

Ludassy Mária

DIDEROT POLITIKAI TÖREDÉKEI

Az ENCIKLOPÉDIA-cikkeket leszámítva Diderot minden politikai filozófiai írása töredék, pontosabban a jelen tanulmányban fontos dramaturgiai (drámai) szerepet játszó Grimm *Correspondances littéraires*-jében, azaz a korabeli, királyok számára készült szamizdatban való megjelenésre szánt kézirat. És mindegyik írásban meghatározó az implicit (bár néha nyílt) Rousseau-referencia, akkor is, ha HELVÉTIUS CÁFOLATÁ-ról van szó, s akkor is, ha RAYNAL ABBÉ VÉDELME-ről. A kezdet 1755, az ENCIKLOPÉDIA V. kötetének megjelenése, melyben Diderot és Rousseau egyaránt az „*általános akarat*” koncepciójának kidolgozásával debütált, bárha közelebről megvizsgáljuk e fogalom filozófiai tartalmát, mélyebb ellentétekre lelhetünk, mint amelyeket Grimm minden intrikája kiobbantani volt képes a két barát között. Diderot a DROIT NATUREL- (természetjog) cikkben exponálja az általános akarat elméletét, míg Rousseau az ÉCONOMIE POLITIQUE- (politikai gazdaságtan) cikkében. Diderot a hagyományos jusznaturalista, mindig, mindenütt, minden emberre érvényes (*quod semper, ubique et ab omnibus*) univerzalista elvként posztulálja az általános akaratot, mely az emberi nem közös érdekét és értékét képviseli, míg Rousseau konkrét közösségek, politikai társadalmak ideális akaratoként, mely a „*tegyétek uralkodóvá az erényt!*” kategorikus imperatívuszát képviseli nemcsak az illető közösség partikuláris érdekei ellenében, hanem ha kell, az egész társadalom „empirikus” érdeke ellenében is, amennyiben az nem esik egybe a politikai közösség igazi, ideális érdekével, amit az általános akarat reprezentál.

Diderot tehát objektív, ténylegesen természeti bázisára alapozza az általános akarat egyetemes érvényességét, szupraindividuális normativitását: „*Azonban ha elveszük az egyes embertől az igazságos és az igazságtalan fölötti ítélkezés jogát, milyen ítélőszék elé utaljuk át e hatalmas kérdést? Hova? Az emberi nem színe elé, egyedül az emberi nemet illeti meg a döntés joga, mivel az emberiségnek egyetlen szenvedélye van: minden ember közös java. Minden partikuláris akarat gyanús – az egyéni akarat lehet jó vagy rossz –, azonban az általános akarat mindig jó, az általános akarat sohasem téved, és nem tévedhet soha.*” (465.)* A tévedhetetlen általános akarat attribútumait illetően Rousseau véleménye azonos, azonban szerinte „*új társulásokkal kell kijavítani a meglévő társulások hibáit*”, azaz annak az „*erőszakos okoskodónak*”, akinek önző individualista érveit Diderot a TERMÉSZETJOG-cikk tradicionális jusznaturalista argumentációval cáfolja, Rousseau az általános akarat konvencionalista, azaz a társadalmi szerződésen alapuló jogpozitivizmus felfogásával felel, és az „*emberi nem általános társadalmáról*” (TÁRSADALMI SZERZŐDÉS) alkotott univerzalista eszmerendszert a „*kozmpolita filozófusok*” impotens ideáljának minősíti, mely képtelen megfékezni az egoista erkölcs diadalmas térhódítását.

Rousseau fenti fordulatai, mindenekelőtt a „*kozmpolita filozófusok*” elleni támadása 1758 körül fogalmazódtak meg, midőn az ENCIKLOPÉDIA GENF címszava kapcsán (melyet, mint tudjuk, Diderot D'Alembert-rel és nem a „*genfi polgárral*” íratott meg) kibontako-

* A szövegben szereplő oldalszámok A FRANCIA FELVILÁGOSODÁS MORÁLFILIZÓFIÁJA című kötetre vonatkoznak (Gondolat, 1975).

