*. Pisał bowiem do niego 15 IV 1869 r.: „Dzisiaj *by accident* stwierdziłem, że mamy w domu dwa egzemplarze *Neveu de Rameau*, dlatego posyłam ci jeden. To jedyne w swoim rodzaju arcydzieło jeszcze raz sprawi ci

rozkosz”¹⁶. Kontynuację tego epizodu odnajdziemy w *Anty-Dühringu* F. Engelsa, gdzie utwór Diderota został zaliczony obok *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* J. J. Rousseau do „arcydzieł dialektyki”¹⁷. Dodajmy, że K. Marks mówiąc o swoich ulubionych pisarzach wymienia jednym tchem Diderota, Lessinga, Hegla i Balzaca¹⁸.

Oczywiście problem interpretacji *Kuzynka mistrza Rameau* jest dziś sprawą o wiele bardziej złożoną, a wypowiedzi Hegla i klasyków marksizmu nie stanowią jej finału, lecz tylko jeden z punktów wyjścia¹⁹.

Kolejną ważną datą w życiu i twórczości Diderota jest rok 1765. W tym czasie wydaje on jednocześnie dziesięć tomów *Encyklopedii*, przygotowywanych potajemnie od czasu zakazu jej wydawania i opublikowanych za cichym przyzwoleniem władz rzekomo w Neufchâtel u Samuela Fauche’a w Szwajcarii, a w rzeczywistości przez Le Bretona w Paryżu. W ten sposób podstawowy tekst *Encyklopedii* (17 tomów) został oddany subskrybentom w całości. Diderot pracował jednak dalej nad planszami, których ostatnie tomy (X i XI) ukazały się w 1772 r. Wykorzystując popularność, a co za tym idzie finansową atrakcyjność tego dzieła, przedrukowywanego wielokrotnie we Włoszech i Szwajcarii, wydawca Ch. J. Panckoucke rzucił na rynek cztery tomy *Dodatku do Encyklo-*

¹⁶ K. Marks, F. Engels, *Marks do Engelsa w Manchesterze*, w: *Dzieła*, Warszawa 1973, t. 32, s. 325—326. Por. G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1965, t. 2, s. 106—112.

¹⁷ F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1956, s. 25.

¹⁸ K. Marks, F. Engels, *Wyznania (z albumu Jenny)*, w: *Dzieła*, Warszawa 1975, t. 31, s. 717.

¹⁹ Por. M. Souviron, *Hypothèse de lecture pour Le Neveu de Rameau*, „Kwartalnik Neofilologiczny” 1978 z. 2, s. 123—142.

pedii (*Supplément*) oraz tyleż tomów plansz (1776—1777).

Można by zastanawiać się, jak to się stało, że po oficjalnym zakazie wydawania *Encyklopedii*, który nie został przecież anulowany, możliwe było jej ukończenie. Złożyło się na to wiele przyczyn. Kontynuowania jej domagali się czytelnicy. Po wydaniu zarządzenia o zwrocie subskrybentom zaliczki ani jeden z nich po nią się nie zgłosił. Chcieli otrzymać kolejne tomy, a nie pieniądze. Stanowisko kół rządzących wobec *Encyklopedii* nie było jednolite. Zaznaczyły się różnice zdań, które pojawiały się w tym okresie również w ważniejszych sprawach politycznych, między królem i jego radą, Parlamentem i hierarchią kościelną. Dużą rolę odegrała liberalna postawa dwóch oświeconych mężów stanu, a mianowicie szefa biura wydawnictw i księgarń, zwanego też generalnym inspektorem, a później dyrektorem wydawnictw (*Directeur de la Librairie*), Ch. G. Malesherbesa oraz szefa policji G. Sartine'a²⁰. Ten drugi kumulował obie funkcje w latach 1763—1776, co było Diderotowi na rękę, jako że od wielu lat z Sartinem się przyjaźnił. Malesherbes pełnił swój urząd od 1750 do 1763 r., a więc w okresie pokrywającym się niemal z powstaniem *Encyklopedii*.

Istniała wreszcie inna ważna przyczyna pozwalająca Diderotowi doprowadzić dzieło do końca, a mianowicie czynnik ekonomiczny. *Encyklopedia* była nie tylko zjawiskiem znaczącym na polu nauki. Stanowiła ona zarazem

²⁰ „Protector i przyjaciel Diderota — pisze na temat Sartine'a N. Hermann-Mascard — okazał się tak samo przychylny filozofom jak Malesherbes troszcząc się o nich, oszczędzając ich, pozwalając uniknąć im niejednej kabały — *La censure des livres à Paris à la fin de l'ancien régime (1750—1789)*, Paris 1968, s. 36. Por. też P. Grosclaude, *Malesherbes témoin et interprète de son temps*, Paris 1961, t. 1, s. 287.

największe przedsięwzięcie edytorskie we Francji drugiej połowy XVIII w. Zainwestowano w nią duże kapitały, które przyniosły intratne zyski wydawcom. Według obliczeń samego Diderota, do 1769 r. zarobili oni na *Encyklopedii* 2 mln liwrów. Biorąc pod uwagę nakłady kapitałów, wielką ilość współpracowników i osób zatrudnionych przy pracach edytorskich, a wreszcie subskrybentów, J. Proust stwierdza, że wszystko to czyni z *Encyklopedii* „odpowiednik największych przedsięwzięć kapitalizmu francuskiego pod koniec XVIII wieku. Obok wielkich przedsiębiorców handlu i przemysłu, których się ciągle wymienia, jako że nie są jeszcze bardzo liczni: obok Holkerów, Oberkampfwów, Wendlów, Le Breton i jego wspólnicy wyglądają nader pokaźnie”²¹. Koła rządzące musiały liczyć się z tymi potentatami finansowymi, bo właśnie dzięki nim — co jest paradoksem tych czasów — zrujnowana ekonomicznie i zadłużona feudalna Francja mogła zachować istniejący stan rzeczy.

Istnieją dowody, że mimo rzekomo potajemnego wydawania ostatnich tomów *Encyklopedii* Malesherbes był o wszystkim dobrze poinformowany i pilnował jedynie, by przygotowywane do druku teksty nie zawierały zbyt radykalnych sformułowań. Nie mogąc dokonywać zwyczajną drogą cenzury, głównym cenzorem uczynił samego Le Bretona. Ten jednak ukrywał starannie „czyszczenie” i kaleczenie rękopisów, a po wydrukowaniu tekstu palił je. Diderot dowiedział się o tych zabiegach przypadkowo próbując coś sprawdzić w artykule *Sarrasins* (*Saracenowie*). Przy okazji odkrył ślady interwencji Le Bretona w wielu innych hasłach. Było to w listopadzie 1764 r., kiedy ostatni tom był już w druku. W pierwszym porywie oburzenia Diderot zamierzał podać fałszerstwo do

²¹ J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1967, s. 45.

publicznej wiadomości, co spowodowałoby niewątpliwie bojkot subskrybentów, a tym samym ruinę wydawców. Skończyło się jednak na tym, że Le Breton przeczytał w liście z 12 XI 1764 r. parę soczystych epitetów pod swoim adresem. Przy okazji Diderot mu przypomniał, że właśnie to, co było nowatorskie i śmiałe w *Encyklopedii*, stanowiło o jej atrakcyjności.

Trudno dzisiaj stwierdzić, jak daleko posunięta była interwencja wydawcy. Pewne wyobrażenie o niej możemy wyrobić sobie na podstawie książki D. H. Gordona i N. L. Torreya²², gdzie zostały odtworzone lub skorygowane teksty niektórych artykułów zgodnie z woluminem będącym kiedyś własnością Le Bretona, a odnalezionym w 1933 r. u jednego z amerykańskich księgarzy. Wolumin ten, liczący ponad 330 stron, zawiera obok dokumentów dotyczących spraw wydawniczych pierwotne teksty takich artykułów, jak: *Menace, Souveraineté, Infidélité, Paradis, Pyrrhonienne ou sceptique philosophie, Pythagorisme, Socrate, Socratique philosophie, Tagaste, Tolérance* oraz teksty wyeliminowane w całości: *Sectes du christianisme, Théologie scolastique i Théologie positive*.

W latach 1765—1773, to znaczy od zakończenia prac nad zasadniczym tekstem do *Encyklopedii* do wyjazdu za granicę, Diderot koncentruje się na studiowaniu prac z dziedziny filozofii przyrody i naturystycznie zorientowanej antropologii filozoficznej. Próbuje stworzyć w tym okresie pierwsze systematyczne dzieło, które zresztą pozostawił w formie niedokończonej, *Eléments de physiologie (Elementy fizjologii)*. Jest to utwór równie ważny, co pozabawiony typowej dla Diderota werwy i kunsztu pisarskiego. Tworzenie systematycznych traktatów naukowych i filozoficznych wyraźnie

²² D. H. Gordon, N. L. Torrey, *The Censoring of Diderot's Encyclopedie and the reestablished text*, New York 1947, s. 70 i n.

Diderotowi nie odpowiadało, toteż wykorzystał swoją wiedzę nagromadzoną w czasie pisania *Eléments de physiologie*, by „po drodze” skomponować tryptyk: *Rozmowa d’Alemberta z Diderotem*, *Sen d’Alemberta* i *Kontynuacja rozmowy poprzedniej* (1769)²³, gdzie wyłożył poniekąd to samo, tylko że w formie swobodnej rozmowy, dialogu, ścierania się różnych poglądów na tę samą sprawę.

Drugą dziedziną myśli Diderota, rozwijaną intensywnie po *Encyklopedii*, jest estetyka. W roku 1766 pojawiają się w „Correspondance” *Essais sur la peinture* (*Szkice o malarstwie*), w rok później kolejny *Salon de 1767*, a następnie *Salony* z 1769 i 1771 r.

Wiele uwagi poświęca Diderot w omawianym okresie problematyce społecznej i politycznej. Warto zauważyć, że podobną ewolucję można zaobserwować u Holbacha, który po *Systemie przyrodu* (1770) wydaje *La politique naturelle* (1773), *Système social* (1773), *La Morale universelle* (1776) i *Etokrację* (1776). Przyczyna tego stanie się zrozumiała, jeśli weźmiemy pod uwagę proces rozkładu feudalizmu i wzrost napięć społecznych w miarę zbliżania się rewolucji. Dodatkową przyczyną owego ciążenia ku problematyce politycznej i ekonomicznej były kontakty Diderota z fizjokratami i innymi ekonomistami zaangażowanymi do współpracy nad *Encyklopedią*, jak A. Morellet. W roku 1770 Di-

²³ J. Kott potraktował niesłusznie tę trylogię jak trzy odrębne utwory, a w konsekwencji opublikował ich przekład w dwóch osobnych zbiorach prac Diderota. *Rozmowa d’Alemberta z Diderotem* ukazała się w tomiku: *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1950, 1958. Po niej znalazła się *Rozmowa panny de Lespinasse z doktorem Bordeu* (w ten sposób zmieniono tytuł oryginału: *Suite de l’entrétien précédent*), która winna była zostać umieszczona po *Śnie d’Alemberta*. Ten został jednak opublikowany w późniejszym zbiorze: *Mistyfikacja. Sen d’Alemberta*, Warszawa 1962.

derot jest stałym bywalcem salonu prowadzonego przez żonę Neckera. Spotyka tam m. in. G. Th. Raynala, który wcześniej nakłonił go do współpracy nad wielotomowym dziełem: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Historia filozoficzna i polityczna osiedlania się i handlu Europejczyków w obojgu Indiach). Pierwsze wydanie ukazało się w 1770 r., drugie, powiększone w 1774 i trzecie, najobszerniejsze i najbardziej radykalne, gdzie udział Diderota jest największy, wyszło w 1780 r.

Mimo powiązań z fizjokratami i ulegania ich wpływom doktrynalnym Diderot opowiedział się przeciwko nim, a za F. Galianim, który w pracy *Dialogues sur le commerce des blés* (Dialogi o handlu zbożem, 1770) wystąpił przeciwko stosowaniu zasady ekonomicznego liberalizmu w obrotach tym towarem. Wykazał, że to powoduje wzrost nędzy ludu, a jednocześnie bogacenie się kupców i spekulantów jego kosztem. W podobnym duchu wystąpił Diderot pisząc *Apologie pour l'abbé Galiani* (Apologia księdza Galianiego), która powstała na przełomie 1770 i 1771 r., a opublikowana została dopiero w 1954 r. przez Y. Benota.

Wyrazem rosnącej radykalizacji społecznej i politycznej myśli Diderota jest zdecydowane potępienie despotyzmu w *Lettre de M. Denis Diderot sur l'Examen de l'Essai sur les préjugés*, wydanym jako *Pages inédites contre un tyran* (Nie wydane stronice przeciwko tyranowi) w 1937 r. przez F. Venturiego. Utwór ten jest repliką na refutację głośnego utworu P. Tiry d'Holbacha, *Essai sur les préjugés* (Rozprawa o przesądach), dokonaną przez Fryderyka II. Ten szczywany lis próbował uchodzić za przyjaciela filozofów i chętnie gościł Francuzów na swym dworze (bawił tam m. in. La Mettrie i Voltaire). Zdarzało mu się jednak odkrywać

karty, kiedy materialistyczna filozofia prowadziła do radykalnej myśli politycznej i krytyki szkodliwej społecznie funkcji religii. Tak było w przypadku utworu Holbacha, wieloletniego przyjaciela Diderota i najbliższego mu duchowo filozofa. Kiedy dodamy, że Diderot od dawna widział we Fryderyku militarystę i nazywał go „podpalaczem Europy”, zrozumiałe stanie się, że jego ton wypowiedzi był wyjątkowo ostry. Podobną antydespotyczną wymowę mają *Pensées détachées ou fragments politiques* (*Myśli oderwane albo fragmenty polityczne*), opublikowane w „Correspondance” w 1772 r. Zdecydowanie rewolucyjny charakter przybrał jednak wiersz *Eleuthéromanes ou les furieux de la liberté* (*Opętani wolnością*), zamieszczony w tym samym roku w tejże „Correspondance”. Diderot parafrazuje tu głośne zawołanie J. Mesliera o konieczności zdecydowanej rozprawy z królami i księżmi, zawołanie, które obiegło świat.

Jednocześnie Diderot zastanawia się nad problemami natury i kultury, życia ludów prymitywnych i cywilizowanych, posiadających własność prywatną. Jego moralne racje są po stronie natury, racjonalne zaś po stronie cywilizacji. Tę właśnie problematykę porusza Diderot w *Przyczynku do podróży Bougainville’a*, napisanym w 1772 r. i zamieszczanym fragmentami na przełomie 1733 i 1774 r. w „Correspondance”. Utwór ten powstał w toku prac nad *Histoire philosophique et politique* Raynala²⁴, ową encyklopedią problematyki kolonializmu, cieszącą się dyskretnym poparciem kół rządzących. Pragnąc zaznajomić się z procesem odkrywania, podbijania i urządzania kolonii przez Europejczyków, Diderot przestudiował m. in. rela-

²⁴ Udowodniła to M. Duchet w artykule: *Le Supplément au voyage de Bougainville et la collaboration de Diderot à l'Histoire des deux Indes*, „Cahiers de l'Association internationale des Etudes françaises” 1961, nr 13, s. 173—187.

cję z podróży L. A. Bougainville'a: *Voyage autour du monde* (Podróż naokoło świata). Stąd jego refleksje nad tą książką, podane w formie przyczynku do niej.

Na osobną wzmiankę zasługuje napisana w tym samym okresie powieść filozoficzna *Kubuś Fatalista i jego Pan* (1773), podejmująca w szerokim zakresie zagadnienia filozoficzne i społeczne, głównie kwestię wolności i determinizmu w ludzkim postępowaniu. Diderot dał się w niej poznać jako mistrz dialektyki. Przed Heglem ujął m. in. zagadnienie wzajemnej zależności pana i sługi i względności bycia panem i poddanym. W tej z talentem napisanej powieści „szufladkowej”, zrywającej z kanonami klasycyzmu, daje się również odczuć powiew rewolucji. Plebejski bohater Kubuś jeszcze nie jest podmiotem historii, ale taką przyszłość Diderot mu wróży.

Przegląd twórczości filozoficznej Diderota z lat 1765—1772 zakończymy wzmianką o dwóch niewielkich, ale ważnych utworach: *Introduction aux grands principes* (Wprowadzenie do wielkich zasad) oraz *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (Filozoficzne zasady materii i ruchu). Oba powstały w 1771 r. i dotyczą problemów materialistycznej ontologii.

Rok 1773 to początek wielkiej życiowej przygody Diderota, jaką był wyjazd do Hagi, a stąd do Petersburga na zaproszenie Katarzyny II. Dotychczas Diderot wyprawiał się jedynie w okolice Paryża, a mianowicie do zamku Holbacha w Grandval, gdzie znajdował świetne warunki do pracy, wypoczynku i okazję do filozoficznych rozmów w gronie złożonym z intelektualnej śmietanki owych czasów. Zdarzało się, że spędzał tam kilka miesięcy, jak na przykład w 1759 r. Wracał zawsze chory z przejedzenia i obładowany nowymi rękopisami i książkami. Bywał też w Chevrette u przyjaciółki Grimma,

pani d'Epina y. Kilkakrotnie wyprawiał się do rodzinnego Langres, a raz towarzyszył nowej przyjaciółce, pani de Meaux, w podróży do wód w Bourbonne. Plonem wyprawy był utwór *Voyage à Bourbonne (Podróż do Bourbonne, 1771)*, gdzie znajdujemy rozważania nad geologicznymi „rewolucjami” globu ziemskiego.

Podróżować Diderot nie lubił i długo opierał się, a następnie próbował odkładać termin wyprawy do Petersburga. A zaczęło się od tego, że zamierzając wydać za mąż córkę Angelikę chciał znaleźć jej dobrą partię, co uzależnione było podówczas od wysokości posagu. W związku z tym postanowił w 1759 r. sprzedać swoją, liczącą około 3 tys. tomów, bibliotekę. Jeden z księgarzy wycenił jej wartość na około 13 tys. liwrów. O tym fakcie dowiedział się, poprzez Grimma, ambasador Katarzyny II w Paryżu, książę D. A. Golicyn, oraz generał Becki („dyrektor carskich budynków”), którzy powiadomili o tym carycę. Ta po objęciu władzy w 1762 r. drogą zamachu stanu i uśmiercenia męża, Piotra III, próbowała ratować swoją reputację. Ponieważ Piotr III był pospolitym pijanicą i lajdakiem, ona chciała uchodzić za władcę oświeconego, reformatora, odnowiciela potęgi Rosji, kontynuatora dzieła Piotra I. Piotr III stawiał otwarcie na Niemców. Ona zaczęła kokietować Francuzów (nie przestając spiskować z Fryderykiem II przeciwko sąsiednim narodom, głównie Polsce i Turcji) i ściągać ich do Petersburga. B. Lamothe budował Ermitaż. J. A. Houdon rzeźbił popiersie Katarzyny II. J. R. Péronnet przerzucał most przez Newę. Bracia Lagrenée stali się nadwornymi malarzami. Korespondowała z Voltai rem, d'Alembertem, którego chciała ściągnąć na swój dwór, do kolekcji brakowało jej Diderota. Zaproponowała mu kupno biblioteki za 16 tys. liwrów z pozostawieniem mu prawa korzystania z niej do śmierci, a ponieważ to przyniosło pochlebne

odgłosy, dołożyła mu jeszcze 25 tys. tytułem pensji bibliotekarza na 50 lat z góry. Odtąd Diderot stał się pośrednikiem i doradcą w sprawach zakupu przez Katarzynę obrazów francuskich mistrzów przeznaczonych do Ermitażu, on też zasugerował jej zaproszenie E. M. Falconeta w celu wyrzeźbienia modelu pomnika na cześć Piotra I, słynnego „jeźdźca z brązu”. Decydując się na wyjazd Diderot miał cichą nadzieję na nowe, bardziej intratne wydanie *Encyklopedii* albo też na opublikowanie innego dzieła, filozoficznego słownika języka francuskiego, w którym poszczególne terminy byłyby ściśle i jednoznacznie definiowane, co miało stanowić antidotum na wszelkie przesady.

Z Paryża wyruszył 11 VI 1773 r. i po kilku dniach przybył do Hagi, gdzie zatrzymał się przeszło dwa miesiące u księcia Golicyna (15 VI—20 VIII), wówczas już ambasadora w Holandii, by czekać na szambelana carycy, A. W. Naryszkina, który miał go ze sobą zabrać do Rosji. Czekać na niego zaczął czytać z ołówkiem w rękę utwór Helvétiusa *O człowieku*, wydany dopiero co w Holandii²⁵. Marginalne uwagi rozrosły się do pokaźnego tomu, zatytułowanego *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, który został wydany dopiero w 1875 r. Jest to jedna z większych prac Diderota, niesłusznie zapomniana, choć bardzo ważna dla zrozumienia ewolucji jego poglądów w tym okresie. Zagrzebując się coraz bardziej w dziełach biologicznych i medycznych akcentuje Diderot determinizm przyrodniczy w filozofii człowieka, odrzuca zaś skrajny determinizm społeczny Helvétiusa.

²⁵ Niektórzy autorzy prac o Helvétiusie, w tym niemal wszyscy autorzy polscy, podają błędnie 1772 r. jako datę wydania *De l'Homme*. W rzeczywistości na karcie tytułowej pierwszego wydania znajdujemy 1773 r.

Jednocześnie występuje przeciw radykalnemu sensualizmowi autora książki *O człowieku*, sprowadzającego myślenie do zmysłowej wrażliwości. Jest to więc zwrot w stronę racjonalizmu, podkreślający jakościową, a nie ilościową różnicę między postrzeganiem zmysłowym a myśleniem.

Dla złapania oddechu Diderot zwiedza Holandię, spotyka się z wybitnymi filozofami i naukowcami. Poznaje m. in. P. Campera, jednego z twórców fizjonomiki, oraz F. Hemsterhuisa, holenderskiego filozofa, autora książki *Lettre sur l'homme et ses rapports (List o człowieku i jego stosunkach z innymi ludźmi)*, której tematyka jest zbieżna z dziełem Helvétiusa. Po otrzymaniu egzemplarza od autora z prośbą o uwagi kreśli je — w czasie drugiego pobytu w Hadze — na marginesach i wstawkach, których treść można było poznać dopiero w 1964 r. dzięki ich zidentyfikowaniu i opublikowaniu przez G. Maya²⁶. Plonem tego krótkiego pobytu w Hadze jest również *Voyage de Hollande (Podróż do Holandii)*, tak nowatorska w stosunku do wielu innych utworów tego typu; w centrum uwagi autora nie leżą zajmujące anegdotki, ale głęboka analiza sytuacji ekonomicznej i politycznej tego kraju.

Różni autorzy nie są zgodni co do powstania innych prac Diderota w tym okresie. Największą jednomyślność odnotowujemy w odniesieniu do *Paradoksu o aktorze*, który być może został wówczas napisany (podawana jest również data 1770) bądź przepracowany. Wprawdzie sugeruje się też początek prac nad *Kubusiem Fatalistą* oraz przeróbką *Kuzynka mistrza Rameau*, ale są to jedynie domysły.

²⁶ F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports. Avec le commentaire inédit de Diderot*, New Haven—Paris 1964.

A poza tym, jak na trzy miesiące, zrobił naprawdę dużo. Nie obarczajmy więc zbyt Diderota.

Z Hagi wyjechał 20 VIII 1773 r. Trasę podróży znamy dokładnie dzięki sporządzeniu i opublikowaniu przez H. Dieckmanna w 1951 r. inwentarza największego, po leningradzkim, zbioru rękopisów, które były w posiadaniu potomków córki Diderota (ta po mężu przyjęła nazwisko Vandeul). Otóż w owym „fonds Vandeul”, będącym rewelacją dla diderotologów lat pięćdziesiątych, a dzisiaj stanowiącym część działu rękopisów Bibliothèque Nationale w Paryżu, znajdujemy zreprodukowany przez H. Dieckmanna autograf Diderota: „Droga, jaką jechaliśmy z Hagi do Petersburga”²⁷. Wynika z niego, że Diderot nadrobił wiele kilometrów, aby ominąć Berlin i... Warszawę, gdyż nie chciał się spotkać z Fryderykiem II, jak też z naszym Stanisławem Augustem, który bezskutecznie próbował — poprzez Grimma — nawiązać z nim kontakt²⁸. Jechał więc przez Rotterdam, Düsseldorf, gdzie spotkał się z F. H. Jacobim, stamtąd udał się na południe, do Lipska i Drezna, potem zaś wjechał na teren zaboru pruskiego podając po niemiecku nazwy polskich miejscowości, które mogliśmy odtworzyć porównując osiemnastowieczne mapy niemieckie i polskie. Na terenie obecnej Polski znalazł się w szesnastym dniu podróży (a więc 4 IX 1773) i zatrzymał w Gubinie, przekraczając wcześniej Nysę. Stąd dotarł, przeprawiwszy się przez Bóbr, do Krosna Odrzańskiego, by wyruszyć przez Odrę do Cybinki. Po dwóch dniach znalazł się we Frank-

²⁷ H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot*, Genève—Lille 1951, s. 267—273.

²⁸ Por. J. Fabre, *Stanislas Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières*, Strasbourg 1952, s. 340—342 oraz E. Rządowska, *Encyklopedia i Diderot w polskim Oświeceniu...*, s. 123—124.

furcie nad Odrą. W osiemnastym dniu podróży (6 IX) wkroczył znów na teren obecnej Polski i zatrzymał się w Kostrzynie. Dnia 7 IX był w Gorzowie Wielkopolskim, zaś 8 IX w Drezdenku, a więc na terenach zagarniętych po I rozbiore przez Prusy. Diderot był świadom tego faktu określając kolejny odcinek drogi jako podróż przez „Polskę pruską”. Trasa ta biegła następująco: Wieleń—Trzcianka—Piła—Grabionna (koło Wyrzyska)—Nakło—Bydgoszcz—Ostromecko—Chełmno (tu znalazł się 12 IX)—Grudziądz. Po drodze zatrzymał się w Trzciance (10 IX) i Bydgoszczy (11 IX). W okolicach tego ostatniego miasta odnotowuje świeże niemieckie drogowskazy jako przejaw depolonizacji. Jeszcze po latach będzie wspominał „okrucieństwa Prusaków w Saksonii, w Polsce i wszędzie, gdzie stali się panami”²⁹.

Teren byłych Prus Wschodnich przebył w okresie od 13 IX do 19 IX, jadąc przez Kwidzyn, Prabuty, Przezmark, Pasłek, Młynary, Braniewo. Przekraczając obecną granicę Polski zatrzymał się w Królewcu. Jeżeli chodzi o północne tereny, należące do Polski jeszcze po I rozbiore, wymienia jedynie miejscowość Rucawę (Rutzau), leżącą na trasie z Połangi do Mitawy. Zmęczony długą, monotonną podróżą zabawia się układaniem pikantnych erotyków na cześć „ślicznotki z Kłajpedy” oraz „z Oberży pod Racią” w Rydze.

Do Petersburga przyjechał 8 X 1773 r. Trzy dni wcześniej skończył sześćdziesiąt lat. Naryszkin tak celował, aby zdążyć na ślub carewicza Pawła, który odbył się nazajutrz po ich przyjeździe. Diderot nie mógł wziąć udziału w uroczystościach. Przyjechał w jednym czarnym garniturze i twierdził, że zgubił perukę, której

²⁹ *Pensées détachées sur la peinture*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 12, s. 132.

zresztą nigdy nie nosił. W owym garniturze pokazywał się wszędzie. Traktował go jak symbol swojej klasy społecznej. Paradując w nim ostentacyjnie wśród wyfraczonych petersburskich dworaków, czynił w pojedynkę to, co uczestnicy polskiej „czarnej procesji” czynili zbiorowo. Był wrogiem konwenansów zarówno w literaturze, jak w życiu codziennym. Kilka lat wcześniej odwiedzał swoich paryskich przyjaciół w szlafroku i w nocnym czepku — tak jak inni wychodzili po skończonej pracy w swym stroju roboczym. Była to więc próba rehabilitacji szlafroka poprzez zaszczytny zawód pisarza i filozofa.

Katarzynie II podobały się jego proste maniere i to, że nie czuł żadnego kompleksu przed nią jako carycą. Zachowywał się w czasie codziennych popołudniowych spotkań w jej gabinecie urzędowym tak jak przy stole u barona Holbacha. Przeplatał dowcipami śmiałe myśli i gorzkie prawdy, aby były bardziej strawne. Żywo gestykulował i od czasu do czasu uderzał dłonią w stół dla podkreślenia, że coś go żywo poruszyło. Często brał carycę za rękę, by zmusić ją do skoncentrowania uwagi na jakiejś głębszej myśli. Nie wierzymy jednak plotkarzom i ludziom zawistnym, wywodzącym się z konserwatywnej diaspory francuskiej w Petersburgu; nie wierzymy Escherny'emu, kiedy mówi, że Katarzyna II miała posiniaczone uda od jego gestykulacji i poklepywania. Winniśmy też z dużą ostrożnością studiować relacje o wizycie Diderota w Petersburgu, pochodzące z dworu Fryderyka II oraz od zaprzędanych mu ludzi (wśród nich S. Formeya) — relacje tym bardziej fałszywe, im bardziej było wiadomo, że Diderot nie zahaczy o Berlin w drodze powrotnej do Paryża. Niektóre z tych plotek dochodziły jego uszu i zbytnio się nimi nie przejmował. Przejął się tylko jedną, że przyjechał jakoby dziękować Katarzynie za to, co

dla niego zrobiła, i prosić o jeszcze. W związku z tym odmówił brania jakichkolwiek subwencji i odjeżdżając przyjął symboliczny podarek oraz 3 tys. rubli na drogę. Wyjechał z Petersburga 5 III 1774 r. w towarzystwie doświadczonego przewodnika Greka, nazwiskiem Bala, i tym razem krótszą drogą, przez Szczecin i Hamburg, wrócił do Hagi.

Na podróż Diderota do Petersburga należy spojrzeć również od innej strony. Była to dla niego przede wszystkim wielka przygoda intelektualna, o której wielu ówczesnym filozofom się nie śniło. W rozmowach z Katarzyną II mógł sprawdzić, jak ma się filozoficzna teoria do politycznej praktyki i w ogóle, co warta jest idea oświeconej monarchii. Do Petersburga Diderot jechał z poczuciem wielkiej misji filozoficznej. Miał nadzieję, że stanie się doradcą monarchini, która tych rad bardzo potrzebuje dla reformy młodego państwa. Chciała przecież nadać nowe ustawy i w tym celu zwołała w 1767 r. coś na kształt prowizorycznego parlamentu jako ciała doradczego. Opracowała jednak sama projekt „Nakazu”, w którym odwoływała się do idei Monteskiusza i Beccarii. Zaczęła reformować szkolnictwo. Popierała naukę. Dokonała sekularyzacji dóbr kościelnych i przeznaczyła ich część na szkolnictwo — wszystko to były idee drogie Diderotowi. Tak się jednak złożyło, że właśnie kiedy Diderot dyskutował z Katarzyną sprawy polityki i reform, w Rosji miało miejsce słynne powstanie chłopskie pod wodzą J. I. Pugaczowa. Katarzyna zajęta była bardziej represją wobec powstańców, jak też wojną z Turkami niż reformami.

Przed każdą rozmową Diderot solidnie się przygotowywał i spisywał swoje uwagi. Powstało z tego wcale pokaźne dzieło, obejmujące projekty reform społeczeństwa, polityki, ekonomiki, kultury, oświaty, Kościoła czy też pra-

wodawstwa w duchu ideologii mieszczańskiej³⁰. Katarzyna próbowała mu tłumaczyć, że to wszystko są mrzonki, że filozof ma do czynienia z papierem, a władca z materiałem bardziej opornym, jakim jest ludzka skóra. W efekcie Diderot był mocno rozczarowany. Jego głębokie myśli padały w próżnię. Profit był tylko jeden, a mianowicie że Katarzyna musiała od czasu do czasu być szczerą i pozbawiać go złudzeń. Dlatego też posiadając rękopis przekazywany jej systematycznie i „na raty” nie była pewna, czy Diderot nie sporządził dla siebie odpisu i — jak pisała później do Grimma — „bała się jak ognia”³¹ opublikowania treści rozmów z filozofem. Dlatego też dołożyła wszelkich starań, aby zakupić wszystkie jego autografy, co jej się w znacznej mierze udało. Kiedy 15 XI 1785 r. dotarła do Petersburga biblioteka Diderota wraz z rękopisami, nie znalazła tego, czego szukała, ale i tak czekała ją niespodzianka...

Otóż po powrocie do Hagi, gdzie Diderot zatrzymał się znów u księcia Golicyna (od 5 IV do 15 X 1774), by wywiązać się z różnych zobowiązań edytorskich wobec Katarzyny, m.in. wydrukować po francusku jej plan reformy szkolnictwa, zajął się przy okazji lekturą „Nakazu”, a obserwacje nad nim poczynione spisał w formie nowego utworu: *Observations sur l'Instruction de l'Impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois*

³⁰ Opublikował je M. Tourneux w tomie *Diderot et Catherine II*, Paris 1899. Jednak Tourneux nie korzystał z oryginału Diderota, który odnalazł się dopiero w 1952 r. i posłużył za podstawę do wydania *Mémoires pour Catherine II*. Tytuł autografu: *Mélanges philosophiques, historiques etc. Année 1773 depuis le 15 octobre jusqu'au 3 décembre, même année*.

³¹ Por. list Katarzyny II do Grimma z 27 II 1775, opublikowany w *Sbornik Impieratorskogo Russkogo Istoriceskogo Obszczestwa*, S. Pietierburg 1878, t. 23, s. 18, 327.

(*Uwagi nad Instrukcją carycy Rosji dla delegatów mających opracować ustawy*). Potocznie określa się ten utwór jako *Uwagi nad „Nakazem”* (*Observations sur le „Nakaz”*). Diderot wykazał, punkt po punkcie, fałszywość i reakcyjność dowodzeń Katarzyny, ukrytych pod maską troski o dobro poddanych. Stwierdził dobitnie, że Katarzyna jest despotką i że kodeks zgodny z interesem narodu winien być opracowany przez przedstawicieli ludu. Co więcej, kodeks taki winien zawierać klauzulę podporządkowującą władcę narodowi, a ten powinien karać śmiercią monarchę, który byłby nieposłuszny prawu.

Kiedy Katarzyna przeczytała rękopis Diderota, zniszczyła go natychmiast i swoim oburzeniem podzieliła się z Grimmem. Pisała do niego w dniu 23 XI 1785 r.: „Ten utwór jest prawdziwym gaworzeniem dziecka, gdzie nie ma ani znajomości przedmiotu, ani roztropności, ani zdolności przewidywania. Gdyby moja *Instrukcja* była napisana po myśli Diderota, to nadawałaby się tylko do wywrócenia wszystkiego do góry nogami”³². Na nieszczęście dla Katarzyny, a na szczęście dla potomnych zachowało się kilka wariantów tego utworu, które wprawdzie różnią się między sobą i nie możemy na ich podstawie stwierdzić, czy odpowiadają również objętością zniszczonemu przez Katarzynę oryginałowi, ale dają nam przynajmniej ogólny zarys poglądów Diderota tam wyłożonych. Po raz pierwszy ukazał się on drukiem w 1881 r. w „*Nouvelle Revue*”. Dwa podstawowe jego wydania to wydanie P. Ledieu (1921) i Y. Benota (1960).

W czasie swojego drugiego pobytu w Hadze Diderot kontynuował zaczęte tam wcześniej prace, a mianowicie *Voyage de Hollande, Réfutation...* dzieła Helvétiusa i *Eléments de phy-*

³² Tamże, s. 373.

siologie. Napisał ponadto *Rozmowę filozofa z marszałkową de**** poświęconą problematyce materializmu i krytyki religii.

Do Paryża powrócił 21 X 1774 r. W ciągu tego i następnego roku pisał na zamówienie carycy *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences* (*Projekt uniwersytetu albo wychowania publicznego we wszystkich dziedzinach nauk dla rządu Rosji*). Był to projekt śmiały i szedł znacznie dalej od tego, który wcielała polska Komisja Edukacji Narodowej. Diderot postulował bardziej głęboką demokratyzację systemu oświaty. Pragnąc uczynić wychowanie powszechnym, sądził, że musi być ono nie tylko bezpłatne, ale że szkoła winna zajmować się utrzymywaniem wychowanków.

Drugim utworem, który Diderot ukończył w tym okresie, jest *Le Salon de 1775*, opublikowany w styczniu 1776 r. w „Correspondance”. Wkrótce jego uwaga zaczęła coraz bardziej koncentrować się na problematyce politycznej, głównie zaś na „rewolucji amerykańskiej”. Walka Amerykanów o uwolnienie się spod panowania Anglii doprowadziła właśnie w 1776 r. do ogłoszenia przez nich Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych. Była ona śledzona z zainteresowaniem i sympatią przez Francuzów. Koła rządzące Francji wspomagały Amerykanów chcąc zrewanżować się Anglikom za niedawne porażki w koloniach. Przeciwnicy despotyzmu we Francji widzieli w rewolucji amerykańskiej, inspirującej się ideami Oświecenia, zwiastunkę przewrotu w ich kraju. Powiew wolności natchnął energią i optymizmem filozofów, a w szczególności przyczynił się do dalszej radykalizacji poglądów Diderota. Ten, zniechęcony do „reformizmu” Katarzyny, w którym ujrzał jedynie narzędzie umacniania władzy despotycznej, w coraz większym stop-

niu liczył na rewolucję. Przykład Amerykanów stanowił dlań argument decydujący. Znalazł też wkrótce okazję do obszernego wyłożenia swoich poglądów na sprawę wolności w sensie społecznym i narodowym, kiedy G. Th. Raynal zaproponował mu współpracę nad trzecim wydaniem *Histoire philosophique et politique des deux Indes* (1780).

Trudno dziś dokładnie ocenić, jak wielki był rozmiar wkładu Diderota. Według współwydawcy „Correspondance”, H. Meistera, Diderotowi można przypisać trzecią część tego wielotomowego dzieła. Według współczesnego diderotologa i znawcy problemu, Y. Benota, wkład ten jest nieco mniejszy, bo wynoszący 400—500 stron, co stanowi około szóstej części *Histoire...*

Proces identyfikacji fragmentów Diderota jest jeszcze daleki od zakończenia. Od etapu domysłów do konkretnych odkryć przeszedł dopiero trzydzieści lat temu, kiedy H. Dieckmann opublikował rezultat swoich prac nad rękopisami przechowywanymi przez rodzinę Vandeuil. Okazało się wówczas, że w materiałach Diderota znajdują się rękopiśmienne fragmenty *Histoire...*, jak też drukowane wycinki z tego dzieła³³. To mówi dużo o autorstwie Diderota, ale nie wszystko. Wchodzi przecież w grę ewentualność, że niektóre z tych fragmentów były przez Diderota tylko przerobione. Sprawę mogłoby przesądzić definitywnie odnalezienie egzemplarza *Histoire...*, na którym — wedle Quérarda — Diderot zaznaczył wszystko to, co od niego pochodziło. Tym niemniej odkrycia H. Dieckmanna zachęciły wielu badaczy do kontynuowania wysiłków w celu zidentyfikowania rzeczonych fragmentów za pomocą kryteriów formalnych. Czołowym osiągnię-

³³ H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeuil...*, s. 186—252.

ciem tej linii badań jest praca H. Wolpego³⁴, który sporządził obszerny wykaz fragmentów należących do Diderota we wszystkich trzech wydaniach *Histoire...*

Inną drogą poszedł Y. Benot, który zamiast do kryteriów formalnych odwołał się głównie do kryteriów merytorycznych. Opierając się na znajomości poglądów Raynala, Diderota i innych współautorów *Histoire...* starał się wskazywać, co należy i co można przypisywać Diderotowi. Za typowe dla niego uznał te fragmenty, w których zawarte jest zdecydowane potępienie kolonializmu i apel do tubylców, aby zbrojnie powstali przeciw kolonizatorom³⁵. Innym wyznacznikiem — w partiach filozoficznych dzieła — jest dlań materializm i ateizm Diderota. Do interesujących odkryć doszła też M. Duchet³⁶ stosując m.in. metodę identyfikacji fragmentów Diderota z *Histoire...* przez porównywanie ich z podobnymi tekstami rozszanymi w innych jego utworach.

Te prace mogą mieć duże znaczenie dla kontynuowania badań podjętych w 1955 r. przez E. Rządzkowską nad recepcją Diderota w polskim Oświeceniu³⁷. Raynal był autorem niezmiernie popularnym w Polsce drugiej połowy XVIII w., a zwłaszcza w okresie Insurekcji kościuszkowskiej. Stało się tak m.in. dlatego, że w ostatnim tomie wydań *Histoire...* z 1774 i 1780 r. znalazła się obszerna krytyka zaborczej polityki Prus, Rosji i Austrii wobec Polski, harmonizująca z ogólną tendencją niepodległości-

³⁴ H. Wolpe, *Raynal et sa machine de guerre. L'Histoire des deux Indes et ses perfectionnements*, Stanford 1957, s. 186—252.

³⁵ Y. Benot, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris 1970, s. 180, 227—280.

³⁶ M. Duchet, *Diderot collaborateur de Raynal...*, „Revue d'Histoire littéraire de la France” 1960, t. LX, s. 531—556.

³⁷ E. Rządzkowska, *Encyklopedia i Diderot w polskim Oświeceniu...*

wą dzieła. Pojawiły się liczne kopie i przekłady rękopiśmienne *Histoire...* oraz utwory przez nią zainspirowane. Większość krążyła w filozoficznym podziemiu polskiego Oświecenia³⁸. Furorę zrobił zwłaszcza przekład *Révolution de l'Amérique* (1781)³⁹, utworu opublikowanego przez Raynala na zasadzie odłączenia rozdziałów 38—52 księgi XVIII, trzeciego wydania (1780) *Histoire...*, gdzie głos Diderota brzmi szczególnie donośnie. Przekład ten uczynił w Polsce Raynala „jednym z najpierwszych dziś żyjących filozofów”, jak pisał anonimowy autor broszury z okresu Sejmu Czteroletniego⁴⁰.

Nikt jednak nie wiedział, że Raynal zbiera poklask niezupełnie zasłużony albo zasłużony o tyle, że zdecydował się opublikować radykalne teksty Diderota i podpisać je własnym nazwiskiem. Ryzykował mniej, niż można było przypuszczać, gdyż *Histoire...*, ta encyklopedia wiedzy o koloniach i światowym handlu, do której wszakże inne treści zostały przemyczone, powstała na zamówienie Ministerstwa Spraw

³⁸ Por. rękopis 5651 Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich oraz rękopis 70 (zbiory Gwalberta Pawlikowskiego) w tejże bibliotece. Rękopis 1280, s. 57—158, zawiera liczne wypisy z *Histoire...*, sporządzone przez J. Sygierta. Niektóre z nich zostały wykorzystane w *Kalendarzyku kieszonkowym* na rok 1804, wydanym przez J. Maja oraz w „Nowym Pamiętniku Warszawskim” (1803). Wyraźne ślady radykalnych diderotowskich wątków *Histoire...* znajdujemy w rękopiśmiennym wierszu J. Sygierta *Do Kriebla*.

³⁹ *Historia polityczna Rewolucji Amerykańskiej tężniejszej przez sławnego Rainala w francuskim napisana języku, a teraz na polski przelożona*, Warszawa 1783. Na temat udziału Diderota w powstaniu *Révolution de l'Amérique* zob. C. Borghero, *Raynal, Paine e la Rivoluzione Americana*, w: *La politica della ragione* (red. P. Casini), Milano 1978, s. 349—354.

⁴⁰ *Dwóch nieboszczyków, Dekert z ministrem o miastach* (Warszawa 1791). Cytat wg *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*, Wrocław 1961, t. 4, s. 57.

Zagranicznych Francji i cieszyła się, podobnie jak sam autor, protekcją króla. Kiedy parlament osądził ją jako podżegającą do buntu i nakazał aresztować Raynala, ten — jak wynika z jego listu z 22 VII 1781 r., zachowanego w Bibliotece Narodowej w Warszawie⁴¹ — wyjechał „z paszportem królewskim do Spa”, gdzie zaopiekował się nim książe Henryk Pruski, brat Fryderyka II.

Raynal wiedział, jaką grę prowadzi. Ryzykując niewiele ubijał jednym strzałem dwa zające: zyskiwał sławę i fortunę. Zabiegając o wstawki Diderota mówił otwarcie: „to właśnie pańskie linijki uchronią czytelnika przed nudą moich nie kończących się wyliczeń”, i że „biada autorowi, o którym nie mówi się źle, gdyż niezbyt długo będzie się mówić o nim dobrze”⁴². I nie mylił się, albowiem *Histoire...* okazała się bestsellerem schyłku XVIII w. w całej Europie. Do rewolucji 1789 r. ukazało się kilkadziesiąt wydań tego przecież kilkutomowego dzieła, w tym połowa co najmniej bez autoryzacji, po piracku.

Cóż wobec tej popularności znaczyło niezadowolone przedstawicieli „starego świata”, wśród których znalazł się niedawny przyjaciel Diderota, Grimm (zmanierowany doszczętnie na dworach Fryderyka II i Katarzyny II). Już w czasie pobytu w Petersburgu, gdzie znalazł się niemal jednocześnie z Diderotem, próbował deprecjonować go jako pisarza i myśliciela, przesadnie akcentując własne zasługi na tym polu. Zazdrościł Diderotowi nawet codziennych spotkań z Katarzyną i przechwalał się, że on spędza z nią wieczory. Miarka przebrała się, kiedy Grimm zaczął publicznie ata-

⁴¹ Rękopis BOZ 147 Biblioteki Narodowej w Warszawie, k. 69.

