

philosophica

moderna

Miran Božovič

TELO V NOVOVEŠKI FILOZOFIJI



filozofski inštitut zrc sazu

philosophica

series moderna

FILOZOFSKI INŠTITUT

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

Philosophica • series moderna

Miran Božovič
Telo v novoveški filozofiji

Urednik zbirke

Vojislav Likar

Urednik za klasično serijo

Tomaž Mastnak

Urednica za moderno serijo

Jelica Šumič-Riha

Recenzenta

prof. dr. Lev Kreft, prof. dr. Slavoj Žižek

Oblikovanje

Milojka Žalik Huzjan

Prelom

Brane Vidmar

Izdajatelj

Filozofski inštitut ZRC SAZU

Za izdajatelja

Rado Riha

Založnik

Založba ZRC, ZRC SAZU

Za založnika

Oto Luthar

Tisk

Littera picta d.o.o., Ljubljana

Knjiga je izšla s podporo Ministrstva za šolstvo, znanost in šport Republike Slovenije in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

130.2:572.5

BOŽOVIČ, Miran

Telo v novoveški filozofiji / Miran Božovič. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2002. (Philosophica, Series Moderna / Filozofski inštitut ZRC SAZU)

ISBN 961-6358-74-X

120507392

Miran Božovič

TELO V NOVOVEŠKI
FILOZOFIJI

ZALŽBA
ZRC

Ljubljana 2002

VSEBINA

Uvod 7

I

1 Hipokratska medicina in Bog transvestitov.....	17
Od anomičnega Boga.....	17
... k Bogu filozofskega teizma.....	23
2 Sočutje v telesu.....	31
Metafora ljubezni.....	31
<i>L'hainamoration</i>	33
»Kar v objektu ljubimo, ...«	36
»... je tisto, kar mu manjka«	40
Marivauxova sholija	43
3 Metafizika insektov.....	50
<i>Insecto-theologia</i>	50
Duhovno telo, ali o metuljevi duši.....	54
Materialna duša, ali o polipovem Jazu	62

II

Okazionalizem	75
4 Upor telesa	75
Med Bogom in telesom	75
»Spopad Boga s samim sabo«	81
Adamovo telo.....	86
Filozofija v paradizu	92
Milost občutka	99

5 O našem drugem telesu.....	107
Metafizična tesnoba.....	107
Telo in norost	113
Vstajenje telesa pred smrtjo	118
Adam kot vsevedni anatom	128
Telo in vsemoč misli	134
Materializem	147
6 <i>Le147s muscles de l'âme</i>	147
O duši, ki nima ideje same sebe	147
O telesu, ki misli o sebi.....	152
7 Despotizem telesa	159
Histerični materializem.....	159
<i>Les âmes vagabondes</i>	167
Vsevedno telo.....	174
<i>Les femmes-machines</i>	182
Utilitarizem	190
8 Panoptikon, ali o božjem telesu.....	190
<i>A simple idea in Architecture</i>	190
»Nov način doseganja moči enega duha nad drugim« ...	191
O božjem pogledu in glasu	198
<i>Any opaque object</i>	205
Duh v umetnem telesu	208
9 Avto-ikona, ali utilitaristične meditacije o mrtvem telesu	219
Avtotanatografija	219
Avto-ikonična umetnost	225
Telesna nesmrtnost	233
Telo in <i>Psycho</i>	246
<i>Rien ne dissemble plus de lui que lui-même</i>	245
Bibliografija.....	255

UVOD

Spinoza nekje v *Etiki* pravi:

Zares, doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo, se pravi, izkušnja ni doslej še nikogar poučila o tem, kaj more telo storiti samó po zakonih narave, kolikor se le-ta opazuje le kot telesna narava, in česa ne more storiti, če ni določeno od duha. Zakaj doslej ni poznal ustroja telesa nihče tako natanko, da bi lahko pojasnil vse njegove funkcije – da ne govorim o mnogih pojavih, ki jih opažamo na živalih in ki močno presegajo človeško bistrost, in tudi ne o tem, da počno mesečniki v spanju marsikaj, česar si bedec ne bi upali storiti. To kaže dovolj jasno, da zmore telo zgolj po zakonih svoje narave marsikaj, čemur se njega duh čudi.

Pričujoča knjiga pretresa nekaj najbolj zanimivih odgovorov, ki so jih filozofi v naslednjih stopetdesetih letih formulirali na vprašanje, kaj zmore telo *kot* telo, se pravi »zgolj po zakonih svoje narave«. Ti odgovori segajo od okazionalističnega, ki pravi, da *telo ne zmore ničesar* (kar pa zmore takrat, kadar je »določeno od duha«, zmore samo zaradi tega, ker vmes poseže Bog), preko materialističnega, ki pravi, da *zmore telo proizvesti celo svojega duha*, do utilitarističnega, ki pravi, da je *človekovo telo tisto, ki po smrti konstituira »njegov lastni jaz«*.

V prvem delu poleg transformiranega telesa nemožatih Skitov oziroma transvestitov, ob katerem nas v prvi vrsti zanima paradokсно božanstvo, ki je bilo v njihovih očeh odgovorno za to transformacijo (»Hipokratska medicina in Bog transvestitov«), obravnavamo še Spinozovo afektivno mehaniko, ki jo obvladuje zakon posnemanja afektov oziroma tako imenovani tranzitivizem, pri katerem naše telo ob naši percepciji teles, katerih narava je podobna naravi našega telesa, samodejno reproducira fizikalna stanja teh teles, kar seveda pomeni, da afekte drugih tudi dejansko

izkušamo: ker imamo zdaj podobne afekcije telesa kot drugi, imamo seveda tudi podobne afekte, ki tem afekcijam telesa ustrezajo v duhu (»Sočutje v telesu«), in dva »insekta«, katerih telesi sta dobesedno uročili celo vrsto filozofov, namreč metulja in sladkovodnega polipa: prvi je s transformacijo svojega telesa, ki tako rekoč uprizarja realno razliko med dušo in telesom, nastopal kot argument za spiritualizem oziroma dualizem, drugi pa s svojim tako rekoč neuničljivim in neumrljivim telesom kot argument za materializem (»Metafizika insektov«).

V drugem delu se v četrtem in petem poglavju ukvarjamo z Malebranchevim okazionalizmom, nemara najbolj »baročnim« filozofemom v zgodovini človeške misli, in njegovim pojmovanjem telesa. V poglavju »Upor telesa« pretresamo odnos med telesom prvega človeka in njegovo filozofijo: telo prvega človeka je namreč določalo njegovo filozofijo, sprememba v njegovi fiziologiji, do katere je prišlo po grehu, pa je usodno zaznamovala ves nadaljnji potek filozofije. Po Malebranchu namreč začetki filozofije segajo v paradiz, prvi človek je že prvi filozof, in sicer okazionalistični filozof. Adam je v paradizu poznal odgovore na vsa ključna filozofska vprašanja, kot so razlikovanje med videzom in resničnostjo, obstoj zunanjega sveta itn. Reševanje najtežjih filozofskih vprašanj mu je omogočala prav izjemna moč, ki jo je imel nad svojim telesom, dokler ni grešil (od te moči je bilo odvisno tudi njegovo lastno filozofsko prepričanje, se pravi okazionalizem). Izjemna moč prvega človeka nad lastnim telesom je bila v tem, da je bilo gibanje tako imenovanih »življenjskih duhov«, se pravi najmanjših delcev njegove krvi in telesnih sokov, »popolnoma podrejeno« njegovi volji. Kot popoln »gospodar tistega, kar se je dogajalo v poglobitnem delu njegovih možganov,« se pravi v tistem njihovem delu, ki predstavlja sedež duše, je bil Adam zmožen svojo dušo dobesedno oddvojiti od telesa in tako povsem svobodno izbirati, katerim od afekcij njegovega telesa bodo sledile ustrezne afekcije v duhu, oziroma z drugimi besedami, od njega samega je bilo odvisno, ali bo, denimo, ob poškodbi telesa, bolečino čutil ali ne. Ker se je prvi človek kot kak vsevedni anatom zavedal prav vsega, kar se je dogajalo v njegovem telesu, je seveda vedel, kdaj imajo afekcije njegovih možganov zunanji in kdaj notranji vzrok; z drugimi

besedami, znal je razlikovati med pristnimi percepcijami, katerih objekti dejansko obstajajo v zunanjem svetu, in prividi oziroma halucinacijami neobstoječih objektov. Ko pa je zaradi greha moč nad svojim telesom izgubil, ni več vedel, kdaj nek objekt dejansko obstaja v zunanjem svetu, in kdaj zgolj v njegovem duhu. Prav zaradi izgube moči, ki jo je imel prvi človek nad svojim telesom, postanejo temeljna filozofska vprašanja nerazrešljiva (okazionalizem sam pa nevzdržen filozofem). Čeprav je duša v Malebranchevem okazionalizmu realno različna od telesa, ki ga animira, pa so njena filozofska prepričanja – vključno s tistim, po katerem je sama realno različna od telesa, ki ga animira – odvisna prav od fiziologije tega telesa.

Kot vidimo v poglavju »O našem drugem telesu«, je Malebranchev okazionalizem radikalna verzija spiritualizma: v Malebranchevih očeh namreč duša ni le realno različna od materialnega telesa, ki ga animira, ampak je, strogo vzeto, temu telesu že za časa njegovega življenja celo vnanja. Tesneje kot z materialnim telesom, ki ga animira, je namreč združena z nekim drugim, namreč z idealnim oziroma inteligibilnim telesom. Malebranchev osrednji argument v prid obstoja našega drugega, idealnega telesa je izkustvo bolečine v neobstojećem materialnem udu. Katera roka namreč boli enorokce, ki čutijo bolečino v roki, ki je nimajo več? Gotovo ne tista, ki so jim jo odrezali; roka, ki jih boli, sklepa Malebranche, je lahko samo idealna oziroma inteligibilna roka, se pravi ideja roke, s katero Bog deluje na njihovega duha in v njem povzroča bolečino. Idealna roka pa ne boli samo tistih, ki materialne nimajo več – ker je materialno telo, ki ga animiramo, vzročno popolnoma neučinkovito in potemtakem ne more delovati na nas, tudi nas takrat, kadar si poškodujemo (materialno) roko, boli prav idealna roka. Se pravi telo, ki že za časa življenja materialnega telesa deluje na nas, je prav idealno telo. Idealno telo je »bolj realno« od materialnega; še več, za razliko od materialnega, ki po smrti ne obstaja več, je naše drugo, idealno telo »nepremisljivo« in ga – kot po Malebranchu neizgledljivo priča izkustvo bolečine v neobstojećem delu materialnega telesa, ki je tako rekoč izkustvo smrti pred samo smrtjo – posedujemo tudi takrat, ko materialno telo izgubimo. Temeljna misel Malebrancheve filozofije našega drugega telesa, razvite v *Entretiens sur la mort*, ki so morda njegovo

najlepše in najbolj tankočutno delo, bi bila potemtakem naslednja: kot enorokca amputacija ne more ločiti od idealne roke, ki je edina zmožna delovati na njegovega duha in v njem povzročati bolečino, ampak samo od materialnega uda, ki že takrat, ko je še bil del telesa, ki ga enorokec animira, ni mogel delovati nanj, tako tudi nas smrt ne bo ločila od tistega telesa, s katerim smo v resnici združeni, se pravi od idealnega telesa, ki je edino zmožno delovati na nas, ampak samo od materialnega telesa, ki je bilo že takrat, ko je bilo še pri življenju, popolnoma neučinkovito in ni moglo delovati na nas. Oziroma še krajše, kot je, po eni strani, materialno telo, ki ga animiramo, tako rekoč mrtvo že pred smrtjo, tako, po drugi strani, vstajenje našega drugega, idealnega telesa predhaja sami smrti.

V šestem poglavju (*»Les muscles de l'âme«*) obravnavamo La Mettriejevo materialistično teorijo duše, po kateri slednja vso svojo moč in modrost dolguje prav nemoči oziroma nebogljenosti svojega telesa. Čeprav je duša v okazionalizmu realno različna od materialnega telesa, ki ga animira, in čeprav je temu telesu celo vnanja, pa ima sámo sebe vendarle za svoje telo. To je zmota, v katero jo zapelje Bog, ki ji – v želji, da bi jo pridobil za skrb za njeno telo – ni pripravljen razodeti ideje nje same. Duša radikalnega spiritualizma, se pravi duša, ki »ni svoje telo«, se potemtakem že obnaša tako, kot se obnaša duša La Mettriejevega radikalnega materializma, se pravi duša, ki »ni nič brez telesa«. Kar je pri Malebranchu zmota oziroma zabloda duše, je pri La Mettrieju zvest opis njenega dejanskega statusa. Ker je duša po La Mettrieju neposredno odvisna od potreb telesa, se svoje moči in modrosti navzame sorazmerno z njihovim številom: več ko ima neko telo potreb, več duha bo razvilo za njihovo zadovoljevanje. »Neskončno več duha«, ki v primerjavi z živalmi odlikuje človeka, tako v očeh materialističnega modreca pomeni samo to, da ima človeško telo pač »neskončno več potreb«. Ta duša misli sploh samo še na svoje telo, katerega tako rekoč stranski proizvod je, vsa njena filozofija je prav »filozofija človeškega telesa«. Duh v svojem telesu ni več gospodar, ampak dobesedno samo še orodje v službi telesa oziroma sredstvo, s pomočjo katerega si telo zagotavlja svoje preživetje in reprodukcijo.

V sedmem poglavju (*»Despotizem telesa«*) poskušamo rekonstruirati filozofijo, ki jo v Diderotovem prvem romanu *Les Bijoux*

indiscrets razvija samo telo, ki je v Diderotovi filozofski fikciji dobesedno prišlo do besede (telo ima tudi svoj lastni govorni organ: govori namreč skozi tisti svoj del, ki že tradicionalno velja za najmanj pokornega duhu, se pravi skozi organ, ki hkrati služi tudi reprodukciji in ga Diderot evfemistično imenuje »dragulj«). To so nemara edine besede v zgodovini filozofije sploh, ki jih ne izreka duh oziroma duša, ampak telo (ta izjemni dokument si najbrž že samo zaradi tega zasluži svoje mesto v zgodovini filozofije). Filozofija, ki jo razvija telo med premišljanjem o samem sebi in svojem duhu oziroma duši, je seveda prav materializem, se pravi Diderotova lastna filozofija. Prav to delo zaznamuje Diderotov prehod od deizma zgodnjih *Pensées philosophiques* k polnokrvnemu materializmu *Lettre sur les aveugles* in kasnejših del. Diderot se potemtakem fikcije govorečega telesa oprime prav ob svojem snovanju filozofije materializma; sam, kot materialistični filozof, prvič spregovori skozi telo. Trdno prepričan, da telo ve o samem sebi več, kot ve duh o njem – v romanu je glas »draguljev« za razliko od glasu, ki prihaja iz glave, se pravi za razliko od glasu duha, vseveden: z ozirom na telo, iz katerega prihaja, je enako vseveden, kot je vseveden Bog z ozirom na univerzum kot celoto –, Diderot razvije filozofijo materializma kot *govor telesa o samem sebi*. Dejstvo, da telo ve o sebi in svoji duši več, kot ve duša o sebi in svojem telesu, v Diderotovem materializmu, kjer duša ni nič drugega kot »učinek telesne organizacije«, seveda ni prav nič presenetljivega. Za razliko od spiritualizma, kjer imamo opraviti z duhom, ki »ni svoje telo«, se pravi z duhom, ki je utelešen zgolj naključno in prehodno, imamo v materializmu opraviti s *telesom*, ki je *tako rekoč samo svoj duh*, saj slednji, strogo vzeto, ni nič drugega kot sama »organiziranost in življenje« telesa. Ko enkrat damo besedo telesu, je bržčas sklepal Diderot, smo lahko vnaprej prepričani, da bo filozofija, ki jo bo razvilo, prav materializem; nekako tako, kot je filozofija, do katere se dokopljejo fiktivni – denimo literarni ali filmski – liki, ki reflektirajo svoj ontološki status znotraj univerzuma literarnega dela oziroma filma, praviloma vedno prav različica Berkeleyjevega imaterializma: kot namreč subjekt Berkeleyjevega univerzuma ve, da obstaja samo, kolikor si ga zamišlja Bog, se pravi samo kot fikcija domišljije Boga, tako tudi, denimo, osrednja lika

v romanu *Zofijin svet* Josteina Gaarderja ali pa lik, ki v *The Purple Rose of Cairo* Woodyja Allena uide s filmskega platna v realni svet, sami zase vedo, da obstajajo samo kot fikcija pisateljve oziroma scenaristove domišljije (ko takšni liki uzrejo svoj ontološki status fiktivnih bitnosti, praviloma v pisatelju oziroma scenaristu prepoznajo svojega stvarnika, Boga; lik, ki je ušel iz filma v realni svet, pa vlogo Boga v realnem svetu zapopade sploh šele na osnovi vzporednice s stvariteljsko vlogo scenarista v svojem, filmskem svetu).

V osmem poglavju (»Panoptikon, ali o božjem telesu«) opisujemo Benthamovo »preprosto zamisel v arhitekturi«, zamisel, katere odlika je v tem, da tisti trenutek, ko jo uresničimo, ne proizvedemo samo stavbe, ampak tako rekoč tudi Boga v njej. Gre namreč za tako imenovani panoptikon, »sklenjeni mikrokozmos«, ki ga v popolnosti obvladuje nadzornik, ki se v očeh subjektov tega univerzuma navzame božjih atributov: nadzornik je vseprisoten, njegov pogled je vseviden in njegov glas vseveden. Nadzornik je, skratka, udejanjena fantazma Malebranchevega Adama: z ozirom na panoptikon, se pravi z ozirom na »umetno telo«, ki ga naseljuje, »oživlja in giblje«, je enako vseviden, vseveden in vsemogočen, kot je bil z ozirom na svoje lastno telo pred grehom vseviden, vseveden in vsemogočen Malebranchev Adam in kot je z ozirom na telo, iz katerega prihaja, vseviden, vseveden in vsemogočen glas Diderotovih »draguljev«. Nadzornik je tako z »umetnim telesom« celo tesneje povezan kot s svojim lastnim telesom; sam panoptikon potemtakem ni nič drugega kot telo vsevidnega, vsevednega in vsemogočnega Boga.

V zadnjem, devetem poglavju (»Avto-ikona, ali utilitaristične meditacije o mrtvem telesu«) pa obravnavamo utilitaristično filozofijo telesa po smrti, razvito v Benthamovem zadnjem, nedokončanem delu *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living*, in sámo telo, katerega posmrtna usoda je rezultat te filozofije. Bentham je bil namreč prepričan, da je lahko samo vsaka stvar sama tista, ki je svoja lastna najbolj ustrezna reprezentacija, to pa preprosto zaradi tega, ker ji nobena druga stvar ne more biti tako podobna, kot je lahko ta stvar podobna sama sebi. Ker seveda tudi nekemu človeku nič ne more biti tako podobno, kot je lahko ta človek podoben samemu sebi, je treba njegovo telo po smrti ohraniti kot njegovo

najbolj ustrezno reprezentacijo. Medtem ko lahko ljudi po njihovi smrti praviloma reprezentirajo le še podobe, slike in kipi, pa bi ohranitev njihovih teles omogočila, da bi ti ljudje tudi še po smrti reprezentirali sami sebe; še po smrti bi bili svoje lastne podobe, »svoji lastni kipi«. Rezultat te filozofije je filozofovo lastno ohranjeno telo, ki ga lahko razstavljenega v zastekljeni omari vidimo še danes. V očeh utilitarističnega modreca, ki ga je zanimala edino telesna nesmrtnost – svojo posmrtno usodo je videl izključno kot usodo mrtvega telesa, z dušo, ki bi bivala ločeno od telesa, pa je opravil mimogrede, v nekaj skopih opombah pod črto, kakor da ga nič ne bi moglo zanimati manj kot njena morebitna posmrtna usoda –, je bilo prav to telo tisto, ki bo po smrti »njegov lastni jaz«.

I

I HIPOKRATSKA MEDICINA IN BOG TRANSVESTITOV

OD ANOMIČNEGA BOGA ...

Eden izmed znamenitih *Hipokratskih spisov* opisuje nenavadno bolezen, imenovano *anandria*, kar dobesedno pomeni nemožatost oziroma pomanjkanje moškosti, ki je zelo razširjena pri Skitih, nomadskem ljudstvu, ki je živelo nekje v okolici nekdanjega Majotskega jezera oziroma današnjega Azovskega morja.¹ Avtor – ni mogoče reči, ali gre res za Hipokrata ali pa za katerega od njegovih učencev – najprej ugotavlja, da je med Skiti veliko število moških podobnih evnuhom, se pravi impotentnih; impotentni Skiti – praviloma gre za premožne in nikoli za revne Skite – so celo transvestiti, saj se odevajo v ženska oblačila, se obnašajo in govorijo kot ženske. Sami Skiti to bolezen razlagajo kot božjo kazen; sklepajo namreč, da so se tako ali drugače pregrešili zoper bogove. Po njihovem prepričanju gre torej za bolezen nadnaravnega, božjega izvora.²

Avtorjevo pozornost ob tem pritegne dejstvo, ki je na ozadju njihove interpretacije impotence kot božje kazni videti paradokсно, namreč dejstvo, da za to boleznijo praviloma bolehajo premožni Skiti, revni pa ne. Zakaj je to dejstvo v očeh hipokratskega zdravnika videti paradokсно? Če je impotenca res božja kazen, zakaj so potem impotentni prav premožni Skiti, se pravi tisti, ki bogovom pogosto darujejo, ker jim pač imajo kaj darovati? Mar ne bi bilo

¹ Hipokrat, »Airs, Waters, Places«, v *Hippocratic Writings*, prev. J. Chadwick in W. N. Mann (Harmondsworth: Penguin, 1983), 165–67.

² O tako imenovani »ženski boleznii« pri Skitih poroča tudi Herodot: s to boleznijo naj bi Afroditka kaznovala tiste Skite, ki so oplenili njeno svetišče v Askalonu, in njihove potomce (*Zgodbe*, prev. Anton Sovr, [Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1953], 1:98); Aristotel pa v *Nikomahovi etiki* omenja dedno »mehkužnost« skitskih kraljev (*Nikomahova etika*, prev. Kajetan Gantar [Ljubljana: Cankarjeva založba, 1964], 249).

povsem utemeljeno pričakovati, da bodo impotentni prav revni Skiti, se pravi tisti, ki bogovom nimajo česa darovati in se celo pritožujejo nad njimi – če seveda drži, da se bogovi čaščenja veselijo in so zato ljudem naklonjeni? Prav nepremožni in ne premožni so tisti, ki bi morali biti kaznovani za tovrstne grehe pri bogočastju, sklepa avtor.³

Očitna inkonsistentnost v ravnanju bogov hipokratskega zdravnika utrjuje v prepričanju, da ta bolezen – nič bolj kot katerakoli druga – pač ne more biti božjega izvora. Temeljna misel hipokratske medicine je, da ima vsaka bolezen svoj naravni vzrok. Materialistična drža hipokratskih zdravnikov, ki se zrcali v zavrnitvi nadnaravnega izvora bolezni, je po svoje presenetljiva. Hipokratska medicina bi bila nemara primerljiva le še s predsokratsko *mainstream* filozofijo. Hipokratiki bi bili nemara lahko celo bolj subverzivni od samih predsokratikov: medtem ko ima naš avtor kritičen odnos do bogov in do vpletenosti nadnaravnih dejavnikov v nastanek bolezni, pa je bilo še v Talesovih očeh, se pravi v očeh prvega jonskega materialista, »vse polno bogov.«⁴

Sam hipokratski zdravnik vzrok impotence pojasnjuje takole: kaj še lahko pomeni dejstvo, da je neki Skit premožen, drugi pa reven – razen tega, da lahko prvi bogovom daruje več kot drugi? Ker so Skiti nomadi in se selijo iz kraja v kraj, je seveda razumljivo, da imajo premožni Skiti v lasti konje, revni pa najbrž ne in morajo zato hoditi peš. Vzrok impotence bi bilo potemtakem mogoče povezati prav z dolgotrajno ježo⁵ – ta namreč premožne Skite od revnih razdvaja na enak način kot bogočastje –, ki jo navadno spremljajo otrplost kolkov, protin in krčne žile. Skiti se skušajo nevšečnosti, ki spremljajo dolgotrajno ježo, otresti s puščanjem

³ Hipokrat, »Airs, Waters, Places«, 166.

⁴ Anton Sovr, *Predsokratiki* (Ljubljana: Slovenska matica, 1946), 32; prim. Platon, *Zakoni*, prev. Jože Košar (Maribor: Založba Obzorja, 1982), 363.

