

ДИДРООВ ТРИПТИХ О МОРАЛУ¹Филозофски факултет
Универзитет у Нишу

Апстракт: У овом раду анализираће се три Дидроове (Denis Diderot, 1713–1784) приповести: *Ово није прича* (*Ceci n'est pas un conte*, 1773), *Госпођа де Ла Карлијер* (*Madame de La Carlière*, 1773) и *Додатак Бујенвилловом Пушовању* (*Supplément au Voyage de Bougainville*, 1796). Ове три приче, према замисли аутора, творе триптих о моралу и групишу питања која се тичу људске природе, етике љубави, разлике између друштвених норми и појединачних моралних начела човека. Стога, ближим увидом у поменуте приче, које служе као књижевне илустрације Дидроове филозофске потраге о моралу, разматра се да ли је човеку довољан *природни морал* (*morale naturelle*) или су неопходни грађански закони да би се изградио задовољавајући *друштвени морал* (*morale sociale*). Овај истраживачки оглед, такође, жели да одговори на питање да ли, на основу анализираних примера, индивидуална начела имају предност над друштвеним конвенцијама или је случај обрнут.

Кључне речи: Дидро, природни морал, друштвени морал, индивидуално начело, етика љубави, моралне приче

1. У потрази за моралом

„Хорацијева манија је да ствара стихове, Требацијеова и Биринијева је да причају о антици, а моја је да моралишем”² – овом реченицом у *Првој сатири* (*Satyre première*, 1778) Дидро евоцира једно од својих главних интересовања у животу, философији и књижевности. Њен последњи део – *моје је да моралишем* – постаје својеврсна крилатица међу истраживачима када анализирају Дидроову философију морала. Артур Вилсон (Wilson), еминентни амерички дидролог, запажа како је Дидроово прво дело било модификација Шефтсберијевог (Shaftesbury) есеја о заслуги и врлини, а последње о Сенекиној (Seneca) етици (Wilson 1985: 549).³ Дакле, он је ушао у

1 Текст је написан у оквиру рада на пројекту *Превод у сисџему комјарачивној изучавања српске и стране књижевности и културе* (ОИ 178019), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 « Le tic d'Horace est de faire des vers, le tic de Trébatius et de Burigny de parler antiquités, le mien est de moraliser » (Diderot 2002 : 592). Сви преводи издвојених навода цитата из студија о Дидроу, као и његових дела, јесу ауторови, осим када се користио доступан и објављен превод на српском језику.

3 Дидро је на филозофско-књижевном почетку преводио енглеске философе. Тако је настао *Есеј о заслуги и врлини* (*Essai sur le mérite et la vertu*, 1745), као мешавина пре-

стваралачки свет и отишао из њега као моралиста, и представљао просветитељског Сократа (Σωκράτης), с којим се тако често и живописно поредио. Иако је целог живота Дидро био, како то Вилсон прустовски сумира, у „потрази за необоривом моралном доктрином” (« à la recherche d'une doctrine morale irréfutable »), он није успео да напише систематизовану студију о етици (Wilson 1985: 549). Иако се тако нешто није догодило, Дидро је, свакако, оставио дубоки траг на разматрање појма морала у историји етике 18. века, чије поставке аналитички процењујемо и три века касније. Дидроове мисли о моралу не дају коначни суд, његова теорија није затворени систем, већ се састоји од низа разгранатих мисли које се међусобно допуњују и налазимо их на разним местима: у философским списима, *Енциклопедији* (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1772), личној преписци и књижевном делу.

С временом, Дидро је нијансирао своја становишта о појединим аспектима морала, али његово суштинско полазиште, на основу којег изводи даља теоријска преиспитивања, остаје непромењено. Поменути Вилсон, у опсежној студији *Дидро, његов животи и дело* (*Diderot, sa vie et son œuvre*, 1985), истиче две главне тачке Дидроове мисли о моралу које чине непромењену основу његове философије етике. То су одлучна антирелигиозност и детерминизам. Амерички теоретичар сматра да се Дидроова „етика заснива, пре свега, на вери да постоји једна суштински заједничка природа за све људе, упркос бескрајној разноликости људских понашања”.⁴ Дидро искључује сваку идеју метафизичке претпоставке, али и религијске доктрине морала, утемељене на објављеној религији *Светиој њисма* и списима црквених отаца, коју пружа хришћанство.

Француски енциклопедиста није могао да прихвати религијску слику света која нуди човеку погледе на онострано и божанско, што по себи укључује одређене мистерије и чудеса надилазећи тако човеков разум. У том смислу, Вилсон указује да је код Дидроа управо разум (*raison*) једино поуздано оруђе на које човек може да се ослони у потрази за моралом. Пјер Ерман (Hermand) у подстицајној студији *Дидроове моралне идеје* (*Les idées morales de Diderot*, 1923) напомиње да се Дидроов допринос етичким темама огледа у концепту *философској њројсџива*, који он гради од појмова *Исџиниџио* (*Vrai*), *Леџо* (*Beau*) и *Добро* (*Bon*). Он га директно супротставља *хришћанском њројсџиву* (*Оџаџ, Син, Светиџи Дух*), при чему је *Добро* код њега начело водиља,

вода Шефтсберијевог оригиналног списка (*Inquiry concerning Virtue or Merit*, 1699) и Дидроових рефлексџа о тој теми. Први његов спис, у ауторском смислу, представљају *Философске мисли* (*Pensées philosophiques*, 1746), а последњи, који помиње Вилсон, јесте *Есеџ о владавини Клаудиџа и Нерона* (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, 1778), у коме се налазе и засебна разматрања етике латинског моралисте.

4 « L'éthique de Diderot était également fondée sur la croyance qu'il existe une nature fondamentale commune à tous les hommes malgré l'infinie variété du comportement humain » (Wilson 1985 : 550).

оно прво што закупа његову мисао (Hermand 1972: XI). Дакле, *Добро*, које произлази из одговарајуће концепције морала, једно је од суштинских уверења Дидроове мисли и сврха морала уопште. Кад се изоставе све мистерије и чудеса које бит религије нуди, и схвате се као непотребне и ирационалне, Дидро примерено уочава да се морална начела могу пронаћи и на другом извору. На пример, у ономе што прво окружује човекову непосредну стварност - у природи. Све је то било у складу с епохом која је пропагирала секуларизацију морала. Стога је основна дидроовска етичка претпоставка да људско биће може бити морално и без религије.⁵ У истраживању *Две студије о Дидроу: етика и естетика* (*Two Diderot studies ethics and esthetics*, 1952), Лестер Крокер (Crocker) изводи сличне закључке као и Вилсон, само их другачије термилошки именује. Уместо о *антирелигиозности*, Крокер говори о изразитој *рационалности* код Дидроа. Он вели да француски просветитељ својим рационализмом одбацује *трансценденталну етику* (*transcendental ethic*) и жели да постави човека за *једини темељ* (*sole basis*) етичког разматрања (Crocker 1952: 6-7). У том смислу, за Крокера, Дидроова етичка мисао је у основи изузетно рационална, и он то приписује значајном утицају енглеских деиста на младог Дидроа (1952: 5).

Друга основна тачка његовог моралног полазишта је схватање детерминизма. Оно се, како Вилсон запажа, природно наслања на претходно поменути секуларизацију морала. А од посебне важности је Дидроов однос према најстаријем детерминистичком проблему - принципу *слободне воље* (*libre arbitre/free will*). Француски мислилац, као детерминиста, прихвата тезу да је универзум условљен узрочно-последичном везом и негира постојање слободне воље. Међутим, према Вилсоновом тумачењу, пресудна ставка Дидроове *теорије* морала је могућа човекова иманентна променљивост. Иако у детерминистичком универзуму не постоји апсолутна слободна воља, у виду људских каприца или хировитих захтева, Вилсон сматра да Дидро не искључује и могућност за унутрашњу промену у човеку, која иде у складу с иманентним променама у природи. Човек, за Дидроа, можда, није потпуно *слободан* (*libre*), у смислу да оствари сваки свој хир, али је *погложен* (*malleable*) одређеном утицају, а он води до могуће промене (Wilson 1985: 551). Када се у обзир узме претходно наведено, Вилсон закључује да је Дидроова поставка морала

5 То је, уосталом, био дух просветитељске епохе, који је у Дидроовим мислима пронашао одлучан одјек. Пјер Ерман наводи како се већ око 1740. године осећају корените промене у погледу морала. Тада постају јасније назнаке да се религија и морал одвајају. Друштво 18. века је створило *елићу* која је засновала сопствена морална начела, потпомогнута антирелигијским принципима, како то уочава Ерман (Hermand 1972 : 1-2). Он се реферише на Сент-Бева (Sainte-Beuve) који ту појаву назива „моралом учених људи” (« morale des honnêtes gens »), а он је био „блажи од религијског, али довољан да одржи задовољавајућу хармонију међу цивилизованим људима” [« moins stricte que la morale religieuse, mais qui suffit à maintenir une suffisante harmonie entre gens policés »] (1972 : 2).