⁴² D. Diderot, *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à Monsieur Grimm*, w: *Oeuvres philosophiques*, Paris 1961, s. 643.

kować *Histoire...* Raynala za jej śmiałe partie, celując w Diderota. Jako replika na ten atak powstał utwór o długim tytule, w formie listu do Grimma napisanego 25 III 1781 r., a ochrzczony później jako *Lettre apologétique de l'abbé Raynal* przez H. Dieckmanna, który go odkrył w papierach po rodzinie Vandeul i opublikował w 1951 r. W drugim wydaniu P. Vernière dorzucił do tego tytułu... „à Monsieur Grimm”. Wobec tych dwóch precedensów my nazwiemy ów utwór po prostu „Apologia Raynala”.

Faktycznie dzieło to było swego rodzaju autoapologią Diderota, a zarazem apologią heroizmu w filozofii. Tradycyjnie zwykło się utyskiwać na „zramolenie” Diderota pod koniec życia i wzrost jego konserwatyzmu po wizycie na dworze Katarzyny II, nie znano bowiem „Apologii Raynala” i *Observations sur l'Instruction...*, które zostały wydane jako ostatnie z serii ineditów filozofa. Na przekór Grimmo wi Diderot wykazał, że poświęcanie się dla szlachetnej i wielkiej idei nie jest szaleństwem, a filozoficzne karły w stylu Grimma mogą oczekiwać od potomności tylko wzgardy.

W roku 1778 Diderot kontynuuje prace nad *Eléments de physiologie*, zaczyna zamieszczać fragmenty *Kubusia Fatalisty* w „Correspondance” i publikuje swoje ostatnie wielkie dzieło, *Vie de Sénèque (Życie Seneki)*. W roku 1782 dokonuje jego reedycji pod tytułem: *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie de Sénèque pour servir à l'introduction à la lecture de ce philosophe (Szkice o panowaniu Klaudiusza i Nerona i o życiu Seneki służące za wstęp do lektury tego filozofa)*. Jest to dzieło o strukturze niejednolitej. Obok refleksji nad antyczną tyranią znajdujemy tam wstawki przeciwko Rousseau i libertyńskiej etyce La Mettriego czy też odezwę do Amerykanów. W pierwszej części tego obszernego dzieła do-

minuje problematyka polityczna: krytyka despotyzmu, usprawiedliwienie rewolucyjnego jego zniesienia, przy jednoczesnym braku decyzji, kto taką rewolucję mógłby przeprowadzić — lud czy oświecona elita intelektualna. Druga część utworu stanowi komentarz do poglądów Seneki. Diderot koncentruje się w niej na problematyce etycznej, przeciwstawiając stoickiej apatii ideę aktywnego działania i walki ze złem.

Po opublikowaniu *Essai...* Diderot kontynuował pracę nad wydaniem dzieł zebranych. Sporządzał kopie, wносił drobne zmiany i poprawki. W toku tych prac w lutym 1784 r. dostał ataku apopleksji, ale jego mocny organizm przezwyciężył ten kryzys, choć ogólny stan zdrowia nadszarpniętego wieloletnią pracą ponad siły i męczącą podróżą do Petersburga był zły. Od wielu lat Diderot cierpiał na dolegliwości żołądkowe spowodowane — jak się później okazało — kamieniami żółciowymi, stany zapalne płuc, bóle reumatyczne, wyczerpanie umysłowe i nerwowe. Zaczął szukać spokoju na łonie przyrody. Coraz więcej czasu spędzał u przyjaciela, jubilera Bella w Sèvres. Ponieważ miał trudności z wchodzeniem na czwarte i piąte piętro w mieszkaniu przy ulicy Taranne, gdzie przebywał do 1784 r., Katarzyna II, powiadomiona o złym stanie jego zdrowia, wynajęła dlań, za pośrednictwem Grimma, wygodne lokum na pierwszym piętrze przy ulicy Richelieu 39, w pobliżu Biblioteki Królewskiej, dzisiejszej Bibliothèque Nationale, gdzie mieszkał tylko przez dwanaście dni. Zmarł nagle podczas obiadu 31 VII 1784 r. Na kilka dni przed śmiercią odwiedzał go proboszcz parafii św. Sulpicjusza domagając się wyrzeczenia się przezeń swoich poglądów i grożąc sankcją zastosowaną wobec Voltaire'a, któremu odmówił pogrzebu. Diderot jednak na to nie przystał, a komentując ten przypadek w gronie przyja-

ciół, wieczorem 30 VII, stwierdził: „Pierwszym krokiem do filozofii jest niewiara”. Było mu obojętne, czy jego fizyczne szczątki spoczną anonimowo na śmietniku, czy też zostaną odprowadzone uroczyście na cmentarz i tam oczekają się pomnika”⁴³. Wiedział, że na wieczną pamięć zasłużył sobie własnymi dziełami. Mógł więc powtórzyć za Horacym: „Exegi monumentum aere perennius...”

⁴³ Ostatecznie Diderot został pogrzebany na cmentarzu przy kościele św. Rocha. Z najnowszych znalezisk wynika, że śmierć zastała go w okresie przeprowadzki; w dawnym mieszkaniu przy ul. Taranne (parafia św. Sulpicjusza) pozostawała wówczas jego biblioteka. Jako mieszkaniec domu przy ul. Richelieu, należał do parafii św. Rocha. Ten właśnie fakt umożliwił rodzinie Diderota zorganizowanie mu pogrzebu „katolickiego”. „Ziść — pisał w 1785 r. Grimm do Katarzyny II — nie szczędził niczego, by dokonać pogrzebu, a księża parafii świętego Rocha, po otrzymaniu pieniędzy, nie stawiali przeszkód w uroczystym pogrzebaniu go w ziemi świętej. Gdyby zaś pozostał w parafii świętego Sulpicjusza, to jej proboszcz zapragnąłby niechybnie odegrać drugi akt pogrzebu Voltaire'a” (G. Dulac, *L'envoi des livres et des manuscrits de Diderot en Russie. Quelques documents inédits*, „Dix-huitième siècle” 1980, nr 12, s. 236).

ŚWIAT

Kiedy stykamy się po raz pierwszy z poglądami jakiegoś filozofa, interesuje nas przede wszystkim jego stanowisko wobec zasadniczych i najbardziej ogólnych problemów ontologicznych, które wyłaniają się w toku konfrontacji człowieka z otaczającym go światem. Zazwyczaj prowadzi nas to do zrozumienia innych działów filozofii oraz do określenia stopnia jej wewnętrznej spójności, owego być może najważniejszego kryterium oceny „klasy” myśliciela. Ta prawda nie traci swej aktualności, gdy przystępujemy do analizy poglądów Diderota.

Zdecydowana większość zarówno zwolenników, jak i przeciwników jego doktryny koncentruje się na jej niespójności, akcentując jej żywołość, spontaniczność, to, że nie daje się wtłoczyć w żadne schematy i przejawia wyraźną tendencję do paradoksu. Jedni poczytują to za uchybienie, inni — przeciwnie — dopatrują się tu głębokiej oryginalności i dialektyki. Na przeciwnikach nie będziemy się zatrzymywać, gdyż już sam Diderot stwierdził, że znaleźli się w sytuacji sędziów Sokratesa: chcieli skompromitować mędrca, a skompromitowali siebie. Inaczej jest z przyjaciółmi, którzy oceniając wysoko Diderota szacują go niekiedy za pomocą fałszywej miarki oddając mu przez to iście niedźwiedzią przysługę.

Od Ducrosa poczynając, wszyscy niemal powtarzają, że Holbach to monotony głos ku-

kułki, a Diderot — to słowicze trele¹... i nic poza tym, podchwytną od razu antagoniści autora *Kubusia Fatalisty*. Załóżmy jednak, że słowik nie poprzestał na leśnej „szkole wieczorowej”, że miał chęć i możliwość opłacenia paru lekcji ówczesnego nauczyciela muzyki, a ten, zgodnie z klasycznymi regułami, przekonał go o potrzebie monotonnego rytmu, taktu, tempa, słowem, „kukulczej” kanwy, na którą winny nałożyć się trele wątku. Te oczywiście dopuszczał jedynie jako *intermezzo* i to nie dla samego relaksu, ale dla nabierania wokalne wprawę.

Wydaje się, że w ten sposób przekształcony aforyzm słowika i kukułki przybliży nam bardziej Diderota jako zwolennika filozofii żywiołowej i nieokiełznanej, której spontaniczność jest jednak kontrolowana. Kanwa — to zespół centralnych kategorii, wokół których Diderot próbuje organizować swoją doktrynę. Trele — to jego paradoksy, które wybuchają jak race, raz za razem, w coraz to inną stronę. Jednych tylko bawią, drugim pokazują ciągle nowe, zasłonięte dotychczas mrokiem obszary lub nieznanne strony przedmiotów. Jednak dialektyka nie tylko w nich się kryje. Zasadnicze jej pokłady tkwią nie w artystycznej formie przekazu, nie w pewnej manierze, pozie odwołującej się do dialektycznych zwrotów i funkcjonującej w pracach Diderota na zasadzie niezobowiązującej próby, treningu, przymiarki, ale w głębokiej wewnętrznej logice jego myślenia zwerbalizowanego i sformalizowanego za pomocą filozoficznych kategorii, które zostały przezeń

¹ L. Ducros, *Diderot. L'homme et l'écrivain*, Paris 1894, s. 63. „Podstawowym błędem krytyki — zauważa P. Vernière — jest przekonanie, że filozofia dla Diderota jest poetycką rozrywką, gimnastyką umysłu pozwalającą na dokonywanie błyskotliwych wariacji” (*Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, t. 2, s. 557).

wypracowane na gruncie filozofii przyrody, potem zaś przeniesione do innych obszarów jego myśli.

W centrum filozofii Diderota leży kategoria „całości” (*le tout*), zwanej też niekiedy „wielką całością” (*le grand tout*). „Absolutna niezależność choćby jednego faktu — pisze Diderot — nie da się pogodzić z ideą całości: a bez idei całości nie ma filozofii”². Ta myśl, sformułowana w jednym z jego wczesnych utworów, wskazuje — po pierwsze — na materialistyczny monizm. Jeżeli świat stanowi całość, nie ma poza nim żadnego innego bytu, od którego byłby zależny i który mógłby służyć wyjaśnianiu procesów w nim zachodzących. Nie jest więc filozofią wybieganie poza ową całość i szukanie odpowiedzi na pytanie jej dotyczące w siłach nadprzyrodzonych, dla których nie ma miejsca we wszechświecie. Po drugie, nie jest filozofią traktowanie bytów materialnego świata tak, jak gdyby istniały w izolacji. Kategoria „całości” prowadzi w tym przypadku do uznania dialektycznej zasady jedności świata i determinizmu zjawisk w nim zachodzących.

Wskazywało dotychczas na wielorakie źródła tej kategorii u Diderota, przy czym niejednokrotnie ustalanie jej proveniencji rzutowało na interpretację jego filozofii. Tak na przykład A. Vartanian wiąże ją z kartezjanizmem, by następnie uczynić Diderota uczniem Descartesa³. P. Casini i J. S. Spink stwierdzając, że idea „całości” stanowi „kamień węgielny koncepcji przyrody Diderota”, wskazują na inną jej proveniencję, a mianowicie na dzieła A. Shaftesbury’ego, aczkolwiek — jak podkreślają — Diderot wyzwala ją od idealistycznych

² D. Diderot, *O interpretacji natury*, w: *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 265.

³ A. Vartanian, *Diderot and Descartes. A Study of scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton 1953, s. 150—155.

wtrętów, w które była ona tam uwikłana⁴. P. Vernière pragnie widzieć genezę tego pojęcia w panteizmie Spinozy.

Faktycznie kategorię „całości” spotykamy po raz pierwszy w *Essai sur le mérite et la vertu*, swobodnym przekładzie dzieła A. Shaftesbury’ego, gdzie Diderot nie jest wprawdzie jeszcze materialistą, ale wskazuje już na antynomiczność „całości” i Boga. W kilka lat później Diderot dostrzegł, że przed tym samym problemem stanął P. L. Maupertuis, który wzdragał się przed wyciągnięciem „straszliwych konsekwencji”⁵ z powiązania myśli o powszechnej wrażliwości materii z kategorią „całości” — straszliwych dla Maupertuisa, gdyż Diderot już zdążył podówczas je wysnuć.

Nie można też wykluczyć przejęcia przez Diderota koncepcji świata jako całości bezpośrednio od materialistów starożytnych. Wprawdzie hasło *Stoïcisme* ukazało się w *Encyclopédie* dopiero w 1765 r., ale powstało ono — podobnie jak inne artykuły filozoficzne oparte na pracy J. Bruckera — ponad dziesięć lat wcześniej. A właśnie w nim Diderot nawiązuje do myśli stoików, że „świat albo przyroda jest ową całością, której byty poszczególne są częściami. Ta całość jest jedyna (*ce tout est un*)”⁶. W sumie jednak poglądy Diderota nie dadzą się zredukować do poglądów jego poprzedników na całość, jedność świata, a w szczególności na stosunek całości do części, przyrody do jej poszczególnych bytów.

Mówiąc o jedności świata i rozważając go jako całość, Diderot musiał podjąć kwestię je-

⁴ Por. ich uwagi wstępne do D. Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1975, t. 1, s. 278. Por. też P. Casini, *Diderot „philosophe”*, Bari 1962, s. 102—103.

⁵ D. Diderot, *O interpretacji natury...*, s. 303.

⁶ D. Diderot, *Stoïcisme*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie IV*, Paris 1976, t. 8, s. 336.

go różnorodności oraz relacji między tym, co ogólne, i tym, co partykularne. Był to nader wdzięczny temat dla rozwinięcia dialektycznego sposobu myślenia. Diderot tę szansę wykorzystał. W różnorodności bytów i zjawisk widział źródło zmienności świata, jego dynamiki. Gdyby całość stała się jednolitą masą, byłaby bezwładna. Tymczasem jest zmienna, podlega ciągłym przeobrażeniom.

Chcąc podkreślić doniosłość tej koncepcji przypomnijmy, że inny czołowy przedstawiciel francuskiego materializmu, P. Tiry d'Holbach, przyznawał zmienność tylko częściom przyrody, a całość była dlań czymś stałym⁷. Wprawdzie również u Diderota *universum* różni się od konkretnych bytów tym, że jest wiecznym ich substratem, ale te rodzą się i giną, podczas gdy całość się tylko przekształca.

Właśnie fakt samowystarczalności i niezniszczalności wszechświata skłaniał Diderota do uznania jego esencjonalnej wyższości nad rzeczami jednostkowymi. To doprowadziło go z czasem do tezy radykalnie antynominalistycznej. „Jest — pisał w 1769 r. — tylko wielkie indywiduum, jest nim całość, tak jak w maszynie, tak jak w każdym zwierzęciu jest część, którą możecie nazwać tak albo inaczej, ale jeśli tę część całości nazwiecie osobną jednostką, indywiduum, osobnikiem, będzie to postępowanie równie fałszywe, jak skrzydła ptaka albo każde pióro w jego skrzydle nazwać indywiduum”⁸. Przypomnijmy, że na antypodach tej postawy znaleźć można Helvétiusa utrzymującego, iż „w naturze istnieją tylko byty jednostkowe”⁹. Holbach zajmował postawę pośrednią. Uznawał, obok „wielkiej całości”, istnienie całości poszczególnych, rządzonych zarów-

⁷ Por. M. Skrzypek, *Holbach*, Warszawa 1978, s. 24.

⁸ D. Diderot, *Sen d'Alemberta*, w: *Mistyfikacja. Sen d'Alemberta*, Warszawa 1962, s. 112.

⁹ C. Helvétius, *O umyśle*, Warszawa 1957, t. 1, s. 31.

no prawami *universum*, jak i swoimi własnymi. Tak więc przyznawał im względną autonomię i własną naturę. U Diderota jest inaczej. W jego przekonaniu „żaden z bytów nie ma swojej własnej natury ani swojej esencji. Nie ma właściwości, która nie byłaby wspólna wszystkim bytom”. Biorąc rzecz metafizycznie, nie ma więc dla niego jednostek, „jest tylko jedno wielkie indywiduum, jest nim całość”¹⁰.

Owa holistyczna interpretacja zjawisk jednostkowych była m.in. wynikiem wykorzystania przez Diderota leibnizjańskiej koncepcji rzeczy nie dających się odgraniczyć (*indiscernables*) i nie mających swojej istoty. Ta — wedle autora *Nowych rozważań* — „odnosi się tylko do odmian”, albowiem „nic nie ma istotnego dla indywiduów”¹¹. Diderot często powtarza leibnizjański aforyzm o piasku, który jest zawsze piaskiem, chociaż żadne z jego ziarenek nie jest nigdy podobne do drugiego.

Komplementarną wobec „całości” jest kategoria „łańcucha” bytów (*la chaîne des êtres*), ukształtowana przez Diderota dzięki powiązaniu tradycji arystotelesowskiej i leibnizjańskiej. W pierwszej z nich funkcjonowała w postaci „gradacji bytów” (we francuskim arystotelizmie nosiła nazwę *échelle des êtres*), uporządkowanych wedle ich godności i perfekcji. Diderot bliższy jest jednak Leibnizowi, operującemu pojęciem łańcucha bytów, które zawierało w sobie załączek idei ewolucji. Już same nazwy „gradacja bytów” i „łańcuch bytów” wskazują na odmienne znaczenia tych dwóch

¹⁰ D. Diderot, *Sen d'Alemberta...*, s. 112. W cytacie poprawiamy przekład J. Kotta zmieniając „przyrody” na „natury”, albowiem pojmujemy naturę jako esencję przyrody będącej tylko sumą poszczególnych bytów. W przypisie 8 dokonaliśmy korekty odwrotnej, zmieniając „przyrodę” na „naturę”, bo chodzi tu o sumę rzeczy natury, a nie o ich esencję.

¹¹ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. 2, s. 56.

pojęć¹². 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”, „nie ma ognia pustego”¹³ — sparafrazuje go Diderot (za Buffonem), zauważając przy tym, że każde z ogniw nadrzędnych zawiera w sobie wszystkie cechy ogniw niższych oraz elementy nowe, tylko jemu właściwe. Tak więc koncepcja gradacji bytów mogła prowadzić do ich klasyfikacji w porządku statycznym (tak u Linneusza), a idea łańcucha bytów — w porządku dynamicznym, jak to miało miejsce u Diderota. Stało się to dzięki wyzwoleniu kategorii „łańcucha bytów” zarówno od arystotelesowskiego finalizmu, jak i leibnizjańskiego idealizmu, a to przez swoistą materializację duchowej monady niemieckiego filozofa.

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”¹⁴. 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

¹² Por. A. O. Lovejoy, *The great Chaine of Beings*, New York 1960, s. 58, 144.

¹³ D. Diderot, *Animal*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie I*, Paris 1976, t. 5, s. 381.

¹⁴ F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, New Haven—Paris 1964, s. 207.

strony jednego procesu przemian zachodzących w „całości”.

Diderot idzie o krok dalej. Uznając, jak Holbach, zmienność ładu, nadaje mu kierunek i odrzuca tym samym koncepcję kołobiegu (*vicissitude*). Wprawdzie i Holbach nie reprezentował już klasycznego modelu 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”¹⁵, 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”¹⁶.

Problem „potworów” był w XVIII w. 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 jaju Ewy (tak wedle zwolenników owulizmu)

¹⁵ Tamże, s. 217.

¹⁶ D. Diderot, *List o ślepcach na użytek tych, co widzą*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 216.

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 stało się zagadnieniem metafizycznym. Było pytaniem o ład i sprzeczność nieładu natury z istnieniem Boga.

U Diderota „potwory” w sensie biologicznym stanowią ważny argument na rzecz ateizmu — ślepy od urodzenia Saunderson to monstrum 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 np. u Buffona¹⁷. 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

¹⁷ Por. fragment *Sur les monstres* w: *Supplément do Histoire naturelle de l'homme* Buffona, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1778, t. 5, s. 578—582, oraz tegoż *De l'Homme*, Paris 1971, s. 402.

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 ładu i konieczności przystosowania się do niego poszczególnych istot „wszystkie byty są monstrialne, to znaczy mniej lub bardziej niezgodne z ładem, który nastaje”¹⁸. W efekcie Diderot każe zamienić się dialektycznie miejscami temu, co wyjątkowe i poszczególne, oraz temu, co prawidłowe i ogólne. Między potwornością i doskonałością granica staje się płynna i jedno przechodzi w drugie. Monstrialne jest wszakże zawsze 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 miarę, którą naturalnym biegiem rzeczy musi przekroczyć, aby obrócić się w swoje zaprzeczenie. Jest to sytuacja mnicha, który doskonaląc się wewnętrznie 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 refleksją nad materią. 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

¹⁸ F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme...*, s. 503.

różnych modyfikacji”, a zarazem na „jedną substancję” w świecie¹⁹, 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”²⁰.

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 nie-

¹⁹ D. Diderot, *Sen d'Alemberta...*, s. 104, F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme...*, s. 151; I. K. Luppola wiąże diderotowską substancję ze Spinozą. Jego zdaniem spinozańska formuła „Deus sive natura” została przez Diderota rozwinięta w postaci „Deus sive natura, sive materia” (Diderot, Warszawa 1963, s. 152). Według Luppola Diderot już w 1749 r. „nie tylko znał dzieła Spinozy, ale i sam już był spinozystą” (tamże). Luppolowi można by przeciwstawić zdanie P. Vernière'a, według którego u Diderota „nie ma żadnego bezpośredniego śladu lektury Spinozy” (*Spinoza et la pensée française...*, t. 2, s. 561). Niezależnie od stopnia znajomości filozofii Spinozy przez Diderota należy podkreślić, że w sprawie rozumienia świata jako całości obaj filozofowie znacznie się różnią. Spinoza reprezentuje monizm geometryczny, a jego ład jest w związku z tym statyczny, co wynika z uznawania materii za bierną i homogeniczną.

²⁰ D. Diderot, *Impérissable*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 507.

zmienna”²¹. Reprezentując ten pogląd, nawiązujący do atomistów starożytnych, Diderot przeciwstawia się kartezjanistom przyjmującym nieskończoną, ale matematycznie rozumianą podzielność materii. Krytykuje Descartesa za to, że zdaje się on dopuszczać możliwość realnego istnienia połowy atomu, co jest dlań równie absurdalne, 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”²². Jego pogląd — dzięki odwoływaniu się do fizyki i chemii — stanowił więc postęp wobec kartezjanizmu i przecierał szlaki naukowej atomistyce.

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 świecie²³. Rzecz jednak w tym, że Diderot nie

²¹ D. Diderot, *Eléments de physiologie*, Paris 1964, s. 42.

²² D. Diderot, *O interpretacji natury...*, s. 313.

²³ A. Vartanian, *Diderot and Descartes...*, s. 49.

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, że istnienie i ruch nie są istotne dla materii”²⁴. 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 Newtona²⁵. 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 r., wskazują raczej na gruntowne przyswojenie sobie racjonalizmu i metody Descartesa niż elementów filozofii przyrody. W roku 1748 w *Les bijoux indiscrets* Diderot przypuszcza frontalny atak na kartezjanizm jako system filozoficzny stając się zwolennikiem fizyki Newtona i metody empirycznej F. Bacona. Gotów jest nawet oddać stu „wirówców” (zwolenników kartezjańskiej teorii wi-

²⁴ D. Diderot, *Chaos*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 362.

²⁵ A. Vartanian, *Diderot and Descartes...*, s. 87.

rów) za jednego „atrakcjonistę”²⁶. 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”²⁷, 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 r. wymieniając jednym tchem trzech wybitnych myślicieli, którzy wpłynęli w decydujący sposób na rozwój nowożytnej filozofii przyrody, a mianowicie Arystotelesa, Descartesa i Newtona, nie waha się wydać prognozy, że panowanie tego ostatniego „nie będzie wieczne”²⁸.

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 r. grawitację za „powszechną właściwość materii”²⁹.

²⁶ 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 przesuwaa datę owego przełomu na 1746 r.

²⁷ D. Diderot, *O interpretacji natury...*, s. 284 (przypis).

²⁸ Denis Diderot, *Ecrits inconnus de jeunesse*, par J. Th. de Booy, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1974, t. 119, s. 541.

²⁹ *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...*, t. 9, s. 183. Por. też F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme...*, s. 215.

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*. Istnieje jednak zasadnicza różnica między tymi dwoma rodzajami ruchu: „Siła, która działa na molekułę, wyczerpuje się; siła utajona w molekule nie wyczerpuje się wcale. Jest niezmienna i wieczna. Te dwie siły mogą wytworzyć dwa rodzaje napięcia (*nisus*); pierwsza powoduje napięcie, które ustępuje; druga — napięcie, które nie ustaje nigdy”³⁰. 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”³¹.

Ostatnią stałą cechą przyznawaną materii przez Diderota jest wrażliwość i życie. Pozostając pod wielorakimi wpływami starożytnego hileizmu, leibnizjańskiej monadologii, koncepcji „cząstek organicznych” Buffona, panpsychizmu Maupertuisa i witalizmu szkoły Montpellier, Diderot sądzi, że wrażliwość nie występuje do-

³⁰ D. Diderot, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, w: *Oeuvres philosophiques*, Paris 1961, s. 395.

³¹ Tamże, s. 396.

piero 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 materialistycznego 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 troszcząc się o spójność swojego materialistycznego oglądu świata jako całości uciekał się do pewnej hipotezy upraszczającej, która ciążyła ku hilezoizmowi. Wrażliwość nie jest dla niego właściwością wysoko zorganizowanej materii i sposobem jej istnienia, ale materii w ogóle. Jako zwolennik łańcucha bytów, w którym przejście od istot i zjawisk niższego rzędu do wyższego jest prawie niedostrzegalne, Diderot kładł zbyt wielki nacisk na tezę Leibniza, że natura nie czyni skoków, był więc bardziej ewolucjonistą niż „rewolucjonistą” w zakresie filozofii przyrody.

Mówiąc o „molekułe pasywnej” i „molekułe aktywnej”, obdarzonej wrażliwością i życiem, Diderot udawał 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 molekuly tracą wrażliwość po śmierci i stają się na powrót „bezwładne”. Tym sposobem: „Ciało robi się z marmuru, a marmur z ciała”³². Inny, ważniejszy argument, 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 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 w. (F. Glisson i A. Haller) jako interesujące zjawisko naukowe, stał się dla materialistów XVIII w. 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 r.,

³² D. Diderot, *Rozmowa d'Alemberta z Diderotem*, w: *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, s. 164.

że problem wrażliwości cząstek materii „nie został jeszcze definitywnie rozstrzygnięty”³³.

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 molekuly tworzą niezliczone odmiany wrażliwych i żyjących istot. Ta koncepcja, hołdująca witalizmowi i przewyciężająca go w duchu materializmu, stanowiła antidotum na oświeceniowy mechanycyzm 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 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 samej siebie podobna po upływie sekundy”³⁴, jest dialektykiem, albowiem wskazuje na moment zmienności w przyrodzie. Jednak stwierdzenie I. K. Luppola, że według Diderota „w przyrodzie istnieje nieskończona ilość różnorodnych pierwiastków”³⁵, nie oddaje sensu poglądów fi-

³³ J. Rostand, *Diderot, philosophe de la biologie*, w: *Biologie et humanisme*, Paris 1964, s. 224.

³⁴ D. Diderot, *Sen d’Alèmberta...*, s. 98.

³⁵ I. K. Luppól, *Diderot...*, s. 208.

lozofa 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. „Zmieńcie całość, zmienicie i mnie” — powiada. 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. Tak np. stawia 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 uczepiły się wzajemnie nóżkami, połączyły się i stopiły ze sobą, aby ich wrażliwość i życie przestały być tylko życiem i wrażliwością jednostkową, gdyż „zetknięcie się dwóch jednorodnych molekuł, całkowicie jednorodnych, two-

rzy ciągłość [...] i to jest właśnie przypadek związania, spoistości, kombinacji, najzupełniejszej tożsamości, jaką sobie można tylko wyobrazić³⁶. 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. Tym niemniej istnieje zasadnicza różnica między poglądami Diderota, których apogeum stanowi artykuł *Nature* 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;

³⁶ D. Diderot, *Sen d'Alemberta...*, s. 86. Por. J. Mayer, *Diderot homme de science...*, s. 237.

nie osiąga się go i nie traci”³⁷. Śmierć zatrzymuje się więc na molekule.

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 i sądzić”, stwierdza, że Helvétius winien był wyjść „od zjawiska wrażliwości fizycznej jako powszechnej właściwości materii albo wyniku jej organizacji”, by wyprowadzić stąd wszelkie działania umysłu.

O roli Hobbesa w tym zwrocie ku organizacji materii jako przyczynie wrażliwości świadczy list Diderota z kwietnia 1772 r., w którym wynosi pod niebiosa autora *On human nature* za to, że poszedł dalej od sensualizmu Locke'a i Helvétiusa w swych rozważaniach o człowieku³⁸. 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, której siła polega na wyzwaniu nas od trudności, co dobrej filozofii nie wystarcza”³⁹.

Diderot pozostawił więc sprawę otwartą, co nie oznacza bynajmniej, że zajął stanowisko

³⁷ D. Diderot, *Naitre*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie IV*, Paris 1976, t. 8, s. 48.

³⁸ D. Diderot, *Correspondance*, Paris 1965, t. 12, s. 46—47.

³⁹ *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875—1877, t. 2, s. 302.

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 pszczół 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 odkrycie 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 interesowały 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 w. teorii preegzystencji (istnienie przed urodzeniem) i wiążącej się z nią teorii preformacji (całkowite uformowanie organizmu 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 z płci w wydawaniu potomstwa. Ci, którzy utrzymywali, że potomstwo jest zaszufadkowane w jajach (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. Jednym z nich był R. de Graaf, odkrywca „pęcherzyków Graafa”. Odkrycie przez A. van Leeuwenhoeka „spermatozoidów”, tzn. plemników, przyczyniło się do powstania pod koniec XVII w. 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 niej 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 r.). W liście pochodzącym z tego okresu i adresowanym do Zofii 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 zaszufadkowani jedni w drugich, aż do jajnika Ewy lub jądra Adama, stanowiących pierwsze szufadki, z których wyszło z czasem, tyłu

głupców, nie wyłączając obrońców tego systemu”⁴⁰.

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”⁴¹.

Poddając krytyce kreacjonizm i statyczność teorii preformacji, Diderot akceptował dynamiczną koncepcję epigenezy, którą opisał i nazwał w 1651 r. W. Harvey. Jej zwolennikiem był w XVII w. Descartes, a w XVIII uznawali ją Buffon i Maupertuis. Ostatecznym jej twórcą był jednak C. F. Wolff, który w 1759 r. dokonał obserwacji rozwoju zarodka ptaka w jaju 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 jajo, za pomocą niego obalić można wszystkie szkoły teologii i wszystkie świątynie na ziemi”⁴². Jajo 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

⁴⁰ D. Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, Paris 1938, t. 2, s. 266.

⁴¹ D. Diderot, *Rozmowa d’Alemberta z Diderotem...*, s. 169.

⁴² Tamże, s. 175.

się i wytwarza wnętrzości. Już jest zwierzę”⁴³. 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 w. „wszyscy zwolennicy epigenezy wierzą w samoródtwo”⁴⁴, 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 popełniał błąd, gdyż obserwując mikroorganizmy, które pod mikroskopem przypominały małe węgorzyki, dokonywał badań na niezbyt starannie lub niezbyt skutecznie wyjałowionym materiale. Stąd jego przekonanie o rzekomym samoródtwie. 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!”⁴⁵

⁴³ Tamże, s. 176.

⁴⁴ J. Mayer, *Diderot homme de science...*, s. 252.

⁴⁵ D. Diderot, *Sen d'Alemberta...*, s. 97.

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

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

Stosunkowo dużo uwagi poświęcał Diderot rozmnażaniu się przez podział i partenogenezie (dzieworódtwu), które zostały odkryte w połowie XVIII w. przez A. Tremblaya i Ch. de Bonnet. „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 w. przez A. van Leeuwenhoek (zjawisko to zrozumiał Ch. Bonnet pół wieku później), stanowiły dla Diderota 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 ży-

cia, 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”⁴⁶.

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 dłań przedmiot analiz filozoficznych, a tylko pośrednio biologicznych i geograficznych. Chodzi mu o „całość”, której przemiany powodują przekształcanie 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 albo wrażliwość i animalizacja są trzema sukcesywnymi operacjami. Królestwo roślin mogło być i było pierwotnym źródłem królestwa zwierząt, a samo wzięło początek z królestwa minerałów, które z kolei było emanacją powszechnej materii heterogenicznej”⁴⁷.

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

⁴⁶ D. Diderot, *Eléments de physiologie...*, s. 61.

⁴⁷ Tamże, s. 7.

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 naturalistów XVIII w. 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.

CZŁOWIEK I JEGO DZIEŁA

Problematyka antropologiczno-filozoficzna jest jedną z najbardziej doniosłych dziedzin myśli Diderota. Stanowi pomost między jego ontologią oraz pozostałymi działami 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 zanegowanie religijnego teocentryzmu i przeciwstawienie mu antropocentryzmu. Podczas gdy dla 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

¹ Por. M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris 1971, o Diderocie zob. s. 407—473, T. A. Kołomijec, *Koncepcja człowieka w francuzskim materializmie*, Kijew 1978.

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

i racjonalistycznych systemów XVII w., które ujmowały problematykę człowieka abstrakcyjnie, ponadczasowo, poza realiami życia. Istota ludzka była dla nich czymś w rodzaju „anioła”, a nie człowiekiem z krwi i kości, który ma zróżnicowane cechy biologiczne (płeć, wiek, kolor skóry), który żyje w różnych strefach klimatycznych i kulturowych, który należy do różnych narodowości i pełni takie lub inne funkcje w społeczeństwie. Diderot nie wychodzi, jak metafizycy XVII w., 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, zdeterminowany przez swoją własną budowę fizyczną, środowisko geograficzne i społeczne. Jest to człowiek pojmowany dialektycznie w 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 w umyśle”³. Jest to człowiek idealny, którego nie spotkamy na ziemi.

Jednym z głównych argumentów Diderota

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

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 odkrywać zewnętrzne związki między człowiekiem a innymi istotami żywymi. Drudzy umożliwiali mu wniknięcie w wewnętrzną budowę organizmu i badanie problematyki wynikającej z powiązań między duszą i ciałem, między życiem fizycznym i umysłowym. Dokonując porównań między człowiekiem a zwierzęciem, Diderot skłonny był początkowo uznać jedynie różnice ilościowe między nimi (*il n'y a que du plus ou moins*)⁵, później zaś wskazywał na istotną cezurę. Próbował przy tym kojarzyć różnice fizyczne ~ 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 jakościowych 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

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.

równa się sumie zmysłów wszystkich gatunków. Tylko w wyjątkowych przypadkach 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, emotywny jej aspekt (nie jest zresztą pod tym względem odosobniony 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

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

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 jest głosem ślepej natury, namiętności, biologicznych instynktów. Dochodzą one do głosu, ilekroć słabnie moc refleksji: w chwilach zagrożenia, w 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 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 czy-

nów. W teorii społeczeństwa prowadzi do rewolucyjnych zrywów przeciw niesprawiedliwym prawom. Kiedy Diderot oświadcza: „Kocham fanatyków”⁷, brzmi to jak paradoks w wieku racjonalizmu, wieku, w którym zwalcza się fanatyzm. Stwierdzenie to nie jest zresztą sprzeczne z antyreligijną 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: H. 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

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

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.

tak znane ze sztuki W. Bogusławskiego *Spazmy modne*. W Anglii panuje *spleen*. Wśród żołnierzy szwajcarskich służących za granicą szerzy się *Heimweh*, chorobliwa tęsknota za ojczyzną, powodująca często obłęd lub śmierć. Większość tych wszystkich niecodziennych lub zgoła patologicznych stanów psychicznych wiązana jest przez lekarzy i filozofów XVIII w. 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 biorąc — opary wydzielane przez macicę (z greckiego — *histera*), zatruwające mózg i powodujące zaburzenia w jego funkcjonowaniu, a tak właśnie próbowano do pierwszej połowy XVIII w. tłumaczyć genezę psychicznych stanów patologicznych. Wprawdzie w czasach Diderota teoria oparów wydzielanych przez „rozdrażnioną”, z powodu braku kontaktów seksualnych, macicę była już przeżytkiem, ale dawna terminologia pozostała. Utrzymał 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 wyzwała się szal macicy (*fureur utérine*), przejawiający się również w postaci entuzjazmu, owej przelotnej choroby, która mija sama i nie wymaga terapii.

Teoria entuzjazmu o podłożu erotycznym wiąże się więc 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 Poulain de la Barre, co było zgodne z koncepcją dualistyczną człowieka, gdzie dusza i intelekt cieszyły się auto-

nomią⁹. Oświeceniowa redukcja psychologii do fizjologii, uzależniająca życie umysłowe od budowy fizycznej, doprowadziła natomiast do odkrycia kobiety dla filozoficznej antropologii, a tą drogą do rewaloryzacji emotywnizmu. 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 entuzjazmu 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 „entuzjazm niemal boski” i że „w naszych najbardziej wysublimowanych myślach i w najtkliwszej czułości tkwi coś, co ma związek z narządami płciowymi”¹¹. 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.

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

¹⁰ *Sur les femmes*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 2, s. 258.

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.

Wyróżniając w człowieku dwa, a następnie trzy główne ośrodki kształtujące jego osobowość: mózg, przepoń, 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 rozhlukanych 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.

¹³ Pogląd o ukrytej racjonalności szaleństwa torował sobie drogę już we wczesnym Oświeceniu, a nawet na przełomie XVII i XVIII w., głównie u P. Bayle'a i B. Fontenelle'a. Por. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972, s. 195.

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 albo 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 Descartesa, który traktował podświadomość jako nieczystą domieszkę zaciemniająca ewidentne idee duszy¹⁵ i pochodząca od ciała, Diderot uznaje ją za normalny stan wszystkich lu-

¹⁴ D. Diderot, *Eléments de physiologie...*, s. 241.

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

dzi. 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 — roztropność 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 jednak wątpliwości, że kiedy Diderot mówi o rodzeniu się zaburzeń umysłowych na skutek „oddziaływania na nas rzeczy, do których nie przywiązujemy wagi”, kiedy mówi o histerogennej roli tłumienia popędu seksualnego na skutek społecznych zakazów, i moralnych i obyczajowych, tak sugestywnie

¹⁶ Por. tamże, s. 270—271.

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

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 r. W rzeczywistości Maine de Biran odczytał ją publicznie w 1809 r., 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.

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 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 — nie sprowadza się u niego bynajmniej do zabiegów pedagogicznych, ale zawiera o wiele szersze treści filozoficzne. Utożsamiane jest z całością kształtem zewnętrznych warunków 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 wspomniał 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 i zachodzi między nimi tylko różnica ilościowa. Odczuwać — wedle Helvétiusa — to znaczy sądzić. Diderot tymczasem stwierdza kategorycznie: „Jestem człowiekiem i potrzebne mi są przyczyny właści-

²⁰ H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot*, Genève—Lille 1951, s. 235.

we człowiekowi”²¹. Zdanie to, w którym Diderot odciął się również 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 r., wypowiadał się za determinizmem i przeciw wolności, zajmując w tej sprawie stanowisko bliskie Holbachowi. „Przyjrzyj się dobrze — pisał do Landois — a zobaczysz, 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

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. 100—106.

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

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 swojej filozoficznej kariery Diderot wzbraniał się przed interpretacją determinizmu i wolności, znamiennej dla Holbacha, wedle której człowiek wyrządzający krzywdę swojemu bliźniemu działa na zasadzie dachówki spadającej na głowę przechodnia. Unikając takiego skrajnie mechanistycznego ujęcia problemu, a szczególnie jego konsekwencji dla moralności, Diderot zauważa w liście do Voltaire'a (11 VI 1749 r.), 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 Diderot opiera wolność na rozumie, co doprowadzi później 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

²⁴ D. Diderot, *Droit naturel*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 25, por. także *Wybór pism*, s. 333.

mogę ścierpieć, że moje uczucia do pani i pani uczucia do mnie mogą być uzależnione od czegokolwiek w świecie”²⁵.

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 ducunt 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 w górze, to dwie bardzo różne rzeczy”²⁷. Wynika stąd, że czło-

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

²⁶ D. Diderot, *Eléments de physiologie...*, s. 263.

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

wiek 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 determinizm. Na pytanie Pana dotyczące dylematu: czy Kubuś przyprawił rogi niechący swojemu dobroczyńcy, bo „tak było napisane w górze”, czy też było napisane w górze tak, gdyż on sam zdecydował się na przyprawienie 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 słuszość”²⁹. Tę samą kwestię ilustruje Diderot przykładem Ezopa, który idąc do łaźni znalazł się w areszcie. To, że nie pozostał w domu, wynikło z jego woli; to, że przypadkiem znalazł się gdzie indziej, było zrzędzeniem losu.

Nakładanie się owych 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:

²⁸ Tamże, s. 11.

²⁹ Tamże, s. 26.

„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 się tkwiło w przesądzie wolności”³⁰.

Ostatnią wypowiedź Diderota można interpretować dwojako: uznać ją za 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 odejściem 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 r., na determinizm wewnętrzny, daleki jest od ignorowania determinizmu zewnętrznego, a 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

³⁰ D. Diderot, *Réfutation...*, s. 373.

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

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

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 pozaprzeźstrzenie ludzkiego organizmu” i że myśliciele tego okresu pozostali „na poziomie antropologiczno-ontologicznej interpretacji”³⁵, jest tylko częściowo prawdziwy. Mianowicie, uznając człowieka za 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, 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 czyni zeń prekursora A. Comte’a.

³³ D. Diderot, *Réfutation...*, s. 321.

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

³⁵ T. A. Kołomijec, *Koncepcja człowieka w francuzskom materializmie...*, s. 22, 27—30.

W późniejszym okresie, kiedy Diderot rehabilituje coraz wyraźniej ludzką podmiotowość, podkreśla, że zbyt homogeniczna społeczność rodzaju ludzkiego byłaby w opozycji do osoby. „W podobnym społeczeństwie nie byłoby więcej «ja», byłyby zaś tylko jeden byt; jednostka musiałaby utożsamić się ze wszystkimi innymi”³⁶. Wprawdzie natura biologiczna i społeczna człowieka stanowią jedność, ale jest to *concordia discors*, w której walczą dwie sprzeczne tendencje; „był — powiada Diderot — człowiek naturalny; wprowadzono w jego wnętrzu człowieka sztucznego i wraz wszczęła się w tym wnętrzu wojna domowa, która trwa całe życie”³⁷. Nastąpiła więc dezintegracja ludzkiej osobowości, która stale się pogłębia wraz z rozmijaniem się trzech kodeksów: natury, społeczeństwa i religii. Kodeks natury głosi prawo człowieka do zaspokajania potrzeb biologicznych. Kodeks religii nakazuje wyrzekanie się ich. Kodeks społeczny powoduje wyobcowanie się natury ludzkiej. Społeczeństwo, które powstało na skutek naturalnej konieczności, uległo denaturalizacji, przekształciło się w swoje przeciwieństwo. Zostało zorganizowane na opak. Dlatego też w tym „pomyłonym społeczeństwie” dokonało się rozbitcie osobowości ludzkiej na część autentyczną oraz na część zafalszowaną, przy czym nastąpił całkowity przewrót w hierarchii wartości: „podaje się dzielnego człowieka za durnia, rozumnego za głupca, zacnego za hultaja, odważnego za wariata i na odwrót”³⁸. W związku z tym człowiek rozdwa się na takiego, jakim jest, i na takiego, jakim chciałoby go widzieć społeczeństwo. Owo rozbitcie na *être* i *paraître* — znane

³⁶ F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme...*, s. 337.

³⁷ D. Diderot, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, w: *To nie bajka...*, Warszawa 1949, s. 87.

³⁸ D. Diderot, *Pani de la Carlière*, w: *To nie bajka...*, s. 127.

też u Rousseau — stwarza sytuację alienującą; każdy jest sobą, a zarazem kim innym. Ponieważ odruch szczerości interpretowany jest opacznie, budzi się w człowieku poczucie obcości wobec świata, w którym żyje. Diderot powiada nawet o samym sobie, że jest „cudzoziemcem w świecie obecnym”, gdyż musi prowadzić życie nieautentyczne, naśladowcze, „naginać się nieustannie do postawy innych”, a w związku z tym to, co pisze, „nie jest warte nigdy tego, co zachodzi w jego umyśle”³⁹. Zdaje sobie jednak sprawę, że jego sytuacja nie jest wyjątkowa, albowiem żyje w świecie, w którym stosunki dominacji i podporządkowania powodują, że każdy „odgrywa pantomimę” przed innymi: „Król przybiera pozycję wobec swojej kochanki i wobec Boga stąpa krokiem pantomimy. Minister stąpa krokiem dworzani-
na, pochlebcy, sługi i żebraka wobec króla swego. Tłum ambitnych odtkańcowywa pańskie pozycje w tysiąc sposobów — jedno podlejsze od drugich — wobec ministra; dostojny ksiądz, z wypustkami u kołnierza i w długim płaszczu, przynajmniej raz w miesiącu przed szafarzem beneficjów”⁴⁰.

Opisując przejawy alienowania się jednostki na rzecz społeczeństwa, Diderot nie sięga jeszcze do ekonomicznych źródeł tego procesu, choć tłumaczy je materialnymi potrzebami i własnymi interesami jednostek. Nie jest jednak słuszna teza stawiana współcześnie, że filozofów Oświecenia nie interesowały wytwory działalności człowieka i budowanie przezeń swojego świata. Przeciwnie, Diderot jest właśnie przykładem myśliciela, u którego ta problematyka odgrywa doniosłą rolę.

Twierdzenie, że człowiek jest istotą społeczną, oznacza u Diderota również to, że jest on

³⁹ D. Diderot, *Correspondance*, Paris 1970, t. 16, s. 53.

⁴⁰ D. Diderot, *Kuzynek mistrza Rameau*, Warszawa 1953, s. 134.

istotą twórczą. Podczas gdy zwierzę ogranicza się do zaspokojenia własnych potrzeb biologicznych i żyje tylko dniem dzisiejszym, człowiek tworzy 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 więc zarazem indywidualna i społeczna. Należy jednocześnie do terażniejszości i historii. Potomność uzyskuje przy tym od nas „najlepszą część nas samych”⁴¹, kwintesencję naszego życia jednostkowego, zobiektywizowanego w „jakościach uwiecznionych”, „autopomnikach”. Ponieważ ludzkość jest jedynym bytem, który nie umiera, tylko w niej człowiek może się unieśmiertelnić swoimi osiągnięciami.