⁵ Impotenco in transvestizem povezuje z dolgotrajno ježo tudi Diderot, ki v *D'Alembertovih sanjah* omenja neke »Arabce, ki jih vsakdanja ježa skopi« in ki zaradi tega »izgubijo brado in dobijo piskajoč glas, oblačijo se po žensko, na vozovih sedajo mednje, za malo potrebo počenejo in posnemajo ženske v navadah in nraveh...« (Denis Diderot, *Izbrana dela*, prev. Pavle Jarc [Ljubljana: Cankarjeva založba, 1951], 470).

krvi, in sicer tako, da zarežejo v žilici, ki potekata za ušesi. Krvavitvi sledi slabost in tej dolgo trajen spanec, ko pa se zbudijo, so teh nevšečnosti nekateri sicer ozdravljeni in nekateri ne – vsi pa so si nakopali novo nevšečnost, namreč impotenco. Sami sklepajo, da so se pregrešili zoper bogove, hipokratski zdravnik pa, da so prav z rezom nehote prekinili semenovod, ki naj bi potekal za ušesi, in s tem povzročili impotenco. Prav to in nič drugega je vzrok temu, da so impotentni samo premožni Skiti, revni pa ne. Ker revni Skiti ne jezdijo, ker jih torej ne pestijo otrplost kolkov, protin in krčne žile in ker potemtakem nimajo nobenega razloga za tovrsten kirurški poseg, je razumljivo, da težav s spolno močjo pač ne morejo imeti.⁶

Tako o Bogu in impotenci sodi hipokratski zdravnik. Nas pa zdaj zanima nekaj drugega, namreč to, kako o Bogu sodijo tisti Skiti, ki po več neuspehlih poskusih spolne združitve ugotovijo, da so impotentni in ki si zdaj – prej kot s pretresom svoje bogaboječe drže – belijo glavo z vprašanjem, s čim so se pregrešili zoper Boga, da jih je kaznoval z nemožatostjo. Zanima nas torej to, kako je Bog videti v očeh tistih Skitov, ki kljub očitni inkonsistentnosti v ravnanju Boga niso privzeli zdravnikove materialistične drže, ampak so se s svojo nemožatostjo sprijaznili, se odeli v ženska oblačila in se začeli obnašati kot ženske, se pravi to, kako je Bog videti v očeh transvestitov?

Soočeni z Bogom, se transvestiti nahajajo v precej nevzdržni situaciji, ta situacija pa je dvakrat nevzdržna. Prvič je nevzdržna

⁶ Problem impotence pri Skitih obravnavajo naslednje razprave: Louis Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique* (Pariz: J. Vrin, 1953), 254–55; Antoine Thivel, »Le 'Divin' dans la *Collection hippocratique*«, v *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, ur. Louis Bourgey in J. Jouanna (Leiden: Brill, 1975), 68–70; Jackie Pigeaud, »Remarques sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus hippocratique*«, v *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, ur. François Lasserre in Philippe Mudry (Ženeva: Librairie Droz, 1983), 49–51; in G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 28 in 31. Pozornost naštetih avtorjev v prvi vrsti velja sami zdravnikovi argumentaciji ob zavrnitvi nadnaravnega, božjega izvora bolezni – tako, denimo, G. E. R. Lloyd v zdravnikovi argumentaciji prepozna obrazec *modus tollens* –, se pravi njegovi materialistični drži, in ne bogoboječni drži nemožatih Skitov.

zaradi tega, ker jim Bog kljub dejstvu, da ga častijo, ni naklonjen: sami si namreč skušajo z bogatimi darovi pridobiti njegovo naklonjenost, on pa jim očitno ni naklonjen, saj bolehajo za boleznijo, ki jo povzroča prav on sam. In drugič zaradi tega, ker je Bog v svojem ravnanju videti neizprosen, neuklonljiv: za nemožatostjo namreč bolehajo prav vsi bogaboječi Skiti, in samo bogaboječi Skiti – med tistimi, ki Bogu nimajo česa darovati in bogočastje zanemarjajo, med tistimi, ki se obenem pritožujejo nad Bogom, se pravi med tistimi, ki bi po besedah hipokratskega zdravnika *moral*i biti kaznovani za tovrstne grehe pri bogočastju, z eno besedo, med brezbožci, pa ni nikogar, ki bi bil impotenten.

Da bi jasneje uvideli nevzdržno situacijo, v kateri se, soočeni z Bogom, nahajajo nemožati Skiti, si oglejmo neki podoben primer, ki ga opisuje Spinoza v prvem delu *Etike*. Ob tem morda ne bo odveč opozoriti na naslednje: medtem ko imamo sami opraviti s partikularnim sklepom, do katerega se je ob nekem povsem določenem pojavu, namreč ob nemožatosti, dokopalo neko izbrano pogansko ljudstvo, pa gre Spinozi v prvi vrsti za splošen obrazec sklepanja, ki so ga ob analognih pojavih, se pravi ob »hudih urah, potresih, boleznih itn.«,⁷ razvili pogani, deloma pa prevzeli tudi kristjani. Kar nas ob tem zanima, je to, zakaj sklepanja samih Skitov ne bi bilo mogoče vpeti v Spinozov splošni obrazec.

Spinoza poskuša na tem mestu pokazati, da se nikoli ne moremo dokopati do spoznanja o tem, kakšne namene ima Bog, oziroma o tem, kakšni cilji usmerjajo njegovo delovanje. Spinoza ob dejstvu, da božjih namenov in ciljev njegovega delovanja ne moremo spoznati, ni niti najmanj začuden: če nam ostajajo prikriti, če so v naših očeh videti neizsledni, je temu, kot pravi Ferdinand Alquié, tako »enostavno zaradi tega, ker ne obstajajo,«⁸ se pravi zaradi tega, ker Bog pač nima nikakršnih namenov in si ne postavlja nikakršnih ciljev. Spinozo ob primeru, ki ga povzemamo, zanima sama geneza prepričanja – in sicer prepričanja, ki je v njegovih očeh zmotno –, da so namreč božji nameni nedoumljivi. Zanima

⁷ Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1963), 127.

⁸ Ferdinand Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1981), 160.

ga torej, kako so se pogani dokopali do prepričanja, ki ga Pavlovo *Pismo Rimljanom* povzema takole: »O globočina bogastva in modrosti in vednosti božje! Kako nedoumljive so njegove sodbe in neizsledna njegova pota!«⁹

Spinoza nastanek tovrstnega prepričanja utemeljuje s finalističnimi oziroma smotrnostnimi razlagami. Ker ljudje sami vselej delujemo zavoljo nekega namena, ker naše delovanje vselej usmerjajo določeni cilji, si navadno domišljamo, da tudi Bog ravna tako, da ima torej neke namene, da njegovo delovanje usmerjajo določeni cilji. Tako se v nas zakorenini predsodek, da Bog ničesar ne stori zaman. Tovrstna finalistična razlaga pa se praviloma mora izteči v prepričanje o nedoumljivosti božjih namenov, in sicer tisti trenutek, ko spodleti. Namreč zakaj?

Po Spinozi namreč ljudje v naravi »med tolikanj koristnimi stvarmi« odkrijejo tudi celo vrsto »škodljivih«, kot so »hude ure, potresi, boleznj itn.«¹⁰ Njihova finalistična razlaga koristnih in škodljivih stvari je v tem: koristne stvari so bile ustvarjene enostavno zato, ker so koristne in dobre, do hudih ur, potresov in boleznj pa domnevno prihaja »zaradi tega, ker se bogovi jezé nad krivicami, ki da so jim jih prizadejali ljudje, ali nad grehi, ki da so jih zagrešili pri bogočastju.«¹¹ Če so bile koristne stvari ustvarjene v prid ljudem, torej z namenom, da bi bogovi »ljudi navezali nase in da bi jim ljudje izkazovali najvišje časti,«¹² pa so škodljive stvari razumljene kot kazen za krivice, ki jih ljudje prizadenemo bogovom, oziroma za grehe, ki jih zagrešimo pri bogočastju.

Ta finalistična razlaga je kajpada morala spodleteti tisti trenutek, ko so ljudje uvideli, »da doleti škoda ali korist bogaboječe ljudi prav tako kot brezbožce,«¹³ se pravi tisti trenutek, ko so uvideli, da se koristne in škodljive stvari ne pojavljajo v skladu s predpostavljanimi pravili občevanja med ljudmi in bogovi, se pravi koristne pri bogaboječih in škodljive pri brezbožcih, pač pa ene in druge tako pri prvih kot pri drugih, skratka takrat, ko so

⁹ *Rimlj* 11, 33.

¹⁰ Spinoza, *Etika*, 127.

¹¹ *Ibid.*, 127–28.

¹² *Ibid.*, 127.

¹³ *Ibid.*, 128.

uvideli, da kot naklonjenost bogov ne obide brezbožcev, tako tudi njihova jeza oziroma nenaklonjenost ne prizanaša bogaboječim. Finalistična razlaga koristnih in škodljivih stvari je potemtakem nujno spodletela takrat, ko so uvideli, da so tako koristne stvari kakor tudi »hude ure, potresi, bolezn i itn.« anomični pojavi.

In ta trenutek imajo po Spinozi dve možnosti: prva je v tem, da se otresejo »zakoreninjenega predsodka«, ¹⁴ da Bog sploh ima kakšne namene in mu jih potemtakem odrečejo – nagrajevanje oziroma kaznovanje je pač izgubilo svoj smisel, ker koristne oziroma škodljive stvari, kot anomični pojavi, ne zrcalijo več nikakršne naklonjenosti oziroma nenaklonjenosti –, druga pa v tem, da ugotovijo, kot pravi Spinoza, »da sodbe bogov daleč prekašajo človeško dojemljivost.« ¹⁵ Soočeni s to alternativo, pravi Spinoza, so se pogani odločili za drugo možnost, se pravi v prid nedoumljivosti božjih namenov.

V čem je razlika med situacijo, v kateri se, soočeni z Bogom, nahajajo Spinozovi pogani, in situacijo, v kateri se nahajajo Skiti? Z drugimi besedami, zakaj Skiti svojega položaja pred obličjem Boga ne morejo reflektirati na enak način kot Spinozova poganska ljudstva? Kaj je tisto, kar jim otežuje in tako rekoč onemogoča, da bi se dokopali do istega sklepa kot Spinozovi pogani?

Ker so v očeh Spinozovih poganov »hude ure, potresi, bolezn i itn.« anomični pojavi, je ravnanje Boga v najslabšem primeru videti arbitrarno oziroma muhasto. Na osnovi tovrstnega ravnanja Boga pogani sklepajo, da so njegovi nameni – ker mu jih pač niso pripravljeni odreči – nedoumljivi.

Kar pa nemožatim Skitom oziroma transvestitom otežuje in tako rekoč onemogoča, da bi se dokopali do podobnega sklepa, je prav dejstvo, da je nemožatost – za razliko od »hudih ur, potresov, bolezn i itn.«, ki v očeh Spinozovih poganov veljajo za anomične pojave – pojav, v katerem se nezgrešljivo zrcali določena zakonitost: za nemožatostjo namreč bolehajo prav vsi bogaboječi Skiti brez izjeme in samo bogaboječi Skiti, med brezbožnimi Skiti pa ni nikogar, ki bi bil impotenten. Na osnovi tovrstnega ravnanja Boga pa se transvestiti pač ne morejo dokopati do sklepa o nedoumljivosti

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

njegovih namenov. Če Bog ničesar ne stori zaman, potem njegovi nameni z nemožatostjo v očeh transvestitov nikakor ne morejo biti nedoumljivi, ampak prej nizkotni, slabi, zlobni. Da bi se transvestiti na osnovi prepričanja o božji etiologiji impotence lahko dokopali do sklepa o nedoumljivosti božjih namenov, bi pač morali imeti opraviti s sporadično boleznijo, se pravi z boleznijo, ki bi se pojavljala občasno, neredno, tu in tam, med revnimi *in* premožnimi oziroma med brezbožci *in* bogaboječimi, z eno besedo, morali bi imeti opraviti z anomičnim pojavom in ne s pojavom, v katerem se zrcali določena zakonitost. Samo v tem primeru bi bilo ravnanje Boga v očeh transvestitov videti arbitrarno, muhasto, njegovi nameni z nemožatostjo nedoumljivi in njegova pota neizsledna.

Ravnanje Boga torej tako v očeh Spinozovih poganov kakor tudi v očeh nemožatih Skitov oziroma transvestitov odstopa od predpostavljenih pravil občevanja – ta bi namreč od Boga terjala, da bi škodljive stvari, se pravi »hude ure, potresi, boleznitn.« na eni strani in nemožatost na drugi, doletele prav brezbožce, bogaboječim pa prizanesle –, a medtem ko je Bog v primeru »hudih ur, potresov, boleznitn.« ki doletijo tako brezbožce kot bogaboječe, v svojem odstopanju videti zgolj inkonsistenten, pa je v primeru nemožatosti, za katero bolehajo prav vsi bogaboječi, brezbožci pa sploh ne, v njegovem ravnanju mogoče prepoznati neki nezgrešljivi obrazec. Če namreč v nobenem od obeh primerov ni mogoče uzreti konsistentnega ravnanja, ki bi bilo skladno s predpostavljenimi pravili, če je vse, kar v obeh primerih lahko prepoznamo, zgolj odstopanje od pravil, in če je to odstopanje v prvem primeru videti anomično, pa se v drugem primeru v njem zrcali določena zakonitost. Če Bog Spinozovih poganov s svojim inkonsistentnim odstopanjem od pravil le-ta zgolj krši in s tem razveljavlja, pa Bog nemožatih Skitov oziroma transvestitov s svojim konsistentnim odstopanjem tako rekoč vpeljuje neka nova, drugačna pravila.

... K BOGU FILOZOFSKEGA TEIZMA

Ali ni torej videti, kot da imamo pri Skitih opraviti z nekim paradoksnim božanstvom? Z božanstvom, v očeh katerega bogočastje ni

nekaj, s čimer bi si pridobili njegovo naklonjenost? Z božanstvom, v očeh katerega zanemarjanje bogočastja ali celo brezboštvo ni nekaj, kar bi bilo treba kaznovati? Ali ni torej Bog v očeh nemožatih Skitov oziroma transvestitov videti skrajno perverzen, saj tisto, kar imajo sami za vrlino, tako rekoč kaznuje, tisto, kar imajo za greh, pa tako rekoč nagrajuje? Videti je namreč, da je bogaboječim nenaklonjen, brezbožcem pa naklonjen: medtem ko je prve obsodil na nemožatost in jih tako rekoč spremenil v ženske, pa je druge obdaroval z nezmanjšano spolno močjo. Ali ni torej v njegovih očeh prav bogočastje greh, brezboštvo pa vrlina?

Novo razsežnost v rekonstrukcijo bogaboječe držе nemožatih Skitov vnese Thivelova interpretacija, po kateri nemožatost ni bolezen, kot zmotno domneva hipokratski zdravnik, ampak rezultat obredne kastracije.¹⁶ Po tej interpretaciji bi torej Skiti s takšnim ali drugačnim rezom – prav gotovo ne z rezom za ušesi – nemožatost povzročali namenoma, še vedno pa bi jo imeli za božjo kazen oziroma natančneje, za kazen, ki jo namesto Boga izvršijo sami. Zdaj torej nemožatost ni več nekaj, kar bi na vsem lepem opazili in se nato začeli spraševati, kaj smo zagrešili, da nas je Bog kaznoval na ta način, pač pa nekaj, kar namenoma povzročimo sami, ko pač uvidimo, da smo si z nekim svojim dejanjem takšno kazen zaslužili. Na ozadju te interpretacije pa si nemožatega Skita enostavno ni več mogoče predstavljati kot nekoga, ki si beli glavo z vprašanjem, ali se sploh je – in če se je, s čim se je – pregrešil zoper Boga: nekdo, ki je pripravljen vzeti nase breme tako drastične kazni in jo celo sam izvršiti namesto Boga, pač mora vedeti, da nima povsem čistih rok – in s čim si jih je umazal.

Torej prav vsi bogaboječi Skiti brez izjeme in samo bogaboječi Skiti se z nekim svojim dejanjem pregrešijo zoper Boga in obenem vedo, da so se prav s tem dejanjem pregrešili zoper Boga.

V čem je univerzalna krivda nemožatih Skitov? V čem je njihov greh? Ker greh sam ostaja zavit v skrivnost in ker je vse, kar nam je dostopno, zgolj kazen za ta greh, pogledjmo, kaj je moč o njem reči na osnovi same kazni.

¹⁶ Thivel, »Le 'Divin' dans la *Collection hippocratique*«, 69.

Prvič, ker so kaznovani vsi bogaboječi Skiti brez izjeme in samo bogaboječi Skiti, to najbrž pomeni, da tudi grešijo prav vsi bogaboječi Skiti brez izjeme in samo bogaboječi Skiti. Torej univerzalnost kazni pomeni univerzalnost greha: kot je kazen omejena izključno na univerzum bogaboječih Skitov, znotraj tega univerzuma pa prizadene vse njegove pripadnike, tako je najbrž tudi greh omejen izključno na univerzum bogaboječih Skitov, znotraj tega univerzuma pa ga napravijo vsi brez izjeme. Že sama ekskluzivnost univerzuma oziroma množice kaznovanih dovolj zgovorno priča o tem, da imamo opraviti z nekim paradoksnim grehom – namreč z grehom, ki ga zagrešijo bogaboječi, brezbožci pa ne; z nečim, česar so krivi bogaboječi, brezbožci pa ne.

Drugič, ker so vsi, ki so kaznovani, kaznovani z enako kaznijo, to najbrž pomeni, da so se vsi v enaki meri pregrešili zoper Boga in da imajo njihovi grehi v očeh Boga bržčas enako težo.

V očeh skeptika Filona, junaka Humovih *Dialogov o naravni religiji*, bi se vsi naštetih elementi povezali v enoznačen, nedvoumen odgovor na vprašanje, v čem je krivda nemožatih Skitov oziroma v čem je njihov greh. Bog jih kaznuje prav zaradi tega, bi rekel Filon, ker ga častijo; kar je torej v njihovem ravnanju grešnega, je prav njihovo bogočastje samo.

V misli, da bi nam bil Bog lahko nenaklonjen kljub našim prošnjam, moledovanju, darovom in dobrikanju – oziroma natančneje, da bi nam bil lahko nenaklonjen prav zaradi tovrstnega čaščenja –, ni namreč po Filonu nič nenavadnega oziroma presenetljivega. Če bi Filon vedel za žalostno usodo nemožatih Skitov, bi najbrž rekel, da se ti od svojega Boga pač ne bi mogli nadejati česa drugega.

In kakšen je Bog Skitov? Kako si Skiti predstavljajo svoje božanstvo? Očitno je, da imamo pri Skitih opraviti z antropomorfno podobo Boga, z Bogom v človeški podobi, se pravi z Bogom, ki ga odlikujejo človeška čustva.

Problem je seveda v tem, kako naj vemo, katera človeška čustva so v očeh Skitov odlikovala tega Boga. Vsaj eno izmed 1e-teh, ki so mu ga Skiti brez dvoma morali pripisovati – brez tega povsem določenega čustva bi namreč prošnje, moledovanje, darovi in dobrikanje ostali neuslišani –, je mogoče izluščiti iz samega nji-

hovega bogočastja. Skiti namreč Boga prosijo, moledujejo, mu prinašajo darove in se mu dobrikajo prav z namenom, da bi si pridobili njegovo naklonjenost. Ker se takšnega ravnanja, kadar je namenjeno njim, sami veselijo, najbrž domnevajo, da bo tudi Bogu povšeči, če ravnaajo tako in da jim bo to hvaležno vračal z naklonjenostjo. Toda prav s tovrstnim bogočastjem, s katerim si skušamo pridobiti naklonjenost Boga, po Filonu dosežemo ravno nasproten učinek – nakopljemo si njegovo nenaklonjenost, jezo, prezir itn. Še več, reči bi bilo mogoče celo to: četudi se doslej sploh ni zmenil za nas, nas bo od tega trenutka naprej preziral.

Katero čustvo v Bogu predpostavlja tovrstno bogočastje? Po Filonu tovrstno bogočastje, se pravi prošnje, moledovanje, darovi in dobrikanje, v Bogu predpostavlja določeno željo, namreč *a restless appetite for applause*,¹⁷ nenehno željo po hvaljenju, ta želja pa po Filonovem prepričanju velja za eno izmed najbolj nizkotnih čustev. In ko enkrat tvegamo tako absurden korak, kot je ta, da rečemo, da Boga odlikuje tako zelo nizkotno čustvo, kot je »nenehna želja po hvaljenju«, moramo – če naj bomo v svoji drži konsistentni – napraviti še neki manj absurden korak in reči, da ga nemara odlikujejo tudi druga čustva, zlasti še, če so le-ta manj nizkotna od tistega, ki ga predpostavlja naše vsakokratno bogočastje – in med njimi najbrž tudi prezir do nas samih in naših prepričanj.

Filon namreč držo zagovornikov antropomorfne podobe Boga razčleni takole: ta drža je, prvič, absurdna in, drugič, inkonsistentna. Absurdno je domnevati, pravi Filon, da Boga odlikujejo človeška čustva in med njimi tudi eno izmed najbolj nizkotnih, namreč »nenehna želja po hvaljenju.« Zakaj je takšna domneva absurdna? Enostavno zaradi tega, ker gre za neko skrajno nizkotno človeško čustvo, ki se kot tako Bogu pač ne poda. Inkonsistentno pa je domnevati, nadaljuje Filon, da Boga odlikuje to čustvo, ne pa tudi ostala, zlasti še *a disregard to the opinions of creatures so much inferior*,¹⁸ prezir do prepričanj tako zelo manjvrednih bitij, kot smo ljudje. Nepripravljenosti zagovornikov antropomorfne podobe

¹⁷ David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, ur. Richard H. Popkin (Indianapolis: Hackett, 1988), 88.

¹⁸ *Ibid.*

Boga, da bi bili v svoji drži konsistentni, seveda ni težko razumeti: takšna drža bi namreč od njih terjala, da v Boga projicirajo prezir do samih sebe in svojih prepričanj.

Kar torej hoče reči Filon, je to, da enostavno ni mogoče reči, da Boga odlikuje želja po hvaljenju, prezir do nas samih in naših prepričanj pa ne: če namreč drži, da je želja po hvaljenju bolj nizkotno čustvo kakor prezir do nas samih in naših prepričanj, potem kajpada tisti trenutek, ko smo mu pripisali prvo čustvo, nimamo več nobenega razloga za to, da bi mu drugo odrekli.

Če se zdaj še čudimo, da nam Bog kljub prošnjam, moledovanju, darovom in dobrikanju ni naklonjen, moramo to pač pripisati svoji lastni inkonsistentni drži. Če bi bila naša drža konsistentna, če bi torej uvideli, da mu s tem, ko mu pripišemo željo po hvaljenju, vselej pripišemo tudi prezir do nas samih in naših domnev, potem bi pač morali vedeti, kaj je tisto, kar lahko od njega pričakujemo tisti trenutek, ko si skušamo njegovo naklonjenost pridobiti tako, da ga častimo – pač nenaklonjenost, jeza, prezir itn.

V tej perspektivi Bog enostavno ne more ravnati drugače, ampak nas tako rekoč mora prezirati: če bi namreč na naše bogočastje odgovoril z naklonjenostjo, če bi torej naše prošnje, moledovanje, darove in dobrikanje uslišal, bi to pač pomenilo, da se je vdal nizkotnejšemu od obeh svojih čustev. Če nas prezira, je manj nizkoten, kot pa bi bil v primeru, če bi na naše bogočastje odgovoril z naklonjenostjo.

V Filonovih očeh bi torej nemožati Skiti oziroma transvestiti utelešali držo konsistentnih zagovornikov antropomorfne podobe Boga. Pred obličjem Boga se namreč obnašajo, kot da bi verjeli, da je ta njihovo sporočilo razumel in vzel dobesedno: prinašate mi darove, hvalite me, častite me – torej od mene pričakujete prezir. Preziram vas, ker ste sami tako hoteli.

V samih *Dialogih* ne more biti nobenega dvoma o tem, kaj bi bilo tisto, česar bi bili v očeh Boga Humovega filozofskega teizma krivi, da bi si zaslužili njegov prezir: kar bi namreč Bog v nas preziral, bi bilo prav naše prepričanje, da ga odlikujejo človeška čustva. Poglejmo.

Če bi se bil ta Bog dejansko voljan čutiti užaljenega zaradi pregreh in neumnosti nespametnih smrtnikov, ki so njegovo

lastno delo, bi se zagotovo najslabše godilo prav pristašem najbolj razširjenih praznoverij. Njegovo naklonjenost [*favor*] bi si zaslužili le redki posamezniki, filozofski teisti, ki imajo oziroma se skušajo dokopati do ustreznih pojmov o njegovih božanskih popolnostih. Do usmiljenja [*compassion*] in odpuščanja [*indulgence*] pa bi bili upravičeni samo filozofski skeptiki – ki so skoraj enako maloštevilni –, ki vsled naravnega nezaupanja v svoje sposobnosti odlagajo oziroma poskušajo odložiti sleherno sodbo o tako sublimnih in tako izrednih rečeh.¹⁹

S čim bi ga užalili praznoverneži? Prav s svojim »absurdnim, praznovernim in celo brezbožnim« čaščenjem, ki Boga »poniža na raven navadnih smrtnikov, ki se sami veselijo prošenj, molodovanja, darov in dobrikanja,«²⁰ se pravi s čaščenjem, ki predpostavlja, da Boga odlikujejo človeška čustva. S čim bi si pridobili njegovo naklonjenost filozofski teisti? Prav s svojim spoznanjem Boga in njegovih popolnosti, ki ne vključujejo človeških čustev: njihovo bogočastje namreč sovpadе s samim spoznanjem Boga, namreč s spoznanjem, ki »ne dopušča nikakršnega sklepa, ki bi vplival na človeško življenje ali predstavljal razlog kakršnegakoli dejanja oziroma opustitve dejanja.«²¹ In kaj bi v njem vzbudilo usmiljenje oziroma prizanesljivost do filozofskih skeptikov? Prav njihova skeptična drža, se pravi dejstvo, da se o »tako sublimnih in tako izrednih rečeh« vzdržijo sleherne sodbe.

