

Suchodolski, Bogdan

Diderot. Sprzeczności i granice naturalistycznej i społecznej nauki o człowieku

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 12/1, 27-45

1967

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



DIDEROT —
SPRZECZNOŚCI I GRANICE NATURALISTYCZNEJ I SPOŁECZNEJ
NAUKI O CZŁOWIEKU

Prowadzone z różnych punktów widzenia i w różny sposób rozważania nad miejscem człowieka w przyrodzie osiągały szczyt w drugiej połowie XVIII w. w działalności naukowej i publicystycznej Diderota i Holbacha. Pierwszy z nich był szczególnie wrażliwy na idee syntetyczne i nowe, a chociaż nie rozwijał systematycznie własnych i cudzych pomysłów, dawał im życie intelektualne i rozgłos; drugi, bardziej systematyczny, zmierzał do uporządkowania narastającej szybko nowej wiedzy o przyrodzie, do zinterpretowania jej konsekwentnie w materialistyczny sposób.

I

Działalność Diderota rozpoczynała się wcześniej, gdy dla zarobku podejmował się przekładów. Tłumaczył *Słownik medyczny* Jamesa, tłumaczył Shaftesbury'ego. Prawdopodobnie podzielał jego entuzjazm do przyrody, jego przeświadczenie, iż jest ona wielką całością, w której człowiek uczestniczy w radości i swobodzie. Jego pierwsze dzieło oryginalne — *Myśli filozoficzne* (1746 r.) — zawdzięcza wiele angielskiemu filozofowi; ma już jednak nowe, ostre piętno ateistycznej interpretacji całości świata, odczytane trafnie przez cenzorów ówczesnej Francji, którzy spowodowali uchwałę Parlamentu nakazującą — 7 lipca 1746 r. — spalenie tej książki wraz z *Historią naturalną duszy* La Mettriego.

Myśli rozpoczynają się od apoteozy namiętności. Diderot sądził, iż „tylko wielkie namiętności mogą podnieść duszę do wielkich czynów”¹. Wszelkie umiarkowanie czyni „ludzi pospolitymi”. Obrona namiętności — powtórzy ją Helwecjusz — była wyznaniem wiary w naturę: w zgodzie z nią, a nie w przeciwstawianiu się jej siłom rozkwita człowiek. Te siły są racjonalne: wielcy fizycy dostarczyli dowodów — stwierdził Diderot — iż „świat nie jest już Bogiem, ale machiną posiadającą swoje koła, liny, dźwignie, sprężyny i wagi”². Badania świadczą może o istnieniu Najwyższej Inteligencji, ale szukać jej trzeba w przyrodzie, nie w religii. A wówczas musimy dojść do wniosku, „iż mechanizm rządzący najniebezpieczniejszym owadem nie jest mniej cudowny aniżeli mechanizm rządzący człowiekiem, i — pisał dalej Diderot — nie lękam się wniosku,

¹ Diderot, *Wybór pism filozoficznych*. Warszawa 1958, s. 23.

² *Op. cit.*, s. 30.

że wewnętrzne poruszenie molekuł, które było zdolne wytworzyć pierwszy z tych organizmów, mogło, co jest prawdopodobne, wytworzyć i drugi”³.

Myśli te dojrzewają w *Przechadzce sceptyka* (1747 r.), a zwłaszcza w słynnym *Liście o ślepcach dla użytku tych, co widzą* (1749 r.). Problem wiedzy o świecie, jaką posiadać mogą ludzie o niepełnych lub uszkodzonych zmysłach, był wyjątkowo pasjonującym problemem w epoce, która stawiała się coraz bardziej skłonna ujmować poznanie jako manipulację danymi zmysłów. Dyskusja o niewidomych staje się dla Diderota okazją do sformułowania wniosków, które godzą w równą miarę w tradycyjne koncepcje religijnego ładu w świecie, co w kartezjańską filozofię człowieka, jak również i w sensualizm Condillaca.

W rozprawie tej już się nie pojawia Najwyższa Inteligencja, chociaż wszechświat zachowuje zarówno piękno, jak i ład. A jeżeli — pisał Diderot — „kiedykolwiek jakiś filozof ślepy i głuchy od urodzenia stworzy człowieka na wzór Kartezjusza, ośmielam się zapewnić cię, pani, iż umieści jego duszę w końcach palców; ponieważ stamtąd przychodzą jego najważniejsze wrażenia i wszelka wiedza o świecie zewnętrznym”⁴. Rozważając zaś filozoficzne aspekty sensualizmu, Diderot dostrzegał w nim właściwie nową wersję idealizmu Berkeleya. Skoro „idealistami 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”⁵, to Condillac należy do tego obozu tak samo jak Berkeley. I jeden i drugi uznają jedynie rzeczywistość danych zmysłowych.

Diderot sądził, iż taki system filozoficzny jest wprawdzie „najtrudniejszy do obalenia”, lecz jest to system stworzony „ku wstydomi umysłu ludzkiego”; i szukał dróg wyjścia poza przeciwieństwa racjonalizmu i sensualizmu w określaniu ludzkiego poznania, a więc i w określaniu miejsca człowieka w przyrodzie⁶. Zwracając uwagę na wielkie znaczenie zmysłu dotyku u niewidomych, Diderot przewycięzał koncepcję wyłączną biernego stosunku człowieka do świata, jaką głosili sensualiści, analizujący „pasywne” zmysły. Zmysł dotyku, jako ściślej niż inne zmysły związany z działaniem, otwiera inne perspektywy sytuacji człowieka w przyrodzie.

W artykule *Piękno*, napisanym dla *Encyklopedii*, Diderot zaakcentował jeszcze silniej znaczenie ludzkiej aktywności w poznawaniu świata; jego obraz zmysłowy miał być weryfikowany i uzupełniany przez narzędzia, wysiłek, pracę, mechanikę. W ten sposób „obraz” świata miał się odnosić do „rzeczy”, dzięki czemu idealistyczne niebezpieczeństwa sensualizmu mogły być opanowane. Gdy pierwsze zdanie książki Condillaca o pochodzeniu poznania ludzkiego brzmiało: „Choćbyśmy wzbili się, mówiąc przenośnie, aż do niebios, choćbyśmy zstąpili w otchłanie, nie zdołamy nigdy wyjść z samych siebie; zawsze spostrzegać będziemy tylko naszą własną myśl”⁷ — to Diderot zdecydowanie bronił tezy głoszącej obiektywność poznania. W artykule *Wrażenia* w *Encyklopedii* pisał, może nie bez bezpośredniej aluzji do Condillaca: „Wrażenia wyprowa-

³ *Loc. cit.*

⁴ *Op. cit.*, s. 193.

⁵ *Op. cit.*, ss. 209—210.

⁶ Kładzie na to duży nacisk H. Lefebvre w książce: *Diderot*. Paris 1949, ss. 102—113.

⁷ E. B. de Condillac, *O pochodzeniu poznania ludzkiego*. Kraków 1952, s. 9.

dzają duszę poza nią samą, dając jej niejasną ideę przyczyny zewnętrznej; [...] wrażenia są najbardziej przekonującym dowodem istnienia materii”⁸.

Pytanie: jak się to dzieje, iż wrażenia odpowiadają rzeczywistości zewnętrznej, nurtowało od tej pory Diderota przez długie lata, aż do opracowywanych u schyłku życia *Elementów fizjologii* (lata 1774—1780). Ale myśl główna tej odpowiedniości wyrażona już była w *Liście* i we współczesnych mu artykułach *Encyklopedii*. Myślą to było stwierdzenie, iż materia, od której „jest nieodłączna idea ruchu”, stanowi równocześnie przedmiot naszych wrażeń, jak i przyczynę procesu ich powstawania⁹. Zdaniem Diderota, należymy do jednorodnego świata materii, takiego samego w nas, jak i poza nami. Dzięki temu nasze zmysłowe poznanie, będąc subiektywnie, jest także i obiektywne. „Dumna istota zwana człowiekiem” — wywodził Diderot w *Liście* — „jest tylko jedną z „kombinacji natury”, „w których mechanizmie nie zachodziły żadne poważniejsze sprzeczności i które mogły dzięki temu przetrwać i mnożyć się”, podczas gdy inne, nieudane, uległy zagładzie. Zapewne pierwsi ludzie byli dość różni od nas; „przypuszczam — pisał nieco dalej Diderot — że na początku, kiedy fermentująca materia wylała ze siebie wszechświat, bliźni moi bardzo byli z gruba ciosani”¹⁰. Ale i my, jak oni, należymy do tego świata.

Jego ogrom i jego przemiany — być może — przerażają człowieka. Bo czymże jest ten świat? — pytał Diderot. I odpowiadał: „Układem podatnym na nagłe zmiany, wskazujące na stałą dążność do niszczenia; zmiennym następstwem bytów, które przenikają się, wypierają i znikają; przejściową symetrią, chwilowym porządkiem”. Ludzie wydają sądy o wszechświecie i jego istnieniu, „jak jednodniowa muszka wydaje sąd” o istnieniu człowieka. Ale „jednak przeminiemy wszyscy, tak że nie będzie można określić ani rzeczywistych rozmiarów przestrzeni, jakie zajmowaliśmy, ani dokładnego czasu naszego trwania. Czas, materia i przestrzeń są być może tylko punktem”¹¹.