Świecka soteriologia Diderota przeciwstawiana jest wyraźnie teologicznej. „Potomność dla filozofa — powiada — jest światem pozagrobowym człowieka religijnego”⁴². Nieśmiertelnością imienia pragnie Diderot zastąpić nieśmiertelność duszy. Wprowadzając pojęcie „sądu potomności” chce wykazać zbędność sądu ostatecznego.

Problem nieśmiertelności człowieka w dziełach, a przez to w pamięci potomnych, nie pojawił się dopiero u Diderota. Jego genezy można szukać u Owidiusza i Horacego, na których zresztą Diderot się powołuje i przejmuje od nich nie tylko pewne określenia, jak „pomnik” w postaci dzieł, „najdoskonalsza częśćka” (*pars melior*), ale i zwroty („non omnis moriar” — „nie cały umrę”)⁴³.

Zasługą Diderota jest jednak to, że uwzględnił nie tylko intelektualną i artystyczną, ale również techniczną sferę ludzkiej działalności,

⁴¹ D. Diderot, *Encyclopédie...*, s. 232.

⁴² D. Diderot, *Correspondance*, Paris 1961, t. 6, s. 67.

⁴³ Por. A. Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974, s. 241.

która przekazywana jest potomnym. Niekiedy zwraca też uwagę na ekonomiczną stronę problemu. W artykule *Bois* uważa bogactwa naturalne kraju za dobro wszystkich pokoleń i zaleca wydobywanie węgla, by oszczędzić lasy i pozostawić je potomnym. W artykule *Encyclopédie* wskazuje na wiedzę techniczną nabytą przez rzemieślników i strzeżoną przez korporacje cechowe jako na dobro, które winno być przekazywane zarówno współczesnym, jak i przyszłym pokoleniom. Pochwala także pracę rolnika, który sadi drzewa, choć wie, że niedługo będzie się cieszył ich owocami.

Antropologiczna koncepcja społecznej nieśmiertelności człowieka w dziełach powoduje ważne konsekwencje dla innych działów jego filozofii, głównie zaś etyki, estetyki i polityki. Jeżeli chodzi o pierwszą z nich, koncepcja ta służy usprawiedliwieniu hedonizmu, a nawet immoralizmu w odniesieniu do wybitnych jednostek. Skoro bowiem ich „najlepsza część” przechodzi do historii, a reszta ginie, to można wybaczyć wybitnym twórcom ich doczesne słabości i potknięcia, albowiem mogą one przynieść szkodę jednostkom, podczas gdy ich genialne dzieła służą całej ludzkości i wszystkim jej pokoleniom.

Drugi, ważniejszy aspekt etyczny — to przeciwstawianie etyki heroicznej i „moralności Salomona”. Jest on tylko pozornie sprzeczny z pierwszym, albowiem Diderot i tutaj nie potępia skłonności hedonistycznych. Uważa je za godne nagany tylko wówczas, gdy stają się jedynym celem życia człowieka. Krytykuje na przykład malarza Bacheliera, że za nic miał tytuły i funkcje akademickie i wolał zająć się bardziej intratną pracą: „postawił wyżej pieniądze od honoru” i dokonał tym samym wyboru Salomona; jedynym jego celem stało się pić, jeść, mieć wyśmienite wina, zbyt kosztowne stroje, piękne kobiety. Powołując się również

na przykład chemika Venela, który przerwał swoje badania z chwilą wyczerpania się przyznanych mu środków, Diderot wykazuje, że nie można dokonać wielkich dzieł bez „pięknej chimery pośmiertnego życia w dziełach”⁴⁴. Stawia więc ostatecznie wyżej etykę heroizmu od etyki hedonistycznej.

Diderot rozciąga pojęcie ludzkich dzieł również na politykę. Myśl, że nasze czyny przejdą do potomnych, napawa go optymizmem i wiarą w to, że filozoficzna batalia, dla której on i wielu ówczesnych myślicieli poświęciło swe siły i talent, nie pójdzie na marne i przyniesie skutek w postaci gruntownej przebudowy społeczeństwa. Co więcej, Diderot uważa działanie w tym kierunku za najwyższy nakaz moralny dla filozofa, który winien poświęcić się dla dobra przyszłych pokoleń⁴⁵.

Przeciwstawiając się egoistycznemu hasłu: „po mnie chociażby potop”, zgodnie z którym lepiej dbać o własne, realne dobro doczesne niż o problematyczne szczęście potomnych (taki pogląd głosił m. in. F. Galiani), jak też występując przeciw skrajnemu utylitaryzmowi i hedonizmowi Helvétiusa (należy czynić tylko to, co przyjemne i pożyteczne dla nas), Diderot przyjął postawę rewolucjonisty zdecydowanego poświęcić „gorszą część” swojego istnienia dla realizacji idei, która unieśmiertelniłaby go historycznie.

Bezpośrednim kontynuatorem nauki Diderota o dziełach ludzkich, uwiecznionych w potomności, był A. Comte z jego koncepcją ludzkości i postępu. Inna z możliwych dróg dalszego rozwoju antropologii filozoficznej, zaprezentowanej przez Diderota i skoncentrowanej wokół problemu człowieka jako istoty twór-

⁴⁴ *Voyage à Bourbonne*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 17, s. 342.

⁴⁵ Problem ten dostrzegł Y. Benot w *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris 1970, s. 142.

czej, została odkryta przez Marksa, kiedy stwierdził, że „człowiek — to świat człowieka”. Szczególnie cenna w przygotowywaniu tej nowej drogi była u Diderota demokratyzacja pojęcia twórców. Stają się nimi nie tylko intelektualści i artyści, ale także ludzie wykonujący zwykłą, codzienną pracę, wytwarzający dobra materialne.

Diderot wysuwał postulat powiązania nauki z produkcją. Wskazywał na potrzebę założenia Akademii Sztuk Mechanicznych, a więc czegoś w rodzaju dzisiejszej politechniki. I odwrotnie, w działalności praktycznej widział źródło wzbogacania filozofii. „Historia natury — pisał — jest niekompletna bez historii sztuk mechanicznych, których znajomość ma wielką wagę dla prawdziwej filozofii”⁴⁶. Zajmując się filozofią techniki zamierzał Diderot napisać filozoficzny traktat o sztukach (rzemiosłach), który, gdyby został urzeczywistniony, musiałby zawierać problematykę z pogranicza antropologii i ekonomii.

W sumie, antropologia filozoficzna Diderota uwikłana jest w różne odmiany determinizmu: fizjologiczno-biologiczny, geograficzny i społeczny. Jako jeden z pierwszych wskazał on na uwarunkowanie jednostki przez wytwory jej własnego umysłu i pracy. Tym sposobem postawa deterministyczna zbiega się z próbą rehabilitacji ludzkiej podmiotowości, co musiało prowadzić do porzucenia oświeceniowego mechanicyzmu i stworzenia filozoficznej antropologii nowego typu.

⁴⁶ D. Diderot, *Art*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie I*, Paris 1976, t. 5, s. 499.

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 jego 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 w. (m. in. przez Comte'a), a ostatecznie skryształizuje się w materializmie dialektycznym 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

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

1760 r. 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 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, uwarunko-

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.

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

wanym 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 zaznajomiony 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 — powiedział 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

⁴ F. 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” (D. Diderot, *Eléments de physiologie...*, s. 233).

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 przychodzą 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 oddzielaniu, za pośrednictwem myśli, postrzegalnych zmysłami jakości ciała”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 jeszcze wierny Kartezjuszowi. Akceptuje przecież podstawową metodologiczną zasadę *Rozprawy o metodzie*, nakazującą dzielić i

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

⁶ *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 filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 193.

⁸ Tamże, s. 194.

⁹ Tamże, s. 195.

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.

Podobny zabieg został zastosowany przez Diderota wobec sensualizmu¹¹. Nie miałyby za złe

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

¹¹ Trafnie podsumowuje problem H. Lefebvre: „Di-

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 negowania 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 wstydy umysłu ludzkiego, ku wstydy 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

derot 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 D. Diderot, *List o ślepcach...*, s. 209—210. Wzmiankowane dzieło Berkeleya to *Trzy dialogi między Hy-lasem i Filonousem*.

pierwszego dialogu Berkeleya i takie są podstawy jego systemu”¹³.

Diderota nie zadowala również odmiana sensualizmu reprezentowana przez niektórych materialistów. Tak jest w przypadku Helvétiusa, któremu zarzuca redukowanie poznania intelektualnego do zmysłowego, będącego w rzeczywistości tylko niższą, wyjściową jego formą. Wypowiadając się przeciw 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 stanowię 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 ciał”, które docierają do oka, poruszają jego siatkówkę, a jej „wstrząsy” przekazywane są do mózgu. Podobnie dźwięki docierają do nas za pośrednictwem „molekuł

¹³ D. Diderot, *List o ślepcach...*, s. 210.

¹⁴ Por. D. Diderot, *Réfutation...*, s. 300.

¹⁵ Por. tamże, s. 301.

odrywanych od dźwięczącego ciała, które uderzają w nasze uszy”. Owe molekuly 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 obdarzanego kolejno zmysłami, Diderot 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 filozofa ¹⁶.

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 szaleńcy, 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 pa-

¹⁶ E. Callot stwierdza, że oryginalność koncepcji Diderota polega na traktowaniu psychiki jak 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).

jęczyne 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.

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 wyraź-

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 porównywaniu 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).

niej 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 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 *Les bijoux indiscrets* (1748). Doświadczenie jest tu zdecydowanie przeciwstawione metafizycznym systemom, wiedzy apriorycznej i hipotezom. Ośmieszając Platona, rzecznika metafizyki, którego hipotezy porównuje do baniek mydlanych,

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

Diderot przewiduje rychły koniec systemów, które zostaną wyparte przez empiryzm. „Ujrzałem — powiada bohater tej filozoficznej powieści — zbliżające się Doświadczenie, a wówczas kolumny portyku hipotez zadrżały, jego sklepienie się zapadło, posadzka zaś rozstała się pod naszymi nogami”¹⁹.

Bardziej umiarkowaną i bardziej złożoną postawę zajmuje Diderot w pracy *O interpretacji natury* (1753), która stanowi prawdziwy manifest empiryzmu, określany niekiedy jako „Rozprawa o metodzie XVIII wieku”. Istnieje w nim 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 w. 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 znakomitych 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,

¹⁹ D. Diderot, *Les bijoux indiscrets*, w: *Oeuvres (Pléiade)*, Paris 1951, s. 147.

²⁰ „Myśli o interpretacji natury to Rozprawa o metodzie XVIII wieku. Nie mogłyby one stanowić wstępu do geometrii; jednak byłyby 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 filozoficznych...*, s. 260.

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.

Dostrzegając niedostatki filozofii racjonalnej Diderot nie zmierza bynajmniej do zwykłego jej zanegowania. Pragnie ją przewyciężyć nie przez jej 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 trwałą zbiór informacji pewnych i niepodważalnych 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

²² Tamże, s. 263.

martwym punkcie. Powiada zuchwale: nie podobna rozszczepić światła; filozofia eksperymentalna przysłuchuje się, milczy przez całe wieki; a potem ukazuje nagle pryzmat i oznajmia: światło daje się rozszczepić”²³. Z drugiej strony filozofia eksperymentalna kroczy „po omacku”, a odkrycia jej są przypadkowe, wymagają żmudnych, 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 składającym 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: „Laidem 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 sprawdzanie 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

²³ Tamże, s. 270.

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 D. Diderot, *O interpretacji natury...*, s. 267.

mówimy o niej jak o praktyce społecznej), to nie pomniejsza to bynajmniej 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 redukcji 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 w., który był wiekiem empiryzmu²⁷. Wszystko to przemawia za potrzebą bardziej plastycznej interpretacji. Błędem byłoby modernizowanie jego poglądów, niedostrzeganie uwikłania ich w tradycyjną problematykę oświeceniową, poza którą Diderot próbował wyjść, choć nie zawsze mu się to udawało.

Pierwsze jego uchybienie to szczególnie pre-dylekcja — 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 *Incompréhensi-*

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.

ble — 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 ciężenie mimo wszystko ku supremacji empiryzmu nad racjonalizmem i niezwracanie 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 zapełnia stopniowo przestrzeń między odosobnionymi faktami. W ten sposób „narodzi się łańcuch ciągły”, a wszelkie zjawiska „zostaną wyjaśnione przez ich zetknięcie się ze sobą” i stworzą 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 opierałby 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 się tu nie bez racji „agnostycyzmu na sposób Comte’a”³⁰. Niektóre wy-

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

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

³⁰ H. Lefebvre, *Diderot...*, s. 150.

powiedzi Diderota świadczą rzeczywiście o próbie zredukowania zadań i metod filozofii do zadań i metod nauk empirycznych. Sądził zresztą, że w tym kierunku rozwija się wszelkie poznanie: „Wydaje się, że umysł ludzki się wyszumiał; uznano już próżność badań scholastycznych; opadł szal systemów. Nie mówi się już o arystotelizmie, kartezjanizmie, malebranchizmie ani też o lebnizjanizmie; wszędzie panuje duch prawdziwej nauki”³¹.

Te wypowiedzi tłumaczą nam popularność, jaką Diderot cieszył się u pozytywistów, zwłaszcza u 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 dy-

³¹ *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). E. 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” (*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 J. Mayer,

stans wobec ich wypowiedzi. Elementy myśli pozytywistycznej to jeszcze nie pozytywizm. Wskazywaliśmy już na pewne koncepcje metafizyczne 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 czyniono na podstawie *O interpretacji natury*, to znaczy odrywać go „od ogółu jego poglądów i idei, które kiełkowały w nim poczynając 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 proweniencja 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 opanować szereg złożonych manipulacji nie znając ani budowy narzędzi, którymi się posługują,

Diderot homme de science..., s. 108 oraz E. Callot, *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle...*, s. 263.

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

³⁷ P. Casini, *Diderot „philosophe”*, Bari 1962, s. 270, 290—291.

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, niczym Sokrates, nazywając ją 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 ciężenia 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 unikanie dogmatyzmu.

Żadne rozwiązanie problemu nie było dlań rozwiązaniem ostatecznym, a najbardziej atrakcyjny był ów margines niejasności, który przy kolejnych rozstrzygnięciach się pojawiał. Stąd

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

³⁹ D. Diderot, *O interpretacji natury...*, s. 274. Poprawiamy tekst cytowanego przekładu: „praktykantom” na „rękodzielnikom” (*manouvriers*), „intencji” na „intuicji” (*préssentiment*). 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).

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, że: „człowiek dysponujący przeciętnymi zdolnościami, ale mając silny organizm, pracując nad książkami od piątej godziny rano do dziewiątej wieczór i stając się uczonym tak, jak jest się 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.

⁴⁰ D. Diderot, *Pyrrhoniennes ou sceptiques, philosophie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie IV*, Paris 1976, t. 8, s. 152.

⁴¹ D. Diderot, *Scepticisme, Sceptiques*, tamże, s. 282.

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

⁴³ D. Diderot, *Myśli filozoficzne...*, s. 35, 38.

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 uzurpowała sobie teologia. Funkcją eklektyzmu jest więc nie tworzenie nowych systemów, ale burzenie starych: „eklektyk jest to filozof, który depreczając przesady, tradycję, starodawność, powszechną aprobację, autorytet, słowem wszystko, co ujarzmia 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. J. Bruckrowi. Eklektykiem był również nauczyciel Bruckera, J. F. Buddeus, który w *Compendium historiae philosophiae* (1731) przeciwstawiał się systemowi Ch. Wolffa. „Precz z systemami” — było to obiegowe zawołanie eklektyków niemieckich⁴⁵.

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 fi-

⁴⁴ D. Diderot, *Eclectisme*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 36.

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

zycznych 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 *Encyclopedii*: 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 Kubuś Fatalista, a mianowicie, że paradoks „nie zawsze jest fałszem”⁴⁹.

⁴⁶ P. 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, *Kubuś Fatalista i jego Pan*, Kraków 1974, s. 56.

Uznanie wielości i względności prawd prowadziło do krytyki ducha systemów. Paradoxy stanowiły więc broń oświeceniowych „konstestatorów”, dzięki której „podważali akceptowane systemy” 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, kiedy 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 nić, 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, ociążałość, powolność; po drugie, że pozbawia wszystko swobody i geniuszu; po trzecie, że przybiera formę argumentacji; po czwarte, a jest to szczególnie ważne w odniesieniu

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.

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 wdziierać 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 spokojnego 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 się w swoje przeciwieństwo. Owo badanie przedmiotów i problemów z dwojakiemu punktu widzenia powoduje, że można uznać paradoks 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

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

⁵³ T. B. Długacz, *Dieni Didro...*, s. 118.

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

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 przebłyski 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 zmiernając 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 w *Kubusiu Fataliście* i *Kuzynku mistrza Rameau*).

Niekiedy partnerem dialogu jest dla Diderota autor przez niego tłumaczony (tak w przypadku *Essai sur le mérite et la vertu*). 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 nieoczekiwanie w utworach takich, jak *Salony*, gdzie powinien był się ograniczyć 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 Ga-*

liani, *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 i „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 mimo ambicji dramatopisarskich 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.

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 osiąganym prawd niż na pozytywnym, konstruktywnym aspekcie

⁵⁵ D. 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.

poznania: „bardziej interesują go problemy niż ich rozwiązanie”, „łowy znaczą więcej dla niego niż zdobycz”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 „światłocien 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 znamiennej cechą jest wykorzystywanie wielu „zwrotów dialektycznych”, na które zwrócił uwagę F. Engels u

⁵⁷ J. Thomas, *L'humanisme de Diderot*, Paris 1938, s. 44, J. Litwin, *Eseje o dialogach wewnętrznych. Diderot. Lamennais*, Warszawa 1967, s. 22.

⁵⁸ H. Lefebvre, *Diderot...*, s. 255.

⁵⁹ Por. J. Litwin, *Eseje o dialogach wewnętrznych...*, s. 25—26.

⁶⁰ R. Pomeau, *Diderot...*, s. 14.

⁶¹ T. B. Długacz, *Dieni Didro...*, s. 65.

J. J. Rousseau⁶². Podobne zwroty, wyrażające jedność 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 uwzględniania tylko jednej strony problemu, rzeczy. Diderot pokazuje to — w formie literackiej — m. in. w dialogu Pana z Kubusiem na temat kobiet: „jeden twierdził, że są dobre, drugi, że złe: i obaj mieli rację; jeden, że głupie, drugi, że pełne sprytu: i obaj mieli słuszność”. W związku z powszechnością owego jednostronnego widzenia świata „życie upływa na samych *qui pro quo*. Są *qui pro quo* miłości, *qui pro quo* przyjaźni, *qui pro quo* polityki, finansów, kościoła, urzędu, handlu, żon i mężów”. Dzieje się tak dlatego, że bierzemy jeden ich aspekt za całość, która jest wieloaspektowa. Diderot tłumaczy jeszcze wyraźniej ten problem na przykładzie jednego z bohaterów *Kubusia Fatalisty*, który poświęcił fortunę, by ratować z opresji swojego przyjaciela, a następnie fałszerstwem wyrównywał sobie braki; który kradł książki, by je darować komu innemu. W pojęciu Diderota 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. Skraj-

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

⁶³ D. Diderot, *Kubus Fatalista...*, s. 25, 56, 68.

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

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”, zaś jego pryncypał pozostał panem tylko formalnie. Innymi słowy, Diderot zrozumiał gotowość burżuazji do przejęcia władzy w swoje ręce. To ma niewątpliwie na myśli, kiedy mó-

⁶⁴ *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).

⁶⁷ D. Diderot, *Kubuś Fatalista...*, s. 172—174.

więc 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 rozwiązaną inaczej. Hegel wprowadza do relacji pan—niewolnik trzeci element, a mianowicie ich wspólną zależność od „rzeczy”. Otóż „świadomość służebna” wyzwala się, dzięki pracy, od zniewolenia jej przez warunki „naturalnego istnienia”. W efekcie to, „co czyni niewolnik, jest w istocie rzeczy czynnością pana”, zaś pan to „czysta negatywna moc, dla której rzecz jest niczym”. Tak więc panujący wyzwala się od niej tylko pozornie, zaś „świadomość służebna odnajduje własny sens w pracy, w której zdawała się realizować tylko sens nadawany przez kogo innego”⁶⁹.

Należy podkreślić — kontynuując poprzedni wątek — 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, broniącą interesów tych, których prawda straciła swoją „rzeczywistość”.

Wedle Diderota nie ma ludzi doskonale bezstronnych, a wszelkie prawdy mają swoich męczenników i swoich prześladowców⁷⁰. Względ-

⁶⁸ Tamże, s. 178.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1965, t. 1, s. 221—228.

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

ność prawdy i fałszu jest wynikiem zafałszowania i „przewrócenia do góry nogami” samego życia społecznego, gdzie „prawie wszystkie nasze słowa ludzie wykładają fałszywie”, a „prawie wszystkie nasze uczynki sądzą niemniej opacznie”⁷¹. Dochodzenie do prawdy jest więc — w tym ujęciu — możliwe przez usuwanie deformujących ją uwarunkowań społecznych.

Uznanie przez Diderota względnego, historycznie uwarunkowanego charakteru prawdy, jak również wysunięcie postulatu rozwiązywania zagadnień teoriopoznawczych poza tradycyjnym obszarem gnoseologii, należy ocenić jako osiągnięcie szczególnie doniosłe na tle filozofii Oświecenia.

⁷¹ D. Diderot, *Kubuś Fatalista...*, s. 56.

PIĘKNO

W przeciwieństwie do filozoficznej antropologii i etyki, które stanowią zaniedbany odcinek badań myśli Diderota, jego poglądy estetyczne były przedmiotem wielokrotnie podejmowanych studiów i to 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 w., prekursorskie wobec Diderota, co na związek jego estetyki z innymi działami jego filozofii. H. Mølbjerg i J. Chouil-

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. Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot (1745—1763)*, Paris 1973.

² W. Folkierski, *Entre le classicisme et le romantisme...*, s. 1.

let wykazują, na przykład, ściśle 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 centralne 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

³ 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. 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 D. Gaczew, *Estietyczeskie wzgłady Didro...*, s. 28.

poszczególne byty nie tylko jako same w sobie, ale również pod względem miejsca, jakie zajmują w naturze, w wielkiej całości”⁴.

Kategoria „całości” funkcjonuje nie tylko w ogólnej teorii piękna u Diderota, ale zostaje przezeń przeniesiona również do teorii kompozycji artystycznej, gdzie też zrobi 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 krzesła, 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 wyj-

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

⁵ *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.

ścia 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, podporządkowujących regule rzeczywistość, Diderot pojmuje wszelkie byty jako pełniące konkretne funkcje w przyrodzie. U istot żywych funkcje te powodują — mniej lub bardziej widoczne — przekształcenia i deformację poszczególnych organów, co narusza harmonię całego 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 gru-

⁷ W Folkiński, *Entre le classicisme et le romantisme...*, s. 82.

pę 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 w. 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-

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

⁹ Por. D. 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 r., gdzie stwierdza, że „postrzeganie stosunków stanowi jedyną podstawę naszego zachwyty 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 *Encyclopedii*, opublikowany też później w 1772 r., 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, przekraczającymi „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

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

ten byt”¹¹. A więc utożsamienie „potworności” w sensie ontologicznym z „potwornością” jako brzydota 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 pędziła nie spowoduje nigdy, że będziemy zachwycać się jego postacią”.

„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 spotwornienia (*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 go-

¹¹ D. Diderot, *Principes de la philosophie morale...*, s. 324.

¹² Tamże.

¹³ Cytat wg J. Le Rond d’Alembert, *Wstęp do Encyklopedii*, Warszawa 1954, s. 150. Tekst Diderota został podany w tym wydaniu wg *Discours préliminaire*, a nie wg *Prospektu*, który ukazał się wcześniej, oddzielnie.

dzenia 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, sensualizm 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 z nawiązką, doskonaląc inne jego zmysły i rozum. Saun-

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

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

derson ma w sobie coś z Terezasza 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 sztuki: 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 w., 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 r. 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 niemożliwe 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 dostojeństwem, ale również powiązaniem i spiętrzeniem hieroglifów, które ją malują”¹⁶.

Skąd to pojęcie „hieroglifu?” Zanim J. F. Champollion odczytał — na początku XIX w. — 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 wyjawiać 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 klasycyzujące-

¹⁶ D. 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.

go kartezjanizmu (do którego wszakże klasycyzm się nie sprowadza), uprawiającego kult pojęć jasnych i oczywistych oraz głoszącego, że słowa mogą odzwierciedlać dokładnie myśl, a w konsekwencji bardziej ceniącego logiczne dowodzenie od artystycznego wyobrażania, Diderot jest przekonany o niepełnej adekwatności języka w stosunku do myślenia. Takie stanowisko zajmuje w 1751 r. 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. Daleszą konsekwencją tej postawy musiała być rehabilitacja „języka artystycznego”, pozostającego najbliżej naturalnego „języka gestów” (*language 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. Sensua-

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

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

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

listyczna 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 przenośnikom. Królestwo wyobrażeń chyli się ku upadkowi, w miarę jak królestwo rzeczy się rozprzestrzenia. Rozum wprowadza dokładność, precyzję, metodę i — proszę mi wybaczyć określenie — pewien rodzaj pedanterii, która zabija wszystko”²⁰. Tym samym dokonuje się pewna dezintegracja triady zwanej przez Diderota niekiedy „trójcą”: prawdy, dobra, piękna, którą oparł już w początkach swojej 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

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

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 pozwalała się zdefiniować w kontekście filozofii sensualistycznej” (s. 9).

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 pojęcia 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 rzeczywistego”, 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

²² D. Diderot, *Beau...*, s. 155.

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 założe-

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”).

niami ontologicznymi, z czego dopiero później zaczął sobie zdawać sprawę. Stąd dalsza ewolucja jego stanowiska w *Salonie z 1767 r.*, 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 r. 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 dopiero w *Salonie z 1767 r.*, podczas

²⁵ D. Diderot, *Salon de 1767...*, s. 9.

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

gdy J. Chouillet doszukuje się jego załączków już w 1753 r., a jego rozwiniętą postać zauważa w *Discours sur la poésie dramatique* (Rozprawa o poezji dramatycznej) z 1758 r.²⁷ Tak jest istotnie, tylko że Diderot wytycza w tej rozprawie raczej program własnych przemyśleń aniżeli normę dla innych. 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 deformacją idealizacją, czyli między obiektywnym i subiektywnym ujmowaniem piękna, biegnie — zdaniem Diderota — linia ścisła, której nie wolno nam przekroczyć, by 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.

²⁷ J. Thomas, *L'humanisme de Diderot*, Paris 1938, s. 121; H. Mølbjerg, *Aspects de l'esthétique de Diderot...*, s. 160—163. J. Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot...*, s. 18—19.

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

„Model idealny” u Diderota zdaje się — zwłaszcza po 1767 r. — stanowić w sztuce odpowiednik prawdy absolutnej w gnoseologii. W obu przypadkach występuje pewna dynamika. Piękno, tak jak prawda, nie jest dane apriorycznie i stanowi przedmiot stałego poszukiwania. Rozwija 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, jeżeli 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 doskonały. 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: przechodzenia 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 kon-

²⁹ Przeciw takiej interpretacji występują zgodnie Y. Belaval w *L'esthétique sans paradoxe...*, s. 98, L. G. Crocker w *Two Diderot Studies...*, s. 69, H. Mølberg w *Aspects de l'esthétique de Diderot...*, s. 101 i J. Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot...*, s. 488.

³⁰ J. Thomas, *L'humanisme de Diderot...*, s. 123.

kretnych 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 przewyciężona bezproduktywna antyteza prawdy w naturze i prawdy w sztuce. Po raz pierwszy poniechano odwoływania 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 przewyciężenia stanu natury i sprowadzeniu go do stanu sztuki, «aby zachować prawdziwość». Inaczej mówiąc, materiał zmysłowy dostarczany nam przez naturę winien być «sprowadzony» do stanu idei, a ta idea winna służyć za model malarzowi. Droga, która prowadzi od przedmiotu do wyobrażenia, przechodzi przez ideę”³¹.

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, od-

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

powiadało — z jednej strony — tendencjom znamienym dla klasycyzmu oraz — z drugiej strony — elementom prekursorskim wobec romantyzmu. Wprawdzie antyracjonalizm Diderota, który nie jest bynajmniej 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 być antagonistyczne. Tak więc niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu udało się Diderotowi to zadanie zrealizować, samo już zakwestionowanie racjonalizmu, owej

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).

podstawy 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 malowniczością³⁴, 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.

³³ Tamże, s. 137.

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

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

³⁶ D. Diderot, *Eléments de physiologie*, Paris 1964, s. 268.

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”, „potworności”. 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 r.), a następnie w epoce budowania „modelu idealnego”, której apogeum stanowi *Paradoks o aktorze*. Idealem 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; w jego deklamacji nie ma ani monotonii, ani dysonansów”³⁷. Jest to aktor, którego łyży „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 Dide-

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

rot — 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 pojęcia prawdziwego ruchu w czasie życiowych czynności”³⁹.

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 do-

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

³⁹ Tamże, s. 1147.

robku, 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) zachwyca 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 r.) sielanek S. Gessnera, to łatwo dostrzec różnicę między ich realizmem lub emotywnizmem, wyrażającym „energię natury”, a sentymentalizmem pisarza szwajcarskiego.

Nie aprobeuje też Diderot postawy Rousseau, jego „smutku”, „melancholii”, a zwłaszcza jego kultu samotnictwa i pogardy dla życia w społeczeństwie⁴⁰. Jedyne wątek russowski, który nie był obcy Diderotowi, jako apolegocie „energii natury”, to myśl wyrażona w *Nowej Heloizie*: „Czuła dusza to złowieszczy upominek nieba! Ktokolwiek go otrzymał, może się spodziewać w życiu samych tylko trosk i boleści”⁴¹. Właśnie cierpienie, i w ogóle intensywne przeżycia psychiczne, a nie wrażliwość przejawiająca się w modzie na wylewanie łez, stanowią najbardziej istotne symptomy romantyzmu. Płaczliwość bohaterów „łzawej komedii” *Nivelle de la Chaussée* i mieszczańskich dramatów Diderota ma, w intencji autorów, wskazywać na dobroć i uczciwość⁴². Wrażliwość nie jest więc tutaj wartością samoistną.

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

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

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

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’a ⁴³. Warto też wspomnieć o wcześniejszych koncepcjach J. B. Dubosa ⁴⁴, który był zafascynowany przemocą, 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 jest znamieny 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.

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 D. Diderot, *Paradoks o aktorze...*, s. 35.

⁴⁶ D. Diderot, *Kubuś Fatalista i jego Pan*, Kraków 1974, s. 224.

„Entuzjazm”, będący źródłem natchnienia artystycznego jako przejściowy stan patologiczny, powodowany bądź czynnikami natury biologicznej i fizjologicznej, jak niezaspokojony popęd seksualny, bądź sztucznie, a mianowicie pod wpływem upojenia alkoholem lub narkotykami, jest spokrewniony z romantyzmem właśnie jako objaw chorobowy. W *Zakonnicy* przełożona klasztoru z 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 r.: „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 istnie-

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

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

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

nie 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, 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 r.* — 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 romantykowi przedstawiciela symbolizmu, Ch. Baudelaire’a⁵¹, każe nam skorygować twierdzenia o

⁵⁰ D. Diderot, *Salony*, w: *Paradoks o aktorze...*, 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 nadawał temu terminowi Baudelaire” (s. 179).

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 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 płó-

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.

⁵⁴ J. Plechanow, *Francuska literatura dramatyczna i malarstwo francuskie wieku XVIII z punktu widzenia socjologii*..., s. 156.

cien, 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 r. 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 pieniądz może w pełni usatysfakcjonować artystę. Na marginesie krytyki egoistycznego bankiera Diderot formułuje szereg doniosłych myśli o sztuce jako dobru ca-

⁵⁵ D. Diderot, *Salony*, w: *Paradoks o aktorze (Salon roku 1765)...*, s. 122.

⁵⁶ Por. *Salon de 1767*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 11, s. 87.

łego narodu: „pański warunek — zwraca się Diderot 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 obrazu 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 heroiczych”, co pociągało potrzebę uwiecznienia ich przez pisarzy i artystów. Nie respektował więc aforyzmu: „Inter arma silent musae”.

⁵⁷ *Salon de 1769*, tamże, s. 385—387.

⁵⁸ Por. *Fragments politiques*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 4, s. 43.

MORALNOŚĆ

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 przeciwstawnych 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. Niektóre z nich odrzucał jednak kategorycznie jako niezgodne z rozumem i szkodliwe społecznie. Tak było w przypadku zasad etyki religijnej, przy czym jej krytyka nie ograniczała się do destrukcji historycznie zdezaktualizowanych poglądów moralnych, ale przygotowywała grunt rozwiązaniom pozytywnym, zgodnym z nauką, zasadami filozofii materialistycznej i rzeczywistymi potrzebami społecznymi.

Etyce chrześcijańskiej Diderot zarzuca, że kształtuje oceny i normy postępowania w spo-

sób 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 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 wśród 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 od poglądów religijnych”¹, „należy oddzielić pojęcie uczciwości od myśli o istnieniu Boga”². Od tych teoretycznych rozważań nad autonomizacją 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 zwolennika-

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.

mi 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 cielesnych”³. Chodzi mu oczywiście o władze zmysłowe, dzięki którym człowiek odczuwa w sposób fizyczny ból i cierpienie, zanim wyrobi sobie, drogą indukcji, abstrakcyjne pojęcia 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 poddaje również krytyce 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 Diderot uprawiał również swoisty natywizm materialistyczny,

³ *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 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” (*Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 205—206).

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 własną etykę materialistyczną. Wyraża się to przede wszystkim w 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 wyprowadzać dobro i zło jednostek, jest absurdem”; że „można mówić o świecie jedynie to, iż wszystko jest w nim konieczne. Nic nie zasługuje w nim na naganę ani na pochwałę” — to, co jest złem w jednym miejscu kuli ziemskiej, jest dobrem w innym („w tej samej

⁵ F. 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.

chwili upał wzbudza skargę na równiku, a radość w strefach umiarkowanych”⁷).

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 zaś 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 ładow twórczego, 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 przy-

⁷ H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot*, Genève—Lille 1951, s. 255, 256.

⁸ D. Diderot, *Intempérie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 537.

⁹ *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.

padku dwóch ostatnich jej 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.

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 utylitaryzmu 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 wzglę-

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 hasła romantycznych” (*Moralność mieszczańska*, Łódź 1956, s. 31).

du na honor”¹². Zdecydowanie przeciwstawia się też Diderot wulgarnemu utylitaryzmowi. Krytykuje „ludzi, którzy wiązali zawsze z wyrazem «interes» pojęcie «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 ze skrajnym utylitaryzmem Helvétiusa 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 utylitaryzmowi J. S. Mill’a, 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 utylitarysty J. Benthama.

Kategoria interesu i pożytku nie prowadzi u

¹² *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...*, 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.

¹⁶ Por. D. Diderot, *Réfutation...*, s. 304.

¹⁷ Por. E. Klimowicz, *Utylitaryzm w etyce*, Warszawa 1974, s. 140—141.

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 tak 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 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, wa-

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.

runków 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 po-

²⁰ D. Diderot, *Principes de la philosophie morale...*, s. 379.

²¹ *Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 6, s. 444.

dobnej 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 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 pojęcia sprawiedliwości i niesprawiedliwości, ale ich istota jest od niego niezależna”²².

Wielu badaczy Diderota upatruje w tym stanowisku próbę odejścia od materializmu, wskazując na *Réfutation 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, utylitaryzmu i zewnętrzno-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

²² *Réflexions sur le livre De l'Esprit*, par M. Helvétius, 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.

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 zewnętrżnego 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.

Czy ów naturalizm można nazwać idealizmem? Ku takiej ocenie zdaje skłaniać się I. K. Luppól z jednym zastrzeżeniem, że nie dotyczy to naturalizmu jako negacji idei wrodzonych. Powiada więc 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. Można by się zgodzić z tym stanowiskiem, ale tylko pod warunkiem, że przyjmiemy tu leninowską definicję idealizmu w teorii poznania jako „jednostronne, przesadne rozwinięcie (rozdęcie, chorobliwy przerost) jednego z drobnych rysów, jednej ze stron, krawędzi poznania w absolut oderwany od materii, od przyrody, przeistoczony w bóstwo”²⁶. Tylko że Diderot akcentując przesadnie determinizm biologiczno-fizjologiczny i szukając w nim „wiecznej podstawy” moralności, nie czyni ją podstawą wyłączną i nie odrywa jej od materii. Jego „wieczna

²⁴ Tamże, s. 703.

²⁵ I. K. Luppól, *Diderot*, Warszawa 1963, s. 249.

²⁶ W. I. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 339.

zasada" 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 ciągle 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 zacieraa 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 monstrialnej maszyny świata — jest człowiekiem i podlega prawom własnej kondycji”, stając się twórcą „własnych wartości”. I tym sposobem dokonuje się — zdaniem J. Thomasa — „cykl humanizmu” u Diderota ²⁷.

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,

²⁷ Por. J. Thomas, *L'humanisme de Diderot*, Paris 1938, s. 105.

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 to samo dotyczy *Réfutation...* Poddając krytyce pogląd Helvétiusa, iż wrażliwość fizyczna jest jedynym źródłem naszych postępów, 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 wszelkie 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 zmodyfikowana ich funkcja. W żadnym jednak przypadku owa modyfikacja nie wykracza poza materializm, jak sugeruje L. G. Crocker doszukając się w „humanizmie” Diderota oddzielenia porządku moralnego od fizycznego i odrzucenia wcześniejszych poglądów na moralność przez 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 miałoby go zbliżyć do Kanta. Pogląd ten wzbudził zresztą już na początku obecnego stulecia uzasadnione zastrze-

²⁸ Tamże, s. 106.

²⁹ D. Diderot, *Réfutation...*, s. 303.

³⁰ Tamże, s. 304—305.

³¹ L. G. Crocker, *Two Diderot Studies. Ethics and Esthetics*, Baltimore 1952, s. 45.

żenia ze strony R. Huberta³². Istnieje wreszcie grupa 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 „przeciwności” przez mieszczaucha. Dlatego też, przez odwoływanie 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 r. 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 przeświatnej akademii. Wszys-

³² Por. R. Hubert, *La morale de Diderot*, „Revue du Dix-huitième siècle” 1916, nr 1, s. 29. Chodzi o pogląd K. 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.

cy ci ludzie za bardzo kalkulują, a wielki czyn nie wymaga wcale kalkulacji”³⁴. Jednak podczas, gdy Rousseau był wyrazicielem sentymentalizmu oraz piewcą natury spokojnej i kultu samotnictwa, a silne uczucia traktował jak 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 fałszywymi drogami. Jesteśmy występni, gdyż wadliwie sądzymy 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 zawilego i ciemnego od tej nauki dla człowieka uczonego”, albowiem temu byłoby potrzeba długiego przemówienia, aby „dowieść tego, co lud czuje spontanicznie”³⁶.

³⁴ D. Diderot, *Correspondance*, Paris 1963, t. 10, s. 179.

³⁵ D. Diderot, *Introduction aux grands principes...*, t. 2, s. 88.

³⁶ D. 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 in-

Odchodzenie od etyki mieszczańskiej przejawia się u Diderota również w innej formie emotywnizmu, 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 zanalizowanej 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 emotywnizmu. Upatrując w namiętnościach źródło rozkoszy 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 dzielności nie są swoiste dla lu-

telektualizmu, która wiedzy od Sokratesa do Spinozy, i zbliżanie się do Rousseau. Autor wskazuje na *Deux amis de Bourbonne* jako na 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 nas przykładów świadczą o wcześniejszym wystąpieniu tej tendencji u Diderota.

³⁷ D. Diderot, *Myśli filozoficzne*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 23.

dzi „letnich” (*tièdes*), ale dla „fanatyków”; „sybaryta jest jednakowo niezdolny do zamordowania swojego sąsiada, jak też do wyniesienia z płomieni swojej kochanki”. „Gdyby źli nie dysponowali energią w zbrodni, dobrzy nie dysponowaliby nią w cnocie, jeżeli człowiek słaby nie może zdobyć się na wielkie zło, to nie będzie mógł również zdobyć się na wielkie dobro”³⁸. O tym, czy człowiek niepospolity stanie się wielkim łajdakiem, czy też bohaterem, decydują okoliczności zewnętrzne, od niego niezależne. W tej postawie można doszukiwać się immoralizmu, który przejawia się niekiedy 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 Zofii 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 a Sadem⁴⁰. Wprawdzie im-

³⁸ D. Diderot, *Correspondance*, Paris 1957, t. 3, s. 98.

³⁹ Tamże oraz t. 4, s. 81.

⁴⁰ Wskazywanie na zbieżność 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 wydobytych 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 staczenia 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 pożądania” (*Diderot et l’Encyclopédie*, Paris 1967, s. 309). L. G. Crocker w roz-

moralizm 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. Jedyną 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 za rzecz naturalną stosowanie przemocy. W stwierdzeniu: „wolę okrutną i chwilową zbrodnię od ucywilizowanego i permanentnego zepsucia”⁴², kryje się jednak pozytywny sens jego immoralizmu, zgodnego tym razem z dialektycznym pojmowaniem zła przeradzającego się w dobro. Do tego typu zjawisk zaliczał społeczną rewolucję.

prawce *Diderot et la loi naturelle*, „Europe” 1963, nr 405—406, s. 60, widzi pewną ciągłość immoralizmu poczynając od La Mettriego, poprzez J. B. d'Argensa i Diderota do Sade'a, koncentrując się na tych poglądach, które znajdujemy w *Le Joueur*, prekursorских — 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 *Le Joueur*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 7, s. 456—457.

⁴² D. Diderot, *Scythes, Thraces et Gètes*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie IV...*, t. 8, s. 310.

Emotywizm prowadził jednak do różnorodnych konsekwencji, niekiedy pozornie rozbieżnych, dla etyki Diderota. 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 postulatcie 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 ówczasnie 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 wyzwaniu się źródło szczęścia i pragnął usunąć wszelkie pozanaturalne przeszkody, hamujące jego uzewnętrznienie się. Do nich zaliczał religię i prawo sankcjonujące małżeństwo, w którym kobieta stanowi prywatną własność mężczyzny. Jako zwolennik prawa natury Diderot uważał za moralne, nie ograniczone żadnymi sztucznymi zakazami, życie seksualne. W *Przyczyńku do podróży Bougainville'a* pochwalał 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 przeszkodziło 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, zboczenia seksualne. Uważał je za produkt życia cywilizowanego, krępującego kontakty płciowe i uza-

leżniające je od wielorakich czynników społecznych, jak własność prywatna, 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 krytykował wszelkie zbliżenia cielesne nie przyczyniające się do realizacji tego postulatu natury. Jako utilitarysta ganił więc to, co pochwałał jako zwolennik naturalistycznego i indywidualistycznego hedonizmu.

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 scyzoryku i pochewce) Kubusia Fatalisty oraz błyskotliwych aforyzmach sprowadzających zwykle problem seksu do „rozkosz- nego tarcia się o siebie dwóch naskórków”, które niepotrzebnie i nie zawsze skutecznie stara się reglamentować religia i prawo państwowe ⁴³.

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 ustanowienia nowych. Poza tym indywidualistyczna etyka naturalna i społeczna etyka oparta na zasadzie wyrozumowanej użyteczności są antytetyczne, a zarazem komplementarne. Wy-

⁴³ Por. D. Diderot, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, w: *To nie bajka...*, s. 87.

nikało 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”⁴⁴. Nie negując determinizmu biologicznego i geograficznego, przyporządkowywał teorię klimatu perspektywie społeczno-politycznej. Wskazywał na zgubną 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 *Kuzynku mistrza Rameau*, którego filantropia posunięta była do tego stopnia, że nie tylko rozdał swój majątek biednym, ale jeszcze zebrał dla nich. Traktowany był więc przez nich jako dobroczyńca, a przez innych jak szaleniec.

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 aprobuje⁴⁵, 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”⁴⁶, czyli że normy jednostki

⁴⁴ D. Diderot, *Observations sur l'Instruction de l'Impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois*, w: *Oeuvres politiques...*, s. 349.

⁴⁵ Por. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie...*, s. 317.

⁴⁶ D. Diderot, *Introduction aux grands principes...*, t. 2, s. 85.

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 socjalizmem.

RELIGIA

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 redukcjonowania ich do „paru głośnych formułek”, a mianowicie do koncepcji ciemnoty ludów i oszustwa kapłanów. Wskazał natomiast na posługiwanie się przez encyklopedystów pojęciami „naturyzmu”, „astrolatrii”, „fetyzizmu”, „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.

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.

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 jednak tej problematyce zaledwie kilka stron³, by zająć się omówieniem stosunku Diderota do chrześcijaństwa, czego dokonał — podobnie jak R. Hubert — ograniczając się do *Encyklopedii*.

F. E. Manuel ledwie potrącił o Diderota sygnalizując uprawianie przezeń estetyczno-antropologicznego sposobu wyjaśniania niektórych zagadnień religii⁴. Najbardziej predestynowany do zrozumienia doniosłości diderotowskiej teorii religii G. P. Francow dał się zwieść pojedynczą, sceptyczną wobec możliwości poznania religii, wypowiedzią francuskiego filozofa i zaniechał nad nim badań⁵. 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. Pomiął natomiast to, co różni go od nich, a mianowicie przesunięcie akcentu z destrukcji religijnego światopoglądu na konstrukcję naukowej wizji

³ Por. J. E. Barker, *Diderot's Treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie*, New York 1941, s. 27—28.

⁴ Por. F. E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973, s. 268.