zó polémia a két filozófus közti szakításhoz vezetett. Ám 1758 nem csak az eme szakítást szimbolizáló D'ALEMBERT-LEVÉL keletkezésének éve, hanem Helvétius A SZELLEMRŐL című művének megjelenési dátuma is, mely mű lehangoló leegyszerűsítéseivel közös filozófiai frontba tömörítette az egymással már nem nagyon beszélő gondolkodókat, Voltaire-t és Rousseau-t, Diderot-t és Turgot-t. Diderot fő fogalmi kifogása Helvétius egoizmus-elmélete ellenében az egyetemes erkölcs elvének elvetése, a természetjogi tanítás tagadása: „*Nekem olybá tűnik, hogy nem volt pontos fogalma arról, amit az egész világmindenségre vonatkozó becsületességen értünk. Értelmellen szót csinált belőle, ami semmiképpen sem esett volna meg, ha tekintetbe veszi, hogy az, aki inni ad egy szomjazónak, enni ad egy éhező embernek, bárhol a világon derék embernek számít, és hogy az egész világra vonatkozó becsületesség nem egyéb, mint a jótékonyági érzés, és az emberiesség érzése nem lehet sem hamis, sem csaló...*” (442.) Talán nem érdektelen, hogy a filozófusként feltehetően ateista Diderot a keresztény univerzalizmus példázataira is kész hivatkozni, ha az egysíkú egoizmuselmélet emberellenes erkölcsét bírálja, mely szerint barátom halálakor is – mivel nincs és nem is lehet az egyéni önzésen túlmutató morális motívum – csak magamat siratom, mert elvesztettem valakit, akivel olyan kellemesen tudtam eltölteni a csevegőidőt. Érdekes nyomon követni, hogy 1758 és 1778 között – szakításuktól Rousseau haláláig – az érdektelen erényre mindketten ugyanazokat a klasszikus példákat hozzák fel (Crutius, Regulus), midőn Helvétius önzéselméletével vagy Holbach naturalizmusával vitatkoznak, bár a kettőjük közti koncepcionális különbség (univerzalista-természetjogi felfogás kontra konvencionalista, jogpozitivistá államfilozófia) nem változik. Illetve a világnézeti kísérletekre nyitottabb Diderot megpróbálkozik az erény = a pozitív törvényeknek való engedelmesség elvével – feltehetően Grimm politicomorális befolyásától nem egészen függetlenül –, de az 1767-es SZALON gondolatkísérlete abbamarad, pontosabban már az adott íráson belül is inkább a naturalista megoldás (az ember fizikai természetében adott egyetemes erkölcsi elvek) felé menekül az „ahány ház, annyi szokás” számára kétségbeejtő erkölcsi relativizmusának kísértése elől.

A „*törvénynek való engedelmesség erénye*” – ami különben Rousseau TÁRSADALMI SZERZŐDÉS-ÉNEK kedvenc fordulata – inkább a *civil disobedience* eszméje felé viszi a filozófust, s nem a Hobbes LEVIATÁN-ja óta népszerű kártyahasonlat elfogadásához (a kártyajáték szabályai ugyan önkényesek, de ha egyszer elfogadtam a játékszabályokat – azaz megkötöttem a társadalmi szerződést –, éppoly kötelező a követésük, mint a természetjog normáié, sőt még inkább, mert ezeket a törvényeket „*mi magunk alkottuk*”). „*A filozófusok egyetértének az erény e meghatározásában, ha a törvény mindig a közérdek kifejezője volna. Azonban messze vagyunk attól, hogy ez így legyen, s durva dolog arra kényszeríteni az értelmes embereket, hogy a rossz törvényt – a nyilvánvalóan rossz törvényt – tiszteletben tartva maguk is szentesítsék azt. Azt követelni tőlük, hogy olyan cselekedetekkel szennyezzék be magukat, melyek ellen lelkük lázad, értelmük tiltakozik!*” És következnek azok a szörnyű szokások, melyek az útleírások bizonytalan hitelű beszámolóí szerinti a „természeti népek” morálját alkotják, és amelyeket – Diderot Sophie Volland-nak írt levelei tanúsága szerint – Holbach báró és köre oly szívesen idézett az emberi természet eredendő gonoszságának illusztrációjaként. Ám Diderot igazi dilemmája nem a vadember vélhető kegyetlensége (a maga számára a PÓTLÁS BOUGAINVILLE UTAZÁSÁHOZ című művében amúgy is megteremtette az emberséges és élvezetelvé szexualitás utópiáját), a filozófus paradoxonra a zsarnoki hatalommal szemben: esztelen ellenállás a mártírsors vállalásával, avagy minden moralizáló kollaboráns önapológiája, az együttműködés választása a másokon

való segítség ideológiájával. „Szókratész, nos igen, ő azt mondaná: szólnom kell, vagy belepusztulok. Az igazság bajnoka talán kevésbé elszánt, mint a hazugság apostola? Egyedül a hazugság kiváltsága, hogy mártírjai legyenek? Miért ne mondhatnám: a törvényt ezt parancsolja, de ez a törvény rossz. Nem teszem meg, nem akarom megtenni, inkább meghalok! Azonban Arisztipposz azt felelné erre: Mindezt éppoly jól tudom, mint Te, Szókratész! Tudom, hogy a törvény rossz, és én sem csinállok nálad nagyobb ügyet az életemből. És mégis alávetem magam a törvénynek, mivel attól tartok, ha én a magántekintélyemmel vitatom a rossz törvényeket, példámmal felbátorítom az esztelen tömeget, hogy szembeszálljon a jó törvényekkel is. Én nem kerülöm a hatalmasokat, mint Te. Ha kell, bíborba öltözöm, és udvarolok a világ urainak. Ezzel talán elérhetem a rossz törvény megváltoztatását – vagy legalább kegyelmet eszközölhetek ki ama kiváló férfitól számára, aki szembeszegült a rossz törvénnyel.” (478. k.)