Takie były ostatnie słowa Saundersona, głównego bohatera *Listu o ślepcach*, który wiedzę o świecie przekazywał ludziom widzącym, nie zdolnym jednak, aby „zobaczyć” świat w ten właśnie sposób. Saunderson — niewidomy matematyk angielski (1682—1739) — stawał się symbolem uczestnictwa człowieka w świecie i możliwości jego poznania niezależnie od zmysłu, który potocznie uchodził za główny zmysł poznawczy — od zmysłu wzroku.

Bardziej dojrzałe rozwiązanie wszystkich tych idei o człowieku w przyrodzie przyniosła następna rozprawa Diderota: *O interpretacji natury*, ogłoszona w listopadzie 1753 r., a w zmienionej redakcji w styczniu 1754 r. Jej tytuł pochodził od Bacona, a także i treść jej była mu bliska. Ale równie wiele Diderot zawdzięczał Buffonowi, którego studiował dokładnie — równocześnie zresztą z Platonem i Miltonem — w więzieniu w Vincennes.

Rozprawa *O interpretacji natury* była przede wszystkim pogrzebową mową pochwalną dla geometrii. Nauka ta — zdaniem Diderota — nie pójdzie już dalej; pozostanie wielka ale umarła jak egipskie piramidy.

⁸ *Encyklopedia* [...]. Wybór artykułów. Warszawa 1957, s. 160.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Diderot, *Wybór* [...], ss. 215—216.

¹¹ *Op. cit.*, s. 217.

Ludzkość zwróci się ku naukom nowym, ku naukom eksperymentalnym i naukom moralnym¹². W ten sposób wiek oświecenia, wiek nauk biologicznych i historycznych, zegnał przodującą naukę XVII stulecia i wynikający z niej model myślenia, który tak długo rzucał czar na filozofów. Człowiek przestawał być istotą tworzącą geometrię, istotą geometryczną w myślach i w działaniach. Człowiek stawał się istotą żywą, wtopioną w życie całej przyrody, włączoną w jego dramatyczne konflikty, zwycięstwa i klęski.

Czym jest życie przyrody? Oto było pytanie, przekraczające pytanie o jej mechanizm. Diderot, jak La Mettrie, używa jeszcze tego słowa. Ale traci już ono dawne, zgeometryzowane znaczenie. Gatunki w przyrodzie powstają i giną, utrzymują się i różnicują; rzekomo nieprzekraczalne granice „królestw” stają się płynne, zacierają się tereny „pogranicza”, które nie było właściwie pograniczem. Może w prawieku istniała „tylko jedna pierwsza istota, prototyp wszystkich istot” — przypuszcza Diderot, nawiązując do hipotezy Maupertuisa¹³. Ale jeśli tak, to dzieje przyrody okazywałyby się jeszcze bardziej dramatyczne, niż przypuszczano. Przyjmując bowiem jednorodność świata, należałoby przyjąć nieskończony ruch „części elementarnych”, wyposażonych w dar postrzegania i pamięć danej sytuacji, wiążących się w przeróżny sposób z innymi, tworzących „nieskończoną liczbę bytów wydzielonych z pierwszego bytu”. W tych kombinacjach miałyby zamierać pierwotna świadomość elementów, powstawać zaś nowa. Świat stawałby się wówczas „powszechną kopulacją”, a jego dusza „nieskończonym systemem postrzegań”¹⁴.

Przyjmując przeciwną hipotezę odwiecznych różnic jakościowych w bycie, musielibyśmy przyznać, iż świat „nie tworzy całości”, co wprowadzałoby „nieład do natury” i niweczyłoby filozofię. „Jeśli zjawiska nie łączą się wzajemnie ze sobą, nie ma filozofii”¹⁵. Ale gdy jednak przyjmujemy powszechny związek zjawisk, musimy uznać ich ciągłą zmienność, a wówczas nasze poznanie będzie prawie niemożliwe. „Cała nasza dotychczasowa nauka tyżająca natury staje się równie przelotną jak słowa. To, co bierzemy dziś za historię natury, jest tylko bardzo niekompletną historią jednego momentu”¹⁶.

Obserwujemy, jaka natura jest dziś; nie bardzo wiemy, jaka była dawniej; nie możemy zupełnie wiedzieć, jaka będzie w przyszłości: oto — zdaniem Diderota — najważniejsze źródło trudności poznania. Właśnie dlatego nie umiemy rozwiązać problemu materii martwej i materii żywej. Zapewne czas, i tylko czas, wyznaczył te granice, które obserwujemy. Ale „czy materia żywa jest zawsze żywa? A czy materia martwa jest zawsze i rzeczywiście martwa? Czy materia żywa wcale nie umiera? Czy materia martwa nigdy żyć nie zaczyna?”¹⁷.

Czas — zdaniem Diderota — jest wielkim twórcą świata rzeczywistego. W nim powstawały ziemie i gwiazdy, w nim podlegały przemianom rośliny i było tak, że „świat zwierzęcy miał, jak wieczność długa, swoje szczególne elementy rozproszone i pomieszane w masie materii; że zdarzyło się, iż te elementy się połączyły, ponieważ taka możliwość istniała; że embrion z owych elementów uformowany przeszedł przez nieskończo-

¹² *Op. cit.*, s. 260.

¹³ *Op. cit.*, s. 265.

¹⁴ *Op. cit.*, s. 302.

¹⁵ *Op. cit.*, s. 314.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Op. cit.*, s. 315.

na ilość form ustrojowych i przemian; że posiadał w kolejności: ruch, wrażenia, wyobrażenia, myśl, refleksję, świadomość, uczucia, namietności, znaki, gesty, dźwięki, dźwięki artykułowane, mowę, prawa, naukę i sztukę; że każde stadium rozwoju przedziały miliony lat; iż może jeszcze podlegać innym przemianom rozwojowym i doznać jeszcze nie znanego nam wzbogacenia"; a może też zniknąć na zawsze z natury lub odrodzić się pod inną postacią¹⁸.

Oto jest genealogia człowieka i jego sytuacji w przyrodzie, ukazana przez Diderota. Różni się ona zasadniczo od wszelkich prób aprioryczno-racjonalistycznych antropologii, jak i od koncepcji sensualistyczno-subiektywistycznych. Człowiek zostaje tu włączony w wielki świat przyrody i poddany jego przemianom; nie jest wcale przeciwstawioną jej „czystą myślą” i nie jest „posągiem”, który stwarza swe własne życie przez zmysłowe doświadczenia, które porządkuje w sobie i wedle własnych przyjemności, nie odczytując z nich obiektywnego porządku świata.

Tę koncepcję człowieka Diderot przedstawiał i rozwijał równocześnie w różnych artykułach *Encyklopedii* — m.in. w artykule *Encyklopedia*, w którym człowiek potraktowany został jako świadomość całej przyrody, a także w *Rozmowie z d'Alembertem* i w *Snie d'Alemberta*. Może nie bez wpływów Bordeu'a (1722—1776), który właśnie wówczas wydał dzieło o gruczolach wewnętrznego wydzielania¹⁹, Diderot interesował się coraz bardziej problemami fizjologii człowieka, wiązanej ściśle z ogólną biologią. Zapewne też działalność Ménureta de Chambeau (1733—1815), młodego lekarza, który opracował liczne artykuły medyczne do *Encyklopedii* — zwłaszcza *Obserwację* i *Gospodarkę zwierząt* — miała znaczenie dla Diderota, podobnie jak artykuły innego lekarza, Fouqueta (1727—1806). Diderot stawał w ten sposób w samym centrum biologicznych i medycznych dyskusji, które toczyły się zarazem i poza *Encyklopedią*, zwłaszcza w związku z publikacjami Buffona i Robineta, Bonnetta i Hallera. *Rozmowa* i *Sen d'Alemberta* były podsumowaniem tych dyskusji, sformułowaniem też, w związku z którymi sam ich twórca pisał, iż nie sposób być bardziej głębokim i bardziej szalonym.

Tezy te dotyczyły narodzin życia, powstawania gatunków, ewolucji istot żywych, a zwłaszcza człowieka. Całość przyrody zmieniała się — w tym ujęciu — od wieków i bez przerwy. Wspólne i jednorodne życie krążyło w tej całości. „Wszystkie istoty krążą jedne w drugich — pisał Diderot — i w konsekwencji wszystkie gatunki... Całość jest tylko wieczną przemianą... Każde zwierzę jest tylko mniej lub bardziej człowiekiem; każdy minerał mniej lub bardziej rośliną; każda roślina mniej lub bardziej zwierzęciem. Nie ma w przyrodzie ścisłych granic [...] Biedni filozofowie! Mówicie ciągle o esencjach. Zostawcie w spokoju wasze esencje! Starajcie się dostrzec ogólną masę [...] Czym jest każda z istot? Sumą pewnej ilości dążeń. Czyż mogą być czymś innym niż dążeniem?... Nie, bo idę do jakiegoś kresu! [...] Narodziny, życie i odejście są tylko przemianą form... I co ma za znaczenie ta albo inna forma? Każda forma raduje się i cierpi. Od słonia, aż do małej mszycy... od mszycy aż do molekuly żywej i czującej, która była na początku wszystkiego, nie ma w całej przyrodzie jednego punktu, który by nie cierpiał i nie doświadczał rozkoszy”²⁰.