⁵ Por. G. P. Francow, *Naucznyj ateizm*, Moskwa 1972, s. 60.

⁶ G. M. Liwszyc, *Francuskije proswietiteli XVIII wieka o religii i cerkwii*, Mińsk 1976, s. 151—174.

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”⁷ 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 zainteresowania, żadnego zapału, stanowią bowiem jedynie „kupe 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

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.

⁹ D. Diderot, *Les Lettres d'Amabed traduites par l'abbé Tamponet* (omówienie pracy Voltaire'a), tamże, t. 5, s. 367.

sposób u jakiegoś ludu zanika”¹⁰. Tymczasem często interpretowano to zdanie jako przejaw agnostycyzmu albo jako „odpowiedź wymijająca”.

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 zarysu historycznego, który „przedstawiłby pobieżnie różne stany ludu hebrajskiego aż do czasów apostołskich; różne przemiany zaszły w jego rządzie, zwyczajach, poglądach, polityce i

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 J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie...*, s. 279.

¹³ D. Diderot, *Bible*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 185, por. także *Wybór pism*, s. 341.

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 przeminą”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

¹⁴ Tamże, s. 184.

¹⁵ D. Diderot, *O wystarczalności religii naturalnej*, w: *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 82.

O wystarczalności religii naturalnej Diderot dopuszczał — w 1745 r. — 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. 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 spłotyły się ze sobą: kult żywiołów, kult przedmiotów materialnych i zwierząt oraz kult ludzi. W późniejszych tekstach miejsce idolatrii zajmą bardziej precyzyjne pojęcia fetyszyzmu i politeizmu, przejęte od De Brossesa i Hume’a.

Diderot poznał De Brossesa w 1754 r. 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 r., a opublikowanej trzy lata później. W niej po raz pierwszy sformułowana została koncepcja fetyszyzmu. Diderot dostrzegł

¹⁶ Por. D. Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1975, t. 1, s. 343.

¹⁷ D. Diderot, *Asiatiques*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie I*, Paris 1976, t. 5, s. 516.

¹⁸ D. Diderot, *Japonais*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 456.

w teorii De Brossesa fakt niezwyklej wagi. Od-
syłając mu rękopis stwierdził: „Masz pan ra-
cję. Fetyszyzm był z pewnością religią pierwot-
ną, ogólną i powszechną”¹⁹. Podkreślił też, że
koncepcja De Brossesa jest zgodna z duchem fi-
lozofii (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 następują-
cym cyklu: ateizm pierwotny—idolatria (fety-
syzm, politeizm, euhemeryzm)—dualizm—mo-
noteizm (deizm, monoteistyczne religie histo-
ryczne—ateizm filozoficzny. Jest to roboczy
schemat uproszczony i przedstawiając go świa-
domi jesteśmy pewnych oscylacji w myśli Di-
derota.

Pewna trudność interpretacyjna wyłania się
przy analizie pierwszego ogniwa: ateizm
pierwotny—idolatria, gdyż ateizm jest ujmo-
wany 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 obcho-
dziły się bez zbędnego balastu tych wyobra-
żeń; i dziś jeszcze istnieją szczęśliwe społeczeń-
stwa, którym nawet wymieniane przez ciebie
[mówi Ateos do ślepcy — M. S.] nazwy są nie-
znane”²⁰. W tym przypadku w grę wchodzi
ideologiczny aspekt ateizmu. Innym zaś razem
Diderot kieruje się kryteriami naukowymi i
przedstawia pierwotny ateizm jako właściwy

¹⁹ M. 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.

²⁰ D. Diderot, *Przechadzka sceptyka*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 146.

ludom nieokrzesanym i barbarzyńskim. Wówczas to kroczy raczej za Buffonem niż za Baylem. Podobnie jak Buffon opisując życie Lapończyków stwierdzą, że są „prostaccy, przesądni i głupi. Nie mają prawie żadnej idei Boga i religii”²¹. Ostatnie zdanie może odnosić się do prymitywnych religii, utożsamianych często w XVIII w. 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 przewyciężając 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 rozwijają się od prymitywnych form zmysłowych do wyższych form intelektualnych. Rozwój ten jest więc postępem, 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 redukcowanie ich do zjawisk ziemskich. Oczywiście redukcjonizm nie występuje u Diderota i innych encyklopedystów w postaci skryzalizowanej i w

²¹ D. Diderot, *Humaine espèce*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie IV*, Paris 1978, t. 8, s. 432.

²² Por. M. Baridon, *Edward Gibbon et le mythe de Rome*, Paris 1977, s. 286.

pełni uświadomionej. Jak to zwykle bywa, zrozumienie problemu wyprzedza jego werbalizację. Nie ulega jednak wątpliwości, że w *Encyclopedii* 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: naturystyczną, 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 naukową prawdą, podawali ludowi w formie alegorycznej jako prawdę religijną. Zdaniem Diderota „zabianizm (*le zabianisme*), będąc sromotną idolatrią, 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, a mianowicie u

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.

Chaldejczyków, Egipcjan i Persów. Włączając się do dyskusji między zwolennikami egipcjo-centryzmu (podważonego przez teorię fetyzizmu De Brossesa) a chaldecocentryzmu, Diderot próbuje uniknąć obu skrajności i opowiada się za policentryzmem astralistycznym.

Po kultach naturystycznych 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 i chtonicznych w euhemerystyczne Diderot dostrzega proces powstawania bogów euhemerystycznych w ścisłym znaczeniu tego terminu, a mianowicie deifikacji wielkich ludzi przez wdzięczność za zasługi wobec społeczeństwa. W późniejszym okresie, a w szczególności we fragmentach przeznaczonych do *Histoire philosophique et critique* 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,

²⁵ D. Diderot, *Bélus*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 175.

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 religijny.

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 filozo-

²⁶ D. Diderot, *Myśli filozoficzne*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 49. Zob. też artykuł *Grecs*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 331, gdzie Diderot powiada, że „Orfeusz był elokwentnym oszustem, który kazał 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.

ficznych 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 oskarżyli o bezbożność, gdyż pokazywał na ziemi miejsca, w których pogrzebano ich bogów”²⁸. Jednak Brucker, ów pastor protestancki, którego materializm i ateizm napawały zgrozą, nie odważył się wyciągnąć na światło dzienne radykalnych 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 bogach 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 le règne de Claude et de Néron*. Okres ten zbiega się z redagowaniem fragmentów do nowego wydania (z 1780 r.) *Histoire philosophique et politique* Raynala. Badając historię Rzymu Diderot natrafił na liczne przykłady narzucania boskiego

²⁸ D. Diderot, *Cyrénaique*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II...*, t. 6, s. 553.

²⁹ J. 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.

³⁰ R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie...*, s. 229. Zauważmy, że R. Hubert błędnie 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.

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 świątynie 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 doprowadziła 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, aby znaleźć w niebie przykład tyranii; potrzebują księży, aby narzucić wielbienie tyrańskich bogów”³⁴. W du-

³¹ *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 3, s. 20.

³² Tamże, s. 173.

³³ D. Diderot, *Impie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 508.

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.

chowienstwie 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 odradzania się religijności.

„Nakaż mi — powiada Diderot — milczenie w sprawach religii i rządu, a nie będę miał w

³⁵ D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II*, Paris 1968, s. 182.

³⁶ *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.

ogóle nic do powiedzenia”³⁸. Krytyka religii była więc dla niego początkiem wszelkiej krytyki. Tę prawdę głosił na wiele lat przed Marksem, pisząc w liście do Daszkowej w 1771 r.: „Skoro już raz ludzie ośmielili się w jakiś 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

³⁸ D. Diderot, *Przechadzka sceptyka*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 98.

³⁹ D. Diderot, *Correspondance*, Paris 1964, t. 11, s. 20, por. K. Marks, *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *O religii*, Warszawa 1956, s. 36.

⁴⁰ Por. M. Skrzypek, *Francuscy prekursorzy Feuerbacha*, „Euhemer” 1970, nr 2, s. 81—91.

również o wykazanie 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 nie istnieje więc obiektywnie. 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 Diderota — podlegało religijnej mistyfikacji. Obecnie spróbujemy 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

⁴¹ D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 106.

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 rozcinałmy go dłonią istoty, której nieznanomość stanie się dla nas z kolei węzłem trudniejszym jeszcze do rozsypłania”⁴².

W zakresie teoriopoznawczych źródeł religii Diderot wskazuje nie tylko na kompensację ograniczonego ludzkiego poznania w formie zaimprowizowanych 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.

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.

⁴² D. Diderot, *List o ślepcach dla użytku tych, co widzą*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 214.

⁴³ Por. na ten temat R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie...*, s. 221.

Najbardziej atrakcyjną teoretycznie dziedziną refleksji Diderota nad psychicznymi czynnikami sprzyjającymi powstawaniu i utrzymywaniu się religii jest zespół zagadnień związanych z kategorią „entuzjazmu”. Przewycięzając 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 jedyną. 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 uprawiających 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 przedmiocie, jednej idei, przy silnym zaangażowaniu uczuciowym, pozwalała męczennikom znieść godnie najsrozsze cierpienia.

⁴⁴ *Salon de 1767*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 11, s. 125.

⁴⁵ D. Diderot, *Mistyfikacja. Sen d'Alemberta*, Warszawa 1962, s. 161.

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 proveniencja może być różnorodna. Mogą to być zakłócenia towarzyszące biologicznemu rozwojowi człowieka. Występują one najczęściej u dorastającej młodzieży i przekwitających kobiet i wynikają najczęściej z niezaspokojonego 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 przyzwoitość zabrania nam wymienić”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 „pozbawiania 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

⁴⁶ D. Diderot, *Correspondance...*, t. 3, s. 138.

⁴⁷ Tamże, t. 3, s. 143.

chwila, w której prawie wszystkie dziewczęta i wszyscy chłopcy popadają w melancholię; dręczy ich jakiś niepokój, który snuje się po wszystkim 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 za głos Boga, wołający ich ku sobie: i właśnie wówczas, kiedy natura sama ich przyzywa, obierają sposób życia przeciwny wyrokom natury”⁴⁸.

Niezaspokojony popęd płciowy nie zawsze bezpośrednio wpływa na zachowania religijne. Najczęściej prowadzi do schorzeń nerwowych i psychicznych, które przejawiają się w stanach konwulsji, katalepsji, lewitacji (tzn. uczucia lekkości, bezwładu, przyjemnego unoszenia się „do nieba”), jak również halucynacji, ekstaz i profetycznego natchnienia, którym towarzyszą niekiedy stany miłosegno upojenia przypominające moment orgazmu. Stąd przekonanie chorych kobiet o obcowaniu z demonami lub aniołami. Opisy tych stanów towarzyszących zboczeniom seksualnym mnoży Diderot w *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

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, nie dostrzegła istoty problemu pisząc, że Diderotowi chodziło tylko o krytykę religii i duchowieństwa (tak na s. 58), a nie o wyjaśnienie erotycznego podłoża pewnych zachowań religijnych.

jego majaczeniami. Podobnie działają alkohole: „ten, kto będzie długo wachał mocne wino, ulegnie upojeniu i uspieniu”. To usypiające działanie narkotyków i alkoholi kojarzy się Diderotowi z osiągnięciem stanu nirwany przez braminów. Święta nirwana Hindusów jest „głębokim uspieniem 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 wysiłki”⁵⁰.

Wspomina też Diderot, że u starożytnych świętą rośliną był mak i że wyciągiem z maków usypiał Morfeusz (stąd morfina) Jowisza i Junonę; że Hebe podawała bogom ambrozę, napój, który napełniał ich dusze „wieczną radością”; że uczucie szczęścia i zadowolenia wywoływały specjalne kadzidła w świątyniach lub przeżuwanie liści „świętych roślin”.

Odnotowuje 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 uspienia.

Obok właściwości błęgiego 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

⁵⁰ D. Diderot, *Bramines*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II...*, t. 6, s. 227.

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.

Najważniejszym tekstem 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 osiągnęli 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 obłąd, jaki wnosi do wyobraźni i zmysłów stosowanie opium; szczęśliwi w upojeniu, otępiali 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 jednocześnie 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

⁵¹ D. Diderot, *Bohétis*, tamże, s. 196.

⁵² D. Diderot, *Théosophes*, tamże, *Encyclopédie IV...*, t. 8, s. 390.

R. Bacona, Szekspira, Paracelsusa, Pindara, Ajschyłosa, jak również 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 pojęcia „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, jak również przez klasyczną filozofię niemiecką i marksizm⁵³.

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

⁵³ Por. A. Nowicki, *Metafora opium*, „Euhemer” 1963, nr 5, s. 3—7. M. Skrzypek, *Oświeceniowa metaforyka w leninowskiej teorii religii*, „Euhemer” 1971, nr 3.

nie tylko w dziedzinie religii, ale stanowią problem obyczajowy niemal w całej Europie. „Przed dwudziestu laty — pisał w 1820 r. W. Bogusławski — spazmy, migrena i drżenie serca tak powszechną prawie po wszystkich domach była chorobą, 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 w., 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 osiągnęli stan zbiorowej ekstazy trzęsąc się i drżąc na całym ciele. O rosyjskich „skakunach” i „prygunach” francuscy filozofowie i medycy prawdopodobnie nie wiedzieli nic, ale wcześniej pasjonowali się jansenistycznymi „konwulsjonistami”, którzy gromadzili się na cmentarzu kościoła św. Medarda w Paryżu, przy grobie zmarłego w 1727 r. diakona Parisa. Latem 1731 r. miały tam miejsce sceny zbiorowych „konwulsji” przypominające epilepsję, które prowadziły do „cudownych uzdrowień”. Z czasem konwulsje nabrały charakteru techniki

⁵⁴ W. Bogusławski, *Pisma dramatyczne*, Warszawa 1820, t. 2, s. 154.

osiągania transu, który prowadził do ekstaz i proroczych wizji.

Diderot, który przybył do Paryża w 1728 r., 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. Tym niemniej poczynił interesujące obserwacje na temat psychologii cudu. Stwierdza bowiem, że każdy, kto widział ducha, bał się go zawczasu, a ci, co widzieli cuda, „mocno sobie postanowili je zobaczyć”. Zwraca więc uwagę na istotny podmiotowy czynnik religijności.

Kiedy po latach Diderot powróci do problemu 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 zapału 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 powierzchow-

⁵⁵ Por. D. Diderot, *Myśli filozoficzne...*, s. 51.

⁵⁶ Por. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1954, s. 149.

⁵⁷ *Cinqmars et Derville*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 4, s. 468.

ny blichtr mający na celu przyciągać prosty lud zamilowany 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 tłumu 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.

Diderot zwraca uwagę na rolę wybitnej jednostki w potęgowaniu się zbiorowych przeżyć, zwłaszcza jeżeli 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 rozumem: „Kobiety zadziwiają szczególnie w momentach namiętnej miłości, w napadach zazdrości, uniesieniach matczynej miłości, w chwilach zabobonu, w sposobie dzielenia epidemicznych i ludowych namiętności”⁵⁹.

⁵⁸ D. Diderot, *Salon de 1765*, tamże, t. 10, s. 391.

⁵⁹ *Sur les femmes*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 2, s. 252.

W wyjaśnianiu podmiotowych źródeł religijności Diderot nie ogranicza się jednak do zagadnień należących do sfery psychologii z jej ciążeniem 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 Apol-

lo, 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 popółstwa”⁶¹.

W przekonaniu Diderota proces zachodzący

⁶⁰ D. Diderot, *Essai sur la peinture*, w: *Oeuvres (Pléiade)*, Paris 1951, s. 1172.

⁶¹ D. Diderot, *Salon de 1767...*, s. 40.

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.

Tym sposobem staje się Diderot prekursorem teorii alienacji, a być może pierwszym myślicielem, który użył słowa „alienować” w odniesieniu do religii. Mianowicie, opisując religijny „entuzjazm” ludów prymitywnych powiada: „Ten entuzjazm, 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 ćwierćwieczu⁶⁵.

⁶² D. Diderot, *O interpretacji natury*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 310.

⁶³ *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.

⁶⁵ Por. B. Baczeko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 14—15.

1
U Diderota, Holbacha i innych filozofów francuskiego Oświecenia odnajdujemy również russowski 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” 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 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 „szaleńiec”. 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

⁶⁶ Por. D. Diderot, *Entretien sur le fils naturel*, w: *Oeuvres (Pléiade)*..., s. 1292. M. Skrzypek, *Holbach*, Warszawa 1978, s. 56.

⁶⁷ J. D'Hondt, *Bóg jako zwierciadło*, „Euhemer” 1972, nr 4, s. 55.

jest jako „aliénation d'esprit”, ale pod tym pojęciem kryją się nowe treści. Jak już wspominaliśmy, „entuzjizm” jest u Diderota stanem bliskim obłądowi, w którym powstają genialne dzieła. Opisując również własne stany natchnienia Diderot powiada: „Potrafię też wprowadzić się w stan alienacji (*je sais aussi m'aliéner*), bez którego to talentu nie można dokonać niczego wartościowego”⁶⁸. Stan „alienacji” przechodzi samoistnie i „entuzjasta” staje się „zdrowym”, to znaczy przeciętnym człowiekiem. Sytuację taką przedstawia nam 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 obłądem 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. Tymczasem bratanek Rameau prawił wcale do rzeczy, wcielając się w coraz to inne postacie.

Celowo wspominamy o *Kuzynku mistrza Rameau*, albowiem prawdopodobnie cytowany przez nas fragment miał na myśli H. Lefebvre, kiedy sugerował, że dokonany przez Goethego przekład tego utworu „zawiera po raz pierwszy wyraz «Entfremdung» i właśnie tam odkrył go Hegel”⁷⁰.

Aczkolwiek zwrot „po raz pierwszy” jest zwykle ryzykowny, a w danym przypadku należałoby sprawdzić, czy wydanie *Rameau's Neffe* (1805) wyprzedziło posługiwanie się poję-

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 *L'aliénation, mythe ou réalité* (tekst dyskusji, wystąpienie H. Lefebvre'a), „La Raison présente” 1967, nr 3, s. 57.

ciem „Entfremdung” przez Fichtego ⁷¹, to jednak nie ulega wątpliwości, że problematyka „entuzjazmu” (*aliénation d'esprit*, *Entfremdung*), tak intensywnie obecna w *Encyklopedii* i innych utworach Diderota, była szeroko znana w niemieckim Sturm und Drang ⁷².

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 je 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 uklęknąć 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

⁷¹ Por. I. S. Narski, *Ob istoriko-filosofskom rozwitii poniatija „otczuzdijenije”*, „Naucznyje Dokłady Wysszej Szkoły. Filosofskije Nauki” 1963, nr 4, s. 99.

⁷² Wskazuje na to praca R. Mortiera, *Diderot en Allemagne (1750—1850)*, Paris 1954.

⁷³ D. Diderot, *Essai sur la peinture...*, s. 214.

dualistycznej koncepcji starożytnych (Bóg jest tu jednocześnie zmysłowy i abstrakcyjny) do monizmu, gdzie „ludzie zajęli miejsce bogów, 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 w., próbował przewycięzać 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 same masy ludowe nie zawsze chcą być oświecane albo nie mają do tego warunków. Stąd pesymizm Diderota, kiedy stwierdza, że „postępy światła mają granicę. Lud jest zbyt nierozumny, zbyt ubogi i zbyt zapracowany. To właśnie stanowi dla niego barierę”⁷⁴.

Ponieważ filozofowie nie mogą sami zarządzić 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 prze-

⁷⁴ D. Diderot, *Correspondance...*, t. 2, s. 299.

kształcić 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 uczynieniu 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 umysłów niż inni filozofowie francuskiego Oświecenia. Jest to konsekwencją 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. Zdając sobie sprawę z obiektywnej konieczności, jaką jest zanikanie religii i aktywnie działając na rzecz przyspieszenia tego procesu, 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.

⁷⁵ Por. D. Diderot, *Salon de 1767...*, s. 131.

Świadom owej antynomicznej sytuacji, Diderot próbował niwelować przynajmniej jej skutki. Zastanawiał się, czym można by wypełnić miejsce ludzkich wierzeń, które muszą 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 pan 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.

Podsumowując to, co powiedzieliśmy o teorii religii Diderota⁷⁷, należałoby wskazać na fakt, że była ona pod wieloma względami nowatorska i otwierała drogę naukowemu religioznawstwu. Diderot jako pierwszy zrozumiał doniosłość koncepcji fetyszyzmu De Brossesa i nadał jej konsekwentnie materialistyczną interpretację. Jako euhemerysta wy dobył konserwatywną politycznie i społecznie funkcję religii górując pod tym względem nad późniejszym religioznawstwem ewolucjonistycznym. Rozbudowując metaforykę związaną z katego-

⁷⁶ D. Diderot, *Rozmowa filozofa z marszałkową de****, w: *To nie bajka...*, s. 158.

⁷⁷ Rozdział ten stanowi skróconą i poprawioną wersję tekstu: *Teoria religii Diderota*, opublikowanego w „Euhemerze” 1980, nr 3 i 4.

rią „opium” w odniesieniu do „usypiającej” i „pocieszającej” funkcji religii, jest obok Holbacha i P. S. Maréchala poprzednikiem tej tendencji, która rozwinie się w klasycznej filozofii niemieckiej i w religioznawstwie marksistowskim. Położenie nacisku na podmiotowo-antropologiczne źródła religii i posługiwanie się słowem „alienacja” otwierało drogę Heglowi i Feuerbachowi. Refleksja nad psychopatologią „entuzjazmu” antycypowała intuicyjnie zespół problemów, które zostaną podjęte na przełomie XIX i XX w. przez francuską psychologię i psychiatrię (szkoła Charcota) oraz przez psychoanalizę.

SPOŁECZEŃSTWO

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. Ściślej 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 cywilizacje i zmuszały ludzi do rozpoczynania wszystkiego od nowa. Zwolennikiem tej teorii był przyjaciel Diderota, N. A. Boulanger.

ger, którego poglądy zreferowane zostały w *Wypisie z listu do wydawcy względem życia i pism Boulangerera*, poprzedzającym pośmiertne wydanie *Antiquité dévoilée par ses usages* (*Starożytność odsłoniąta przez swoje obrządki*)¹. Diderot powołuje się też na pogląd F. Galianiego, „który sądzi, że historia jest tylko okresowym powtórzeniem tych samych faktów”². Y. Benot wyraża przypuszczenie, że Galiani był tu tylko pośrednikiem i że „Diderot wierzy 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 przekazanej potomności o nowożytnej kulturze europejskiej: „Skoro ka-

¹ N. A. Boulanger, *Wypis z listu pisanego do wydawcy względem życia i pism Boulangerera*, zob. *Wybór pism*, s. 270—277.

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.

taklizm, którego zalążek 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 „Europejczyk sięga jego starości”, przy czym „przestrzeń dzieląca go od nas jest większa niż odalenie 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 destruk-

⁵ D. Diderot, *Avertissement* (do tomu VIII *Encyclopedii*), w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 353.

⁶ D. Diderot, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, w: *To nie bajka...*, Warszawa 1949, s. 52.

cja 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 ginęły, 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 w., Diderot ma świadomość faktu, że prawa historyczne nie są łatwe do wykrycia, a dopiero XIX w. 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 doprowadzały je do pewnej równowagi, której nie zachowują w sposób doskonały”⁸. Nawet entuzjazm dla „rewolucji amerykańskiej” nie potrafił uspić 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, nabie-

⁷ G. Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève 1780, t. 4, s. 473.

⁸ Tamże, s. 482.

rały wigoru, chyliły się ku upadkowi i kończyły”⁹.

Jeżeli więc „przeznaczenie, które kieruje światem, domaga się, aby wszystko przemijało”, a „najszcześniejsze położenie człowieka i państwa ma swój kres” i jeżeli „wszystko nosi w sobie ukryty załączek 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 przekształcaniu świata, i to jeśli zgodna jest z obiektywnym prawem, określanym jako „prawo natury”, „los”, „bieg świata”. Porównuje jej rolę

⁹ D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron...*, t. 3, s. 325.

¹⁰ *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” (*Nauka nowa*, Warszawa 1966, s. 577).

¹³ D. Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani*, w: *Oeuvres politiques*, Paris 1963, s. 91.

do strząsania przez człowieka jabłek, które dojrzewając dalej, same by później spadły.

W sumie koncepcja cyklicznego rozwoju bliższa jest poglądom Montesquieu, Rousseau, Holbacha oraz Boulangerera¹⁴, 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, utożsamiamy z barbarzyństwem, nie jest uważany bynajmniej za idealny moment w jej rozwoju. Niejednoznacznie oceniane jest również przejście od stanu natury do kultury. Zdecydowanie negatywna jest natomiast ocena zdegenerowanej cywilizacji.

Wydaje się, że Diderot nie miał skryzystalizowanego definitywnie poglądu na stan naturalny ludzkości. Literatura podróżnicza, 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 zwierzę-

¹⁴ Por. M. Skrzypek, *Holbach*, Warszawa 1978, s. 111—113.

cym¹⁵. Nie zadowalała go też żadna z obiegowych koncepcji lansowanych 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 wpół przez naturę, a na wpół 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 szczegółowy opis daje *Apologie de 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 komunistycznej utopii społecznej, to

¹⁵ Por. Denis Diderot. *Ecrits inconnus de jeunesse, identifiés et présentés*, par 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.

¹⁷ List ten podaje G. Roth w *Correspondance*, Paris 1963, t. 9, s. 106.

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 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 „udoskonalień 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 i kulturą jest wszakże również konieczny, ale nie będzie oznaczał zwykłego cofnięcia 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,

¹⁸ F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports, avec le commentaire inédit de Diderot*, New Haven—Paris 1875—1877, s. 507.

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 wielokrotnie 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 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

¹⁹ D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II*, Paris 1966, s. 174.

²⁰ D. Diderot, *Observations sur le Nakaz*, w: *Oeuvres politiques...*, s. 403.

(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 władcy, aby ten w zamian strzegł 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 w.²¹, wiązało się z hołdowaniem idei oświeconego absolutyzmu w początkowym okresie rozwoju jego myśli politycznej (*Autorité politique, Cité, La suite de l'Apologie de 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 myślą je ze sobą²⁴. Wynikało to z koncepcji monarchii konstytucyjnej, której obaj hołdowali, a więc z respektowania zarazem dwóch zasad: monarchicznej i demokratycznej (w tym znaczeniu, że lud nadaje władzę monarsze).

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. M. Skrzypek, *Holbach...*, s. 121—122. Odnośnie do Diderota zob. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1967, s. 422—424.

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 philosophique et politique* Raynala rozróżnienie na społeczeństwo i rząd, przypisując im inną proveniencję. Pierwsze powstało spon-

²⁵ Por. *Eleuthéromanes*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 9, s. 16.

²⁶ D. Diderot, *Observations sur le Nakaz...*, s. 403.

²⁷ P. Tiry d'Holbach, *Etokracja*, Warszawa 1979, s. 39, 40.

tanicznie, 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 typów 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

²⁸ G. Th. 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 F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme...*, s. 345.

³⁰ D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 232.

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 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 burżuazyjnej ekonomii politycznej. W artykule *Agriculture* wyprzedza poglądy fizjokratów twierdząc, że rolnictwo jest „pierwszą najbardziej pożyteczną, najbardziej

³¹ Najbardziej kompletny przegląd owych lektur i związków Diderota z ekonomistami daje J. Proust w *Diderot et l'Encyclopédie...*, s. 453—461.

³² D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 123.

rozpowszechnioną i najbardziej istotną ze wszystkich sztuk”. Krytykuje zaś handel zamorski i 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 znalazł 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 ekonomistów 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 zwolenni-

³³ D. Diderot, *Correspondance...*, t. 7, s. 95.

³⁴ W. P. Wołgin, *Rozwicie obszczestwiennoj mysli wo Francji w XVIII wiekie*, Moskwa 1977, s. 115.

³⁵ D. Diderot, *Observations sur le Nakaz...*, s. 405.

kiem intensywnego rozbudowywania manufaktur i wskazuje na konieczność harmonijnego rozwoju rolnictwa i przemysłu. Sądzi przy tym, że wszystkie 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 mas chłopskich. 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 praktyczne rozwiązanie problemu „dochodu czystego”.

Nie przestając być zwolennikiem ekonomicznego liberalizmu, Diderot wyraża poglądy demokratyczne także w kwestii zasięgu działania zasady „laissez passer”. Jak wiadomo Turgot, wprowadzając wolny handel zbożem, doprowadził w 1775 r. do ludowych rozruchów,

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 między Diderotem a fizjokratami występuje różnica polegająca na godzeniu przez tego filozofa liberalizmu z demokratyzmem, podczas gdy fizjokraci odwoływali się do absolutnego monarchy. *Ekonomiczeskije wozzrienijsa Djeni 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.

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 zboże 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 moje 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 Tatarów, 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, zarzynywanie, 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 antyburżuazyjne 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

³⁷ D. Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani*, w: *Oeuvres politiques...*, s. 85.

³⁸ Tamże, s. 118.

bardzo szerokie, gdyż obejmuje również „pracujących” właścicieli, jako organizatorów produkcji, ale zasadniczy jego 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.

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 naciążenie 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”, a nawet „żony i córki są im wspólne”⁴². Kolektywne posiadanie eliminuje wszelkie sprzeczności społeczne. Nie ma pracodawców wykorzystujących pracę najemną. Członkowie wspólnoty wykonują razem prace polowe.

Ta utopijna wizja idealnego społeczeństwa

³⁹ *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, w: *Oeuvres complètes de Diderot...*, t. 2, s. 417.

⁴⁰ Por. M. Skrzypek, *Między fizjokratyzmem a etokracją. Myśl społeczna Holbacha*, w: P. Tiry d'Holbach, *Etokracja...*, s. XXXII, XLIII.

⁴¹ Por. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 31.

⁴² D. Diderot, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, w: *To nie bajka...*, s. 41.

nie jest bynajmniej 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 w. Spotykamy je m.in. u członka Sprzysiężenia Równych, P. S. Maréchala⁴⁴. Obok hasła: „produkty spożywcze są własnością wspólną dla 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 socjalistyczny postulat równego podziału „produktu czystego”, którego pojęcie stworzone przez fizjokratów było załączkiem teorii wartości dodatkowej. „Produkt czysty równo podzielony — powiada Diderot — byłby bardziej godny zalecenia niż największy dochód czysty, którego podział był-

⁴³ D. Diderot, *Bacchionites*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 4 oraz D. Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani...*, s. 121.

⁴⁴ Por. S. Maréchal, *Manifest Równych*, w: Ph. Bounarroiti, *Sprzysiężenie Równych*, Warszawa 1952, s. 107.

by nierówny, i który rozbiłby lud na dwie klasy, z których jedna miałaby nadmiar bogactw, druga zaś umierałaby w nędzy”⁴⁵. Przeciwwstawiając „maksymalnemu dochodowi czystemu” fizjokratów dochód równo podzielony i postulując w ten sposób uniknięcie rozwoju sprzeczności społecznych, Diderot dystansuje się wyraźnie od burżuazyjnej ekonomii politycznej, a jednocześnie widzi możliwość budowy sprawiedliwego społeczeństwa drogą ekonomicznego postępu. Byłaby to wersja socjalizmu odmienna od tej, którą reprezentuje idealna, ale tkwiąca w zastoju ekonomicznym społeczność Tahitańczyków.

Myśl socjalistyczna nie została wyrażona u Diderota w sposób koherentny. Są to nieraz sprzeczne ze sobą luźne wątki, wyrażające pewne elementy doktryny socjalistycznej. Dlatego też budzą one nader rozbieżne oceny wśród krytyków myśli społecznej Diderota. P. Vernière odrzuca kategorycznie możliwość zaliczenia tego filozofa do prekursorów myśli socjalistycznej⁴⁶. J. Chouillet widzi w nim nieświadomego zwiastuna społeczeństwa bezklasowego⁴⁷. A. Lichtenberger uważa go za socjalistę⁴⁸, ale koncentruje się na motywie wspólnoty Tahitańczyków. Najbardziej entuzjastycznie do socjalizmu Diderota ustosunkowuje się J. Oestreicher, który wprawdzie przesadnie zbliża go do Marksa i uważa błędnie za wyraziciela myśli proletariatu (który przecież nie istniał wówczas w nowoczesnej formie, gdyż nie wyodrębnił się wyraźnie ze stanu trzeciej

⁴⁵ D. Diderot, *Homme politique*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 425.

⁴⁶ Tak w *Introduction do Oeuvres politiques...*, s. II. Podobnie myśli J. Proust w *Diderot et l'Encyclopédie...*, s. 482, ale sąd ten dotyczy prawdopodobnie tylko *Encyklopedii*.

⁴⁷ Por. J. Chouillet, *Diderot*, Paris 1977, s. 274.

⁴⁸ Por. A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII^e siècle*, Paris 1895, s. 255—257.

go), ale ma rację dostrzegając u niego załączki tego socjalizmu, który me lekceważy rewolucji przemysłowej i burżuazyjnej, ale rozumie nieuniknioną konieczność wykroczenia poza nią⁴⁹. Bardziej umiarkowany A. I. Kazarin sytuuje go raczej blisko egalitaryzmu i demokracji Rousseau, ale znajduje również poszczególne punkty zbieżne z J. Meslierem, G. Mablym i Morellym oraz innymi utopijnymi komunistami XVIII w.⁵⁰

Jednym z ważnych wyznaczników postępowości i 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 inteligentny człowiek nie dostrzega”. „Lubię — pisze w 1759 r. do Zofii 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.

⁴⁹ Por. J. Oestreicher, *La pensée politique et économique de Diderot*, Paris 1936, s. 19.

⁵⁰ Por. A. I. Kazarin, *Ekonomiczeskije wozzrienija Dieni Didro...*, s. 189, 206.

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 ciemionych; 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 Senecie. Lud przedstawiany jest tu najczęściej jako zły i ciemny. Wskazywałoby to na słuszność stoickiej genezy takiego stanowiska Diderota, którą sygnalizuje R. Mortier⁵¹. 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

⁵¹ Por. R. Mortier, *Diderot et la notion de „peuple”*, „Europe” 1963, nr 405—406, s. 84.

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”.

Wszystko to rzutuje na ambiwalentny stosunek do rewolucji u Diderota. W aspekcie historyzoficznym 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”⁵². 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”⁵³, 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

⁵² D. Diderot, *Kuzynek mistrza Rameau*, Warszawa 1953, s. 122.

⁵³ D. Diderot, *Encyclopédie*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III...*, t. 7, s. 183.

tego, który nie jest uciskany”⁵⁴. Diderot przewiduje nieuniknioną rewolucję we Francji. Już w 1771 r. 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”⁵⁵. Wprawdzie nie odnosi się ta konstatacja wyłącznie do „biednych”⁵⁶, ale inne wypowiedzi: „nędza pobudza, 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 tyrana 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 philosophique et politique* Raynala. Jednak rewolucja jest rozumiana przezeń wówczas jako walka zbrojna przeciw kolonizatorom. Diderot

⁵⁴ G. Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, t. 4, s. 393.

⁵⁵ D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II...*, s. 114.

⁵⁶ Parafrazując przytoczone wyżej zdanie, Diderot wymienia plebejuszy jako potencjalnych rewolucjonistów w *Principes de politique des souverains*, w: *Oeuvres politiques...*, s. 159.

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.

Podczas gdy w *Przyczynku do podróży Bougainville’a* Diderot zawiesza ostatecznie odpowiedź na pytanie: czy lepszy jest stan natury czy kultury, to jednak w *Histoire...* Raynala zajmuje zdecydowane stanowisko przeciw cywilizacji. W imię humanitaryzmu opowiada się przeciw kolonializmowi, a za stanem naturalnym ludów prymitywnych i wzywa ludy tubylcze, by rewolucyjnym zrywem położyły kres barbarzyństwu konkwistadorów.

ZAKOŃCZENIE

„Dzieło Diderota — stwierdza J. Proust w pracy poświęconej odczytywaniu tego filozofa przez potomnych — nie istnieje poza historią jego interpretacji. Tworzyło się w znacznej mierze po jego śmierci i ciągle się rozwija”¹. I rzeczywiście, kiedy zastanowimy się nad dwuwiekową odyseją jego myśli, bez trudu dostrzeżemy, że Diderot zobjektywizowany w tekstach, które po nim zostały, był odczytywany na dziesiątki różnych sposobów w zależności od estetycznych, intelektualnych lub ideologicznych potrzeb poszczególnych epok i poszczególnych odbiorców jego dzieła. Portret jego niekiedy idealizowano, niekiedy zaś deformowano, ciągle coś wyolbrzymiając lub pomniejszając, dodając lub ujmując, czasami zaś dopasowując jego bogatą osobowość artystyczną i intelektualną do pewnego, z góry założonego szablonu, wtłaczając go w łożo Prokrusta. A miał przecież — jak sam powiada — „sto różnych fizjonomii”².

Wiek XVIII widział w jego filozofii przede wszystkim ateizm. Oskarżały go o to liczne refutacje jego dzieł, pisane przez teologów. Zwolennicy jego poglądów (Naigeon) próbowali dowieść w tej sytuacji, że był „ateistą cnotliwym”.

Rewolucja Francuska odkryła w nim autora *Eleuthéromanes*, poematu zainspirowanego

¹ J. Proust, *Lectures de Diderot*, Paris 1974, s. 5.

² D. Diderot, *Salony*, w: *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, s. 131.

przez dzieło Mesliera z jego materializmem, utopijnym komunizmem i ideą plebejskiego powstania. Błędne przypisanie mu *Kodeksu przyrody* Morelly'ego, który był jednym ze źródeł doktryny społecznej i politycznej Sprzysiężenia Równych F. N. (Grakchusa) Babeufa, przyczyniło się do utrwalenia tej niezupełnie zasłużonej renomy rewolucjonisty (lub „wichrzyciela”) i to wspólnym wysiłkiem jego przyjaciół i wrogów.

Na początku XIX w. Goethe i Schiller odkrywają w Diderocie umysł bliski powiewom Sturm und Drang, a Hegel odnajduje w nim dialektyka. Stąd jego renoma „najbardziej niemieckiego spośród filozofów francuskich” i to zarówno w sensie pozytywnym (Ch. A. Sainte-Beuve), jak i negatywnym, nacjonalistycznym (J. Barbey d'Aureville).

Podczas gdy dla konserwatywnych romantyków francuskich (R. Chateaubriand) nie przestaje być „frenetycznym wichrzycielem”, to Naudier widzi w nim wyraziciela ludowej energii, a Michelet — jako jedyny myśliciel epoki — dokonuje pewnej syntezy romantycznej interpretacji Diderota przez powiązanie kategorii sztuki z ludowością i prometeizmem. W sumie romantyzm francuski (dorzućmy tu Baudelaire'a) docenia Diderota jako pisarza i estetyka.

Pozytywiści (Comte, Damiron) widzą w nim encyklopedystę i systematyzatora nauk i sztuk, jednego z prekursorów „ducha pozytywnego”, rzecznika nowożytnej cywilizacji. Ignorują natomiast jego materializm, a niekiedy doszukują się u niego idealizmu (P. Janet). Głęboko cenią dla odmiany jego transformizm i załączki ewolucjonizmu (Bernard), inaugurując w ten sposób temat modny wśród diderotologów do dnia dzisiejszego (Rostand, Mayer, Roger, Callot).

W Anglii w latach czterdziestych XIX w. filozofowie Oświecenia francuskiego czytani są „prawie wyłącznie przez robotników”, a „do

wykształcenia proletariatu przyczynili się niezmiernie zwłaszcza socjaliści, którzy przetłumaczyli dzieła materialistów francuskich, Helwejusza, Holbacha, Diderota i wraz z najlepszymi utworami angielskimi rozpowszechnili je w tanich wydaniach”³. Cenili go m.in. ze względu na materializm.

We Francji podobna tendencja zaznaczy się nieco później (David, Blanc, Lichtenberger). A. France pasuje go w 1900 r. nawet na „obronę proletariatu”⁴ budząc sprzeciw J. Guesde’a.

Guesdyści, pierwsi zwolennicy Marksa we Francji, którzy zbyt mechanicznie wyprowadzali zjawiska świadomości społecznej z ekonomicznej infrastruktury, uważali materializm Oświecenia za burżuazyjny. Ta tendencja przejawiała się również w innych krajach, a swoje apogeum osiągnęła w Rosji, głównie w pracy W. M. Szuliatikowa: *Usprawiedliwianie kapitalizmu w filozofii zachodnioeuropejskiej* (1908). Stąd powściągliwy (tak u Lafargue’a) lub zgoła niechętny stosunek socjaldemokratów do filozofii Diderota.

Impas został przełamany przez Lenina, który — zgodnie z hasłem „współpracy z Drewsami” — zainicjował ruch edytorski mający na celu szerokie upowszechnienie filozofii XVIII w. wśród mas.

Jeśli ta tendencja przyczyniła się istotnie do upowszechnienia myśli Diderota, to jednak późniejszy okres dogmatyzmu hamował postęp badań nad nią przez narzucanie *par ordre du moufti* wielu niesłusznych schematów interpretacyjnych. Tak na przykład lansowano tezę o absolutnej wyższości materializmu dialektycz-

³ F. Engels, *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1961, t. 2, s. 534.

⁴ R. Fayolle, *Les socialistes français et le matérialisme français du XVIII^e siècle (1880—1910); Images au XIX^e siècle du matérialisme du XVIII^e siècle* (red. O. Bloch), Paris 1979, s. 197.

nego nad wcześniejszymi formami materializmu i doszukiwano się między nimi jedynie cezury, a nie również kontynuacji. By go wywyżżyć, starano się pomniejszyć rolę filozofów XVIII w., zarzucając im antydialektyczność, mechanicyzm, idealizm w rozpatrywaniu zjawisk społecznych. Zamiast ufać lekturze tych filozofów odwoływano się do apriorycznej koncepcji (o proveniencji heglowskiej), zgodnie z którą historia filozofii rozwija się według triadycznego cyklu; po okresie starożytnej dialektyki nastąpił trwający do końca XVIII w. okres metafizyki, który został przewyciężony dopiero przez klasyczną filozofię niemiecką. W tym ujęciu można by stawiać Diderota niżej od Talesa z Miletu... Przykładem takich manipulacji interpretacją Diderota jest monografia I. K. Luppola z 1924 r., która w drugim wydaniu została przepracowana tak, by wyeliminować „nadmierne zbliżanie francuskiego myśliciela do materializmu dialektycznego”. Właśnie to „poprawione wydanie” zostało przetłumaczone w 1963 r. i stanowi jedyne dotąd monograficzne źródło wiedzy o filozofii Diderota w języku polskim.

Dopiero kilka lat temu zaczęły pojawiać się prace o dialektyce XVIII w., gdzie Diderot zajmuje należne mu miejsce. Coraz częściej sięgamy do fragmentów *Fenomenologii ducha* i do wypowiedzi klasyków marksizmu, które ona zainspirowała.

Do dziś natomiast utrzymuje się u niektórych autorów tendencja do przemilczenia hedonizmu, libertynizmu i erotyzmu Diderota, którymi przesycona jest jego twórczość, a które przypominają nam humanizm Rabelais'go i Montaigne'a. Stroić go w szatę ascety, to znaczy odbierać mu jedną z jego stu fizjonomii lub dodawać mu obcą, do której się nie przyznawał, jeśli nawet krytykował zmysłowość obrazów Bouchera.

Z tą ostatnią kwestią wiąże się inna, o wiele ważniejsza, a mianowicie potrzeba należytego uwzględniania osobowości Diderota w toku analizy jego dzieła. W niedalekiej jeszcze przeszłości sądzono, że poglądy myśliciela można i należy redukować bez reszty do oddziaływań świata zewnętrznego. Zapominano 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.

Właśnie ta niezwykła indywidualność Diderota powoduje, że sięgamy chętniej do jego dzieł niż do twórczości innych myślicieli epoki. Był zarazem filozofem i artystą; intelektualistą zmierzającym do zdobycia sumy wiedzy o świecie i do jej usystematyzowania w postaci *Encyklopedii*, „pantofilem”, który — według Voltairre’a — szybciej pisał książki na dowolnie wybrany temat niż listy, a jednocześnie „entuzjastą” i natchnionym „prorokiem”.

Jednak żywiołowość i spontaniczność filozofii Diderota nie zawsze była jej poczytywana za zasługę, częściej zaś za uchybienie. Niekiedy brak systematyczności traktowano niemal jak brak filozofii. Celowały w tym zwłaszcza klasyczne podręczniki historii filozofii, pomijające Diderota milczeniem lub poświęcające mu kilka lakonicznych zdań. Ich ciśnieniu nie oparła się nawet — mimo dobrych intencji autora — renomowana *Historia filozofii* W. Tatarkiewicza, gdzie Diderot występuje jedynie jako jeden z „następców Woltera”, choć to „wszechstronny talent, jeden z tych, co osobistością swoją działają silniej niż słowem pisany; filozof, uczony, poeta, krytyk, estetyk, inicjator i zapładniacz umysłów, sam umysł impulsywny i niezdiscyplinowany. Jego egzaltowanej naturze odpowiadało stanowisko filozoficzne Shaftesbury’ego i od niego zaczął. Ale potem przeszedł ewolucję, którą wraz z nim przeszło

Oświecenie francuskie; przeszedł do materializmu, a jednocześnie od deizmu do ateizmu”⁵. Po tej przychylniej Diderotowi ocenie należało oczekiwać szerszego jej uzasadnienia, ale to nie nastąpiło.

Obok niesystematyczności stawia się Diderotowi niekiedy zarzut kompletnego braku koherencji w jego sposobie myślenia: „Jest więc — pisze Mornet — w ciągłej sprzeczności z samym sobą, sprzeczności nie do rozwiązania; im bardziej gwałtowny jest wzlot jego entuzjazmu, tym bardziej naraża go na rozbicie głowy o niezwruszony i chłodny mur własnej doktryny”⁶.

Niekiedy niespójność doktryny interpretowana jest jako wynik patologicznej, niezorganizowanej umysłowości Diderota. Zdaniem skrajnego przeciwnika, jakim był Barbey d'Aureville, „Diderot, to umysł sangwiniczny i nerwowy — nerwowość ta przechodzi w tanię świętego Wita, a sangwinizm w apopleksję”⁷. 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”⁸. Praca ta spotkała się ze zgodną dezapro-

⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1970, t. 2, s. 130—131.