материјалистичка, а не мистичка, секуларна, иманентна, изразито детерминистичка. Она посебно наглашава значај људске природе и емпиријско тумачење природног закона (1985: 550-551).

И Крокер се позива на Дидроов детерминизам и на принцип слободне воље у свом истраживању, али с мање похвала, а више критичког запажања, него Вилсон. Не треба губити из вида да Дидроови ставови о моралу имају философски корен, а као философ он је изразити материјалиста. Зато Крокер радије говори о *материјалистичком дeтeрминизму* код француског просветитеља и сматра да би га многи философи 20. века једноставно одбацили. Уколико се слободна воља у потпуности негира, онда, вели Крокер, у Дидроовим главним материјалистичким делима „моралност је само чиста конвенција, произвољна друштвена корист, упркос свим напорима да се избегне такав закључак”.⁶ И док Вилсон уочава простор за могућу иманентну промену човека у детерминистичком свету код Дидроа, Крокер то другачије посматра. Он се позива на Кантов (Kant) аргумент о слободи и дужности: „[...] уколико је човек слободан да обави своју дужност, онда је бесмислено то назвати дужношћу”.⁷ На основу тога, Крокер уочава сасвим јасну логичну последицу материјалистичког детерминизма – уколико нема слободне воље онда нема ни одговорности, а „одговорност онда постаје чисти утилитаризам, а не морална идеја”.⁸ Према томе, закључује Крокер (1952: 31), коначно исходиште Дидроовог материјалистичког детерминизма је *философија иморализма (philosophy of immoralism)* какву ће насликати у *Рамоовом синовцу (Le Neveu de Rameau, 1891)*.

Овај кратки преглед Дидроове потраге за моралом, довољан је да прикаже вишеслојност у његовом приступу етици, који се заснива на личним склоностима и образовању. Моралне теме у његовом књижевном делу представљају уметничку рефлексију философске потраге за моралом. Дидроова етичка разматрања заснивају се на посматрању човека и као појединца и као чиниоца једног друштва, одакле ће се развијати идеја о два морала, индивидуалном и друштвеном. У том смислу, да би се морал прилагодио индивидуи, али и друштву коме човек припада, Дидро се послужио извесним моралним дуализмом. Тако он супротставља *природни и друштвени морал*, индивидуална начела човека с друштвеним конвенцијама. У књижевним делима, на конкретним примерима, он настоји да их потврди или оповргне. Крокер је у том контексту одлично упоредио Дидроа с Јанусом, римским митолошким богом с два лика који истовремено гледају у два правца, у почетак и крај, баш као и француски мислилац.

6 “Morality remains, in Diderot’s principal materialistic works, a matter of pure convention, of arbitrary social utility, despite all his efforts to avoid such a conclusion” (Crocker 1952: 26).

7 “[...] unless a man is free to do his duty, it is absurd to say it is his duty” (1952: 20).

8 “Responsibility becomes a purely utilitarian, not a moral idea” (1952: 20).

2. Триптих о моралу

Претходно наведени теоријски концепти морала налазе практично књижевно упориште у Дидроовим причама. Херберт Дикман (Dieckmann) у *Пет њ предавања о Дидроу (Cinq leçons sur Diderot, 1959)* истиче да се управо у њима „може пронаћи најкомплетнији и најбогатији израз његове мисли о моралу” и убеђен је да проблеме моралног поретка (*ordre moral*) постављају готово сви ликови у Дидроовом наративном делу (Dieckmann 1959: 66).⁹ Немачко-амерички теоретичар нас упућује у то да Дидро не пише моралне приче (*contes moraux*) које би служиле као „пример и илустрација моралне тезе или максиме”, што је био општи књижевни манир те епохе обележене просветитељском философијом (1959: 66). Оне, код Дидроа, нису у служби философије, не илуструју дидактичку моралну подуку (што је био случај с његовим промашеним позоришним комадима морализаторског тона), већ су то дела која дубински разматрају моралне теме из животне свакодневице. Дидроове моралне приче су за Дикмана чиста уметност.

У триптиху који ће се у овом раду анализирати, француски просветитељ суочава јунаке са захтевним моралним дилемама и етичким проблемима. Све три приче, одабране за ову критичку анализу, написане су у лето 1772. године. Ово није прича и *Госпођа де Ла Карлијер* објављене су у априлу 1773. године, у Гримовој (Grimm) *Књижевној преписци (Correspondance littéraire, 1748–1793)*, часопису за одабране читаоце, махом европске аристократе, што значи да их је читао једино ужи круг људи а не шира публика као остале књижевнике 18. века. *Додајак Буенвиловом Пушовању* објавиће се постухмно, у револуционарној Француској, тек 1796. године – како нам предочава Лоран Версини (Versini), приређивач критичког издања Дидроових дела с краја 20. века (Versini 2002 : 468).¹⁰

Ове три приповести писане су дијалошки, што је основна нарративна форма код Дидроа. Нермин Вучељ у раду „Дидро и романескно: поступак аутентификације нарративне фикције” (2012) потврђује ставове водећих светских дидролога који веле да је дидроовски дијалог „схваћен као забележени разговор” (Вучељ 2012: 267). Романескно се, према томе, код Дидроа у „целини представља као једна велика гласна конверзација у којој су саговорници или

9 « C'est dans les contes de Diderot [...] que nous trouvons l'expression la plus complète et la plus riche de sa pensée morale » (Dieckmann 1959 : 66).

10 *Истиница прича и Јавно мњење* су преводне варијације оригиналних наслова прве две приче из триптиха код нас. Оне се, заједно с *Два пријатеља из Бурбоне (Deux amis de Bourbonne, 1770)*, налазе у југословенском преводном издању Јована Поповића из 1938. године, под обједињеним насловом као *Моралне приче*. Двотрећински преведени триптих комплетираће Милош Константиновић тек 2014, кад је превео *Додајак Буенвиловом Пушовању* поводом триста година од Дидроовог рођења.

сами јунаци догађаја о којем се приповеда или наратори-сведоци” (2012: 267). Дидро је инспирацију за књижевно дело проналазио у стварном догађају из прошлости, или у непосредној садашњости: у новинама, хроникама, судским белешкама и личном животу. На основу тога, он је умео да направи оригиналну уметничку причу, да и на тај начин размотри све оно што је мучило дух и свест једног филозофа-књижевника: религиозне, моралне, политичке и грађанске проблеме.

У *Ово није ѝрича и Госѿођа де Ла Карлијер* француски писац презима улогу наратора јер је непосредни сведок дешавања која свом неименованом саговорнику приповестима открива. Посредством наратора и јунака, Дидро разматра морал износићи примере породично-љубавних односа, институције брака, уздржане врлине, живота у срећи и несрећи, те покреће питање прељубе. Дакле, све оно што би се могло означити одредницом *етѿика љубави*. Породично окружење и заједнички емотивни живот јунака повод су да Дидро суочи индивидуална морална начела човека с прихваћеним нормама организоване друштвене заједнице у 18. веку. У *Ово није ѝрича* Дидро нуди психолошки приказ љубави као сложеног осећања које утиче на човеково емотивно стање. Дидро, примерима из мушког и женског угла, феноменолошки анализира љубавне парове и крајњи исход емотивног односа, тј. илузију поимања љубави, како ће се показати на крају сваке приповести.

У *Госѿођа де Ла Карлијер* јунаци ступају у договорени брак, који није заснован на узајамној емотивној привржености, већ на изнуђеном завету. Према томе, ова прича илуструје искључивост грађанских брачних захтева којима Дидро супротставља човекове природне нагоне. У *Додаѿику Буѿенвиловом Пуѿовању*, француски писац се поново бави питањем љубави у браку, али у специфичном контексту, и у њему се крије и кључна елаборација Дидроове мисли о двама врстама морала. Тамо, читалац проналази дијалектичку расправу о разликама између индивидуалног и друштвеног морала, а који се директно тичу обичаја и нарави западноевропског друштва 18. века, чиме се *Додаѿак* може схватити и као сатира грађанског друштва коме је Дидро припадао.

Дакле, овај триптих је повезан формално и садржински. Ударне етичке теме се наслањају једна на другу. Дидро покушава да на више примера, из различитих углова, прикаже етичка разматрања о одабраном проблему који се у датој причи обрађује. Због тога, планираном књижевном анализом, моћи ће да се уоче могуће нијансе у поимању етике љубави, људске природе и грађанских конвенција на појединачним примерима, јер су контексти у којима се ови појмови разматрају посве различити.