¹⁸ *Op. cit.*, s. 314.

¹⁹ T. Bordeu, *Recherches anatomiques sur la fonction des glandes et sur leur action*. Paris 1751.

²⁰ Diderot, *Mistyfikacja. Sen d'Alemberta*. Warszawa 1962, ss. 111, 112—113.

Ten monizm miał piętno witalizmu, który rozciągał się zarówno na całą materię żywą, jak i na materię nieożywioną; miał charakter koncepcji rozwojowej, dynamicznej, nie statycznej; transformizm miał rozwiązywać wszelkie trudności, jakie powstawały w redukowaniu różnorodności do jednorodności. Była to wizja świata przeciwstawna schematom racjonalizmu mechanistycznego, wizja świata materialistyczna, ale równocześnie witalistyczna i zhierarchizowana. Wizja świata, w której człowiek, aczkolwiek wpleciony w wielką całość przyrody, uzyskiwał w swym życiu swoiste perspektywy rozwoju.

Prawdopodobnie *Elementy fizjologii* miały być — w zamierzeniu Diderota — wykładem pełnym tej nowej antropologii. W ciągu dziesięciu — a może i piętnastu — lat pracował Diderot nad tą książką. Nie ukończył jej — zupełnie tak samo, jak nie dokończył traktatu o człowieku Kartezjusz, któremu Diderot pragnął przeciwstawić koncepcję własną, odmienną i zgodną z nowoczesnymi postępami nauk przyrodniczych. Pozostały tylko szkice i fragmenty, luźne notatki i oderwane sformułowania, zarysy planu całości.

W części pierwszej autor analizuje ogólne zjawiska życia w świecie, uwytadnia rolę ogólnej wrażliwości, akcentuje procesy przemian. Część druga poświęcona jest ciału ludzkiemu, a w szczególności jego fizjologicznemu funkcjonowaniu, będącemu podstawą całego życia psychicznego ludzi. Rozważania Diderota — jak wszystko, co pisał o przyrodzie — wiążą wyniki współczesnych badań naukowych z ogólniejszą refleksją filozoficzną. Ale połączenie to — tak płodne w ciągu jego całego życia — ujawnia w tym dziele niedokończonym swe przeciwieństwo. Nauka musi być empiryczna, trzeźwa, ostrożna, powściągliwa; filozofia wyraża ludzką potrzebę sięgania w głąb, rozumienia rzeczy do końca.

„Cóż spostrzegam?” — pytał Diderot. I odpowiadał: „Formy. I cóż jeszcze? Znowu formy. Spacerujemy wśród cieni, będąc cieniami dla innych i dla samych siebie”²¹. Podczas gdy nauka tkwi w tym świecie form, ostrożnie i lekliwie kwestionując ich trwałość w poszukiwaniu ukrytych przyczyn — filozofia ukazuje ów świat w nieustających przemianach, z racji których — jak to już powiedział Diderot w rozprawie *O interpretacji natury* — „nauka staje się równie przelotna jak słowa”. Filozofia jednak, ukazując tę kosmiczną wizję przepływania wszystkiego we wszystko, wizję powszechnych narodzin, różnicowań i śmierci bytów, jest właściwie „terminatorstwem śmierci” (*un apprentissage de la mort*)²².

Skoro więc to, czego uczy nauka, jest powierzchowne i ograniczone, a to, co ukazuje filozofia — wielkie, ale przerażające, pytanie o miejsce człowieka w naturze okazuje się pytaniem bardziej złożonym, niż można to przypuszczać, gdy się je stawiało z optymistyczną wiarą w możliwość uzyskania nowych rozwiązań. I chociaż cała działalność Diderota rzeczywiście — mimo że nie był on przyrodnikiem samodzielnie praktykującym badania — wniosła do tradycyjnej antropologii elementy nowe, chociaż ukazywała człowieka jako cząstkę przyrody, pojmowanej jako powszechne życie manifestujące się różnorodną wrażliwością, chociaż przewyciężała pojmowanie istoty ludzkiej jako racjonalnego mechanizmu

²¹ Diderot, *Elements de physiologie*. W wydaniu zbiorowym: *Oeuvres complètes de Diderot*. Pod redakcją J. Assézat. Paris 1875—1877, t. 9, s. 428. Dalej wydanie cytuję jako: *Oeuvres*.

²² *Loc. cit.*

i jako autokreacji dokonującej się przez zmysły, chociaż odsłaniała perspektywy transformizmu, dzięki którym miała być wyjaśniona zarówno wspólnota człowieka i całej przyrody, jak i to, że jego „forma” jest szczególnym sukcesem sił przyrody — pomimo wszystko wielkie i ważne problemy filozofii człowieka odradzały się wciąż jako dręczące i nie rozwiązane. Seria pytań, które Diderot sformułował w zakończeniu rozprawy *O interpretacji natury*, rysowała się nadal z tą samą ostrością.

Bez odpowiedzi na te pytania filozofia człowieka nie mogła uzyskać elementów do koncepcji własnych. Chyba żeby, porzucając kłopotliwe problemy miejsca człowieka w przyrodzie, skierowała uwagę przede wszystkim na miejsce człowieka w społeczeństwie. Chyba żeby od problemów narodzin, życia i śmierci, od problemów gatunku i jednostki, od problemów materii martwej i ożywionej, od ludzi ujmowanych w aspekcie kamieni, roślin, owadów i zwierząt, od „pytania: dlaczego coś istnieje, [...] najbardziej kłopotliwego z tych, jakie filozofia mogłaby sobie postawić”²³ — przeszła do pytań o sens życia ludzkiego w tym świecie ziemskim, świecie społecznym, świecie nauki i sztuki, państwa i gospodarki, powszechnego życia ludzi, którzy patrząc na gwiazdy nie myślą o milionach lat kosmicznych procesów zniszczeń i odroczeń.

Ten krok — jak wiadomo — uczynił Diderot.

II

„Rozum ma swoje przesady, zmysły — swoje niepewności, pamięć — swoje granice, wyobraźnia — swoje przebłyski, narzędzia — swoją niedoskonałość. Zjawiska są nieskończone, przyczyny ukryte, formy — być może przejściowe. Owym przeszkodom — pisał Diderot — jakie znajdujemy i w sobie, i które z zewnątrz stawia nam natura, możemy przeciwstawić tylko powolne i cierpliwe doświadczenie oraz myśl ograniczoną. Oto dźwignie, przy pomocy których filozofia zamierzyła poruszyć świat”²⁴.

Takie dźwignie pragnął zbudować Diderot: jedną z nich miała być *Encyklopedia*, drugą — jego własna działalność pisarska. W pełni udało mu się ta pierwsza, i to mimo przeszkód, jakie piętrzyły się na jej drodze; los był mniej łaskawy dla innych dzieł Diderota: nie ukazały się za jego życia liczne utwory, które dziś cenimy najwyżej; stąd obraz Diderota, jaki mieli jemu współcześni, i nasz obraz niezupełnie się pokrywają²⁵.

Encyklopedia była przez wiele lat główną działalnością Diderota. W roku 1750, w październiku, ukazał się *Prospekt*, w lipcu 1751 r. — pierwszy tom *Encyklopedii*. Jest cztery tysiące prenumeratorów. Ale

²³ Diderot, *Wybór* [...], s. 315.

²⁴ *Op. cit.*, ss. 269—270.

²⁵ *Kubuś fatalista i jego pan* ukazał się w 1796 r., podobnie jak i *Zakonnica, Kuzynek mistrza Rameau* w niemieckim przekładzie Goethego został wydany w 1805 r., a w wersji francuskiej, sporządzonej według Goethego, w 1821 r.; oryginał odnaleziono dopiero w końcu XIX w. *Paradoks o aktorze* wydało w 1830 r., a w 1954 r. wydano po raz pierwszy *Mistyfikację*. Podobnie w zakresie publicystyki. Bogate materiały z czasów pobytu Diderota na dworze Katarzyny, z archiwum w Petersburgu, ogłosił na przełomie wieków XIX i XX M. Tourneaux: *Diderot et Catherine II*. Paris 1899; *Mélanges philosophiques, historiques etc.* Paris 1899. Wielka polemika z Helwecjuszem ogłoszona została w pełnym tekście dopiero w 1875 r. w zbiorowym wydaniu dzieł, które przynosiło również i wiele innych nowości z dorobku Diderota.

w lutym 1752 r. wydawanie *Encyklopedii* zostaje zabronione. Po roku cofnięto zakaz. Wychodzą poszczególne tomy. Wzrasta oburzenie kół klerykałnych i konserwatywnych. Odchodzi z redakcji d'Alembert; w styczniu 1759 r. oskarża *Encyklopedię* generalny prokurator, a we wrześniu potępia ją papież. Diderot drukuje dalsze tomy potajemnie, magazynuje je; odrzuca propozycje Fryderyka II i Katarzyny II, aby przenieść wydawnictwo za granicę. Drukarz i wydawca, Le Breton, na własną rękę, bez wiedzy Diderota, łagodzi w korekcie poszczególne artykuły, niszcząc równocześnie ich rękopisy. Diderot szaleje z oburzenia. Ale nie ma już rady. W 1765 r. Diderot dysponuje dziesięcioma wydrukowanymi potajemnie tomami — z fikcyjnym miejscem druku na karcie tytułowej — i rozsyła je prenumeratorom. W 1772 r. wydawnictwo — dzięki ostatnim tomom plansz — zostaje w głównym zrebie zakończone.