⁶ D. Mornet, *Diderot*, Paris 1966 (1 wyd. — 1941), s. 57.

⁷ J. Barbey d'Aureville, *Goethe et Diderot*, Paris 1913, s. 162.

⁸ P. Mesnard, *Le cas Diderot. Etude de caractérologie littéraire*, Paris 1952, s. 67.

batą diderotologów, albowiem była taką samą skrajnością, jak przekonanie o absolutnym zeterminowaniu poglądów tego myśliciela przez warunki społeczne.

Obecnie interpretacja psychologiczna wypierana jest z powodzeniem przez tendencję do odkrywania myślenia dialektycznego, tam gdzie dotąd widziano u Diderota tylko sprzeczności i brak koherencji. Dlatego tak duży nacisk położyliśmy i w obecnej pracy 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.

Za klucz przyjęliśmy wyodrębnienie centralnych kategorii w jego myśli, takich jak „całość”, „ład”, „potwory”, „rozum”, „entuzjazm”, które służyły mu do budowy zarysów systemu, czegoś w rodzaju rusztowania wypełnianego zmiennymi treściami. Diderot ciągle wybiega poza tę konstrukcję i ciągle do niej wraca wzbogacając ją o nowe elementy, a następnie coraz inaczej je rozkładając, zmierzając niezmordowanie do wyczerpania wszystkich możliwości heurystycznych.

Intencją naszą było pokazanie filozofii Diderota w jej spójności, a zarazem różnorodności. Jeżeli udowodniliśmy, że te dwa jej aspekty możliwe są do pogodzenia, główny cel książki został osiągnięty.

WAŻNIEJSZE DATY Z ŻYCIA DIDEROTA

- 1713 Urodził się 5 października w Langres.
- 1723—1728 Nauka w kolegium.
- 1729—1732 Studia w Paryżu.
- 1733—1740 Lata bohemy.
- 1742 Poznanie Rousseau.
- 1743 Małżeństwo z Antoinette Champion.
- 1744 Początek znajomości z Condillakiem.
- 1745 Opublikowanie *Essai sur le mérite et la vertu* (wolny przekład z Shaftesbury'ego).
- 1746 Opublikowanie *Myśli filozoficznych*; początek prac nad *Encyklopedią*.
- 1747 *Przechadzka sceptyka* (ukończenie rękopisu).
- 1748 Opublikowanie *Bijoux indiscrets*; pierwsze kontakty z Buffonem
- 1749 Wydanie *Listu o ślepcach*; pobyt w twierdzy Vincennes (24 VII—3 XI); nawiązanie przyjaźni z Holbachem (pod koniec roku).
- 1750 Ukazuje się *Prospekt Encyklopedii*.
- 1751 Wydanie *Lettre sur les sourds et muets*; wychodzi I tom *Encyklopedii*.
- 1752 Ukazuje się II tom *Encyklopedii* (opublikowany z datą 1751); *Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades* wychodzi w Paryżu.
- 1753 Opublikowanie pracy *O interpretacji natury*; ukazuje się III tom *Encyklopedii*.
- 1754 Początek współpracy z „Correspondance littéraire, philosophique et critique” Grimma; wydany zostaje IV tom *Encyklopedii*.

- 1755 Nawiązanie kontaktów z Zofią Volland; wydanie V tomu *Encyklopedii*.
- 1756 Ukazuje się VI tom *Encyklopedii*.
- 1757 Opublikowanie sztuki *Fils naturel* i VII tomu *Encyklopedii*.
- 1758 Wydanie sztuki *Père de famille* z rozprawą: *De la poésie dramatique*.
- 1759 Zakaz kontynuowania *Encyklopedii*; wycofanie się d'Alemberta; *Salon de 1759* ukazuje się w „Correspondance” Grimma.
- 1760 Napisanie *Zakonnicy*.
- 1761 *Salon de 1761* (rękopis).
- 1762 Prace nad *Kuzynkiem mistrza Rameau*.
- 1763 Poznanie Hume'a; powstaje *Salon de 1763* (rękopis).
- 1765 Opublikowanie tomów VIII—XVII *Encyklopedii*.
- 1766 *Salon de 1765* opublikowany w „Correspondance”; ukazują się *Essais sur la peinture*.
- 1767 *Salon de 1767*; polemika z Falconetem na temat społecznej nieśmiertelności człowieka.
- 1768 Powstanie *Mistyfikacji*.
- 1769 Spotkanie z Dam Deschampsem; ukończenie trylogii: *Sen d'Alemberta*; prace nad *Eléments de physiologie*.
- 1770 Podróż do Langres i do Bourbonne oraz jej plon literacki: *Voyage de Bourbonne*, *Voyage de Langres* oraz *Les deux amis de Bourbonne*.
- 1771 *Apologie de l'abbé Galiani*; *Rozmowa ojca z dziećmi* (opublikowana w „Correspondance”); *Introduction aux grands principes* (opublikowana w „Correspondance”, napisana ok. 1763 r.); *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*; *Salon de 1771* (rękopis); prace nad *Kubusiem Fatalistą*.

- 1772 *Les Eleuthéromanes* opublikowane w „Correspondance”; współpraca z Raynałem nad *Histoire des deux Indes*; *Przyczynek do podróży Bougainville'a* opublikowany w „Correspondance” (1773—1774); wydanie tomów X i XI *Plansz*, definitywne ukończenie *Encyklopedii*.
- 1773 Wyjazd z Paryża do Petersburga (11 VI); pobyt w Hadze (15 VI—20 VIII); prace nad *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*; ukończenie *Paradoksu o aktorze*; prace nad *Voyage de Hollande*; podróż z Hagi do Petersburga (20 VIII—8 X); pobyt na dworze Katarzyny II (8 X—5 III 1774).
- 1774 Drugi pobyt w Hadze (w drodze powrotnej do Paryża) latem tego roku (5 IV—15 X); *Rozmowa filozofa z marszałkową de**** opublikowana w „Correspondance” z 1775 r.; *Observations sur le Nakaz* (rękopis); kontynuacja prac nad *Réfutation...*; redakcja uwag o dziele Hemsterhuisa; powrót do Paryża (21 X).
- 1775 Ukazuje się *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie* oraz *Salon de 1775*.
- 1776—1777 Prace nad dziełami zebranymi i nową edycją *Histoire... Raynala* (1780); opublikowanie w „Correspondance” *Pensées détachées sur la peinture...* (1777) oraz powiastki filozoficznej *L'Oiseau blanc* (1777—1778).
- 1778 Wydanie *Essai sur la vie et les écrits de Sénèque* (z datą 1779), publikacja *Kubusia Fatalisty* („Correspondance” 1778—1780).
- 1780—1782 Publikacja *Zakonnicy, Voyage de Hollande* oraz *Salon de 1781* w „Correspondance”; *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm* (1781).
- 1784 Diderot umiera 31 lipca w Paryżu.

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 przypadku wydań trudno dostępnych sygnalizowaliśmy pozycje nowsze; uwzględniliśmy ważniejsze wydania naukowe.

Zarejestrowaliśmy wszystkie przekłady polskie, podając je również w porządku chronologicznym, bez sygnalizowania ich wznowień.

Spośród prac o Diderocie wybraliśmy tylko najważniejsze, a za podstawę selekcji przyjęliśmy rolę, jaką odegrały w rozwoju badań nad tym myślicielem.

WAŻNIEJSZE DZIEŁA DIDEROTA

Pensées philosophiques, La Haye 1746.

Les bijoux indiscrets (Paris 1748), t. 1—2.

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 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*, Londres 1782 stanowi poszerzone wydanie poprzedniego utworu.

Essais sur la peinture, Paris an IV (1795—1796), s. 1—116, tamże: *Observations sur le salon de peinture de 1765*, s. 118—407.

Pensées philosophiques sur la matière et le mouvement, w: J. A. Naigeon: *Philosophie ancienne et moderne*, Paris 1791, t. 1, s. 192—195.

· *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), tamże, t. 13.

Salon de 1767, 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, tamże, t. 15, s. 165—322.

Salon de 1759, w: „*Correspondance*”, Paris 1813, t. 2.

Salon de 1761, w: *Oeuvres de Denis Diderot* (wyd. A. Belin), Paris 1818, *Supplément*.

Salon de 1769 (5 ostatnich fragmentów), tamże.

Voyage de Hollande, tamże.

Le Joueur, 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 la Contre, ou lettres inédites sur la postérité, w: J. F. Barrière, *Tableaux de genre et d'histoire*, Paris 1828. Współczesne wydanie naukowe: *Diderot et Falconet. Le pour et le contre. Correspondance polémique sur le respect de la postérité, Plin et les anciens auteurs qui ont parlé de peinture et de sculpture*, Paris 1958 (opracował Y. Benot). Uzupełnienia i warianty zawiera wydanie H. Dieckmanna i J. Sezneca, *Diderot et Falconet. Correspondance. Les six premières lettres*, Francfort 1959.

Voyage à Bourbonne; Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot, Paris 1831, t. 3, s. 129—168.

Paradoxe sur le comédien, tamże, t. 4, s. 1—101.

Entretien entre d'Alembert et Diderot, tamże, s. 103—129.

Rêve de D'Alembert, tamże, s. 130—224.

Suite de l'entretien, tamże, s. 225—239.

La promenade du sceptique ou les allées, tamże, s. 241—382.

Salons de 1763, 1769 (część I), 1771, 1775, 1781, w: „*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. Sezneca, 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, tamże, t. 2, s. 275—456.

Eléments de physiologie, 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 (opracował M. Tourneux). Ten tom zawiera notatki Diderota sporządzane 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 (opracował 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 (opracował 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.

Histoire philosophique et politique des établissements, et du commerce des Européens dans les deux Indes, Maestricht 1774, t. 1—7 (w wyd. I z 1772 r. Diderot nie brał udziału, najliczniejsze jego fragmenty zawiera natomiast wydanie: Genève 1780, t. 1—4, pierwsze, które ukazało się pod nazwiskiem G. T. Raynala).

Révolution de l'Amérique, par l'abbé Raynal, Londres 1781. Utwór jest przedrukiem księgi XVIII

(rozdz. 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 najbardziej kompletne: Paris 1877—1882, t. 1—16 (opracował M. Tourneux).

KORESPONDENCJA

Correspondance, Paris 1955—1970, t. 1—16 (opracowali G. Roth, J. Varloot).

PRZEKŁADY POLSKIE

Ociec dobry. Komedya w pięciu aktach, Warszawa 1780 (przekład F. Zabłockiego).

Oyciec familii. Drama w pięciu aktach z francuskiej Diderota przełożona; Dzieła dramatyczne Wojciecha Bogustawskiego, Warszawa 1820, t. 2 (utwór poprzedzony artykułem: *Diderot*, s. 1—5; po tekście przekładu: *Uwagi nad oycem familii*, s. 147—151).

Historya polityczna rewolucyi amerykańskiej terazniejszej, przez sławnego Rainala w francuskim napisana języku, a teraz na polski przełożona, Warszawa 1783 (przekład F. Siarczyńskiego), współautorstwo Diderota.

Kuzynek mistrza Rameau, Lwów 1910 (przekład L. Staffa). Wydanie: Warszawa 1953, poprzedzone jest wstępem M. Zurowskiego.

Kubuś Fatalista i jego Pan, Kraków 1915 (przekład i wstęp 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* (fragmenty), *Rozmowę d'Alemberta z Diderotem*, *Rozmowę 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. Rządzkowskiej, wstęp J. Kotta). Zawiera m.in. fragmenty artykułów Diderota. Inne wydanie: Warszawa 1957, wybór A. Soboula, przekład J. Rogozińskiego i J. Guranowskiego.

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. Rządzkowska, *Teorie dramatyczne Oświecenia francuskiego*, Wrocław 1958.

Mystyfikacja. Sen d'Alemberta, Warszawa 1962 (przekład i wstęp J. Kotta).

Liczne urywki z dzieł Diderota zawiera antologia B. Baczeki: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961, s. 199—243.

WAŻNIEJSZE OPRAWOWANIA

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.

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 Encyclopédists*, London 1878.

L. Ducros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, Paris 1894.

I. K. Luppol, *Dieni Didro*, Moskwa 1924, przekład polski z wyd. 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 1938.

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.

A. M. Wilson, *Diderot: the testing years, 1713—1759*, New York 1957.

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.

Y. Benot, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris 1970.

L. Gorny, *Diderot un grand Européen*, Paris 1971.

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. Th. de Booy, *Denis Diderot. Ecrits inconnus de jeunesse identifiés et présentés, 1737—1744*, w: „*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*”, Genève 1974, t. 119.

F. A. Spear, *Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique international*, Genève 1980.

„*Diderot Studies*”, Genève, od 1949 r. ukazało się 20 tomów tego rocznika poświęconego Diderotowi.

Wybór pism



DENIS DIDEROT
(portret M. Van Loo z 1767 r.)

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

NOTA EDYTORSKA

Dokonany przez nas wybór tekstów ma na celu zilustrowanie lub uzupełnienie problematyki omówionej w części monograficznej obecnej pracy, nie stanowi zaś przeglądu dzieł Diderota. Filozoficzny charakter monografii nie pozwolił nam zająć się utworami literackimi, które zresztą były w przeszłości najchętniej tłumaczone i wielokrotnie wydawane.

Sporządzając antologiczną część książki uwzględniliśmy przede wszystkim te spośród filozoficznych tekstów Diderota, które — jako mniej atrakcyjne literacko — nie zostały dotąd udostępnione Czytelnikowi w języku polskim, chociaż są niezbędne do poznania jego myśli. Obejmują one około 2/3 wyboru.

Teksty pierwszy i drugi pomyślane zostały jako ilustracja biograficznej części książki; pierwszy pokazuje pisarski warsztat Diderota i jego osobowość, drugi zaś intelektualne środowisko, w którym się obracał, a konkretniej, sylwetkę oraz poglądy filozoficzne jednego z czołowych encyklopedystów, bliskiego przyjaciela Diderota, jakim był N. A. Boulanger, który wywarł głęboki wpływ na jego filozofię przyrody, historiozofię i teorię religii. Fragment podajemy w przekładzie Hieronima Kosteckiego, czołowego anonimowego popularyzatora materializmu francuskiego w dobie Oświecenia.

Fragment trzeci, najobszerniejszy spośród wszystkich, został zaczerpnięty z podstawowego dzieła filozoficznego Diderota, *Eléments de physiologie*, dotąd nie przełożonego na język polski, które ujmuje problematykę przyrody oraz biologicznie i fizjologicznie

zorientowanej antropologii, pokazując miejsce człowieka w powszechnym „łańcuchu bytów”. Dokonując przekładu skorzystaliśmy z wydanej przez J. Mayera w 1964 r., najbardziej kompletnej wersji tego utworu, który nie został przez Diderota definitywnie zredagowany i przygotowany do druku, co daje się zauważyć w toku lektury.

Przed nami kilka stron tego dzieła zreprodukował B. Baczek w antologii: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1962. Autor oparł się jednak na wersji mniej rozbudowanej i nieco odmiennej *Eléments de physiologie*, jedynej, którą wówczas znano, a mianowicie wydanej przez J. Assézata w *Oeuvres complètes de Diderot*, Paris 1875—1877.

Fragment ósmy stanowi przekład artykułu *Droit naturel (Morale)* z *Encyklopedii*, a fragment dziewiąty obszerny wycinek artykułu *Bible*, dorzucony przez Diderota do tekstu autora hasła, E. Malleta.

Pozostałe teksty, od czwartego do siódmego i dziesiąty, zaczerpnęliśmy z przekładów już istniejących. We fragmencie czwartym przedstawiliśmy głośną dyskusję, która pasjonowała racjonalistów i sensualistów XVIII w. we Francji, na temat sposobu poznawania świata przez ślepców. Przedruku dokonano według tekstu *Listu o ślepcach* pochodzącego z *Wyboru pism filozoficznych*, Warszawa 1953. Przekład Juliana Rogozińskiego i Julii Hartwig. Wybór Jerzego Adamskiego.

Z tego samego tomiku zaczerpnięto fragment piąty, pochodzący z pracy *O interpretacji natury*.

Jedno z centralnych pojęć estetyki Diderota, a mianowicie „model idealny” został zobrazowany na podstawie tekstu *Paradoks o aktorze*, wyjętego z tomiku: *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, w przekładzie Jana Kotta. Z tego samego tomiku zaczerpnęliśmy fragment *Salonów*, dotyczący krytyki malarstwa. Jest w nim mowa o portretach Diderota, które reprodukuje w obecnej pracy.

Ostatni wreszcie fragment, ilustrujący utopię społeczną Diderota, pochodzi z *Przyczynku do podróży Bougainville'a*, wydrukowanego w zbiorze *To nie*

bajka..., Warszawa 1949. Przekład Tadeusza Żeleńskiego-Boya. Tytuły poszczególnych fragmentów, z wyjątkiem pierwszego, oraz przypisy zawarte w *Wyborze pism* pochodzą od autora wyboru.

M. S.

O MOIM SPOSOBIE PRACY *

Wasza Cesarska Mość pytała mnie, w jaki sposób pracuję?

A więc najpierw, zastanawiam się, czy dana rzecz może być zrobiona lepiej przeze mnie niż przez inną osobę i wtedy ją wykonuję.

Przy najmniejszym podejrzeniu, że może być wykonana lepiej przez kogo innego, niezależnie od spodziewanej korzyści, jemu ją posyłam, albowiem nie jest ważne, abym ja ją wykonał, ale żeby została zrobiona dobrze.

Kiedy już podjąłem decyzję, oddaję się myślom dniem i nocą, u siebie w domu, w towarzystwie, na ulicy, na przechadzce; tworzenie mnie prześladowuje.

Mam na biurku duży arkusz papieru, na którym stawiam sobie „kustosze”¹ moich myśli bez ładu i składu, tak jak mi przychodzą do głowy.

Kiedy czuję w głowie zmęczenie, odpoczywam; pozwalam myślom, aby odrosły; to właśnie nazywam czasami „potrawem”, zapożyczając termin od jednej z prac polowych.

Następnie wracam do „kustoszów” myśli rozwichrzonych i beładnych, porządkuję je i czasami je numeruję.

Jeżeli już dotąd doszedłem, to powiadam, że moje dzieło jest skończone.

* D. Diderot, *Mémoires pour Catherine II*, Paris 1966, s. 245—249.

¹ Termin drukarski oznaczający sylabę umieszczaną niegdyś na końcu strony, a następnie u góry strony kolejnej celem orientowania się w ciągłości tekstu.

Piszę natychmiast, bo zresztą mój umysł rozgrzewa się w trakcie tworzenia.

Jeśli przyjdzie mi do głowy jakaś myśl nowa, na którą jeszcze nie pora, notuję ją na osobnej kartce.

Rzadko przepisuję. Tak na przykład owe różne drobne papiery, które Wasza Mość ma w swoich rękach, zostały napisane od razu; stąd pewna niedbałość i wszelkie drobne usterki wynikające z pośpiechu.

To, co inni myślą na temat, którym się zajmuję, czytam dopiero po skończeniu dzieła.

Jeśli ta lektura pozbawia mnie złudzeń, drę w strzępy mój utwór.

Jeżeli znajduję u innych autorów coś, co mi odpowiada, wykorzystuję.

Jeśli natchną mnie jakąś nową myślą, dorzucam ją na marginesie, albowiem leniąc się w przepisywaniu, pozostawiam sobie zawsze duże marginesy.

Oto nadszedł moment zasięgania rady przyjaciół, ludzi obojętnych, a nawet wrogów.

Wrogów Tak, Pani, wrogów, tych, którymi gardzę. Postępuję jak lekarz, który uzdrawia chorego odwarem ze żmii.

Nigdy nie szczędziłem dobrej rady temu, którym gardziłem, ani też nie odrzucałem jego rady, jeśli takową mogłem od niego uzyskać. Nie wstydziłem się też przyznać, że jestem mu zobowiązany.

Ale nieprędko jeszcze zdecyduję się uznać moje dzieło za godne opublikowania; pozostaje mi jeszcze praca szlifierza, praca najtrudniejsza, najbardziej ciernista, która wyczerpuje, męczy, nudzi i nigdy się nie kończy, zwłaszcza pośród narodu, gdzie cztery wyrażenia o złym smaku zabijają bardzo dobrą książkę; gdzie nie pozwala się na zderzenie dwóch samogłosek; gdzie razi kilkakrotne powtórzenie jednego wyrazu na tej samej stronie; gdzie wymagają, abyś był delikatny, jasny, łatwy, elegancki, wzniosły, harmonijny; gdzie kobiety piszą poprawnie i do nich należy ostatnie słowo krytyki. Ach! Jakiż to trud być

autorem wśród ludu, który nie troszczy się o to, by go nauczano, ale chce być przede wszystkim bawionym i to, gdy w grę wchodzi sprawy najbardziej poważne i doniosłe! Bardziej troszczymy się o barwę niż rysunek. Nie ma łaski dla tego, kto nie umie pisać. Taki autor pracuje dla pierwszego z brzegu pisarza, który potrafi przystroić się w zagrabione mu myśli łącząc przyjemne z pożytecznym. Wszyscy krzyczą, że to plagiat, ale też wszyscy pozostawiają pierwszego w pyłe zapomnienia i czytają drugiego. Z biegiem czasu pawie pióra tak dobrze przyczepiają się do skrzydeł wrony, że stają się jej własnością. Voltaire jest tego świetnym przykładem, choć prawdę mówiąc jest nader bogaty we własne pomysły.

Rozpacz zaczyna się wtedy, kiedy tkwiło się w przekonaniu o dostrzeżeniu wszystkich usterek, a dzieło wydrukowane pokazuje takie, które rzucają się w oczy.

Wówczas wśród publiczności następuje rozłam; biada utworowi, jeśli nie wywołuje schizmy!

Pośród tego zgielku autor dysponujący silnym charakterem uśmiecha się, słaby natomiast cierpi.

Tymczasem w ostateczności wszystko podlega ocenie, a głupi cenzorzy potrafią chwalić tak bezczelnie, jak gdyby nigdy was nie krytykowali.

Co do mnie, nie lękam się ani osądu moich czynów, ani cenzury moich pism.

Pozwalam największemu łajdakowi publikować najokrutniejszy paszkwil na moje obyczaje; ten mi snu nie zamąci; godzi tylko w jeden punkt mojego trwania, a ten punkt zrehabilitowany zarówno przez przeszłość, jak i przyszłość przybierze wkrótce barwę całej nici mojego żywota.

Pozostawiam moje dzieła na łup najbardziej cierpkiej cenzury, albowiem istnieje trójca, której bramy piekielne nigdy nie zwyciężą: prawda, która rodzi dobro, oraz piękno, które jest płodem obydwojga.

Przeciwko mnie jako człowiekowi i jako autorowi opublikowano dziesięć tysięcy pism. Co się z nimi stało? Zapomniano o nich. Tymczasem człowiek i autor pozostali właśnie na tym miejscu, które im się na-

leży, z wyjątkiem tej chwili, w której Waszej Mości podoba się przyznanie im tysiackroć więcej, niż na to zasługują².

Przełożył Marian Skrzypek

² Aluzja do względów, którymi cieszył się Diderot na dworze Katarzyny II. Dopiero później zrozumiał Diderot ukryty, polityczny sens popierania filozofów przez carycę, pragnącą uchodzić za ideał oświeconego władcy w oczach Europy.

ENCYKLOPEDYSTA BOULANGER *

Mikołaj Antoni Boulanger urodził się w Paryżu 11 listopada 1722 roku z szlacheckiej rodziny. Brał nauki wyższe w kolegium de Beauvais, gdzie okazał tak mało pamiętności, że Crevier, jego nauczyciel wymowy, z trudnością uwierzył, żeby człowiek, który się wslawił potem swoją przenikliwością i wiadomościami pod imieniem Boulanger, miał być ten sam, co był jego uczniem. Te przykłady dzieci uczynionych niepojętymi w ręku nauczycieli szkolnych, którzy je zbydlęcają wbrew naturze najszcześniejszej, dosyć są częste, zawsze jednak zadziwiające.

* Pod tym tytułem reprodukuje się *Wypis z listu pisanego względem życia i pism Boulanger'a*. Jest to przekład *Extrait d'une lettre sur Boulanger*, który poprzedza pierwsze wydanie *Antiquité dévoilée par ses usages* (Amsterdam 1766) tego autora. Tekst przekładu podajemy według oświeceniowego rękopisu Hieronima Kosteckiego. Rękopis ten, który mieliśmy szczęście odnaleźć i zidentyfikować w Bibliotece Muzeum Narodowego w Krakowie (rkp. 306), stanowi przekład wymienionego dzieła Boulanger'a: *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. Reprodukowany tekst Diderota znajduje się na s. 1—18 tego rękopisu.

Zważywszy na przeznaczenie obecnej książki modernizujemy ortografię tekstu, respektując jednak osobliwości języka i zasady gramatyczne, jak np. deklinację rzeczowników lm. w dopełniaczu na -ów („nauczycielów”, „rewolucyjów”) i stosowanie miejscownika zamiast mianownika, np. „chudym” zamiast „chudy”.

W roku 1739 wziął się on do matematyki i architektury, co nie było bez pożytku, albowiem przez wiadomości, właściwe tym dwóm rodzajom nauk, nabył z pierwszej rozumu czystego i doskonałego, z drugiej gustu prostego i wielkiego.

Towarzyszył baronowi de Thiers jako jego domowy inżynier, który to urząd sprawował przez dwa lata, to jest rok 1743 i 1744, aż do oblężenia Fryburga. W roku 1745 wszedł w służbę inżynierów krajowych i w tej randze został użytym w Szampanii, Lotaryngii i Burgundii do wykonania różnych robót publicznych. On to wystawił most de Vaucouleurs na drodze z Francji do Lotaryngii. Dokończenie mostu Foulain przy Langres przerwane zostało przez ciężką chorobę, która go oddaliła i trzymała przez cały kwartał w Chalons nad Marną. Niepodobne jest, aby ustawiczne przebywanie w polach, przypatrywanie się częste naturze, widoki gór, rzek i lasów, rozrządanie sprzężajami licznymi i zatrudnienie się wielkimi robotami, nie wznosiło duszy dobrze utworzonej i onej pojmowań nie rozszerzało.

Lecz o ileż to rzeczy widziałem jego serce skroś przejęte litością nad losem tych biedaków, których odrywają od chat, ściągają z odległych miejsc gromadami dla sypania gościńców bez dostarczania nawet chleba, na którym im często zbywa, i bez dawania siana i słomy ich bydłom, którymi się pracuje! O tej nieludzkości, tak przeciwnej charakterowi rządu słodkiego i narodu dobroczynnego, mówić nie mógł bez okazania niechęci żywej i czulej.

Wyjechał z Chalons do Paryża dla zaradzenia na łonie rodziny swemu zdrowiu. Przełożeni nad inżynierami, świadomi jego talentów i kontenci z jego sprawowania się, użyli go w Touraine do tychże samych robót, którymi zarządzał w innych prowincjach. Wszędzie pokazał, że nie jest rzeczą niepodobną pogodzić interesa prywatne z publicznymi; był on dalekim od służenia niechęci możnego, żeby miał wycinać ogrody ubogiego wieśniaka dla gościńca, który mógł być prowadzonym bez wyrządzenia tej szkody.

Wiadomo jest, że grono inżynierów dzieliło się na

generalności i Boulanger wszedł do generalności paryskiej roku 1751, gdzie miał stopień wiceinżyniera w roku 1749, a roku 1755 był użytym do gościńca d'Orléans. Lecz prace większe nad jego siły, a do tego chęć nauk nieprzerwana wśród tychże prac wyniszczyły jego zdrowie z natury słabowite, i to mu było chyba powodem do żądania uwolnienia się od służby R^u 1758. Dano mu je z rangą inżyniera, która mu słusznie należała, a która, jak zdaje mi się, nie była mu jeszcze aż dotąd dana. Czuł on już wówczas, że się jego zgon zbliżał i w istocie dobrze przewidywał, bo umarł 16 września 1759.

Byłem ja ściśle z nim zaprzyjaźniony. Nie był on postaci nader okazałej; jego głowa płaskawa, więcej szeroka niż długa, usta bardzo otwarte, nos krótki i zadarty, podbródek szeroki i wysadzisty dawały mu do Sokratesa takie, w jakim go niektóre starożytne posągi wystawują, podobieństwo, w jakim ja jestem zajęty dotychczas. Był chudym, jego nogi cienkie okazywały go roślejszym, niżli był w istocie. Oczu był żywych, poważny w posiedzeniu, wesoły między przyjaciółmi, lubiący rozmowy o filozofii, historii i erudycji. Jego umysł zawsze się zaprzątał tymi przedmiotami. Miał charakter prosty i obyczaje najniewinniejsze. Był słodkim, chociaż żywym i mało sprzecznym, chociaż bardzo uczonym. Nie widziałem cale człowieka, który by prędzej wchodził w siebie, będąc uderzonym jakim wyobrażeniem nowym, bądź to samo się nawinęło, bądź też kto mu one poddał. Odmiana, jaka się natenczas w jego oczach okazywała, była tak znaczna, że mówiono, iż jego dusza go opuszczała dla ukrycia się w zakątkach mózgu. Obejmowanie mocne, połączone z wiadomościami obszernymi i rozlicznymi tudzież z przenikłością niepospolitą, wskazywało mu związki treściowe i punkta podobieństw między przedmiotami najodleglejszymi. Ostatnie lata jego życia były pracowite, badaniowe i samotne. Niekiedy porównywałem go do owego osobliwszego owada, mającego mnogość oczu i ciągnącego z swych wnętrzości jedwab, którego pasma snuje od jednego do drugiego końca obszernego pokoju, a któ-

ry położywszy pierwszą nić na osnowę swej precu-
downej i misternej roboty, wywodzi w prawo i lewo
niezliczone inne nitki, a kończy napełnienie całej
przestrzeni swą tkaniną, a to przyrównanie całe go
nie obrażało. Podobnym sposobem nasz filozof w
przedziale między starym i nowym światem ciągnął
pasma wieków oddalonych, starając się o zbliżenie
teraźniejszego stanu rzeczy do tego, w jakim one
były za najodleglejszych wieków.

Jeżeli kiedy który człowiek okazał w swym zapę-
dnie prawdziwe charaktery geniuszu, tedy to Boulan-
gerowi przyznać szczególniej należy. Wpśród udre-
czenia domowego, które się zaczęło wraz z jego ży-
ciem i skończyło z nim, wpośród roztargnień nie-
ustannych i prac najtrudniejszych przebiegł niezmiar-
ną przestrzeń. Uważając jego pisma, zdaje się, że on
żył więcej stu lat, chociaż tylko widział, czytał, roz-
wazał, zastanawiał się, rozmyślał, pisał i żył krótki
moment. To można o nim powiedzieć, co Homer rzekł
o koniach bogów: „Ile oko widzi rozległości w prze-
ciągu niebios, tyle te niebieskie bieguny przesadzają
jednym skokiem”.

Po lada jakich naukach branych w szkołach pu-
blicznych został użyty do robienia wielkich gościń-
ców i tam to on strawił swój czas, swoje zdrowie i
życie, korytując rzeki, znosząc góry i tworząc owe
walne gościńce, które Francję robią królestwem rzad-
kim i uzacniają na zawsze panowanie Ludwika XV.

Tam tedy wypuściło kielek to drogie nasienie, które
on zawierał w sobie; tam on postrzegł mnóstwo róż-
nych istot, które ziemia zawiera w swoim łonie, a
które zaświadczą jej starożytności i ciąg niezliczo-
ny jej rewolucjów podświetlonych; klimata zmienio-
ne i krainy, które słońce prostopadle ogrzewało nie-
gdyś, teraz zaś okraża tylko promieniami ukośnymi
mimochoodem oraz zawałone śniegami odwiecznymi.

Tam zbierał drzewa, kamienie, konchy i znajdował
w naszych gruntach szczątki roślin, które tylko ro-
sną w okolicach Indyi. Dla niego dobywał pług po
naszych polach istoty podobne do tych, co są ukry-
te w przepaściach morskich; on widział, że Północy

mieszkaniec przebywa na kościach słoniowych, a nasz mieszkaniec przechodzi się po siedlisku wielorybów¹. On dostrzegł, że ożywienie świata terażniejszego nastąpiło na powierzchni stu światów przeszłych; zastanawiał się nad porządkiem, który podawania się Ziemi zachowują między sobą, porządkiem częścią regularnym, a częścią pomieszanym tak, że w jednym miejscu kula ziemską wcale nową zdaje się być, wyszła dopiero z rąk wielkiego twórcy, a w drugim przedstawia samą tylko mieszaninę odwieczną, potrzebującą swego rozwikłania, indziej zaś tylko rozwaliny ogromnej budowy, zburzonej, naprawionej i znowu wyróconej tak dalece, że przy takowych zwaliskach kilkakrotnych imaginacja nie zdoła wznieść się do pierwszego rzeczy stanu.

To dało powód do jego pierwszych myśli. Rozważywszy ze wszystkich stron ślady nieszczęść ziemi, dochodzi onych wpływu na starożytnych mieszkańców, a stąd wynikły miarkowania względem społeczeństw, rządów i religii. Lecz chodziło o sprawdzenie tych miarkowań przez przystosowanie ich do podań starożytnych i historii. Rzekł więc do siebie: „Widziałem i starałem się zgadnąć; obaczmyż więc, co o tym powiedziano i co to jest w rzeczy samej”. Udał się zatem do autorów łacińskich i postrzegł, że nie umie języka łacińskiego, więc nauczył się go; ale mu jeszcze brakowało dużo do powzięcia stąd potrzebnych objaśnień, znalazł, iż łacinnicy byli bardzo w tym nieświadomymi, iż bardzo młodymi.

Przedsięwziął zatem zapytać się Greków. Nauczył się ich języka i w nim wkrótce ogarnął poetów, filozofów i historyków. Lecz natrafił u Greków na same bajki, fałsze, próżność. Widział, że ten lud przekształca wszystko dla przywłaszczenia sobie wszystkiego; że to są dzieci karmiące się powieściami cudownymi lub w małej tylko części historycznymi, dla których światło prawdy zniknęło w grubych ciemnościach, czym mógł wprawdzie zasilić się poeta, malarz, sny-

¹ W oryginale „l'homme couché au Nord sur les os de l'éléphant et se promenant ici sur la demeure des baleines”.

cerz, lecz czym zraża się filozof. Nie wątpił, żeby się nie znajdowały pisma daleko wyższe i prostsze. Chwycił się zatem ochoczo do nauki języków hebrajskiego, syryjskiego, chaldejskiego i arabskiego, tak starożytnych jako i współczesnych. Co za trudy! Co za wytrzymałość! Otóż to takie były jego poznania i usposobienia, które uczynił przedsiębiorcą odwikłania mitologii.

Słyszałem go mówiącego po wiele razy, że systemata naszych uczonych były wszystkie prawdziwe oraz że im brakło tylko trochę więcej nauki i większego zastanowienia się, aby poznali, że się z sobą godzą i że należy im podać sobie ręce. Dostrzegł on, [że] rząd duchowny i bogowładczy był rządem od najdawniejszych czasów znanym; skłonił się do oszczędzenia, że dzicy ludzie pochodzili z onych familiów błakających się, które przestrach pierwotnych wielkich wypadków skupił w lasach, gdzie utracili wyobrażenie rządności, tak jak widzimy, że one utracają się po naszych zakonach, którym potrzeba tylko trochę więcej odludności, aby zostały przekształconymi w dzikich.

Powiedział on, że jeżeli filozofia znajduje tyle przeciwności u nas, tedy to jest z tej przyczyny, że od tego zaczynano, na czym należało kończyć oraz dla maksym dziwacznych, rozumowań ogólnych, dociekań subtelnych, oburzających przez swą niedorzeczność i zuchwałość, a które przyjętymi byłyby bez trudności, gdyby je poprzedziły wykłady historyczne czynów.

Czytał on i uczył się wszędzie; ja go sam spotykałem na wielkich drogach z autorem rabinizmu w rękę. Związki jego ograniczały się znajomością z kilku uczonymi i z małą liczbą osób światowych. Nagabywała go słabość osobliwsza, która się rozciągała na wszystkie części ciała, jako to głowę, oczy, piersi, żołądek, wnętrzności i którą wznagały same nawet lekarstwa. Wyjechał był na wieś na niejaki czas do cnotliwego i sławnego filozofa² wtedy prześladowa-

² Helvétiusa.

nego. Już wtedy jego stan zdrowia bardzo był nadwątłony, czuł swą słabość wzmagającą się i przyspieszył powrót do Paryża, do domu ojcowskiego, gdzie umarł w kilka tygodni.

Sądząc po jego zadziwiających postępach w językach starożytnych i teraźniejszych, w historii naturalnej, w dziejach ludów, ich obyczajach, obrządkach i w filozofii, a biorąc miarę ze szczupłości czasu mianego na poświęcenie się naukom, przyznać trzeba, że byłby się liczył ten człowiek w gronie najuczniejszych ludzi w Europie, gdyby mu natura udzieliła była lat, które zwykła udzielać swym dzieciom. Lecz mamy się czym pocieszyć; jeżeli go wczesna śmierć wydarła naukom i filozofii onego zaszczycającym, tedy wydarła wraz i zjadłość prześladowców, która na niego czekała. Nierozważnie rozdane kilka egzemplarzy rękopisma o *Despotyzmie wschodnim*³ byłyby niechybnie pozbawiły go spokojności życia i widzielibyśmy przyjaciela ludzi i prawdy tułającego się po różnych krajach przed kapłanami kłamstwa, którym nie pozostało teraz, jak zgrzytać z wściekłości nad jego grobem.

Napisał w młodości *Życie Wielkiego Aleksandra*.

Zostawił w rękopiśmie *Słownik* ogromny, który można poczytywać za godzenie języków starożytnych z teraźniejszymi, zasadzone na podobieństwie wyrazów pojedynczych i składanych w tych językach, nie wyłączając i francuskiego. To dzieło jest w trzech tomach *in folio*.

Wydano przed laty kilku jego traktat o *Despotyzmie wschodnim*; jest to ostatni rozdział pisma obszerniejszego pod tytułem *Starożytność odkryta przez obrządki*, który on sam oddzielił dla zrobienia z niego dzieła osobnego. Nie brakuje *Despotyzmowi wschodniemu*, żeby był jednym z płodów najpiękniejszych rozumu ludzkiego, tylko żeby był zwięźlejszy i nie tyle dogmatyczny, którego sposobu zawsze należy się trzymać wtenczas, gdy przedmiot nie jest

³ *Recherches sur l'origine du despotisme oriental. Ouvrage posthume de Mr. B. I. D. P. E. C.*, b.m.w., 1761.

łatwy do udowodnienia. Trzeba naówczas więcej zostawić obejmowaniu czytelnika niżli mocy dowodów, dać mało do czytania, a wiele do myślenia.

Oprócz dysertacji o Ezopie, Pietrze, Pawle⁴, Enochu, pisał też także o Ś. Rochu i Ś. Genowefie, które są obłudliwymi⁵. Widziałem jego roboty *Historię naturalną rzek Marny i Loary z figurami*⁶. Te dwa dzieła muszą być u jakiego miłośnika nauk, który ich nie ukryje przed publicznością.

Dał on wysztychować także nowy *Atlas świata* podług pochylania się Ziemi i ciągu kręcenia się węglowato gór i rzek. Kula ziemiska okazuje się być tam podzielona na dwa półkole; jeden w całości zajmują wody, drugi całkiem zawiera ląd. A przez szczególność osobliwszą znajduje się tam meridian ogólnego ładu przechodzący przez Paryż.

On także dostarczył do *Encyklopedii* artykułów o *Potopie*, o *Poddaństwie* i *Společności*⁷.

Przełożył Hieronim Kostecki

⁴ *Examen critique de la vie et des ouvrages de Saint Paul. Avec une Dissertation sur Saint Pierre par feu M. Boulanger. A Londres 1770. Examen...* jest utworem Holbacha, do którego dołączono *Dissertation Boulanger*.

⁵ Zaginęły.

⁶ *Histoire naturelle du cours de la Marne, Histoire naturelle du cours de la Loire.*

⁷ *Déluge, Corvée, Société.*

OD MOLEKUŁY DO CZŁOWIEKA*

O ISTOTACH

Natura stworzyła bardzo małą liczbę istot, które zróżnicowała nieskończenie, a być może tylko jedną istotę, z której wszystkie inne uformowane zostały drogą kombinacji, mieszania i rozkładania.

Istotami sprzecznymi (*contradictaires*) nazywamy te, których budowa nie jest zharmonizowana z resztą świata. Natura ślepa, która je tworzy, także je unicestwia. Pozwala przetrwać jedynie tym, które mogą znośnie współistnieć z ładem powszechnym.

Elementy w oddzielnych molekułach nie mają żadnej właściwości masy. Ogień jest bez światła i ciepła; woda pozbawiona jest wilgotności i elastyczności; powietrze nie jest takie, jak nam się przedstawia. Oto dlaczego pozostają bierne w ciałach, w których połączone są z innymi substancjami.

Istoty należy sklasyfikować wychodząc od molekuly bezwładnej, jeśli taka istnieje, i przechodząc do molekuly żywej, do zwierzątka-rośliny, do zwierzątka mikroskopijnego, do zwierzęcia, do człowieka.

Łańcuch bytów nie zostaje przerwany przez różnorodność form. Często forma jest jedynie ludzającą maską, a ogniwo, którego zdaje się brakować, tkwi być może w istocie znanej, której postępy anatomii porównawczej nie potrafiły jeszcze wyznaczyć prawdziwego miejsca.

Motyl jest robakiem, gąsienicą i motylem. Jętka

* D. Diderot, *Eléments de physiologie. Edition critique, avec une introduction et des notes*, par Jean Mayer, Paris 1964, s. 5—60.

jest przez cztery lata poczwarką. Żaba jest początkowo kijanką. Ileż przekształceń nam się wymyka! Dostrzegam przemiany szybkie, ale dlaczego nie miałyby zachodzić takie, których etapy są bardziej wydłużone? Kto wie, czym stają się niewrażliwe molekuly zwierząt po ich śmierci?

Sposób na dokładną klasyfikację istot może więc być jedynie owocem kolejnych prac wielkiej liczby naturalistów, co nie przyjdzie szybko i bez trudu. Czekajmy i nie spieszmy się z sądami.

Trwanie jest w przyrodzie jedynie następstwem akcji; rozciągłość to współlistnienie akcji jednoczesnych; w umyśle, poprzez abstrakcję, trwanie zamienia się w ruch, a rozciągłość w spoczynek. Jednak ruch i spoczynek przynależą ciału.

Nawet w abstrakcji nie mogą oddzielić miejsca i trwania egzystencji. Te dwie właściwości są więc dla niej istotne.

Wegetacja, życie albo wrażliwość i animalizacja stanowią trzy kolejne operacje. Królestwo roślinne mogło być i było pierwotnym źródłem królestwa zwierzęcego, samo zaś mogło wziąć początek z królestwa minerałów, a to z kolei wyłonić się z powszechnej materii heterogenicznej.

Rozdział I

ROŚLINOZWIERZE

Czym jest roślina, czym jest zwierzę? Jest koordynacją molekuł nieskończenie aktywnych, powiązaniem małych sił, które wszystko stara się rozdzielić. Nie więc dziwnego, że te istoty przemijają tak szybko.

RÓŻNICA MIĘDZY KRÓLESTWEM ROŚLINNYM A KRÓLESTWEM ZWIERZĘCYM

Ruchliwość w pierwiastkach zwierzęcych; nieruchomość w pierwiastkach roślinnych.

Są to dwa efekty napięcia (*nisus*) zachowane lub unicestwione. Galaretowata substancja jednych i dru-

gich wskazuje na istnienie stanu pośredniego między zwierzęciem a rośliną.

Co tworzy ocet, kwasy, sole wrzucone do fermentującej substancji? Związki, w których występuje nadmiar napięcia. Woda usuwa napięcie, oddziela cząstki i przywraca im aktywność.

ANIMALIZACJA ROŚLINY

Roślina powstaje na skutek ciepła i fermentacji. Materia roślinna animalizuje się w naczyniu; animalizuje się również we mnie, a zanimalizowana we mnie rewegetalizuje się w naczyniu; różnica zachodzi jedynie w formach.

Ugniatając długo ciasto i pokrapiając je często wodą, pozbawiamy je natury roślinnej i tak bardzo zbliżamy je do natury zwierzęcej, że w czasie analizy odnajdujemy jej produkty (*Mémoires de l'Académie de Bologne*).

STYCZNOŚĆ KRÓLESTWA ROŚLINNEGO I KRÓLESTWA ZWIERZĘCEGO

We Włoszech pan Beccari, a w Strasburgu panowie Keissel i Mayer chcieli poznać części składowe mąki; kilkakrotnie ją wypłukali; oddzielili od niej krochmal i wydobyli z niej substancję, która bardzo przypomina substancję zwierzęcą¹. Pan Rouelle z Paryża, pan Macquer i inni najzdolniejsi nasi chemicy wznowili natychmiast te doświadczenia i zaszli w nich tak daleko, jak tylko było możliwe. Odkryli, że krochmal zawiera, by trafnie określić, jedynie roślinne części mąki; po usunięciu zaś krochmalu pozostawał gluten, który nazwali roślinozwierzęciem (*végéto-animal*); wszystkie jego cząstki są tak ściśnięte i tak ze sobą powiązane, że nie można ich rozdzielić. Kiedy się go rozciąga, poddaje się on tej czynności we wszystkich kierunkach; kiedy się go w tym stanie pozostawi, kurczy się i przybiera dawną postać, podobnie jak tkanka skórna, która rozciąga

¹ Gluten odkryty w 1742 r. przez Beccariego.

się i kurczy. Kiedy ów gluten podgrzewamy, piecze się jak mięso i daje zapach substancji zwierzęcych.

