



Zbigniew Drozdowicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0001-9409-9029

e-mail: drozd@amu.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.010>

Oświecony eklektyzm. Przypadek Denisa Diderota

Filozoficzne tradycje eklektyzmu

W potocznym przekonaniu eklektyzm stanowi taki miszmasz, który nie jest wart poważnego traktowania. Takie jego postrzeganie ma jednak niewiele wspólnego z jego funkcjonowaniem w filozofii. Określenie to wywodzi się z greckiego terminu *eklektikos*, oznaczającego tyle, co „wybieranie, dobieranie”. Starożytni filozofowie greccy posługiwali się raczej terminem *eklektos*, oznaczającym wybieranie tego, co najlepsze z możliwych. Przykładem może być przedstawiciel nowej Akademii Platonskiej Karneades. Leon Joachimowicz zalicza jego stanowisko do „odrodzonego sceptycyzmu pirrońskiego”, sytuującego się w opozycji do tej „starej Akademii Platonskiej, w której niepodzielnie panował dogmatyczny eklektyzm i synkretyzm Antiocha z Askelonu, oraz jego uczniów...”¹. Sceptycyzmowi Karneadesa stosunkowo bliskie było stanowisko rzymskiego filozofa i polityka Cycerona. W każdym razie jego eklektyzm stanowi *totum separatum* wobec dogmatyzmu i opowiedzenie się za takim konstruktywnym sceptycyzmem, który – po rozważe-

¹ Leon Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1972), 87 i n.

niu różnego rodzaju „za” i „przeciw” – wybiera takie przekonania, które wprawdzie nie odznaczają się całkowitą pewnością, jednak wydają się stosunkowo najbardziej użyteczne w ludzkim życiu i współżyciu nie tylko z innymi ludźmi, ale także z bogami – rzecz jasna, o ile oni istnieją; a co do tego Ciceron również miał poważne wątpliwości². Z takim stanowiskiem polemizował Aureliusz Augustyn (św.) m.in. w swoim dialogu *Przeciwko Akademikom*, czyli sceptykom z nowej Akademii Platonskiej, zaliczając wprawdzie Cicerona do „ludzi wykształconych”, a nawet tych filozofów, którzy potrafili pokazać i wykazać zgubność niejednego z pogańskich wierzeń, ale niezdolnego do takiej mądrości, która oznacza opowiedzenie się za chrześcijańską wiarą w istnienie i moce sprawcze jednego Boga³.

W epoce Odrodzenia pojawili się tacy filozofowie, którzy jednak potrafili docenić, jeśli nawet nie sceptycyzm Cicerona, to przynajmniej taki sposób jego wypowiedzania się w dialogu o najistotniejszych kwestiach tego świata, w którym jego uczestnicy rozpatrują różnego rodzaju „za” i „przeciw” i na końcu ostrożnie opowiadają się za tym, za czym zdają się przemawiać najmocniejsze racje – przynajmniej do czasu, gdy ktoś nie wskaże bardziej przekonującego „przeciw”. Jednym z nich był Erazm z Rotterdamu. Napisał on wprawdzie swoisty pamflet na temat współczesnego mu „cyceronizmu”, zatytułowany: *Cyceronianin, czyli najlepszy sposób mówienia*⁴. W swoim sztandarowym dziele, zatytułowanym *Pochwała głupoty*, starał się jednak pokazać i wykazać, jak wiele brakuje do prawdziwej mądrości nie tylko współczesnym mu „cyceronianom”, ale także wielu innym ówczesnym akademikom, w tym akademickim scholastykom⁵. Odwołania do Cicerona pojawiają się również na wielu stronach *Prób* Michela de Montaigne’a. Stwierdzenie, w którym momencie ich autor jest „za”, a w którym „przeciw”, jest jednak trudne, a w niejednym przypadku wręcz niemożliwe (jak chociażby w *Księdze XL* tomu I, zatytułowanej *Uwagi nad Ciceronem*), bowiem to, co w jednym miejscu oznacza „za”, w innym miejscu tego obszernie-

² Ciceron, *O naturze bogów*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. Zofia Cierniakowska, Wiktor Kornatowski, Józef Śmigaj (Warszawa: PWN, 1960).

³ Aureliusz Augustyn (św.), *Przeciwko Akademikom*, w: *Dialogi filozoficzne*, przeł. Katarzyna Augustyniak (Warszawa: PAX, 1953), 49 i n.

⁴ Egbertus van Gulik, *Erasmus and His Books* (Toronto: University of Toronto Press, 2018).

⁵ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. Edwin Jędrkiewicz (Wrocław: Ossolineum, 1953).

go dzieła oznacza „przeciw”⁶. Można jednak z głębokim przekonaniem powiedzieć, że to ważne w literaturze francuskiej dzieło stanowi swoisty manifest takiego eklektyzmu, który w późniejszym okresie skłaniał do naśladowania jego sposobu wypowiedzania się i przedstawiania swoich poglądów.

Odpowiedź na pytanie, jak się ma oświecony eklektyzm do tej filozoficznej tradycji, jest możliwa. Tyle tylko, że nie może ona być jednoznaczna, ani nawet taka, która wyklucza wiele innych możliwości usytuowania go w tej ogromnie zróżnicowanej ideowo epoce. Mam określony pogląd zarówno na epokę Oświecenia, jak i na miejsce w niej filozoficznego eklektyzmu. Wyrażałem go wielokrotnie w różnych publikacjach, w tym w książce pt. *Faces of the Enlightenment*⁷. Stąd tutaj jedynie krótko powiem, że nie podzielam ani stanowiska Ernsta Cassirera o wiodącej pozycji w niej takiego intelektualizmu, jaki był udziałem Gottfrieda W. Leibniza, ani też Jonathana I. Israela o wiodącej w niej pozycji takiego intelektualizmu, jaki był udziałem Barucha Spinozy⁸. Rzecz nie w tym, że w epoce Oświecenia nie było miejsca dla tych i jeszcze innych form intelektualizmu w filozofii i w nauce, ale w tym, że stanowiły one albo opcje mniejszościowe, albo też część składową którejś z form ówczesnego eklektyzmu, a było ich tak wiele, że trudno byłoby sporządzić ich w miarę kompletną listę. Niejedna z nich wykluczała takie formy intelektualizmu, które były udziałem nie tylko Kartezjusza, ale także nie zawsze trzymających się ściśle jego założeń i zaleceń kartezjan (takich np. jak Nicolas Malebranche).