3. Природни и друштвени морал

Додајак Бујенвиловом путовању представља Дидроов критички коментар на *Путовање око свећа* (*Voyage autour du monde*) – дневник француског адмирала Луј-Антоана, грофа де Бугенвила (*Bougainville*), првог Француза који је опловио свет. Дидро се интересује за период из дневника кад се француска експедиција сусрела с домородачким племеном, на острву Тахити. Он модернизује античку дијалектичку методу разговора и, на основу Бугенвилових записа, ствара фикционалну причу која иде на два нивоа. Први ниво је разговор неименованих саговорника, означених као А и Б, о Бугенвиловом спису и о Дидроовом *Додајку*, док је други ниво расправа самих ликова из *Додајка*.¹¹ Полазећи од Бугенвилових записа којима, наводно, придодаје аутентични додатак, Дидро критички пореди два различита друштва и два морала: *грађанску стварност* 18. века и *природно окружење* племенске заједнице, чије обичаје и нарави Бугенвил описује, а Дидро критички супротставља цивилизованој Француској.

Суштину етичких разматрања о природном моралу, индивидуалним начелима и друштвеним конвенцијама, проналазимо у трећем поглављу приче: „Разговор између свештеника и Оруа” (« *L'entretien de l'aumônier et d'Orou* »). Француски натуралиста Жан-Луј де Ланесан (*Lanessan*) у студији *Природни морал* (*La morale naturelle*, 1908), запажа како идеје о моралу које има човек просечног образовања не зависе од неке теоријске доктрине, већ од „религијског, научног или философског образовања, друштвене средине и посебних услова којима је појединац био изложен”.¹² Бугенвил свештеник долази из друштва које се сматра цивилизованим, с претпостављеним конвенцијама и прописаним грађанским законима. Он заступа друштвени сталеж који поштује начела хришћанског морала. С друге стране, његова супротност је Ору, домородац који живи на острву

11 Нермин Вучељ у монографији *Дидро и естетика* (2015), кад анализира наративне оквире код француског писца, закључује да су *стварност* и *фикција* код Дидроа у одређеном садејству и да се оне усложњавају унутар себе. У контексту Дидроовог *Додајка*, наш дидролог то појашњава овако: *Путовање око свећа* послужило је Дидроу као „први ниво, из којег гради наредни: наводни приређивач врши стручну редакцију списа и, на основу извора, објављује издање које укључује делове путописа које је Бугенвил, тобоже, био изоставио. Тако у Дидроовом дијалогском спису, *Додајак Бујенвиловом путовању*, саговорници означени као А и Б, разговарају о самом Бугенвиловом путопису, такође читају тзв. одбачене странице, изостале из ауторовог издања, и коментаришу и тему списа и ауторов приступ теми”. Дидро, заправо, представља фикцију као да је *зайис из стварности* чиме се „књижевно дело поставља унутар стварности, као скица одражене стварности” (Вучељ 2015: 194).

12 « Demandez à un homme d'instruction moyenne ce que c'est la morale [...], et vous n'aurez pas de peine à vous assurer que ses idées sur ce point résultent non plus d'une doctrine théorique, mais de son éducation religieuse, scientifique ou philosophique, du milieu social dans lequel il vit et des conditions particulières auxquelles il est lui-même soumis » (*Lanessan* 1908 : 3).

далеко од тзв. цивилизованог света, руководи се природним нагонима и признаје их за једине законе. Оруова концепција морала искључује свештеникова религиозна убеђења, јер се природни морал, како вели Ланесан, „неизбежно ствара из природне потребе човека и од односа који људи међусобно одржавају”.¹³ Свештеник и Ору су непомирљиве супротности, раздор међу њима очито потиче због различитог схватања идеје морала и друштва, образовања и појединачних околности којима су били окружени.

Двојица саговорника сукобљавају опозитна морална гледишта на примерима из животне свакодневице. Наизглед једноставна питања отварају занимљиво написану етичку расправу и приказују сву сложеност моралног расуђивања. Кад су завршили вечеру у Оруовој кући и спремили се за ноћни починак, Тахићанин предлаже свештенику следеће: „[...] човеку је ноћу покрај њега потребна дружбеница. Ето моје жене, ето мојих кћери, одабери коју ти драго” (Дидро 2014: 33).¹⁴ Свештеник, кога Бог, по сопственом признању, никада није изложио тежем искушењу до тада, одбија Оруову понуду јер му то *вера* (*religion*), *сѿшалеж* (*état*), *врлосѿи* (*bonnes mœurs*) и *чесѿиѿносѿи* (*honnêteté*) не дозвољавају. Дакле, он остаје у границама сопствених начела и грађанских конвенција из окружења у коме живи и које га је образовало. У том контексту, Артур Колзов (Kölzow) примећује: Дидро жели да прикаже како је свештеникова пожуда природна ствар, иако јој се он опире, а да је уверење његовог позива неприродно, оно га спутава, јер управо конвенција утиче на његову емоционалну свест и сузбија му природну пожуду (Kölzow 2017: 12). Овај детаљ из приче, вероватно, наводи Лестера Крокера да процени како је „средиште Дидроовог расуђивања у овој причи његова чисто биолошка концепција сексуалног чина (следствено томе и човека)”.¹⁵ Дидроова концепција човека у „нецивилизованом” друштву, оличена у Оруу, своди суштину бића на биолошки аутомат који има природне нагоне, одакле Дидро гради тезу о самодовољности природног морала. Уколико се човек руководи природним нагонима попут Оруа, и успешно их испуњава, постиже *срећу* (*bonheur*), што је један од довољних и крајњих циљева природног морала према Дидроу.¹⁶

13 « [...] la morale naturelle n'exige aucune de ces hypothèses ; elle naît fatalement des besoins naturels de l'homme et des relations que les hommes entretiennent les uns avec les autres » (1908 : 329).

14 « [...] l'homme a besoin la nuit d'une compagne à son côté. Voilà ma femme, voilà mes filles. Choisis celle qui te convient » (Diderot 2002 : 552).

15 “The center of his reasoning in that work is his conception of the sexual act (and consequently, of man) as purely biological” (Crocker 1952: 31).

16 Артур Вилсон процењује да тек од средине шездесетих година 18. века, код Дидроа, човекова „потрага за срећом” (« recherche du bonheur ») постаје *уѿаони камен* (*pierre angulaire*) његове доктрине о моралу, која у ранијим делима није играла битнију улогу (Wilson 1985 : 386).

Међутим, то није баш тако једноставно уколико изолованог појединца суочимо с одређеним друштвеним контекстом, у овом случају са свештениковим. Тада се природни морал нужно супротставља друштвеном, а индивидуална начела грађанским конвенцијама. Дидро, на извештан начин, покушава да помири индивидуални и друштвени морал; да на примерима Оруа и свештеника преиспита полазне основе и за једно и за друго, и тако пронађе праву меру која ће ићи на корист човеку и друштву. Јер, он човека замишља и као члана друштвене заједнице, која гради грађанске институције, а не само као изолованог појединца који се управља једино природним нагонима. Друштво жели да, законима, конвенцијама, тј. изграђеним друштвеним концептима, створи средину у којој ће различити људи моћи примерено заједно да живе. За Оруа то је ограничавање природне индивидуалне слободе коју он ужива на острву.

Свештеникови појмови, због којих одбија Оруову понуду, потпуно су страни Тахићанину. Он не само да одбацује ове конвенције, већ сматра да о њима не може имати добро мишљење уколико оне спречавају човека да ужива „у чедном задовољству на које све нас зове природа, свемоћна господарица” (Дидро 2014: 34; Diderot 2002: 552). И док је Дидро у приватном животу наступао традиционалистички и конвенционално, Крокер вели да је у *Догайку* био у „анархичнијем расположењу” (Crocker 1974: 80-81). Он покушава да „устпостави истоветност између природе и културе, која би нужно искључила друштвене процене јер противрече природним нагонима”.¹⁷ Амерички теоретичар (1974: 80) – у монографији *Дидроов хаотични њоредак* (*Diderot's chaotic order*, 1974) – подвлачи како је Дидро у животу заговарао неопходна „сексуална ограничења” (“sexual restrictions”) како би се могао одржати „морално-друштвени поредак” (“moral-social order”).