A II. Katalin kegyeiben töltött esztendő ezt a morális attitűdöt képviseli. Ahogy a fiziokraták a „*despotisme de l'évidence*”, az evidencia despotizmusa révén kívánták racionalizálni Oroszország gazdasági életét, akképpen Diderot a felvilágosodás központi eszméje, a neveléstudomány, pontosabban az általános, államilag kötelezővé tett közoktatás által szeretne volna a cárnő országát felzárkóztatni a „felvilágosult” Európához, sőt az európai felvilágosodás központi hatalmává tenni: „Szárszerű, hogy minden nagyvárosban egy – esetleg több – iskolát nyissanak, amelyeket egyazon központi terv szerint alakítsanak ki. S mivel az ezekben az intézményekben folyó nevelés célja az, hogy hasznos polgárokat képezzenek, a szülőket a törvény erejével kell kényszeríteni arra, hogy elküldjék ide a gyermekeiket. Íme a tervezet nagy előnye Felsőged számára: mindarra rá tudja vezetni a lelkeket, ami Felsőgednek tetszik, anélkül, hogy kényszerítésnek éreznék, és lázadoznának ellene. Azért kell általánosan kötelezővé tenni a közoktatást, mert hatására a nemzet azt hiszi, hogy saját akaratát követi, holott mindig Felsőged akarata az, amit valójában követ.” (MÉMOIRES POUR CATHERINE II.)

Még ha feltételezzük is, hogy Diderot maga is manipulálta a cárnőt, midőn kedves ideálja, az általánosan kötelező közoktatás bevezetése kedvéért az állami manipuláció mindenhatóságát ígérte, legalábbis kettős ügynökként működött (ahogy halála előtt majd felfedi Grimm bárónak ilyen tevékenységét): a zsarnokság ügyét képviselte a felvilágosodás eszméi érvényesítése ürügyén és a felvilágosodás érdekeit a zsarnokság szolgálatában. Elhagyva a 70-es évek elején a felvilágosult zsarnokok felségterületét, a zsarnokság felvilágosíthatóságával kapcsolatos illúzióit is odahagyta: nem tudta magát meggyőzni – mint Voltaire –, hogy Lengyelország felosztásának fő motívuma a lengyelek fanatikus katolicizmusa. Helvétius *AZ EMBERRŐL* című műve pedig rádöbbsentette, hogy a filozófus számára halálos ölelést jelent a felvilágosult abszolutizmus támogatása: ha fizikailag túl is éli, morálisan megsemmisül, mert elpusztul a felvilágosodás filozófijának legfontosabb üzenete, a humanista hitvallás.

Mindenekelőtt Helvétius „pedagógiai optimizmusának” antropológiai alapját kell lerombolni, melynek lényege, hogy mindenkiből mindent lehet csinálni – azaz Diderot értelmezésében: mindenkivel mindent meg lehet csinálni –, tehát a tabula rasának tekintett gyermeki lélek tetszés szerint alakítható, az abszolút uralkodó rendelése szerint vakengedelmeségű katonákká, mindenre képes udvaroncokká és békésen tűrő földművesekké formálható (ahogy hasonló rendelését II. Frigyes meg is fogalmazta). „*A nevelés mindenre képes. Meg tudja tanítani táncolni a medvéket!*” – lelkesedett Helvétius. „*De a táncoló medve boldogtalan! Engem sohasem fognak megtanítani táncolni!*” – riposztozott Diderot. (546.) Ahogy egész népeket sem, bármennyire igyekeznek is a zsarnoki hatalom: a totális romlottság elképzelhetetlen, mert ha elképzeljük, akkor reménytelen a zsar-

nokságból való kilábalás. E hite posztulálásához Diderot-nak vissza kell térnie ifjúkora morálfilozófiai meggyőződéséhez, a moral sense elméletéhez, a minden emberben meglévő „elidegeníthetetlen” (külső ráhatással, erőszakkal sem megsemmisíthető) erkölcsi érzék tanához. Ezt az erkölcsi érzületet még magában a zsarnokban sem képes megsemmisíteni a zsarnokság:

„H.: Az emberekben meglévő, az igazság iránt érzett állítólagos szeretet ellenére nincs olyan ázsiai despota, aki ne követne el igazságtalanságot, méghozzá minden lelkiismeret-furdalás nélkül.