W kleju mącznym, w occie, w śnieci i w sporyszu znajdują się węgorzyki². Otwórzcie małe guzki albo galasy sporyszu jeszcze niedojrzałego za pomocą ostrej i zakrzywionej igły, nie naruszając wewnętrznej komory. Wpuśćcie kilka kropli wody, a zobaczycie wewnątrz parę węgorzyków, jakże dużych, jakże żywotnych, jakże ruchliwych, jakże pełnych jajeczek, prawdziwych małych węgorzy; są one olbrzymie w porównaniu z tymi, które znajdują się w tym samym ziarnie sporyszu, ale starszym i dojrzalszym albo też w ziarnie sporyszu już wyschniętym i czarnym. Grube są matkami; można dostrzec, jak upuszczają małe jajeczka z części bardzo widocznej i nie budzącej wątpliwości, doskonale określającej ich płeć.

Poprzez przezroczystą błonkę tych jajeczek można zauważyć małego węgorzyka, który się zwija i rozwija, rusza się, a w końcu przebija swą pokrywę, wychodzi, porusza się, żyje i wślizguje się do wody. Obok wielkich matek widzimy jeszcze większe żyjątka. Są to samce, albowiem mają w głębi ukryte duże ciała stożkowate i ruchliwe.

Te węgorzyki, aczkolwiek suche, odzyskują ruch i życie, jeżeli zwilżymy je wodą. Needham zbadał to zjawisko, ale nie sądzi, aby te węgorzyki były zwierzątkami. Czyni z nich istoty żywotne; Buffon uważa je za żywe molekuly organiczne; Fontana za zwierzęta; Needham sugeruje, że jeżeli się połączą pewnych prawideł, mogą tworzyć zwierzęta lub rośliny.

Owe pasemka albo węgorzyki ziarn zbadanych przez Fontanę były tak wyschnięte i kruche, że najlżejsze potrącenie ich przez kroplę wody lub igłę albo też koniec włosa obracało je w mąkę i pył (chciałbym, aby Fontana je rozcierał).

Węgorzyk śnieci zwija się na obydwu końcach. Je-

² W oryginale „anguilles”. Chodzi tu nie o węgorze, ale o mikroskopijne żyjątka zwane przez pierwszych badaczy mikroorganizmów „węgorzykami”. W naszym przypadku — zarodniki grzyba.

śli dostarczymy mu wody, to żyje od siedmiu do ośmiu tygodni.

ROŚLINA-ZWIERZE

Grzyb daje przy analizie amoniak, co jest charakterystycznym znakiem królestwa zwierzęcego; ziarnka grzyba są też żywotne; drgają w wodzie, ruszają się, obracają, omijają przeszkody i zdają się wahać między królestwem zwierzęcym a królestwem roślinnym, zanim nie ustabilizują się w tym drugim.

Muscipula dionea, roślina występująca w Karolinie, ma liście parzyste, skierowane ku ziemi i ze sobą spojone, pokryte brodawkami. Jeżeli mucha usiądzie na liściu, ten podwójny liść zamyka się jak ostryga, czuje i trzyma swoją zdobycz, wysysa ją i nie wyrzuca jej, dopóki nie wyczerpie z niej soków. Oto roślina prawie mięsożerna. Nie wątpię, że w analizie da amoniak.

Istnieją twory niejednoznaczne, wyłonione przez królestwo zwierząt, podobnie jak istnieją twory niejednoznaczne wyłonione przez królestwo roślin.

ZWIERZĘ-ROŚLINA

Zwierzokrzewy mają tylko uczucie życia. U poliów wód słodkich występuje czucie, życie, trawienie. Są to zwierzęta-rośliny. Odwrócony polip usiłuje powrócić do poprzedniej postawy; jeżeli nie może zerwać krępujących go więzi, podejmuje decyzję — pozostaje na miejscu i żyje jak roślina.

Adanson jest pierwszym, który dostrzegł szczególny ruch w roślinie wodnej, zwanej *tremella*³; odmawia on życia i czucia tej roślinie, a w konsekwencji zwierzęcości; uważa ją za roślinę. Fontana czyni z niej coś przejściowego między królestwem roślinnym a królestwem zwierzęcym; według niego jest to jednocześnie prawdziwa roślina i prawdziwe zwierzę.

Skąd biorą się ruchy *tremelli*? Nie są związane ani

³ *Oscillatoria Adansoni*.

z wodą, ani z powietrzem, albowiem kierują się w różne strony przy spokojnej wodzie lub powietrzu. I nie tylko w różne strony, ale także w kierunku przeciwnym do ruchu wody. Połączone albo rozłączone jej nitki wędrują w różnych kierunkach, poruszają się wokół małych ciałek pozostających w bezruchu.

Czy chodziłoby tu o jakiś szczególny mechanizm? Bynajmniej. Szczególny mechanizm sprawia, że ptak leci, że ryba pływa, ale między tymi ruchami a nieskończonym zróżnicowaniem spontaniczności zachodzi różnica aż nader wyraźna. Otóż to nieskończone zróżnicowanie, które u innych zwierząt przypisujemy życiu, wrażliwości, spontaniczności, dostrzegamy również w nitkach *tremelli*, których ruch jest specyficzny. Nie dostrzegamy w nim zwolnienia, zaniku, przerwy w ciągu długich miesięcy i lat; trwają one, dopóki roślina żyje i wegetuje. *Tremella* i jej nitki są więc zwierzątkami wrażliwymi i żywymi. Jej części organiczne są posłuszne wrażliwości.

Kiedy jest sucha, traci swą ruchliwość; wilgotna, odzyskuje ją; rodzi się więc i umiera wedle uznania.

Tremella nie jest zwykłą rośliną. Jest zbiorem małych roślinek albo roślinnych nitek, które połączone ze sobą dają roślinę o tej nazwie.

Nie ma nikogo, kto obserwując zachodzące w niej zjawiska i nie wiedząc, że jej nitki są nitkami roślinnymi, nie stwierdziłby, że owe nitki są żyjącymi robakami. Zwątpienie rodzi się wówczas, gdy dowiadujemy się, że te nitki są cząstkami roślin, ale w chwilę później znów się rozprasza.

[Dorzucić] zjawisko *czułków*.

PŁEĆ ROŚLIN

Rośliny mają szczególne miejsce, którego dotknięcie powoduje erekcję i wpływ nasienia. To miejsce nie jest jednakie u wszystkich.

Odróżniamy rośliny męskie, żeńskie i obojnakie.

W drzewie korzenie stają się konarami, a konary korzeniami.

Rozdział II

ZWIERZĘ

Zwierzę według niektórych autorów jest hydrauliczną maszyną. Ileż głupstw można powiedzieć po przyjęciu tego jednego założenia!

Prawa ruchu ciał stałych są nieznane, albowiem nie ma ciał doskonale twardych. Prawa ruchu ciał elastycznych nie są bardziej pewne, gdyż nie ma ciał doskonale elastycznych. Prawa ruchu cieczy są całkiem niepewne, a prawa ruchu ciał wrażliwych, żywionych, żyjących nie zostały nawet naszkicowane.

Ten, kto w rachubach dotyczących tego ostatniego rodzaju ruchu pomija wrażliwość, pobudliwość mięśni⁴, życie, spontaniczność, nie wie, co czyni.

Ciało prymitywne działa na ciało wrażliwe, zorganizowane, zwierzęce; to drugie zachowuje świadomość faktu albo odbiera wrażenie, a nawet jest świadome miejsca wrażenia. Jest mile łaskotane albo ranione; chce albo nie chce się poruszać. Jak? Na zasadzie jakich praw?

WRAZLIWOŚĆ

Wrażliwość jest cechą właściwą zwierzęciu, informującą je o stosunkach, jakie zachodzą między nim a tym wszystkim, co je otacza.

Nie wszystkie części ciała zdają się mieć tę cechę. Jedynie nerwy zdają się posiadać ją z samych siebie; palce posiadają ją poprzez odgałęzienia nerwów. Osłonki nerwów mają ją przypadkowo. Rozciągnięta, błona, ścięta są niewrażliwe, przynajmniej w stosunku do całej masy ciała.

Byłbym skłonny sądzić, że wrażliwość jest niczym innym, jak ruchem substancji zwierzęcej, jego skut-

⁴ W oryginale „irritabilité”. Chodzi o reakcje skurczowe mięśni pod wpływem bodźców zewnętrznych (mechanicznych, elektrycznych), zachodzące również w mięśniach istot martwych. Zjawisko to badali przed Diderotem F. Glisson, J. Offray de La Mettrie, A. Haller i R. Whytt. Diderot wiązał *irritabilité* z hipotezą o powszechnej wrażliwości materii.

kiem; jeśli bowiem spowoduję odrętwienie, zaprzestanie ruchu w jednym punkcie, wrażliwość ustaje.

Wrażliwość całości jest niweczona przez wejście w grę heterogenicznej materii wrażliwej.

Ruch czyni wrażliwość silniejszą; zastój niszczy ją w całości.

Wrażliwość jest silniejsza od woli.

Wrażliwość materii jest życiem właściwym organom. Oczywistym na to dowodem jest żmija pozbawiona skóry i głowy, kawałek węgorza lub innych ryb, pocięty zaskroniec, pocięte i drgające członki ciała, skurcz ukłutego serca.

Ukłujcie serce zwierzęcia żywego, a zareaguje ruchem; odetnijcie to serce, ukłujcie je i znów macie ruch; potnijcie je na kawałki i ukłujcie je, a uzyskacie to samo zjawisko. Na placu bitwy odcięte członki poruszają się jak całe zwierzęta. Dowodem na to, że wrażliwość jest właściwa materii zwierzęcej, jest fakt, że części zwierzęcia cierpią, kiedy ono żyje, oraz że kiedy części jeszcze żyją, zwierzę jest już martwe.

Nie wierzę w absolutny brak wrażliwości w jakiegokolwiek części zwierzęcia.

Niewrażliwy organ wstawiony między dwa organy wrażliwe i żyjące zatrzymałby ich czucie. Stałby się ciałem obcym w systemie. Byłby na kształt dwóch zwierząt związanych powrozem.

Czym stałby się warsztat tkacki w manufakturze Lyonu, gdyby robotnik i tkaczka stanowili wrażliwą całość z wątkiem, osnową i nicielnicą? Byłoby to zwierzę podobne do pająka, które myśli, które pragnie, które się odżywia, które się rozmnaża i tka swoje płótno.

Bez wrażliwości i bez prawa ciągłości w układzie zwierzęcym, bez tych dwóch rzeczy zwierzę nie stanowiłoby *jedności*. Skoro tylko założyliście ciągłość wrażliwości, macie pojęcie o nieskończonej ilości różnych oddziaływań lub bodźców (*touchers*).

Istnieje nieskończona różnorodność wrażeń związanych z masą, nieskończona różnorodność wrażeń związanych z prędkością, nieskończona różnorodność jed-

nej cechy fizycznej, nieskończona różnorodność skutków kombinacji drugiej, trzeciej cechy fizycznej, kombinacji całego mnóstwa tych cech. Zaś wszystkie te nieskończone różnorodności są jeszcze kombinowane z różnorodnością organów i być może części zwierzęcia. Jak to! Czy ostryga mogłaby doświadczać wszystkich tych wrażeń? Nie, ale dosyć dużej ich liczby, nie licząc tych, które rodzą się w niej samej i wynikają z zasad jej własnej budowy.

Ale czy nie ma w tych wszystkich bodźcach wielu niedookreśleń? Jest ich dużo, w każdym razie pozostaje ich więcej, niż najbardziej bogaty język może wyodrębnić. Język ujmuje jedynie parę stopni tytułem porównania, podczas gdy efekt oddziaływania przechodzi w sposób ciągły od najmniejszej ilości, jaka może być wzięta pod uwagę, aż do maksymalnej jej wielkości.

Weźcie zwierzę, rozłóżcie je na części, pozbawcie je kolejno wszystkich modyfikacji, a zredukujecie je do molekuly, która będzie miała długość, szerokość, głębokość i wrażliwość. Usuńcie wrażliwość, a pozostanie wam molekula bezwładna. Jeżeli jednak zaczniecie od odejmowania trzech wymiarów, wrażliwość zniknie. Pewnego dnia okaże się, że wrażliwość albo dotyk (*le toucher*) jest zmysłem wspólnym dla wszystkich istot. Istnieją już zjawiska, które do tego prowadzą; wówczas materia w ogóle będzie miała pięć albo sześć istotnych właściwości: siłę martwą lub żywą, długość, szerokość, głębokość, nieprzenikliwość i wrażliwość; dorzuciłbym jeszcze przyciąganie, gdyby nie było ono skutkiem ruchu albo siły.

POBUDLIWOŚĆ

Siła pobudliwości jest odmienna od każdej innej znanej siły; jest to życie, wrażliwość; jest charakterystyczna dla włókna miękkiego; słabnie i zanika we włóknie, które twardnieje; jest większa we włóknie złączonym z ciałem niż we włóknie od niego oddzielonym. Siła ta nie zależy ani od ciężaru, ani od przyciągania, ani od elastyczności.

Pewne części ciała zachowują po śmierci, krócej lub dłużej, swoją pobudliwość albo swoje własne życie. Ich ostateczny rozkład jest rozkładaniem się na robaki itd.

Serce i wnętrzności są długo pobudliwe.

Rdzeń kręgowy i nerwy mogą być pobudzane w zwierzęciu martwym. Skurczowi podlegają podrażnione mięśnie. Jeżeli mięsień jest związany z nerwem, a korzeń nerwu rdzeniowego zostanie przyciśnięty, to mięsień traci napięcie i występuje jego niedowład.

Istnieją środki pobudzające albo stymulatory fizyczne; są też bodźce duchowe, które pod względem siły działania nie ustępują pierwszym.

Bodźce duchowe pozbawiają apetytu całe towarzystwo. Strach powoduje ustanie czkawki; pewne opowieści wywołują niesmak, a nawet wymioty. Wszelkie rodzaje pragnień działają na gruczoły ślinowe, zwłaszcza zaś pragnienia zmysłowe.

Łaskotanie w podeszwę nogi powoduje rozdygotanie całego systemu nerwowego; środek żrący wywołuje jedynie wrażenie miejscowe.

Drgawki spowodowane przez gwałtowny bodziec są cykliczne. Występuje w nich moment napięcia i moment odprężenia; tymczasem działanie bodźca jest stałe (to stwierdzenie może być niedokładne).

Po gwałtownym pobudzeniu występują drgawki całego ciała; te drgawki są następstwem kolejnych małych skurczów i rozkurczów i wstrząsają całym sitem⁵, powodując wydzielanie się potu.

Gwałtowne bodźce zabijają nie sprawiając wcale bólu; inne, mniej intensywne albo uśmiercają, albo nie zabijając powodują okrutne bóle.

ZYCIE

Zwierzę istnieje najpierw w stanie płynnym; każda cząstka płynu może mieć własną wrażliwość i życie; nie wydaje się, aby istniała wrażliwość i życie wspólne dla całej masy.

⁵ To znaczy sitem gruczołów potowych.

W miarę jak zwierzę się formuje, pewne jego części twardnieją i łączą się ze sobą. Ustala się wrażliwość ogólna i wspólna, w której różne narządy mają niejednakowy udział; jedne z nich zachowują ją dłużej od innych.

Wydaje się ona być proporcjonalna do stopnia stwardnienia. Im twardszy jest organ, tym mniejszą ma wrażliwość. Im bardziej zaawansowany jest w stwardnieniu, tym szybciej traci wrażliwość i oddziela się od całego systemu.

Ze wszystkich organów stałych mózg zachowuje najdłużej swoją miękkość i życie. Mówię ogólnie.

Dopóki zasada życia nie zostanie zniszczona, najbardziej ostry mróz nie może skuć płynów zwierzęcia, które jest nań wystawione, ani też obniżyć wyraźnie jego temperatury (temu ostatniemu twierdzeniu zdają się zaprzeczać skutki mrozu rosyjskiego).

Nie można niczego wytłumaczyć bez uwzględnienia życia, jak również wrażliwości oraz nerwów żywych i wrażliwych.

Bez życia nie byłoby różnicy między człowiekiem i jego zwłokami. Mózg i mózdzek z nerwami, które są ich nitkowatymi i bardziej twardymi przedłużeniami, tworzą całość wrażliwą, powiązaną, obdarzoną energią i żyjącą; nie należy pytać, w jaki sposób ta całość żyje, tego się bowiem nie dowiemy.

Istnieją z pewnością dwa, a nawet trzy rodzaje życia wyraźnie odmienne: życie całego zwierzęcia, życie poszczególnych organów, życie molekuly.

Zwierzę może być pozbawione wielu swoich części. Rodziły się monstrualne płody i żyły przynajmniej przez jakiś czas bez głowy; były zwierzęta, które nawet spełniały wszystkie swoje funkcje bez mózgu albo nawet z mózgiem skostniałym i skamieniałym; żyły i poruszały się dzieci pozbawione rdzenia przedłużonego. Mamy setki przykładów na szaleństwo duchów żywotnych.

Serce, płuca, śledziona, ręka, prawie wszystkie części zwierzęcia żyją przez jakiś czas oddzielone od całości. Nawet głowa oddzielona od tułowia widzi, patrzy i żyje. Tylko życie molekuly albo jej wrażli-

wość nie ustaje nigdy. Jest to jedna z jej cech istotnych. Śmierć dalej nie sięga.

Niemniej jednak części połączone z ciałem zdają się umierać wraz z całą jego masą; starzejąc się ciało staje się suche, włókna twardnieją, mięśnie stają się żylaste, ścięgna zdają się tracić wrażliwość, powiadam, zdają się, gdyż mogą jeszcze zachować czucie, choć całe zwierzę o tym nie wie. Któż może zapewnić, że nie ma nieskończonej ilości wrażeń, które budzą się i gasną w tym miejscu? Ścięgno powoli traci jędrność, wysycha, twardnieje, przestaje żyć, a przynajmniej uczestniczyć w życiu całego systemu; być może tylko oddziela się od społeczności, której kłopotów ani przyjemności już nie podziela i której dłużej nie może służyć.

ŚMIERĆ

Nie ma żadnego niezmiennego stanu w zwierzęciu; zanika, jeśli przestaje ono rosnać. Z wiekiem wszystko słabnie i wszystko się usztywnia. Serce staje się twarde, co równa się naturalnej śmierci.

Istnieją dwa stany śmierci; stan śmierci absolutnej i stan śmierci przejściowej. W Peru spotykamy węża, który wysuszony nad ogniem ożywa nad parą wilgotną i ciepłą.

Stopniowe wysuszenie nie zawsze rozstraja organizm, natomiast nadmierne zimno mu szkodzi; niektórzy nawet sądzą (w co nie wierzę), że zamrożone zwierzę nie ożywa. Można by wymienić masę zamrożonych (przynajmniej pozornie) albo wyschniętych owadów, w których nie spotkamy już ciepła i ruchu, w których całkowicie wygasła wrażliwość, a które można przywrócić do życia przez środki pobudzające, jak ciepło i wilgoć. Znamy nawet przykład człowieka, w którym ustał wszelki ruch i to na dłuższy czas, a jednak nie nastąpiła śmierć absolutna. Ściśnijcie mocno jedno z włókienek mózgu, jeden nerw, a jego przedłużenie utraci ruch, ale nie życie; pozostanie żywe, chociaż przestanie reagować. Ligatura naturalna czy też sztuczna jest dla części

wewnętrznych tym, czym byłby łańcuch dla nóg całego zwierzęcia.

Nie ma przejścia od śmierci absolutnej do życia, jest tylko przejście od życia do śmierci chwilowej i odwrotnie.

Oto mamy zwierzę pozbawione ruchu i życia; ledwie znajdziemy w nim odrobinę ciepła. Jeśli pozostawimy je w tym stanie, umrze nie dając już żadnego znaku życia. W jakim więc było stanie? Było martwe, ale zdolne jeszcze do życia.

Dziecko biegnie w stronę śmierci z zamkniętymi oczyma; człowiek dorosły stoi w miejscu; starzec zbliża się do niej odwrócony plecami. Dziecko nie widzi kresu swojego życia. Dorosły udaje, że nie wierzy w śmierć; starzec drżąc każe się kołysać nadziei, która odradza się w nim z dnia na dzień. Okrutną niedelikatnością jest rozmowa o śmierci w obecności starca. Czci się starców, ale ich się nie kocha; ich śmierć mogłaby nas uwolnić od wielu uciążliwych posług, a pocieszylibyśmy się po niej szybko. To już wiele, jeśli można nie dać się ponieść skrytej radości. Miałem sześćdziesiąt sześć lat, kiedy mówiłem sobie te prawdy.

Długie życie wiąże się z silną budową i harmonią organów. Brak równowagi albo sprzeczność między narządami — to zasada śmierci. Osoba o delikatnych płucach i gwałtownym charakterze umiera szybko; osoba melancholiczna i nieszczęśliwa umiera szybko; osoba o umyśle aktywnym, gorącym, głębokim, przy kruchości całej maszyny umiera szybko.

Przyroda nie pozwala trwać długo niezadowolonym; długo zachowuje istoty mało wrażliwe, obdarzone fortuną, umiarkowanymi zamiłowaniem, niezdolne itd.

RUCH U ZWIERZĄT

Bezwładne członki zachowują czucie, inne, pozbawione czucia, zachowują ruch. Czy zasada ruchu i czucia nie są więc tym samym?

Mogą być zwierzęta bez mózgu, bez rdzenia kręgowego, bez nerwów, a jednak zachowują ruch.

Przetnijcie poprzecznie arterię, a po włożeniu palca zauważycie, że jest ściśnięta.

W jednej części zwierzęcia występują dwie odmiany ruchu; pierwsza, która należy do organu jako części całości; druga, która należy do niej jako do organu będącego oddzielnym zwierzęciem. Pierwsza jest efektem wrażliwości, budowy, życia; druga związana jest z nerwami, układem sympatycznym, i właściwa jest swoistej formie i funkcji poszczególnych organów; pierwsza występuje tylko dzięki powiązaniu z mózgiem, druga po przecięciu tej więzi.

Permanentny ruch toniczny jest u zwierzęcia miarą siły i zdrowia; jeśli potęguje się lub maleje w jednej części bardziej niż w innej, występuje nieład. Jeżeli utrzymuje się albo maleje proporcjonalnie, mamy harmonię. Choroba atakuje narządy słabe, jak w przypadku ślepoty.

Szczególną właściwością zwierzęcia jest to, że nie ma w nim ruchu, któremu nie towarzyszyłyby, nie poprzedzały go albo po nim nie występowały cierpienie lub przyjemność i którego stałą zasadą nie byłaby potrzeba; tak więc lenistwo jest zawsze sprzeczne z żywym mechanizmem!

INSTYNYKT

Instynkt zwierzęcy jest koniecznym powiązaniem ruchów wynikających z budowy wewnętrznej oraz okoliczności zewnętrznych, na skutek których zwierzę wykonuje bez żadnego zastanowienia się i niezależnie od wszelkiego doświadczenia długi szereg działań zgodnych z jego samozachowaniem; gdyby to było niemożliwe, zwierzę nie mogłoby istnieć.

Doświadczenie na robaku: poczekajcie, aż wyjdzie, ukłujcie go, a zaraz zawróci, wejdzie do ziemi i będzie się bał wyjść.

Twórca natury — powiadają niektórzy metafizycy — narzucił prawa zwierzętom. A czyż ważne jest, dzięki komu to się stało, czy uczynił to stwórca natury, czy ich własny organizm; i czy ważne jest, by ten organizm wywodził się od pierwszego architekta

albo od powszechnej przyczyny tworzącej wszystkie istoty? Tak czy owak instynkt będzie istniał.

Instynkt kieruje lepiej zwierzęciem niż człowiekiem. W zwierzęciu występuje w postaci czystej, w człowieku jest wypaczony przez rozum i oświecenie.

Czynności powszednie są czasami lepiej wykonywane bez refleksji niż z towarzyszącą im refleksją; podobnie jest z szeregiem czynności wiążących się z organizmem i jego dobrem; im mniej się o nich myśli, tym sprawniej się je wykonuje.

Jednak natura nie jest najlepszym doradcą w niebezpieczeństwie. Jeśli znajdujecie się w powozie, a konie znarowione ciągną was ku rzece albo ku przepaści, to najpilniejszą dla was czynnością będzie wyskoczyć z niego. Czy rzucicie się w kierunku koła przedniego, które znajduje się dalej od was i którego się wcale nie lękacie? Czy też w kierunku koła tylnego, które zbliża się do was i wam zagraża? Natura doradzi wam, abyście rzucili się w stronę koła przedniego, a właśnie trzeba było dać wam radę przeciwną, aby was uratować; jedyny pewny sposób polegałby na tym, aby kierunek siły rozpędu był styczny z kołem tylnym. Jest to sposób, którego nie mamy odwagi wybrać nawet wówczas, gdy jesteśmy przekonani o tym wcześniej przez teorię.

RUCHY WOLNE I NIEWOLNE

Odróżniamy ruchy wolne i ruchy niewolne. Wyjaśnijmy słuszność tego rozróżnienia. Serce bije niezależnie, czy zwierzę się na to zgadza, czy też się przeciwstawia. Odczuwam głód, mam pokarm w zasięgu ręki i wyciągam ją, aby go wziąć; jest to ruch przyzwolony albo wolny. Czy jednak samo to przyzwolenie jest wolne, czy też nie jest? Zasada tego ruchu jest przed nami ukryta, ale niezależnie od jego przyczyny jest ona uruchomiona przez jakiś impuls wewnętrzny albo zewnętrzny wobec zwierzęcia.

Różnica między zwierzęciem albo maszyną zwierzącą a maszyną z żelaza lub drewna, między człowiekiem i psem a zegarem polega na tym, że w zega-

rze wszelkie ruchy konieczne nie wiążą się ze świadomością ani wolą; w tamtej zaś maszynie ruchy również konieczne towarzyszą świadomości i woli.

Ruchy wolne nie zawsze są takimi; bezwolnie wyciągam rękę w kierunku przedmiotu, który mi zagraża. Przy upadku wyciągam rękę przed siebie, podczas gdy druga zostaje bezwolnie wyrzucona do tyłu. Jestem albo znów nie jestem panem ruchu moich powiek. O ruch organu rozrodczego zabiegamy czasem z sukcesem, a czasem po próżnicy. Ruch zabiegania jest wolny, idący za nim ruch organu takim nie jest. Ruch połykania czasem pozostaje w sferze pragnień.

Oprócz ruchów nazywanych wolnymi lub bezwolnymi dokonują się w zwierzęciu ruchy mające charakter szczególny, a mianowicie powstają mimowolnie. Nazwałbym więc pierwsze ruchy wolnymi, drugie spontanicznymi, a trzecie bezwolnymi naturalnymi, wszystkie zaś inne ruchami wymuszonymi.

Mięśnie i na ogół wszystkie narządy wykonują dużą ilość szczególnych ruchów chwilowych, trwałych albo przejściowych, szybkich lub powolnych, ruchów oscylacyjnych, skurczowych, perystaltycznych, których nie odczuwamy, aczkolwiek są bardzo wyraźne dla oka; zauważamy je na czole, na rękach, nogach, ale przede wszystkim na mosznie.

Przyjemność i przykreść są dwoma różnymi ruchami przepony. Przyjemność może przekształcić się w przykreść. Poruszenie tej tkanki w przeciwnych kierunkach, jak mogłoby to się zdarzyć, gdyby człowiek odbierał jednocześnie wrażenie czegoś śmiesznego, a zarazem patetycznego, mogłoby zabić zwierzę.

ROZMNAŻANIE ZWIERZĄT

Zwróćcie uwagę w rozdziale o rozmnażaniu (część 2) na problem rozmnażania się człowieka, które dokonuje się jak u polipa przez podział.

Słoń tworzy się w ciągu pięciu miesięcy.

Mszyca jest hermafrodytą.

Parzenie się ślimaków jest obopólne.

Zwierzęta bez płci zapładniają się same.

Zwierzęta androginiczne; zwierzęta o płci połączonej; zwierzęta o płci rozłączonej; muły. Bóbr jest monogamista. Jedwabnik parzy się ze swoją martwą samicą.

Nie jest konieczne, aby to, co nazywa się zarodkiem, było podobne do zwierzęcia. Dany jest tylko pewien punkt wyjściowy, który rozwijając się tworzy takie, a nie inne zwierzę.

Odosobnione molekuly, które mają utworzyć zarodek, zbiegają się w nim w sposób konieczny, po czym tworzą coś w rodzaju pestki; ta pestka podlega ściśle określonemu rozwojowi; powstaje z niej drzewo; podobnie jest ze zwierzęciem i człowiekiem.

Każdy rząd istot ma swoją szczególną mechanikę. Mechanika kamienia nie jest mechaniką żelaza, ta zaś nie jest mechaniką drewna; ta ostatnia nie jest mechaniką ciała, a mechanika ciała nie jest mechaniką zwierzęcia; ta z kolei nie jest mechaniką człowieka, a mechanika człowieka nie jest mechaniką jego organów.

Od pierwszych chwil poczęcia aż do ostatnich momentów wzrostu widzę tylko różne stopnie rozwoju, a od ostatniego etapu rozwoju aż do końca życia widzę jedynie różne stopnie destrukcji.

Słabe części są w zwierzętach poprawiane bez udziału jakiegoś zarodka preegzystującego. Serce, które początkowo jest tylko kanalikiem, staje się narządem o dwóch komorach i dwóch przedsionkach. Istnieje pewien fluid tworzący mocą samych humorów zęby, mięśnie, nóżki ostrygi.

Zwierzęta rogate przychodzą na świat bez rogów; te pojawiają się nieuniknienie z czasem, podobnie jak wszystkie inne części, które je poprzedziły, a więc sierść, jądra, broda.

Ren, którego samica ma rogi, odzyskuje je mimo kastracji.

Byk nie traci nigdy swoich rogów; stanowią one część jego samego.

Odróżniamy zwierzęta jajorodne i zwierzęta żywo-

rodne. Węgorzyki octu⁶ nie są jajorodne; Fontana widział córki poruszające się w ciele matek przed urodzeniem.

Każde zwierzę żyjące ma właściwe sobie robactwo; daje istnienie tysiącom zwierzątek. Każde zwierzę martwe ma właściwe sobie zwierzątko; każda część zwierzęcia wydaje własne.

Glisty ludzkie rodzą się tysiącami. Jest to choroba epidemiczna, której towarzyszą krwawe wymioty, pełne robactwa. Istnieje choroba zwana wszawicą, w której człowiek rozkłada się na wszy; mamy przykład podobnej choroby, w której ciało człowieka uległo rozkładowi na pchły.

W Ameryce w ciągu 24 godzin rany pokrywają się robakami, które trzeba zeskrobywać, przemywać ranę wyciągiem z tytoniu; mimo to robaki się odradzają, chociaż nie zdejmowano bandaża. Oto przykład nieuniknionego rozmnażania, gdzie złożone molekuly uformowały zarodek.

Pieczcie mięso na najgorętszym ogniu, włóżcie rośliny do kotła Papina⁷, gdzie kamienie rozsypują się na proszek, a najtwardsze zamieniają się w płynną masę; substancje te wydadzą zwierzęta przez fermentację i przez gnicie.

Będziecie mieli zawsze regularną sukcesję tych samych gatunków zwierząt, różnych w zależności od substancji zwierzęcej lub roślinnej poddanej fermentacji.

Trzy rodzaje fermentacji: winna, kwasowa i gnilna, to jak gdyby trzy różne klimaty, w których wyrastają inne pokolenia zwierząt.

Dlaczego długa seria zwierząt nie miałyby powstawać z rozwoju jednego zwierzęcia?

Camper każe rodzić się wszystkim zwierzętom, począwszy od człowieka, a skończywszy na bocianie, z

⁶ Grzyb *Mycoderma aceti*, dzięki któremu wytwarza się ocet winny.

⁷ D. Papin (1647—1714), twórca „kociołka Papina”, hermetycznego pojemnika służącego do obserwacji wrzenia wody pod ciśnieniem i zachodzących w tych warunkach zjawisk fizycznych i chemicznych.

jednego modelu, któremu zmienia tylko kształt twarzy.

Nie należy sądzić, że zwierzęta zawsze były i zawsze będą takie, jakimi je widzimy.

W ciągu długiego okresu ich barwa i kształt zdają się zachowywać stan niezmienny, ale owa niezmiennosc jest tylko pozorna.

Powszechny ład natury zmienia się nieustannie; czy pośród tej zmienności gatunek może pozostać zawsze taki sam? Nie. Tylko molekula jest wieczna i niezmienna.

Potwór rodzi się i umiera. Jednostka ludzka jest uśmiercana przed upływem stu lat. Dlaczego natura nie miałaby wytępić gatunku w dłuższym okresie?

ZRÓŻNICOWANIE ZWIERZĄT ZE WZGLĘDU NA ICH BUDOWĘ

Zwierzę to istota, której kształt jest określony przez przyczyny wewnętrzne i zewnętrzne, a te będąc różne muszą sprawić, że powstają różne zwierzęta.

Budowa każdego z nich określa jego funkcje, jego potrzeby, a czasami potrzeby wpływają na budowę.

Orzeł ma oko bystre i szybuje wysoko w powietrzu, kret mając oko mikroskopijne zakopuje się pod ziemię. Wół lubi trawę nizinną, koziorożec zaś aromatyczne rośliny górskie. Ptak drapieżny wydłuża lub skraca swój wzrok, tak jak astronom wydłuża lub skraca swą lunetę. Dziewczę pędzi za motylem, chłopiec wspina się na drzewa.

Wpływ potrzeb na budowę może posunąć się aż do wytworzenia narządów, a przynajmniej do ich transformacji.

Zwierzę mięsożerne jest bardziej okrutne i bardziej niezdrowe dla spożywających je od roślinożernego; pod względem charakteru zbliża się do dzikiej bestii; żyje w odosobnieniu, podczas gdy roślinożerne w stadach.

U pierwszego oddech, uryna i kał są cuchnące, mięso łatwo psujące się, nieprzyjemne w smaku i zapachu. Mleko roślinożernych jest zdrowe i balsamiczne. Inaczej jest z mlekiem pozostałych.

Tłuszcz roślinożernych jest jędrny i łatwo się ścina, natomiast tłuszcz innych jest płynny i łatwo się psuje.

Ptaki drapieżne stanowią coś w rodzaju pęcherza pokrytego piórami i uzbrojonego w skrzydła; istnieje połączenie między ich piersią i brzuchem. Powietrze z pęcherzyków płucnych przenika do wgłębień kości, które są puste; kiedy więc widzimy je, jak szubują w najwyższych warstwach atmosfery i długo się w nich utrzymują, jest to nie tyle efektem dużej rozpiętości ich skrzydeł, ile skutkiem ich budowy, która czyni prawie wszystkie części ich ciała przenikliwe dla powietrza i podatne na rozszerzanie.

Wyprawione skóry zwierząt rozciągają się o jedną trzecią. Zwierzę narysowane według okazji wypchanego słomą jest zwykle większe (zob. ryciny *Histoire naturelle* pana Buffona).

ZWIERZĘTA MIKROSKOPIJNE

Trudno byłoby zatruć zwierzęta mikroskopijne, gdyż dzielą się na połowę, a kolejne podziały dają kolejne mioty zwierząt. Jaki jest kres tych pokoleń?

Rozmnażanie zstępujące, przez podział, sięga być może aż do wrażliwej molekuly, która wykazuje w tym stanie niezwykłą aktywność.

Cząsteczki oderwane przez wodę od zakończeń płetw małżów nadal poruszają się do przodu. Wąsiki skrzelu ryb łamiąc się tworzą żyjątko podobne do węgorka maki.

Istnienie żyjątko albo wrażliwej molekuly żywej może wystarczyć, by wytłumaczyć kwestię tasiemca, robaków, glist ludzkich, ropnych wrzodów, jadowitości raka i innych chorób, w których humory zastępują żarłoczność zwierząt i żar ognia.

Robaki to dominująca zasada królestwa zwierzęcego⁸.

⁸ Robaki w sensie drobnoustrojów i „molekuł organicznych”.

MORALNOŚĆ ZWIERZĄT

Czy zwierzęta mają moralność? Ich zachowanie podczas inkubacji wydaje się trudne do wyjaśnienia w sposób mechaniczny. Powiedzcie mi, jak młoda jaskółka buduje swoje gniazdo, a wytłumaczę wam wszystkie czynności będące udziałem człowieka nie-doświadczonego, człowieka-zwierzęcia.

To jest właśnie natura mądra, czysta i prosta, działająca wyłącznie u zwierząt. Gdyby wmieszała się do niej refleksja, wszystko by zepsuła, ale też następnie udoskonaliała.

Dzięki naturze i potrzebie pajak stał się dobrym tkaczem, jaskółka zaś dobrym architektem. Skoro jednak refleksja nie odgrywa tu żadnej roli, kierują się one wskazówkami samych tych dwóch mistrzów i nie będą nigdy ani bardziej, ani mniej zdolne.

Budowanie gniazda przez jaskółkę jest być może skutkiem ślepego powiązania potrzeb, związku organicznego wynikającego bądź z zapobiegania niedogodnościom, bądź z odczuwania przyjemności. Sposób działania więzi między matką a potomstwem to prawdziwe małpowanie; podobnie jest ze zmianami, które dokonują się na skutek miłości i zbliżania się samca modyfikującego samicę.

Owca przekazuje lęk przed wilkiem jagnięciu; kura przekazuje kurczęciu lęk przed krogulcem. Jeżeli natomiast zwierzę nie zostanie dostrzeżone, to nie budzi obawy matki ani potomstwa (zob. Krzysztof Kolumb, Bougainville i podróżnicy do niezamieszkałych wysp). Dyspozycje organiczne przechodzą z pewnością z matki na dziecko, które stanowi z nią jedność, ale nie jest możliwe dobre poznanie całej ich energii (zob. Piód, część 2).

Nowo narodzone zwierzę wykonuje różne czynności tak, jak gdyby się ich wyuczyło.

WDZIEK I PIĘKNO ZWIERZĘCIA

Najlepiej ukształtowanym zwierzęciem jest to, w którego budowie zachodzi ścisła równowaga, tak że jedna część nie powiększa swojej mocy kosztem in-

nej; inaczej może się zdarzyć, że zwierzę nadające się dobrze do jakiejś określonej funkcji mogłoby nie być zdolne do innej. Z obserwacji wynika, że żadna część ciała nie może się nadmiernie rozwijać bez uszczerbku dla innych. Tak więc, jeżeli jedna grzeszy ogromnym rozmiarem, to druga cierpi na wadę przeciwną. Jeżeli objętość serca jest znaczna, jest to następstwem miękkości włókien; zwierzę jest wówczas tchórzliwe; lew ma małe serce. Jeżeli objętość mózgu jest nadmierna, zwierzę ma skłonności do myślenia, ale jest słabe.

Rozdział III

CZŁOWIEK

O istocie człowieka stanowi mózg, a nie budowa zewnętrzna.

Ogniwo pośrednie między człowiekiem a innymi zwierzętami to małpa. Widziałem małpoluda. Nie myślał więcej od małpy, naśladował jak małpa, był złośliwy jak małpa, nie mówił, ale wydawał okrzyki jak małpa; poruszał się nieustannie jak małpa; jego myśli były bezładne jak u małpy; złościł się i uspokajał, był bezwstydnym jak małpa.

Żadne inne zwierzę nie ma tak zróżnicowanej fizjonomii jak człowiek. Fizjonomia starców jest bardzo wyrazista. Ich zmarszczki są jak gdyby głębokimi rysami, wyżłobionymi przez rylec czasu, oddającymi wyraziście obraz minionych namiętności. Człowiek bez fizjonomii jest niczym. Ten, kto wygląda na człowieka dobrego, jest nim być może; kto zaś wygląda na podłego i złego, jest nim zawsze. Człowiek uzdolniony może wyglądać jak głupiec. Ten nigdy nie wygląda jak człowiek inteligentny.

Kobieta wyglądająca jak mężczyzna nie może podobać się ani kobiecie, której zdaje się być mało przydatna, ani też mężczyźnie, którego pragnień nie zdoła na dobre rozbudzić. Podobnie jest z mężczyzną, który ma wygląd kobiety.

Człowiek zdrowy nie zna całej swojej siły; to samo

powiem o człowieku spokojnym. Dzieje się tak dlatego, że w nieładzie wszystkie siły maszyny się łączą, natomiast w stanie zdrowia i w spokoju działają w pojedynkę; mamy więc tylko czynność rąk, nóg, ud, boków. W stanie zdrowia albo spokoju zwierzę lęka się zranienia; nie zna tego lęku w namiętności i chorobie.

Zachowując proporcje, człowiek ma głowę większą od innych zwierząt, a to dlatego, że ćwiczenie zawartych w niej narządów zaczyna się wraz z życiem i nie ustaje aż do śmierci. Otóż ćwiczenie wzmacnia członki, tak jak brak ćwiczenia prowadzi do ich zaniku.

Nie ma nikogo, kto zastanowiwszy się nieco nie dostrzegłby, że głowa jest siedliskiem myśli.

ROZUM

Rozum albo instynkt człowieka jest określony przez jego budowę, przez skłonności, gusty, zdolności, które matka przekazuje dziecku, kiedy to przez dziewięć miesięcy stanowi z nią jedność.

Jego zdolność do doskonalenia się rodzi się ze słabości innych zmysłów, z których żaden nie dominuje nad organem rozumu. Gdyby człowiek miał nos psa, ciągle by węszył. Gdyby miał oko orła, nie przestałby wypatrywać. Gdyby miał ucho kreta, stałby się istotą słuchającą.

Dosyć często wysuwa się na ten temat dwa nieдорzeczne przypuszczenia, z których wyłaniają się następnie trudności nie do rozwiązania. Pierwsze z nich jest wynikiem twierdzenia, że może istnieć na powierzchni ziemi istota, zwierzę, które od prawiaków było tym, czym jest obecnie. Drugie, to to, że nie ma żadnej różnicy między człowiekiem, który miałby jakoby wyjść z rąk stwórcy, a dzieckiem wychodzącym z łona matki (zob. powyżej, s. 42).

Nie ma takiego głębokiego myśliciela ani tak gorącej imaginacji, która nie byłaby podatna na chwilowe katalepsje. Wystarczy, że pojawi się jakaś

szczególne myśli, że jakieś dziwne skojarzenie rozproszy naszą uwagę, a tracimy głowę i powracamy do rzeczywistości jak gdyby ze snu. Pytamy wówczas słuchaczy: gdzie ja byłem? Co robiłem? Niekiedy kontynuuje się wypowiedź, tak jak gdyby nie została przerwana. Świadkiem ów kaznodzieja z Holandii⁹.

Zdolności ludzkie mogą zaginąć bezpowrotnie, tak jak zatracają się na chwilę. Przyczyna jest tu jedna, choć jej skutek może trwać stale lub z przerwami. Można by zaczerpnąć przykłady ze stanów zmęczenia, choroby, rekonwalescencji, namiętności, upojenia, snu. W ten sposób człowiek jest na zmianę przemyślny i tępy, cierpliwy i wybuchowy, nigdy zaś taki sam; najbardziej stały jest ten, kto najmniej się zmienia.

Gdybyśmy umieli wywoływać gorączkę, to potrafilibyśmy uczynić mędrca szaleńcem; moglibyśmy nadać rozsądek głupcowi. Przykłady idiotów w stanie zdrowia, którzy stają się ludźmi pełnymi życia, dowcipu i elokwencji podczas gorączki, nie należą do rzadkości. Wszystkie bowiem talenty, jakie rodzi zapał, graniczą z szaleństwem. To znaczy, że entuzjazm jest pewnego rodzaju gorączką.

Spójrzcie na tego młodego rzeźbiarza, który stoi z dłutem w dłoni, przed swoją podstawą pod rzeźbę i gliną. Oczy mu płoną, jego ruchy są szybkie i nerwowe; dyszy i pot spływa mu z czoła; jego twarz wyraża namiętność, którą pragnie on oddać; podnosi oczy ku niebu, przechyla głowę na jedno ramię, omdlewa; jeżeli to ma być złość, zgrzyta zębami; jeżeli ma być czułość, to sam staje się tkliwy; jeśli to ma być rozpacz, jego rysy się wydłużają, usta się rozchylają, członki się napinają; jeśli to ma być pogarda, górna warga się unosi; jeśli to ma być ironia, złośliwie się uśmiecha; badam jego tętno, ma gorączkę.

⁹ Chodzi o przypadek kaznodziei, opisany w *Voyage de Hollande*. Ów ksiądz stracił przytomność w czasie kazania, a po pewnym czasie kontynuował je zaczynając od miejsca, w którym nastąpiła przerwa.

MYŚLENIE

W stanie doskonałego zdrowia, kiedy nie istnieje żadne wrażenie dominujące, które pozwoliłoby wyróżnić jakąś część ciała, a jest to stan, którego niekiedy każdy doświadcza, człowiek istnieje tylko w jednym punkcie mózgu. Pograża się w nim bez reszty; być może, badając go bliżej odkrylibyśmy, że w smutku i weselu, w cierpieniu i przyjemności, tkwi całkowicie w ośrodku odczuwania. Jest tylko okiem, kiedy widzi albo raczej patrzy; tylko nosem, kiedy wącha, tylko częścią palca, kiedy dotyka. Tę trudną obserwację można jednak sprawdzić nie tyle przez specjalne eksperymenty, ile przez przypomnienie tego, co w nas zachodziło, kiedy posługiwaliśmy się wyłącznie jednym z naszych zmysłów.

Czy myślimy, kiedy jesteśmy mocno łaskotani? Czy myślimy, gdy odczuwamy rozkosz zbliżenia płciowego? Czy myślimy, kiedy jesteśmy żywo wzruszeni poezją, muzyką, malarstwem? Czy myślimy, kiedy widzimy nasze dziecko w niebezpieczeństwie? Czy myślimy podczas walki? Ileż mamy okoliczności, w których — gdyby was zapytano, dlaczego nie zrobiliście tego lub nie powiedzieli owego — odrzeklibyście, że byliście myślą gdzie indziej!