У *Догайку*, на Тахитију, он приказује да је могуће управо супротно, али у једном сасвим специфичном окружењу. Према Крокеровој анализи, ограничења (иако корисна у уређеном друштву) на утопијском острву, у другачијем друштвеном поретку, јесу збуњујућа, јер су начелно неефикасна (што је теза коју Ору заступа). И не само то, она и уништавају морал јер „сексуалном чину учитавају моралне идеје, а он би требало да буде управо морално неутралан као и сваки биолошки процес”.¹⁸ Тиме Дидро, очигледно, покушава да сексуални чин изузме од *моралног суда* (*moral judgement*). Међутим, амерички дидролог је установио да је то немогуће. Пре свега, он нам расветљава како је идеја *ѓприроде* (*nature*) и *ѓприродној* (*natural*) код Дидроа

17 “Diderot, in one of his more anarchical moods, is attempting to establish an identity between nature and culture, one that would perforce exclude social evaluations which contradict such natural impulses” (Crocker 1974: 81).

18 “They ruin morality by attaching moral ideas to sexual act, which is as morally neutral as any other biological bodily process” (1974: 80).

крајње конфузна (Crocker 1952: 32): у *Додатку* појам природе је само синоним за *физичко, механичко и биолошко* (*physical, mechanical, biological*), а изнета суштина природног морала међу Тахићанима је мало сложенија. Крокер сматра да је у основи сексуалног чина у овој причи – чак и онако како га Дидро приказује – *друшћивена корисћ* (*social utility*). Он продужава врсту и тако омогућава опстанак племена – дакле, има одређену друштвену улогу и, следствено томе, никако не може да буде изостављен из сфере моралног суда (Crocker 1974: 81).

У наставку разговора јунака, чију дебату пратимо, питање отворене сексуалности води нас до дефиниције брака. За једног, то је општеприхваћена норма једног друштва, за другог, то је пука конвенција која је непотребна и бескорисна. Према свештениковом објашњењу, брак је спој два пола који, након одређених свечаности, настављају да живе у заједници док их смрт не растави. Такво хришћанско виђење брака Ору не разуме, оно му је потпуно страни, неприродно, ограничавајуће и спутава иманетну промену и људски нагон за слободом. Ору сматра да брак, онако како га је свештеник описао, уопште не постоји у природи, већ да је он вештачка творевина уређених друштава. Живот између мушкарца и жене је једноставна ствар, усклађена једино с природним законом. Тахићанин га дефинише као пристајање мушкарца и жене да живе и спавају заједно докле год им је то пријатно. Након тога, кад страст природно ишчезне, они одлазе даље и траже другог партнера. Дакле, све супротно од онога што се може пронаћи у цивилизацији из које потиче свештеник. Ору образлаже како су поменути свештеникови појмови (*вера, брак, сјалеж*, итд.) супротни природи зато што претпостављају „да биће које осећа, мисли и слободно је, може бити власништво бићима њему налик” (2014: 41).¹⁹ Како је човек биће природе, он трпи промене које се дешавају у њој и непрекидно се мења у складу с њом, те он вели:

То је противно општим законима бића; ништа није неразумније од правила које забрањује промену у нама самима, налаже сталност која не може бити, врши насиље над мужјаком и женком везујући их заувек једно за друго; верност да веже најхировитије од свих задовољстава за једну те исту личност; завет оданости два бића од крви и меса, наспрам неба које ни тренутак није исто, под заклоном који се може сваког часа урушити, под стеном која се мрви, под дрветом које пуца, на камену који се љуља. Веруј ми да сте човечји живот учинили горим од животињског (2014: 41–42).²⁰

19 « Contraires à la nature, parce qu'ils supposent qu'un être sentant, pensant et libre peut être la propriété d'un être semblable à lui » (Diderot 2002 : 555).

20 « Contraires à la loi générale des êtres. Rien en effet te paraît-il plus insensé qu'un précepte qui proscriit le changement qui est en nous, qui commande une constance qui n'y peut être, et qui viole la nature et la liberté du mâle et de la femelle en les enchaînant pour jamais l'un à l'autre ; qu'une fidélité borne la plus capricieuse des jouissances à un même individu ; qu'un

Како би показао мањкавост брачног завета у цивилизованом друштву, Ору лукаво пита: „Жена која се заклела да ће припадати само свом мужу, подаје ли се коме другом?” (Дидро 2014: 44).²¹ Свештеников одговор да нема „ништа необичније од тога”, Оруу открива сву изопаченост цивилизованог друштва. Уколико се оно води сопственим конвенцијама, а које се тако отворено крше, како признаје свештеник, чему онда служе такви закони? С Оруове тачке гледишта, они не служе ничему, осим да кваре природни закон и заговарају лоше нарави у једном друштву које, у том случају, постаје „прегршт лицемера који ће потајно поткопавати законе или будала у којима је предрасуда потпуно угушила глас природе, или закржљалих бића код којих природа не тражи своје.” (2014: 47).²² Зато Ору позива свештеника да се држи „природе ствари и дела”, „односу с ближњим”, „утицаја свог владања на сопствену корисност и опште добро”: то су општи закони природе „чија воља јесте да је добро изнад зла и опште добро изнад личног добра” (2014: 44; 2002: 556). Уколико се намећу некакви закони, који се косе с природом и ограничавају човека, онда Ору упозорава свештеника: „Умножићеш злочинце и несрећнике помоћу страха, казне или грижом савести; начећеш савести, кварити нарави: неће више знати шта да чине или избегавају; збуњени у својој чедности, мирни у непочинству, изгубиће из вида звезду водиљу свога пута.” (2014: 44).²³

Због тога је Тахићанин, као изоловани појединац вођен природним моралом, у непрестаном сукобу с друштвеним конвенцијама у овој причи. Његова непосредна стварност није грађански Париз већ природно окружење које му пружа острво усред мора у забаченом кутку света. Тај сукоб може да се разреши, бар теоријски, једино уколико друштвена средина остави човеку довољан простор да изрази своју особеност, дату од природе, без предрасуда и неразумних конвенција које би га гушиле. Дидро, према томе, како то сагледава Пјер Лепап (Lepape 1991 : 363) у студији *Dugro* (Diderot, 1991), настоји да дефинише *законодавне њринципе* (*principes législatifs*) друштва који се не заснивају на *идеалу* (*idéal*), већ на *чулној стварности* (*réalité physique*). Француски просветитељ се узда (а Крокер сматра

serment d'immutabilité de deux êtres de chair, à la face d'un ciel qui n'est pas un instant le même, sous des antres qui menacent ruine, au bas d'une roche qui tombe en poudre, au pied d'un arbre qui se gerce, sur une pierre qui s'ébranle. Crois-moi, vous avez rendu la condition de l'homme pire que celle de l'animal » (Diderot 2002 : 555).

21 « La femme qui a juré de n'appartenir qu'à son mari, ne se donne-t-elle point à un autre ? » (2002 : 556).

22 « La société [...] ne sera qu'un ramas ou d'hypocrites qui foulent secrètement aux pieds les lois [...], ou d'imbéciles en qui le préjugé a tout à fait étouffé la voix de la nature ; ou d'êtres mal organisés en qui la nature ne réclame pas ses droits » (2002 : 557).

23 « Tu multiplieras les malfaiteurs et les malheureux par la crainte, par le châtement et par les remords. Tu dépravas les consciences, tu corrompras les esprits. Ils ne sauront plus ce qu'ils ont à faire ou à éviter. Troublé dans l'état d'innocence, tranquilles dans le forfait, ils auront perdu de vue l'étoile polaire, leur chemin » (2002 : 556).

да је то помало наивно уверење) у човекову природну тежњу ка врлини, која води ка срећи - у чему лежи кључ природног морала. Зато Тахићани себе сматрају природно слободним и изразито срећним, за разлику од Бугенвилове посаде с којом су се сусрели јер не познају таква друштвена ограничења.

4. Феноменологија љубави

У *Ово није прича* двојица саговорника разговарају о људима које познају и изводе закључке о њима на основу друштвено-моралног суда, тј. конвенционалног калупа у којем се налазе. Према томе, за разлику од *Додатка*, приповедни оквир је грађанско друштво, а средишња тема приче је етика љубави. На основу две краће приповести у оквиру једне исте приче, Дидро покушава да установи општу законитост љубави. Француски писац разматра да ли љубав као стање дубоке емотивности има везе с друштвеним моралом или му се и у овом случају противи природни морал. Да ли је уопште могуће одредити границе љубави и да ли је узајамност загарантована, јер у љубавном односу свако хоће да буде вољен исто онолико колико он сматра да воли. Дакле, Дидро не приказује идеализовану и романтизовану љубав. Она је толико ретка, готово непостојећа, због чега је Дидро сматра неприродном. Француски просветитељ настоји да сагледа феноменологију љубавних односа са свим рушилачким последицама које љубав неминовно узрокује. Основна љубавна схематизација ове приче састоји се у томе да, кад се двоје заволе, једно је, наводно, одано и предано, а друго је себично и уздржано.