D.: ...Ha a zsarnokok lelkiismeret-furdalást nem ismerő gazemberek, honnan a rettegésük, miért a sok óvintézkedés biztonságuk érdekében? Az én szememben csaknem olyan képtelenség a lelkiismeret-furdalás nélküli elnyomó léte, mint az ellenérzés nélküli elnyomotté.” (548.)

Az igazi kérdés persze ez utóbbi: lehetséges-e a szabadság szeretetét, az igazságosság érzületét hosszas elnyomással-megfélemlítéssel kiirtani az emberekből? Helvétius válasza természetesen igen: mivel totálisan a körülmények hatalmának kiszolgáltatott tárgyak vagyunk, eszméinket és erkölcsünket az és csak az határozza meg, amit a környezetünkben tapasztalunk, s ha nincs erkölcsi eszme, szellemi szabadság a tapasztalt világban, akkor igényünk sem lehet erre, hisz azt sem tudjuk, hogy létezik ilyesmi. Diderot a jó öreg jusznaturalista érveket veszi elő, az a priori adott, a pozitív törvényeket megelőző igazságfogalom feltételezésével:

„H.: Az igazság lefektetett törvények létét feltételezi.

D.: De nem tételezi-e fel valamely előzetes fogalom meglétét a törvényhozó lelkében, valamely közös eszme meglétét mindazokban, akik elfogadják a törvényt? Hisz e fogalom nélkül, ha ezt mondják az embereknek: tedd ezt, mert ez így igazságos, ne tedd azt, mert az igazságtalan, csak üres zajt hallanának, melynek nem tudnak semmiféle értelmet tulajdonítani...” (Uo.)

Azonban mintha maga Diderot is kételkedne önnön morális magabiztosságában, midőn a többgenerációs zsarnokság rémképét idézi fel: ha egy nemzedék nem is elég az erkölcsi érzék meggyengítéséhez, az emberi méltóság fogalmának elhalványításához, vajon a nemzedékek hosszú során át tartó elnyomás is képtelen az erény eszméjének kiirtására, a zsarnoki hatalom korlátlanságának kiépítésére?

„H.: Amikor a fejedelem korlátlan hatalmat birtokol népe felett, e nép jellemét is megváltoztatja. Elpuhulttá, gyávává, aljassá teszi a lelkeket.

D.: Tévedés, ezt egyetlen despota nem tudja elérni. Ő csak elkezd, és utódai, a leigázott atyák gyávasága által támogatva, bevégzik az elaljasítás munkáját a gyermekeken és azok gyermekein. A rabláncra fűzött atyák személyes példájuk és prédikációik révén megtanítják fiaiknak a rabszolga szerepét: »Légy óvatos, fiam, ne lázadozz, mert elveszejted magad!« Az erkölcs romlásnak indul, még a filozófusok műveiben is.” (544.)

Diderot ezt a szellemi fegyverletételt, a szolgaság szellemi kiszolgálását a fizikai fogságnál is vézesebbnek ítéli. Az 1767-es SZALON-nal ellentétben többé nem talál mentséget a zsarnoksággal való kollaborációra (talán mert II. Katalin cárnő udvarában maga is megpróbálta azt): a despoták felvilágosítása, a felvilágosult despotizmus szolgálata immár nem a legracionálisabb opció, hanem a lehető legimmorálisabb választás. Az elviselhetetlen zsarnoki uralom perspektívája nem reménytelen: a mindennapi szörnyűségeket nem lehet megszokni, ez ellen előbb-utóbb fellázad az ember. Ám a puha diktatúra lefegyverző paternalizmusa örök életű lehet: ennek a hatalomnak a jólét és biztonság lencsés tála kedvéért önként átadjuk „elidegeníthetetlen” szabadságjogainkat, emberi méltóságunkat.