Moim zdaniem trafnie przedstawił to Panajotis Kondylis w przeglądowej monografii pt. *Oświecenie w ramach nowożytnego racjonalizmu* (*Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*). W rozdziale zatytułowanym: *Antyintelektualny główny prąd Oświecenia i jego pojęcie racjonalizmu* wskazuje on na takich zróżnicowanych oświeceniowych oponentów Kartezjusza i kartezjan jak: Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, Diderot i Condillac. Zgłaszali oni do kartezjanizmu różne zastrzeżenia. Jednak generalnie uważali, że przyjmowane przez nich założenia stanowią takie hipotezy, których nie da się definitywnie rozstrzygnąć,

⁶ Michel de Montaigne, *Próby*, t. 1–3, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy) (Warszawa: PIW, 1985).

⁷ Zbigniew Drozdowicz, *Faces of the Enlightenment. Philosophical sketches* (Berlin: Peter Lang Verlag, 2020).

⁸ Ernst Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1979); Jonatan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

a proponowane przez tego filozofa i kontynuatorów jego poglądów rozstrzygnięcia oznaczają taką metafizykę, która nie może się obronić przed racjonalnymi argumentami⁹. Rzecz jasna, różnie tę racjonalność pojmowano i różne argumenty wysuwano przeciwko kartezjańskiej metafizyce. Kondylis przedstawia szeroką gamę tych różnorodności i różnorodności. Stąd jedynie krótko powiem, że na jednym z jej krańców sytuują się tacy filozofowie, którzy proponowali nową metafizykę (należy do nich m.in. Leibniz), oraz tacy uczeni, którzy proponowali taką nową uniwersalną matematykę, która nie tylko opisuje porządek świata, ale także go objaśnia. Szczególnie znaczące miejsce zajmuje wśród nich autor *Matematycznych zasad filozofii naturalnej* Isaac Newton. Kondylis w przywoływanej monografii podkreśla jednak, że dla ówczesnych filozofów i uczonych bardziej reprezentatywne były poglądy wyrażone przez Newtona w jego *Optyce* niż w jego *Zasadach* – przede wszystkim z uwagi na to, że w tym pierwszym dziele wyraźniej niż w tym drugim do głosu dochodzi próba łączenia matematycznego intelektualizmu z sensualistycznym empiryzmem, a „francuscy zwolennicy Newtona widzieli w nim uczonego, który kontynuuje i udoskonala podstawy nauk przyrodniczych wprowadzone przez Bacona”¹⁰. Tak go postrzegał nie tylko Wolter, ale także Denis Diderot. Dodam, że Wolter swoje odczytywanie i przedstawianie poglądów Newtona chciał połączyć z całkowitą eliminacją wiary w chrześcijańskiego Boga. Wyraz temu dał m.in. w swoich *Elementach filozofii Newtona*¹¹. Trzeba przy tym jasno powiedzieć, że mocnych argumentów za takim zabiegiem dostarczały mu *Matematyczne zasady* Newtona. Wprawdzie odwołanie do Boga Pankratora (Władcy Wszechświata) w tym dziele się pojawia, ale w jego końcowym kilkustronicowym *Scholium ogólnym*. Stanowi ono nie tyle wyznanie wiary tego uczonego, ile odpowiedź na jego zdaniem błędną teorię wirów Kartezjusza¹².

Na drugim krańcu tego szerokiego spektrum krytyków spekulatywnych hipotez znajdowali się ci filozofowie i uczeni, którzy byli zwolennikami takiego naturalizmu mechanistycznego, w którym wychodzi się od pojęcia natury i dochodzi do przedstawienia takiego jej obrazu, w którym nie ma już miejsca dla żadnego innego Władcy Wszechświa-

⁹ Por. Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Stuttgart: DTV/Klett-Cotta Verlag, 1986), 228 i n.

¹⁰ Por. tamże, 230 i d.

¹¹ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Helena Konczińska (Warszawa: PWN, 1956).

¹² Isaac Newton, *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, przeł. Sławomir Brezowski (Kraków: Copernicus Center Press, 2021), 681 i n.

ta poza Naturą, pisaną niejednokrotnie z dużej litery i traktowaną jako Przyroda podlegająca zależnościom mechanicznym. We Francji należeli do nich m.in. Julien O. La Mettrie oraz Étienne B. Condillac. Niejedno im było można zarzucić i niejedno im w tamtym czasie zarzucano – począwszy od wulgarnego naturalizmu, a skończywszy na takim prymitywnym naturalizmie. W świetle tego ostatniego nie ma już miejsca nie tylko dla chrześcijańskiego Boga, ale także dla takiego człowieka, którego sferę psychiczną można sprowadzić do fizjologicznej, a fizjologiczną do fizycznej i przedstawić jego funkcjonowanie tak, jak się przedstawia funkcjonowanie maszyny lub – w nieco „lepszym” wariacie – funkcjonowanie rośliny; jeden ze swoich traktatów La Mettrie zatytułował: *Człowiek maszyna*, natomiast inny: *Człowiek roślina*¹³. Nieco ambitniejszą wersję obrazu człowieka zaproponował Condillac w swoim *Traktacie o wrażeniach*. Jednak to „nieco” oznacza w nim tylko tyle, że na wyższym etapie ucłowieczania człowieka przez Naturę mogą się pojawiać i pojawiają się zarówno zdolności do abstrakcyjnego myślenia, jak i takie jego efekty, jakimi są idee ogólne. Mają one jednak nie tyle racjonalne uzasadnienie, ile da się je przełożyć na pojęcia szczegółowe, a te dostosować do konkretnych zjawisk naturalnego świata¹⁴.

Zdaniem Kondylisa takie stanowisko oznacza nie tylko minimalizowanie roli ludzkiej psychiki, ale także zmianę logiki na taką, w której „kategorie logiczne zastępuje się takimi tablicami logicznymi, które roszczą sobie prawo do objęcia rzeczywistości skutecznymi klasyfikacjami”¹⁵. Autor ten wskazuje przy tym na oponentów tych naturalistycznych redukcji i nieuzasadnionych roszczeń, których nazywa panpsychistami, i przedstawia tę opcję jako próby przywrócenia materii tego ducha, którego pozbawili ją naturaliści mechanistyczni. Grono tych oświeceniowych panpsychistów jest jednak również mocno zróżnicowane, bowiem znajduje się w nim zarówno szwajcarski przyrodnik Georg Ernst Stahl, jak i francuski matematyk Jean Le Rond d’Alembert. Kondylis zalicza do nich również Diderota. Dla uzasadnienia tego usytuowania przywołuje on sformułowaną przez tego filozofa taką panpsychistyczną hipotezę, z której wynika, że „nawet kamienie potrafią czuć i pisać”. Dodaje jednak przy tym, że Diderot neguje zasadność „popieranej przez panpsychistów tezy, że wszystko we wszechświecie ma we

¹³ Por. Julien Offray La Mettrie, *Dzieła filozoficzne*, przeł. Marian Skrzypek (Warszawa: Wydawnictwo IFiS, 2010).