Ker gre za Boga, ki je brez moralnih atributov, za Boga, ki človeških čustev ne pozna, z eno besedo, za Boga, ki je *entirely indifferent*, popolnoma ravnodušen, saj »dobremu pred zlim ne daje nič večje prednosti kot toplemu pred hladnim, suhemu pred vlažnim ali lahkemu pred težkim,«²² to pač pomeni, da bi si pred obličjem svojih častilcev moral vedno znova nadeti ustrezno krinko oziroma preobleko: krinko užaljenosti, krinko naklonjenosti in krinko usmiljenosti oziroma prizanesljivosti. Medtem ko nemožati Skit oziroma transvestit nastopa zakrinkan pred obličjem Boga,

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 75.

pa bi Bog Humovega filozofskega teizma nastopil zakrinkan pred obličjem človeka. S tem ko bi privzemal zdaj videz užaljenega, zdaj videz naklonjenega in zdaj spet videz usmiljenega oziroma prizanesljivega Boga, pa bi sam ravnal kot transvestit.

* * *

Sklenimo. Za Boga Spinozovih poganov je ključnega pomena prav to, da se v njegovih posegih v svet ne zrcali nikakršna zakonitost: Bog nastopi kot *sujet supposé savoir*, subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, prav kolikor so njegovi posegi videti anomični, »nedoumljivi«. Kot taki namreč vzbudijo transfer in iskanje dodatnega pomena onstran očitnega pomena: česa sem kriv, ko pa sem sam zase trdno prepričan, da zvesto sledim božjim ukazom? In obratno, v čem mu tisti, za katere sem prepričan, da ravnajo v nasprotju z njegovo voljo, služijo bolj zvesto kot jaz? Z drugimi besedami, Bog kot instanca simbolne avtoritete, kot Ime-Očeta nujno predpostavlja neki anomičen element: prav ta anomični element mu šele podeli njegovo nedoumljivo globino. Brez tega anomičnega elementa bi bil kakor nekakšen automaton, saj bi neposredno in tako rekoč mehanično nagrajeval in kaznoval, brez vsakršnega »globljega smisla«.

Bog Skitov – in Bog Humovega filozofskega teizma –, katerega odstopanje od predpostavljenih pravil zrcali neko povsem določeno zakonitost, se pravi Bog, ki dosledno kaznuje verujoče in nagrajuje neverujoče, pa je zgled perverznega nadjazovskega Boga. Uteleša namreč temeljni paradoks Nadjaza: kolikor bolj ubogamo, toliko bolj smo krivi; kolikor zvesteje sledimo njegovim ukazom, toliko bolj nas prezira. Ta Bog nas postavlja pred nemogočo izbiro: če se zanj ne zmenimo, smo brezbožci, če pa ga častimo, mu s tem pripišemo eno od najnižkotnejših človeških čustev, namreč željo po hvaljenju in povelečevanju in si zato zaslužimo njegovo kazen.

Dosledna drža Humovega filozofskega teizma je potemtakem prav obrat Pascalove. Pascalova drža je v tem: četudi ne verjamemo v Boga, se obnašajmo, *kot da* zmeraj že verjamemo, verovanje pa bo prišlo samo od sebe, oziroma z drugimi besedami, četudi mislimo, da Boga ni, se obnašajmo, *kot da je*. Humov filozofski teist pa je

nekdo, ki verjame v Boga, nekdo, ki je prepričan, da Bog je – pa se prav zaradi tega obnaša, *kot da ga ni*, saj ga z vsakim čaščanjem, ki ni zgolj nezainteresirano, neprizadeto spoznanje, že užali in si nakoplje njegovo nenaklonjenost, jezo, prezir itn.

2 SOČUTJE V TELESU

METAFORA LJUBEZNI

Sublimni moment ljubezni je po Lacanu tisti, ko ljubljene udejani metaforo ljubezni, se pravi tisti, ko ljubljene svojo funkcijo ljubljene objekta nadomesti s funkcijo ljubečega in se sam začne obnašati tako, kot se je doslej obnašal ljubeči, skratka tisti, ko ljubljene ljubezen vrne s tem, da dá tisto, česar nima. Ljubiti namreč po Lacanu pomeni *donner ce qu'on n'a pas*, dati tisto, česar nimaš. Kdo je po Lacanu ljubeči in kdo ljubljene? *L'aimant*, ljubeči, je tisti, ki mu nekaj manjka, torej subjekt manjka, želeči, in ki obenem ne ve, kaj je tisto, kar mu manjka, *l'aimé*, ljubljene, pa tisti, ki nekaj ima in ki obenem ne ve, kaj je tisto, kar ima. Prav v tem, kar ima, v tem, kar je skrito v njem, je v očeh drugega vsa njegova privlačnost. Je to, kar ima ljubljene, v kakršnikoli zvezi s tistim, kar ljubečemu manjka? Kar ljubečemu manjka, ni tisto, kar je skrito v drugem, odgovarja Lacan. Ljubeči v ljubljenem nekaj vidi, od njega nekaj hoče, ta pa ne ve, kaj je tisto, kar drugi vidi v njem, ne ve, kaj je tisto, kar v očeh drugega tvori njegovo privlačnost – in iz tega precepa se lahko ljubljene izvije samo tako, da vrne ljubezen, se pravi samo tako, da se sam spremeni v ljubečega, sam postane želeči, subjekt manjka. S tem, ko dá svoj lastni manjka, dá tisto, česar nima.¹

Kar nas zanima, je prav ta sublimni moment ljubezni v Spinozovi *Etiki*.² Prav tako kot po Lacanu, ljubezen v pravem pomenu

¹ Glej Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII: Le transfert* (Pariz: Éditions du Seuil, 1991), poglavja 2–11, in *Le Séminaire. Livre IV: La relation d'objet* (Pariz: Éditions du Seuil, 1994), 8. in 9. poglavje; prim. Mladen Dolar, »Platon in psihoanaliza«, *Problemi-Razprave* 1–2 (1990), 31–53; in Slavoj Žižek, »Od dvorske igre do *Igre solz*«, *Problemi-Eseji* 1–2 (1993), 209–220.

² Najstrožje branje Spinozove teorije afektov je obsežno delo Alexandra Matherona *Individu et communauté chez Spinoza* (Pariz: Minuit, 1969), pri

besede tudi po Spinozi vznikne iz radikalnega nesklada med tem, kar ljubeči vidi v ljubljenem, in tem, kar ljubljeni sam zase misli, da je.

V *Etiki* obstaja eno samo mesto, ki slika ta sublimni moment, ko se ljubljeni spremeni v ljubečega; to je obenem tudi eno od maloštevilnih mest, kjer Spinozova notorična fascinacija s patološkimi oblikami ljubezni za trenutek popusti. Spinoza metaforo ljubezni predstavi z očičča ljubljenega objekta: »če si kdo predstavlja, da ga kdo drug ljubi, in če misli, da sam za to ni dal nobenega vzroka..., bo tudi sam ljubil onega drugega«. ³ Najprej, kaj po Spinozi pomeni nekoga ljubiti? Nekoga ljubiti pomeni predstavljati si ga kot vzrok svojega veselja. Kdo je potemtakem ljubeči? Tisti, ki izkuša veselje, ki ga spremlja ideja vnanjega vzroka, se pravi ideja ljubljenega objekta. In ljubljeni (objekt)? Ljubljeni (objekt) je vzrok veselja, ki ga izkuša ljubeči. Ljubljeni se po Spinozi spremeni v ljubečega prav kolikor misli, da sam za ljubezen, ki jo ljubeči čuti do njega, ni dal nobenega vzroka.

Denimo, da sem v »sebi podobni stvari«, se pravi v drugem, tako ali drugače vzbudil veselje in da me drugi zdaj ljubi. Po Spinozi zdaj s strani ljubečega neizbežno nastopi zahteva po vzajemnosti: drugi, ki me ljubi, si namreč na vso moč prizadeva doseči, da bi tudi jaz ljubil njega; zahteva torej, da bi njegovo ljubezen uslišal, da bi mu ljubezen vrnil. To, ali bom zdaj drugemu ljubezen vrnil ali ne, je po 41. pravilu odvisno od tega, ali sam zase mislim, da sem za to, da me drugi ljubi, dal vzrok ali ne: če mislim, da sem za to, da me drugi ljubi, dal upravičen vzrok, se bom ponašal, kar, strogo vzeto, pomeni, da bom skozi ljubezen, ki mi jo izkazuje drugi, ljubil samega sebe; če pa mislim, da za to, da me drugi ljubi, nisem dal

katerem se v precejšnji meri navdihuje pričujoče poglavje; to delo je za razumevanje zadnjih treh delov *Etike* enako neizogibno, kot sta obe knjigi Martiala Gueroult – *Spinoza I: Dieu* (Pariz: Aubier, 1968) in *Spinoza II: L'âme* (Pariz: Aubier, 1974) – za razumevanje prvih dveh. Med novejšimi prikazi Spinozove teorije afektov velja omeniti vsaj naslednja tri dela: Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La vie affective* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1995); Fabienne Brugère in Pierre-François Moreau, ur., *Spinoza et les affects* (Pariz: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998); in Yirmiyahu Yovel, ur., *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist* (New York: Little Room Press, 1999).

nikakršnega vzroka, bom tudi jaz ljubil njega, njegovo ljubezen bom uslišal, ljubezen mu bom vrnil – skratka, iz ljubljenega se bom spremenil v ljubečega.

L'HAINAMORATION

Vzemimo najprej sovraštvo. V skladu s 40. pravilom, kjer Spinoza pravi: »kdor si predstavlja, da ga kdo sovraži in da sam temu človeku ni dal vzroka za sovraštvo, bo tega drugega tudi sam sovražil,«⁴ za sovraštvo potemtakem velja natanko isto, kot po 41. pravilu velja za ljubezen. Zamislimo si naslednjo situacijo: denimo, da sem v drugem tako ali drugače vzbudil žalost. Drugi me zdaj sovraži. S tem, da me sovraži, v meni vidi vzrok svoje žalosti. Ko samega sebe uzrem kot objekt njegovega sovraštva, vem, da v očeh drugega nastopam kot (vnanji) vzrok njegove žalosti.

V skladu s 27. pravilom, kjer Spinoza pravi: »če si predstavljamo, da neki afekt navdaja stvar, ki nam je podobna in do katere nas ni navdajal noben afekt, nas eo ipso navda podoben afekt,«⁵ se njegovega sovraštva navzamem tudi jaz sam; se pravi samo zaradi tega, ker si predstavljam, da drugi nekaj sovraži, tudi jaz sovražim isto stvar. Vendar pa v našem primeru ne posnemam afekta drugega, ki bi se nanašal na nekoga tretjega, ampak posnemam afekt drugega, ki se nanaša na *mene samega* – prav jaz sam sem namreč tisti, ki ga drugi sovraži. Kar seveda pomeni, da bi moral sovražiti sam sebe.

V skladu s 40. pravilom bom samega sebe sovražil že samo zaradi tega, ker si predstavljam, da me drugi sovraži, samo, če obenem verjamem, da sem drugemu za njegovo sovraštvo dal upravičen vzrok. Če namreč verjamem, da sem za to, da me drugi sovraži, dal upravičen vzrok, potem v samem sebi vidim to, kar drugi vidi v meni, namreč vzrok njegove žalosti. Vendar pa nisem samo vzrok njegove žalosti, ampak tudi vzrok *svoje lastne* žalosti – čeprav namreč drugega v njegovi žalosti zgolj posnemam, pa sem bil vendarle prav jaz tisti, ki sem drugega navdal z njo. Drugi torej

³ Spinoza, *Etika*, 223.

⁴ *Ibid.*, 222.

v meni vidi vzrok svoje žalosti, jaz pa vidim samega sebe kot vzrok njegove – in potemtakem tudi svoje – žalosti.

Razmerje sil je v tem primeru naslednje: medtem ko drugi, ki izkuša žalost, ki jo spremlja ideja vnanjega vzroka, se pravi ideja mene kot vzroka, *sovraži mene*, pa jaz, ki zgolj posnemam tisti afekt drugega, s katerim sem ga pred tem navdal sam, in ki potemtakem izkušam žalost, ki jo spremlja ideja notranjega vzroka, *sovražim samega sebe*. Ne sovražim drugega, ampak skozi sovraštvo, ki ga drugi čuti do mene, sovražim samega sebe.

Z drugimi besedami, sramujem se. Sovraštvo, ki ga nekdo čuti do samega sebe, se pravi žalost, ki jo spremlja ideja notranjega vzroka, se namreč po Spinozi imenuje »sram«. ⁶ Občutek sramu me potemtakem navdaja takrat, kadar samega sebe opazujem z žalostjo. »Ali to se primeri poredkoma,« ⁷ pravi Spinoza. O sebi namreč navadno nisem pripravljen zatrjevati nečesa, kar me navdaja z žalostjo; prej nasprotno, o sebi si namreč prizadevam zanikovati vse, o čemer si predstavljam, da me navdaja z žalostjo. ⁸ Občutka sramu se bom po Spinozi potemtakem največkrat otepal z vsemi štirimi.

Vzemimo zdaj ljubezen in si zamislimo analogno situacijo: denimo, da sem tokrat v drugem tako ali drugače vzbudil veselje. Drugi me zdaj ljubi. S tem, da me ljubi, v meni vidi vzrok svojega veselja. Ko samega sebe uzrem kot objekt njegove ljubezni, vem, da v očeh drugega nastopam kot (vnanji) vzrok njegovega veselja.

V skladu s 27. pravilom se njegove ljubezni, se pravi njegovega veselja, ki ga spremlja ideja vnanjega vzroka, se pravi ideja mene samega kot vzroka, navzamem tudi sam. Spet prav tako kot pri sovraštvu samo zaradi tega, ker si predstavljam, da drugi nekaj ljubi, tudi jaz ljubim isto stvar.

V skladu z 41. pravilom bom samega sebe ljubil že samo zaradi tega, ker si predstavljam, da me drugi ljubi, samo, če obenem verjamem, da sem drugemu dal vzrok za njegovo ljubezen. Če namreč verjamem, da sem drugemu dal vzrok za njegovo ljubezen, sam v

⁵ *Ibid.*, 211.

⁶ *Ibid.*, 215.

⁷ *Ibid.*, 222.

⁸ *Ibid.*, 210.

sebi vidim to, kar drugi vidi v meni, namreč vzrok njegovega veselja. Ker pa drugega posnemam v veselju, s katerim sem ga navdal jaz sam, sem hkrati tudi vzrok *svojega lastnega* veselja. Drugi torej vzrok svojega veselja vidi v meni, jaz pa v sebi vzrok njegovega – in potemtakem tudi svojega – veselja.

Razmerje sil je v tem primeru naslednje: drugi, ki izkuša veselje, ki ga spremlja ideja nvanjega vzroka, se pravi ideja mene kot vzroka, potemtakem *ljubi mene*, jaz, ki zgolj posnemam tisti afekt drugega, s katerim sem ga pred tem navdal sam, in ki potemtakem, strogo vzeto, izkušam veselje, ki ga spremlja ideja notranjega vzroka, *ljubim samega sebe*. Ker vzroka svojega veselja ne vidim v drugem, ampak v sebi, ne ljubim drugega, ampak skozi ljubezen, ki mi jo izkazuje drugi, ljubim samega sebe.

Z drugimi besedami, postavljam se, poveličujem, slavim samega sebe. Ljubezen, ki jo nekdo čuti do samega sebe, se pravi veselje, ki ga spremlja ideja notranjega vzroka, se namreč po Spinozi imenuje »slava«. ⁹ To pa se, pravi Spinoza, »primeri večkrat«: ¹⁰ za razliko od sramu, se slave najbrž ne bom otepal, saj si o sebi prizadevam zatrjevati vse, o čemer si predstavljam, da me navdaja z veseljem.

Kako bom v takšni samovšečni drži reagiral na zahtevo drugega po vzajemnosti? Meni, ki sem dal upravičen vzrok za to, da me drugi ljubi in ki potemtakem, kot vzrok svojega veselja, ljubim sam sebe, si seveda ni težko predstavljati, kaj je tisto, kar drugi, ki si zdaj na vso moč prizadeva, da bi tudi jaz ljubil njega, v resnici hoče od mene. Na vsak način me poskuša navdati z veseljem, ki bi ga v mojih očeh, kot vzrok, spremljala prav ideja njega samega, se pravi v mojih očeh poskuša nastopiti kot vzrok *mojega* veselja, da bi bil na ta način lahko vzrok *svojega* veselja. Ker bi si tako seveda lahko predstavljal, da je za to, da ga jaz zdaj ljubim, dal upravičen vzrok, drugi ne bi ljubil mene, ampak samega sebe; skratka, v meni poskuša vzbuditi ljubezen samo zato, da bi potem skozi ljubezen, ki bi jo jaz čutil do njega, lahko ljubil samega sebe.

Zahteva drugega po vzajemnosti je potemtakem v mojih očeh videti takole: čim večje bo veselje, o katerem si bo drugi predstavljal, da zaradi njega navdaja mene, s tem večjim veseljem bo opazoval

⁹ *Ibid.*, 214.

¹⁰ *Ibid.*, 224.

sam sebe, se pravi tem bolj se po ponašal. Z drugimi besedami, bolj ko jaz ljubim drugega, se pravi večja ko je ljubezen, s katero odgovorim na njegovo zahtevo, da bi tudi jaz ljubil njega, bolj bo drugi ljubil sam sebe.

In kako bo na mojo tovrstno držo reagiral drugi, ki me ljubi in ki mi zdaj – v želji, da bi bil tudi sam ljubljen – izkazuje »dobroto«?¹¹ Ker vidi, da njegovo dobroto sprejemam »nehvaležno«, se bo razžalostil in me potemtakem začel sovražiti.¹²

»KAR V OBJEKTU LJUBIMO, ...«

Drugemu, ki me ljubi in ki potemtakem vzrok svojega veselja vidi v meni, bom ljubezen vrnil, se pravi sam bom v njem prepoznal vzrok svojega veselja, prav kolikor v sebi ne bom prepoznal vzroka njegovega veselja. Z drugimi besedami, v ljubečega se bom spremenil, prav kolikor v sebi ne bom videl tistega, kar drugi vidi v meni. Po Spinozi torej ljubezen v pravem pomenu besede vznikne iz radikalnega nesklada med tem, kar drugi, ljubeči, vidi v meni, in tem, kar jaz, ljubljeni, sam zase mislim, da sem.

Tudi sovraštvo do drugega, ki me sovraži, se rodi iz analognega nesklada: drugega, ki me sovraži in ki potemtakem vzrok svoje žalosti vidi v meni, bom tudi sam začel sovražiti, se pravi sam bom v njem prepoznal vzrok svoje žalosti, prav kolikor v sebi ne bom prepoznal vzroka njegove žalosti. Spet gre torej za to, da v sebi ne vidim tistega, kar drugi vidi v meni.

Če drugemu ljubezen vrnem samo, kolikor mislim, da za ljubezen, ki mi jo izkazuje, nisem dal nikakršnega vzroka – kako in v kakšnih okoliščinah mora tedaj drugi v meni uzreti objekt svoje ljubezni, se pravi vzrok svojega veselja, da jaz sam v sebi ne bom prepoznal vzroka njegovega veselja in da potemtakem skozi ljubezen, ki mi jo izkazuje, ne bom ljubil samega sebe, ampak mu bom ljubezen dejansko vrnil? Situacijo, v kateri me drugi ljubi zaradi nečesa, česar ni v meni, zaradi nečesa, kar je v meni več kot jaz sam, slikata 15. in 16. pravilo.

¹¹ *Ibid.*, 221.

¹² *Ibid.*, 224.

Poglejmo najprej 14. pravilo, na katero se ti pravili opirata. Po 14. pravilu zadošča, da je bil »duh enkrat aficiran z dvema afektoma hkrati«, pa bo tisti trenutek, ko bo nekoč pozneje »aficiran z enim od obeh«, *obenem* »aficiran tudi z drugim«. ¹³

V 15. pravilu Spinoza pravi, da je »sleherna stvar ... lahko po naključju vzrok veselja« in potemtakem objekt ljubezni oziroma ljubljeni objekt, v dokazu pa potem oriše okoliščine, v katerih je ljubljeni objekt prvič aficiral duha ljubečega, na primer okoliščine, v katerih je ljubeči prvič videl ljubljeni objekt – čeprav ljubezen drugega v tem primeru nikoli ne bo ljubezen na prvi pogled (mehanizem neudržljive ljubezni na prvi pogled razvija naslednje, 16. pravilo). Denimo, da je bil duh drugega enkrat aficiran z dvema afektoma hkrati: z afektom, ki njegove zmožnosti mišljenja ni niti večal niti manjšal, in *obenem* z nekim drugim afektom, ki je njegovo zmožnost mišljenja večal. Ko bo duh drugega kdaj pozneje aficiran s prvim afektom, bo *obenem* nemudoma aficiran tudi z drugim, se pravi z veseljem. Duh drugega bo potemtakem aficiran z veseljem kljub dejstvu, da je učinkujoči vzrok tega afekta tokrat izostal. Tista stvar, ki je duha drugega aficirala s prvim afektom, bo tako vzrok njegovega veselja »ne po sebi, ampak po naključju«. In to stvar bo drugi ljubil samo zaradi tega, pravi Spinoza v korolariju, ker jo je pred tem opazoval z afektom veselja, »kateremu stvar sama ni učinkujoči vzrok.« Tako lahko razumemo, dodaja Spinoza v sholiji, kako se lahko primeri, da nekoga »ljubimo, ne da bi poznali vzrok.« ¹⁴

Poglejmo zdaj 16. pravilo. V skladu s tem pravilom me lahko drugi ljubi že samo zaradi moje podobnosti z nekom, ki njegovega duha navadno navdaja z veseljem, se pravi zaradi moje podobnosti z objektom njegove ljubezni: če si namreč drugi, ki je do mene sicer popolnoma ravnodušen, predstavlja, da imam z objektom njegove ljubezni neko skupno potezo, bo ljubil tudi mene, čeprav poteza, ki naju družijo, ni učinkujoči vzrok njegovega afekta veselja. Še več, ta poteza prav lahko tudi ni bila tista, ki je v drugem vzbudila njegovo ljubezen do prvotnega ljubljenega objekta. Ker me drugi ljubi zaradi moje podobnosti z objektom njegove ljubezni,

¹³ *Ibid.*, 202.

¹⁴ *Ibid.*, 204.

me je seveda moral ljubiti že prej, se pravi še preden me je prvič videl. Prav to je tudi razlog, da me drugi takrat, ko me vidi prvič, praviloma vedno *prepozna* kot nekoga, ki ga je ljubil že ves čas.

Lep zgled za mehanizem te vrste najdemo pri Descartesu, ki dejstvo, da so ga nenavadno močno privlačile osebe, ki so škilile, v pismu Chanutu pojasnjuje z ljubeznijo, ki jo je v otroštvu čutil do neke deklice, ki je tudi sama rahlo škilila:

Vtis, ki ga je v mojih možganih pustil pogled na njene krivogledede oči, se je s sočasnim vtisom, ki je v meni vzbujal ljubezen, zrasel do te mere, da sem še dolgo časa potem vsakokrat, kadar sem videl koga, ki je škilil, do njega občutil ljubezen, in sicer samo zaradi tega, ker je imel to hibo. ... Kadar nekoga ljubimo, ne da bi poznali vzrok [*sans que nous en sçachions la cause*], lahko domnevamo, da ga ljubimo zaradi njegove podobnosti z neko potezo v predhodnem objektu naše ljubezni, čeprav te poteze morda niti ne znamo identificirati.¹⁵

To neudržljivo ljubezen na prvi pogled, ki bi Descartesa obšla ob pogledu na neko poljubno osebo, ki tudi sama škili, bi Spinoza razstavil takole:

Škilavost, se pravi partikularno potezo, po kateri je neki X podoben ljubljenu objektu, deklici, je Descartes že v samem ljubljenu objektu opazoval z afektom veselja;

ker je Descartesov duh ob pogledu na X aficiran s podobo te poteze podobnosti, Descartes izkuša veselje;

X, ki ga odlikuje ta partikularna poteza podobnosti, je torej povsem po naključju postal vzrok Descartesovega veselja;

Descartes potemtakem X ljubi, čeprav sama partikularna poteza, po kateri je X podoben ljubljenu objektu, ni učinkujoči vzrok njegovega veselja.

Do oseb, ki so škilile, je torej Descartes občutil ljubezen samo zaradi tega, ker jih je z izvornim ljubljenu objektom družila neka partikularna poteza, namreč škilavost; in ta poteza, ki je sprožila celo verigo Descartesovih neudržljivih ljubezenskih reakcij, zazna-

¹⁵ Descartes, pismo Chanutu, 6. junija 1647, v *Œuvres*, 11 zv., ur. Charles Adam in Paul Tannery (Pariz: J. Vrin, 1996), 5:57.

movala celo vrsto izbir objekta, je bila že na samem izvornem ljubljenu objektu nekaj popolnoma naključnega, parcialnega: ni bila škilavost tisto, kar ga je na deklici pritegnilo – le-ta je morala veselje v njem pač vzbuditi kako drugače. Da škilavost, prevedeno v besedišče Spinozovega 16. pravila, ni bila učinkujoči vzrok Descartesovega afekta veselja, je jasno, saj Descartes v pismu eksplicitno razlikuje med dvema vtisoma: med vtisom, ki ga je v njegovih možganih pustil vsakokratni »pogled na njene krivogledne oči«, in nekim drugim vtisom, namreč »vtisom, ki je [v njem] vzbujal ljubezen.«

V ljubezenski vezi, v kateri me drugi ne ljubi zaradi vzroka, ki bi bil v meni samem, ampak zaradi nekega meni vnanjega vzroka, ki izvorno pripada nekemu drugemu objektu, s katerim me družijo neka naključna, parcialna poteza, je na delu mehanizem simbolne identifikacije.