„H.: *Semmi sem jobb, mondta a porosz király egy, a berlini akadémián elhangzott beszédében, mint az önkényuralom, egy igazságos, emberséges és erényes fejedelem uralma alatt.*

D.: *Őn az, Helvétius, aki dicsőímnuszok közepette idézi a zsarnok e maximáját! Egy igazságos és felvilágosult fejedelem önkényuralma mindig rossz, sőt a legrosszabb. Erényei a legveszedelmesebbek, ezek jelentik a legbiztosabban korrumpáló erőt: észrevétlenül hozzászoktatják a népet, hogy szeresse, tisztelje, szolgálja az utódját, bármilyen gonosz vagy ostoba legyen is az. Megfosztja a népet a kezdeményezőképtől, elrabolja az akaraterejét, megakadályozza, hogy akkor is szembe tudjon szállni az uralkodó akaratával, ha az a jót parancsolja. Márpedig az ellenzékiesség jogának, még ha örült is az ellenzéki vélemény, szentnek kell lennie! Az ellenzékiesség joga nélkül az alattvalók birkanójához válnak hasonlatossá, melynek véleményét megvetik, azzal az ürüggyel, hogy úgyis a kövér legelőkre terelik őket.” (Uo.)*

Ha a nép többsége elfogadja is a paternalista hatalom gondoskodó önkényét, a filozófusok feladata az erkölcsi ellenállás és a szellemi szabadság pislákoló lángjának őrzése, mely morális küldetéshez Diderot az 1770-es évektől egyre inkább a tradicionalista természetjogi tanítást is transzcendentáló „örök és változtathatatlan” Igazság platonikus ideájából meríti az intellektuális erőt. Helvétius reménytelen redukcionista (= mindent a fizikai érzékelőképességre visszavezető) filozófiája ellenében feléleszti fiatalkori Shaftesbury-fordításának eszméit, a Jóság, a Szépség és az Igazságosság ideái invariábilis fenségként lebegnek az önző és materiális biztonságuk kedvéért minden megalkuvásra kész emberek feje fölött, akkor is, ha csak néhány, a mártírsors vállalására is képes filozófus éri fel e fenséges eszméket, érti meg, hogy nélkülük a morális világban minden elveszett:

„H.: *A hatalmasok érdeke, nem az igazságosság irányítja a közvéleményt.*

D.: *Egyáltalán nem hiszem, barátaim, Ti se higgyétek! Ha elhinnénk, örültek lennénk, hogy nyugaljunkat, egészségünket, egész életünket az Igazság természetlen kutatásának áldoztuk. A hatalmasok érdeke mulandó,*

Az Igazság országlása mindörökké tart. Míg a kiáradt tengerek nem fedik el a föld színét, vagy glóbuszunkat valamely totális robbanás nem veti szét, az Igazságnak mindig meg kell maradnia, avagy mindennek el kell vesznie vele együtt.” (575.)

A HELVÉTIUS CÁFOLATA két megoldási képletet kínál a „tökéletes bűnösség” korszaka kilátástalansága ellenében: a megnyugtató metafizikai-neoplatonikus garanciát, hogy az erény, a szabadságszeretet fogalmilag kiirthatatlan – fogalma kiirthatatlan – a legtotálisabb zsarnokság esetén is, és/vagy a zsarnokgyilkosság véres kiűjtjét, melynek paradigmája nem a papokkal, a zsarnokok kiszolgálóival, hanem magával Istennel, mint a zsarnokság inkarnációjával való leszámolás. „*Őn valóban azt hiszi, hogy az ember valaha is megtisztelőnek érzi magára nézve a rabszolga címét, hogy őszintén megveti a szabad ember állapotát?... Őn a tehetetlenséget, a gyáva csendet és a képmutatást tekinti az érzések valódi kifejezésének. Ám az emberi érzelem előbb vagy utóbb fellázad e kényszer ellen, s kiszabadítja magát a rabságából egy tördőfessel, mely a zsarnok fekete vérét kioltja.” (577.)* A szenvedés legszörnyűségebb jelzője az örökkévalóság: ha az emberek úgy érzik, hogy a zsarnoki uralom véget nem érő kiszolgáltatottságot jelent, akkor csak a zsarnok megölésével tudnak megszabadulni a zsarnokságtól. És Diderot szerint a túlvilági büntetés örökkévalósága analóg az e világi tirániával: „*Ha van pokol a túlvilágon, ott az elkárhozottak csak úgy tekinthetnek Istenre, miként ezen a világon a rabszolgák a rabtartóikra. Ha az emberek meg tudnák ölni, megölnék az Istent.” (578.)*