¹⁴ Étienne B. Condillac, *Traktat o wrażeniach*, przeł. Wanda Wojciechowska (Warszawa: PWN, 1958).

¹⁵ Kondylis, *Die Aufklärung*, 309 i n.

wszystkim udział¹⁶. Wychodzi na to, że dla Kondylisa pojęcie *panpsychizmu* jest jednak lepszym określeniem dla tej formacji, której częścią był Diderot, niż pojęcie *oświeconego eklektyzmu*; tym ostatnim pojęciem nie posługuje się on zresztą w swoich generalizacjach.

Formy wyrazu oświeconego eklektyzmu Diderota

Sklonny jestem zgodzić się z tym, że panpsychizm pozwala stosunkowo dobrze usytuować w epoce Oświecenia tych uczonych i filozofów, którzy stali w opozycji zarówno wobec kartezjańskiego dualizmu ontologicznego, jak i w stosunku do ontologicznego monizmu naturalistów mechanistycznych. Problem jednak w tym, że niejednen z nich zapisał się w historii nie tylko takimi opozycjami, ale także takimi propozycjami rozwiązań istotnych problemów, które odznaczały się sporą oryginalnością i dotyczyły nie tylko bytowania różnego rodzaju bytów, ale także ich poznawania i przeżywania przez człowieka różnego rodzaju stanów psychicznych oraz sposobów wyrażania tych przeżyć. W tym gronie znajdowali się również oświeceniowi eklektycy, przy czym niektórzy z nich swojemu eklektyzmowi nadali taką specyfikę, która była raczej trudna do naśladowania i powielenia. Takim filozofem był Denis Diderot. W związku z tym dla określenia jego eklektyzmu posługuję się terminem *oświecony*, a nie *oświeceniowy*.

Eklektyzm Diderota można oceniać jednak różną miarą. Jedną z nich jest jego wyrażanie się w cechach osobowościowych Diderota. Taki ich opis pojawia się m.in. w tych fragmentach książki Iwana K. Luppola pt. *Diderot*, w których jej autor pisze, że był on „człowiekiem żywotnym, tryskającym energią, ruchliwym. [...] Diderot umiał odpoczywać, umiał też pracować. Kochał przyrodę, lubił krajobrazy wiejskie i często je rysował na kartach listów do Zofii Volland, z którą zaprzyjaźnił się w końcu lat sześćdziesiątych. Pracował chętnie i często wykonywał pracę za innych. Jednym podsuwał myśl, innym opracowywał fabułę, trzecim poprawiał styl, czwartym po prostu pisał całe strony. Ustalono w sposób całkowicie pewny, iż pewne fragmenty drugiej rozprawy Rousseau (tj. *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* – uw. Z.D.) wyszły spod pióra Diderota; nie ulega również wątpliwości, iż pomagał on księżom Raynalowi i Praderowi pisać ich utwory, był autorem niektórych myśli zawartych w pierwszej pracy Helwecjusza,

¹⁶ Tamże, 266 i n.

redagował dzieła Holbacha i napisał ostatni rozdział *Systemu przyrody*. Holbach atakował pojęcia religijne metodycznie, monotennie, w sposób przypominający drażnienie kamienia przez padające krople wody; jak pisze Ducros, do tego nudnego niekiedy kukania kukułki Diderot dołączył trele słowicze. Diderot dobrodusznie i bezinteresownie udzielał pomocy nie tylko przyjaciołom, lecz niekiedy również wrogom¹⁷.

W opisie cech osobowościowych Diderota autorstwa Paula Hazarda nie wszystko zgadza się z tym, co napisał na ten temat Luppól. Można nawet powiedzieć, że w niejednym punkcie opisy te istotnie się różnią. W świetle tego drugiego bowiem Diderot nie tylko był zmienny w swoich nastrojach i zachowaniach, ale także „roztargniony, skory do mieszania się w nie swoje sprawy, poufały, chętny do uścisków i przyjacielskich klapsów, intruz, którego wszędzie pełno. Zawsze jednak wolny od małostkowości, od obłudy, od zawiści, tak że nawet jego wady nigdy nie są przykre. Przy tym tak płodny, tak hojnie szafujący wiedzą i pomysłami, że można spotkać geniuszów może nawet głębszych, ale bogatszych spotkać niepodobna. Są to bogactwa niejednorodne, które w jego umyśle spokojnie ze sobą kontrastują i które gromadzi, nie cierpiąc z powodu ich rozbieżności. Dlaczegoż miałby cierpieć? Szczęśliwy jest, czując, jak tyle rozmaitych sił zlewa się w nim i z niego emanuje”¹⁸. Od tego nieco idyllicznego (ale nadal eklektycznego) obrazu osobowości Diderota Hazard przechodzi do wskazania jego „bractwa”. Okazuje się ono bardziej wyselekcjonowane, niż je przedstawia Luppól, bowiem składa się „z kilku jego bliskich przyjaciół, takich jak Grimm, Helwecjusz, d’Alembert, Condillac, baron d’Holbach; podziwia Monteskiusza, któremu złożył uroczysty hołd; nie nosi w sercu Woltera, jego charakter jest zbyt odmienny, ale Wolter ceni go i uważa za jednego z pierwszych w zakonie...”. Nieco dalej autor ten dodaje, że Diderot – podobnie zresztą jak Wolter – „pomstował przeciwko tyranom; głosił, że człowiek ma bezsporne prawo do wolności politycznej”. W odróżnieniu od Woltera „antyklerykalizm nie był jego głównym zajęciem życiowym; niemniej jednak w wielkim procesie (przeciwko chrześcijaństwu – uw. wł.) on właśnie był jednym z najgwałtowniejszych oskarżycieli Chrystusa. Początkowo wyznawał deizm, który jednak szybko przestał mu wystarczać; jeżeli nie wierzy się w bogów, po co wyganiać ich w pustkę między

¹⁷ Iwan K. Luppól, *Diderot*, przeł. Regina Hekker (Warszawa: Książka i Wiedza, 1963), 69 i n.

¹⁸ Paul Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. Halina Suwała (Warszawa: PIW, 1972), 336 i n.

światami, skąd nie mają żadnego wpływu na ich bieg? Lepiej otwarcie zaprzeczyć ich istnieniu. Uczynił to, stał się ateistą”¹⁹.