Kar torej sproži ljubezen, je neka naključna, parcialna poteza, ki me družijo z nekim drugim objektom, ki ima vzrok ljubezni v samem sebi, je pa nedostopen, izgubljen za drugega. Ta poteza, ki me družijo z izgubljenim objektom želje drugega, je tisto, kar je Freud imenoval *einzigiger Zug*, unarna poteza, poteza simbolne identifikacije, po kateri drugega spominjam na njegov izgubljeni objekt. Kadar je ta poteza – tako kot pri Descartesovi otroški ljubezni – hiba, pomanjkljivost oziroma telesna okvara, imamo opraviti s histerično identifikacijo.

Mehanizem simbolne identifikacije je tisti, zaradi katerega lahko nekoga »ljubimo, ne da bi poznali vzrok« za to ljubezen. Tu pa bi bilo treba Descartesa in Spinozo nekoliko dopolniti. Medtem ko bi se Descartes in Spinoza ob vnazajšnji razdelavi nekega afekta ljubezni, katerega vzroka ne bi poznala, prej ali slej dokopala do nekega objekta, za katerega bi ugotovila, da ga ljubita *zaradi njega samega*, vse ostale pa zaradi neke podobnosti z njim – tak objekt je pri Descartesu deklica, ki je v njem vzbujala ljubezen »po sebi«, pri Spinozi v 16. pravilu pa tisti objekt, ki je bil sam učinkujoči vzrok afekta veselja), pa je v lacanovsko-freudovski perspektivi pravi objekt ljubezni, se pravi objekt, ki ima vzrok ljubezni v samem sebi, izvorno izgubljen. (Edini objekt, ki ga ljubimo zaradi njega samega, bi bil nemara prav Bog.) V realnosti enostavno ni objekta, ki bi

imel vzrok ljubezni v samem sebi, se pravi objekta, za katerega bi lahko rekli, da ga ljubimo zaradi njega samega – vsak končni objekt, ki ga ljubimo, ljubimo zaradi neke naključne, parcialne poteze, ki ga družijo z izvorno izgubljenim objektom. Ta izgubljeni objekt, ki ga v realnosti nikoli ne srečamo, ki pa šele omogoča, da lahko ljubimo neki končni objekt, ki je del realnosti, je prav lacanovski *objet petit a*.

Razen Boga torej nikogar ne ljubimo zaradi njega samega; vsakogar, ki ga ljubimo, ljubimo zaradi nečesa, kar je v njem več kot on sam.

»... JE TISTO, KAR MU MANJKA«

Če se na mestu ljubljenega objekta znajdem na en ali drugi od obeh zgoraj opisanih načinov, bom afekt ljubezni drugega, ki se nanaša name, posnemal kot afekt ljubezni, ki se nanaša *nanj*, se pravi drugemu bom ljubezen vrnil, spremenil se bom v ljubečega.

Poglejmo, kako drugemu ljubezen vrnem, če se na mestu ljubljenega objekta znajdem na način, opisan v 15. pravilu. Denimo, da me drugi prvič vidi skupaj z nekim X, ki v njem navadno vzbuja veselje in ki ga drugi potemtakem ljubi; denimo še, da je drugi do mene ta hip še popolnoma ravnodušen, se pravi, da sam v njem ne vzbujam ne veselja ne žalosti. Za to, da me vzljubi, zadošča, da je takrat, ko me vidi drugič, aficiran z enako nevtralnimi afektom kot prvič. Čeprav zdaj sam po sebi v njem ne vzbujam nič drugačnega afekta kot prvič, pa drugi poleg nevtralnega afekta izkuša še nekaj več, namreč afekt veselja, ki ga je v njem – v odsotnosti učinkujočega vzroka tega afekta – obudil sam nevtralni afekt, s katerim ga navdajam jaz sam. Čeprav se torej jaz sam zdaj do drugega ne obnašam nič drugače kot takrat, ko me je prvič videl, čeprav nanj zrem z enakim nezanimanjem, čeprav od njega nič nočem – pa me drugi zdaj ljubi, in sicer samo zaradi tega, ker me je pred tem videl skupaj z X, ki je v njem vzbujal veselje in ki ga je drugi potemtakem ljubil.

Drugi me potemtakem ljubi, ne da bi bil jaz sam učinkujoči vzrok njegovega veselja, se pravi, ne da bi mu bil dal kakršenkoli vzrok za ljubezen; kar v drugem sam vzbujam, je zgolj neki nevtralen

afekt. S tem, ko torej drugi na ta način v meni uzre vzrok svojega veselja, objekt svoje ljubezni, me ljubi zaradi nečesa, česar, strogo vzeto, ni v meni.

Povsem enako seveda velja tudi za sovraštvo. Sovraštva drugega sem lahko deležen že samo zaradi tega, ker me je pred tem videl skupaj z nekim Y, ki je v njem vzbujal žalost in ki ga je drugi potem-takem sovražil. Čeprav torej zdaj sam po sebi v drugem vzbujam zgolj neki nevtralen afekt, se pravi niti veselja niti žalosti, pa drugi zdaj v meni vendarle vidi vzrok svoje žalosti; čeprav mu nič nočem, pa me drugi zdaj vendarle sovraži.

Nenadno, nepričakovano sovraštvo, ki ga drugi čuti do mene, je v mojih očeh kajpada nerazložljivo, saj drugi s sovraštvom odgovarja na mojo popolnoma ravnodušno držo; naj se še tako trudim, v sebi ne bom našel ničesar, s čimer bi bil v njem vzbudil žalost, saj me drugi zdaj sovraži samo zaradi tega, ker me je pred tem videl skupaj z Y. Ker vzroka njegove žalosti ne najdem v sebi, sam nase enostavno ne morem zreti z žalostjo – enostavno se nimam česa sramovati, saj učinkujoči vzrok njegove žalosti nisem jaz sam, ampak Y.

S tem, da me sovraži, drugi prav v meni vidi vzrok svoje žalosti, jaz sam pa nikakor ne vidim, s čim sem mu prizadejal gorje. Afekt drugega zdaj posnemam, se pravi tudi sam postanem žalosten, navda me sovraštvo. Ker pa sam zase mislim, da za sovraštvo, ki ga drugi čuti do mene, nisem dal prav nikakršnega vzroka – vse, kar sam vzbujam v njem, je, strogo vzeto, zgolj neki nevtralen afekt –, njegovega afekta sovraštva, ki se nanaša name, razumljivo, ne morem posnemati kot afekt sovraštva, ki bi se nanašal name: ne morem jaz biti vzrok svoje žalosti, ko pa nisem vzrok njegove žalosti. Ker drugi vzrok svoje žalosti vidi prav v meni in v nikomer drugem, in ker sam nikakor ne vidim, s čim sem ga prizadel, lahko vzrok *njegove* žalosti vidim edinole v *njem samem*. Vendar pa drugi v mojih očeh ni samo vzrok svoje lastne žalosti, ampak obenem tudi vzrok *moje* žalosti, se pravi tiste žalosti, v kateri ga posnemam. In ker vzrok svoje žalosti prepoznam v drugem, začnem tudi jaz sovražiti njega.

Povsem enak reakcijski mehanizem je na delu tudi pri ljubezni, a z naslednjo nemajhno razliko: če se »sramu« na vse kriplje otepam, pa mi »slava« najbrž ugaja. Ne le, da bom zasluge za veselje drugega samemu sebi pripravljen pripisati veliko prej kot pa krivdo

za njegovo žalost, ampak še več: medtem ko, po eni strani, tega, da sem drugemu dal upravičen vzrok za njegovo sovraštvo, nisem zlahka pripravljen priznati niti takrat, kadar sem sam učinkujoči vzrok njegove žalosti, pa sem, po drugi strani, to, da sem drugemu dal upravičen vzrok za njegovo ljubezen, nemalokrat pripravljen verjeti tudi takrat, kadar vzrok njegovega veselja nisem »po sebi, ampak po naključju«. Iz tega seveda sledi, da bom na sovraštvo drugega s sovraštvom do njega odgovoril večkrat, kot pa bom na njegovo ljubezen odgovoril z ljubeznijo do njega.

Čeprav ne vidim, s čim sem ga razveselil, se bom tokrat drugemu najbrž zlahka pustil prepričati, da sem prav jaz sam tisti, ki sem vzrok njegovega veselja. Ne vem sicer, kako sem v njem vzbudil veselje, a sem ga nekako že moral, saj mi drugi s tem, da me ljubi, navsezadnje ves čas dopoveduje, da sem prav jaz edini vzrok njegovega veselja. Četudi ne vidim, s čim sem ga razveselil, se mi ne bo težko strinjati. A vse dotlej, dokler tudi sam v sebi vidim to, kar drugi vidi v meni, se pravi vse dotlej, dokler se imam tudi sam za vzrok njegovega – in potemtakem tudi svojega – veselja, njegov afekt ljubezni, ki se nanaša name, pač posnemam kot afekt, ki se nanaša name in torej, strogo vzeto, ljubim samega sebe, in ne njega.

Kadar torej na ljubezen drugega odgovorim z ljubeznijo, je tak odgovor praviloma rezultat neke skrajno nevzdržne, brezizhodne situacije, namreč: z ljubeznijo odgovorim samo takrat, kadar v sebi kljub vsej svoji vnemi ne najdem absolutno ničesar, s čimer bi bil lahko v drugem vzbudil veselje, se pravi takrat, ko odpovedo prav vse moje narcistične racionalizacije veselja drugega in ko sem izčrpal vso svojo domiselnost in spretnost pri razlaganju. Drugi me torej ljubi kljub temu, da v meni ni ničesar, zaradi česar bi me lahko ljubil, se pravi *kljub temu, da nisem vreden ljubezni* – kaj mi potemtakem sploh še ostane drugega kot to, da zdaj jaz sam vzrok *svojega* veselja prepoznam v *njem* in mu potemtakem ljubezen vrnem?

Po 15. in 16. pravilu se vzročnost name prenese z objekta, ki je bil sam učinkujoči vzrok afekta. Po 15. pravilu se name prenese zaradi tega, ker me je drugi videl hkrati z objektom njegove ljubezni, in po 16. pravilu zaradi neke partikularne poteze, ki me družijo z objektom njegove ljubezni. Drugi me v obeh primerih ljubi

zaradi metonimične vezi, ki me druží z resničnim, a izgubljenim in nedosegljivim objektom njegove ljubezni. Ker sta 15. in 16. pravilo nujna pogoja, da pride do situacije, ki jo slika 41. pravilo, drugemu ljubezen vrnem, se pravi metaforo ljubezni udejanim, samo takrat, kadar svojo pozicijo ljubljenega objekta izkusim kot metonimično. *Metonimija*, se pravi metonimični status ljubljenega objekta, je potemtakem pogoj za *metaforo* ljubezni, se pravi za to, da funkcijo ljubljenega objekta nadomestim s funkcijo ljubečega. Iz ljubljenega v ljubečega se spremenim takrat, ko uvidim, da me drugi ne ljubi zaradi mene samega, se pravi takrat, ko uvidim, da se resnični objekt-vzrok njegove ljubezni ne nahaja v meni – in ker se objekt-vzrok ne nahaja v meni in ga potemtakem ne morem vrniti, lahko vrnem samo *ljubezen*.

Iz tega seveda sledi, da Bog, se pravi edini objekt, ki ga ljubimo zaradi njega samega, ne vrača naše ljubezni – in natanko to se zgodi pri Spinozi: v obeh ljubeznih do Boga, opisanih v petem delu, se pravi v afektivni »ljubezni do Boga«, o kateri Spinoza govori v pravilih 14–20, in »umski ljubezni do Boga«, o kateri govori v pravilih 32–36, sublimni moment ljubezni izostane. Spinozov Bog pač ne more pasti tako nizko, da bi nam ljubezen vračal – če nas ljubi, nas prav gotovo ne ljubi zaradi tega, *ker* ga sami ljubimo. Spinozistični modrec, ki je vreden svojega imena, niti ne pričakuje, da mu bo Bog ljubezen vrnil – ve namreč, da Boga, kot ljubljeni objekt, s samo zahtevo po vzajemnosti »uničimo«. ¹⁶ Tako prva ljubezen nujno ostaja neuslišana, v drugi pa je tisti trenutek, ko se je ovemo, že na delu nekaj več kot vzajemnost, namreč istovetnost – »ljubezen Boga do ljudi in umska ljubezen duha do Boga« sta namreč po Spinozi »povsem isto«. ¹⁷

MARIVAUXOVA SHOLJJA

Morda najlepši zgled, s katerim bi lahko ponazorili Spinozovo dialektiko ljubezni – da namreč vse dotlej, dokler mislim, da sem za ljubezen, ki jo drugi čuti do mene, dal upravičen vzrok, ljubim

¹⁶ Spinoza, *Etika*, 342.

¹⁷ *Ibid.*, 353.

samega sebe in ne drugega, in da se v ljubečega spremenim vselej šele takrat, kadar mislim, da za ljubezen nisem dal nikakršnega vzroka –, najdemo v drugem poglavju Marivauxovega nedokončanega romana *La Vie de Marianne*: gre namreč za prizor, v katerem se Marianne, spogledljivka, ženska, ki jo vodi *le soin d'être aimable*, skrb oziroma želja, da bi ugajala, da bi bila videti vredna ljubezni, ženska, ki se vsem ponuja kot objekt ljubezni, ki pa ljubezni nikomur ne vrača, ampak skozi ljubezen, ki ji jo izkazujejo drugi, ljubi zgolj samo sebe, v nekem trenutku zlomi in nekomu ljubezen vrne.¹⁸ Ta odlomek tako rekoč uprizarja Spinozov (izostali) dokaz za 41. pravilo.

Vse se zgodi v cerkvi, med mašo, in sicer popolnoma brez besed – samo skozi igro pogledov. Ko je Marianne prišla v cerkev, se je namestila tako, da je bila vsem na očeh; v svoji nečimrnosti je celo vnaprej videla poglede, ki jih bo deležna. Pogledov ji ni bilo treba dolgo čakati: komaj je sedla, že je pritegnila oči vseh moških, priklenila njihove poglede nase, se polastila vse njihove pozornosti. Do trenutka, ko vstopi Marianne, so ostale ženske v očeh moških še nekaj pomenile: vse po vrsti so bile spogledljivke, vse po vrsti so se trudile ugajati; in ne zaman: vsaka je namreč imela svoj krog oboževalcev, katerih pogledov je bila deležna. *Mais j'arrive, on me voit, et tous ces visages ne sont plus rien, il n'en reste pas la mémoire d'un seul*,¹⁹ pridem jaz, vidijo me in vsi ti obrazi [ostalih žensk] popolnoma zbledijo, ne ostane niti spomin na en sam obraz. Marianne bi lahko svoj zmagoslavni prihod v cerkev opisala še bolj zgoščeno, če bi besede Julija Cezarja pomešala z besedami Antioha iz Racinove *Bérénice*²⁰ in rekla denimo: »prišla sem, bila videna – in ugajala.«

Samo strmimo lahko nad tem, kar je Marianne zmožna razbrati iz enega samega *coup d'œil*, bežnega pogleda, s katerim so jo oplazile ženske, ko so opazile, da je vse poglede njihovih oboževalcev prik-

¹⁸ Ta prizor podrobno analizira Jean Rousset v svojem sijajnem delu *Leurs yeux se rencontrèrent: La scène de première vue dans le roman* (Pariz: Librairie José Corti, 1984), 116–18.

¹⁹ Marivaux, *La Vie de Marianne*, ur. Frédéric Deloffre (Pariz: Garnier, 1957), 61.

²⁰ Prim. Jean Racine, *Bérénice*, ur. Léon Lejealle (Pariz: Larousse, 1989), 42.

lenila nase: *on avait voulu le* [sc. *coup d'œil*] *rendre distrait*, hotele so, da bi bil [bežni pogled] videti raztresen, *mais c'était d'une distraction faite exprès*,²¹ toda raztresenost je bila narejena namenoma, hoté. Čeprav je bil ta bežni pogled – vsaj na prvi pogled – videti raztresen, Marianninemu pozornemu očesu ni ušlo, da je bilo v njem vendarle zaznati *un air d'inquiétude et de dédain*, določen nemir in prezir – in prav ta nemir in prezir, ki ga je bilo zaznati v njihovem pogledu, v Marianninih očeh predstavlja *un aveu bien franc de ce que je valais*,²² povsem odkrito priznanje moje dejanske veljave.

Že samo zaradi tega Marianninega uvida bi roman prej kot *La Vie de Marianne* bržčas zaslužil naslov *La Vue de Marianne*. Marianne namreč očitno ve, da je *la distraction* stanje, ki ga nikoli ne moremo proizvesti namenoma, saj že sam poskus, da bi takšno stanje proizvedli namenoma, vnaprej izključuje prav tisto stanje, ki ga poskušamo proizvesti, se pravi eno izmed tistih stanj, za katera Jon Elster pravi, da so »po svojem bistvu stranski proizvodi«. ²³ Marianne torej očitno ve, da hoteti, da bi bil pogled videti raztresen, pomeni prav toliko kot hoteti nekaj, česar enostavno ni mogoče hoteti: ne morem namreč hoteti, da bi bil moj pogled videti *distract*, raztresen, in da moj pogled obenem ne bi izdajal določene *attention*, pozornosti, ki jo od mene terja sam poskus, da bi bil moj pogled videti raztresen; ne morem hoteti, da bi bil moj pogled videti ravnodušen, ne morem hliniti, da nekoga opazujem z nezanimanjem, in da obenem tisti, ki ga s takšnim pogledom oplazim, v njem ne bi razbral določenega interesa, ki sem ga vložil v sam poskus, da bi bil moj pogled videti ravnodušen oziroma nezainteresiran. Prav intencionalni element, vsebovan v samem hotenju, da bi bil naš

²¹ Marivaux, *La Vie de Marianne*, 61.

²² *Ibid.*

²³ Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 43–85. Da je že Marivaux prav dobro poznal logiko »stanj, ki so po svojem bistvu stranski proizvodi,« jasno kažeta tudi naslednja stavka, ki se ju navadno pripisuje Marivauxovi ljubezni do *jeux de mots*, čeprav sta seveda neprimerno več kot zgolj besedni igri: »Pour parvenir à être honoré, je saurai bien cesser d'être honorable«; v nekem drugem delu (*Le Paysan parvenu*) pa je za kompliment, ki ga Jacob izreče neki ženski, rečeno, da je »d'autant plus flatteur qu'il ne voulait point flatter« (prim. Marivaux, *La Vie de Marianne*, 92, op. 1).

pogled videti raztresen oziroma nepozoren, se pravi element, ki je inkompatibilen z odsotnostjo intencionalnosti, ki karakterizira raztresenost oziroma nepozornost, je tisti, zaradi katerega je raztreseni pogled »nedosegljiv«. Vtis, ki ga ustvarimo z narejeno raztresenostjo, je potemtakem natanko nasproten tistemu, ki smo ga želeli ustvariti: ker se v njej nezgrešljivo zrcali določen nemir, je narejena raztresenost prej kot arogantna ravnodušnost oziroma vzvišen prezir prav oblika pozornosti. Markiza de Merteuil iz Laclousovih *Les Liaisons dangereuses*, ki je umetnost pretvarjanja razvila tako rekoč do popolnosti – v 81. pismu se namreč postavlja s popolnim obvladovanjem svojih oči, z brzdanjem pogleda, z močjo nad izrazom svojega obraza –, je bila po lastnih besedah zmožna *à volonté*, po volji privzeti *le regard distrait*,²⁴ raztreseni pogled. Ko zvemo, kaj vse je morala prestati, da se je izurila v tem, ji lahko mirno verjamemo na besedo: če jo je kaj užalostilo, si je prizadevala, da bi bila videti vesela; namenoma si je sama zadajala bolečine in obenem poskušala doseči na obrazu izraz ugodja; vnanje znake veselja je vsakokrat poskušala zatreti oziroma prikriti itn. Markiza, ki se, podobno kot Marianne, tudi sama postavlja s poznavanjem filozofije, je pač morala brati Descartesove *Les Passions de l'âme*: ve namreč, da lahko izraz svojega obraza in oči spremenimo in na ta način prikrijemo svoje trenutno čustvo, če si obenem živo predstavljamo prav tisto čustvo, ki je nasprotno temu, ki ga želimo prikriti.²⁵

Marianne je zaenkrat samo objekt pogledov drugih: vse oči so uprte vanjo, pritegnila je vse poglede, sama pa tako rekoč nikogar ne vidi. Videna je od vseh okrog sebe, ne da bi sama videla kogarkoli; v očeh drugih, v njihovih pogledih vidi zgolj sámo sebe, potrditev svojega *amour-propre*, samoljubja. Je torej dobesedno zagledana sama vase. Lahko bi celo rekli, da obstaja samo kot objekt pogleda, se pravi samo, kolikor je videna, samo skozi oči drugih – tisti trenutek, ko bi drugi svoj pogled obrnili stran, bi preprosto prenehala obstajati. Po svojem ontološkem statusu je Marianne podobna manekenkam, ki same zase pravijo: *you exist*

²⁴ Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, ur. Béatrice Didier (Pariz: Librairie Générale Française, 1987), 198.

²⁵ Descartes, *Les Passions de l'âme*, v *Œuvres*, 11:412–13.

*through others' eyes – when they stop looking at you, there's nothing left,*²⁶ in subjektu pred Kuzančevo »ikono Boga« – ta je tako mojstrsko naslikana, da ga, kamorkoli se postavi v prostoru, vedno gleda nazaj –, ki ugotovlja, da obstaja zato, ker ga Bog gleda, in da bi, brž ko bi Bog svoj pogled obrnil stran, prenehal obstajati.²⁷

Zdaj nastopi sublimni moment: medtem ko so vsi pogledi uprti vanjo, sama s pogledom izolira nekoga v množici: *parmi les jeunes gens dont j'attirais les regards*, med mladimi, katerih poglede sem pritegovala, *il y en eut un que je distinguai moi-même*, je bil eden, ki sem ga razločila sama, *et sur qui mes yeux tombaient plus volontiers que sur les autres*,²⁸ in na katerem so se moje oči raje ustavljale kot na drugih. Pogled tiste, ki je sama uročila poglede vseh, zdaj uroči neki izbrani posameznik; videna prvič sama nekoga vidi. *J'aimais à le voir*,²⁹ rada sem ga videla. Če je doslej izkušala ugodje, ker je bila videna, pa ga zdaj prvič izkusi, ker sama vidi nekoga; oziroma prevedeno v Spinozov jezik: če je imelo njeno veselje doslej notranji vzrok, pa ga od tega trenutka naprej spremlja ideja vnanjega vzroka.

Komu Marianne vrne ljubezen? V kom prepozna (vnanji) vzrok svojega veselja? V nikomer od tistih, za katere prav dobro ve, da jih sama navdaja z veseljem: le-ti so namreč vzrok svojega veselja videli v njej, ona pa vzrok svojega veselja v sebi (veselje, ki jo navdaja zaradi tega, ker sama navdaja druge z veseljem, se pravi veselje, ki ga, kot vzrok, spremlja ideja nje same, Marianne povsem v skladu s Spinozo, ki »veselje, ki ga spremlja ideja notranjega vzroka,« definira kot »slavo«, imenuje *la gloire*³⁰). Vnanji vzrok svojega veselja prepozna prav v tistem, za katerega verjame, da sam vzroka svojega veselja ni mogel prepoznati v njej – in potemtakem tudi ona vzroka svojega veselja ni mogla prepoznati v sebi –, ker mu pač ni dala nikakršnega vzroka za ljubezen: ob pogledu nanj je namreč preprosto pozabila na to, da bi mu ugajala. *J'oubliais à lui plaire*, nisem več mislila na to, da bi mu ugajala, *et ne songeais*

²⁶ *Time*, 16. september 1991, 49.

²⁷ Prim. Nikolaj Kuzanski, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, prev. Agn s Minazzoli (Pariz: Les Éditions du Cerf, 1986), 37.

²⁸ Marivaux, *La Vie de Marianne*, 63.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, 61.

qu'à le regarder, mislila sem samo še na to, da bi ga gledala; *j'étais coquette pour les autres*, za druge sem bila spogledljivka, *je ne l'étais pas pour lui*,³¹ zanj pa ne.

Marianne lahko seveda zares ugaja šele zdaj, ko je prenehala misliti na to, da bi ugajala: *le soin d'être aimable* je namreč enako inkonzistentna drža kot drža tistih žensk, ki so hotele, da bi bil njihov pogled videti raztresen: *être aimable* ni namreč nič manj stanje, ki ga ni mogoče proizvesti namenoma oziroma hoté, kakor *distraktion*; kot tako je z *le soin* seveda enako nezdružljivo, kot je *la distraction* z *vouloir*. V očeh pozornega opazovalca pač nihče ne ugaja manj kakor tisti, ki se na vse pretege trudi, da bi ugajal – zares lahko ugaja samo tisti, ki sploh ne poskuša ugajati. Ker so prav vsi razen njenega izbranca »odkrito odobravalni« [*applaudissaient ouvertement*] njene čare, to seveda pomeni, da so prav vsi razen njega nasedli njeni spogledljivi, samovšečni igri – njemu, ki jo je opazoval *d'une façon toute différente de celle des autres*, popolnoma drugače od ostalih, namreč [*d'une façon*] *plus modeste, et pourtant plus attentive*,³² bolj sramežljivo in vendar bolj pozorno, pa je začela ugajati šele zdaj, ko ni več mislila na to, da bi mu ugajala. Prav zaradi tega se lahko ta trenutek začne med njima dogajati *quelque chose de plus sérieux*,³³ nekaj resnejšega.