Ez a zsarnokgyilkos düh vezeti Diderot tollát, midőn Raynal abbé HISTOIRE DES DEUX INDES-je számára írt sorait veti papírra: nem csak Lengyelország felosztását a felvilágo-

sodás érdekeire hivatkozó despotákból ábrándult ki, de a még meg sem született „többség zsarnoksága” demokratikus elvéből is, amennyiben az a közérdek koncepcióját a kisebbség alapjogainak a szétzúzására használja fel: „Ó, a közhaszon félelmetes fogalma! Tekintsük át a különböző korok és népek történetét, s a közérdek eme nagy és nemes eszméje Herkulesz szimbolikus képében jelenik meg előttünk, aki a nép egy részét a másik rész örömkialtásai és elismerő tapsa közepette tapossa le, s a tapsolók nem is sejtik, hogy hamarosan az éppen sanyargatott individuumok örömrivalgása és tapsorkánja közepette ugyanaz a bunkó fogja szétzúzni a fejüket.” (POLITIKAI TÖREDÉKEK, 290.) Ha a tulajdonjog szentsége sérül – akár a tulajdonosi *jus utendi et abutendi*, a tulajdonnal való élés és visszaélés közérdekből történő korlátozása formájában –, vége a jogbiztonságnak és a személyes szabadságnak. Franciaországban a liberalizmus sohasem kapcsolódott össze az utilitarizmussal (mint Angliában): a közérdek koncepciója már akkor is a *Salut public* terrorját idézte, amikor Robespierre még meg sem született, s rémuralma csak logikai lehetőségként merült fel Helvétius haszonelvűségének amorális kalkulációi kapcsán avagy Rousseau-nak az általános akaratot az összesség akaratától megkülönböztető moralizáló fejtegetései folyamányaként – legalábbis Diderot kommentárjaiban.

Ha a személyes tulajdon a személyi szabadság bázisa, ez kizárja Diderot-nál a köztulajdon kommunisztikus koncepcióját, mert ez esetben „az egész társadalomnak csak egy feje lenne” (azaz megszűnne a szabad individualitás), s persze még inkább kizárja a személy tulajdonként való kezelését: „...mivel a tulajdon fogalma felöleli a tulajdonnal való élés és visszaélés jogát, ezért a polgár sohasem lehet a király tulajdona, a gyermek az apa, a feleség a férj tulajdona, a néger sem lehet rabszolga a gyarmatosító tulajdonában”. Diderot megfordítja a hagyományos rabszolgatartó érvelést: nem a rabszolgák tartoznak az állatok alacsonyabb rendű fajához, hanem a rabszolgatartókat kell vadállatokként kezelni, mint az emberi méltóság meggyalázóit. S ez nem csak az ókori rabszolgatartókra igaz, nem is kizárólag a feketéket rabszolgasorban tartó gyarmatosítókra, de Európa kiváltságos kasztjaira is: „A feudális urak tehát vadállatok, akik megérdemlik, hogy jobbágyaik agyonverjék őket.” (290.) A szeptemberi mézszárlások szellemét felidéző forradalmi hevület mellett azonban megjelenik a békés átmenet lehetősége, a kibontakozó világkereskedelem mint a világbéke biztosítóka Condorcet-től Kanton keresztül Benjamin Constant-ig tartó liberális illúziója. „A cserekereskedelem szelleme lesz uralkodóvá Európában, oly szellem, mely a magánemberek fejében mindenütt a spekuláció terjedéséhez vezet, de a béke és a nyugalom barátja. Kereskedő nemzetek körében a háború olyan tűzvész, mely mindenkét egyaránt veszélyeztet.” (231.) Egy járulékos veszteséggel számol Diderot, de az nem anynyira erkölcsi, mint esztétikai veszteség: nincs többé témája a hőseposznak, de még a nagy tragédiáknak sem. Egy kereskedő „egyaránt képtelen arra, hogy féltékenységében megfojtsa, és arra, hogy a tűzvészből kimentse kedvesét”, nem a fegyverek között hallgatnak a műzsák, hanem a tőzsdei spekulációk korában.

Azért erkölcsi téren sem eleve elrendezett az összhang: a kereskedő (gyarmatosító) Európa exportálta intoleranciáját, inkvizícióját, rablőháborúit a tengerentúlra. A humanista eszmék terjedése véget vetett a vallásháborúknak, megfogalmazódott a katolikus univerzalizmus örököséiként az egyetemes erkölcs eszméje – csak éppen a „természeti népekkel” szemben nem érvényesül a természetjogi moralitás. „Éppen ma, amikor az igazságosság szelleme és az emberiség érzülete írásaink lelkévé vált, erkölcsi ítéleteink változtathatatlan szabályává... nincs a borzalomnak olyan fajtája, melyet egyesek el ne követtek volna az arany megszerzése végett, s a mi megdöbbenésünk elnyomta az emberiség jajkiáltását, Amerika első meghódítóit pedig mind a mai napig megkímélte a megérdemelt gyalázattól.” (234.)