Odpowiedź na pytanie, na ile przywołane tutaj opisy cech osobowościowych Diderota są trafne, wymaga odwołania się do jego różnych publikacji. Tylko do których? Jest ich bowiem wiele i są one również mocno zróżnicowane zarówno pod względem formy literackiego wyrazu, jak i ich treści. Historyk literatury René Pomeau twierdzi, że początki jego twórczości są związane z przekładem z języka angielskiego na francuski „*Historii Grecji*, słownika medycznego oraz dzieła Shaftesbury’ego, które zatytułował *Esej o zastudze i cnocie*. [...] Świadome odstępstwa od oryginału oraz przypisy, którymi wzbogacił przekład, czynią go niejako własnym utworem Diderota”²⁰. Szczególne znaczenie dla jego późniejszych osiągnięć miało przełożenie *Słownika medycyny* Chambersa, bowiem w redagowanej przez niego *Encyklopedii*, czyli *słowniku rozumowym nauk, sztuk i rzemiosł* niejedno z haseł zostało z niego zapożyczzone – tyle tylko, że tak zmienione, że mało przypomina swój pierwowzór. Takie zapożyczenia pojawiają się zresztą również w innych dziełach Diderota.

Pomeau twierdzi, że „Shaftesbury pomógł mu zdefiniować pojęcie moralności niezależnej od religii”²¹. Przywołuje on również „drugą książkę Diderota, *Myśli filozoficzne*”. Jego zdaniem jasno z niej wynika, że jeszcze większej pomocy w zakresie tych myśli udzielił mu Blaise Pascal swoimi *Myślami*. Książka ta nawiązuje do Pascala nie tylko swoim tytułem, ale także kompozycją. Podobnie jak u Pascala *Myśli* Diderota przedstawione zostały w formie krótkich, ponumerowanych wypowiedzi na różne tematy, a z ich złożenia ma powstawać taka całość, która będzie miała zarówno swój motyw przewodni, jak i głębszy sens filozoficzny. Podobieństwo to dotyczy jednak głównie formy wyrazu, bowiem *Myśli filozoficzne* Diderota mają odmienny od *Myśli* Pascala motyw przewodni (u Pascala stanowi go poszukiwanie drogi do Boga, natomiast u Diderota stanowi go wskazywanie drogi od tego Boga, w którego istnienie i moc zbawczą wierzą chrześcijanie). Odmiennie jest również pojmowanie ludzkiej rozumności (według Pascala prawdziwie rozumny człowiek ma świadomość, że jego właściwe miejsce jest przy Bogu, natomiast według Diderota prawdziwie rozumny człowiek uważa, iż ten nadprzyrodzony świat, o którym mówią chrześcijanie, jest jedynie chimera).

¹⁹ Tamże, 338.

²⁰ René Pomeau, *Diderot*, w: *Literatura francuska. Od początku do końca XVIII wieku*, t. 1, przeł. Ewa Szadkowska (Warszawa: PWN, 1974), 638 i n.

²¹ Tamże.

Nie oznacza to jednak całkowitego *votum separatum* Diderota wobec Pascala jako człowieka głębokiej wiary. W *Myślach filozoficznych* Diderota znajduje się fragment, w którym stwierdza on: „Pascalowi nie brakowało prawości, ale był lękliwy i łatwowierny. Ten wytworny pisarz i głęboki myśliciel oświeciłby ludzkość, gdyby Opatrzność nie rzuciła go na pastwę ludziom, którzy poświęcili jego talenta dla trawiących ich nienawiści (chodzi tutaj zapewne o głosny w XVII stuleciu spór jezuitów z jansenistami – uw. Z.D.). Jakże bardzo życzyć by sobie należało, aby nie mieszał się był do sporów ówczesnych teologów, lecz poświęcił się całkowicie szukaniu prawdy i nie lękając się obrazić Boga, posługiwał się bez zastrzeżeń umysłem, który otrzymał od niego ...”²². Można nieśmiało zapytać: a co z tą chimera?; bowiem przynajmniej z tego fragmentu wynika, że jednak nie jest nią Bóg. Takich raz „za”, a innym razem „przeciw” w tej książce jest znacznie więcej.

Podobnie jest zresztą w napisanej przez Diderota nieco później *Przechadzce sceptyka*. Mniejsza o to, że raczej trudno byłoby to dziełko zaliczyć do traktatów filozoficznych (nawet przy stosowanych w tamtej epoce standardach dla tej formy wypowiedzi). Nie jest to również powieść; mimo że przynajmniej pod niektórymi względami ją przypomina. Ma ono jednak swoich głównych bohaterów. W tej roli występuje nie tylko Diderot, ale także jego „zacny i czcigodny przyjaciel Kleobulu”, „mężczyzna poważny, lecz pełny ogłady; nie będzie on rozpytywał się w komplementach, lecz możecie wierzyć w szczerość tych, którymi was obdarzy. W rozmowie jest wesół, lecz bez płochości; rozprawia chętnie o cnocie, a z tonu, jakim o niej mówi, znać, że żyje z nią w zgodzie; charakter jego jest zaiste charakterem samego bóstwa, ponieważ czyni dobrze, mówi prawdę, kocha dobrych i wystarczy sam sobie”²³.

Na podstawie przywołanych wcześniej charakterystyk osobowościowych Diderota można sądzić, że jest to jakiś jego sobowtór. Z *Przechadzki sceptyka* w miarę jasno wynika, że tytułowym sceptykiem jest autor tego dziełka. Natomiast Kleobulu nie jest wprawdzie religijnym dogmatykiem, ale jest takim dogmatykiem, który „chciał, by natura widoczna była wszędzie w jego parku; w istocie sztukę dostrzega się u niego jedynie tam, gdzie stworzyła ją natura”. Wygląda zatem na to, że należy on do „sekty” tych filozofów, którzy uważają, iż „otaczająca ich przyroda żyje i przemawia do nich” w taki sposób, że „każdy przedmiot podsuwa im myśli swoistego rodzaju i dzieła natury są w ich oczach księgą

²² Denis Diderot, *Myśli filozoficzne*, w: *Wybór pism filozoficznych*, przeł. Julia Hartwig, Julian Rogoziński (Warszawa: PIW, 1953), 27 i n.

²³ Denis Diderot, *Przechadzka sceptyka*, w: tamże, 91 i n.

alegoryczną, w której czytają tysiące prawd uchodzących uwadze reszty ludzi". Diderot stara się przekonać swojego przyjaciela, że jest w błędzie. Spaceruje z nim – najpierw „aleją cierniową” (na niej pojawiają się m.in. różnego rodzaju religijni fanatycy i szaleńcy), później „kasztanową” (na niej z kolei pojawiają się tacy „przewodnicy, którzy prowadząc ślepców, sami okazują się ślepcami”), aż w końcu docierają do „alei kwiatowej” i natrafiają wprawdzie „na domki przeznaczone do różnych celów”, w tym takie, w których „wyśmienita zabawa doprowadza człowieka najskuteczniej do ruiny”, oraz takie, w których „młode dziewczęta zaczepiają przechodniów i robią miny do wszystkich przechodniów”, a później pozostawiają ich „wystrychniętych na dudka”. Jednak w końcu trafiają również do takiego, w którym nie tylko „szanuje się ślepego”, ale również przywraca mu się wzrok oraz taki słuch, że „niezawodnie reaguje on na dźwięki i głosy”.