Encyklopedia przyniosła artykuł Diderota o człowieku. „Człowiek — czytamy tam — to istota czująca, rozumująca, myśląca, która przechadza się swobodnie po powierzchni ziemi i wydaje się, że stoi na czele innych zwierząt, władając nimi; która żyje w społeczeństwie, wynalazła nauki, sztuki i rzemiosła, której właściwością jest dobroć i złośliwość, która wyznaczyła sobie władców i wymyśliła prawa, etc.”²⁶.

Po tej definicji Diderot analizuje człowieka z punktu widzenia przyrodniczego, moralnego i politycznego. Obraz człowieka jako istoty biologicznej przynosi wiele szczegółów, zarówno fizjologicznych, jak i etnologicznych, daje zarys rozwoju osobniczego od narodzin aż do śmierci. Z punktu widzenia moralnego człowiek przedstawia się jako istota osiągająca wielkie triumfy w nauce, sztuce, rzemiośle, a równocześnie niska i okrutna. Być może, człowiek stał się taką mieszaniną dobra i zła, ponieważ „pycha, zabobon i lęk” nie pozwoliły mu poznać siebie i kierować sobą. Filozofia powinna to naprawić. Człowiek w sensie politycznym jest — na równi z ziemią — wielkim bogactwem. Niestety, nie rozumieją tego władcy, odbierając ludziom wolność i dobrobyt, bez których nie mogą się oni naprawdę rozwijać.

Artykuł nie jest specjalnie interesujący. Ale filozofię człowieka — i to filozofię nową — prezentowała cała *Encyklopedia*. Diderot, nawet wbrew niektórym współpracownikom, dbał o to, aby realizować dewizę, którą w liście do Woltera (z 29 IX 1762) sformułował: „Bez pardonu zabobonnikom, fanatykom, nieukom, szaleńcom, podlecom i tyranom [...]. Czyż na darmo nazywamy się filozofami?”^{26a}. W tej walce Diderot stawił na naukę, na technikę, na walkę społeczną.

W *Prospekcie* uwydatniono wielką rolę nauki, jej szybki postęp, konieczność upowszechniania jej wyników. „Niech *Encyklopedia* stanie się sanktuarium, gdzie wiedza ludzka mogłaby znaleźć schron przed grozą czasów i przełomów” — powtarza za *Prospektem* we *Wstępie* do *Encyklopedii* d'Alembert. Ale dotychczas — „zbyt wiele pisano o naukach, nie dość umiejętnie pisano o sztukach wyzwolonych, nic niemal — o umiejętnościach technicznych”. Ponieważ jednak ta właśnie działalność człowieka wydawała się Diderotowi wyjątkowo ważna, wędrował on po warsztatach Paryża, rozmawiał z rzemieślnikami, rozwijał ich myśli, wydobylał z tych rozmów terminy właściwe ich zawodom. Równocześnie wysyłał rysowników, którzy sporządzali dokumentację narzędzi i maszyn. Artykuły i plansze *Encyklopedii* stały się w ten sposób środkiem podno-

²⁶ *Encyklopedia* [...], s. 101.

^{26a} Por.: A. Collignon, *Diderot, sa vie, sa correspondance*. Paris 1913, s. 85.

szenia na wyższy poziom teoretyczny praktyki rzemiosła, stały się wielką dokumentacją użytkowanej codziennie, ale lekceważonej i zapoznawanej pracy człowieka. Praktyk miał znaleźć w tych artykułach „konceptje, które, być może, nigdy nie przyszłyby mu na myśl”²⁷, filozof — materiał do refleksji nad kunsztem ludzkim.

Artykuł *Sztuka* zawierał programowe uzasadnienie takiej postawy. Powołując się na Bacona, Diderot powtarzał, iż historia sztuk mechanicznych jest najważniejszą gałęzią prawdziwej filozofii i że nie wolno pogardzać ich praktyką. Byliśmy — sądził Diderot — niesprawiedliwi, ceniąc bardziej filozofów, moralistów, artystów, „ludzi zajętych wmawianiem w nas, iż byliśmy szczęśliwi, aniżeli ludzi troszczących się istotnie o nasze szczęście”²⁸. Ten punkt widzenia na pracę ludzi i wartość materialnej cywilizacji stał się ważnym elementem w koncepcji człowieka, jaką Diderot propagował w *Encyklopedii*. Ale położenie nacisku na tę ludzką działalność było w pewnym sensie zaprzeczeniem tez, które Diderot głosił jako przyrodnik. Człowiek, z punktu widzenia filozofii natury, był przecież częścią natury zespoloną ze wszystkimi innymi; budując z pomocą nauki, sztuki, pracy cywilizację materialną, przeciwstawiał się naturze i opanowywał ją — czego nie czyniło żadne inne stworzenie. Diderot, który włączał człowieka w wielki świat przyrody, przeciwstawiał go temu światu jako twórcę własnej cywilizacji.

W rozważaniach spisywanych podczas pobytu na dworze Katarzyny Diderot zwracał uwagę, że „przyroda napastuje człowieka potrzebami, które mu dała i niebezpieczeństwami, na jakie go wystawiła; musi on walczyć z okrucieństwem pór roku, z nieurodzajem i głodem, z chorobami i zwierzętami”. Tej walki człowiek nie mógł wygrać samotnie; ludzie musieli się zjednoczyć i „na szczęście doszło do takiego zjednoczenia”. Powstało społeczeństwo. „Walka z przyrodą jest pierwszą zasadą społeczeństwa” — stwierdził Diderot. I sądził, iż wszystko, co „zmierza do odgrodzenia człowieka od człowieka, mierza także do osłabienia jego siły w walce z przyrodą i do zbliżenia go do pierwotnego stanu, stanu dzikości”²⁹.

Ta teoria człowieka jako istoty wydobywającej się z prymitywizmu naturalnych warunków istnienia przez walkę z przyrodą, prowadzoną stale i konsekwentnie, miała charakter koncepcji społecznej, przeciwstawnej koncepcjom naturalistycznym akcentującym łączność, a nawet tożsamość życia ludzkiego i życia całej przyrody. Prawdopodobnie Diderot dostrzegał to przeciwieństwo. Ale oba punkty widzenia były mu bardzo bliskie: nie umiałby się wyrzec ujmowania człowieka jako istoty biologicznej, i nie mógł się wyrzec walki o postęp nauki i techniki, o postęp dobrobytu i wolności, o zniszczenie przesądów i fanatyzmu — walki ukazującej człowieka jako twór społeczny.

Wielka polemika — zresztą wtedy nie ogłoszona — jaką Diderot toczył z Helwecjuszem na temat pojmowania człowieka³⁰, była właściwie — jak to słusznie zauważył H. Lefebvre³¹ — dialogiem Diderota

²⁷ J. le Rond d'Alembert, *Wstęp do Encyklopedii*. Warszawa 1954, ss. 124, 125, 129.

²⁸ *Encyklopedia* [...], s. 44.

²⁹ Cytuję według: I. K. Luppól, *Diderot*. Warszawa 1963, s. 264.

³⁰ Diderot, *Réflexions sur le livre de l'Ésprit par M. Helvétius* (1758); *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme* (1773/1774). Cytuję według: *Oeuvres*.

³¹ H. Lefebvre, *op. cit.*, s. 181.

z sobą samym, dialogiem zmierzającym do wyjaśnienia, a może i przewyciężenia tych wewnętrznych przeciwieństw.

Zastrzeżenia Diderota w stosunku do książki *O umyśle* dotyczyły „czterech wielkich paradoksów”, na których Helwecjusz miał się opierać. Pierwszy dotyczył sprowadzenia myśli i rozumowania do wrażeń, drugi — likwidacji pojęcia absolutnej sprawiedliwości i sprowadzenia jej do interesu powszechnego, trzeci — potraktowania różnic między ludźmi jako wyników wychowania, a nie konstytucji fizycznej, czwarty wreszcie głosił utożsamienie namiętności z pożądaniem rozkoszy fizycznej³².