Dokler jo vodi želja, da bi ugajala, da bi bila videti vredna ljubezni, Marianne ugaja zgolj sama sebi, ljubi zgolj sama sebe, njej pa ne ugaja nihče. Njej začne nekdo ugajati, se pravi sama v nekom prepozna vzrok svojega veselja, šele tisti trenutek, ko ne misli več na to, da bi ugajala. Skratka, *l'aimante*, ljubeča, postane tisti trenutek, ko opusti *le soin d'être aimable*, željo, da bi ugajala, da bi bila videti vredna ljubezni.

Marianne ta trenutek tudi v strogo lacanovski perspektivi postane ljubeča, torej subjekt manka, želeča. Kar namreč po Lacanu karakterizira ljubečega, je, kot smo videli, prav dejstvo, da mu nekaj manjka, in da obenem ne ve, kaj je tisto, kar mu manjka. Marianne namreč iz cerkve odhaja *avec un cœur à qui il manquait*

³¹ *Ibid.*, 63.

³² *Ibid.*, 64.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

quelque chose, s srcem, ki mu je nekaj manjkalo, *et qui ne savait pas ce que c'était*,³⁴ in ki ni vedelo, kaj je tisto, kar mu manjka. Če je v cerkev prišla kot spogledljivka, kot ženska, ki je trdno prepričana, da zna ugajati, da ve, kaj je tisto, kar v očeh drugih tvori njeno privlačnost, skratka, kot ženska, ki si domišlja, da ve, kaj ima – pa zdaj, ko odhaja, ne ve, kaj ji manjka.

Če sklenemo: Mariannine besede, da namreč *la douceur d'aimer interrompt le soin d'être aimable*,³⁵ sladkost ljubezni zaustavi željo, da bi ugajali, lahko potemtakem mirno pripišemo na rob tretjega dela Spinozove *Etike* kot Marivauxovo sholijo k 41. pravilu.

³⁵ *Ibid.*

3 METAFIZIKA INSEKTOV

INSECTO-THEOLOGIA

Zakaj so bili filozofi tako neizmerno fascinirani z insekti? V Malebranchevih očeh, denimo, je prav *la petitesse*, majhnost insektov tista, ki je *admirable*, čudovita in *effroïable*,¹ strašna obenem. Njihov telesni mehanizem, ki je neprimerno bolj kompleksen in »nemara bolj čudovit od mehanizma velikih živali«² – medtem ko ima »volovsko oko eno samo lečo«, pa jih je »v očesu muhe več tisoč«³ –, je namreč našim očem »nezaznaven«: opazujemo ga lahko samo z mikroskopom. Majhnost insektov je za človeško domišljijo še toliko bolj »zastrašujoča«, ker je Bog po Malebranchu hkrati s prvim predstavnikom neke določene vrste v njegovi notranjosti ustvaril tudi celotno vrsto *en petit*, v malem, se pravi »v prvih dneh stvarjenja sveta« je ustvaril prav vse predstavnike te vrste, kar jih bo kdaj v prihodnje živelo. Torej ne le, da prva čebelja matica, na primer, »v svoji notranjosti nosi tisoč organiziranih teles«, kolikor bo štel njen roj – tudi vsako od teh »organiziranih teles«, iz katerega se bo razvila nova matica, v sebi nosi nadaljnjih »tisoč organiziranih teles«, in vsako od slednjih, iz katerega se bo razvila nova matica, spet nadaljnjih »tisoč organiziranih teles«⁴ itn. Kako vrtoglavo majhne so morale biti *današnje* čebele takrat, ko so bile »v malem« ustvarjene v notranjosti »prve čebele«, po Malebranchu lepo po-

¹ Nicolas Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, v *Œuvres complètes de Malebranche*, 20 zv., ur. André Robinet (Pariz: J. Vrin, 1972–84), 12:230.

² *Ibid.*, 271.

³ *Ibid.*, 230.

⁴ *Ibid.* Za podroben in izčrpen prikaz te teorije, glej Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle: La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie* (Pariz: Albin Michel, 1993), 325–439.

kaže naslednji »izračun« (ta izračun predpostavlja več stvari: prvič, da je bil svet leta 1696 po tradicionalni svetopisemski kronologiji star »okoli šest tisoč let«; drugič, da čebele rojijo enkrat na leto; tretjič, da vsak čebelji roj šteje »tisoč čebel«; četrtrič, da je »vsebnik večji od vsebovanega«; in petič, da »prva čebela« ni bila bistveno večja od današnjih):

Minilo je okoli šest tisoč let odkar je svet svet in odkar čebele rojijo. Denimo, da vsak roj šteje tisoč čebel. Prva čebela je morala biti vsaj tisočkrat večja od druge, druga tisočkrat večja od tretje, tretja od četrte in tako naprej – v razmerju tisoč proti ena – do šesttisoče čebele po vrsti. ... Pa razumite, če morete, čudovito majhnost [*la délicatesse admirable*] vseh čebel iz leta 1696 v prvi čebeli!⁵

To, da je Bog »v času Stvarjenja« vse predstavnike vrste »v malem« ustvaril »naenkrat ... za vsa prihodnja stoletja«, seveda ne velja samo za insekte, ampak za vse ostale živalske in rastlinske vrste – tudi prvo seme vsake izmed slednjih namreč »vsebuje celotno vrsto«: tako, denimo, »vsako pšenično zrno vsebuje klas v malem, ki požene iz njega, vsako zrno tega klasa pa vnovič svoj klas«⁶ itn. – pa tudi za ljudi, ki so bili prav tako vsi »v malem« ustvarjeni v »prvem človeku«: »nedoločena majhnost [*la petitesse indéfinie*], ki je morala v Adamovem času odlikovati ne le naša telesa, ampak tudi telesne organe, od katerih so nekateri še celo danes, ko so popolnoma razviti, tako majhni, da uhajajo pogledu, je za domišljijo zastrašujoča,«⁷ pravi Malebranche.

Ne le, da z mikroskopom vidimo bolje in razločneje kakor s prostim očesom, ampak še več: z mikroskopom vidimo stvari, za katere pred tem sploh nismo vedeli, da obstajajo. Tako je leta

⁵ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:230–31.

⁶ *Ibid.*, 229. Prim. *De la Recherche de la Vérité*, v *Œuvres complètes*, 1:82: »v eni sami klici je neskončno mnogo dreves: klica namreč ne vsebuje samo drevesa, katerega seme je, ampak tudi zelo veliko število drugih semen, ki vsa prav lahko vsebujejo nova drevesa in nova semena dreves, ta pa bodo nemara spet v nedoumljivi majhnosti [*la petitesse incompréhensible*] vsebovala druga drevesa in druga semena, ki so enako plodna kot prva, in tako naprej v neskončnost.«

⁷ Malebranche, *Éclaircissements*, v *Œuvres complètes*, 3:342.

1624 Johann Faber ob opazovanju muhe z Galilejevim mikroskopom, Galileja slavil »kot nekakšnega stvarnika, ker je razkril nekaj, za kar pred tem nihče ni vedel, da je bilo ustvarjeno.«⁸ Brez dvoma so bila prav mikroskopska opazovanja tista, ki so navdihnili prepričanje, da se svet navzdol členi v neskončnost, se pravi prepričanje, po katerem je »vsak kos materije« mogoče pojmovati »kot vrt, poln rastlin, in kot ribnik, poln rib«, in »vsako vejo rastline, vsak ud živali, vsako kapljico njenih sokov« spet kot »takšen vrt ali ribnik«⁹ itn.

Čeprav se po Malebranchu »v najmanjši muhi kaže več božje moči in modrosti ... kakor v vsem, kar vedo astronomi o nebu,« pa je videti, da telesni mehanizem velike večine insektov tako rekoč izključuje naš pogled. Insekti, ki očitno niso ustvarjeni po meri človeških oči, bi ljudem prav lahko ostali neopaženi, če ne bi iznašli mikroskopa. Bog torej insektov najbrž ni ustvaril zato, da bi jih ljudje opazovali in občudovali. Človek torej nemara le ni središče univerzuma oziroma, kot pravi Jacques Roger, »univerzum ni bil ustvarjen v takšnem merilu, da bi bil človek njegovo središče.«¹⁰ Videti je, kakor da bi bil Bog hotel ta najbolj veličastni, številčni in raznoliki del stvarstva prikriti našim očem. V resnici najbrž ne gre za to, da bi bil Bog hotel našim očem karkoli prikriti – za naš pogled se preprosto sploh ni zmenil, ampak ga je vzvišeno prezrl. Prav to pa je gesta, ki je šele vredna Boga. Božje stvarjenje insektov je namreč mogoče primerjati s postavitvijo Trajanovega stebra v Rimu: zapleteni reliefi na njem so namreč tako majhni, da jih od neke določene višine naprej ni mogoče razločno videti s prostim očesom – tam torej prav gotovo niso zato, da bi jih mimoidoči opazovali in občudovali. Kot pravi Jon Elster, so Rimljani prav zaradi takšnih gest čiste, »nepreračunljive izgube«, v ozadju katerih ni bilo ne utilitarnih ne estetskih motivov, svoje vladarje častili kot bogove.¹¹ Ali ni božje stvarjenje insektov, kot ga slika Malebranche,

⁸ Stillman Drake, *Galileo at Work* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 289.

⁹ G. W. Leibniz, *Monadologija*, v *Izbrani filozofski spisi*, prev. Mirko Hribar (Ljubljana: Slovenska matica, 1979), 145.

¹⁰ Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, 237.

¹¹ Elster, *Sour Grapes*, 67–68.

gesta iste vrste? Ali ni potemtakem tudi Bog sam v naših očeh vreden čaščenja prav zaradi tega, ker se za vtis, ki ga bo s stvarjenjem insektov napravil na nas, sploh ni zmenil, se pravi zaradi tega, ker je naš pogled vzvišeno prezrl?

Še več, čeprav je, kot je verjel Galileo, prav razumevanje matematike tista točka, v kateri človeški um postane enak neskončnemu božjemu umu,¹² pa je videti, kot da insekti vsaj do 17. stoletja v matematiki prekašajo same matematike. Na primer, pot določenih insektov k viru svetlobe natanko ustreza tako imenovani logaritemski spirali;¹³ medtem ko je specifične lastnosti te spirale prvič opisal Descartes leta 1638,¹⁴ pa insekti s svojo potjo k viru svetlobe prav takšno spiralo opisujejo že od stvarjenja sveta naprej. Podobno je z zgradbo čebeljega satovja, pri kateri je videti, kot da so čebele že rešile matematični problem – namreč kako konstruirati heksagonalno konformacijo tako, da bo ob čim manjši porabljeni količini voska držala čim večjo količino medu –, ki ga sami matematiki ne znajo rešiti pred Leibnizom in Newtonom.¹⁵ Medtem ko smo se morali ljudje do spoznanj v matematiki dokopati sami, pa je videti, kakor da bi bil Bog insekte obdaril z določenim geometrijskim vnaprejšnjim znanjem.

Prav insekti so tudi tisti, ki so pri prilagojevalnem spreminjanju barve, se pravi pri predstavi, ki jo določene živali uprizarjajo za pogled drugega, zmožni najbolj osupljivih prevar. Medtem ko tiste oblike prilagojevalnega spreminjanja barve, pri katerih žival postane ali nevidna ali bolj vidna ali pa je videti kot nekaj drugega, kot je v resnici,¹⁶ zgolj prevarajo naš pogled, pa nam nekateri insekti, metulji in večče, s pomočjo »očesc«, se pravi drobnih temnih madežev na krilih, pogled dobesedno vračajo oziroma nas gledajo

¹² Prim. Galileo, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, v *Opere*, 2 zv., ur. Franz Brunetti (Torino: Classici UTET, 1980), 2:135.

¹³ Glej D'Arcy W. Thompson, *On Growth and Form* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 176–80.

¹⁴ Prim. Descartesovo pismo Mersennu, 12. septembra 1638, v *Œuvres*, 2:360.

¹⁵ Thompson, *On Growth and Form*, 107–17.

¹⁶ Za podroben opis raznovrstnih tehnik in oblik prilagojevalnega spreminjanja barve, glej Hugh B. Cott, *Adaptive Coloration in Animals* (London: Methuen, 1957).

nazaj. Telo insekta prav skozi pogled drugega, se pravi roparice oziroma plenilca, privzame takšne poteze, da takrat, kadar njegov sovražnik preži nanj, le-temu vrne pogled *njegovega* sovražnika. Učinek je zlovešč: predstavljajte si, da ste podgana in da prežite na veččo; ste tako rekoč zadnja stvar, zadnji prizor, ki ga bo večča videla v svojem življenju. Vešča pa nenadoma razpre krila in vam s svojimi »očesci« vrne pogled sove, se pravi uprizori zadnji prizor, ki ga boste *vi sami* videli v svojem življenju. Pri prilagojevalnem spreminjanju barve insekti potemtakem ne le uprizarjajo predstavo za pogled drugega, ampak s svojimi »očesci« na krilih tako rekoč sami reproducirajo pogled drugega.

DUHOVNO TELO, ALI O METULJEVI DUŠI

Motiva transformacije insektov, zlasti še metamorfoze bube v metulja, se že dolga stoletja, od starih Grkov pa vse do danes, drži nekaj fascinirajočega in hkrati zloveščega, grozljivega. V grški poeziji, pravi D'Arcy W. Thompson, so »omembe metulja skope in redke.«¹⁷ Zgodovinarji znanosti se še danes čudijo temu, da prvi entomolog, Aristotel, v svojem *Nauku o živalih*, v katerem obravnavane živali praviloma opisuje podrobno in izčrpno, prav ob opisu metamorfoze bube v metulja tako rekoč ostane brez besed. Tako, denimo, Pierre Louis presenečeno ugotavlja: »nenavadno je, da ni bolj pozorno spremljal različnih etap tega razvoja. Še toliko bolj pa smo lahko začudeni nad tem, da lepe barve metuljev niso pritegnile njegove pozornosti.«¹⁸

Kaj je bilo torej tisto, kar je ob opazovanju metamorfoze bube v metulja Aristotela pritegnilo in hkrati odbilo? Poglejmo Aristotelov opis porajanja metuljev iz bub, kot ga interpretira D'Arcy W. Thompson. Po eni strani je buba, ki ne jé ničesar več in ki otrplo in nepremično leži, tako rekoč mrtva. Z eno besedo, buba je truplo, kar sugerira tudi njeno grško ime, *nekýdallos*, ime, ki zveni podob-

¹⁷ D'Arcy W. Thompson, »Aristotle the Naturalist«, v *Science and the Classics* (Oxford: Oxford University Press, 1940), 62.

¹⁸ Pierre Louis, *La Découverte de la vie: Aristote* (Pariz: Hermann, 1975), 117.

no kot *nékys*, mrtvec oziroma mrtvo truplo.¹⁹ Po drugi strani pa se metulj, ki se po nekem določenem času razvije iz nje, imenuje *psyché*. Kar je torej ob opazovanju porajanja metuljev iz bub Aristotel zares videl, ni bilo nič manj kot to, kako »duša« dobesečno zapusti »mrtvo telo«.

Metamorfoza bube v metulja tako postane alegorija vstajenja od mrtvih. Po Malebranchu, denimo, je Bog s pomočjo transformacije insektov »hotel upodobiti življenje, smrt in vstajenje svojega Sinu.«²⁰ Kot se gosjenica »zapre v svojo grobnico«, dozdevno umre in po nekem določenem času znova oživi, ne da bi se njeno telo medtem razkrojilo, tako tudi Kristus umre in vstane od mrtvih, ne da bi njegovo telo medtem strohnelo. Po Malebranchu insekt oživi s »tako rekoč povsem duhovnim telesom [*un corps ... tout spirituel*],«²¹ s telesom, ki je *sámo že duša*, se pravi kot metulj, *psyché*. Kot insekt zdaj leta naokrog po zraku, tako tudi Kristus »odide v nebo«. »Je mogoče reči, da je ta vzporednica naključna?« se sprašuje Malebranche in odgovarja: dejstvo, »da je Bog s preobrazbami insektov hotel upodobiti Jezusa Kristusa, bije v oči.«²²

Aristotelski motiv transformacije insektov – motiv črvov, ki postajajo muhe, in gosenic, ki postajajo metulji – najdemo tudi pri Leibnizu, denimo v *Monadologiji* in v korespondenci z Arnauld, a v osrčju neke popolnoma drugačne teorije. Medtem ko ga pri Aristotelu lahko interpretiramo kot ponazoritev ločitve duše od telesa ob smrti in podkrepitev pitagorejskega nauka o preseljevanju duše iz enega telesa v drugo, pa je pri Leibnizu nanj oprto diametralno nasprotno prepričanje, namreč prepričanje, da do ločitve med dušo in telesom – in potemtakem tudi do same smrti –, strogo vzeto, sploh nikoli ne pride: »kot je bila ob nastanku in rasti insekta duša že od samega začetka v nekem določenem že živem delu [*une certaine partie déjà vivante*], tako bo tudi po uničenju insekta ostala v nekem določenem še živem delu [*une certaine partie encore vivan-*

¹⁹ Thompson, »Aristotle the Naturalist«, 62–63.

²⁰ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:272.

²¹ *Ibid.*, 274.

²² *Ibid.*

²³ Leibniz, pismo Arnauld, 30. aprila 1687, v *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, ur. Georges Le Roy (Pariz: J. Vrin, 1984), 167.

te].«²³ Leibniz namreč metempsihozo nadomesti z metamorfozo: ni nikakršne transmigracije duše, so samo transformacije telesa, se pravi »transformacije enega in istega živega bitja, ki ves čas ohranja isto dušo.«²⁴ Leibnizov priljubljeni zgled takšne transformacije je prav metamorfoza gosenice v metulja, se pravi proces, pri katerem nimamo gosenice, ki bi umrla, na eni strani in metulja, ki bi se rodil, na drugi, ampak eno in isto bitje, ki je ves čas živo in se je zgolj transformiralo. Še več: ne le, da ni telesa, ki bi bilo brez duše, tudi duše, ki bi bila brez telesa, ni.²⁵

Z alternativo ali metamorfoza ali metempsihoza se sooča tudi »Buffalo Bill«, junak romana Thomasa Harrisa *The Silence of the Lambs*. Gre namreč za transseksualca, ki potem ko so mu odrekli spremembo spola s kirurškim posegom začne množično moriti ženske. Zakaj? Ker so mu s tem, ko so mu odrekli spremembo spola, odrekli leibnizovsko transformacijo telesa, ki bi ga ves čas naseljevala ena in ista duša, se pač zateče k edini alternativni, namreč k pitagorejski transmigraciji duše iz moškega v žensko telo. Ženske torej mori z namenom, da bi se sam dobesedno naselil v njihovem telesu. Očitno tudi sam neizmerno fasciniran s preobrazbo insektov, v usta svojih žrtev, ki jim je pred tem odrl kožo, vstavlja bubo nekega določenega insekta. »Pomen bube je preobrazba,« to navidezno nerazložljivo početje serijskega morilca interpretira dr. Hannibal Lecter. »Preobrazba črva v metulja oziroma večšo.«²⁶ Žrtev je zdaj v morilčevih očeh zgolj navidezno mrtva buba, ki bo po nekem določenem času ponovno oživila kot večša, on sam, ki se je odel v njeno kožo, pa se bo tisti trenutek, ko bo iz trupla vzletela večša, se pravi tisti trenutek, ko bo mrtvo telo zapustila njegova duša, tako rekoč naselil v njenem telesu. Z eno besedo, transformiral se bo v žensko. Še več, s svojim posegom v transformacijski cikel je izvršil tako rekoč popoln zločin: žrtev oziroma njena duša

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Prim. Leibniz, pismo Arnauldu, 9. oktobra 1687 (*ibid.*, 191): »ni duše, ki bi bila brez animiranega telesa« [*il n'y a point d'âme sans corps animé*]; prim. tudi *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*Opera philosophica omnia*, ur. J. E. Erdmann [Berlin: G. Eichler, 1840], 199): »vsaka duša ... je vedno združena s telesom ... ni duše, ki bi bila povsem brez telesa.«

²⁶ Thomas Harris, *The Silence of the Lambs* (London: Mandarin, 1991), 157.

bo živela še naprej kot večča, on sam, ki se je odrekel svojemu telesu, pa bo od tega trenutka naprej animiral njeno telo. Vse, kar mu je bilo treba žrtvovati za to, da je sprožil tak življenjski krogotok, je bilo zgolj njegovo lastno telo, s katerim pa, kot transseksualec, že tako ali tako ni bil zadovoljen, saj je imel samega sebe za žensko, ujeto v moškem telesu.

S tem, ko je trdil, da do ločitve med dušo in telesom sploh nikoli ne pride, se je Leibniz vnaprej izognil številnim nevšečnostim, ki prežijo na pitagorejsko teorijo transmigracije duše. Nekatere najbolj značilne povzema Michel de Montaigne. Kaj bi se v primeru, če bi umrlo več živali, kot pa bi se jih rodilo – se pravi v primeru, če bi bilo na voljo več duš kot teles – zgodilo z dušami? Razen tega, da bi se prerivale za novorojena telesa, najbrž nič usodnega, ker so pač nesmrtni. In kaj bi se v primeru, če bi se rodilo več živali, kot pa bi jih umrlo – se pravi v primeru, če bi bilo nenadoma na voljo več teles kot duš – zgodilo s telesi? V tem primeru bi bila telesa obsojena na čakanje, da jim bo vdahnjena duša. Ker pa telesa, za razliko od duš, niso nesmrtna, bi bilo njihovo čakanje na dušo lahko zanje usodno: prav lahko bi se namreč primerilo, pravi Montaigne, da bi številna telesa »umrla še preden bi bila živa [*se mourroient avant que d'avoir esté vivans*].«²⁷

Po Leibnizu tako ni ne rojstva ne smrti, ne nastajanja ne preminjanja v strogem pomenu besede. Rojstvo in smrt sta v njegovih očeh zgolj napačni interpretaciji transformacij telesa: »to, kar imenujemo nastajanje, je zgolj razvoj in rast, tako kot je to, kar imenujemo smrt, zgolj uvoj in zmanjševanje.«²⁸

Skozi celoten proces transformacije nedotaknjeno vztraja neko rudimentarno živo telo – sublimno telo, ki je izvzeto iz krogotoka nastajanja in preminjanja: to telo je »že živo« pred rojstvom in »še živo« po smrti. Tako pri Leibnizu namesto ponavljajočih se ciklusov nastajanja in preminjanja srečamo večno živo telo, ki gre skozi različne transformacije oziroma metamorfoze: rojstvo živali tako ni nič drugega kot rezultat transformacije bitja, ki je bilo živo že pred tem, ob smrti pa žival razpade na rudimentarno telo, v katerega se

²⁷ Michel de Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond*, v *Essais*, 3 zv., ur. Alexandre Micha (Pariz: Garnier-Flammarion. 1979), 2:220.

²⁸ Leibniz, *Monadologija*, 146.

umakne njena duša, in na truplo, ki samo sestoji iz množice živih bitij, ki jih zdaj začnejo animirati njihove lastne duše.

Ena od implikacij Leibnizove teorije je seveda ta, da morajo transformirana telesa in duše prav vseh izumrlih živalskih vrst, denimo telesa in duše dinozavrov, še vedno nekje živeti. Ker se »v najmanjši kapljici vode nahaja tako rekoč neskončno mnogo majhnih živali«²⁹ in ker je »vsak kos materije« mogoče pojmovati »kot vrt, poln rastlin, in kot ribnik, poln rib«, in »vsako vejo rastline, vsak ud živali, vsako kapljico njenih sokov« spet kot »takšen vrt ali ribnik«,³⁰ Leibnizu seveda ne bi bilo težko odgovoriti na vprašanje, kje se nahajajo transformirana telesa in duše vseh tistih živali, ki so živele in domnevno izumrle od stvarjenja sveta naprej. Neka bakterija v mojem telesu je po Leibnizu prav lahko rezultat transformacije dinozavrovskega telesa, duša tega mikroorganizma, ki zdaj animira eno samo celico, pa je pred kakšnimi 70 milijoni let prav lahko animirala celotno dinozavrovo telo.

Da bi pokazal, da ni ne rojstva ne smrti v pravem pomenu besede in da gre v obeh primerih zgolj za napačni interpretaciji transformacij enega in istega večno živega telesa, ki skozi celoten proces ohranja isto dušo, bi Leibniz potreboval bitje, ki bi bilo živo že pred rojstvom in ki bi živelo tudi še po smrti.

Prepričanje, da rojstva v strogem pomenu besede ni, Leibniz podkrepil z mikroskopskimi opazovanji Malpighija, Swammerdama in Leeuwenhoeka, ki nezmisljivo govorijo v prid življenja pred rojstvom, se pravi v prid temu, da ni nikakršnega »prvega rojstva« oziroma »popolnoma novega nastanka živali«. ³¹ Z izjemo samega akta stvarjenja sveta, ni nikakršnega absolutnega začetka, vsakemu domnevnemu začetku namreč zmeraj že predhaja nek drug začetek: velike živali nastanejo s transformacijo »neke druge že žive živali« [*un autre animal déjà vivant*]³² oziroma »poprej obstoječih živih bitij« [*des vivans préexistans*], se pravi »spermatičnih živali«; in kar velja za velike živali, velja tudi za same spermatične živali, ki potemtakem tudi same nastanejo s transformacijo »drugih, še

²⁹ Leibniz, pismo Arnauld, 9. oktobra 1687, 189.

³⁰ Leibniz, *Monadologija*, 145.