Odpowiedź Diderota na pytanie, kto jest zdolny do takiego uzdrowienia ślepca, okazuje się dosyć zaskakująca. Z *Listu o ślepcach* – stanowiącego coś w rodzaju przypisu do tej *Przechadzki sceptyka* – jasno wynika, że nie jest to ani taki filozof jak Kartezjusz, ani też taki fizyk jak Newton. W jakiejś mierze jest do tego zdolny ksiądz i filozof Condillac (wykazał on, że ślepy od urodzenia po odzyskaniu wzroku „widzi kulę lub sześcian inaczej niż my”). Jednak przede wszystkim jest to matematyk Nicolas Saunderson, który „miał wspólną ze ślepcem z Puseaux zdolność odczuwania najmniejszych zmian zachodzących w atmosferze, i postrzegania, szczególnie w czasie bezwietrznej pogody, obecności przedmiotów oddalonych od niego o kilka kroków”²⁴. Ten kreowany przez Diderota na epokowego uczonego wykładowca Uniwersytetu Cambridge miał się odznaczać ponadto taką „czystością obyczajów i prostotą charakteru, jakiej brakuje innym”.

Z napisanego nieco później traktatu *O interpretacji natury* można się dowiedzieć, że wprawdzie „dziedzina matematyki jest światem intelektualnym”, jednak to, co w niej „bierzemy za ściśle i niezbite prawdy, traci zupełnie ów charakter, stykając się z rzeczywistością ziemską”, tj. ową naturą, która jest różnorodna i różnoraka. „Natura jest podobna do kobiety, która lubi się przebierać w najróżniejsze suknie, ukazując raz te, raz inne przymioty jej urody, dając tym, co pilnie owe kostiumy śledzą, pewną nadzieję poznania kiedyś całej osoby. [...] natura, która nie w tym samym stopniu i nie we wszystkim jest tajemnicza, odsłoni nam ten sekret w innym gatunku, a dokona tego niewątpliwie w jednym z dwóch

²⁴ Denis Diderot, *List o ślepcach dla użytku tych, co widzą*, w: tamże, 211 i n.

następujących sposobów: albo formy staną się bardziej widoczne w organach, albo też, dzięki swojej nadzwyczajnej obfitości wytrysk nasienia ujawni się od początku i na całej swojej drodze”²⁵. Ta wyglądająca na nieco frywolną sugestia przez Diderota traktowana jest jednak z całą powagą, bowiem w dalszej części tej rozprawy stara się on pokazać i wykazać, w jaki sposób z czegoś tak niewielkiego jak męskie nasienie może powstawać coś tak wielkiego jak genialni ludzie (tacy jak niegdyś Epikur, Lukrecjusz, Arystoteles i Platon), „z silną wyobraźnią, wspaniałą elokwencją i sztuką przedstawiania swoich koncepcji pod postacią uderzających i wzniosłych obrazów”. W czasach jemu współczesnych należeć do nich mają ci fizycy eksperymentalni, którzy „z bliska obserwują naturę w działaniu i odgadują wcale dokładnie, jak zachowa się w wypadku, kiedy przyjdzie im ochota sprowokować ją najdziwaczniejszymi nawet próbami”. Nie pojawia się tam nazwisko Newton, a to dlatego, że nie jemu przypadła rola najważniejszego z ówczesnych eksperymentatorów, lecz tym, którzy przeprowadzali doświadczenia z elektrycznością. Takie eksperymenty były wówczas przeprowadzane w miejscach publicznych i obserwowane przez zwyczajnych „ciekawskich”. Hazard pisze, że „najciekawszy z ciekawych zamykają się w czterech ścianach gabinetów [...] i oddają się tajemniczym operacjom: przeprowadzają sekcje, pochylają się nad mikroskopami, potrząsają flakonami, w których uwięzili jakiś dziwne substancje...”²⁶.

Żadna z przywołanych tutaj rozpraw Diderota nie przyniosła mu tak szerokiego uznania, jak wydawana w l. 1751–1766 *Encyklopedia albo słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł* (*Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*), nazywana potocznie *Wielką Encyklopedią Francuską*. Była ona faktycznie wielka – nie tylko rozmiarami (liczyła 35 tomów i zawierała 71 818 haseł, 2880 ilustracji oraz 21 mln słów), ale także skalą planowanego przedsięwzięcia. Diderot był nie tylko jej głównym redaktorem, ale także autorem wielu haseł. W jej opublikowanym w 1750 roku *Prospekcie* utrzymywał, że chodzi w niej „o stworzenie drzewa genealogicznego wszystkich nauk i sztuk”. Stanowić go miała pisana z dużej litery Natura²⁷. Natomiast jej współredaktor – Jean Le Rond d’Alembert – dodawał we wstępie do jej pierwszego tomu, że chodzi w niej o to, aby była to wiedza systematyczna i usystematyzowana, ale – w odróżnieniu od teologów wychodzących od Boga i dochodzących do Boga – jej

²⁵ Denis Diderot, *O interpretacji natury*, w: tamże, 266 i n.

²⁶ Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, 130 i n.

²⁷ Por. Denis Diderot, *Prospectus de l’encyclopedie*, w: *Oeuvres de Denis Diderot* (Paris: Hachette-Livres-BNF, 2018).

współautorzy wychodzą od ludzkiego umysłu, oraz przechodzą do pokazania jego poznawczej mocy. Zarówno między tymi dwoma redaktorami *Encyklopedii*, jak i autorami wielu zamieszczonych w niej haseł występowały jednak istotne różnice w pojmowaniu owego umysłu. D'Alembertowi, który był matematykiem, bliższe było takie jego pojmowanie, w świetle którego jest on dla zmysłów nie tyle pomocnikiem, ile ich przewodnikiem, a nawet w jakiejś mierze „dyktatorem”. Natomiast Diderotowi bliskie było takie jego pojmowanie, przy którym niczym specjalnym nie różnił się on od tego zdrowego rozsądku, w który wyposażeni są zwyczajni ludzie. U innych współrealizatorów tego wielkiego przedsięwzięcia (było ich ok. 150) mamy do czynienia z jeszcze innym pojmowaniem i przedstawianiem owego umysłu.