Zastrzeżenia te miały — same w sobie — pewien charakter antynominalny; Diderot bowiem, z jednej strony, atakował Helwecjusza, iż nie dostrzegł on różnicy między ludźmi i zwierzętami i z tego punktu widzenia niesłusznie utożsamił wrażliwość cechującą stworzenia żywe z myśleniem cechującym istotę ludzką; z drugiej jednak strony atakował go za to, iż sprowadził pojęcie sprawiedliwości do czynników społecznych, nie uwzględniając faktu, że jej istota jest niezależna od tych czynników i, jako związana z naturą ludzką, jest powszechna i trwała. Przyjmując wyższość teorii człowieka, opartej na naukach przyrodniczych, Diderot kwestionował dominującą rolę wychowania i sądził, iż Helwecjusz nie dostrzegł granicy nieprzekraczalności, jaką natura przeprowadziła między ludźmi i ich uzdolnieniami; Diderot jednak nie mógł nie uznać społecznego ostrza tej tezy, wymierzonego przeciw przywilejom, użytkownego dla obrony równości.

Wahania wyrażały się również w obszernych glosach, jakimi opatrzył Diderot drugą książkę Helwecjusza. Biologiczne rozumienie człowieka wydawało się bardziej naukowe i przydatniejsze w walce z uroszczeniami religii i moralistyki opartej na metafizycznych założeniach; ale rozumienie społeczne pozwalało wyjaśnić lepiej odrębność istoty ludzkiej w przyrodzie i organizować sprawniej działalność ludzi dla ich wspólnego dobra. Równocześnie jednak biologiczne rozumienie człowieka nie pozwalało pojąć wielkiej różnorodności ludzi, chyba że miałoby się uznawać czynniki wrodzone, a rozumienie społeczne skłaniało do wyjaśnienia tej różnorodności sytuacją przypadkową. Ani jedna, ani druga z hipotez nie wydawała się do przyjęcia. Diderot, atakując myśl Helwecjusza, iż jednostka genialna jest tworem sprzyjających i przypadkowych okoliczności, oraz sądząc, iż najgorszą metodą wychowawczą byłoby przekonywanie dzieci, że zdolne są do wszystkiego³³, głosi, że „przyroda sama ustawiła ludzi na określonych szczeblach umysłowych” i broni w ten sposób teorii wrodzonej i niezmiennej inteligencji ludzi³⁴. Ale wygłosiwszy tę tezę, Diderot kieruje główny atak na pojęcie przypadku, jakiego używał Helwecjusz, aby wykazać, iż żaden geniusz nie powstaje wskutek przypadku, lecz w wyniku długiej i mozolnej pracy nad sobą. Obowiązujące w całej przyrodzie prawo wielkich efektów z małych przyczyn długotrwałych obowiązuje i tutaj. Czynniki wrodzone okazują się niewystarczające bez pomocy społecznych³⁵.

Wahania występowały i w innym zakresie. Helwecjusz wyprowadzał sądy z wrażeń; Diderot był bliski tej tezie, która by mogła zyskiwać fizjologiczne podstawy, ale równocześnie starał się rozróżnić dwie strefy

³² *Oeuvres*, t. 2, s. 272.

³³ *Op. cit.*, s. 277.

³⁴ *Op. cit.*, s. 278.

³⁵ *Op. cit.*, s. 286.

ludzkiego działania umysłowego, a także i moralnego. Jest oczywiste — sądził on — że przyjemność i cierpienie są motywami postępowania istot żywych, ale są to jedyne motywy zachowania się zwierząt, a wcale nie jedyne — zachowania się ludzi. Ilustrując swą tezę przykładem, Diderot przypomniał, iż bez alkaliów i piasku szkło nie powstanie, chociaż te elementy nie są przyczyną przejrzystości szkła. Nie należy mieszać warunków z przyczynami³⁶. Zastrzeżenie godziło w radykalną teorię uwarunkowania życia umysłowego i moralnego ludzi przez fizjologiczne czynniki wrażliwości zmysłowej, ale pozostawiało wobec tego otwartą wielką sprawę ponadbiologicznego wyjaśnienia człowieka.

Diderot jednak sądził, iż właśnie w ramach interpretacji natury da się uzasadnić jego atak na Helwecjusza. Gdy Helwecjusz utrzymywał, iż wszystkie ludzkie działania powodowane są chęcią uzyskania przyjemności i uchronienia się przed przykrościami, Diderot, wskazując liczne przykłady namiętnego i heroicznego postępowania ludzi, próbował przekonać, iż taka jest właśnie ich natura; tak jak zwierzęta żyją zgodnie z instynktem, podobnie u ludzi różnorodność rozumu odpowiadająca różnorodności instynktów kieruje ich ku określonym działaniom, nawet wbrew ich własnym przyjemnościom³⁷. Człowiek nie jest istotą kalkulującą, jest istotą bezpośredniej, źródłowej aktywności, mimo iż okoliczności życia uczą go czegoś zupełnie innego.

Podczas gdy Helwecjusz odwoływał się do wychowania jako do instancji, która przeciwstawia się warunkom życia, oraz głosił nadzieję rozwoju wszystkich ludzi, to Diderot raczej obawiał się, by wychowanie nie stało się instrumentem w rękę despotów³⁸. Sądził więc, iż bezpieczniej zaufać naturze jako stwórcy ludzi niż wychowaniu ludzi przez ludzi. Lepiej przyjąć, iż „człowiek jest też rodzajem zwierzęcia, a jego rozum nie jest niczym innym, jak instynktem udoskonalonym i zdolnym do doskonalenia”³⁹.

Ale przyjmując takie założenia, trzeba pamiętać — podkreślał Diderot — o tym, o czym zapomniał Helwecjusz, iż „zjawiskiem powszechnym w przyrodzie jest fakt, iż umysły wielkie są rzadkie i że przyroda tworzy niemal wyłącznie ludzi przeciętnych”⁴⁰. Wynikają stąd liczne konsekwencje społeczne, których nie chce widzieć Helwecjusz, ponieważ — jak stwierdzał Diderot — jest bardziej platonikiem niż sądzi. Jeśli jednak życie społeczne ludzi „z natury” jest właśnie takie, i jeśli próba innego ujęcia go określona zostaje mianem platońskiego idealizmu, to jak przedstawiają się szanse człowieka w zakresie tego wszystkiego, co jest szczególnie wartościowe w sensie ludzkim: rozwoju umysłu, moralności, cywilizacji, dobra? Jakie są szanse rozwoju człowieka w sytuacji, w której ludzie mieliby wybierać między programem zmiany warunków przez wychowanie — programem utopijnym i niebezpiecznym wobec możliwości przechwycenia go przez despotów, a programem uległości wobec warunków potwierdzanych wprawdzie przez przyrodę, lecz zamykających ludzką w granicach przeciętności?

Diderot dostrzegał, iż filozofia człowieka, którą głosił w wyniku swoich studiów przyrodniczych, nie odpowiadała na te pytania; ale do-

³⁶ *Op. cit.*, s. 302.

³⁷ *Op. cit.*, s. 312.

³⁸ *Op. cit.*, ss. 380—381.

³⁹ *Op. cit.*, s. 341.

⁴⁰ *Op. cit.*, s. 393.

strzegaliśmy również, że i filozofia człowieka, którą uprawiał Helwecjusz, nie daje wystarczającej odpowiedzi. Jeśli człowiek miał być dziełem przyrody, a nawet jej arcydziełem, niejasne stawało się wszystko, czym w psychice i w działalności cywilizacyjnej wyróżniał się spośród innych istot żywych; jeśli zaś miał być dziełem społecznych warunków przypadkowych, a powinien by stać się dziełem wychowania, niejasne stawały się podstawy, na których mogłyby się opierać tego rodzaju nadzieje. Diderot widział jasno: repliką na naturalistyczny materializm była nowoczesna, zamaskowana postać platonizmu. Ale platonizm tego typu stawał się repliką na propozycje przywiązania ludzi do istniejących warunków łańcuchami przyrody.

Oskarżenie Helwecjusza o platonizm nie było jednak pozbawione i głębszych, osobistych motywów, działających zapewne w umyśle Diderota. Jego filozofia przyrody była — jak pamiętamy — zarówno wyrazem postępu nauki, jak i jej krytyką; nauka mówiła o zjawiskach, nie sięgała do ich treści i sił sprawczych; rzeczywistość nauki była rzeczywistością cieniów, a człowiek wśród niej — cieniem między cieniami. Przedostanie się przez ten świat cieni było zadaniem filozofii. Wprawdzie Diderot nie spodziewał się znaleźć poza nim nieruchomego świata idei, lecz świat sił sprawczych, ale intencja przedarcia się poza świat zjawisk, zwany przyrodą, była w gruncie rzeczy taka sama jak intencja Helwecjusza wydostania się z kręgu zjawisk, zwanych społeczeństwem, do świata prawdziwego człowieczeństwa.

Jeśli jednak filozofia człowieka nie może być wyprowadzona całkowicie z przyrody i jeśli nie może być wyprowadzona całkowicie ze społeczeństwa — to na czym się może opierać? Oto było pytanie, którego zasadniczej doniosłości filozoficznej Diderot może nie doceniał, ale które nurtowało w całej tej wielkiej polemice z Helwecjuszem, gdzie właśnie dlatego tezy naturalistycznej i tezy społecznej antropologii przedstawiały się na przemian jako słuszne i wątpliwe, jako dopełniające się i przeciwstawne.