³¹ Leibniz, *Système nouveau de la nature*, v *Opera philosophica omnia*, 125.

³² Leibniz, pismo Arnauld, 28. novembra/8. decembra 1686, 144.

manjših spermatičnih živali, ... kajti vse v naravi gre v neskončnost.«³³

Nima pa prav ničesar, s čimer bi lahko podkrepil prepričanje, da tudi smrti v strogem pomenu besede ni, se pravi prepričanje, da tudi do »dokončnega izničenja« oziroma »popolne smrti« nikoli ne pride in da vsaki domnevni smrti vedno sledi neka nadaljnja smrt; dokončno izničenje oziroma popolna smrt se nenehno od-laga k morebitnemu koncu sveta. Zato Leibniz sklepa takole: »ker potemtakem ni nikakršnega prvega rojstva ali popolnoma novega nastanka živali, iz tega sledi, da tudi dokončnega izničenja ali popolne smrti v strogem metafizičnem smislu ne bo.«³⁴ V korespondenci z Arnauldом ta sklep ponazori s številnimi zgledi ponovnih oživitev, do katerih pride po domnevni oziroma navidezni smrti: oživitev sviloprejke, ki se je zapredla v kokon in dozdevno umrla, v obliki metulja; oživitve v vodi utopljenih muh, ki jih posujemo z apnencem v prahu; spomladanska oživitev lastovic, ki pozimi gnez-dijo v trstičju in ne kažejo nobenih znakov življenja; oživitve ljudi, ki so dozdevno umrli zaradi podhladitve, utopitve ali davljenja, s pomočjo različnih reanimacijskih tehnik³⁵ itn. Ti zgledi pa v prid življenja po smrti seveda ne govorijo enako prepričljivo, kot v prid življenja pred rojstvom govorijo »poprej obstoječa živa bitja«. Bitja namreč v vseh navedenih primerih živijo še naprej preprosto zaradi tega, ker je bila smrt ali samo navidezna ali pa smo jo še pravočasno preprečili. Kar pa bi Leibniz dejansko moral pokazati, bi bila prav prisotnost življenja v »transformiranem« telesu, denimo, utoplje-ne muhe, ki je *nismo* oživljali. Ustrezen posmrtni korelat »poprej obstoječih živih bitij« bi bila seveda lahko le bitja, ki bi preživela svojo lastno smrt, se pravi dobesedno živi mrtveci.

Tak zgled živih mrtvecev bi bil Leibniz nemara lahko našel v Spinozovi *Etiki*, in sicer na mestu, kjer Spinoza ugotavlja, da so morali biti tisti, ki so napravili samomor, nujno mrtvi že pred tem, se pravi, še preden so si vzeli življenje. Po Spinozi si namreč življenja ni mogoče vzeti avtonomno oziroma, kot sam pravi, »za-

³³ Leibniz, *Principi narave in milosti, osnovani na umu*, v *Izbrani filozofski spisi*, 123.

³⁴ Leibniz, *Système nouveau de la nature*, 125–26.

³⁵ Leibniz, pismo Arnauldu, 9. oktobra 1687, 190.

voljo nujnosti svoje narave«. ³⁶ Za to, da bi si nekdo sploh lahko vzel življenje, je moral že pred tem »docela podleči vnanjim vzrokom«, ³⁷ ki so nasprotni njegovi naravi, tako da je moral biti mrtev že pred smrtjo. Če beremo dnevnik, ki ga je Louis Althusser pisal v letih pred smrtjo, se pravi v času, ko je večkrat neuspešno poskušal napraviti samomor, vidimo natanko takšno sliko. Zakaj se je namreč Althusser poskušal pokončati? Po lastnih besedah prav zaradi tega, ker *ni* obstajal, ³⁸ se pravi zaradi tega, ker je bil v nekem smislu že mrtev. To, da je »docela podlegel vnanjim vzrokom«, je za nekoga mogoče reči zmeraj samo za nazaj, se pravi šele potem, ko si je že vzel življenje; pa vendar je najbrž brez števila tistih, ki pod pritiskom vnanjih vzrokov delujejo samodestruktivno, samega dejanja samomora pa kljub temu nikoli ne izvršijo. In za slednje Paolo Cristofolini pravi, da so »živi mrtveci« ³⁹ – čeprav so, strogo vzeto, že mrtvi, pa kljub temu še vedno živijo. Slednji namreč prav s tem, da se kljub pritisku vnanjih vzrokov, se pravi kljub dejstvu, da so tako rekoč že mrtvi, vzdržijo poslednjega dejanja, kamor jih žene, storijo svoje prvo zares avtonomno dejanje in potemtakem tako rekoč vstanejo od mrtvih, se pravi *preživijo svojo lastno smrt*.

Možno pa je konstruirati tudi tak zgled, ki bi v sebi združeval podkrepitev za oboje, se pravi tako za odsotnost rojstva kakor tudi za odsotnost smrti. Poglejmo še enkrat, kako postopa Leibniz. Leibniz poskuša odsotnost rojstva in smrti utemeljiti tako, da pokaže, da domnevno »prvo rojstvo« nikoli ni zares prvo in da domnevno »dokončno izničenje« nikoli ni zares dokončno: vsakemu rojstvu, vsakemu nastajanju zmeraj predhaja neko predhodno nastajanje, in vsaki smrti, vsakemu preminjanju sledi neko naknadno preminjanje. Rezultat tega je seveda ta, da je Leibnizova veriga transformacij neskončna: razteza se od stvarjenja sveta v neskončnost.

To verigo transformacij pa lahko konstruiramo tudi drugače,

³⁶ Spinoza, *Etika*, 277.

³⁷ *Ibid.*, 275.

³⁸ Glej Louis Althusser, *The Future Lasts a Long Time*, prev. Richard Veasey (London: Chatto and Windus, 1993), 277.

³⁹ Paolo Cristofolini, *Spinoza: Chemins dans l'«Éthique»* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1996), 52.

in sicer tako, da bo en sam verižni člen zrcalil lastnosti neskončne verige. To dosežemo tako, da – po zgledu Montaigna, ki nekje pravi, da »vse ali nastaja in še ni ali pa začenja umirati še preden se rodi«⁴⁰ – sprejmemo sam življenjski krogotok in smrt postavimo *pred* rojstvo. Ker bi se paradokсно bitje, ki bi utelešalo tak sprejmenjen življenjski krogotok, lahko rodilo samo tako, da bi bilo mrtvo že pred rojstvom, in umrlo samo tako, da poprej sploh ne bi živelo, ni več ne rojstva ne smrti »v strogem metafizičnem smislu«.

Paradokсна vrsta pa zaradi tega, ker smrt predhaja rojstvu, ne bi smela izumreti, ampak bi morala v obstoju vztrajati prav skozi takšen sprejmenjen življenjski krogotok. Skratka, v obstoju bi morala vztrajati tako, da bi njeni predstavniki v življenje stopali že mrtvi in v smrt še ne živi. To vrsto bi torej v obstoju vzdrževali samo fetusi in trupla, saj njeni predstavniki nikoli ne bi utelešali živega telesa.

In natanko takšna bitja tudi dejansko obstajajo. Obstaja namreč vrsta pršic, odkrita šele nekaj desetletij nazaj, katere samci utelešajo natanko tak sprejmenjen življenjski krogotok v čisti obliki: samec se v materinem telesu združi s svojimi sestrami – in že pred rojstvom umre.⁴¹ To je torej paradokсна vrsta, ki v obstoju vztraja tako, da njeni moški predstavniki utelešajo samo fetus in truplo, ne pa živega telesa. Nič čudnega potemtakem ni, da so tako dolgo ostali neodkriti.

V Leibnizovem življenjskem krogotoku, v katerem vsakemu nastajanju predhaja neko predhodno nastajanje in vsakemu preminjanju sledi neko naknadno preminjanje, obstaja samo živo telo, medtem ko fetusov in trupel ni (tisto, kar Leibniz imenuje

⁴⁰ Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond*, 2:266. Omenimo mimogrede, da prevajalec tega eseja v angleščino, M. A. Screech, Montaignov stavek *ou commence à mourir avant qu'il soit nay* napačno prevaja kot *or, if it has been born, it is beginning to die* (prim. Montaigne, *An Apology for Raymond Sebond*, [Harmondsworth: Penguin, 1987], 187), kar popolnoma zgreši poanto, saj tu umiranje nastopi šele *po* rojstvu. Stavek pravilno prevaja kot *or beginning to die before it is born* Donald M. Frame (prim. *The Complete Essays of Montaigne*, [Stanford: Stanford University Press, 1995], 455).

⁴¹ Glej Stephen Jay Gould, »Death before Birth, or a Mite's *Nunc Dimittis*«, v *The Panda's Thumb: More Reflections in Natural History* (Harmondsworth: Penguin, 1983), 64.

»truplo«, se pravi tisto, kar poleg večno živega rudimentarnega telesa ostane po smrti velike živali, namreč samo sestoji iz množice živih bitij, ki jih v trenutku, ko duša preneha animirati celotno telo, začnejo animirati njihove lastne duše). Nasprotno pa v sprevrnjenem življenjskem krogotoku, v katerem je preminjanje pred nastajanjem oziroma porajanjem, obstajajo samo fetusi in trupla, medtem ko živega telesa ni. Medtem ko Leibnizov »insekt« oziroma del le-tega živi že pred rojstvom in tudi po smrti še ne umre,⁴² pa naš paradoksn insekt umre, ne da bi pred tem sploh zares živel.

V sprevrnjenem življenjskem krogotoku tako namesto neskončne verige transformacij enega in istega večno živega telesa, ki ves čas ohranja isto dušo, srečamo celo serijo fetusov in trupel ter dušo, ki je večno brez telesa: telo, ki bi ga lahko naseljevala, namreč nikoli zares ne živi.

Leibniza pa bi morda lahko popravili v naslednjem: medtem ko neobstoj fetusa in trupla prav lahko pomeni odsotnost nastajanja in preminjanja in medtem ko obstoj živega telesa prav lahko pomeni odsotnost smrti na sploh, pa obstoj fetusa in trupla še ne pomeni nujno prisotnosti nastajanja in preminjanja, kot tudi neobstoj živega telesa ne pomeni odsotnosti življenja na sploh.

MATERIALNA DUŠA, ALI O POLIPOVEM JAZU

Kot je spiritualiste s svojim »tako rekoč povsem duhovnim telesom« očaral metulj, tako je materialiste sredi 18. stoletja s svojo izjemno regeneracijsko močjo, ki jo je leta 1744 opisal švicarski naravoslovec Abraham Trembley, dobesedno uročil nek drug »insekt«, namreč sladkovodni polip oziroma tako imenovani zeleni trdoživ.⁴³ Da bi polipa razmnožili, pravi Maupertuis v svojem delu *Vénus physique*

⁴² Leibniz, pismo Arnouldu, 30. aprila 1687, 167.

⁴³ Vlogo polipa v filozofiji francoskega materializma podrobno razčlenjuje Aram Vartanian v pomembnem članku »Trembley's Polyp, La Mettrie, and the Eighteenth-Century French Materialism«, *Journal of the History of Ideas* XI, 3 (junij 1950), 259–86. Razred insektov je bil v tem času mnogo širši kot danes in je poleg sladkovodnega polipa vključeval tudi deževnike, o katerih bo govora v nadaljevanju.

iz leta 1745, »ga moramo samo narezati na koščke«:

tisti kos, ki se ga drži glava, znova razvije rep; tisti kos, kateremu je ostal rep, znova razvije glavo; kosi, ki so brez glave in repa, pa znova razvijejo oboje. Hidra, ki je bolj čudovita kakor tista iz bajke; razrežemo jo lahko po dolžini, pohabimo jo lahko na vse mogoče načine – vse se kmalu obnovi; vsak del je nova žival.⁴⁴

V delu *Considérations sur les corps organisés* Charlesa Bonnetta, Trembleyjevega rojaka, iz leta 1762 pa beremo takole:

Če polipa razrežemo od glave do sredine telesa, dobimo polipa z dvema glavama. ... Če ta postopek ponovimo na vsaki od obeh glav, dobimo hidro s štirimi glavami, in če ga ponovimo še enkrat, hidro z osmimi glavami. Če te glave odsekamo, bo hidra pognala nove in – česar si ni upala izmisliti niti bajka – iz vsake odsekane glave bo nastal polip, iz katerega bi spet lahko napravili novo hidro.⁴⁵

⁴⁴ Maupertuis, *Vénus physique* (Pariz: Aubier, 1980), 107.

⁴⁵ Charles Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, ur. Francine Markovits in Sophie Bienaymé (Pariz: Fayard, 1985), 154–55. Sanjarjenje o razmnoževanju polipov tvori tudi vrhunec Diderotove trilogije *D'Alembertove sanje*, vrhunec, ki privede do d'Alembertovega izliva semena v snu (ob tem ni moč spregledati avtorjeve ironije: filozofski vrhunec, ki ga tvori prav razglabljanje o nespolnem načinu razmnoževanja polipov, sovpaše s spolnim vrhuncem spečega matematika d'Alemberta). D'Alembert v sanjah blede o *les polytypes humains*, človeških polipih, se pravi o človeških telesih, ki bi imela isto regenerativno moč kot polipi: ljudje, ki bi imeli takšna telesa, najbrž ne bi poznali ne strahu pred smrtjo ne žalovanja za umrlimi, saj bi bilo izgubo vsakega posameznika mogoče nemudoma nadomestiti s celo vrsto novih osebkov, nastalih iz koščkov njegovega telesa; ker pa so človeška telesa neprimerno bolj kompleksna in notranje razčlenjena, bi se iz koščkov različnih telesnih delov – možganov, srca, nog, rok, testisov itn. – najbrž razvili ljudje različnih značajev in lastnosti; d'Alembert v svoji blodnjavosti vidi celo poseben prostor, v katerem se nahajajo posode z nalepkami, na katerih beremo: vojščaki, sodniki, filozofi, pesniki, prilizovalci, vlačuge itn., pač odvisno od telesnega dela, katerega koščki so shranjeni v njih (Diderot, *D'Alembertove sanje*, 451–52). Bordeu, zdravnik, ki sproti tolmači d'Alembertove sanje, pa omenja celo brezrokce, ki so znova razvili manjkajoče ude (*ibid.*, 458–59).

S sladkovodnim polipom je narava tako rekoč prekosila bajeslovje; želatinasti stvor je celo bolj fantastičen od mitičnih bitij: medtem ko je bajeslovna lernajska Hidra na mestu vsake odsekane glave pognala novo, pa sladkovodni polip ne le nadomešča odrezane dele telesa, ampak še več, prav vsak odrezani del živali tvori *novo* žival. Trembleyjev polip je potemtakem tako rekoč neuničljiv: bolj ko ga razkosavamo oziroma razteleshamo, bolj se množijo sama telesa; z vsakim poskusom uničenja ustvarjamo vedno nova bitja.

Izjemno odmevnost Trembleyjevega polipa je mogoče razumeti na ozadju tako imenovane *la chaîne*, verige oziroma *l'échelle des êtres naturels*, lestvice naravnih bitij,⁴⁶ ki tvori prevladujoč obrazec in tako rekoč kliše naravoslovja 18. stoletja. V skladu s tem obrazcem med vrstami ne bi smelo biti nikakršnih skokovitih prehodov in nikakršnih vrzeli, ampak enakomerno in tako rekoč nezaznavno stopnjevanje, ki vsa tri kraljestva – kamnine, rastline in živali, vključno s človekom kot najvišjo živaljo – povezuje v eno samo sklenjeno verigo.

O tem, kolikšna je morala biti obsedenost z idejo lestvice bitij v tem času, morda najbolj zgovorno priča njena percepcija v lepi književnosti. Tako jo, denimo, v romanu Louisa Sébastiena Mercierja z naslovom *L'An 2440*, ki je prvič izšel leta 1771 – ta sijajni znanstveno-fantastični roman, ki je danes bolj ali manj pozabljen, je bil ena največjih knjižnih uspešnic predrevolucijske Francije⁴⁷ –, srečamo kot osrednje metodološko vodilo naravoslovja še več stoletij daleč v prihodnosti. Junak romana gre nekega večera leta 1768 spat in se v sanjah zbudi leta 2440, star okroglih 700 let. Ko hodi naokrog po Parizu – ta je seveda popolnoma spremenjen, mesto je zdaj tako rekoč udejanjena utilitaristična utopija; Sorbona, na primer, ni več mesto brezplodnih, dolgoveznih razprav, kjer bi »analizirali abotne stavke«, ampak resna ustanova, kjer preučujejo »človeštvu neprimerno bolj koristne stvari«: spremenjena je namreč

⁴⁶ Več o tem, glej Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge: Harvard University Press, 1936), 227–41; prim. tudi Stephen Jay Gould, »Bound by the Great Chain«, v *The Flamingo's Smile: Reflections in Natural History* (Harmondsworth: Penguin, 1986), 281–90.

⁴⁷ Prim. Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (New York: Norton, 1996), 115.

v veliko secirnico, kjer »modri anatomi« razteleshajo »neobčutljiva trupla ... v dobro prihodnjih rodov«⁴⁸ itn. –, med drugim vstopi v tempelj, na katerem je videl vklesan napis *Abrégé de l'Univers*: gre za nekakšen panoptično urejen naravoslovni muzej, v katerem je mogoče prav vse vrste živali, rastlin in kamnin »videti z enim samim pogledom«. Neizmerno očaran z *ordre gradué*, postopnim redom, ki se je zrcalil v obsežni zbirki, in z *lacunes apparentes et toujours remplies*,⁴⁹ navideznimi vrzelmi med vrstami, ki so bile vsakokrat zapolnjene, uzre resničnost *l'échelle des êtres*, lestvice bitij, katere obstoj je v času, iz katerega prihaja, kot sam pravi, slutilo več filozofov, sicer pa so ji praviloma nasprotovali:⁵⁰ »razločno je bilo videti, da se vrste stikajo in tako rekoč prehajajo druga v drugo« in »da v mehkih in pretanjenih prehodih od rastline k živali in od živali k človeku ni bilo nikakršne vrzeli.«⁵¹ V družbi prihodnosti, katere vodilo je bilo prepričanje, da »v redu bitij nič ne izgine« in da je potemtakem prav »vse skrito v nedrih narave – treba je samo iskati«, je pri zapolnjevanju vrzeli v lestvici bitij sodelovalo več rodov zapored, tako da tudi sama »veriga opazovanj ni bila nikoli prekinjena in je bil vsak verižni člen trdno vpet v naslednjega«; to so seveda počeli v upanju, da bo na ta način »veriga idej in zaporednih naprežanj nekega dne obsegla celotni univerzum«,⁵² se pravi v upanju, da bo »veriga idej« sovpadla z »verigo bitij«. A kljub temu, da so do leta 2440 odkrili vrste, ki so bile pred tem »absolutno neznane«,⁵³ in s križanjem ustvarili nove, lestvica še vedno ni popolna in še vedno mrzlično iščejo manjkajoča vmesna bitja: v utilitaristično naravnani družbi 25. stoletja imajo namreč še vedno *ermîtes*, puščavnike, ki vse svoje življenje prebijejo v gozdovih, kjer nabirajo in preučujejo rastline, ob točno določenih dnevih pa prihajajo v tempelj poročat o svojih odkritjih.⁵⁴

⁴⁸ Louis Sebastien Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* (Pariz: Éditions La Découverte, 1999), 79–80.

⁴⁹ *Ibid.*, 196.

⁵⁰ Najbolj notoričen med nasprotniki ideje verige bitij je bil bržčas Voltaire (prim. *Dictionnaire philosophique* [Pariz: Garnier-Flammarion, 1964], s.v. »Chaîne des êtres créés«).

⁵¹ Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, 195.

⁵² *Ibid.*, 197–98.

⁵³ *Ibid.*, 199.

Manjkajoča vmesna bitja so seveda mrzlično iskali že v 18. stoletju. V lestvici bitij sta namreč na prehodu iz sveta kamnin v rastlinski svet in iz slednjega v živalski svet zijali vrzeli. In kot popolni zoofit je Trembleyjev polip lepo zapolnil drugo od obeh vrzeli: po svojem načinu razmnoževanja je veljal za rastlino, ker pa bil je zmožen avtonomnega gibanja, je hkrati veljal za žival. Tako, denimo, Diderot v *Éléments de physiologie*, kjer našteva zglede bitij, ki utelešajo prehod med rastlinstvom in živalstvom, sladkovodne polipe imenuje *les animaux-plantes*,⁵⁵ živali-rastline, La Mettrie v *L'Homme-plante* pa *les Plantes Animales*,⁵⁶ živalske rastline. K takojšnji senzaciji, ki jo je paradoksn stvor povzročil v filozofskih krogih, je brez dvoma prispevalo tudi dejstvo, da je Leibniz – ki je, prepričan da »v naravi vse napreduje postopoma in nič skokovito«, tudi sam zagovarjal *la connexion graduelle des esp ces*,⁵⁷ postopno povezanost vrst in *les créatures mitoyennes*,⁵⁸ vmesna bitja – v nekem pismu celo napovedal njegovo odkritje:

Ljudje so povezani z živalmi, živali z rastlinami in rastline s fosili, slednji pa se bodo spet povezali s tistimi telesi, ki nam jih naši čuti in domišljija predočajo kot povsem nežive. Ker zakon kontinuitete terja, da se morajo takrat, kadar se bistvena določila enega bitja približujejo bistvenim določilom nekega drugega bitja, tudi vse lastnosti prvega bitja postopoma približevati lastnostim drugega, je seveda nujno, da vse vrste naravnih bitij tvorijo eno samo verigo [*tous les ordres des Êtres naturels ne forment qu'une seule chaîne*], v kateri so različni razredi – podobno kot verižni členi – tako tesno povezani med sabo, da s čuti in domišljijo ni mogoče natančno določiti točke, na kateri se nek razred začenja oziroma končuje. ... Tako na primer na obstoju zoofitov oziroma rastlin-živali [*Plant-animaux*], kot jih imenuje Buddeus, ni

⁵⁴ *Ibid.*, 198.

⁵⁵ Diderot, *Éléments de physiologie*, v *Œuvres*, 5 zv., ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994–96), 1:1264.

⁵⁶ La Mettrie, *L'Homme-plante*, v *Œuvres philosophiques*, 2 zv., ur. Francine Markovits (Pariz: Fayard, 1987), 1:296.

⁵⁷ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 392.

⁵⁸ *Ibid.*, 312.

prav nič pošastnega; nasprotno, celo povsem ustrezno redu narave je, da takšna bitja obstajajo. Moč mojega principa kontinuitete je tolikšna, da ne le ne bi bil presenečen, če bi izvedel, da so odkrili takšna bitja, ki bi lahko po nekaterih svojih lastnostih, na primer po svojem načinu prehranjevanja ali razmnoževanja, enako upravičeno obveljala za rastline kakor za živali, ... ampak sem celo prepričan, da takšna bitja morajo obstajati in da jih bo naravoslovju nekega dne nemara uspelo odkriti, ko bo bolj temeljito preučilo tisto neskončno množico živih bitij, ... ki so skrita v nedrih zemlje ali v globinah voda.⁵⁹

Napoved, ki jo je Leibnizu navdihnila njegova metafizika, »se je uresničila«, pravi Bonnet; »v vodah so odkrili polipa in obe organski kraljestvi sta se združili.« Če v naravi dejansko obstaja nek postopen red in če polip uteleša prehod od rastlinstva k živalstvu, pa na prehodu med kamninami in rastlinami še vedno zija vrzel: »tu je videti, kakor da bi narava napravila preskok,« skrušeno priznava Bonnet, »stopnjevanje je prekinjeno, saj navidezna organiziranost nekaterih kamnin in kristalnih tvorb nadvse nepopolno ustreza organiziranosti rastlin.«⁶⁰ In nemara je prav popolni litofit – paradokсно bitje, ki bi bilo kamen in rastlina obenem, oziroma kot v *Enciklopediji* pravi Diderot, kamnina, ki bi bila »manj mrtva kot druge«⁶¹ – tisti manjkajoči člen, ki ga puščavniki v Mercierjevi utopiji tako mrzlično iščejo še v 25. stoletju.

Metafizična vprašanja, ki so se zastavljala ob dejstvu, da »iz polipa, sesekljanega na koščke, nastane prav toliko novih polipov, kot je bilo koščkov«,⁶² so bila seveda neprimerno bolj kočljiva od tistih, s katerimi je pol stoletja pred tem Arnauld v pismih zasipal Leibniza: če je duša nedeljiva in neuničljiva, »kaj je potem mogoče reči o deževnikih, ki smo jih prerezali na dvoje in se oba dela gibljeta enako kot prej?«⁶³ Ker regeneracijska moč deževnikov ni tolikšna, da bi oba dela preživela, kot s svojim vprašanjem zmotno implici-

⁵⁹ Navajamo po Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, 178.

⁶⁰ *Ibid.*, 179.

⁶¹ Diderot, *Encyclopédie*, v *Œuvres*, 1:254.

⁶² Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, 155.

⁶³ Arnauld, pismo Leibnizu, 4. marca 1687, 156.

ra Arnauld – praviloma namreč preživi in nadomesti izgubljeno tkivo samo zgornji del, spodnji pa odmre –, Leibniz z odgovorom seveda nima težav: »Kar zadeva insekta, ki ga prerežemo na dvoje, ni nujno, da oba dela ostaneta animirana, čeprav se oba še nekaj časa gibljeta. Vsaj duša celotnega insekta bo ostala samo v enem od obeh delov...«⁶⁴ Medtem ko je po Leibnizu tisti delec telesa, ki ga duša naseljuje že od stvarjenja sveta naprej, »vselej tako majhen, da je varen pred posegom tistega, ki poskuša razkosati ali uničiti telo tega insekta«⁶⁵ – prav ta delec je tisti, ki tvori sublimno telo insekta, se pravi telo, ki je pred rojstvom »že živo«, po smrti pa »še živo« –, pa je, nasprotno, pri polipu videti, kakor da z vsakim rezom v telo vsakokrat znova razpolovimo tudi samo dušo.