Diderot Raynal abbé A KÉT INDIA TÖRTÉNETE című művébe inkorporált POLITIKAI TÖREDÉKEI-ben felfedte az emberiségellenes bűnök létét s egyben azt a tényt, hogy az emberi jogok egyetemes elvei milyen tehetetlenek e bűnök elkövetőivel szemben. De mégis hozott számára katarzist az abbé hányatott sorsú művében való kollaboráció: negyed évszázad múlva felfedezte, hogy Grimm a felvilágosultnak nevezett despoták számára instrumentalizálta a felvilágosodás filozófiáját (s főleg filozófusait), s bár Jean-Jacques Rousseau eszmeileg szemben állt a felvilágosodás filozófiájára fő eszméivel (mindenekelőtt a haladáshittel), de ezt nem a zsarnokok zsoldosaként tette, hanem egy olyan szabadságesszmény nevében, mely ugyan más, mint a filozófusok személyes szabadságfogalma, de semmiképpen sem a fennálló hatalmak elnyomó eszméinek része (legfeljebb a „szabadság zsarnoksága” eszmei előkészítése). (LETTRE APOLOGÉTIQUE DE L'ABBÉ RAYNAL À MONSIEUR GRIMM [1781]: Diderot politicomorális végrendelete.)

Raynal abbé A KÉT INDIA TÖRTÉNETE című művének politikai radikalizmusa nem csak a hatóságoknál „verte ki a biztosítékot”, de a hivatali hatalmak (a felvilágosultnak mondott despoták megbízottjai) és a filozófusok közti közvetítő szerepet játszó Grimm sem manőverezhetett tovább: nem lehetett többé e zsarnokgyilkos szentenciákat (melyek egy részét maga Diderot írta) elfogadni és a zsarnokok ügyét egyszerre tovább szolgálni. Grimm jellemgyilkos dilemmával állt elő Diderot lányának egy estélyén, mellyel az abbé művében szereplő szenvedélyes zsarnokságellenes szövegektől való elhatárolódásra akarta rávenni a filozófust: „Vagy azt hiszi, hogy azok, akiket támad, nem képesek bosszút állni Önön, ez esetben gyávaság támadni őket, vagy úgy véli, hogy meg tudják bosszulni a támadásokat, ez esetben örültség kitenni magunkat a bosszúszomjunktak.” Tulajdonképpen minden „demokratikus ellenzék” dilemmája ez: ha a hatalom nem torolja meg a kritikát, akkor csak a kollaboráció egy finom formájáról van szó, ha pedig megtorolja, akkor örült provokációról, ami csak tovább rontja a helyzetet.

Diderot, aki évtizedekig maga is a hatalmilag engedélyezett megmondóember szerepében tetszelgett – azaz az 1767-es SZALON Arisztipposzának érveivel operált éppen Rousseau ellenében – most kétségbeesve keresi az „örültségnek” minősített nyílt sisakos támadást igazoló érveket. „Először is nem gyávaság megtámadni azt, aki nem tud bosszút állni. Elégséges ok, hogy megérdemelte a támadást. És nem örültség megtámadni azt, aki bosszút fog állni. Ha az erény, az ártatlanság, az igazság ügyének védelméről van szó, a bosszútól való félelem megvetése a nagylelkűség műve... Grimm dilemmája bezárja a felvilágosult, az igaz ember ajkát, hallgatásra ítéli a filozófust a törvények, az erkölcsök, a hatalmi visszaélések kérdésében, a vallásra, a kormányzatra, a bűnökre, a tévedésekre és az előítéletekre vonatkozó kritikák ügyében, azaz minden olyan dologban, melyekkel való foglalatosság a szellem emberének kötelessége.”

Fontos belátása Diderot-nak, hogy nem a filozófiai tanítások tartalmi különbségei a legfontosabbak, hanem a hatalmi visszaélésekhez való viszony, a hatalomkritikus vagy apologetikus álláspont képviselése. S bár mint enciklopédista nem adta fel azt az álláspontját Rousseau ellenében, hogy „jobban szeretem a selyemruhában elkövetett kifinomult bűnököt az állatbőrbe bújt vadember állati kegyetlenségénél” – ahogy a HELVÉTIUS CÁFOLATÁBAN fogalmazott –, a kifinomult bűnökkel kapcsolatban egyre több kétsége támadt, például a Grimm sugallta képmutatás követelményét illetően. Nem letagadni, vállalni a veszélyessé váló írásokat és következményeit – igaz, Raynal abbé védelmében csak az elsőt valósította meg: Grimm tanácsára sem volt hajlandó megtagadni az abbé hivatalosan elítélt eszméit (igaz, azt sem verte nagydobra, hogy ezek egy részét ő kölcsönözte a túlságosan száraznak ítélt szöveg számára). A bűnök virtuális választása immár a filo-