У првом случају читамо о љубавном краху јунака Танијеа (Tanié) и, према речима приповедача, *хладнокрвне* госпође Рејмер (M^{me} Reumer). Таније је пример врлог и пожртвованог љубавника, који неупитно воли Рејмерову, а чија изабраница није вредна његове љубави (према приповедачевој процени). Неименовани саговорници, тако, доносе неутемељене закључке и упорно желе да Рејмерову прикажу као злу жену, а Танијеа као њену жртву. Међутим, увидом у њихов однос, као и у морални суд двојице саговорника, поставља се питање да ли су они уопште у праву кад суде о туђим судбинама, или су заробљеници друштвених норми и устаљеног грађанског понашања.

Сиромашног младића мучи то што његова љубавница живи с њим у крајњој беди, док се око ње отимају богати удварачи. Једног дана, Таније одлучује да оде у француске прекоокеанске колоније како би се обогатио, да би, по повратку, Рејмеровој омогућио лагодан материјални живот. Наш протагониста изискује само једну милост: да за време његовог одсуства она не нађе љубав која би њихову окончала. Таније је свестан да гђа Рејмер не може да живи у скрушеној самоћи, то би, уосталом, била неприродна ствар, али се

прибојава да она не заволи неког другог више од њега и нада се поновном заједничком животу. Када се након десетак година он вратио, јунакиња је оставила тадашњег љубавника и наставила живот с Танијеом. Из дијалога двојице саговорника сазнајемо да је она у међувремену стекла и одређени иметак, који је тајила Танијеу, а његово богатство немилице трошила јер је била, како они веле, „шкрта и грамзљива” (Дидро 1938: 27). Она је брзо заборавила пређашње сиромаштво и оболела од „љубави за помпом и богатством”. Љубавници су пет-шест година живели у најлепшој слози „захваљујући крајњој препредености једнога и безграничном поверењу другога” (1938: 27). Таније је након тога добио понуду да отпутује у Русију и да руководи трговинским послом Министарства, јер се претходно добро доказао као успешни трговац. Међутим, његова љубавна појама је прорадила и он се прибојавао поновног одласка, јер је умислио да би, овог пута, могао заувек изгубити своју изабраницу, а која га је убеђивала да оде.

Дидроов јунак је приказан заправо као заробљеник страсти. Протагониста је жртва своје посесивности, он непрестано тражи доказе љубави и оданости, док се гђа Рејмер, очигледно, тако не поставља, тј. љубав доживљава на другачији начин. Код Рејмерове очито да постоји емотивност, али која се природно даје, а не условљава заветом и обећањем на верност. Уколико се љубавна веза заснива на завету и усиљеној посесивности, онда појединац може и да умисли да истински воли и тако постане жртва своје уобразиље (а то је, очигледно, Танијеов случај). Ипак, наши саговорници-сведоци све време у причи замерају Рејмеровој и не оправдавају њено опхођење према протагонисти. Али, уколико се водимо једино њиховим непозданим моралним расуђивањем, а занемаримо њено држање у љубавној вези које нам се описује, онда испада да је друштвеној норми важнији завет него истинско осећање – јер они њу желе да прикажу као хладну и равнодушну. Међутим, Рејмерова је нешто више од онога како је саговорници у дијалогу портретишу: очито је да јунакиња љубав схвата слободно, не потчињава се неприродним захтевима друштвене норме која намеће завет уместо емоције већ нуди себе, своја осећања и не уцењује. И док јој саговорници замерају како жели да присили Танијеа да поново оде, како би се још више обогатио, а да би она после уживала у том богатству, само њено резоновање их демантује. Она је чак подржала Танијеа да и други пут оде ради њега самог, а не због могуће материјалне добити: „Кад сам га чекала дванаест година, може сад да се узда две-три године у моју верност. Та господине, то је једна од оних ретких прилика што се указују само једном у животу, и не бих желела да му једнога дана буде жао и да ми можда пребацује што ју је пропустио” (Дидро 1938: 29).²⁴

24 « Après l'avoir attendu pendant douze ans, il peut bien s'en reposer deux ou trois sur ma bonne foi. Monsieur, c'est que c'est une de ces occasions singulières qui ne se présentent

Овим се показује потпуно супротно од онога што нам саговорници сугеришу. И док се они њој чуде све време и приказују је као злу жену, грамзљиву и шкрту, када се споља посматрају њени поступци и суочења, пажљиви читалац увиђа да је истина другачија. Гђа Рејмер, очито, има дубоку наклоност за Танијеа, штавише, она се њему вратила након десетак година одсуства, иако су се око ње отимали и богати удварачи, а претходно била с њим у љубавној вези упркос томе што је био сиромаш. Уколико се водимо туђим „оговарањем”, како се суштински може назвати дијалог двојице саговорника-наратора приче, онда не можемо да дамо исправан морални суд. То је, једним делом, и приповедна игра коју Дидро нуди. Читалац, осим критичких коментара саговорника, има увид и у поступке самих јунака, те може боље од наратора-сведока којима измиче суштина да донесе ваљани морални суд о испричаном.

Стога, на основу увида у целокупну приповест, и поред искривљеног суда саговорника, можемо закључити да је Рејмерова, ипак, осећајна жена, али која слободно воли, а не само кокета која иде за материјалним богатством, како је приказана. Иако се она не везује оковима и заветима, као што то Таније чини себи, видимо да, ипак, чува емотивну приврженост. Гђа Рејмер се не води оном природном слободом и отвореном сексуалношћу коју заговара Ору, али је љубав за њу нека врста слободног давања, а не конвенционално обавезивање. Пре ће бити да је злоба искривљеног моралног суда код саговорника-приповедача у причи, а не код Рејмерова, јер управо њима измиче суштина љубавног односа о којем суде. Тако, Дидро читаоцима нуди романескну истину о двојном моралу и приказује разлике између друштвених норми и правог, природног, емотивног давања.

Друга приповест приказује психолошко-емотивни однос између госпођице де Ла Шо (M^{lle} de La Chaux) и њеног љубавника Гардеја (Gardeil). Заљубљена госпођица оставља угледну породицу како би, искрено, из љубави, пошла за сиромашним Гардејем. Сада су улоге обрнуте, Гардеј је пример „мушке незахвалности”, љубавник без емоција који није достојан „женске нежности” и дубоке осећајности коју показује гђица де Ла Шо, како нам саговорници откривају. Након одређеног времена Гардејева страст се угасила и он оставља љубавницу која му је жртвовала све, од породичног иметка до дубоких емоција. Такав драматични обрт оставља немерљиве последице на њено психичко стање. У овој приповести приказује се како гђица де Ла Шо мора да суочи своја љубавна очекивања с новим околностима.

Гђица де Ла Шо се поверава пријатељу, доктору Камију (Camus): „Ја сам му постала неподношљива ствар: моја близина смета, мој по-

qu'une fois dans la vie, et je ne veux pas qu'il ait un jour à se repentir et à me reprocher peut-être de l'avoir manquée » (Diderot 2002 : 507).

глед га вређа и мучи. Кад бисте ви само знали шта ми је рекао: да, господине, рекао ми је да када би га осудили да проведе двадесет и четири часа са мном, скочио би кроз прозор” (Дидро 1938: 38).²⁵ Кад је Ками одведе код Гардеја на коначно суочење, саговорници нам откривају све појединости опорог разговора. У том дијалогу алудира се на то како је Гардеј суров и безосећајан, у оном часу кад су му емоције избледеле. Очито је да се у њему љубав није ни развила у оној мери као код гђице де Ла Шо, већ је он одржавао лепршаву заљубљеност. Међутим, када је она утихнула, Гардеј одсечно поручује: „Рекао сам вам да вас више не волим, рекао сам вам то насамом, изгледа да вам је судбина да то поновим и пред господином: Е па, госпођице, не волим вас више. Осећање љубави према вама угашено је у мом срцу, и додајем, уколико то може да вам буде утеха, и према свакој другој жени” (Дидро 1938: 40).²⁶ У емотивном бунилу и мисаоној растрзаности она успева да схвати да је Гардеј по природи „тако охол, равнодушан и хладан”, и осећа деструктивне последице минуле љубави и несрећне посесивности, што је након извесног времена води у прерану смрт.

Гардеј је почео да воли гђицу де Ла Шо „и не знајући зашто”, како упорно покушава да јој објасни, тако је и престао из истог разлога, *не знајући зашто*. Тиме Дидро поручује како се људске емоције не могу рационализовати и вештачки, усиљено, одржавати. Једино у шта је Гардеј сигуран то је да осећа „како је немогућно да се та страст још једном поврати. То је као дечја краста која је спала, и од које сам се, чини ми се, једном заувек излечио” (Дидро 1938: 40).²⁷ Иако је љубавно осећање, које прво долази у пуној снази, затим бледи и ишчезава, изван човековог домашаја, појединац може да управља својим поступцима. Љубавна веза две особе подразумева и међусобно поштовање, због тога Ками приговара да није праведно „да ова јадница буде жртва заблуде нечијег срца”, док ће Гардеј довитљиво узвратити на то да је он исто тако, можда месец дана касније, могао да буде жртва заблуде њеног срца (Дидро 1938: 42–43). Очекивања гђице де Ла Шо су изневерена, она не добија оно што је пружила – емотивна узајамност је изостала и љубавник је бездушном одбацује.