Poglejmo najprej, kako Bonnet razloži razmnoževanje in spektakularno regeneracijsko moč polipov.

To, kar imenujemo nastajanje oziroma razmnoževanje naše vrste zoofitov, ni nič drugega kot razvoj majhnih organskih celot [*petits Touts organiques*], ki že poprej obstajajo v veliki celoti [*le grand Tout*], katere izgubljene dele nadomestijo. Bodisi da je to obnavljanje odvisno od klic [*Germes*], ki vsebujejo samo tisti del, ki ga je treba nadomestiti, bodisi da je odvisno od klic, ki vsebujejo celotno žival, od katere se razvije zgolj en del, ki je natanko podoben izgubljenemu, ... nikoli ne gre za nastajanje v pravem pomenu besede, ampak vedno za enostaven razvoj tistega, kar je bilo že ustvarjeno.⁶⁶

Telo polipa je torej sestavljeno iz »majhnih organskih celot«, tako imenovanih »klic« – te so bile podobno kot pri Malebranchu ustvarjene enkrat za vselej ob samem stvarjenju sveta –, ki se razvijajo ali v nove osebkke ali pa v nove telesne dele, ki nadomestijo izgubljene telesne dele. Po Bonnetu je torej regeneracijska moč določenih organizmov prav rezultat božje modrosti: Stvarnik narave je namreč predvidel, da bodo na organizme prežale številne nevarnosti, zato je najbolj krhke med njimi, denimo polipe, deževnike itn., že vnaprej oskrbel s sredstvi, s katerimi

⁶⁴ Leibniz, pismo Arnauldu, 30. aprila 1687; 167.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, 241.

bodo lahko nadomestili manjkajoče telesne dele.⁶⁷ In kaj je z dušami množice novonastalih polipov? Ali te nastanejo z delitvijo oziroma razcepom *le Moi du Polype*, Jaza polipa, katerega telo smo sesekljali na koščke? Ali pa morda Stvarnik narave za vsako klico, ki se začne razvijati, vsakokrat znova ustvari novo dušo? Bonnetov odgovor je obakrat nikalen.

Če ni novega stvarjenja teles, zakaj bi potem predpostavili novo stvarjenje duš? Če se je Stvarniku narave zdelo primerno, da je vsa organizirana telesa vstavil v klico, ali ni potemtakem verjetno, da je takoj v začetku vanje vstavil tudi duše, ki bodo nekega dne postale princip čutenja in hotenih gibov? Kaj malo filozofsko bi namreč bilo, če bi domnevali, da Bog ob vsakem novem rezu skalpela ustvari novo dušo za klico, ki se bo razvila; s tem bi namreč dopustili obstoj zaporednih voljã v najvišjem Umu. Si je v volji, ki je bila zmožna prav vse ustvariti z enim samim dejanjem, sploh mogoče zamisliti zaporedje dejanj?⁶⁸

Po Bonnetu torej Bog v klicah ni ustvaril samo »organiziranih teles« (in posameznih telesnih delov, ki bodo nadomestili izgubljene telesne dele), ampak tudi duše, ki bodo naseljevale in animirale vsa ta telesa. Če vsaka klica vsebuje svojo dušo, potem v vsakem polipu obstaja vsaj toliko duš, kot je koščkov tega polipa, iz katerih se lahko razvije nov popoln osebek; te duše pa začnejo čutiti šele takrat, ko se organi v novonastalih telesih razvijejo do neke določene stopnje.

Vir vseh nevšečnosti za Bonnetovo metafiziko polipov predstavlja prav hidra, se pravi večglavi polip, nastal z rezom, ki sega od glave do sredine polipovega telesa. Nemajhno nevšečnost, ki jo predstavlja primer dvoglave hidre, katere glavi »sta se spopadli med sabo« in je »ena glava iste živali požrla drugo glavo, ki je bila pred nekaj dnevi še del nje same«, pri katerem je videti, kakor da smo »s škarjami iz ene same volje napravili dve volji«, ⁶⁹ se pravi z rezom razcepili tudi sãmo (pred tem enovito) voljo živali, Bonnet

⁶⁷ *Ibid.*, 242.

⁶⁸ *Ibid.*, 276.

⁶⁹ *Ibid.*, 277–78.

v skladu s svojo teorijo reši enostavno tako, da ugotovi, da v resnici ni šlo za razcep volje, ampak za to, da smo iz ene glave napravili dve, pri čemer je ena od obeh polovic, namreč tista, v kateri se še naprej nahaja njen sedež, ohranila prvotno dušo, v klici nove glave pa se je že ves čas nahajala tudi njena lastna duša s svojo avtonomno voljo (zato so hidre po Bonnetu, strogo vzeto, *les Personnes composées*, sestavljene osebe). Tako rekoč nerešljiv problem, ob katerem gredo celo Bonnetu, kot psihologu, lasje pokonci, pa predstavlja sicer redek primer zlitja oziroma zraščeniosti možganov dveh polipov v ene same možgane: medtem ko »insekt, ki je najprej gosjenica, nato buba in končno metulj, ne privzema toliko različnih osebnosti, kot privzema oblik, oziroma natančneje, v gosnici ni treh Jazov [*il n'y a pas trois Moi dans la Chenille*],« se pravi medtem ko ima insekt, ki gre skozi različne razvojne stadije, »ves čas isto individualnost, isti Jaz, ki v različnih obdobjih svojega življenja čuti in deluje z različnimi organi«, ⁷⁰ pa imamo v primeru zlitja možganov opraviti z *deux Moi dans le même cerveau*,⁷¹ dvema Jazoma v istih možganih. Ker »ni videti, da bi lahko oba Jaza imela isti občutek v istem nedeljivem trenutku«, ⁷² se pravi, ker nekatere afekcije telesa čuti en Jaz, nekatere druge pa drugi Jaz, ta polip predstavlja zgled pravcate alternirajoče oziroma dvojne osebnosti: izmenično živi dve življenji, pri čemer nobeden od obeh Jazov nima nikakršnega dostopa do izkustev drugega.

Dejstvo, da iz razkosanega polipa nastane prav toliko novih polipov, kot je bilo koščkov, se pravi dejstvo, da z vsakim rezom v polipovo telo vsakokrat znova razpolovimo tudi samo dušo – in od tod izvirajoče nevšečnosti z razcepom Jaza polipa, njegovo multiplo osebnostjo itn. –, je problem samo na ozadju spiritualistične oziroma dualistične ontologije. V očeh materialistov, zlasti še najbolj radikalnega med njimi, La Mettrieja, pa je to dejstvo dokaz, da duša ni realno različna od telesa, ampak istovetna z njim oziroma njegovo »organizacijo« in potemtakem materialna.

Kot je bila metamorfoza bube v metulja, pri kateri tako rekoč na lastne oči vidimo ločitev duha od mrtve materije in uvidimo, da

⁷⁰ *Ibid.*, 279.

⁷¹ *Ibid.*, 278.

⁷² *Ibid.*

duša ne premine skupaj s telesom, ampak je neumrljiva, argument za spiritualizem, za dualizem, tako je Trembleyjev polip s svojim tako rekoč neuničljivim in neumrljivim telesom postal argument za materializem:

Narave sploh ne poznamo: prav vse bi bili lahko ustvarili vzroki, skriti v njenih nedrih. Poglejte Trembleyjevega polipa! Ali ne vsebuje vzrokov svoje lastne regeneracije sam v sebi? Zakaj bi bilo tedaj absurdno domnevati, da obstajajo fizikalni vzroki, ki so ustvarili vse; vzroki, s katerimi je celotna veriga tega obsežnega univerzuma [*toute la chaîne de ce vaste Univers*] tako nujno povezana in jim podvržena, da se nič od tega, kar se primeri, ni moglo ne primeriti [*rien de ce qui arrive, ne pouvoit ne pas arriver*]; prav zaradi absolutno nepremagljivega nepoznavanja teh vzrokov smo se zatekali k Bogu. ... Odpraviti naključje tako še ne pomeni dokazati obstoja najvišjega Bitja, saj lahko obstaja še kaj drugega, kar ni ne naključje ne Bog, namreč Narava, katere preučevanje – kakor dokazuje način mišljenja vseh njenih najbolj uspešnih opazovalcev – lahko potemtakem poraja edino nevernike.⁷³

Če lahko želatinasti, zdrizasti stvor vsebuje vzroke svoje lastne regeneracije sam v sebi, sklepa La Mettrie, potem lahko najbrž tudi materija vsebuje vzroke svojega delovanja in organiziranja v sebi in potemtakem sama od sebe, se pravi brez Boga, uteleša red, ki se nezgrešljivo zrcali v naravi: »fizikalni vzroki«, skriti v nedrih narave, bi bili prav lahko »ustvarili vse«. Kot ima inteligentno bitje lahko *une Cause aveugle*,⁷⁴ slep vzrok – kot je narava »oči, ki vidijo, ustvarila ne da bi sama videla«, tako je tudi »stroj, ki misli, ustvarila ne da bi sama mislila«⁷⁵ –, tako tudi red, ki ga odkrivamo v naravi, po La Mettrieju ne predpostavlja *une Cause éclairée*,⁷⁶ razsvetljenega vzroka. Ker se v delovanju narave in samoorganiziranju materije zrcalijo *plutôt des essais, que des coups de Maître*,⁷⁷ prej poskusi kakor mojstrske poteze; ker je morala materija skozi »neskončno mnogo

⁷³ La Mettrie, *L'Homme-machine*, v *Œuvres philosophiques*, 1:95–96.

⁷⁴ La Mettrie, *Système d'Épicure*, v *Œuvres philosophiques*, 1:362.

⁷⁵ *Ibid.*, 361.

⁷⁶ *Ibid.*, 362.

⁷⁷ *Ibid.*, 358.

kombinacij preden je dosegla tisto, ki je šele lahko dala popolno žival« oziroma človeka (skladno s tem so morale biti prve generacije ljudi »zelo nepopolne: pri nekaterih je manjkal požiralnik, pri drugih želodec, vulva, črevesje«⁷⁸ itn.), in ker do posameznih spodletelih kombinacij materije občasno še vedno prihaja (kot zgled »presenetljive zmote« narave, ki jo je videl na lastne oči, La Mettrie navaja *la femme manquée*, spodletelo žensko, ki ni imela »ne klitorisa ne prsnih bradavic ne vulve ne velikih sramnih ustnic ne nožnice ne maternice«⁷⁹), po La Mettrieju »brezboštvo zagrešimo, prav kolikor *ne* pripišemo vsega slepoti narave.«⁸⁰

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, 357–58.

⁸⁰ *Ibid.*, 362.

II

OKAZIONALIZEM

4 UPOR TELESA

MED BOGOM IN TELESOM

Naš duh je po Malebranchu umeščen in tako rekoč nenehno razpet med Bogom in telesom. Povezan je z obema, se pravi tako z Bogom kot s telesom. Vsako od povezav našega duha obvladujejo povsem določeni zakoni, prvo »zakoni povezave duše z Bogom oziroma z inteligibilno substanco univerzalnega Uma« in drugo »zakoni povezave med dušo in telesom.« Bolj ko se povezava duha s telesom krepi, bolj njegova povezava z Bogom slabi; in obratno. Duh svojo vez z Bogom utrjuje s spoznavanjem resnice, medtem ko modifikacije, do katerih v njem prihaja preko telesa, ki ga animira, to vez slabijo.

Po Malebranchu obstoj teles ni nujen, ampak arbitraren. Zato obstoja teles ni mogoče dokazati; kar je po Malebranchu mogoče dokazati, je prej sama »nemožnost takšnega dokaza«. ¹ Prav volja Boga je tista, ki telesom in vsem ostalim stvaritvam podeljuje bivanje. Bog s svojo voljo telesa ne le ustvari, ampak jih od stvarjenja naprej tudi iz trenutka v trenutek vzdržuje oziroma »ohranja« v bivanju. Vsako telo je torej tam, kjer je, prav po volji Boga: »samo tisti, ki telesom podeljuje bivanje, jih lahko postavi na mesta, ki jih zasedajo.« ² Telesa torej ni mogoče premakniti z mesta, če ga ne prestavi Bog. Moč tistega, ki bi hotel neko še tako majhno telo premakniti z mesta, na katerem ga v bivanju vzdržuje oziroma ohranja Bog, bi namreč morala biti ne le enaka, ampak celo večja od moči vsemogočnega Boga. To pomeni, da nekega telesa ni mogoče spraviti v gibanje s še tolikšno močjo, »če Bog ne poseže vmes.« ³ Gibalna sila nekega telesa potemtakem ni nič drugega

¹ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:136.

² *Ibid.*, 161.

³ *Ibid.*

kot »učinkovitost volje Boga, ki to telo zapored ohranja [*conserve successivement*] na različnih točkah«⁴ v prostoru. Kjerkoli že telesa so, tam, kjer so, so v vsakem trenutku prav po volji Boga. Strogo vzeto, »telesa lahko premika samo njihov Stvarnik.«⁵

Poglejmo zdaj naše lastno telo in neki njegov poljuben gib. Po Malebranchu sami po sebi ne moremo premakniti niti svoje roke, se premakniti z mesta ali izgovoriti enozložne besede; skratka, sami po sebi ne moremo povzročiti niti najmanjše spremembe v univerzumu. Če nam Bog ne bi priskočil na pomoč, bi se ves čas »zaman naprezali«; zmožni bi bili zgolj »nemočnih želja.«⁶

Kako je torej po Malebranchu mogoče napraviti neki telesni gib? Neki telesni gib je, fiziološko vzeto, mogoče napraviti samo s pomočjo tako imenovanih *les esprits animaux*, življenjskih duhov, ki po živcih potujejo v mišice in jih skrčijo ter tako premaknejo kost, ki se je držijo.⁷ A četudi bi anatomijo in delovanje svojega telesa poznali enako natančno, kot urar pozna ustroj in delovanje urnega mehanizma, se pravi dovolj podrobno, da bi vedeli, kam natanko moramo usmeriti življenjske duhove, da bi skrčili, denimo, dvoglavo mišico, giba sami po sebi še vedno ne bi mogli izpeljati. To pa preprosto zaradi tega, ker sami življenjski duhovi niso nič drugega kot telesa – *ces esprits sont des corps*,⁸ ti duhovi so telesa, pravi Malebranche –, se pravi najmanjši še razsežni »delci krvi in telesnih sokov«, kot take pa jih seveda lahko premika edinole Bog.⁹ Bog torej neki gib našega telesa izpelje tako, da življenjske duhove »zapored ohranja« na vseh točkah njihove poti iz možganov skozi živce v mišice.

Kakorkoli si že zamišljamo svojo povezavo s telesom, ki ga animiramo, če Bog svojih *volontez toujours efficaces*, vedno učinkovitih volja, ne bi bil voljan uskladiti z našimi *desirs toujours impuissans*, vselej nemočnimi željami, bi bili »mrtvi in negibni«,¹⁰ pravi Male-

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 165; prim. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, v *Œuvres complètes*, 10:50.

⁶ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:165.

⁷ *Ibid.*

⁸ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:62.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:165.

branche. Moč, ki jo imamo nad svojim telesom, strogo vzeto, ni naša lastna, ampak moč samega Boga. Bog pa nam je svojo moč posredoval tako, da je vzpostavil zakone povezave med dušo in telesom – prav zaradi teh zakonov se naša roka premakne natanko v trenutku, ko je želimo premakniti. S pomočjo določenih modalitet svojega duha lahko torej determiniramo učinkovanje božje volje, ki je edina gibalna sila vseh teles, vključno z najmanjšimi delci naše krvi in telesnih sokov. Oziroma z drugimi besedami, Bog je določene modalitete duha vzpostavil kot okazionalne vzroke določenih modalitet telesa, se pravi kot vzroke tistih »učinkov, ki jih proizvaja on sam.«¹¹ Ker vso moč, ki jo imamo nad svojim telesom, dolgujemo Bogu, oziroma drugače povedano, ker je prav Bog tisti, ki premakne našo roko takrat, kadar jo želimo premakniti, seveda nikakor ni vseeno, ali roko iztegnemo z namenom, da bi nekemu dali miloščino, ali pa z namenom, da bi pokončali svojega sovražnika. Čeprav Bog dajanje miloščine zapoveduje, umor pa prepoveduje, bo učinek, se pravi gib roke, proizvedel v obeh primerih, saj »svojim potem noče odvzeti njihove enostavnosti in splošnosti.«¹² Ker v drugem primeru Boga s svojo željo prisilimo, da vsled splošnih zakonov, ki si jih je predpisal, stori nekaj, česar ne želi storiti in ga s tem tako rekoč napravimo sokrivega umora, v očeh Boga, razumljivo, nismo krivi samo umora, ampak tudi »zločinske zlorabe« moči, ki nam jo je z vzpostavitvijo psihofizičnih zakonov posredoval. Ne le za umor, ko pride čas božjega maščevanja, bomo odgovarjali tudi za to »zlorabo«.

Strogo vzeto, moči nimamo neposredno nad telesom, ampak nad Bogom, ki ima sam moč nad njim. Edino, kar je v naši moči, je to, da aktiviramo moč, ki jo ima Bog nad našim telesom. Ker s tem, ko tako ali drugače determiniramo voljo Boga, aktiviramo neko telesu in nam vnanjo moč, s svojim telesom zgolj posredno krmilimo. Čeprav se zdi, da nas telo uboga na najmanjšo željo, pa ni telo tisto, ki bi vplivali nanj, ampak Bog. Naše telo je, strogo vzeto, zgolj stroj, ki zaradi tega, ker ga obvladujemo s samimi svojimi mislimi, ni nič manj stroj.

¹¹ *Ibid.*, 160.

¹² Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, v *Œuvres complètes*, 15:29.

Tisto, s čimer je naša duša neposredno povezana oziroma združena, potemtakem ni telo, ampak Bog. Duša je s telesom, ki ga animira, povezana zgolj posredno, se pravi preko svoje povezave z Bogom: kadar telo utrpi udarec, je duša po Malebranchu prizadeta samo na osnovi svoje zveze z Bogom.

Ne le, da brez Boga ne moremo napraviti niti najmanjšega giba s svojim telesom; ne le, da ne moremo ničesar čutiti, če Bog ne modificira našega duha – po Malebranchu brez Boga tudi spoznati ne moremo ničesar. Po Malebranchu namreč duhovi »ne morejo ničesar spoznati, če jih Bog ne razsvetli.« Povsem brez moči potemtakem nismo le v materialnem, ampak tudi v inteligibilnem svetu.¹³ Torej ne le, da telesa, se pravi »najbolj nizkotne med vsemi substancami,«¹⁴ ne morejo biti resnični vzrok ničesar – tudi duhovi, se pravi najbolj vzvišene med vsemi božjimi stvaritvami, so povsem brez moči. Kot smo torej z ozirom na gibanje svojega telesa povsem odvisni od božje volje, tako smo tudi z ozirom na spoznavno dejavnost svojega duha popolnoma odvisni od božjega Uma oziroma natančneje, od idej v njem. Dejstvo, da je duh zmožen mišljenja samo na osnovi svoje zveze z Bogom, nas po Malebranchu postavlja »v popolno in največjo možno odvisnost od Boga.«¹⁵ O epistemološki odvisnosti našega duha od Boga po Malebranchu dovolj zgovorno priča dejstvo, da lahko namreč kadarkoli (po)mislimo na karkoli hočemo. To namreč pomeni, da mora biti našemu duhu v vsakem trenutku na voljo neskončno mnogo idej. Hkratno prisotnost neskončnega števila idej našemu končnemu duhu pa je mogoče razložiti samo s prisotnostjo Boga našemu duhu, se pravi s prisotnostjo tistega, »ki sam vsebuje vse stvari v enostavnosti svoje biti.«¹⁶

Tisti trenutek, ko želimo misliti na neko stvar, Bog našemu duhu razodene idejo te stvari. Vendar pa Bog ideje ne proizvede neposredno v našem duhu, se pravi ne modificira našega duha, ampak nam zgolj razodene *svojo* idejo, se pravi idejo, ki jo ima o stvari, o kateri želimo misliti, on sam. Čeprav so ideje našemu duhu

¹³ Prim. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:65.

¹⁴ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:297.

¹⁵ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:439.

¹⁶ *Ibid.*, 440–41.

prisotne (*présentes à l'esprit*), pa niso prisotne v njem – naš duh jih tako rekoč vidi *zunaj* sebe, namreč v Bogu oziroma inteligibilni substanci univerzalnega Uma. Po Malebranchu imajo potemtakem naše ideje določeno realnost povsem neodvisno od našega mišljenja, saj obstajajo tudi takrat, kadar ne mislimo na njih.¹⁷ Ker Bog našemu duhu razodene svojo idejo, se pravi idejo, s katero o tej stvari misli on sam, ima po eni strani seveda vsaka ideja, ki je prisotna našemu duhu, status božjega razodetja, saj prihaja neposredno od Boga, kot je, po drugi strani, vsaka pozornost našega duha, se pravi tisto naprežanje duha, s katerim priključimo ideje, *une prière naturelle*,¹⁸ naravna molitev duha, saj se z njo naslavljamo neposredno na Boga. In Bog molitev duha praviloma usliši in mu razodene ustrezno idejo. Ko torej mislimo, dobesedno mislimo z idejami samega Boga. In v tem smislu je Malebranchev Bog *la Raison universelle des esprits*, univerzalni Um duhov, saj vsi ustvarjeni duhovi mislijo z idejami tega Uma. Kako resno je to mislil Malebranche, morda najlepše kaže prav njegovo prepričanje, da so nam misli Boga bolj dostopne od misli naših soljudi: medtem ko prav dobro vemo, »kaj misli in celo kaj hoče Bog,« pa niti za »svoje najboljše prijatelje« ne moremo vedeti »ne tega, kaj mislijo, ne tega, kaj hočejo.«¹⁹

Kadar želimo torej rešiti kak geometrijski problem ali pa pretresti kak metafizični princip, se moramo samo zbrati oziroma postati pozorni in luč razuma se bo v nas širila sorazmerno s stopnjo naše pozornosti. Ker luč prihaja od Boga, je seveda prav Bog tisti, ki je *l'auteur de nos connoissances*,²⁰ stvarnik naših spoznanj. Karkoli si že filozofi mislijo o svojih spoznanjih, »prav Bog je tisti, ki filozofe razsvetljuje s spoznanji, ki jih nehvaležneži imenujejo naravna, čeprav le-ta prihajajo z neba,«²¹ pravi Malebranche. Oziroma kot pravi Jezus subjektu *Krščanskih in metafizičnih meditacij*: »Brez mene ne bi mislil na nič, ničesar ne bi videl in si ničesar zamišljal. Vse tvoje

¹⁷ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:41.

¹⁸ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:144.

¹⁹ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:55.

²⁰ Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, 15:23.

²¹ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:439.

²² Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:125.

ideje so v moji substanci in vsa tvoja spoznanja pripadajo meni.«²²

Orišimo na hitro razliko med Malebranchem in Berkeleyjem. Prvič. Medtem ko Berkeleyjev Bog idejo proizvede v meni, ta ideja pa obstaja samo, kolikor jo zaznavam, pa mi Malebranchev Bog zgolj razodene idejo, ki, strogo vzeto, obstaja zunaj mene, namreč v njem, to pa povsem neodvisno od tega, ali jo zaznavam ali ne, saj tvori inteligibilno substanco univerzalnega Uma in je potemtakem konsubstancialna z Bogom. Drugič. Medtem ko mora v primeru, ko ima več ljudi idejo iste stvari, Berkeleyjev Bog proizvesti toliko numerično distinktnih idej, kolikor je tistih, ki imajo idejo te stvari – on sam pa ima o tej stvari spet svojo idejo –, pa Malebranchev Bog vsem razodene zgolj eno samo idejo, namreč tisto, ki jo ima o stvari on sam.

Poglejmo zdaj, kakšno je po Malebranchu razmerje med idejami in občutki. Občutki so naši duši neprimerno bližji kot ideje. Ideje so naši duši vnanje in je »niti ne aficirajo niti ne modificirajo.«²³ Čeprav se ideje nahajajo v Bogu, pa vendarle niso modifikacije božjega uma, saj Bog sam »ni zmožen modifikacij«²⁴ – ideje tvorijo sámo »učinkovito substanco Boga«.²⁵ Medtem ko duša ideje vidi zunaj sebe – *comme de loin*, tako rekoč od daleč, pravi Malebranche –, pa so občutki »v notranjosti same duše in jo modificirajo in aficirajo.«²⁶ Občutki so torej modifikacije našega duha oziroma natančneje, »sama duša, ki obstaja na ta ali oni način,«²⁷ kot modifikacije duha rad imenuje Malebranche. Medtem ko za ideje ne moremo reči niti tega, da so naše – strogo vzeto, pripadajo Bogu, mi pa imamo lahko neko idejo samo takrat, kadar nam Bog razodene katero od svojih idej –, pa občutki pripadajo izključno nam samim: Bog, ki v nas povzroča občutek bolečine, bolečino seveda pozna – namreč v smislu, da ve, katera modifikacije duše je tista, ki tvori bolečino –, a je sam ne čuti (medtem ko mi bolečino čutimo, a ne poznamo).²⁸

²³ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:408.

²⁴ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:149.

²⁵ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, v *Œuvres complètes*, 4:79.

²⁶ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:408.