Hazard pisze, że „Encyklopedia ma liczne wady, które z każdym dniem wyraźniej się dostrzega. Od początku przeciwnicy zarzucali jej, że czerpała obficie, nie przyznając się do tego, z poprzednich kompilacji, z książek, z których wycinała obszerne partie, z czasopism [...], zarzucano jej, że przepuściła wiele błędów i kilka głupstw [...]. Jej współpracownicy byli bardzo różni, paru genialnych, którzy chętniej przyrzekali swój udział, niż dotrzymywali zobowiązań, wielu nieznanymi wyrobnikami, którzy dawali to, na co ich było stać, a stać ich było na niewiele; stąd jaskrawe różnice w jakości artykułów”²⁸. Autor hasła *Denis Diderot w Encyklopedii filozofii Stanforda* stwierdza jednak, że zarówno dla wielu jej ówczesnych czytelników, jak i późniejszych komentatorów jawi się ona jako dzieło wprawdzie „przełomowe w historii intelektualnej Francji”, ale jednak kontrowersyjne. Kontrowersje wokół *Encyklopedii* pojawiły się już w 1757 roku, a później „przybrały na sile, co doprowadziło d'Alemberta do rezygnacji ze stanowiska redaktora”. Jednak Diderot „nadal robił to, co było konieczne, aby ukończyć projekt *Encyklopedii*, i ostatecznie sam napisał prawie sześć tysięcy artykułowych haseł”²⁹.

Jednym z nich jest hasło: *Eklektyk*. W jego świetle: „Eklektyk to filozof, który depcząc przesady, tradycję, dawność, powszechną zgodę, autorytet. Jednym słowem to wszystko, co ujarzmił umysły tłumu, ma odwagę samodzielnie myśleć, sięgać do ogólnych zasad najbardziej jasnych, badać je, poddawać dyskusji, opierać się we wszystkim wyłącznie na świadectwie własnego doświadczenia i rozumu i ze wszystkich filozofii, które bezlitośnie i bezstronnie przeanalizował, tworzyć sobie na własny użytek prywatną filozofię [...]”³⁰. Stanowi to bez wątpienia wielką pochwałę

²⁸ Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, 197 i n.

²⁹ <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/win2019/entries/diderot/>.

³⁰ Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, 276.

eklektyka i eklektyzmu. Ważne jest jednak przy tym zarówno to, kogo on zalicza do eklektyków, jak i to, kogo on uznaje za sytuujących się na ich przeciwnym biegunie. Już tutaj pojawiają się spore zaskoczenia. Okazuje się bowiem wprawdzie, że przeciwnikami eklektyków i eklektyzmu są zwolennicy różnego rodzaju sekt, ale lista tych sekciarzy jest ogromnie zróżnicowana – żeby tylko tytułem przykładu wymienić Mahometa, Spinozę i Leibniza. Podobnie rzecz się ma z listą tych, których on zaliczył do eklektyków. Na tej liście znalazło się miejsce nie tylko dla Montaigne’a, ale także Francisa Bacona i Kartezjusza, a nawet takich kartezjan jak ks. Nicolas Malebranche. Uzasadnienie dla tej listy można znaleźć w twierdzeniu Diderota, że „eklektyk ani nie gromadzi prawd losowo, ani też nie pozostawia ich w izolacji, a jeszcze mniej zmusza je do jakiegoś określonego planu”.

Rzecz w tym, że istotnie różniły się nie tylko sposoby gromadzenia tych prawd przez wskazywanych przez niego eklektyków, ale także przyświecające im plany. Można zaryzykować hipotezę, że eklektyzm Diderota nie tylko dopuszcza możliwość występowania różnic między prawdami, ale także uznaje, że w ten sposób można pokazać każdą rzecz i każdy stan rzeczy z możliwie wielu stron, a na koniec wyjść na tę „aleję kwiatową”, na której przechadzający się nie tylko odczuwają zróżnicowane zapachy kwiatów, ale także potrafią zrozumieć, dlaczego te zapachy się różnią od siebie. Jest to jednak tylko hipoteza, bowiem w przypadku takiego eklektyzmu, jaki był udziałem Diderota, niczego do końca nie można być pewnym.

Kilka ogólniejszych uwag

Uwagi te generalnie związane są z odróżnianiem różnych form eklektyzmu w filozofii. Jeśli podążać za sugestią Joachimowicza, to takim punktem odniesienia powinien być platoński dogmatyzm, a różne formy eklektyzmu należałoby łączyć z tymi wprowadzananymi do niego korektami, które w każdym przypadku oznaczały jakąś wersję sceptycyzmu. Problem jednak zaczyna się w momencie, gdy przechodzi się do próby wskazania tych założeń i postulatów, które generowały te różne formy sceptycyzmu. W jakiejś mierze oddaje go twierdzenie Victora Brocharda, że „sceptycyzm przypomina rzekę, która zapada się pod ziemię, by wytrysnąć znowu w miejscu bardzo oddalonym od tego, gdzie zniknę-

ła³¹. Metafora zręczna. Jednak nawet niesugerująca, gdzie sceptycyzm może się zaczynać i w jakim kierunku może on zmierzać, a przecież każda „rzeka” ma jakiś początek i w jakimś kierunku zmierza; inaczej mówiąc: nawet najbardziej sceptyczny sceptycyzm gdzieś się zaczyna i do czegoś zmierza. Joachimowicz w swojej monografii pt. *Sceptycyzm grecki* starał się wykazać, że zaczął się on u Platona („w systemie Platona sporo było podstaw sceptycznych konkluzji”), a później był pogłębiany przez takich akademików jak: Arkezylaos (według niego „każda rzecz jest tak wątpliwa i niepewna, jak wątpliwe i niepewne, bo wiadome wyłącznie bogu, jest to, czy ilość gwiazd jest parzysta, czy nieparzysta”), Karneades („za punkt wyjścia przyjął fundamentalną tezę sceptyczną: wszystko jest niepoznawalne”), Enezydem („był rygorystą i we wszystkich istotnych sprawach trzymał się linii nakreślonej przez Pirrona i Tymona”) oraz Sekstus Empiryk (według niego „sceptyk empiryczny nie jest wolnym od troski i zobojętnienia ascetą ani obumarłym dla świata abnegatem w rodzaju Pirrona”). Te linie rozwojowe starożytnego sceptycyzmu można przedłużyć do nowożytnego sceptycyzmu. Pozostaje jednak kwestią dyskusyjną, czy to w znaczącym stopniu przybliży nas do odpowiedzi na pytanie: jak się mają do różnych form sceptycyzmu różne formy filozoficznego eklektyzmu, w tym ta, która jest udziałem Diderota?