Пјер Лепап (1991: 363) истиче како Дидро у *Ово није љубав* проблематизује феномен љубави преко односа *мушкарац–жена* у свој „неразмрсивој сложености” (« *inextricable complexité* »). Француски

25 « Je suis devenue un objet insupportable ; ma présence lui pèse, ma vue l'afflige et le blesse. Si vous saviez ce qu'il m'a dit ! Oui, monsieur, il m'a dit que s'il était condamné à passer vingt-quatre heures avec moi, il se jetterait par les fenêtres » (Diderot 2002 : 512).

26 « Je vous ai dit que je ne vous aimais plus : je vous l'ai dit seul à seul ; votre dessein est apparemment que je vous le répète devant monsieur. Eh bien ! mademoiselle, je ne vous aime plus ; l'amour est un sentiment éteint dans mon cœur pour vous, et j'ajouterai, si cela vous consoler, pour toute autre femme » (2002 : 513).

27 « Je sens qu'il est impossible que cette passion revienne. C'est une gourme que j'ai jetée et dont je me crois et me félicite d'être parfaitement guéri. » (Diderot 2002 : 513).

писац, на тај начин, увиђа како постоји очигледна законитост љубави: примери Танијеа и гђице де Ла Шо показују да у љубави нема потпуне емотивне узајамности, као ни равноправног давања. Да ли је, према томе, љубав само ирационална страст, неухватљива апстракција, али без које би човеков живот био празан? Таније и гђица де Ла Шо су оне личности за које је Паскал (Pascal) сковао чувену мисао: „Срце има своја умовања која ум не познаје; то се види из тисућу ствари” (Паскал 1965: 131). И Танијеа и гђицу де Ла Шо страсти наводе да не поступају рационално, иако су обоје били свесни карактера и сензибилитета својих партнера, они су непрекидно тражили емотивне потврде и наметали образац у љубави, међутим, други се нису укалупили у то.

У томе и лежи парадокс љубави: човек не може да контролише осећања и да бира кога ће волети, а кад узајамност изостане, заљубљени се држи грчевито своје посесивности и то га одводи у патњу. Наратор и његов саговорник не могу да замисле другачије устројство универзума и на крају закључују: „Но и то је готово увек било тако. Ако се нађе неки добри и честити Таније, судбина ће га навести на неку Рејмерову, а добра и поштена де Ла Шо пашће у део неком Гардеју, да би све било у најбољем реду” (Дидро 1938: 50).²⁸

Особа која више воли непрестано пати због тога, неузвраћена љубав онда постаје тек неподношљиво бреме. Лестер Крокер сматра да је Дидро дирљиво и на изузетан уметнички начин приказао уништавајуће последице и очајање љубавној јага (*chagrin d’amour*) гђице де Ла Шо (Crocker 1974: 110). Према његовим речима, *Ово није иррича* је ретко књижевно дело где се Дидро интересује за љубав као романсиичну појаву (*romantic phenomenon*). На анализираним примерима „уочавамо да нас права љубав излаже несрећним и уништавајућим последицама”.²⁹ Поред тога, Крокер сматра како *Ово није иррича* на садовски начин приказује љубавни однос *тиранин-жртва*: а да би се два „бездушна изабљивача” (“heartless exploiters”), како их у анализи назива, гђа Рејмер и Гардеј, савршено упарили и разумели би једно друго (1974: 86). Уколико се прати једино резоновање саговорника, онда би такав суд био одржив, међутим, на основу самих појединости из живота ових јунака ова теза може се довести у питање. Претерано је рећи да Рејмерова и Гардеј оличавају истинског *садовског тиранина*, а за њихове партнере да су жртве. Таније и гђица де Ла Шо, у одређеном смислу, и јесу жртве, али сопствене посесивности и уобразиље. Гђа Рејмер и Гардеј не могу бити садовски тиранини јер не муче своје „жртве” из личног задовољства

28 « Mais cela est encore à peu près dans la règle. S’il y a un bon et honnête Tanié, c’est à Reymer que la Providence l’envoie. S’il y a une bonne et honnête de La Chaux, elle deviendra le partage d’un Gardeil, afin que tout soit fait pour le mieux » (2002 : 519).

29 “We are made to see that real love exposes us to unhappy, destructive consequences” (Crocker 1974: 110).

и с намером, како то чине, на пример, јунаци Садових романа *Филозофија у будоару* (*La Philosophie dans le boudoir*, 1795) или *Јустина или Невоље збој врлине* (*Justine ou les Malheurs de la vertu*, 1791); заправо, они их не муче уопште. Показује се како је Рејмерова пожртвована и емотивно везана за Танијеа, а Гардеј никако не тиранише свесно гђицу де Ла Шо већ само прокламује крај љубавне везе и отворено саопштава разлоге због којих напушта своју љубавницу, на шта има потпуно право.

5. Брачни завет као изнуда гђе де ла Карлијер

У *Госпођа де Ла Карлијер* Дидро приповеда о госпођи де Ла Карлијер, удовици и побожној жени, и витезу Дерошу (*chevalier Desroches*), либертену и, према речима наратора, „најнесрећнијој жртви ћуди судбине и непромишљеног суда људи” (Дидро 2014: 54; Diderot 2002: 522). За разлику од околности у *Ово није прича*, овде Дидро не приказује деструктивне последице љубавног једа, већ неприродност условљеног брачног завета. Гђа де Ла Карлијер и витез Дерош нису заљубљени као Таније или гђица де ла Шо из претходног примера. Витежева природна почетна опчињеност наочитом удовицом не прераста у љубав широких размера, а двоје протагониста се, уосталом, брачним заветом обавезују на апсолутну брачну верност као једину основу за даљи заједнички живот. Гђа де Ла Карлијер представља ону устаљеност и учмалост људског духа – грађанску конвенцију, религијски морал и стоички симбол уздржане врлине. А витез оличава либертенску *несијалност* – појединца који излази из устаљеног грађанског оквира и који пада у ванбрачно љубавно искушење. Према томе, Дидро жели да постави и следеће питање: да ли две духовне супротности могу одржати брачну везу на основу одређених завета, без љубавних страсти, водећи се друштвеним конвенцијама, или је такав грађански чин унапред осуђен на пропаст?

Витез по завршетку рата из 1745. године као рањеник одлази у дворца чија је господарица била млада удовица гђа де Ла Карлијер. Након неколико година присног пријатељства, Дерош јој је у више махова нудио брак. Кад је она, након витежеве помоћи због веза које је имао у судству, добила спор против наследника првог мужа, онда је одлучила да прихвати његову брачну просидбу, али с извесним предусловима. Захтев је, на први поглед, једноставан – она жели бескрајно поштовање, уважавање и искључиву брачну верност. Уколико се витез оглуши о дато обећање, она ће се постарати да га јавно мњење осуди као „неверника” и „најнезахвалнијег од свих људи на свету”. Стога, уочи церемоније венчања, она позива Дероша, док су још увек слободни и независни једно од другог, да добро преиспита дубине свог срца јер брачна веза захтева уступке које либертенски живот не познаје. Она окупља породицу и пријатеље – *јавно мњење*

- да буду сведоци размењених завета и да, касније, буду *моралне судије* уколико дође до неверства. Од њеног дужег говора будућем супружнику, ударна места су следећа:

Још данас смо слободни и ви и ја, већ сутра нећемо бити, ја ћу постати господарица ваше среће или несреће, а ви господар моје. Ја сам добро размислила. Молим размислите и ви с истом озбиљношћу. Ако осећате у себи ону наклоност ка несталности која је досад владала у вама, ако вам не бих била у потпуности довољна за све ваше жеље, не обавезујте се, заклињем вас како своје тако ваше љубави ради. [...] Ја сам сујетна, и то много. Ја не умем да мрзим, али нико не уме да презире више од мене, а мој презир не пролази. [...] Господине, мене је лако ранити, но рана на мојој души никад не зацели, довека крвари. [...] Витеже, ја вам предајем и себе и све што имам, ја вам приносим као жртву своју вољу и своје прохтеве, ви ћете за мене бити све на свету, али треба и ја да то будем за вас - са мање ја се не могу задовољити. [...] Ја сам постојана и верна, то ћу и бити, и желим да и ви то будете [...] Рекла сам вам своја права и своја потраживања, и од њих не одступама ни за трунку (Дидро 1938: 59-61).³⁰