DUSZA

Pewien zdolny człowiek¹⁰ rozpoczął swoje dzieło od słów: „Człowiek, jak każde zwierzę, składa się z dwóch różnych substancji, duszy i ciała; jeśli ktoś przeczy temu zdaniu, nie dla niego piszę”. Myślałem o zamknięciu tej książki, albowiem jeśli raz przyjąłbym istnienie tych dwóch różnych substancji, autor nie mógłby niczego mnie już nauczyć. O tej, którą nazywa duszą, nie wie nic, a jeszcze mniej, w jaki sposób są one powiązane, i nie więcej o tym, jak jedna na drugą działa.

¹⁰ J. P. Marat, przyszły rewolucjonista, w dziele: *De l'Homme, ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme*, Amsterdam 1775—1776, t. 1, s. 1.

Ze ciało może wytworzyć wszystko, co wytwarza bez duszy, to rzecz niezbyt trudna do wykazania. Dopuszczać działanie duszy, to rzecz trudniejsza.

Dusza, według zwolenników Stahla, jest substancją niematerialną; jest to przyczyna wszystkich ruchów ciała, które jest tylko maszyną hydrauliczną, pozbawioną wszelkiej aktywności, niczym nie różniącą się od każdej innej maszyny sporządzonej z substancji nieożywionej. Samo utworzenie ciała i sprawowanie jego życiowych funkcji jest dziełem duszy, która wie wszystko, ale nie zawsze jest wrażliwa na wszystko. Pojawia się we śnie, jest kapryśna, niestała, niedbała, leniwa, zrozwadzona, lekliwa, zdolna przez swoją dobroczynną lub złą naturę skrócić albo wydłużyć życie. Dusza jest wreszcie przyczyną ruchów wolnych, których świadomość zachowuje, ruchów bezwolnych, nie będąc tego świadoma; przymuszone działanie duszy to działanie wyrozumowane.

Skąd się jednak bierze ruch po śmierci? Próżno staralibyśmy się wyjaśnić go nader ściśłym związkiem między duszą a ciałem, gdyż to mogłoby tylko bardziej nas zaniepokoić i pomnożyć trudności.

„Powiada się, że ów związek polega na tym, iż pragnienia duszy pobudzają ruchy ciała, a ruchy ciała pobudzają pragnienia duszy, albowiem dowiedziono wzajemności ich działań”.

Tymczasem związki duszy z ciałem są u wszystkich ludzi identyczne. Jak to jest więc możliwe, skoro dusza i ciało stanowią dwie substancje heterogeniczne?

Zgodnie z definicjami owych substancji, które to definicje się nam podaje, są one istotnie ze sobą sprzeczne. Jakaż więc może więc między nimi istnieć? Czyż może być coś bardziej niedorzecznego od kontaktu dwóch bytów, z których jeden nie ma części i nie zajmuje przestrzeni? Czy może być coś bardziej niedorzecznego od oddziaływania jednego bytu na drugi bez kontaktu z nim?

Gdyby w ciele mieściła się dusza, która nakazywałaby mu ruchy i kierowała nimi, to musiałaby znać doskonale anatomię i fizjologię swojego siedliska. Niestety! Ta biedna monada jest całkiem nieoświe-

cona, jak to widzimy na przykładzie noworodka i giącego zwierzęcia, w którym pozostaje nieoświecona do końca.

Skoro życie pozostaje w narządach oddzielonych od ciała, to gdzie znajduje się wówczas dusza? Cóż dzieje się z jej jednością i jej niepodzielnością?

Przewiązanie nerwów udaremnia wszelkie czucie i wszelki ruch. Węzeł może więc oddzielić duszę od ciała, a usunięcie go może odnowić ich związek. To, że ten węzeł może przeciąć łączność bytu cielesnego z innym bytem cielesnym, jest zrozumiałe, ale żeby pojąć zerwanie przezeń powiązań bytu cielesnego z bytem duchowym, trzeba by dysponować czymś więcej niż przenikliwością.

Dlaczego więc nie moglibyśmy rozpatrywać wrażliwości, życia, ruchu jako właściwości materii, skoro te przymioty odnajdujemy w każdym fragmencie, w każdej cząsteczce ciała?

Pewien człowiek popada w głęboką melancholię, która prowadzi go do utraty świadomości. To osłupienie trwa czterdzieści lat. Po obudzeniu się z tego snu Epimenidesa odzyskuje zmysły na parę dni przed śmiercią. Cóż robiła jego dusza w ciągu tak długiej przerwy? Spała.

Co dzieje się z rzekomymi kontaktami między duszą i ciałem, kiedy katalepsja sprowadza istotę żywą do stanu zwykłej wrażliwości?

Gdzie tkwi ona u topielca, którego przywołuje się do życia ze stanu śmierci, albo ze stanu tak ją przypominającego, że gdyby nie pospieszono utopionemu z pomocą, to pozostawałby w nim nie doświadczając innej zmiany poza pogłębianiem się drętwoty?

Czy dusza była wówczas oddzielona od ciała? Czy do niego powróciła? Jeśli nie była od niego oddzielona, to kiedy się więc oddziela? I czymże jest śmierć?

Dusza, jeśli ta sprężyna istnieje, odgrywa nader poślednią rolę. Jej moc nie dorównuje sile bólu, przyjemności, namiętności, wina, blekotu, pokrzyku, indyjskich orzechów. Do czego zdalna jest dusza w gorączce i upojeniu?

Co byśmy sobie o niej nie pomyśleli, będzie ona zawsze bytem ruchomym, rozciąglým, wrażliwym i złożonym. Męczy się, jak ciało i jak ciało odpoczywa; traci swoją władzę nad ciałem, jak ciało nad nią.

Świadomość zasady rozumu albo duszy mamy wówczas, gdy świadomi jesteśmy naszej egzystencji, egzystencji nogi, ręki, zimna, ciepła, bólu, przyjemności. Zapomnijcie o tych właściwościach, a pozbędziecie się duszy.

Czy dusza jest wesoła, smutna, zła, czuła, skryta, rozkoszna? Jest niczym bez ciała. Założę się, że bez ciała niczego się nie wyjaśni.

Ręczę, że nie wytłumaczy się, w jaki sposób namiętności mogą wejść do duszy bez uwzględnienia ruchów cielesnych i bez rozpoczęcia wyjaśnienia od tych ruchów.

Nierozsądni są ci, którzy przechodzą w swym rozumowaniu od duszy do ciała; nic podobnego nie dzieje się w człowieku. Marat nie wie, co mówi, kiedy traktuje o oddziaływaniu duszy na ciało. Gdyby przyjrzał się bliżej, to zobaczyłby, że działanie duszy na ciało jest działaniem jednej części ciała na inną, zaś oddziaływanie ciała na duszę jest oddziaływaniem innej części ciała na drugą. Jest tak bardzo zrozumiały, zdecydowany i dokładny w rozdziale dotyczącym wpływu ciała na duszę, jak mętny i słaby jest w rozdziale następnym.

Nie można wytłumaczyć rozumowania za pomocą niematerialnej duszy albo ducha. Ten nie może służyć dwóm przedmiotom jednocześnie; potrzebna jest mu też pomoc pamięci. Otóż pamięć jest z pewnością czymś cielesnym.

Różnica między duszą zmysłową a duszą racjonalną jest tylko sprawą organizacji.

Zwierzę jest całością i być może jedność owej całości stanowi duszę, „ja”, świadomość za pomocą pamięci.

Wszystkie myśli rodzą się jedne z drugich; to mi się wydaje oczywiste. Również powiązane są działania intelektualne. Postrzeganie rodzi się z wrażenia; z postrzegania rodzi się refleksja, medytacja, sądze-

nie. Nie ma żadnej dowolności w działaniach umysłowych: ani w odczuwaniu, ani w postrzeganiu, czyli dostrzeganiu stosunków między wrażeniami, ani w refleksji albo medytacji, czyli zwracaniu mniejszej lub większej uwagi na te stosunki, ani w sądzeniu, czyli zgadzaniu się na to, co wydaje się być prawdziwe (zob. część 3, o rozumowaniu).

Jakaż różnica między zegarem wrażliwym i żyjącym a zegarem ze złota, żelaza, srebra albo miedzi! Gdyby dusza była przywiązana do tego drugiego, to cóż by w nim działała? Jeżeli zaś połączenie duszy z tą maszyną jest niemożliwe, niechże mi tego dowiodą; jeśli jest możliwe, niech mi powiedzą, jakie będą skutki rzeczonoego powiązania. Wieśniak, który patrzy na poruszający się zegar, a nie mogąc poznać jego mechanizmu, umieszcza we wskazówce ducha, nie jest mądrzejszy ani głupszy od naszych spirytualistów.

Ileż mamy niewątpliwie zachodzących zjawisk, których przyczyna pierwsza jest nieznaną! Kto wie, w jaki sposób ruch tkwi w ciele? Kto wie, w jaki sposób tkwi w nim przyciąganie? Kto wie, jak ruch jest przekazywany, a przyciąganie działa? Są to jednak fakty, chociaż tworzenie się wrażliwości jest faktem zgoła odmiennym. Pozostawmy na boku przyczyny nieznanne i zajmijmy się faktami.

Przełożył Marian Skrzypek

JAK ŚLEPCY POZNAJĄ ŚWIAT*

Robi się starania, by przywrócić wzrok ślepych od urodzenia. Ale jeśli ktoś przyjrzy się z bliska tej sprawie, dojdzie, jak sądzę, do wniosku, że dla filozofii tyle samo można by zyskać, zadając pytania ślepego, obdarzonemu zdrowym rozsądkiem. W ten sposób można by dowiedzieć się, jaki jest przebieg procesów w nim zachodzących; porównać z kolei, jak dokonują się one w nas i uzyskać rozwiązanie trudności, które czynią teorię widzenia i zmysłów tak kłopotliwą dla nas i niepewną. Ale wyznać muszę, że nie rozumiem, czego oczekuje się od człowieka, który przeszedł bolesną operację bardzo delikatnego organu, uwrażliwionego zatem na najmniejsze podrażnienie, organu, który ponadto zwodzi często nawet ludzi zachowujących go w dobrym zdrowiu i korzystających zeń od dawna. Co do mnie, na temat teorii zmysłów słuchałbym chętniej wypowiedzi metafizyka, któremu znane byłyby zasady metafizyki, elementy matematyki i struktura organizmu — niż opinii człowieka bez wykształcenia i wiedzy, któremu przywrócono wzrok dzięki operacji katarakty. Mniej miałbym zaufania do osoby, która widzi po raz pierwszy w życiu, niż do odkryć ślepego filozofa, który pozostając w mroku, należycie zgłębiłby zagadnienie i mówiąc językiem przenośnym, wypatrzyłby sobie oczy, by dowiedzieć się tym lepiej, jak odbywa się proces widzenia.

Gdyby chciano zawarować jakąś pewność tym do-

* D. Diderot, *List o ślepcach dla użytku tych, co widzą*, w: *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 219—224.

świadczeniom, trzeba by przynajmniej poddać obiekt doświadczeń długotrwałej opiece, wychować go, a może nawet uczynić zeń filozofa; ale uczynić kogoś filozofem nie jest sprawą chwili, nawet jeśli ktoś ma po temu dane; jeśli jednak ich nie ma? Lub, co gorsza, jeśli sądzi, że nim jest? Byłoby dobrze rozpoznać badania dopiero w jakiś czas po operacji. Dlatego też należy poddać chorego leczeniu w ciemności i upewnić się, czy rana jest dobrze zasklepiona i oczy zdrowe. Nie powinien być wystawiony od razu na światło dzienne; silny blask światła razi nas, jakżeby więc nie miał działać szkodliwie na organ o wielkiej delikatności, którego nie stępiło jeszcze żadne wrażenie.

Ale to nie wszystko. Jest sprawą niezwykle trudną poddawać badaniom tak przygotowanego pacjenta; i trzeba wypytywać go z należąca ostrożnością, by powiedział jedynie to, co się naprawdę w nim dzieje. Badanie winno się odbywać w obecności całej akademii, a dla uniknięcia zbędnych widzów winno się na nie zapraszać jedynie ludzi obznajmionych z filozofią, anatomią itd. Warto, by byli tu obecni ludzie najrzeczniejsi i o najtęższych umysłach. Przygotować i poddać badaniom ślepego od urodzenia jest zadaniem godnym talentów Newtona, Kartezjusza, Locke'a i Leibniza, razem wziętych.

Na zakończenie tego listu, i tak już nazbyt długiego, przypomnę problem postawiony już zresztą uprzednio; kilka uwag dotyczących szczególnego stanu Saundersona wykazało mi, że problem ten nie został dotąd całkowicie rozwiązany. Przypuśćmy, że ślepego od urodzenia nauczono w wieku dojrzałym odróżniać dzięki dotykowi sześcian i kulę, zrobione z tego samego metalu i prawie tej samej wielkości, tak, by dotykając ich mógł powiedzieć, który z tych przedmiotów jest sześcianem, który kulą. Przypuśćmy, że ślepy po raz pierwszy zacznie korzystać ze wzroku, gdy sześcian i kula będą się znajdowały na stole; powstaje pytanie, czy widząc te przedmioty, a nie dotykając ich, potrafi powiedzieć, który z nich jest sześcianem, który kulą.

Pan Molineux¹ pierwszy postawił ten problem i pokusił się o jego rozwiązanie. Powiedział on, że ślepy nie odróżniłby z pewnością sześcianu od kuli. „Choć ślepy nauczył się z doświadczenia, w jaki sposób kula i sześcian formują jego wrażenia dotykowe, nie wie jednak jeszcze, że to, co wywoływało takie a takie wrażenia dotykowe, tak, a nie inaczej działać będzie na jego wzrok; że wystający kąt sześcianu, który uciska nierównomiernie jego rękę, ukaże się jego oczom tak właśnie, jak go widać na sześcianie”.

Locke, zagadnięty na ten temat, powiedział: „Jestem całkowicie zgodny z panem Molineux. Sądzę, że ślepy nie byłby zdolny na pierwszy rzut oka wydać pewnego sądu o tym, co jest sześcianem, a co kulą, gdyby musiał zadowolić się wyłącznie ich oglądaniem; choć dotykając ich potrafił nazwać je i rozróżnić bez wahania, dzięki odmienności kształtów ukazanej mu przez dotyk”.

Książę de Condillac, którego *Essai sur l'origine des connaissances humaines* czytałaś pani z taką przyjemnością i pożytkiem i którego *Traité sur les systèmes* przesyłam pani z tym listem, ma na ten temat szczególny pogląd. Byłoby bezcelowe podawać pani przesłanki, na jakich się opiera, znaczyłoby to bowiem umniejszać rozkosz, jaka cię czeka przy czytaniu tego dzieła, gdzie są one wymienione w sposób tak przystępny i tak filozoficzny, że każde zniekształcenie przyniosłoby im szkodę. Zadowolę się więc stwierdzeniem, że dążą one wszystkie do wykazania, iż ślepy od urodzenia nie widzi niczego lub że widzi kulę i sześcian inaczej niż my; wskutek tego warunek, by te dwie bryły zbudować z tego samego metalu i niemal tej samej wielkości — co uważano za stosowne zastrzec sobie w postawionym zagadnieniu — jest zbędny, czemu trudno zaprzeczyć. Jeśliby nawet pan de Condillac powiedział, że nie ma żadnej zasadniczej łączności między wrażeniami wzrokowymi i dotykowymi, jak twierdzą panowie Locke i Molineux, to przecież muszą oni przyznać, że można by

¹ William Molineux (1656—1698).

wówczas ulegać wrażeniu, że przedmiot, który da się nakryć dłonią, ma dwie stopy średnicy. Pan de Condillac dorzuca jednak, że jeśli ślepy od urodzenia widzi ciała, odróżnia ich kształty, waha się zaś z wydaniem na ich temat sądu, to dzieje się tak, być może, na skutek dość subtelnych przyczyn metafizycznych, które za chwilę pani wyjaśnię.

Oto dwa różne poglądy na tę samą kwestię, i to pośród filozofów pierwszego rzędu. Zdawałoby się, że po rozważeniu problemu przez takich ludzi, jak Molineux, Locke i ksiądz de Condillac, trudno już powiedzieć cokolwiek na ten temat; ale każdy problem można rozpatrywać z tyłu punktów widzenia, że nie byłoby dziwne, gdyby filozofowie ci nie doszli do ostatecznych wniosków.

Ci, którzy przychyłili się do zdania, że ślepy od urodzenia potrafi odróżnić sześcian od kuli, zainteresowali się faktem, być może ważkim dla wyniku badań: chcą oni wiedzieć, czy ślepy ten po usunięciu katarakty może korzystać ze wzroku już w pierwszych chwilach po operacji. Stwierdzili tylko: „Ślepy od urodzenia, porównując idee kuli i sześcianu, otrzymane za pośrednictwem dotyku, z ideami otrzymanymi za pośrednictwem wzroku stwierdzi z pewnością, że są one takie same; i byłoby dziwactwem z jego strony, gdyby powiedział, że widok sześcianu podsuwa mu idee kuli, a kula sześcianu. Nazwie więc kulą i sześcianem to samo, co nazywał kulą i sześcianem dotykając ich”.

Ale jaka była odpowiedź i rozumowanie przeciwników? Przypuszczali oni również, że ślepy od urodzenia potrafi posługiwać się wzrokiem od razu po wyzdrowieniu; wyobrazili sobie, że z oczami operowanymi na kataraktę będzie się rzecz miała podobnie jak z ramieniem uleczonym od paraliżu; ramię nie wymaga bynajmniej ćwiczenia, by odczuwać — powiedzieli — oczom nie potrzeba go więc również, by widzieć: po czym dorzucili: „Przyznajmy ślepemu nieco więcej zdolności filozofowania; doprowadziwszy rozumowanie do punktu, gdzieście je porzucili, posunie on je dalej: kto jednak może mnie

zapewnić, że gdy zbliżę się do tych ciał i położę na nich ręce, nie zmylą one natychmiast moich oczekiwań i że sześcian nie wywoła we mnie wrażenia kuli, kula zaś sześcianu? Tylko doświadczenie może mnie pouczyć, czy wzrok i dotyk odpowiadają sobie; te dwa zmysły mogłyby być w sprzeczności z sobą, a ja mógłbym o tym nie wiedzieć. Sądziłbym wówczas, że to, co ukazuje się obecnie memu wzrokowi, jest tylko czystym pozorem, gdyby mnie nie powiadomiono, że są to te same ciała, których dotykałem. Ten przedmiot wydaje mi się ciałem nazywanym przeze mnie sześcianem, tamten kulą, ale nie pytają mnie o to, jak mi się wydaje, ale jak jest, na to zaś pytanie nie mogę udzielić zadowalającej odpowiedzi”.

Rozumowanie to, jak mówi autor *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, byłoby bardzo kłopotliwe dla ślepego od urodzenia i wydaje mi się, że tylko doświadczenie może znaleźć na nie odpowiedź. Wszelkie pozory wskazują na to, że ksiądz de Condillac mówi o doświadczeniu przeprowadzonym przez samego ślepcę dotykającego tych ciał po raz drugi. Zrozumie pani za chwilę, dlaczego robię tę uwagę. Zresztą ten zręczny metafizyk mógłby dodać, iż przypuszczenie o sprzeczności dwóch zmysłów musi się wydawać ślepcowi nie tak znów absurdalne, ponieważ sądzi on, jak to pani poprzednio wzmiankowałem, że o takiej sprzeczności świadczy odbicie w lustrze.

Ksiądz de Condillac zauważa z kolei, że pan Molineux zaciemnił kwestię postawieniem licznych warunków, które nie mogą ani zapobiec, ani usunąć trudności, jakie nasuwa metafizyka ślepcemu od urodzenia. Uwaga ta jest tym bardziej słuszna, że zakładanie znajomości zagadnień metafizycznych u ślepego nie jest bezpodstawne; albowiem w dziedzinie zagadnień filozoficznych doświadczenia powinny być stale przeprowadzane na filozofach, to jest na ludziach, którzy pojmują w zadawanych im pytaniach wszystko, co rozumowanie i warunki organiczne pozwalają im postrzec.

Oto ma pani w skrócie wszystko, co powiedziano na ten temat za i przeciw; po rozpatrzeniu tych argumentów wraz ze mną przekona się pani, jak ci, co twierdzili, że ślepy potrafi dostrzegać figury i odróżniać ciała, dalecy byli od pewności, że mają rację, a ci, którzy zaprzeczali temu, mieli rację sądząc, że się mylą.

Przekład Juliana Rogozińskiego i Julii Hartwig

RACJONALIZM A METODA EMPIRYCZNA*

XV

Rozporządzamy trzema głównymi środkami: obserwacją natury, refleksją i doświadczeniem. Obserwacja gromadzi fakty; refleksja je kojarzy; doświadczenie sprawdza rezultat owego kojarzenia. Obserwacja natury powinna być pilna; rozważania — głębokie, a doświadczenie — dokładne. Rzadko spotykamy te trzy środki razem. Tak też i geniusz twórczy nie jest pospolitym zjawiskiem.

XVI

Filozof, który często dostrzega prawdę w podobny sposób jak niezręczny polityk chwytający okazję, tzn. od strony łysiny — zapewnia, iż nie podobna jej uchwycić nawet wtedy, jeśli przypadek kieruje rękę tego, który oddaje się czynnościom praktycznym, ku stronie owłosionej. Trzeba jednak przyznać, że wśród tych, którzy zajmują się doświadczeniami, jest wielu nieszczęśliwych; jeden trawi całe życie na obserwowaniu owadów i nie zobaczy nic nowego; drugi nie dbale rzuci okiem i odkryje polipa albo mszycę hermafrodytę.

XVII

Czyżby na świecie brakowało genialnych ludzi? Wcale nie. Czyżby ich rozumowania i studia były niewystarczające? Tym bardziej nie. Historia nauki

* D. Diderot, *O interpretacji natury*, w: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 267—270.

roi się przecież od znakomitych nazwisk; cała powierzchnia ziemi jest pokryta pomnikami świadczącymi o naszych pracach. Czemuż więc posiadamy tak mało pewnej wiedzy? Jaki fatalny zbieg okoliczności sprawił, że nauki tak nieznacznie postąpiły naprzód? Czyż nam przeznaczone na to, aby być zawsze tylko dziećmi? Udzieliłem już odpowiedzi na te pytania. Nauki abstrakcyjne zbyt długo i właściwie niemal bezowocnie zajmowały najlepsze umysły; albo nie studiowano tego, co jest ważne, albo studiom tym brakowało właściwego wyboru perspektywy i metody; mnożono w nieskończoność słowa, a samo poznawanie rzeczy zostawało w tyle.

XVIII

Prawdziwy sposób filozofowania polegałby na tym, aby stosować pojmowanie do pojmwania; pojmwanie i doświadczenie do zmysłów, zmysły do natury, naturę do badań za pomocą instrumentów, instrumenty zaś do badań i do ulepszania rzemiosł, którymi obdarzyłoby się lud, aby nauczyć go respektu dla filozofii.

XIX

W jeden tylko sposób można uczynić filozofię godną szacunku w oczach spóółstwa: pokazać mu jej użyteczność. Spóółstwo pyta zawsze: „Do czego to służy?” I nie wolno nam znaleźć się w takiej sytuacji, że bylibyśmy zmuszeni odpowiedzieć mu: „Do niczego”. Nie wie ono, iż to, co oświeca filozofa, i to, co służy spóółstwu, to dwie bardzo różne rzeczy, gdyż często oświeca umysł filozofa rzecz szkodliwa, a zaciemnia — użyteczna.

XX

Prawdziwym bogactwem filozofa są fakty, jakiegokolwiek byłyby natury. Ale jeden z przesądów filo-

zofii racjonalnej polega na tym, iż według niej ten, kto nie zdoła przeliczyć swoich dukatów, nie będzie też bogatszy od tego, kto w ogóle posiada tylko jednego dukata. Filozofia racjonalna zajmuje się, na nieszczęście, bardziej łączeniem i wiązaniem posiadanych faktów niżli gromadzeniem nowych.

XXI

Gromadzenie i wiązanie faktów to dwa nader uciążliwe zajęcia; toteż filozofowie rozdzielili je między siebie. Jedni, pożyteczni i pracowici wyrobownicy, poświęcają życie gromadzeniu materiałów — drudzy, dumni architekci, spieszą stworzyć z nich dzieło. Ale dziś już czas pokruszył prawie wszystkie budowle wzniesione przez filozofię racjonalną. Wcześniej czy później zakurzony wyrobnik przyniesie z podziemnych korytarzy, które ryje na ślepo, rzecz zgubną dla tej architektury, wzniesionej tylko dzięki wysiłkom rozumu; gmach się wali; zostają jedynie pomieszane chaotycznie materiały i leżą tak, póki nie zjawi się śmiały geniusz, który zacznie je układać w nowe kombinacje. Szczęśliwy filozof, twórca systemu, którego natura wyposaży — jak niegdyś wyposażyła Epikura, Lukrecjusza, Arystotelesa i Platona — w silną wyobraźnię, wspaniałą elokwencję i sztukę przedstawiania swoich koncepcji pod postacią uderzających i wzniosłych obrazów! Gmach, który wybudował, runie może pewnego dnia, ale wśród zwalisk ostanie się jego pomnik, a głaz, co oderwie się od skały, nie zmiażdży pomnika, gdyż podstawa jego nie jest gliniana.

XXII

Rozum ma swoje przesady, zmysły — swoje niepewności, pamięć — swoje granice, wyobrażenia — swoje przebłyski, narzędzia — swoją niedoskonałość. Zjawiska są nieskończone, przyczyny ukryte, formy —

być może przejściowe. Owym przeszkodom, jakie znajdujemy i w sobie, a które z zewnątrz stawia nam natura, możemy przeciwstawić tylko powolne i cierpliwe doświadczenia oraz myśl ograniczoną. Oto dźwignie, przy pomocy których filozofia zamierzyła poruszyć świat.

XXIII

Rozróżniliśmy dwa rodzaje filozofii: eksperymentalną i racjonalną. Jedna ma oczy zawiązane, postępuje zawsze po omacku, chwyci wszystko, co wpadnie jej w rękę, ale w końcu znajduje cenne rzeczy. Druga zbiera owe cenne materiały i stara się uczynić z nich pochodnię dla siebie; lecz ta rzekoma pochodnia mniejsze jej dotychczas oddała usługi, niżli ślepe poszukiwania — jej rywalce. I nie mogło być inaczej. Doświadczenie mnoży bez końca swoje czynności: jest ustawicznie w działaniu, poświęca na szukanie zjawisk cały ten czas, który rozum zużywa na wynajdywanie analogii. Filozofia eksperymentalna nie wie, co przyniesie, a czego nie przyniesie jej praca, mimo to pracuje bez wytchnienia. Filozofia racjonalna przeciwnie: rozważa możliwości, wyrokuje i staje na martwym punkcie. Powiada zuchwale: nie podobna rozszcześcić światła; filozofia eksperymentalna przysłuchuje się, milczy przez całe wieki; a potem ukazuje nagle pryzmat i oznajmia: światło daje się rozszcześcić.

Przekład Juliana Rogozińskiego i Julii Hartwig

„MODEL IDEALNY” W SZTUCE AKTORSKIEJ *

DRUGI ROZMÓWCA

Czyżbyś sądził, że w każdym dziele, a zwłaszcza w tym, o którym mówimy, są pod tymi samymi znakami ukryte dwa różne znaczenia, jedno dla Londynu, drugie dla Paryża?

PIERWSZY ROZMÓWCA

I że znaki te mają tak wyraźnie owe dwa znaczenia, iż omamiło to i twego przyjaciela, skoro łącząc imiona aktorów angielskich z imionami aktorów francuskich, stosując do nich te same zasady i przyznając im te same pochwały i nagany, wyobrażał sobie niechybnie, że to, co mówi o jednych, jest równie prawdziwe o drugich.

DRUGI ROZMÓWCA

Ależ w takim razie żaden jeszcze autor nie spełnił tylu niedorzeczności?

PIERWSZY ROZMÓWCA

Przykro mi wyznać, że słowa, których używa, coś innego znaczą na ulicy du Bussy, a coś zupełnie inne-

* D. Diderot, *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, s. 31—39.

go na Drury-Lane. Co do reszty mogę się mylić. Ale najbardziej różnimy się z twoim autorem w punkcie, który dotyczy pierwszych zalet wielkiego aktora. Ja żądam od niego wielkiego umysłu; pragnę w nim znaleźć zimnego i spokojnego widza: dlatego nie chcę żadnej uczuciowości, wymagam w zamian przenikliwości i sztuki naśladowania wszystkiego albo, co na jedno wychodzi, umiejętności oddawania wszelkiego rodzaju ról i charakterów.

DRUGI ROZMÓWCA

Zadnej uczuciowości?

PIERWSZY ROZMÓWCA

Zadnej. Nie powiązałem jeszcze dobrze swoich myśli i pozwól, że wyłożę ci je tak, jak mi przychodzą do głowy, równie nieskładnie jak w dziele twojego autora.

Gdyby aktor był uczuciowy, jakżeż, na Boga, udałoby mu się zagrać tę samą rolę dwa razy z rzędu z tym samym zapalem i tym samym powodzeniem? Rozgorączkowany na pierwszym przedstawieniu, byłby wyczerpany i zimny jak marmur na trzecim. Spójrz tymczasem na wiernego naśladowcę i uważnego ucznia natury, kiedy pierwszy raz staje na scenie pod imieniem Augusta, Cynny, Orosmana, Agamemnona czy Mahometa! Gra tego dokładnego obserwatora naszych wrażeń, tego surowego kopisty samego siebie lub wybranych modeli, zamiast osłabnąć, wzbogaci się o nowe spostrzeżenia, jakie zebrał; roznamiętnia się lub uspokaja, i jesteś z niego coraz bardziej zadowolony. Jeśli jest sobą, kiedy gra, jakżeż przestanie być sobą? Jeżeli chce przestać być sobą, jakżeż uchwyci właściwe miejsce, gdzie powinien zastrzymać się i stanąć?

Utwierdza mnie w moim mniemaniu nierówność aktorów, którzy grają z natchnienia. Nie spodziewaj

się po nich żadnej jednolitości, gra ich jest na zmianę silna i słaba, gorąca i zimna, płaska i wzniosła; zawiodą jutro w miejscu, w którym dziś celowali, w zamian celować będą w tym, w którym zawiedli wczoraj. Tymczasem aktor, który gra na zimno, który naśladowuje 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; w jego deklamacji nie ma ani monotonii, ani dysonansów. Jego namiętność rozwija się, wybuchu i opada, ma swój początek, środek i szczyt. Zawsze te same akcenty, te same pozy, te same ruchy. Jeśli jest jakaś różnica pomiędzy jednym przedstawieniem a drugim, to zawsze na korzyść ostatniego. Nie ma on swoich dni: jest zwierciadłem, gotowym zawsze odbijać przedmioty i odbijać je z tą samą dokładnością, siłą i prawdą. Podobny poecie, czerpie bezustannie z niezmiernych bogactw natury, inaczej zobaczyłby wkrótce kres własnych zasobów.

Czyż gra panny Clairon nie jest najdoskonalsza ze wszystkich? Przypatrz się jej uważnie, a przekonasz się, że na szóstym przedstawieniu zna na pamięć wszystkie szczegóły swojej gry równie dobrze jak słowa swojej roli. Niewątpliwie stworzyła sobie wzór i najpierw starała się do niego upodobnić; niewątpliwie wybrała wzór najwyższy, największy, najdoskonalszy, na jaki ją było stać; ale wzór ten, który zapożyczyła z historii lub który poczęła jej wyobrażania, jak wielką zjawę, nie jest nią samą; gdyby wzór ten był na jej miarę, jakżeż gra jej byłaby uboga i słaba! Kiedy po żmudnej pracy zbliżyła się do swego ideału, najlepiej jak umiała, wszystko jest skończone. Pozostać przy nim jest już tylko sprawą rzemiosła i pamięci. Gdybyś uczestniczył w jej próbach, ileż razy byś wołał: „Już jest dobrze!...” — ileż razy by ci odpowiedziała: „Pan się myli!...” Tak samo Le Quesnoy, którego przyjaciel targał za ramię krzyząc: „Zatrzymaj się! To, co lepsze, jest wrogiem tego, co dobre: zepsujesz wszystko!” — odpowiadała, zdy-

szany, oczarowanemu znawcy: „Widzisz, co zrobiłem, ale nie widzisz, co zamierzam i do czego dążę”.

Nie wątpię, że panna Clairon doświadcza męki Quesnoya w czasie pierwszych prób, ale kiedy skończyła się walka, kiedy raz wzniosła się na wysokość swojej wizji, panuje nad sobą i powtarza się bez wzruszenia. Jak to bywa czasami we śnie, głowa jej sięga obłoków, ręce dotykają krańców horyzontu, jest duszą wielkiego manekina, w który weszła: po wielu próbach potrafiła go utrzymać. Leżąc wygodnie na szeszlony, ze skrzyżowanymi ramionami, przymknąwszy oczy, nieruchoma, może swój sen przywołać z pamięci: słyszeć się, widzieć, sądzić siebie i osądzać wrażenia, które budzi. W tych chwilach są w niej dwie osoby: mała Clairon i wielka Agrypina.

DRUGI ROZMÓWCA

Twoim zdaniem nic nie przypomina tak aktora na scenie lub w czasie prób, jak dzieci, które nocą udają duchy na cmentarzach, podnosząc na tyczce ponad głowami wielkie białe prześcieradło i wydając spod niego ponure głosy, które przerażają przechodniów.

PIERWSZY ROZMÓWCA

Masz rację, ale z panną Dumesnil jest już zupełnie inaczej. Wchodzi na deski nie wiedząc, co powie: przez połowę przedstawienia nie wie, co mówi, ale bywają chwile, kiedy jest wspaniała. I czemuż aktor miałby różnić się od poety, malarza, mówcy, muzyka? Rysy charakterystyczne nie pojawiają się w gorączce pierwszego szkicu, ale w chwilach spokoju i rozwagi, w chwilach zupełnie nieoczekiwanych. Nie wiemy, skąd przychodzą, przynosi je natchnienie, kiedy artysta uważnie przenosi wzrok ze szkicu na naturę i z natury na swój szkic. Rzadkie rysy piękności i szczęśliwe dary natchnienia, które artysta niejednokrotnie ze zdumieniem odnajduje w swym dzie-

le, nie powstają w pierwszym porywie. Zimna krew musi uśmierzać szaleństwa entuzjazmu.

Nie rządzi nami gwałtownik, którego ponoszą namiętności; jest to przywilejem człowieka panującego nad sobą. Wielcy poeci dramatyczni są wytrwałymi obserwatorami wszystkiego, co się wokół nich dzieje w świecie fizycznym i moralnym.

DRUGI ROZMÓWCA

Który jest jednym i tym samym.

PIERWSZY ROZMÓWCA

Pamiętają wszystko, co zwróciło ich uwagę. Z tych wspomnień, które bezwiednie przechowała ich pamięć, tak wiele rzadkich obserwacji przechodzi do ich dzieł. Ludzie zapalczywi, czuli i gwałtowni są na scenie; dają widowisko, ale się nim nie rozkoszują. Z nich zdejmuje kopie artysta. Wielcy poeci, wielcy aktorzy, a może w ogóle wszyscy wielcy imitatorzy natury, obdarzeni bogatą wyobraźnią, wielkim rozumem, słusznym sądem i wytrawnym smakiem, są istotami najmniej czułymi. Zbyt wszechstronnie są uzdolnieni, nazbyt zajęci oglądaniem, poznawaniem i naśladowaniem, żeby czymkolwiek mogli być do żywego dotknięci. Widzę ich zawsze ze szkicownikiem na kolanach i z ołówkiem w ręce.

My czujemy, oni jedynie obserwują, uczą się i malują. Czyż mam to powiedzieć? I czemuż nie? Uczuciowość nie jest wcale zaletą wielkiego artysty. Ceni on sprawiedliwość, ale praktykuje tę cnotę, nie doświadczając jej słodyczy. Robi wszystko nie sercem, lecz głową. Człowiek czuły traci tymczasem głowę przy pierwszej przeciwności; nie będzie on ani wielkim królem, ani wielkim ministrem, ani wielkim kapitanem, ani wielkim adwokatem, ani wielkim lekarzem. Zapełnij widownię tymi mazgajami, ale nie

umieszczaj mi nikogo z nich na scenie! Spójrz na kobiety: o ileż bardziej są od nas uczuciowe! Czyż możemy równać się z nimi w chwilach uniesienia! Ale w tej samej mierze, w jakiej ustępujemy im, kiedy działają, nie mogą one nam dorównać, kiedy naśladują. Czulość związana jest ze słabością organizmu. Łza, którą uroni prawdziwy mężczyzna, wzrusza nas bardziej od wszystkich szlochów niewieścich. W wielkiej komedii, komedii życia, tej, do której stale powracam, czułe dusze są na scenie, ludzie genialni zajmują widownię. Pierwszych nazywają błaznami, drugim, którzy zdejmują kopie ich szaleństw, dają miano mędrców. Mędrzec uchwycił śmieszność tyłu różnych postaci, namalował je i zmusza cię do śmiechu zarówno z nieznośnego cudaka, którego padłeś ofiarą, jak i z siebie samego. On to przez cały czas obserwował ciebie i narysował zabawną kopię natręta i twojej udręki.

Jeśli po udowodnieniu tych prawd nie zgodzą się na nie wielcy aktorzy, będzie to ich sprawą. Aktorzy mierni albo początkujący stworzeni są na to, aby je odrzucić, a o niektórych innych można by powiedzieć, że wierzą w to, iż czują, tak jak mówiono o ludziach zabobonnych — że wierzą w to, iż wierzą, i że bez tej wiary dla jednych, a tych uczuć dla drugich nie ma zbawienia.

Ale jakżeż! — powiedzą — czyż owe akcenty bólu i żalości, które matka dobywa z głębi swojego łona i które tak gwałtownie wstrząsają moją duszą, nie są wywołane obecnością uczucia, czyż nie zrodziła ich rozpacz? Nigdy; a dowód w tym, że są odmierzone; że tworzą część systemu deklamacji; że o jedną dwudziestą ćwierćtonu niższe lub wyższe, zabrzmiałyby fałszywie; że są poddane prawu jednolitości; że, jak w harmonii, są przygotowywane i rozwiązywane; że sprostać mogą wymaganym warunkom jedynie po długich studiach; że wspólnie rozwiązują postawione zadanie; że aby utrafić w ton należyty, muszą być powtarzane po stokroć i mimo wielokrotnych prób jeszcze nieraz zawodzą; że aktor, zanim powie:

albo:

Będziesz Tam, Moja Córko,

długo sam siebie słuchał; że słucha siebie nawet w chwili, kiedy ciebie wzrusza, i że cały jego talent nie w tym, aby odczuwać, jak sobie wyobrażasz, ale aby oddać tak wiernie zewnętrzne oznaki uczucia, żebyś padł ofiarą złudzenia. Krzyki bólu zanotowane są w jego uchu, gesty rozpaczki zna na pamięć i przygotowywał je przed lustrem. Wie dokładnie, kiedy ma wyciągnąć chusteczkę i zalać się łzami; oczekuj ich przy tym słowie, przy tej sylabie, ani wcześniej, ani później. Owo drżenie głosu, zawieszanie słów, dźwięki głuche lub przeciągłe, chwiejność ruchów, uginanie kolan, omdlenia, wybuchy wściekłości są czystym naśladownictwem, lekcją przygotowaną zawczasu, patetycznym grymasem, wspaniałym małpiarstwem, które aktor pamięta długo po wystudiowaniu, z którego zdawał sobie sprawę w chwili, kiedy je wykonywał, które, na szczęście dla poety, widza i jego samego, zostawiają mu całą swobodę umysłu i zabierają mu, podobnie jak inne ćwiczenia, tylko siły fizyczne.

Kiedy odepnie koturn albo sandał, głos jego słabnie, jest zmęczony, idzie zmienić bieliznę albo się położyć; ale nie odczuwa ani wzburzenia, ani bólu, ani smutku, ani melancholii. To ty unosisz ze sobą te wszystkie wrażenia. Aktor jest zmęczony, a ty smutny: ponieważ on miotał się, nic nie czując, a ty przeżywałeś trwając w bezruchu. Gdyby było inaczej, dola aktora byłaby godną litości. Ale on nie jest bohaterem, on go gra, a gra tak dobrze, że bierzemy go za hohatera: złudzenie nie jest jego udziałem, on wie dobrze, że nie jest bohaterem.

Różnorodne uczuciowości, które łączą się, aby wywołać możliwie największe wrażenie, które dostrajają się do siebie, które się osłabiają, wzmacniają, stopniują, aby stworzyć całość, która będzie jednością: śmiać mi się chce z tego. Upieram się przy swym zdaniu i mówię: „Nadmiar uczuciowości two-

rzy miernych aktorów; mierna uczuciowość tworzy tłumy złych aktorów, a zupełny brak uczuciowości przygotowuje wspaniałych aktorów". Łzy aktora wpływają z jego mózgu; łzy człowieka uczuciowego podnoszą się z jego serca; od duszy zapala się nieustannie głowa człowieka uczuciowego; głowa aktora wprowadza przejściowy niepokój w jego duszę; płacze jak niewierzący ksiądz, który każe o Męce Pańskiej, jak uwodziciel u kolan kobiety, której nie kocha, a którą chce oszukać, jak żebrak na ulicy albo przed kościołem, który obsypuje cię wyzwiskami, kiedy już stracił nadzieję, że cię wzruszy, albo jak kurtyzana, która nic nie czuje, ale omdlewa w twoich ramionach.

Czyż zastanowiłeś się kiedy, jak różne łzy wywołuje tragiczne zdarzenie i patetyczne opowiadanie? Słuchasz opowiadania o pięknym czynie: powoli rozpala ci się głowa, przejmuje serce i płyną łzy. Inaczej dzieje się na widok tragicznego zdarzenia: przedmiot, wrażenie i skutek łączą się ze sobą, w jednej chwili serce ci się ściska, krzyczysz, tracisz głowę i płyną łzy. Te łzy wystąpiły gwałtownie, tamte zostały wywołane. Oto przewaga naturalnego i prawdziwego efektu teatralnego nad sceną mówioną; dokona on gwałtownie tego, na co scena każe czekać; ale złudzenie jest o wiele trudniejsze do wywołania; jeden ruch fałszywy, źle oddany, niszczy je. Łatwiej naśladować głos niż ruchy, ale ruchy uderzają o wiele silniej. Oto prawidło, od którego, jak sądzę, nie ma wyjątków: akcję rozwiązywać musi działanie, a nie opowiadanie, jeśli widz nie ma pozostać zimny.

I cóż, czy nie masz mi nic do zarzucenia? Słyszę cię: opowiadasz o czymś w towarzystwie, serce ci bije, łamie się głos, płaczesz. Czuleś, mówisz mi, i czuleś najżywiej. Zgadzam się: ale czy się do tego przygotowałeś? Nie. Czy mówiłeś wierszem? Nie; a jednak porwałeś, zadziwiłeś, wzruszyłeś, wywarłeś wielkie wrażenie — to wszystko prawda. Ale przenieś do teatru twój codzienny ton, twoje proste wyrażenia, twoje zwykłe zachowanie, twoje naturalne

gesty, a zobaczysz, jaki wydasz się ubogi i płaski. Daremnie zalejesz się łzami, będziesz śmieszny i wzbudzisz śmiech. Nie będzie to już tragedia, odegrasz tylko parodię tragedii.

Czyżbyś sądził, że sceny Corneille'a, Racine'a, Woltera, a nawet Szekspira można wygłaszać tonem zwykłej rozmowy i głosem, jakim mówi się przy kominiku? Tak samo jak historii opowiadanych przy kominiku nie możesz wygłaszać z patosem i dykcją teatralną.

Przełożył Jan Kott

PORTRETY *

Ja kocham Michała¹, ale jeszcze bardziej kocham prawdę. Portret dość podobny; tym, którzy mnie nie poznają, mogę powiedzieć jak ogrodnik z opery komicznej: „To dlatego, że nie widzieli mnie nigdy bez peruki”. Bardzo żywy; to jego słodycz i żywość; ale zbyt młody, głowa za mała, ładniutki jak kobieta, zerkający, mizdrzący się, przymilny, rozkapryszony, z sercem na dłoni; nic z powagi koloru *Kardynała de Choiseul*²; a do tego jeszcze luksus stroju, który mógłby zrujnować biednego literata, gdyby porborca pogłównego chciał je wymierzać podług szlafroka. Książki i przybory do pisania tak dobre, jak to tylko możliwe, kiedy chce się osiągnąć jaskrawość koloru i nie naruszyć harmonii. Iskrzący się z bliska, mocny z daleka, zwłaszcza we fragmentach ciała. Przy tym ręce piękne, dobrze modelowane, poza lewą, która nie jest narysowana. Widać go z przodu, z gołą głową; mizdrzenie się i siwa czupryna nadają mu wygląd starej kokietki³, która chce się jeszcze podobać; pozę sekretarza stanu, a nie filozofa.

* Jest to przedruk fragmentu *Salonu roku 1767*, dokonany na podstawie D. Diderot, *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, s. 130—133.

¹ Michel Van Loo.

² Inny obraz M. Van Loo wystawiony w tymże Salonie z 1767 r.

³ Por. list Diderota do Zofii Volland z 11 X 1767 r.: „Michel przysłał mi portret, który mi zrobił. Dotarł on ku wielkiemu zdziwieniu pani Diderot, która podejrzewała, że przeznaczony był jakiejś kobiecie. Pani Diderot uważa, że dano mi wygląd starej pretensjonalnej kokietki, która składa usta w ciup. Jest trochę prawdy w tej krytyce” (*Correspondance...*, t. 7, s. 175).