Tę uwagę formułuję nie tylko w związku z odwoływaniem się Diderota do sceptycyzmu, ale także w związku z sytuowaniem przez Mariana Skrzypka jego eklektyzmu w sceptycyzmie i uznawaniem tego drugiego za część bazową dla tego pierwszego. W swojej charakterystyce poglądów tego filozofa przywołuje on te jego wypowiedzi, w których „idąc śladami sceptyków, stwierdza, że »zdania przeciwne są jednakowo prawdziwe«. Tym samym godzi w logikę formalną, która nabiera dialektycznego charakteru. W tym ujęciu poznanie staje się procesem nieskończonym i sprzecznym. Nie osiągnie ono nigdy prawdy absolutnej, co wymagałoby poznania świata jako całości. [...] Z postawą sceptyczną wiąże się predylekcja Diderota do eklektyzmu, który nie jest rozumiany 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

³¹ Victor Brochard, *Les sceptiques grecs* (Paris: Vrin, 1923), 227 i n.

eklektyzmu jest więc nie tworzenie nowych systemów, ale burzenie starych...³². Do tego Skrzypek dołącza wziętą z *Encyklopedii* charakterystykę eklektyka oraz dodaje, że „eklektyzm prowadzi do pluralizmu i rehabilitacji poglądów mało eksponowanych filozofów, którzy pozostawali w cieniu wielkich twórców systemów”.

Moje zastrzeżenia wynikają nie tylko z tego, że z przywoływanych tutaj fragmentów dzieł Diderota jasno wynika, że przez ich autora nie każde zdanie uznawane było za jednakowo prawdziwe (w przeciwnym razie *Przechadzka sceptyka* nie miałaby większego sensu), ale także z tego, że prowadzonej przez niego batalii o prawdę nie można sprowadzić do próby rozprawienia się z teologią (coś takiego można przypisać Wolterowi). Na liście przywoływanych przez Diderota osób znajdują się zarówno mniej znane nazwiska (takie np. jak M. Saunderson), jak i bardziej znane, a nawet uznawane za najbardziej znaczące w nowożytnej filozofii (takie jak Bacon, Kartezjusz czy Locke), przy czym jego stosunek do ich poglądów był mocno zróżnicowany i zależny od szerszego kontekstu.

Skłonny jestem w jakiejś mierze zgodzić się z opinią autora hasła *Denis Diderot w Encyklopedii filozofii Stanforda*, że „filozofię Diderota należy rozumieć w kategoriach jego trwającego przez całe życie projektu rozwijania i udoskonalania pewnych jasnych metafizycznych i epistemologicznych zobowiązań i argumentów, w tym jego zdeklarowanego »eklektyzmu«, w szczególności jego wrogości wobec nadmiernie binarnego dogmatu: myślący – niemyślący. [...] Eklektyzm Diderota z tej perspektywy nie był po prostu negatywną reakcją na dogmatyzm, nawet jeśli w swoim ważnym artykule w *Encyklopedii* »Eclétisme« przeciwstawia eklektyzm sekciarstwu. Diderot przedstawia zarówno F. Bacona, jak i Kartezjusza jako eklektyków, o których możemy właściwie myśleć jako o »empirykach«, w sensie umieszczenia doświadczenia i eksperymentu w centrum praktyk gromadzenia wiedzy. Powinniśmy jednak również rozpatrywać go w kategoriach językowych, pamiętając o jego związku z Montaigne’em i jego projektem przedstawienia naturalnego doświadczenia poprzez taki nowy gatunek wypowiedzi, jakim jest esej [...] i wraz z nim takimi innymi reprezentatywnymi formami pisarstwa jak fikcyjne powieści i stosowanie aforyzmów obok łatwiej rozpoznawalnych gatunków filozoficznych”.

To wskazanie na związki narracji Diderota z narracją zaproponowaną przez Montaigne’a w jego *Próbach* wydaje mi się szczególnie istotną

³² Marian Skrzypek, *Diderot* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1982), 120 i n.

wskazówką dla zrozumienia nie tylko zróżnicowanych form jego wypowiedzi, ale także zawartych w nich treści. W swoim czasie podjąłem próbę odpowiedzenia na pytanie: co jego autor chciał w nim przedstawić czytelnikom? oraz dlaczego zaproponował taką, a nie inną formę swoich wypowiedzi?³³. Tutaj jedynie krótko przypomnę, że to, co chciał w nim przedstawić, określił już w poprzedzającym zawarte w nim rozważenie adresie do czytelnika. Wynika z niego, że „nie pisał go po to, aby zabiegać o łaskę świata”, lecz po to, aby „siebie tylko odmalować”, w miarę szczerze, o ile „publiczna obyczajność pozwala”. Krótko mówiąc: „on sam jest materią tej książki”. Wprawdzie Diderot nie złożył takiej deklaracji, jednak w apologetycznym wizerunku *Eklektyka* nazywał to „tworzeniem prywatnej filozofii”. Natomiast na kartach wielu jego publikacji pojawiają się te same generalne motywy, które pojawiają się w *Próbach* Montaigne’a, tj. różnorodności i różnorodności ludzkich mniemań i zachowań, ich zależność od konkretnego miejsca i czasu, ludzkiej wolności, a jednocześnie konieczności dostosowania się do istniejących sytuacji, użyteczności jednych przekonań i zachowań oraz bezużyteczności, a nawet szkodliwości wielu innych. Nie można przy tym powiedzieć, że z punktu widzenia autora tego dzieła wszystko jest względne, bowiem pojawiają się tam opisy takich stanów, o których z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że należą do tzw. wyższej konieczności – żeby tylko tytułem przykładu wymienić starzenie się i pojawiające się wraz z upływem wieku coraz częściej „bóle podagryczne, zazdrość albo złość”. Być może Diderot nie jest aż tak szczerzy „do bólu” jak Montaigne. Jednak nie tylko w jego listach do Zofii Volland można znaleźć zarówno takie „molekuły”, które są świadectwem jego miłości do tej osoby, jak i takie, które są świadectwem jego zazdrości, wrogości, a nawet nienawiści. Tak czy inaczej, przy ocenianiu jego poglądów warto wziąć pod uwagę nie tylko „za” i „przeciw” Diderota, ale także stojące za nimi różne motywy, w tym te, które mają bardzo osobisty charakter. Warto dodać, że ten swoisty sukces czytelniczy, który był udziałem *Prób* Montaigne’a, został wprawdzie powtórzony przez takie dzieło zbiorowe, jakim była *Encyklopedia, czyli słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł*, ale już nie przez którąś z rozpraw filozoficznych Diderota.