zófusi magatartás egyetlen autentikus formájának tűnik: „Ezt cselekedték a legellentétesebb nézeteket valló filozófiai iskolák Tiberius, Caligula és Néró uralkodása alatt, és ezek a filozófusok nem voltak örültek... A megkoronázott gazembereknek címezték vádjait, akik rettegésben tartották az ártatlanok ezreit, a felszentelt szélhámosokhoz szóltak, akik oly sok embert tartottak ostobaságban vagy tettek diühöngő örültté... Ha e ritka emberek közül néhányan elvesztették vagyonukat, a szabadságukat, a becsületüket vagy akár az életüket, és mindezt zokszó nélkül túrték, talán örülnék kell tartanunk őket?... Azt hiszem, Ön kinevet engem... Ah, barátom, az Ön lelke Pétervár és Potsdam udvaraiban lett honos, Versailles fogadótermeiben és a nagyurak előszobáiban vert gyökeret...”

Rousseau-t a felvilágosodás racionalizmusának kritikusaként, a haladáshit megkérdőjelezőjeként „antiphilosophé”-nak bélyegezte az enciklopédisták tábora, Grimm hatására maga Diderot is, de kéziratok kommentárjaiból világos, hogy félszívvel cselekedte ezt. A HELVÉTIUS CÁFOLATÁ-ban maga is konstatálja a technikai fejlődés ellentmondásait (amit az ENCIKLOPÉDIA „arts et métiers” cikkeiben sohasem tett meg), az „általános akarat” Rousseau-féle felfogása kapcsán pedig csak egy kérdése van: „de ki interpretálja az általános akaratot?”, amit saját, az emberi nem egészére vonatkoztatott általános akarat koncepció kapcsán legalább ennyire jogos lenne feltenni. Az igazi „antiphilosophé”-fal, Linguet-vel való összevetésből pedig világos, hogy Rousseau őszinte pátoszú felvilágosodáskritikája és a felvilágosodás filozófiájának hatalmi megrendelésre történő kifigurázása között világos volt számára a különbség: „Miért van az, hogy Rousseau ékes-szólo, míg Linguet üres deklamációival untat? Mivel mindvégig kitartván elvei mellett, érzem, hogy az első igaz gondolkodó, még ha elveit hamisnak vélem is, míg a második, elvek nélküli ember, akkor is hamis, ha igaza van.” A legveszedelmesebb „antiphilosophé” azonban az, aki a filozófusok barátjaként szolgálja a zsarnokságot, kiszolgáltatván a filozófusokat – s ami még rosszabb: a filozófiát – a hatalmpolitikai játszmáknak, ancilla politicaevé téve azt, azzal az ürüggyel, hogy így megszabadítja az ancilla theologiae gyűlölt szerepétől. „Barátom, többé nem ismerem Önre: talán anélkül, hogy sejtene, az egyik legveszedelmesebb anti-filozófussá vált. Közöttünk él, és mérhetetlenül gyűlöl minket.”

A double agent szerepköre tarthatatlan: nem lehet egyszerre szolgálni a filozófiai igazságot és a hatalmpolitikai hazugságokat, a filozófus csak az utókortól remélhet jutalmat – „a filozófusok túlvilága az utókor” –, írta Diderot egyik levelében, míg a kegyenc nagyon is e világi és materiális jutalmakra vágyik. „Barátom, legyél a hatalmasok kegyence, szolgálj őket, ezt is elfogadom, bár tehetséged nemesebb szolgáltatásokra tenne képessé, de ne légy az apologetájuk, se a szád, se a szellemed, se a szíved ne szolgáltatasson apológiát számukra.” Persze a distinkció nem könnyű, Diderot végül is feladja a szolgazellem nélküli szolgálat, az apologetika nélküli apológia lehetőségét, mellyel évtizedekig maga is kísérletezett – az ENCIKLOPÉDIA kiadása és/vagy lánya hozománya érdekében. Az utolsó szó nem is Szókratész filozófusi mártírhalálának dicsérete, hanem a zsarnokgyilkosság megidézése. „A könyv, amelyet én szeretek, s amelyet a zsarnokok és udvaroncok gyűlölnék, az a könyv, mely Brutusok születését segíti elő.” Raynal abbé könyve ilyen, ezért a „vizigótok” – Grimm királyi pártfogói és a kiszolgálói – el is ítélték. Grimm utolsó kísérletet tesz Diderot ügymond megmentésére: határolódjon el az abbé egyébként is ügyetlenül megfogalmazott szövegeitől, s ezzel visszakerülhet a „rendes”, megbízható polgárok megbecsült társaságába. Diderot levele utóiratában egészen másfajta elhatárolódást választ: „Barátom, az ember képtelen a hősi tettekre, ha kárhuztatja azokat, és csak azért kárhuztatja e tetteket, mert képtelen rájuk.”