Ta problematyka niepokoiła Diderota również i w jego sporze z Rousseau. Nie jest jasne, w jakim stopniu Diderot wpłynął na słynną rozprawę *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do poprawy obyczajów?*⁴¹. Cytowane są czasami wypowiedzi Diderota, zbliżone do zapatrywań Rousseau, zwłaszcza z *Przyczynka do podróży Bougainville'a*. Jednak przekonanie Diderota o wartości cywilizacji tworzonej przez ludzi w walce z przyrodą zyskiwało wciąż na sile. „Ludzie zjednoczyli się — pisał Diderot — aby walczyć z większym powodzeniem przeciw ich stałemu nieprzyjacielowi — przyrodzie; i nie zależało im tylko na tym, by ją zwyciężyć, lecz na tym, by nad nią zapanować. Człowiek uznał, iż chata jest wygodniejsza niż jaskinia; jakąż odległość dzieli jednak chatę od pałacu”⁴². Diderot gotów jest przyznać, że pałac nie daje szczęścia większego niż chata, ale nie godzi się z ogólną oceną uroków stanu pierwotnego. I woli „wyrafinowane wady ukryte w szatach jedwabnych niż głupia dzikość zaczajoną w skórze zwierzęcej”⁴³.

Być może, stan pierwotny jest stanem niewinności i pokoju, a stan społeczny — stanem wojny i zbrodni, ale to nie wystarcza — zdaniem Diderota — aby uznać wyższość pierwszego nad drugim. Ten drugi jest

⁴¹ Por.: I. K. Luppel, *op. cit.*, ss. 72—84.

⁴² *Oeuvres*, t. 2, s. 421.

⁴³ *Op. cit.*, s. 411.

konieczny w ludzkiej walce z przyrodą i aby go potępić, „należałoby wykazać nie to, iż jest w nim więcej zbrodni, lecz to, iż jest mniej szczęścia”⁴⁴. Gdy więc Rousseau sądził, iż ludzie są z natury dobrzy, a społeczeństwo ich psuje, a Helwecjusz myślał, iż ludzie są z natury źli, a społeczeństwo mające dobre prawa może ich naprawiać — to wnioski pierwszego były błędne, a drugiego trafne, chociaż słuszne były raczej właśnie założenia pierwszego niż drugiego⁴⁵.

Dyskusja z Rousseau zawierała charakterystyczne wahania co do wartości stanu społecznego człowieka. Zapewne stan ten był konieczny dla ludzi; być może, przynosił im więcej szczęścia; prawdopodobnie przyczyniał się także do rozwoju ludzi; ale był przecież w jakimś sensie zaprzeczeniem naturalności istnienia, skierowaniem uwagi na zmysłowe przyjemności, na luksus i bogactwo, na rywalizację i konkurencję. „Człowiek samotny — pisał Diderot — miał tylko jednego przeciwnika — przyrodę; człowiek społeczny ma dwóch przeciwników: człowieka i przyrodę. A zatem człowiek społeczny ma jeszcze większe powody do łączenia się z innymi”⁴⁶.

W jakim sensie człowiek jest wrogiem człowieka? Jak mają się łączyć ludzie z ludźmi, skoro ludzie są wrogami ludzi? Oto były pytania dotyczące społecznego stanu człowieka, które Diderot dostrzegał z całą ostrością. Tak jak ogólne pojęcie natury, użytkowane w rozważaniach filozoficznych włączających ontologicznie człowieka w przyrodę, nie mogło przeszkodzić Diderotowi w odkryciu nieustającej walki człowieka z przyrodą, walki toczącej się w porządku praktycznym, podobnie ogólna teoria społeczeństwa jako przymierza zawieranego przez ludzi dla tej walki nie mogła mu przeszkodzić w wykryciu zasadniczych przeciwieństw rodzących się w społecznym życiu.

Gdy po latach tułaczki, nędzy, prześladowania Diderot znajdował uznanie na wielkich dworach, a tłumacząc Katarzynie zasady rządzenia, musiał przyjmować rozwiązania kompromisowe, nawet sprzeczne z tym, co głosił dotychczas⁴⁷ — pozostawał jednak w życiu „podziemnym” wierny swym doświadczeniom pierwotnym, zachowywał ostrość i bezwzględność wobec wszystkiego, co było sprzeczne z zasadami rozumu i wolności. Życie „podziemne” manifestowało się w jego twórczości literackiej, częściowo tylko ogłaszanej, w większości wypadków rękopiśmiennej, może lekceważonej, może świadomie ukrywanej przez autora.

Ta twórczość miała wyraźny sens polityczny i filozoficzny, była dalszym ciągiem wielkiej dyskusji z Helwecjuszem i Rousseau o pojmowanie człowieka. *Kubuś fatalista i jego pan*, napisany ok. 1777 r., i *Kuzynek mistrza Rameau*, napisany — czy ostatecznie zrezagowany — nieco później, stanowią szczytowe osiągnięcia tej filozoficznej literatury. Oba utwory ukazują społeczne sprzeczności, w obu osi dialogu staje się przeciwieństwo tych, którzy „są” społeczeństwem i tych, którzy znajdują się poza jego granicami, w obu dojrzewa proces negacji form istniejących, może zapowiedź klęski zdeprawowanego człowieka, może nadzieja jego nowego rozkwitu w nowych warunkach.

⁴⁴ *Op. cit.*, s. 287.

⁴⁵ *Op. cit.*, s. 316.

⁴⁶ Cytuję według: I. K. Luppól, *op. cit.*, s. 265.

⁴⁷ Taki charakter mają np. *Principes de politique des souverains* oraz *Plan d'une Université* (z wydziałem teologicznym) Diderota, ogłoszone przez M. Tourneaux, zob. przypis 25.

Zestawiano Kubusia i jego pana z Don Kichotem i jego sługą, a także i z Gargantuą i Pantagruellem. Istotnie, Diderot wykorzystał motyw pana i sługi, jak również i ludową tradycję mądrości wesołka. Ale treść, którą nadał tym motywom, była różna. Tą treścią był bezsens życia ludzkiego w układzie stosunków społecznych, jaki panował we Francji w XVIII w. Pan i jego Kubuś wędrują przed siebie, nie wiadomo dokąd i nie wiadomo po co. Jak we współczesnym egzystencjalnym dramacie, powraca motyw tej bezcelowości. „Skąd przybywali? Z najbliższego miejsca. Dokąd dążyli? Alboż kto wie, dokąd dąży?”⁴⁸. Gdy gospodyni pyta Kubusia: „Panowie daleko jadą?”, słyszy w odpowiedzi: „Nie wiadomo”; gdy pyta: „Czy panowie spieszą za kimś?”, uzyskuje odpowiedź: „Za nikim”; a gdy zdumiona tymi odpowiedziami wyraża przypuszczenie: „Jadą lub zatrzymują się wedle spraw, jakie mają w drodze?”, dowiaduje się: „Nie mamy żadnych”⁴⁹. Kiedy podróż się kończy, autor pisze: „Następnego dnia przybyli... Gdzie? — Na honor, nie mam pojęcia. A co mieli do roboty tam, dokąd jechali? — Co się wam żywnie podobą”⁵⁰.

Bezelowa wędrówka życia jest dla pana okazją do powierzchownych przyjemności, dla jego sługi dowodem, iż świat toczy się według „dobrego i złego, które zapisane jest w górze”. Człowiek nie wie, co tam jest napisane, i dlatego — jak sądzi Kubuś — „nie wie, ani czego chce, ani co czyni, idzie za swym urojeniem, które mieni rozumem, albo za swym rozumem, który jest często jeno niebezpiecznym urojeniem, wychodzącym czasem na dobre, a czasem na złe”⁵¹. Lecz jednak w tej wędrówce Kubuś okazuje się sprytniejszy od swego pana, i to raczej on go prowadzi niż odwrotnie. Motyw pana i sługi — ulubiony motyw współczesnego dramatu — rozegrany został przez Diderota do samego końca. Pan jest panem tylko dzięki Kubusowi, ale Kubuś jest sługą tylko dlatego, iż posiada pana. Więc pan rządzi sługą, ale sługa rządzi panem. Spowodowawszy upadek pana z konia, Kubuś wykrzykuje: „Czy pan nie był moją marionetką i czy byś w dalszym ciągu nie był moim pajacem przez miesiąc bodaj, gdybym tak sobie ułożył?”⁵². Ale pan, który by pozbył się sługi, nie byłby już panem. Bo sługa słusznie wie, iż „jest dla pana nieodzownym [...], że tak się działo od wieków, dzieje się dziś i będzie działo, póki świat trwać będzie”⁵³.