Można uznać Diderota za prekursora tego współczesnego nurtu, który nazywa się postmodernizmem. Odwołanie do niego pojawia się zresztą w dziele jednego z jego czołowych przedstawicieli Michela Foucaulta pt. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Tyle tylko, że jest

³³ Zbigniew Drozdowicz, *O kilku obliczach Montaigne’a*, w: *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie* (Szczecin: Wydawnictwo Glob, 1986), 204 i n.

w nim przywoływana nie któraś z rozpraw filozoficznych Diderota, lecz jego powiastka filozoficzna pt. *Kuzynek Mistrza Rameau*. Zdaniem Foucaulta autor tej powiastki „szkicuje najgłębszą istotę owych przewrotów, które w wieku klasycyzmu (utożsamianego z epoką Oświecenia – uw. wł.) odnowiły doświadczenie nierozumu”; „w tekście Diderota spotykają się rozum, obłąd i nierozum”, a jej tytułowa postać zarówno „je jednoczy, jak i anonsuje moment ich rozłamu”³⁴. Dzisiaj każdy, kto uważa się za filozofa, ma prawo dokonywania w mocno zróżnicowanej tradycji filozoficznej wyboru tych publikacji, które wydają się mu interesujące i inspirujące do własnych przemyśleń. Jednak wówczas, gdy podejmuje się próbę sformułowania jakiejś generalizacji historycznej, powinno się brać pod uwagę nie tylko te dzieła, ale również takie, które były i są inspirujące dla wielu innych osób. Nie sądzę, aby ten wymóg spełniało odwołanie się jedynie do *Kuzyńka Mistrza Rameau*.

Bibliografia

- Augustyn Aureliusz (św.). 1953. *Dialogi filozoficzne*, t. 1, przeł. Katarzyna Augustyniak. Warszawa: PAX.
- Brochard Victor. 1923. *Les sceptiques grecs*. Paris: Edité par J. Vrin.
- Cassirer Ernst. 1979. *Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- Condillac Étienne B. 1958. *Traktat o wrażeniach*, przeł. Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN.
- Cycon. 1960. *Pisma filozoficzne*. T. 1–4, przeł. Zofia Cierniakowska, Wiktor Kornatowski, Józef Śmigaj. Warszawa: PWN.
- Diderot Denis. 1953. *Wybór pism filozoficznych*, przeł. Julia Hartwig, Julian Rogoziński. Warszawa: PIW.
- Diderot Denis. 1976. *Oeuvres completes*. Paris: Edité par J. Vrin.
- Diderot Denis. 2018. „Prospectus de l'encyclopédie”. W: *Oeuvres de Denis Diderot*, t. 3. Paris: Hachette Livre BNF.
- Drozdowicz Zbigniew. 1986. *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*. Szczecin: Wydawnictwo Glob.
- Drozdowicz Zbigniew. 2020. *Faces of the Enlightenment. Philosophical Sketches*. Berlin: Peter Lang Verlag.
- Erazm z Rotterdamu. 1953. *Pochwała głupoty*, przeł. Edwin Jędrkiewicz. Wrocław: Ossolineum.

³⁴ Michel Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. Helena Kęszczyka (Warszawa: PIW, 1987), 317 i n.

- Foucault Michel. 1987. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. Helena Kęszycska. Warszawa: PIW.
- Gulik Egbertus van. 2018. *Erasmus and His Books*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hazard Paul. 1972. *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. Halina Suwała. Warszawa: PIW.
- Israel Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Joachimowicz Leon. 1972. *Sceptycyzm grecki*, przeł. Zofia Cierniakowska, Wiktor Kornatowski, Józef Śmigaj. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kondylis Panajotis. 1986. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalism*. Stuttgart: Dtv/Klett-Cotta Verlag.
- La Mettrie Julien. 2010. *Dzieła filozoficzne*, przeł. Marian Skrzypek. Warszawa: Wydawnictwo IFiS.
- Luppol Iwan K. 1963. *Diderot*, przeł. Regina Hekker. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Montaigne Michel de. 1985. *Próby*. T. 1–3, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: PIW.
- Newton Isaac. 2021. *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, przeł. Sławomir Brezowski. Kraków: Copernicus Center Press.
- Pomeau René. 1974. *Diderot. W: Literatura francuska. Od początku do końca XVIII wieku*, t. 1, red. Antoine Adam i in., przeł. Ewa Szadkowska. Warszawa: PWN.
- Skrzypek Marian. 1982. *Diderot*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Voltaire. 1956. *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Helena Konczewska. Warszawa: PWN.
- <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/win2019/entries/diderot/>. Dostęp 14.05.2023.

Streszczenie

W tych rozważaniach poddam pod dyskusję zarówno miejsce eklektyzmu w tradycji filozoficznej, jak i taki jego szczególny przypadek, jakim jest oświecony eklektyzm Denisa Diderota. Znaczący tradycje filozoficznych wskazują, że eklektyzm pojawił się już w początkach filozofii starożytnej, a później łączył się z odchodzeniem od dogmatyzmu starej Akademii Platonijskiej i przechodzeniem do sceptycyzmu nowych Akademii. W czasach nowożytnych te tradycje były kontynuowane m.in. przez Erazma z Rotterdamu i Michela de Montaigne'a, a w epoce Oświecenia m.in. przez Diderota. Jego deklarowany i stosowany w praktyce eklektyzm łączył się jednak nie tylko ze sceptycyzmem, ale także ze specyficznym racjonalizmem oraz naturalizmem. Skłonny jestem polemizować zarówno ze stanowiskiem, że stanowił on część składową ówczesnego sceptycyzmu (moim zdaniem to sceptycyzm był częścią składową tego eklektyzmu), jak i z poglądem, że jego miejsce można określić poprzez opozycję z jednej strony wobec kartezjańskiego dualizmu, natomiast z drugiej naturalistycznego monizmu.

Słowa kluczowe: filozoficzne tradycje eklektyzmu, oświeceniowy eklektyzm, przypadek oświeconego eklektyzmu Denisa Diderota

Enlightened Eclecticism. The Case of Denis Diderot

Summary

In this consideration, I will discuss both the place of eclecticism in the philosophical tradition and its special case, which is the enlightened eclecticism of Denis Diderot. Experts in philosophical traditions indicate that eclecticism appeared at the beginning of ancient philosophy and later was associated with a departure from the dogmatism of the old Platonic Academy and a shift to the skepticism of the new Academies. These traditions have been continued in modern times by Erasmus of Rotterdam and Michel de Montaigne and in the Age of Enlightenment, e.g., by Diderot. His declared and practiced eclecticism, however, was connected not only with skepticism but also with specific rationalism and naturalism. I am inclined to argue both with the view that it was a component of the skepticism of the time (in my opinion, skepticism was a component of that eclecticism) and with the view that its place can be determined by opposition to Cartesian dualism on the one hand, and naturalistic monism on the other.

Keywords: philosophical traditions of eclecticism, Enlightenment eclecticism, the case of Denis Diderot's enlightened eclecticism