Falszywość pierwszego momentu wpłynęła na całość. To ta wariatka, pani Van Loo, która przychodziła paplać z nim w czasie malowania, dała mu tę minę i zepsuła wszystko. Gdyby usiadła przy swoim klawikordzie i zagrała lub zanuciła:

*Non ha ragione, ingrato,
Un core abbandonato*⁴

albo coś innego w tym rodzaju, wrażliwy filozof miałby inny wyraz twarzy i odbiłoby się to na portrecie. Albo, jeszcze lepiej, trzeba było pozwolić mu marzyć. Usta jego by się rozchyliły, roztargnione spojrzenie pobłądziłoby daleko, gwałtowność myśli odmalowałyby się na twarzy; i Michał namalowałby rzecz piękną. Mój śliczny filozofie, będziesz mi na zawsze drogocennym świadectwem przyjaźni artysty, wspaniałego artysty, jeszcze wspanialszego człowieka. Ale co powiedzą moi wnukowie, kiedy zechcą porównać moje smutne książki z tym śmiejącym się, mizdrzącym, zniewieściałym starym kokietem? Dzieci moje, ostrzegam was: to nie ja. W ciągu jednego dnia miałem sto różnych fizjonomii, zależnie od tego, czym się przejąłem. Byłem pogodny, smutny, rozmarzony, czuły, gwałtowny, namiętny, zapalony; ale nie byłem nigdy taki, jak mnie tutaj widzicie. Miałem duże czoło, bardzo żywe oczy, dość grube rysy, głowę o charakterze starożytnego mówcy, dobroduszość, która bliska jest bardzo naiwności i prostoty dawnych wieków. Gdyby na rycinie, zrobionej według rysunku Greuze'a⁵, nie przesadzono wszystkich rysów, byłbym dużo bardziej do siebie podobny. Mam maskę, która myli artystę; czy to, że zbyt wiele rzeczy jest w niej razem zmieszanych, czy to, że zbyt szybko zmieniają się moje uczucia i, odmalowując się na twarzy, czynią zadanie malarza trudniejsze, niż przypuszcza! oko jego co chwila widzi przed sobą kogo innego. Raz jeden tylko udałem się biednemu mala-

⁴ „Nie ma, o niewdzięczny, racji porzucone serce”. „Core” jest zniekształceniem „cuore” w tym cytacie.

⁵ Rycina Saint-Aubina (1766) według portretu Greuze'a wykonanego pastelą. Reprodukacja w *Oeuvres esthétiques Diderota* (Paris 1959), na karcie przedtytułowej.



DENIS DIDEROT
(portret J.B. Greuze'a z 1766 r.)

rzowi imieniem Garand⁶, który uchwycił mnie, tak jak głupcowi zdarzy się powiedzieć dobry dowcip. Kto widzi mój portret zrobiony przez Garanda — widzi

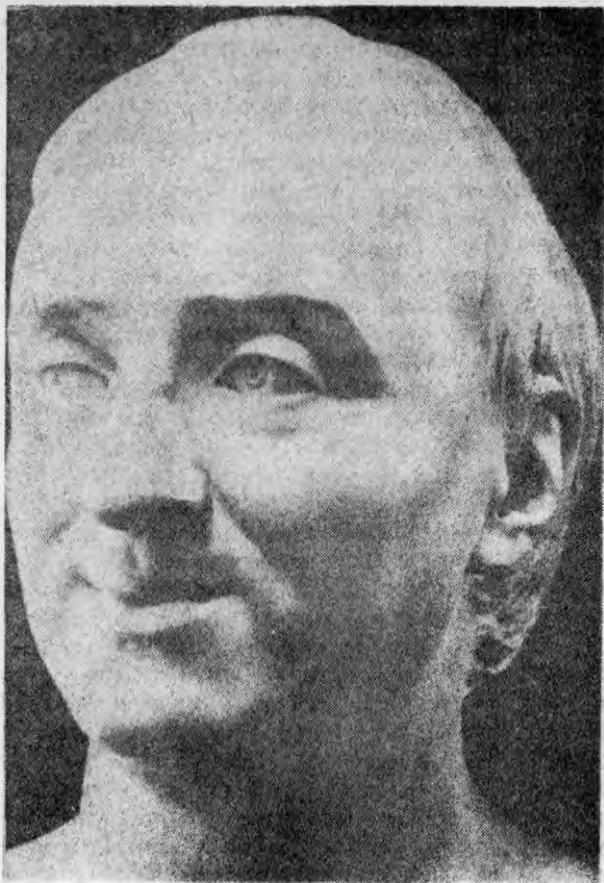
⁶ Poprawiamy tu ewidentną pomyłkę w tekście, który przedrukowujemy: „Garraut”. Chodzi o Jean-Baptiste Garanda, który sportretował Diderota jesienią 1760 r. w Chevrette. Por. *Correspondance...*, t. 3, s. 73, 94.

mnie. *Ecco il vero Pulcinello*⁷. Pan Grimm dał go rytować, ale nikomu nie pokazuje. Czeką ciągle na stosowny napis, który otrzyma, kiedy zrobię coś, co mnie nieśmiertelni. — A kiedy to będzie? Kiedy? Może jutro? Któż może wiedzieć, co ja mogę. Mam przekonanie, że nie zużyłem jeszcze połowy swoich sił; dotąd jedynie tylko zbijałem baki. Zapomniałem, mówiąc o moich dobrych podobiznach, o popiersiu panny Collot⁸, zwłaszcza ostatnim, które jest własnością mego przyjaciela, pana Grimma. Jest dobre, bardzo dobre; zajęło u niego miejsce innego popiersia, które zrobił mistrz Falconet i które się nie udało. Kiedy Falconet zobaczył popiersie zrobione przez swoją uczennicę, wziął młot i strzaskał to, które sam zrobił, w jej obecności. Było to szczere i odważne. Popiersie to, rozpadając się na kawałki pod uderzeniem artysty, odstąpiło dwoje pięknych uszu, które zachowały się w całości pod okropną peruką, w jaką ustroiła mnie pani Geoffrin. Pan Grimm nigdy nie mógł darować pani Geoffrin tej peruki. Chwała Bogu, pogodzili się wreszcie; a Falconet, ten artysta tak mało dbały o uznanie potomnych, ten człowiek tak zdecydowanie gardzący nieśmiertelnością⁹, tak pozbawiony szacunku dla przyszłości, uwolniony został od troski pozostawienia jej złego popiersia. Powiem jednak o tym złym popiersiu, że widać było na nim ślady serdecznego cierpienia, które ukrywałem, a które mnie gnębiło w czasie, kiedy mu pozowałem. Jak to się dzieje, że artysta zawodzi w oddaniu grubych rysów fizjonomii, którą ma przed oczyma, a przenosi na płótno lub glinę uczucia tajone, wrażenia skrywane w głębi duszy, o których nie wie? La Tour

⁷ „To jest właśnie prawdziwy Poliszynel” (w znaczeniu: „to jestem naprawdę ja”). O genezie tego zwrotu zob. *Oeuvres esthétiques...*, s. 512.

⁸ Uczennica Falconeta, która sporządziła co najmniej trzy popiersia Diderota.

⁹ Diderot prowadził z Falconetem korespondencyjną polemikę na temat życia artysty w swoich dziełach, a przez to w pamięci potomnych. Falconet twierdził, że jest mu obojętne, co będą mówili o nim potomni.



DENIS DIDEROT
(rzeźba M.A. Collot z 1772 r.)

zrobił portret swego przyjaciela. Mówią temu przyjacielowi, że ma na portrecie cerę ciemniejszą niż w rzeczywistości. Obraz wędruje z powrotem do pracowni artysty i ustala się dzień korekty. Przyjaciel stawia się o oznaczonej godzinie. Artysta sięga po ołówki. Pracuje, psuje wszystko, krzyczy: „Wszystko

zepsułem. Wyglądasz pan na człowieka, który walczy ze snem”; i w samej rzeczy model jego całą noc spędził u boku chorej krewnej.

Michał Van Loo jest naprawdę artystą; rozumie się na wielkich machinach, świadczy o tym kilka obrazów przedstawiających sceny rodzinne, gdzie figury są naturalnej wielkości i we wszystkich szczegółach godne pochwały. Jest on przeciwieństwem pana Lagrenée. Talent jego rośnie razem z wielkością płótna. Przyznajmy jednak, że nie umie on oddać wszystkich subtelności skóry kobiecej; że dla całego bogactwa tonów, jakie ona zawiera, ma tylko biel, czerwień i szarość i że lepiej udają mu się portrety mężczyzn. Kocham go, bo jest prosty i zacny, bo jest uosobieniem słodczy i dobroci. Nikt bardziej od niego nie ma duszy wypisanej na twarzy. Miał przyjaciela w Hiszpanii, któremu przyszło do głowy wyekwipować statek. Michał powierzył mu całą swoją fortunę. Statek poszedł na dno, powierzona fortuna przepadła, a przyjaciel utonął. Michał dowiaduje się o tej katastrofie i oto pierwsze słowa, które wychodzą mu z ust: „Straciłem dobrego przyjaciela”. Te słowa warte są tyle, co dobry obraz.

Przełożył Jan Kott

MORALNOŚĆ A PRAWO NATURALNE *

Posługiwanie się tym pojęciem [prawo naturalne — M. S.] jest tak pospolite, że nie ma prawie osoby, która nie przyznałaby w duchu, iż rzecz jest jej ewidentnie znana. To wewnętrzne przekonanie jest wspólne dla filozofa i dla człowieka, który nie zajmował się rozmyślaniami, z tą różnicą, że na pytanie, *czy jest prawo*, drugi z nich, nie znajdując natychmiast określeń i pojęć, odeśle was do trybunału sumienia i zamilknie; pierwszy zamilknie i odda się głębszym refleksjom dopiero po obiegnięciu błędnego koła i dotarciu do punktu wyjścia albo też, chcąc błędnego koła uniknąć, przetrzuci się na inną, nie mniej trudną kwestię do rozstrzygnięcia niż ta, od której poczuł się wyzwolony przez jej zdefiniowanie.

Jeśli zapytamy filozofa, to powie: *prawo jest fundamentem albo pierwszą racją sprawiedliwości*. Ale czym jest sprawiedliwość? *Jest to obowiązek oddawania każdemu, co mu się należy*. Ale co należy bardziej do jednego niż do drugiego w takim stanie rzeczy, gdzie wszystko należałoby do wszystkich i gdzie, być może, wyraźna idea obowiązku jeszcze by nie istniała? Co byłby dłużny innym ten, kto na wszystko by im pozwalał i niczego od nich nie żądał? I tu właśnie filozof zaczyna czuć, że ze wszystkich pojęć moralnych, pojęcie *prawa naturalnego* jest jednym z najbardziej doniosłych i najtrudniejszych do określenia. Tak więc wierzylibyśmy, że zrobiliśmy dużo w tym artykule, gdyby się nam udało jasno

*D. Diderot, *Droit naturel (Morale)*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 24—29.

sprecyzować parę zasad, za pomocą których można by rozstrzygnąć najważniejsze problemy związane zazwyczaj z pojęciem *prawa naturalnego*. W tym celu konieczne jest rozważenie rzeczy od nowa i wypowiedzenie twierdzeń tylko oczywistych, a przynajmniej z taką oczywistością, która jest możliwa w kwestiach moralnych i która może zadowolić każdego rozumnego człowieka.

I. To oczywiste, że jeżeli człowiek nie jest wolny albo jeśli jego chwilowe determinacje, a nawet wahania, rodzą się z czegoś materialnego, zewnętrznego wobec jego duszy, to jego wybór nie jest czystym aktem niematerialnej substancji lub zwykłej zdolności tejże substancji; nie będzie wówczas wyrozumowanego dobra i zła, aczkolwiek może istnieć dobro i zło zwierzęce; nie będzie natomiast ani dobra ani zła moralnego, ani sprawiedliwości ani niesprawiedliwości, ani obowiązku ani prawa. Widzimy więc, by rzecz przy okazji, jak ważne jest solidne ustalenie rzeczywistości nie tego, co dowolne, ale *wolności*, którą aż nazbyt pospolicie miesza się z *dowolnością*. Zob. artykuły *Volonté* i *Liberté*.

II. Istniejemy egzystencją biedną, sprzeczną, niespokojną. Mamy namiętności i potrzeby. Chcemy być szczęśliwi; w każdej też chwili człowiek niesprawiedliwy i miotany namiętnościami czuje w sobie skłonność do czynienia drugiemu tego, co nie chciałby, aby jemu czyniono. Jest to sąd wygłaszany w głębi jego duszy, którego nie może ukryć przed sobą. Widzi swoją złość i musi się do niej przyznać albo też przyznać każdemu tę samą zdolność, którą przypisuje sobie.

III. Ale cóż możemy zarzucić człowiekowi dręczonemu tak gwałtownymi namiętnościami, że życie stałoby się dlań ciężarem, gdyby im nie uległ — człowiekowi, który choć zdobyć prawo dysponowania egzystencją innych, oddałby im do dyspozycji własną? Co odpowiedzielibyśmy mu, gdyby odważnie wyznał: „Czuję, że wnoszę strach i zamieszanie pośród ludzkiego rodu; muszę jednak być nieszczęśliwy albo też unieszczęśliwiać innych; nikt nie jest mi

bardziej drogi ode mnie samego. Proszę mi nie wytykać tej potwornej skłonności, albowiem nie zależy ona ode mnie. Jest to głos natury, która wyraża się we mnie najsilniej wówczas, kiedy przemawia na moją korzyść. Ale czy tylko w moim sercu odzywa się z taką gwałtownością? O, ludzie! Do was się odwołuję! Czy jest wśród was ktoś, kto będąc bliski śmierci, nie odkupiłby życia za cenę większej części ludzkiego rodu, gdyby był pewny zachowania tajemnicy i bezkarności? Ale — ciągnąłby dalej — jestem szczerzy i sprawiedliwy. Jeżeli moje szczęście wymaga, abym się pozbył istnień dla mnie niewygodnych, niechaj też każda jednostka, jaka by ona nie była, ma możność pozbycia się mojej osoby, jeżeli ta jej przeszkadza. Rozum tego wymaga i pod jego decyzją się podpisuję. Nie jestem na tyle niesprawiedliwy, aby wymagać od kogoś ofiary, której nie chciałbym ponieść dla niego”.

IV. Dostrzegam najpierw to, co zdaje się przyznawać zarówno dobry, jak i zły, a mianowicie że należy we wszystkim kierować się rozumem, albowiem człowiek nie jest tylko zwierzęciem, ale zwierzęciem, które myśli; że w konsekwencji istnieją w kwestii, o którą chodzi, środki do odkrycia prawdy; że ten, kto nie chce jej szukać, rezygnuje z godności człowieka i winien być traktowany przez resztę swojego gatunku jak dzika bestia; że z chwilą gdy prawda zostanie odkryta, kto odmówi podporządkowania się jej, jest głupcem albo człowiekiem moralnie złym.

V. Cóż odpowiemy więc naszemu gwałtownemu reżonerowi, zanim go udusimy? To, że cała jego wypowiedź ogranicza się do zagadnienia, czy zdobywa sobie prawo do życia innych, oddając im do dyspozycji swoje; albowiem pragnie on być nie tylko szczęśliwy, ale również sprawiedliwy, a przez swoją sprawiedliwość chce odsunąć od siebie daleko epitet złego; bez tego należałoby go udusić bez odpowiedzi. Każemy mu więc zauważyć, że gdyby nawet to, co oddaje do dyspozycji, było mu przynależne w sposób tak pełny, że mógłby nim dysponować wedle swego

uznania, i gdyby warunek zaproponowany innym był dla nich korzystny, to nie posiada żadnej prawowitej mocy, żeby zmusić ich do jego przyjęcia; że ten, kto powiada, *chcę żyć*, ma tyleż racji, co ten, który powie, *chcę umrzeć*; że mając tylko jedno życie i oddając je do dyspozycji innym, czyni się panem życia nieskończonej ilości jednostek; że jego zamiana z trudem mogłaby zostać uznana za sprawiedliwą, gdyby nawet żył tylko on i inny człowiek zły na całej powierzchni ziemskiej; że absurdem jest wymagać, aby inni chcieli tego samego co my; że nie jest pewne, czy niebezpieczeństwo, na które narażony byłby jego bliźni, równałoby się temu, na które sam chciałby się narazić; że to, czym ryzykuje, może nie mieć ceny proporcjonalnej do tego, czym każe ryzykować mnie; że kwestia *prawa naturalnego* jest bardziej złożona, niż to sobie wyobraża; że siebie czyni sędzią i świadkiem i że jego trybunał mógłby okazać się niekompetentny w tej sprawie.

VI. Jeżeli jednak pozbawiamy jednostkę prawa decydowania o naturze sprawiedliwości i niesprawiedliwości, to gdzie się udamy z tą kwestią? Gdzie? Przed ród ludzki. Do niego wyłącznie należy decyzyja, albowiem jedyną jego namiętnością jest dobro wszystkich. Wole poszczególne są podejrzane; mogą być dobre lub złe, ale wola powszechna jest zawsze dobra; nigdy nikogo nie oszukała i nie oszuka. Gdyby zwierzęta należały do rzędu mniej więcej równego naszemu; gdyby istniały pewne środki porozumiewania się między nami a nimi; gdyby mogły nam przekazać w sposób oczywisty swoje uczucia i myśli, jak też poznać nasze myśli z taką samą oczywistością; słowem, gdyby mogły głosować w zgromadzeniu ogólnym, to należałoby je do niego powołać; problem *prawa naturalnego* nie byłby rozważany więcej przed *ludzkością*, ale przed *zwierzęcością*. Jednak zwierzęta są od nas oddzielone stałą i wieczną barierą; chodzi tu o pewien stopień wiadomości i myśli właściwych tylko rodzajowi ludzkiemu, które emanują z jego godności i ją stanowią.

VII. Właśnie do woli powszechnej jednostka po-

winna się zwracać, aby się dowiedzieć, do jakiego stopnia winna być człowiekiem, obywatelem, poddanym, ojcem, dzieckiem i kiedy wypada jej żyć czy umierać. Właśnie do niej należy ustalenie granic wszelkich obowiązków. Macie najświętsze *prawo naturalne* do wszystkiego, co nie zostało wam zakazane przez cały gatunek. To on was oświeci na temat natury waszych myśli i pragnień. Wszystko, co pojmiecie, wszystko, co pomyślicie, będzie dobre, wielkie, szlachetne, wzniosłe, jeżeli zmieści się w interesie powszechnym i wspólnym. Nie ma innej cechy istotnej dla waszego gatunku poza tą, której wymagacie od waszych bliźnich, abyście byli, podobnie jak i oni, szczęśliwi. Właśnie ta wasza zgodność z nimi, a ich z wami, będzie wam wskazywała, czy wykraczacie poza gatunek, czy też w nim pozostajecie. Nie traćcie jej więc nigdy z oczu, gdyż inaczej pojęcia dobra, sprawiedliwości, ludzkości, cnoty ulegną zachwianiu w waszym umyśle. Tak oto mówcie często: jestem człowiekiem i nie mam innych *praw naturalnych* prawdziwie niezbywalnych poza prawami ludzkości.

VIII. Ale powiecie mi, gdzie zdeponowano tę wolę powszechną? Gdzie mogę się z nią zapoznać?... W zasadach prawa pisanego wszystkich narodów cywilizowanych; w poczynaniach społecznych ludów dzikich i barbarzyńskich; w cichych umowach wrogów rodu ludzkiego między sobą; nawet w pogardzie i resentymentencie, tych dwóch namiętnościach, którymi natura zdaje się obdarzać zwierzęta, aby wypełnić brak praw społecznych i zemsty publicznej.

IX. Jeśli więc zastanowicie się uważnie nad tym wszystkim, co zostało powiedziane, przekonacie się że: 1) człowiek, który słucha tylko swojej woli partykularnej, jest wrogiem ludzkiego rodu; 2) wola powszechna jest w każdej jednostce czystym aktem rozumu, który rozważa, przy milczących namiętnościach, o tym, co człowiek może wymagać od swojego bliźniego i co jego bliźni ma prawo wymagać od niego; 3) takie pojmowanie woli powszechnej gatunku i wspólnego pragnienia jest regułą postępowania

jednej osoby w stosunku do innej w tym samym społeczeństwie; osoby wobec społeczeństwa, którego jest członkiem, i społeczeństwa, którego jest członkiem, w stosunku do innych społeczeństw; 4) podporządkowanie woli powszechnej jest więzią wszystkich społeczeństw, nie wyłączając społeczności przestępców. Otóż, cnota jest tak piękna, że złodzieje czczą jej wizerunek nawet w głębi swych jaskiń! 5) prawa winny być ustanawiane dla wszystkich, a nie dla jednego; inaczej ta odosobniona istota przypominałaby gwałtownego rezonera, którego zadusiliśmy w paragrafie V; 6) ponieważ spośród dwóch rodzajów woli, a mianowicie powszechnej i partykularnej, wola powszechna nie błądzi nigdy, nietrudno dostrzec, do której z nich winna należeć władza prawodawcza, mogąca uszczęśliwić ród ludzki i na jak wielkie uwielbienie zasługują dostojni śmiertelnicy, których wola partykularna łączy autorytet i nieomyślność woli powszechnej; 7) gdybyśmy nawet założyli, że pojęcie gatunków podlega nieustannym zmianom, to i tak charakter *prawa naturalnego* by się nie zmienił, ponieważ byłoby ono zawsze zależne od woli powszechnej i wspólnego pragnienia całego gatunku; 8) sprawiedliwość naturalna ma się tak do sprawiedliwości pozytywnej, jak przyczyna do skutku, czyli że sprawiedliwość może być tylko sprawiedliwością naturalną zwerbalizowaną; wszystkie te konsekwencje są oczywiste dla rozumnego; ten zaś, kto nie chce myśleć, rezygnując z człowieczeństwa, winien być traktowany jak istota wynaturzona.

Przełożył Marian Skrzypek

PROGRAM NAUKI O BIBLIJ *

Ponieważ postawiliśmy przed sobą zadanie nie tylko stworzenia dobrej książki, ale i podzielenia się naszymi poglądami z innymi autorami, aby ci opublikowali pod wieloma względami dzieła lepsze od posiadanych obecnie, zakończymy ten artykuł planem traktatu, który zawierałby wszystko, czego można by sobie życzyć odnośnie do wstępnych zagadnień *Biblii*. Należałoby podzielić ten traktat na dwie części: pierwsza stanowiłaby krytykę ksiąg i autorów *Pisma Świętego*; druga zawierałaby pewną wiedzę ogólną, konieczną dla lepszego zrozumienia zawartości tych ksiąg.

Pierwszą część można by rozbić na trzy działy: w pierwszym można by omówić kwestie ogólne dotyczące całego zbioru *Biblii*; w drugim — oddzielnie każdą księgę i jej autora; w trzecim — księgi cytowane, zagubione, apokryfy i przekazy dotyczące *Pisma*.

W pierwszym dziale można by poruszyć sześć kwestii. Pierwsza poświęcona byłaby różnym nazwom *Biblii*, liczbie ksiąg, które ją stanowią i różnym ich klasyfikacjom. Druga dotyczyłaby boskości *Pisma*; dowiodłoby się w niej, przeciw poganom i niewierzącym, obecność natchnienia i profetyzmu¹; zbadaloby się, w jakim sensie autorzy sakralni byli natchnieni;

* D. Diderot, *Bible*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie II*, Paris 1976, t. 6, s. 182—186.

¹ Tę wypowiedź Diderota można uznać za maskującą jego postulat świeckiej nauki o religii, zawarty w artykule *Biblia*. Powszechnie przyjmuje się, że od 1749 r. Diderot był ateistą.

czy natchnienie przejawia się jednakowo w określe-
niach i w rzeczach; czy wszystko, co zawierają te
księgi, łącznie z faktami historycznymi i twierdze-
niami fizycznymi, jest problemem wiary. Trzecia by-
łaby związana z problemem autentyczności świętych
ksiąg, sposobami odróżniania ksiąg naprawdę kano-
nicznych od tych, które nimi nie są; można by zba-
dać w jej ramach słynną kontrowersję między Ko-
ściołem rzymskim a protestanckim, a mianowicie czy
Kościół osądza *Pismo*; wyjaśniłoby się, co to są księ-
gi deuterokanoniczne; w jakim sensie i z jakich
względów są one albo winny być nazwane deuterok-
kanonicznymi. Czwarta dotyczyłaby różnych wersji
Biblii i różnych wydań każdej z nich; przy okazji
omówiłoby się w niej sprawę dawności języków i cha-
rakterów; badałoby się ich pochodzenie; przeanalizo-
wałoby się zagadnienie pierwszego języka świata i
czy hebrajski zasługuje na przyznanie mu miana ję-
zyka pierwotnego. Jeśli nie byłoby możliwe rzuce-
nie nowego światła na te sprawy, to przynajmniej
określiloby się to, co jest ewidentne; można byłoby
się zastanowić, jak dalece można liczyć na wierność
kopii, rękopisów, wersji, edycji i ich autentyczność;
czy *Wulgata* jest jedyną wersją autentyczną, czy też
są jeszcze inne; nie należałoby zapominać o wer-
sjach w językach potocznych; trzeba by zbadać, czy
czytanie ich jest dozwolone, czy też zakazane i co
należy sądzić o poglądzie potępiającym przekłady
ksiąg świętych. Piątą sekcję wykorzystano by do zba-
dania stylu *Pisma*, źródła jego niejasności, różnych
znaczeń, które się do niego zakradły i w jakich było
cytowane przez autorów kościelnych; do wykorzy-
stania tych znaczeń w sporach, naukach kościelnych,
mistyce; przedyskutowano by tam kwestię przekonania,
czy wolno je wykorzystywać do spraw świec-
kich. Szósta i ostatnia kwestia pierwszego działu
części pierwszej dotyczyłaby traktowania o podziale
ksiąg na rozdziały i wersety, o różnych komenta-
rach, o wykorzystaniu rabinów, ich *Talmudu*, *Ge-
mary*, *Kabały*; orzekłaby, jaki winien być autorytet
komentarzy i homilii Ojców na temat *Pisma*; jaką

wagę należy przywiązywać do zdania tych, którzy przyszli po nich, i jacy są najbardziej użyteczni dla zrozumienia *Pisma*.

Drugi dział byłby rozbity na taką liczbę traktatów, która odpowiadałaby liczbie ksiąg *Pisma*; dokonano by się ich analizy i przeprowadziły się ich krytykę; wyjaśniłyby się ich historię; poświęciłyby się dysertacje poszczególnym autorom, określeniu epoki i sposobu napisania tych ksiąg.

W trzecim dziale podjęłyby się trzy kwestie: pierwsza, to sprawa ksiąg cytowanych w *Piśmie*; zbadano by się, jakie to były księgi, co mogły zawierać, kto był ich autorem, i w ogóle wszystko, na co wskazywałyby te dowody i przypuszczenia; druga, to problem ksiąg apokryficznych, które usiłowano traktować jak kanoniczne, niezależnie czy jeszcze istnieją, czy zaginęły, czy zostały napisane przez autorów chrześcijańskich, czy przez wrogów religii; trzecia, to kwestia przekazów wiążących się z *Pismem*, jak dzieła Filona, Józefa, Merkurego Trismegistusa i wielu innych; do nich należą również wyrocznie sybilli, symbole apostołów i ich kanony.

Taki byłby przedmiot i materia pierwszej części; druga zawierałaby osiem traktatów: pierwszy dotyczyłby geografii religijnej; drugi pochodzenia i podziału ludów; byłby to piękny komentarz na temat X rozdziału *Genesis*; trzeci dotyczyłby chronologii pisma, gdzie w konsekwencji usiłowano by wyjaśnić dawną chronologię imperiów Egiptu, Asyrii, Babilonu, która jest nader pomieszana z chronologią Hebrajczyków; czwarty — pochodzenia i rozprzestrzeniania się idolatrii, a jeśli się nie mylę, nie byłby to traktat najmniej interesujący, najmniej filozoficzny i najmniej naukowy; piąty traktowałby o historii naturalnej odnoszącej się do *Pisma*: o ważnych kamieniach tam wymienionych, jak również o zwierzętach, roślinach i innych wytworach natury; zbadano by się, jakie z naszych nazw odnoszą się do tych, którymi owe wytwory zostały tam określone; szósty — o jednostkach miary, wagi, pieniądza używanych przez Hebrajczyków aż do czasów Jezusa albo

jeszcze po apostołach; siódmy — o narzeczeniach różnych języków głównych, w których święte księgi zostały spisane, następnie zaś o zwrotach poetyckich i przysłowiowych, o przenośniach, aluzjach, parabolach; słowem, o tym, co stanowi lwia część niejasności, prorocत्व i ewangelii; ósmy byłby skrótem historycznym, który przedstawiłby pobieżnie różne stany ludu hebrajskiego aż do czasów apostołskich; różne przemiany zaszły w jego rządzie, zwyczajach, poglądach, polityce, maksymach.

Oto pomysł, który wydaje mi się wystarczająco słuszny i wystarczająco rozległy, aby zapalić uczonego do jego realizacji. Być może, że to, co na ten temat powie, okaże się nie nowe, ale zawsze dziełem godnym szacunku i pożytecznym dla społeczeństwa będzie przedstawienie mu w jednym kompletnym utworze, napisanym w jednym stylu, według jednolitej i jasnej metody i przy dokonaniu rozsądnego wyboru rozproszonych materiałów, w większości nieznanymi i zebranymi u wielkiej liczby naukowców.

Niech mi wolno będzie zwrócić się w tym miejscu do tych, którzy nie mają na temat rozciągłości teologii należytego poglądu. Plan, który zaproponowałem, może niewątpliwie zaskoczyć ogromem materiałów, które obejmuje. Jest to jednak tylko wstęp do poznania religii; dysponujący nimi teolog stoi dopiero przed bramą wielkiego gmachu, który musi przemierzyć; wszystkie kwestie, o których wspominałem, to temat całej rozprawy dyplomowej (*thèse de licence*). Błędne to dzisiaj przekonanie, że teolog jest człowiekiem, który zna nieco lepiej katechizm od innych; pod pretekstem, że w naszej religii są tajemnice, wyobrażamy sobie, iż zabronione jest mu wszelkie posługiwanie się rozumem. Nie widzę żadnej innej nauki, która wymagałaby większej przenikliwości, większej dokładności, bystrości i subtelności umysłu niż teologia. Nieogarnione są jej dwie gałęzie: scholastyka i moralność. Zawierają one najbardziej interesujące zagadnienia. Teolog winien znać powinności wszystkich stanów; to jego zadanie odróżniać granice tego, co dozwolone, od tego, co jest zakazane.

Kiedy mówi o obowiązkach nałożonych przez naszą religię, jego elokwencja winna stać się gromem raziącym nasze namiętności i powstrzymującym ich pęd; albo też winna przejawiać ową łagodność, która niepostrzeżenie wprowadza do naszej duszy prawdy przeciwne naszym skłonnościom. Na jakież poważanie i na jakież uwielbienie tacy ludzie zasługują! I nie sądzmy, że teolog, którego odmalowałem, jest istotą urojoną. Z paryskiego wydziału teologii wyszło wielu takich niecodziennych ludzi. W jej historii odnajdujemy słynne i zawsze godne szacunku nazwiska Gersonów, Duperronów, Richelieu, Bossuetów. I dziś nie przestaje wydawać uczonych² służących zachowaniu dogmatów i moralności chrześcijańskiej [...]

Przełożył Marian Skrzypek

² Diderot myśli prawdopodobnie o księżach współpracujących z *Encyklopedią*, jak np. Mallet, de Prades, Yvon.

UTOPIJNA SPOŁECZNOŚĆ TAHITI *

PRZEDMOWA POŻEGNALNA STARCA

Był ojcem licznej rodziny. Za przybyciem Europejczyków obrzucił ich wzgardliwym spojrzeniem, nie okazując zdziwienia, lęku ani ciekawości. Zbliżyli się; odwrócił się plecami i odszedł do chaty. Milczenie i troska zdradzały aż nadto jego myśl: wzdychał w duchu nad minionym szczęściem swego kraju. Przy odjeździe Bougainville'a, gdy mieszkańcy cisnęli się tłumnie na brzegu, czepiali się odzieży cudzoziemca, ściskali jego towarzyszy i płakali, starzec wysunął się z surową twarzą i rzekł:

— Płaczcie, nieszczęśliwi mieszkańcy Otaiti! Płaczcie, ale z powodu przybycia, a nie odjazdu tych złych i ambitnych ludzi. Przyjdzie dzień, iż poznacie ich lepiej; wrócą kiedyś uzbrojeni w ten kawałek drzewa, który widzicie oto u pasa jednych, z tym żelazem w dłoni, które wisi u boku drugich, aby was zakuć w łańcuchy, mordować was lub uczynić niewolnikami swych szaleństw i występków. Przyjdzie dzień, iż będziecie służyli pod nimi, równie zepsuci, równie plugawi, równie nieszczęśliwi jak oni. Ale, na szczęście, sięgam kresu swoich dni; nie będę patrzył na klęskę, którą wam zwiastuję. O Otajczycy! O moi przyjaciele! Mielibyście sposób uniknięcia złowrogiej przyszłości, ale wolałbym raczej umrzeć niż go wam doradzić. Niechaj się oddalą i niech żyją.

Następnie zwracając się do Bougainville'a dodał:

— A ty, wodzu rozbójników, podległych twym rozkazom, odepchnij co rychlej okręt od naszych brze-

* D. Diderot, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, w: *To nie bajka...*, Warszawa 1949, s. 52—57.

gów; jesteśmy niewinni, jesteśmy szczęśliwi, możesz jedynie zmać nasze szczęście. Jesteśmy posłuszni czystemu zmysłowi natury, a ty siliłeś się zatrzeć w naszych duszach jego głoski. Tutaj wszystko należy do wszystkich, a ty obwieszczałeś nam jakąś niedorzeczną różnicę pomiędzy *twoim* a *moim*. Córki i żony są nam wspólne; dzieliłeś z nami ten przywilej i zażegłeś w ich piersiach nieznanne szaty. W objęciach twoich stały się jak obłąkane; ty w ich ramionach stałeś się okrutny. One jęły nienawidzić się wzajem; wyście zaczęli się mordować o nie; wróciły do nas zmazane waszą krwią. Jesteśmy wolni i oto ty rzuciłeś w naszą ziemię nasienie przyszłej niewoli. Nie jesteś ani bogiem, ani biesem; kimże jesteś tedy, aby czynić niewolników? Oru! Ty, który rozumiesz język ludzi, powiedz nam wszystkim, jak powiedziałeś mnie, co oni wypisali na tej blasze: „*Ten kraj jest nasz*”. Gdyby Otajczyk wylądował kiedy na waszych brzegach i gdyby wyrzył na kamieniu lub korze drzewa: „*Ten kraj należy do mieszkańców Otaiti*”, co byś o tym mniemał? Jesteś silniejszy! I cóż to znaczy? Kiedy ci zabrano jeden z nędznych drobiazgów, jakich pełno masz na statku, okrzyknąłeś się, zemściłeś się; i w tej samej chwili zamysliłeś w sercu ukraść całą krainę! Nie jesteś niewolnikiem; raczej cierpiałbyś śmierć niż niewolę, a chcesz nas ujarzmić! Sądzisz zatem, że mieszkaniec Otaiti nie umie bronić swej wolności i umrzeć? Ten Otajczyk, którym chcesz zawładnąć jak bydłem, jest twoim bratem. Jesteście obaj dziećmi natury: jakie masz prawo nad nim, którego on nie miałby nad tobą? Przybyłeś: czyśmy się targnęli na twą osobę? Czy złupiliśmy statek? Czyśmy cię chwycili i wydali na pastwę grotom naszych nieprzyjaciół? Czyśmy cię zmusili, byś uprawiał pola na równi z bydłętą? Szanowaliśmy w tobie swój obraz. Zostaw nam nasze obyczaje: rozsądniejsze są i uczciwsze od twoich; nie chcemy zmieniać tego, co ty nazywasz „naszym nieuctwem”, na twoje bezużyteczne wiadomości. Znamy wszystko, co potrzebne i dobre. Czy jesteśmy godni wzgardy, że nie umieliśmy sobie stwo-

rzyć zbytecznych potrzeb? Kiedy jesteśmy głodni, mamy co jeść; kiedy nam zimno, mamy się w co odziać. Odwiedzałeś nasze chaty: czegoż, powiedz, w nich brakuje? Uganiaj się, dokąd ci się podoba, za tym, co nazywasz „wygodami życia”, ale pozwól rozsądnym istotom zatrzymać się przy mecie, poza którą owocem ciężkich i ustawnych wysiłków byłyby jedynie dobra urojone. Skoro nas skłonisz, byśmy przekroczyli ciasną granicę potrzeby, kiedyż skończymy pracować? Kiedyż będziemy się cieszyli życiem? Staraliśmy się zmniejszyć, ile tylko możebne, sumę naszych rocznych i dziennych trudów, ponieważ nic nie wydaje się nam cenniejsze niż spoczynek. Wracaj do swego kraju miotać się, dręczyć, ile ci się podoba; pozwól nam zażywać wczasu: nie wpieraj w nas ani swoich sztucznych potrzeb, ani urojonych cnót. Spójrz na tych mężczyzn: patrz, jacy prości, zdrowi i krzepcy. Spójrz na kobiety: patrz, jakie proste, zdrowe, świeże i ładne. Weź ten mój łuk, zawołaj na pomoc jednego, dwóch, trzech, czterech towarzyszy i próbujcie go nagiąć. Ja go napię sam jeden. Uprawiam ziemię, wspinam się na góry, przedzieram przez lasy, przebiegam milę w niespełna godzinę. Twój młodzi towarzysze ledwie mogli mi nadażyć, a mam przeszło dziewięćdziesiąt lat. Biada tej wyspie! Biada mieszkańcom Otaiti dziś i biada na przyszłość, od dnia, w którym nas odwiedziłeś! Zналиśmy tylko jedną chorobę; tę, na którą skazany jest człowiek, zwierzę i roślina: starość; ty przyniosłeś inną: skaziłeś naszą krew. Trzeba nam będzie może wytępić własnymi rękami nasze córki, żony, dzieci; tych, którzy zbliżyli się do twoich kobiet; te, które zbliżyły się do twoich mężczyzn. Pola nasze przesiąkną nieczystą krwią, która przeszła z twoich żył w nasze albo w nasze dzieci, skazane na hodowanie i utrwalenie cierpienia, które wszczepiłeś ojcom i matkom, a które oni przekażą na wieki potomstwu. Nieszczęśliwy! Będziesz winien albo spustoszeń, które staną się następstwem złowrogich pieszczot twej zgrai, albo też mordów, które popełnimy, aby powstrzymać ich truciznę. Mówisz o zbrod-

niach! Czy wyobrażasz sobie większą zbrodnię niż twoja? Jaka jest u was kara na tego, kto zabija sąsiada? Śmierć od żelaza; jaka na nikczemnika, który go otruje? Śmierć od ognia. Porównaj z tym swoją zbrodnię i powiedz, trucicielu narodów, na jaką karę zasłużyłeś? Jakże niedawno temu młoda Otajka poddawała się bez troski pieśszczotom, uściskom młodego Otajczyka; dojrzewająca dziewczyna czekała niecierpliwie chwili wyzwolenia, gdy matka zdejmie jej zasłone i obnaży piersi. Dumna była, iż budzi żądze i ściąga miłosne spojrzenia obcych, krewnych, braci; przyjmowała, bez lęku i wstydu, w naszej obecności, w kole niewinnych Otajczyków, przy dźwięku fletni, wśród płasów, pieśszczoty tego, którego wskazywało jej młode serce i tajemny głos zmysłów. Pojęcie zbrodni i niebezpieczeństwo choroby wstąpiły z tobą między nas. Rozkoszom, niegdyś tak słodkim, towarzyszą obecnie wyrzuty i groza. Ten czarny człowiek, który stoi obok ciebie i przysłuchuje mi się, dawał jakieś nauki naszej młodzi; nie wiem, co mówił; ale od tego czasu chłopcy nasi wahają się, dziewczęta płoną rumieńcem. Kryj się, jeśli chcesz, w mrocznym lesie wraz z wyuzdaną towarzyszką swych rozkoszy, ale pozwól dobrym i prostym Otajczykom rozmnażać się bez wstydu w obliczu nieba, w biały dzień. Jakież zaniejsze i wyższe uczucie mógłbyś dać w miejsce tego, któreśmy im tchnęli i które ich ożywia? Mniemają, iż nadeszła chwila wzbogacenia narodu i rodziny nowym obywatelem, i szczycą się z tego. Jedzą, aby żyć i aby rosnąć; rosną, aby się rozmnażać, i nie widzą w tym grzechu ni wstydu. Słuchaj dalszego ciągu swych zbrodni. Ledwie pokazałeś się między nimi, stali się złodziejami. Ledwie stąpiłeś na naszą ziemię, zaczęła dymić krwią. Otajczyka, który biegł na twoje spotkanie, który powitał cię i przyjął wołaniem: *Tai! przyjaciel, przyjaciel*, zabiłeś. I dlaczego? Ponieważ go uwiódł blask twoich błyszczących perełek. Dawał ci owoce; ofiarował własną żonę i córkę; ustępował ci chaty, a ty go zabiłeś za garstkę tych ziarn, które zabrał ci nie poprosiwszy. Na odgłos twej morderczej broni uciekł w góry. Ale bądź pewien,

iż gdyby nie ja, w jednej chwili zginęlibyście wszyscy. Ha! Czemu ich uspokoilem? Czemu powściągnąłem? Czemu wstrzymuję ich w tej chwili? Nie wiem; nie zasługujesz bowiem na żadną litość; masz duszę okrutną, która nie zaznała jej nigdy. Przechadzałeś się, ty i twoi, po naszej wyspie; uszanowano cię; zażywałeś wszystkiego; nie znalazłeś na drodze zapory ani odmowy; zapraszano cię, siadałeś, roztaczano przed tobą cały dostatek. Pragnąłeś dziewcząt? Z wyjątkiem tych, które nie mają jeszcze przywileju ukazywania twarzy i piersi, matki przedstawiły ci wszystkie inne zupełnie nagie: oddano w twoje ręce tkliwą ofiarę obowiązków gościnności; usłano wam obojgu ziemię liśćmi i kwiatami; grajkowie nastroili instrumenty, nic nie mąciło słodyczy, nie krępowało swobody waszych uścisków. Odśpiewano hymn, który zagrzewał cię, abyś był mężczyzną, upominał nasze dziecię, aby było kobietą; kobietą chętną i pełną rozkoszy. Tańczono koło waszego legowiska; i oto wychodząc z ramion tej kobiety, doświadczywszy na jej łonie najśłodszego upojeń, zabiłeś jej brata, przyjaciela, jej ojca może! Zrobiłeś gorzej: spójrz w tę stronę, popatrz na to zakole najeżone grotami; tę broń, która groziła jedynie nieprzyjaciołom, widzisz obróconą przeciw naszym własnym dzieciom; widzisz nieszczęsne towarzyszeki naszych uciech; patrz na ich smutek, na boleść ojców, na rozpacz matek; w tej oto zagrodzie skazane są, aby zginęły z naszych rąk albo z choroby, której im udzieliłeś. Oddał się, chyba że twoje okrutne oczy lubują się w widowisku śmierci; oddał się, jedź; i oby występne morza, które oszczędziły cię w podróży, mogły zmazać swą winę i pomścić nas pochłaniając cię, nim powrócisz! A wy, mieszkańcy Otaiti, schrońcie się do chat, schrońcie się wszyscy; niechaj ci niegodni cudzoziemcy słyszą przy odjeździe jedynie ryczące fale i widzą jedynie pianę, której wściekłość bieli opustoszałe wybrzeże!

Przetłóżył Tadeusz Żeleński-Boy



SPIS TREŚCI

| | |
|--|-----|
| ZYCIE I TWÓRCZOŚĆ | 7 |
| ŚWIAT | 49 |
| CZŁOWIEK I JEGO DZIEŁA | 78 |
| POZNANIE I METODA | 102 |
| PIĘKNO | 132 |
| MORALNOŚĆ | 161 |
| RELIGIA | 183 |
| SPOŁECZEŃSTWO | 219 |
| ZAKOŃCZENIE | 243 |
| WAŻNIEJSZE DATY Z ŻYCIA DIDEROTA | 250 |
| BIBLIOGRAFIA | 253 |

WYBÓR PISM

| | |
|---|-----|
| NOTA EDYTORSKA | 263 |
| O MOIM SPOSOBIE PRACY | 266 |
| ENCYKLOPEDYSTA BOULANGER | 270 |
| OD MOLEKUŁY DO CZŁOWIEKA | 278 |
| JAK ŚLEPCY POZNAJĄ ŚWIAT? | 307 |
| RACJONALIZM A METODA EMPIRYCZNA | 313 |
| „MODEL IDEALNY” W SZTUCE AKTORSKIEJ | 317 |
| PORTRETY | 326 |
| MORALNOŚĆ A PRAWO NATURALNE | 332 |
| PROGRAM NAUKI O BIBLIJI | 338 |
| UTOPIJNA SPOŁECZNOŚĆ TAHITI | 343 |

Cena zł 98,—

Karol Toeplitz
KIERKEGAARD

Jan Dziżyński
PROUDHON

Marek Waldenberg
KAUTSKY

Ija Lazari-Pawłowska
SCHWEITZER

Zbigniew Kuderowicz
NIETZSCHE

Leon Joachimowicz
SENEKA

Stanisław Jedynak
ETYKA POLSKA W LATACH
1863—1918

Paweł Śpiewak
GRAMSCI

Barbara Skarga
COMTE

Irena Szumilewicz
POINCARÉ

Marian Skrzypek
HOLBACH

Roman Rudziński
JASPERS

Stefan Wołoszyn
KORCZAK

Jan Hellwig
CIESZKOWSKI

Stanisław Michalski
KARPOWICZ

Witold Mackiewicz
BRZOZOWSKI

Ruta Światło
PLECHANOW

Andrzej Nowicki
GIORDANO BRUNO

Włodzimierz Rydzewski
KROPOTKIN

Rett Ludwikowski, Jan Woleński
J. S. MILL

Bogdan Suchodolski
KOMEŃSKI

Sławomir Magala
SIMMEL

Irena Wojnar
LUNACZARSKI

Wincenty Okoń
DAWID

Andrzej Kołakowski
SPENGLER

Cena zł 98,-



ISBN 83-214-0270-4 <http://rcin.org.pl/ifis>