Из витежевог угла, који је до тада живео лагодним и необавезујућим животом, овакав једнострани *улиймаџиум* вероватно се чинио необичним, иако га на крају прихвата. Међутим, с њене тачке гледишта, предуслов који се изискује делује сасвим разумљиво јер гђа де Ла Карлијер истиче апсолутну преданост као примерену врлину у брачној заједници. Она се креће у оквирима грађанских конвенција и жели да унапред спречи могућу витежеву прељубу и укроти природну либертенску несталност. Лестер Крокер констатује да ова прича на прави начин слика управо сукоб између *идеала* и *ириродних њошреба*, а да природа, како то бива код Дидроа, неминуовно, односи превагу (Crocker 1974: 83). Све оно што је спутавајуће за појединца и што ограничава његов дух, на било који начин, па макар то била и прикладна брачна веза, Дидроа наводи да моралише о природној слободи индивидуе. Гђа де Ла Карлијер прихвата да јој брачне дужности буду основа за живот с витезом. При томе, она не осећа истинску љубавну наклоност према њему већ стреми ка пукој аутоматизованој непроменљивости коју браку прописује

30 « Aujourd'hui nous sommes libres l'un et l'autre, demain nous ne le seron plus, et je vais devenir maîtresse de votre bonheur ou de votre malheur ; vous, de mien. J'y ai bien réfléchi ; daignez y penser aussi sérieusement. Si vous vous sentez ce même penchant à l'inconstance qui vous a dominé jusqu'à présent, si je ne suffisais pas à toute l'étendue de vos désirs, ne vous engagez pas, je vous en conjure par vous-même et moi. [...] J'ai de la vanité et beaucoup. Je ne sais pas haïr, masi personne ne sait mieux mépriser, et je ne reviens point du mépris. [...] Monsieur, on me blesse aisément, et la blessure de mon âme ne cicatrise point, elle saigne toujours. [...] Chevalier, je vais vous abandonner ma personne et mon bien, vous résigner mes volontés et mes fantaisies, vous serez tout au monde pour moi, mais il faut que je sois tout au monde pour vous, je ne puis être satisfaite à moins. [...] J'ai des mœurs, je veux en avoir, je veux que vous en ayez [...] Voilà mes droits, voilà mes titres et je n'en rabattrai jamais rien » (Diderot 2002 : 525-526).

друштвена конвенција. Јан Бломстед (Blomsted) је у истраживању *Срамота и кривица: Дидроова морална реторика (Shame and guilt, Diderot's moral rhetoric, 1998)* примерено уочио да њено понашање на психо-емотивном нивоу приказује неку врсту опсесивно-компулсивног поремећаја. Она „више страхује од тога да буде преварена но што је заљубљена у Дероша”, а да је приврженост коју нуди заузврат искључиво „питање части и начела, те се не може се очекивати никаква емпатија уколико јој се част укаља”.³¹

Теоретичарка Мариз Лафит (Laffitte) управо разматра брачни завет као феномен обећања у раду „Дидро: колебања око обећања” (« Diderot : hésitations autour de la promesse », 1992). Ауторка сматра да бројна Дидроова романескна дела приказују обећање као метафизички феномен, а превасходно љубавно, које са собом носи и одређену еротску вредност (Laffitte 1992 : 90-91). Мариз Лафит приступа условљеним концептима *одећање (promesse)* и *будућности (futur)* из угла философије: проблем сваког обећања налази се у његовој метафизичкој природи, у оном Аристотеловом (Αριστοτέλης) значењу тог појма према спису *О тумачењу (Περί Ἑρμηνείας)*. У будућности нема извесног постојања, самим тим ни неке одређујуће материјалне форме коју евоцира нечија антиципација будућности (1992 : 93). Сходно томе, захтев гђе де Ла Карлијер постаје апстракција, а не практична морална радња која треба и може да се следи. Она, као и Дерош, уосталом, не зна шта будућност носи. „Индивидуа не може предвидети будућност јер је она потчињена природи”, вели ауторка, „будућност, тј. оно што ће се десити, према томе, дело је сусрета између субјекта и природе и претпоставља сједињење једног хтења - оног које долази од субјекта, и једне моћи - која потиче од природе”.³² На сличан начин као и у *Ово није ѝрича*, тако и овде Дидро супротставља људска очекивања и непознати ток живота. Да ли је брак само друштвена конвенција која се заснива на аутоматизованом испуњавању предвиђених дужности, каквим га доживљава гђа де Ла Карлијер? У том случају, брак остаје само бесмислена грађанска институција, производ неразумних обичаја, а пуко испуњавање дужности и зацртаног обећања за њу постаје циљ по себи.

До драматичног врхунца долазимо када, након две године сложног и пријатног живота, витез падне у искушење и огреша се о брачни завет који је склопио. Да би помогао пријатељу коме је Министарство дуговало знатну суму, он је потражио стару познаницу, „врло утицајну по својим везама која би ту могла нешто да учини”

31 “She is more in fear of being betrayed than in love with Desroches. The devotion she offers to Desroches is a matter of honor and principle; no empathy is to be expected if her honor is tarnished” (Blomsted 1998: 131).

32 « Le futur, ce qui *arrivera*, est par conséquent l'œuvre d'une rencontre entre le sujet et la nature, il suppose la jonction d'un vouloir - celui de sujet - et d'un pouvoir - permis par la nature. » (Laffitte 1992 : 93).

(Дидро 1938: 66). Дерош крши завет делом из, како их је Крокер оценио, *алтруистичких мотива* (*altruistic motives*), а делом због природе своје личности (Crocker 1974: 87). Он и његова неименована пријатељица одржавали су интензивну љубавну преписку коју пуким случајем открива гђа де Ла Карлијер. Како је њен завет и налагао, она напушта мужа (који, при томе, добровољно пристаје на разлаз), случај износи јавном мњењу, препушта се самоћи и меланхолији и, услед тога, одлази у прерану смрт. Због тога је Пјер Лепап назива „заробљеницом моралних и религиозних обичаја љубави”, она умире „не схвативши да је супруг Дерош могао да прекрши ове обичаје - у име природе - и да због тога уопште не престане да је воли”.³³ Тако Дерош, у очима јавног мњења, постаје зликовац који је усмртио супругу.

Дидро у завршном делу приче критикује морал *свећине*, која суди витезу иако не зна разлоге и појединости његове прељубе. Он, свакако, не може да буде изузет од моралне кривице, иако је само желео да помогне пријатељу. Јер, витез се не налази на изолованом острву као Ору, већ у грађанском окружењу, те је његов природни нагон етичко-емотивни преступ из угла гђе де Ла Карлијер, извесна слабост по мерилима грађанског морала, према коме је важно испунити дати завет без обзира на то што у вештачки скованом браку нема љубави. Али, то није слабост са становишта природног морала, већ делање у складу с природним нагонима. Дидроова намера није да брани или критикује брачно неверство, како и сâм каже у завршним редовима приче, оно је само повод, тј. практични пример-илустрација, за социолошку критику друштва које гуши појединца. Већина Дидроових моралних теза могу се свести на то да човек не треба да буде роб друштвених конвенција. У грађанском друштву одређена ограничења су неопходна, али, да ли се на тај начин нужно жртвује човекова особеност: то је социолошки етички парадокс, дилема која се не може решити на задовољавајући начин. Индивидуа је код Дидроа у непрекидном сукобу с друштвеним конвенцијама. Француски просветитељ проговара кроз наратора приче и вели на крају: „И најзад, ја имам своје појмове, можда тачне, а свакако мало чудне, о неким поступцима, које сматрам не толико пороцима људи колико последицама нашег бесмисленог законодавства, извора бесмислених обичаја као и оно што је, и изопачености коју бих радо назвао вештачком” (Дидро 1938: 84-85).³⁴

33 « M^{me} de La Carlière prisonnière des codes moraux et religieux de l'amour meurt de n'avoir pas compris que son mari Desroches peut avoir transgressé ces codes - au nom de la nature - sans avoir pour autant cessé de l'aimer. » (Lepape 1991 : 363).

34 « Et puis j'ai mes idées, peut-être justes, à coup sûr bizarres, sur certaines actions que je regarde moins comme des vices de l'homme que comme des conséquences de nos législations absurdes, sources de mœurs aussi absurdes qu'elles et d'une dépravation que j'appellerais volontiers artificielle » (Diderot 2002 : 539).