W ten sposób historia Kubusia i jego pana urasta do rangi symbolu, którego sens Diderot wyklada w złowrogi sposób na przykładzie ludzi i psów. „Wszelki człowiek pragnie rozkazywać drugiemu”, a gdy jest tak biedny i słaby, iż nie może tego osiągnąć, rozkazuje chociaż psu, którego może tresować. „W świecie — mówi Kubuś — każdy ma swego psa. Minister jest psem króla, szef kancelarii psem ministra, żona psem męża, albo mąż psem żony; bez końca. [...] Ludzie słabi są psami silniejszych”⁵⁴.

Jednak czy — czasami — nie zbuntuje się taki człowiek strącony do roli psa, człowiek z „warstwy najpośledniejszej”, to nie wiadomo. Różne rzeczy — myśli Kubuś — mogą być w górze zapisane. Toteż gdy

⁴⁸ Diderot, *Kubuś fatalista i jego pan*. Warszawa 1953, s. 17.

⁴⁹ *Op. cit.*, ss. 109—110.

⁵⁰ *Op. cit.*, s. 283.

⁵¹ *Op. cit.*, s. 26.

⁵² *Op. cit.*, s. 290.

⁵³ *Op. cit.*, s. 183.

⁵⁴ *Op. cit.*, s. 186.

jego pan zamierza z nieślubnego dziecka uczynić poczciwego rzemieślnika, tokarza lub zegarmistrza, Kułbuś myśli: „Ale czemu nie miałby wyjść jak Kromwell z warsztatu tokarza? Ow, który dał uciąć głowę swemu królowi, czyż nie wyszedł ze sklepiku piwowara i czy nie powiadają dzisiaj...”. Ale tu pan mu przerywa⁵⁵.

Społeczna koncepcja człowieka nie jest więc teorią jednoznaczną. Przeciwność panów i sług wskazuje, jak bardzo ludzie są powiązani między sobą potrzebą panowania, jak różnorodnie kształtują się i ci, i tamci, jak zmieniają się role, jak łatwo ten cały gmach hierarchii może runąć. Kto w tych warunkach jest naprawdę człowiekiem? Kułbuś fatalista czy jego pan? Czy jeden i drugi? Czy żaden z nich?

To był problem *Kuzynka mistrza Rameau*, opowiadania, w którym motyw pana i sługi został transponowany na role człowieka „z towarzysztwa” i człowieka wyrzuconego poza nawias społeczny, albo — określając rzecz bardziej filozoficznie — ukazany został jako zaprzeczenie tego, co pozytywne, chociaż już schyłkowe. Tak właśnie rozumiał tę opowieść Hegel⁵⁶, i rozumiał ją trafnie. Opowiadanie, nazwane przez autora satyrą drugą — satyrą pierwszą była próba typologii ludzi, oparta na ich pokrewieństwach ze zwierzętami⁵⁷ — nie było prostym przeciwstawieniem ludzi z dwóch krańcowych sytuacji społecznych, było natomiast ukazaniem dialektycznej zależności jednych od drugich i dialektycznego spłotu dobra i zła, rozumu i głupoty, genialności i szaleństwa w każdym z nich.

Wielki Rameau ma talent, sławę i pieniądze; ale jest obcy ludziom, obcy własnej rodzinie; jego kuzynek jest bezdomnym włóczęgą, kocha muzykę i nienawidzi społeczeństwa, w którym żyje. Myśli, że „trzeba ludzi, nie ludzi genialnych”⁵⁸, ale nie zamierza służyć ideałom lepszego ustroju, bo „najlepszym porządkiem rzeczy jest ten, w którym istnieć muszę, i bierz czart najdoskonalszy ze światów, gdy mnie w nim nie ma”. Rozmówca kuzynka, filozof, podchwytuje tę myśl i nadaje jej sens głębszy mówiąc: „Każdy myśli jak pan, a wytacza proces porządkowi, który jest, nie spostrzegając, że wyrzeka się własnego istnienia”. I to jest zgodne z refleksją kuzynka, który sądzi, iż „idzie głównie o to, byśmy, pan i ja, byli, i byśmy byli mną i panem”⁵⁹.

Jak uwarunkowane jest ludzkie istnienie i jego indywidualna forma przez „porządek rzeczy”? Odsłania to dalsza rozmowa. Kuzynek wie, iż mógłby pozostać w „towarzystwie”, gdyby był usłużny i układny, gdyby „umiał skakać na czterech łapkach”; ale wie także, iż „w naturze pożerają się wszystkie gatunki, w społeczeństwie pożerają się wszystkie stany”⁶⁰. Zwycięża tylko ten, kto ma „złoty pas”, kto ma pieniądze. Wszystko inne jest marnością: ojczyzna, urzędy, rodzina, filozofia. Filozof potwierdza, iż bogaci „zużywają w sobie wszystko, dusza ich tępieje, opanowują ich nuda”, ale siła uroku tego życia jest tak wielka, że wszyscy go pożądają. Kuzynek stwierdza: „Faktem jest, że życie, które prowadziłbym w ich położeniu, jest najdokładniej ich życiem”⁶¹. Istnieją

⁵⁵ Op. cit., s. 283.

⁵⁶ *Fenomenologia ducha*. Warszawa 1965, t. 2, s. 106.

⁵⁷ Diderot wyróżniał: człowieka-wilka, człowieka-lisa, człowieka-kreta, człowieka-świnie, człowieka-barana, człowieka-węgorza, człowieka-orla itd.

⁵⁸ Diderot, *Kuzynek mistrza Rameau*. Warszawa 1953, s. 29.

⁵⁹ Op. cit., s. 35.

⁶⁰ Op. cit., s. 61.

⁶¹ Op. cit., s. 63.

obiektywne konieczności społeczne, które sprawiają, iż ludzie w danych warunkach muszą tak właśnie żyć. Czyż są więc sobą?

Kuzynek protestuje przeciwko takiemu życiu, wyzbywa się pokus, uwalnia od konieczności, które by nim owładnęły. Niemal jak Judym wyrzeka się społeczeństwa bogaczy i „spanoszonych żebraków”, ponieważ obawia się, iż stałby się jednym z nich. Ale czyż dzięki temu pozostaje sobą? Czy nie wkłada innej maski? „Niech mnie diabli porwą — mówi młody Rameau — jeśli wiem, czym w gruncie jestem. Na ogół mam umysł obracający się jak kula, a charakter giętki jak łoza”⁶². Bo przecież „żyć świat cały” — to także maska narzucona przez sytuację, którą się wybrało.

Ale społeczeństwo potrzebuje ludzi w maskach. Najbardziej zaś potrzebuje ludzi w maskach błaznów. „Przez długi czas — mówi kuzynek — istniały utytułowane błazny królewskie; nikt nie nosił tytułu mędrca królewskiego. Ja jestem błaznem Bertina i wielu innych, może pańskim w tej chwili, lub może pan moim jesteś; kto mądry, nie ma błazna; kto więc ma błazna, nie jest mądry; jeśli nie jest mądry, jest błaznem, i może król był błaznem błazna”⁶³.

Oto jest życie społeczne. Oto jest wychowanie na jego usługach. Kuzynek stwierdza, iż gdyby sprowadził w te warunki małego dzikusa, nie pouczając go o niczym, ten „chciałby być bogato odziany, świetnie żywiony, ceniony przez mężczyzn, kochany przez kobiety, chciałby cieszyć się wszelkim szczęściem ludzkim”. Czy stałby się człowiekiem? Ale filozof odpowiada: „Gdyby mały dzikus był pozostawiony samemu sobie, gdyby zachował całą swą niedołężność umysłu i zjednoczył rozum dziecka w kołysce z namiętnością trzydziestoletniego mężczyzny, to ukreśliłby kark swemu ojcu i zgwałcił swą matkę”⁶⁴. Nie stałby się człowiekiem z pewnością.

Tak oto powraca dawny dylemat dyskusji z Helwecjuszem i Rousseau: ani społeczeństwu, ani naturze człowiek nie może zawierzyć swego wychowania; czy może należy połączyć obie instancje? Niewiele zyskamy, bo natura zaszczerpała w nas potrzeby, ale społeczeństwo ich nie zaspokaja; człowiek zaś, który potrzebuje, „nie chodzi jak inni, lecz skacze, pełza, wije się, wlecze i spędza swe życie na przybieraniu i wykonywaniu pozycji”⁶⁵. Ludzie biedni grają konieczne pantomimy — nie żyją naprawdę. Ale filozof widzi dalej: to, co kuzynek nazywa „pantomimą żebraków”, wydaje mu się prawem powszechnym, któremu podlegają wszyscy, także i bogaci, także i ci, którzy sprawują władzę na dworze, także i król „przybiera pozycję wobec swojej kochanki i wobec Boga stąpa krokiem pantomimy”. Oto jest „wielki płas ziemi”⁶⁶.

Powrót do natury nie jest możliwy, ale społeczeństwo zaprzecza temu, co natura stworzyła w ludziach. Człowiek cywilizowany zwycięża naturę w tym zakresie, w jakim zagraża ona jego życiu, ale nie potrafi uchronić się przed niebezpieczeństwem drugim, niebezpieczeństwem innego człowieka. W ten sposób człowiek okazuje się istotą idącą przeciw siłom, które go wytwarzają: przeciw przyrodzie i przeciw społeczeństwu, chociaż jest istotą biologiczną i stworzeniem społecznym. Jest więc czymś niezwykłym, sprzecznym w sobie, dramatycznym, może wielkim.

⁶² *Op. cit.*, s. 82.

⁶³ *Op. cit.*, ss. 87—88.

⁶⁴ *Op. cit.*, ss. 123—124.

⁶⁵ *Op. cit.*, s. 132.

⁶⁶ *Op. cit.*, s. 134.

Czy jest jakie wyjście z tych konfliktów? Społeczeństwo feudalno-burżuazyjne zostało zdemaskowane do końca. „Złoto, złoto, złoto jest wszystkim, a wszystko inne bez złota jest niczym”⁶⁷. I wszyscy jemu służą, tańcząc swój taniec. Być może, jedna jest tylko „istota wolna od pantomimy: to filozof, który nic nie ma i niczego nie żąda” — Diogenes⁶⁸. Żyje swobodnie, korzystał z darów ziemi, nie kupował niczego, nawet kurtyzany oddawały mu się dla przyjemności. Kuzynek nie akceptuje jednak tego programu wyzwolenia się człowieka z sideł natury i społeczeństwa, jaki głosili cynicy. Czy nie posiada żadnego innego programu? Nie posiada oczywiście programu filozoficznego, ale gdy życie staje się już zbyt nieznośne, porzuca je, uciekając w świat muzyki.

Najbardziej wstrząsające karty tej opowieści Diderota poświęcone są właśnie wielkiej improwizacji muzycznej kuzynka. Gdy goście kawiarni wybuchali śmiechem widząc, jak grał różnych śpiewaków, jak „mieszal i płatał spodem trzydzieści arii włoskich, francuskich, tragicznych, komicznych, o rozmaitym charakterze”, to „on nie widział nic, śpiewał dalej, porwany obłędem ducha, zachwytem tak bliskim szaleństwa, że nie wiadomo, czy oprzytomnieje, [...] był kobietą, która miedleje z boleści, był nieszczęśliwcem rzuconym na łup rozpacz, świątynią, która się wznosi w górę, ptactwem, które milknie o zachodzie słońca, wodą, która szemrze w miejscu samotnym i cienistym lub spada kaskadą z góry wysokiej, wichurą, burzą, skargą ginących zmieszaną ze świstem wiatrów i hukami piorunu; był mrokiem, był cieniem i ciszą”⁶⁹.

Ale ta droga wyzwolenia nie prowadzi naprawdę nigdzie: życie powszednie, do którego kuzynek wraca, zagarnia go w swoje szpony. Szaleństwo natchnienia, wielka gra wcielania się w uczucia świata i innych ludzi, gra, do której Diderot jako autor *Paradoksu o aktorze* przywiązywał taką wagę, kończy się — jak każdy teatr — gdy zgasną światła sceny. Jest to jeszcze jeden wybieg człowieka — jak wybiegiem była filozofia cyników — usiłującego ocalić siebie wśród wrogiej przyrody i mściwego społeczeństwa.

Kuzynek mistrza Rameau, najbardziej tragiczna książka oświecenia, stała się dokumentem świadczącym, iż wielcy jego twórcy, pełni nadziei na początku swej drogi, dostrzegli u jej schyłku sprzeczności ludzkiego życia, które wydawały się na zawsze przewyciężone z chwilą wyzwolenia człowieka z sideł religijnej metafizyki, z lęku przed karą i gniewem Boga, z niepokoju sumienia, z chwilą oddania ludzi pod opiekę natury i społeczeństwa. Diderot nie tylko nie doszedł na tej drodze do powiązania poglądów na człowieka, które wyprowadzał z ulubionych i pochłaniających go rozmyślań nad przyrodą, z poglądami, które wysnuwał z własnej praktyki społecznej i walki z głupotą, fanatyzmem i nieprawością, lecz zaostrzył przeciwieństwa między naturalistyczną i społeczną antropologią, a zarazem wykazał niewystarczalność każdej z nich.

Człowiek nie mieścił się w granicach człowieka natury i człowieka społecznego i, chociaż należał do obu tych porządków świata, poszukiwał na próżno wyzwolenia z więzów, które one na niego nakładały. Jego istota była więc wielkim przeczeniem w stosunku do rzeczywistych form jego egzystencji. Sformułowana w pół wieku później przez Hegla teza,

⁶⁷ *Op. cit.*, s. 119.

⁶⁸ *Op. cit.*, s. 135.

⁶⁹ *Op. cit.*, ss. 111—112.

iz sprzeczność sięga głębiej w naturę bytu niż tożsamość, znalazła pierwszy wyraz w antropologii Diderota. Nie przez tożsamość człowieka z naturą i społeczeństwem może być określona i pojęta jego istota, lecz przez sprzeczność.

ДИДРО. ПРОТИВОРЕЧИЯ И ГРАНИЦЫ НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ТЕОРИИ НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ

Автор анализирует взгляды Дидро на человека, формулируемые в двух аспектах: естественном и общественном. Воззрения Дидро на генеалогию человека и его место в природе отличаются от сенсуалистическо-субъективистического и априорно-рационалистического направлений в антропологии, наиболее отстаивавшихся в эпоху Просвещения. Человек не представляет собой ни „чистого разума”, как считали картезиане, ни „статуи”, оживающей благодаря ощущениям, как учил Кондильяк. Человек — в особенности благодаря своим физиологическим свойствам — это частица природы, своеобразная форма ее сил. Такая философия, однако, не дает ответа на многие важные вопросы относительно сущности и смысла человеческой жизни.

Дидро искал ответа на эти вопросы в теории общества. Человек становился человеком благодаря своим усилиям, а прежде всего благодаря борьбе с природой. Но эти бэконовские традиции в антропологии не удовлетворяли Дидро. В своих полемиках с Гельвецием и Руссо он указывал, что ни противопоставление человека обществу, ни подчинение его обществу не решают вопроса своеобразия человеческой природы. Дидро считал, что когда человек жил в одиночестве, у него был один противник — природа, у человека же, являющегося членом человеческого общества, есть два противника — природа и человек.

Мысль о том, что человек человеку может быть противником, особенно резко выразилась в позднем творчестве Дидро. В его книге *Племянник Рамо*, которую очень ценил Гегель, в драматических красках представлено это характерное отчуждение человека. По мнению Дидро, человек не помещался ни в границах общества, ни в границах природы, хотя принадлежал как одному, так и другому. Сущность человека была скорее отрицанием действительных форм его бытия, чем их акцептацией. Эта идея является определяющим принципом антропологии Дидро, раскрывающим противоречия между натуралистической и общественной теориями в антропологии, равно как и недостатки обеих теорий.

DIDEROT. ANTINOMIES ET LIMITES DE LA SCIENCE NATURALISTE ET SOCIALE SUR L'HOMME

L'auteur entreprend une analyse des idées de Diderot sur l'homme, formulées de deux points de vue, concernant la nature et la société. La généalogie de l'homme et sa situation dans la nature, présentées par Diderot, diffèrent des thèses de l'anthropologie a priori rationaliste et de l'anthropologie sensualiste et subjectiviste défendues, pour la plupart, par les savants du Siècle des Lumières. L'homme n'est pas „la pensée pure”, comme l'enseignaient les disciples de Descartes, ni une „statue” avivée par les sens, comme l'entendait Condillac. L'homme, par sa physiologie surtout, est une particule de la nature, une forme particulière de ses forces. Cette philosophie pourtant ne répond pas à nombre de questions importantes concernant le contenu et le sens de la vie humaine.

Diderot cherchait la réponse à ces questions dans la théorie de la société. L'homme devenait un homme grâce à ses propres efforts et, surtout, grâce à sa

lutte avec la nature. Toutefois, cette tradition anthropologique de Bacon ne suffisait pas à Diderot. Dans sa polémique avec Helvétius et Rousseau, Diderot démontrait qu'opposer l'homme à la société, de même que la subordination de celui-ci à la société ne résoud point la question de la particularité de la nature humaine. D'après Diderot, le seul antagoniste de l'homme solitaire serait la nature, tandis que l'homme social a deux adversaires: la nature et l'homme.

L'idée que l'antagonisme peut exister entre les hommes apparaît d'une manière spécialement aiguë dans la phase ultérieure de l'activité de Diderot. Dans son pamphlet *Le neveu de Rameau* — tellement apprécié par Hegel — il présente d'une façon dramatique l'aliénation caractéristique de l'homme. D'après la conception de Diderot, l'homme ne peut être encadré dans les limites de la nature ni dans celles de la société quoique il appartient à ces deux mondes. Par rapport aux formes réelles de son existence, l'être humain est plutôt leur profonde négation que leur acceptation.

Cette idée justement est la pensée la plus frappante de l'anthropologie de Diderot, démontrant les antinomies entre l'anthropologie naturaliste et l'anthropologie sociale, ainsi que la défectuosité de toutes les deux*.

* Tłumaczyła na jęz. francuski Helena Devechy.