6. Закључак

Дидроова опсесија етиком љубави, порив да се феномен љубави теоријски дефинише и образложи, нису случајни у овом триптиху. Француски писац је у свакој причи оставио траг из личног живота. Крајем шездесетих и почетком седамдесетих година 18. века, он је имао личну љубавну кризу у вези са Софи Волан (Volland) и, поред тога, једну либертенску освајачку авантуру, баш у време када је писао овде анализирани приче. Осим тога, и Дидроов брачни случај може да се поистовети с тематиком ових приповести и изнесеним етичким разматрањима. Он се, управо у младости 1743. године, тајно венчао Ан-Тоанетом Шампион (Champion) из емотивног замућеног порива кад је био заљубљен, чак и слуђен, и желео је да је ожени упркос очевом противљењу. Међутим, њихови сензибилитети били су тако различити да их је касније повезивала само кћерка, Мари-Анжелик Дидро, и ништа више. Он је, заправо, пронашао љубав на другом месту и одржавао платонску страствену везу с поменутом Софи Волан која је трајала до његове смрти. Кад је, крајем шездесетих година, та веза била у кризи, како сведоче интензивна писма из тог периода, Дидро је, изненада, пожелео да заведе гђу де Мо (M^{me} de Maux), и тако излечи љубавни јед који га је мучио. Управо ове околности Артур Вилсон повезује с мотивима његове две приче из триптиха. Тако се Дидроов лични љубавни немир прелио у књижевно дело: „даровит књижевник” (« bon homme de lettres »), како га назива Вилсон, реаговао је „пишући неке од најуспешнијих прича и дијалога, све усмерене на сексуалност, сексуалну социологију и недокучивост љубави”.³⁵

Нермин Вучељ вели да етичка двојност коју Дидро очигледно заступа – *морал јединке и морал друштва* –, која је пуна контрадикторности, јер се онда нуде два одвојена морала а не један, „долази отуда што Дидро приступа и човеку као биолошком појединцу, физиолошком склопу који има нагоне, и друштву као заједници људи која опстаје кроз институционализоване прописе” (Вучељ 2015: 213). Човек живи у друштву, сагласан је Вучељ са закључцима Жака Пруста (Proust), који истиче да, према томе, „морал служи да регулише односе у људској заједници”, док се „аморалности тиче само природног човека, узетог као појединца ван било какве друштвене заједнице, а у оквиру ње једино када делање појединца не утиче на опстанак заједнице” (2015: 213; Proust 1995: 330). Док размишља о Дидроовим примерима, читалац није сигуран које је његово крајње гледиште, и може ли се оно уопште достићи кад се говори о етичким дилемама, парадоксу љубави и несталности природе. Стога, Дидроова теорија, ако се његове несистематизоване и разгранате контемплације о мо-

35 « Il réagit [...] en écrivant certains de ses histoires et dialogues les plus réussis, tous centrés sur la sexualité, la sociologie sexuelle et l'impénétrabilité de l'amour » (Wilson 1985 : 475).

ралу могу назвати теоријом у правом смислу те речи, никада није експлицитна. Моралне категорије *ајсолутивно* и *релативно*, *субјективно* и *објективно*, *јраведно* и *нејраведно*, често зависе од појединачних случајева на којима се примењују.

Друштвене норме често су пуки одраз *светине*, како је Дидро назива, а она не може да пружи задовољавајуће моралне постулате. Друштво као целина може да установи понека општа правила, али и да наметне често спутавајуће конвенције за човека. Светина нема изграђена морална начела, већ непоуздани суд или диктирана правила која се слепо прате. Према француском просветитељу, етика светине је поражавајућа за појединца. Једино појединац може да изгради задовољавајуће етичке параметре и исправан морални суд. Кад се на рационалним основама, с одговарајућим научним и философским образовањем, изграде добра морална начела, тек онда појединац може да аргументовано и здраво дебатује о етичким дилемама, попут приказаних у овој анализи. Дидро остаје за Вилсона *материјалиста* и *хуманиста*, његова заслуга „у испитивању морала потиче отуд што он покушава да докучи тесну везу која постоји између свих појава – физиолошких, психолошких, моралних, естетских”³⁶.

ИЗВОРИ

- Diderot, Denis. *Moralne priče*. Prev. Jovan Popović. Beograd: EOS, 1938.
- Diderot, Denis. *Ceci n'est pas un conte, Madame de La Carlière, Supplément au Voyage de Bougainville et Satyre première*. In : *Œuvres – contes* (tome II). Éd. Laurent Versini. Paris : Robert Laffont, 2002.
- Дидро, Дени. *Додајџак Бујенвиловом Пушовању*. Прев. Милош Константиновић. Београд: Паидеиа, 2014.
- Паскал, Блез. *Мисли*. Прев. Миодраг Ибровац. Београд: Култура, 1965.

ЛИТЕРАТУРА

- Вучељ, Нермин. „Дидро и романескно: поступак аутентификације наративне фикције”. *Philologia mediana*, IV. Ниш: Филозофски факултет, 2012. 267–281.

*

- Blomsted, Jan. *Shame and guilt, Diderot's moral rhetoric*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 1998.

36 « Le mérite de Diderot, en quête d'une morale, vient de ce qu'il essaie d'appréhender la liaison étroite de tous les phénomènes – physiologiques, psychologiques, moraux, esthétiques » (1985 : 561).

- Kölzow, Arthur. "The Emotionality of Moral Judgement in Diderot's Literature". *The Eighteenth Century*, 58. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017. 1-17.
- Crocker, Lester. *Two Diderot studies: ethics and esthetics*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1952.
- Crocker, Lester. *Diderot's chaotic order, approach to synthesis*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- Dieckmann, Herbert. *Cinq leçons sur Diderot*. Genève/Paris : Librairie E. Droz/Librairie Minard, 1959.
- Hermant, Pierre. *Les idées morales de Diderot*. New York: Georg Olms, 1972.
- Laffitte, Maryse. « Diderot : hésitations autour de la promesse (*Histoire de Madame de la Carlière*) ». *Revue romane*, 27, Copenhagen: Blackwell Publishing, 1992. 90-103.
- Lanessan, Jean-Louis. *La morale naturelle*. Paris : Librairies Félix Alcan et Guillaumin réunies, 1908.
- Lepape, Pierre. *Diderot*. Paris : Flammarion, 1991.
- Proust, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris : Albin Michel, 1995.
- Versini, Laurent. « Introduction ». *Œuvres – contes* (tome II). Denis Diderot. Éd. Laurent Versini. Paris : Robert Laffon, 2002. 461-469.
- Vučelj, Nermin. *Didro i estetika*. Niš: Filozofski fakultet, 2015.
- Wilson, Arthur. *Diderot, sa vie et son œuvre*. Trad. de l'anglais par Gilles Chahine, Annette Lorenceau, Anne Villelaur. Paris : Laffon / Ramsay, 1985.

Milan N. Janjić

Le Triptyque de Diderot sur la Morale

Résumé

Reconnu de nos jours en tant que moraliste estimable des Lumières, Denis Diderot (1713–1784) ne donna pourtant pas une étude systématisée sur l'éthique. Le philosophe croit que la morale est inscrite dans la nature des choses et que l'homme peut la découvrir en s'appuyant sur sa propre *raison*. Non seulement qu'il traite les questions éthiques dans ses écrits philosophiques, mais il considère la problématique de la morale aussi bien dans son œuvre littéraire. Cet article vise à analyser les trois *contes moraux* de Diderot, son fameux triptyque sur la morale qui se consiste de : *Ceci n'est pas un conte* (1773), *Madame de La Carlière* (1773) et *Supplément au Voyage de Bougainville* (1796). Ces trois contes sont liés au niveau formel, étant tous écrits en dialogue, mais aussi au niveau du contenu. Ces trois récits regroupent quelques questions morales relatives à la nature humaine : les enjeux de l'amour physique et du mariage, l'opposition entre la morale naturelle et les normes sociales. Ainsi, le *Supplément au Voyage de Bougainville* met-il en relief la différence entre les mœurs de la société policée en XVIII^e siècle et la culture naturelle des Otaïtiens. *Ceci*

n'est pas un conte met en lumière toute la complexité de la passion amoureuse et de ses conséquences destructives. *Madame de La Carlière* peint la vie conjugale basée sur les vœux réciproques dans un mariage fixé sur la promesse et ouvre la critique de la morale bourgeoise de la *foule imbécile* qui juge sur nos actions. Diderot insiste sur la dualité de la morale : il distingue très clairement la morale naturelle et la morale sociale. Quelle est la position de l'individu tenaillé entre ces deux concepts opposés - c'est la question qui préoccupe le philosophe français dans ces contes.

Mots-clés : Diderot, morale naturelle, morale sociale, code individuel, éthique de l'amour, contes moraux

Примљено: 8. 8. 2021.

Прихваћено: 20. 11. 2021.