²⁷ *Ibid.*, 415.

²⁸ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:66–67.

Ker se po eni strani ideje, čeprav so »prisotne duhu«, onto-loško razlikujejo od le-tega, in ker po drugi strani občutki niso nič drugega kot »sama duša, ki obstaja na ta ali oni način,« lahko duha od preudarjanja najbolj vzvišenih resnic, Boga itn. odvrne že najmanjši občutek, na primer komarjev pik ali pa brenčanje muhe okoli ušes: »če nas piči insekt, izgubimo izpred oči še tako razvidne resnice; če nam muha brenči okoli ušes, se v našem duhu razširi tema.«²⁹ Prav vsak občutek, pa naj bo še tako šibak, lahko potemtakem zmede duha in vso njegovo pozornost odvrne od Boga in usmeri k telesu. Ker je duša končna in omejena, lahko občutki hitro izčrpajo njeno zmožnost mišljenja, tako da duša ne more čutiti bolečine ali ugodja in obenem svobodno misliti na Boga.³⁰

»SPOPAD BOGA S SAMIM SABO«

Kot duhovi smo bili ustvarjeni z namenom, da bi »spoznavali in ljubili Boga«. ³¹ In za izpolnjevanje tega svojega poslanstva ne potrebujemo telesa. Ker, strogo vzeto, nismo svoje telo – *mon corps n'est pas moi*,³² nisem svoje telo, pravi Malebranche –, bi lahko preživel tudi brez njega. Vendar pa tega, da nismo svoje telo, ne vemo; tega pa ne vemo, ker nas glede naše resnične narave Bog namenoma drži v nevednosti. Trditev, da lahko mislimo na karkoli hočemo, torej ne drži povsem: v univerzalnem Umu je namreč ena ideja – ideja naše duše –, ki nam je Bog kljub vsej naši pozornosti ni pripravljen razodeti. Razlog za to, da Bog idejo nas samih skriva pred nami samimi, je prav preživetje telesa, ki ga animiram: duša, ki bi uzrla svojo resnično naravo, se pravi duša, ki bi sámo sebe uzrla kot substanco, ki je realno različna od telesa, bi seveda opustila vsakršno skrb za preživetje telesa. Sami sebe imamo potemtakem zmotno za svoje telo in za njegovo preživetje skrbimo samo zaradi tega, ker nas je Bog zaslepil za našo resnično naravo. Bog, ki nam

²⁹ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:159.

³⁰ Prim. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:408.; *Conversations chrétiennes*, 4:161.

³¹ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:170.

³² Malebranche, *Entretiens sur la mort*, v *Œuvres complètes*, 13:412.

je naložil skrb za preživetje telesa, ki ga animiramo, torej od nas pričakuje, da vzdržujemo svojo vez s tistim, kar nas oddaljuje od njega in rahlja našo vez z njim.

Da duha skrb za preživetje telesa, s katerim je združen, ne bi odvrčala od utrjevanja njegove vezi z univerzalnim Umom, Bog v prisotnosti teles v duhu proizvaja določene občutke, s pomočjo katerih nas obvešča o tem, v kakšnem razmerju so ta telesa s tistim, ki ga animiramo. Ko denimo ugriznemo v jabolko, Bog v našem duhu proizvede določen občutek sladkosti oziroma ugodja, s katerim nas obvešča, da je to telo primerno za vzdrževanje našega telesa pri življenju in potemtakem ustrezno za našo združitev z njim. Ko nas s pomočjo *les preuves courtes du sentiment*,³³ kratkih dokazov občutka, obvešča o primernosti teles, ki nas obdajajo, za vzdrževanje našega lastnega telesa pri življenju, Bog ekonomizira z našo pozornostjo: če bi se morali namreč sami vsakokrat znova dokopati do spoznanja, ali je neko telo primerno za vzdrževanje našega lastnega telesa pri življenju ali ne, bi to našega duha zaposlilo do te mere, da ne bi več mogel misliti na Boga, se pravi na svoje resnično dobro.

Naše izkustvo obvladuje *artifice*, zvijača oziroma prevara: da bi se bil duh z nekaterimi telesi voljan združiti in od nekaterih drugih ločiti, pač v skladu s potrebami telesa, ki ga sam animira, Bog z zvijačnim prijemom »kratkim dokazom občutka« poskrbi, da duh »v telesih čuti lastnosti, ki jih telesa nimajo.«³⁴ Čeprav je, na primer, jabolko samo na sebi povsem brez okusa (v jabolku namreč ni nikašne sladkosti, pa tudi, če bi bilo jabolko samo na sebi sladko, nam te sladkosti nikakor ne bi moglo posredovati, saj je vzročno popolnoma neučinkovito in torej ne more delovati na duha), pa se duhu prav zaradi božjega zvijačnega prijema zdi, »kakor da je prežeto z okusi.«³⁵ Če bi namreč duh telesa videl »takšna, kot so v resnici, ne da bi obenem v njih čutil tudi tisto, česar v njih ni,«³⁶ bi bilo vzdrževanje telesa, ki ga animira, pri življenju zanj »neznos-

³³ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:113.

³⁴ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:104.

³⁵ *Ibid.*, 100.

³⁶ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:73.

³⁷ *Ibid.*, 154; *Conversations chrétiennes*, 4:37.

no«. ³⁷ Bog torej duhu teles ne prikazuje takšnih, kot so v resnici, ampak jih zakrinka z »izposojenimi lastnostmi«. ³⁸ Prav to, da telesa vidimo drugačna, kot so v resnici, nam bo omogočilo, da bomo Boga uzrli takšnega, kot je v resnici, je prepričan Malebranche. A prav tisto, kar Bog v prisotnosti teles v našem duhu proizvaja z namenom, da nas ne bi odvrnil od sebe, nas bo odvrnilo od njega in priklenilo na telesa: ne le, da se z določenimi telesi združujemo in od nekaterih drugih ločujemo zaradi tistega, česar v njih ni – telesa tudi ljubimo (oziroma sovražimo) prav zaradi tistega, česar v njih ni.

Prijem »kratkih dokazov občutka« ni le vir naših največjih ugodij, ampak obenem tudi vir največjih tegob v našem življenju. Ko si denimo poškodujemo telo, nas občutek bolečine, ki ga Bog proizvede v našem duhu, ne le opozori, da moramo nekaj storiti za dobrobit svojega telesa, ampak popolnoma prevzame našega duha, se pravi vso njegovo pozornost proti naši volji preusmeri k telesu in mu na ta način onemogoča, da bi mislil na svoje resnično dobro, na Boga. In prav v tem je *la contradiction terrible*, grozljivo protislovje, ki ga izkušamo: medtem ko nam, po eni strani, luč razuma pravi, da smo, kot duhovi, nad telesom in da smo bili ustvarjeni, da bi spoznavali in ljubili Boga, pa nas, po drugi strani, modifikacije, ki jih Bog proizvaja v našem duhu, prepričujejo o nasprotnem, namreč o tem, da je duh od telesa, ki ga animira, odvisen celo do te mere, da zaradi njega izgubi izpred oči svoje edino resnično dobro, se pravi Boga. ³⁹

Zakaj Bog, ki ob našem stremljenju za telesnimi, se pravi lažnimi dobrinami, v nas proizvaja ugodje, ob našem stremljenju za njim samim, se pravi za našo edino resnično dobrino, v našem duhu ni pripravljen proizvesti niti najmanjšega občutka ugodja? Zakaj Bog duha, ki misli nanj in se mu s svojo ljubeznijo približuje, občasno navda celo z »grenkobo in brezčutnostjo«? ⁴⁰ Z drugimi besedami, zakaj je naše stremljenje za duhovnimi dobrinami – se pravi spoznanje Boga – v najboljšem primeru afektivno nevtrarno? Bog nas je navsezadnje ustvaril prav zase, se pravi za to, da bi ga spoznavali in ljubili.

³⁸ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:105.

³⁹ *Ibid.*, 100–102.

⁴⁰ Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, v *Ceuvres complètes*, 5:141.

Če mora Bog po eni strani za to, da bi v nas zbudil zanimanje za telesne dobrine, se pravi za čutne objekte oziroma telesa, ki so nujno potrebna za ohranitev našega lastnega telesa pri življenju, le-ta našemu duhu prikazovati drugačna, kot so v resnici, se pravi obdarjena z lastnostmi, ki jih v njih ni, pa je po drugi strani prepričan, da sam za to, da bi v nas vzbudil ljubezen do njega samega, ne potrebuje prav nikakršnih »izposojenih lastnosti«. Prepričan je namreč, da ga bomo vzljubili tisti trenutek, ko ga bomo uzrli takšnega, kot je v resnici, medtem ko bi nam bila telesa takšna, kot so v resnici – se pravi, če bi čutili »samo tisto, kar je zares v njih, in ne bi obenem čutili tudi tistega, česar v njih ni« –, mrzka, občevanje oziroma združevanje z njimi pa »neznosno«. ⁴¹

Medtem ko je ljubezen, ki jo v nas vzbuja občutek ugodja do svojega (domnevnega) vzroka, nagonska in slepa, pa je ljubezen, ki se poraja zgolj na osnovi luči razuma, svobodna in razsvetljena. Medtem ko nas ugodje »nagonsko« priklene na svoj (domnevni) vzrok, pa afektivno nevtralna luč v ničemer ne zavezuje naše volje, tako da je zgolj od nas samih odvisno, ali bomo nanjo odgovorili z ljubeznijo ali ne. In Bog od nas pričakuje, da ga bomo ljubili z razumom, se pravi s svobodno in razsvetljeno ljubeznijo.

Ne le, da Bog ob našem približevanju njemu samemu v nas ne proizvaja prav nikakršnega ugodja, s katerim bi nas nagradil za naše krepostno ravnanje, se pravi za naše stremljenje za našo edino resnično dobrino, ampak še več: izkustvo namreč nezgrešljivo priča o tem, da so *les voies de la vertu*, pota vrline (se pravi naše stremljenje za duhovnimi dobrinami, za Bogom) pogosto *dures & pénibles*, težavna in naporna, medtem ko so *les voies du vice*, pota pregrehe (se pravi naše stremljenje za telesnimi, lažnimi dobrinami) praviroma *douces & agréables*, sladka in prijetna. ⁴²

Torej ne le, da nas Bog z ugodjem, ki ga v nas proizvaja takrat, kadar mu obrnemo hrbet in stremimo za lažnimi dobrinami, za naše grešno ravnanje nagrajuje – z bolečino in odporom, ki ju v nas proizvaja takrat, kadar stremimo za njim, se pravi za našo edino resnično dobrino, nas za naše krepostno ravnanje celo kaznuje.

⁴¹ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:154; *Conversations chrétiennes*, 4:37.

⁴² Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:88.

Videti je potemtakem, kakor da bi nas hotel odvrniti od sebe in prikleniti na čutne stvari oziroma telesa.

Ker so pota vrline »težavna in naporna«, nas preudarjanje duhovnih dobrin hitro utruji, tako da svojo pozornost le z največjimi napori za dalj časa usmerimo k njim. Ker pa so, po drugi strani, pota pregrehe »sladka in prijetna«, smo se seveda nemudoma pripravljene vdati telesnim dobrinam, brezdelju in dremežu oziroma čemurkoli, kar nam prinaša čutno ugodje. Okazionalistični filozof lahko tako v neki povsem običajni, vsakdanji situaciji, ko se naveliča metafizike in ga popade lenoba, prepozna Boga na delu, namreč Boga, ki ga s tem, da v njem proizvaja grozo in odpor ob duhovnih dobrinah, odvrta od utrjevanja njegove vezi z univerzalnim Umom. Soočen s trenutnim odporom, ki ga čuti do metafizike, si okazionalistični filozof ne more reči niti tega: ker odpor, ki ga ta trenutek čutim do metafizike, ne zrcali moje lenobe, ampak prej grozo in odpor, ki ju ob mojem stremljenju za duhovnimi dobrinami v meni vzbujata Bog, da bi me kaznoval, ker sem se mu hotel približati, oziroma z drugimi besedami, ker tisti, ki ta trenutek hoče, da bi jaz odložil knjige in se vdal telesnim dobrinam, nisem jaz sam, ampak Bog v meni, lahko avtonomno ravnam samo tako, da se ne prepustim njegovi volji in še naprej pridno delam. Torej ne le, da Bog okazionalističnega filozofa, ki stremlji za njim, s prezirom odvrta od sebe – za okazionalističnega filozofa mora biti protislovje v božjem ravnanju še toliko bolj »grozljivo«, saj je v njegovih očeh prav Bog sam tudi tisti, ki v njem proizvede in vzdržuje tisti impulz, zaradi katerega filozof sploh stremlji za njim. V okazionalistični optiki potemtakem celo nekaj tako banalnega, kot je razpetost med vnemo in odporom do dela, ne zrcali nič manj kot *le combat de Dieu contre luy-même*,⁴³ spopad Boga s samim sabo.

Za Boga, se pravi za edini objekt, ki je v očeh okazionalističnega filozofa vreden ljubezni, se potemtakem izkaže, da je perverzen; in vendar ga mora vsak okazionalistični filozof, ki je vreden svojega imena, ljubiti kot svojo edino resnično dobrino.

Težave, ki jih izkušamo takrat, kadar se želimo združiti z univerzalnim Umom, oziroma z drugimi besedami, dejstvo, da je vsakršna

⁴³ *Ibid.*, 90.

pozornost praviloma *pénible & désagréable*,⁴⁴ naporna in neprijetna, po Malebranchu koreninijo v *la rébellion du corps*,⁴⁵ v uporou telesa. Ljudje namreč »nismo več takšni, kakršne nas je ustvaril Bog«;⁴⁶ relacija med duhom in telesom, ki jo je Bog vzpostavil kot *union*, zvezo, se je po naši krivdi spremenila v *dépendance*, odvisnost duha od telesa. Duh, ki pade v odvisnost od telesa, ki po Malebranchu velja za »najbolj nizkotno med vsemi substancami«, in to celo do te mere, da zaradi te malovredne substance izgubi izpred oči svoje najvišje dobro, Boga, ni več vreden tega, da bi lahko mislil na Boga, da bi Boga ljubil in častil. Bog se je zato od njega »odmaknil kolikor je mogel, ne da bi ga obenem pogubil in izničil.« Takšna kazen je zanj »hujša kot sam nič«.⁴⁷

ADAMOVO TELO

Človeku se torej njegovo telo upira. Telo pa se nam upira zaradi tega, ker se je prvi človek uprl Bogu. Ker torej Adam ni ubogal Boga, je njegovo telo prenehalo ubogati njega samega. Z uporom telesa je Bog potemtakem kaznoval izvirni greh. Ker je greh deden in se preko telesa prenaša iz roda v rod,⁴⁸ od greha prvega človeka naprej potemtakem prav vsi naseljujemo uporno telo.

In prav zaradi tega, ker nismo več gospodarji svojega telesa, ne moremo več biti gospodarji svoje pozornosti. Res je sicer, da lahko še vedno mislimo na karkoli hočemo – zakoni povezave našega duha z inteligibilno substanco univerzalnega Uma se po grehu prvega človeka niso prav nič spremenili: Bog je vsako »naravno molitev« našega duha še vedno pripravljen uslišati, naše želje so še zmeraj okazionalni vzroki prisotnosti idej našemu duhu –, nismo pa več gospodarji svojih želja: naše želje so namreč usodno posredovane z odvisnostjo našega duha od telesa. Odkar namreč naš duh ni več zgolj povezan s telesom, ampak odvisen od le-tega, občutki v naše

⁴⁴ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:140.

⁴⁵ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:76.

⁴⁶ *Ibid.*, 101.

⁴⁷ *Ibid.*, 103.

⁴⁸ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:105.

ideje vnašajo nered in zmedo, in »tako ne mislimo vedno na tisto, na kar bi sami hoteli.«⁴⁹

Bog duha ni podredil telesu; Bog je obe substanci zgolj povezal oziroma združil, in sicer preko zakonov povezave med dušo in telesom. Ta povezava je zgolj in samo v tem, da so modalitete obeh substanc, med katerima ni prav nikakršne vzročne povezave, »vzajemne«:

[Bog] je hotel in še vedno hoče, da bi bile modalitete duha in telesa vzajemne. Prav to je tisto, kar konstituira zvezo in naravno odvisnost dveh delov, iz katerih sestojimo. Ta zveza sestoji izključno v vzajemnem ujemanju [*la réciprocation mutuelle*] naših modalitet, ki sloni na neomajnih temeljih božjih dekretov, dekretov, ki mi s svojo učinkovitostjo posredujejo moč, ki jo imam nad svojim telesom – in preko tega nad nekaterimi izmed teles, ki me obdajajo –, dekretov, ki me s svojo nespremenljivostjo povezujejo z mojim telesom in preko tega z mojimi prijatelji, z mojimi dobrinami, z vsem, kar me obdaja.⁵⁰

Vzajemnost modalitet duha in telesa je torej rezultat božjega dekreta; tisto, kar imamo sami za moč nad lastnim telesom, je, strogo vzeto, zgolj »učinkovitost božjih dekretov«, tisto, kar imamo za povezavo z našim telesom, pa zgolj »nespremenljivost« le-teh. Bog je zakone povezave med dušo in telesom skupaj z zakoni komunikacije gibanja vzpostavil ob samem stvarjenju sveta in takrat niso bili nič drugačni kot danes, s to nemajhno razliko, da jih je bil v prid Adama še pripravljen razveljavljati – to pa vse dotlej, dokler Adam ni grešil.

Medtem ko naši čuti »motijo naše ideje« in »utrujajo našo pozornost«,⁵¹ z eno besedo, medtem ko nas naši čuti »tirinizirajo«,⁵² pa so Adama še »spoštljivo« obveščali in opozarjali: o tem, kaj mora storiti za svoje telo, so ga namreč »obveščali, ne da bi ga obenem odvrčali od Boga.«⁵³ Adam jih je bil namreč zmožen na migljaj

⁴⁹ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:289.

⁵⁰ *Ibid.*, 166.

⁵¹ *Ibid.*, 103.

⁵² Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:75.

⁵³ *Ibid.*

utišati.⁵⁴ In prav zaradi tega, ker je bil Adam še *maître absolu de son corps*, absolutni gospodar svojega telesa, je bil lahko obenem tudi gospodar svoje pozornosti, se pravi *maître absolu de son esprit & de ses idées*,⁵⁵ absolutni gospodar svojega duha in svojih idej. To, ali bodo zunanja telesa delovala na njegovega duha in zmedla njegovo pozornost, je bilo namreč povsem odvisno od njegove volje. Zunanja telesa namreč na našega duha delujejo samo takrat, kadar gibanje življenjskih duhov, do katerega pride v našem telesu ob stiku z njimi, doseže »poglavitni del« naših možganov, se pravi tisti njihov del, ki predstavlja sedež duše. Samo afekcije tega dela možganov so tiste modalitete telesa, ki jim vedno sledijo ustrezne modalitete duha. Z drugimi besedami, zakoni povezave med duhom in telesom stopijo na delo šele takrat, kadar je aficiran ta del možganov. Ker je bilo gibanje življenjskih duhov pred grehom »povsem odvisno od Adamove volje«, ⁵⁶ je imel Adam takrat še moč, da je to gibanje lahko zaustavil tisti trenutek, ko je doseglo in aficiralo poglavitni del njegovih možganov, se pravi tisti trenutek, ko je določen občutek, denimo bolečino, za kratek čas že občutil. Ker gibanje življenjskih duhov ni več aficiralo poglavitnega dela njegovih možganov, Adam bolečine preprosto ni več občutil. Na ta način je bil Adam zmožen svoje čute »utišati«. Adam je bil potemtakem zmožen svojo dušo dobesedno ločiti od svojega telesa; to je dosegel tako, da je njen sedež, se pravi poglavitni del svojih možganov, »oddvojil od ostalega telesa.«⁵⁷ Ker je bil Adam »gospodar tistega, kar se je dogajalo v poglavitnem delu njegovih možganov,«⁵⁸ pozornost njegovega duha ni bila nikoli motena proti njegovi volji.

Zaradi moči, ki jo je imel nad svojim telesom, je Adam lahko »jedel, ne da bi ob tem občutil kakršnokoli ugodje; gledal, ne da bi videl; in spal, ne da bi sanjal.«⁵⁹ Življenje v paradizu je očitno moralo biti skrajno pusto in neprivlačno. A naša tovrstna reakcija na Malebranchev opis življenja v paradizu govori zgolj o naši lastni

⁵⁴ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:103.

⁵⁵ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:470.

⁵⁶ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:140.

⁵⁷ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:40.

⁵⁸ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:296.

⁵⁹ *Ibid.*, 103.

sprijenosti, se pravi o tem, kako zelo smo sami podvrženi »zakonu poželjivosti«: naše lastno telo nas je nase priklenilo do te mere, da se nam zdi popolnoma nezamisljivo, da bi se lahko občutka ugodja posluževali izključno za ugotavljanje tega, ali je neko telo primerno za združitev z našim lastnim ali ne, ob sami združitvi pa bi se mu morali povsem odpovedati.

Od kod Adamova izjemna moč nad lastnim telesom? Rekli smo že, da je Bog zakone komunikacije gibanja in zakone povezave med dušo in telesom vzpostavil ob stvarjenju sveta in da pred grehom niso bili nič drugačni kot po njem. Torej je tudi vsaki afekciji poglobitnega dela Adamovih možganov neizogibno sledil ustrezen občutek v duši – s to razliko, da je Adam lahko gibanje življenjskih duhov, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanjimi telesi, zaustavil še preden je doseglo in aficiralo poglobitni del njegovih možganov ali pa neposredno po tem. In Adam je gibanje življenjskih duhov zaustavil »vsakokrat, kadar se je želel posvetiti resnici,«⁶⁰ se pravi preudarjanju idej. Ta Adamova moč nad lastnim telesom, se pravi moč, da je lahko nadziral celo gibanje najmanjših delcev svoje krvi in telesnih sokov, pa izvira iz dejstva, da je Bog v določenih primerih njemu v prid razveljavil zakone komunikacije gibanja in naredil izjemo v zakonih povezave med dušo in telesom.⁶¹ In Bog je to počel z namenom, da Adamovo telo njegovega duha ne bi odvrnilo od tega, da bi mislil na tisto, na kar je sam hotel. S tem je svojo voljo v posameznih primerih dobesedno podredil Adamovi: »tako je bila božja volja oziroma splošni zakon narave, ki je resnični vzrok komunikacije gibanja, v določenih primerih odvisna od Adamove volje.«⁶² Kot izjema v naravnih zakonih, Adamova moč nad lastnim telesom potemtakem ni nič drugega kot »anomalija«,⁶³ pravi Ferdinand Alquié.

Ko pa je Adam enkrat grešil, preprosto ni bil več vreden tega, da bi Bog zaradi njega, upornika in grešnika, še naprej

⁶⁰ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:40.

⁶¹ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:113.

⁶² Malebranche, *Eclaircissements*, 3:35.

⁶³ Ferdinand Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche* (Pariz: J. Vrin, 1974), 470.

delal izjeme v naravnih zakonih.⁶⁴ Tako je Adam izgubil moč nad svojim telesom, njegov duh, ki je bil pred tem zgolj povezan s telesom, pa je postal odvisen od le-tega: ker so zdaj prav vsa gibanja »upornih [življenjskih] duhov«,⁶⁵ do katerih je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanjimi telesi, dosegla poglobitveni del njegovih možganov, je njegov duh skladno s tem utrpel prav toliko modifikacij.

Malebranchevega Boga, katerega »poglobitveni cilj ni sreča ljudi«, ampak »njegova lastna slava«,⁶⁶ Boga, ki potemtakem »bolj kot dobrobit svojih stvaritev ljubi lastno slavo«,⁶⁷ Boga, katerega »edini cilj ob stvarjenju univerzuma je njegova lastna slava«,⁶⁸ Boga, ki verjame, da je večje slave deležen vsled *la simplicité de ses voyes*, enostavnosti svojih poti, kot pa vsled *la beauté de l'Univers*, lepote univerzuma, z eno besedo, Boga, ki se bolj kot s samim rezultatom postavlja z načinom, kako ga je dosegel, si ni težko predstavljati, kako nestrpno čaka, kdaj bo prvi človek podlegel skušnjavi in grešil ter ga s tem končno odrešil izjeme, ki jo mora zaradi njega delati v naravnih zakonih, ki jih je sam vzpostavil, oziroma razveljavljanja lastnih zakonov, z eno besedo, ponižujoče »partikularne previdnosti«, s katero mora preprečevati »neprijetne posledice« naravnih zakonov.⁶⁹ Prav zaradi tega se Bog ob grehu prvega človeka noče »ponižati na raven partikularne previdnosti«:⁷⁰

Čeprav vidi, da bo šlo njegovo delo po zlu, pa ljubosumen na svojo slavo, poln samega sebe, svojega dostojanstva, svoje božanskosti in svoje neskončnosti ne naredi prav ničesar in prav s tem daje vedeti, da je neskončen, saj ima najbolj plemenito izmed svojih stvaritev v primerjavi s samim sabo za nič.⁷¹

Bog torej raje mirno gleda, kako se svet okrog njega podira – po grehu prvega človeka bomo tako naseljevali »ruševine nekega

⁶⁴ Malebranche, *Entretiens sur la mort*, 13:386.

⁶⁵ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:141.

⁶⁶ Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, 15:31.

⁶⁷ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:111.

⁶⁸ Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, 5:58.

⁶⁹ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, 12:269.

⁷⁰ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:47.

⁷¹ *Ibid.*, 48.

popolnejšega sveta«⁷² –, kakor pa da bi s partikularnim dejanjem volje posegel vmes. Prav s tem pa se po Malebranchu šele zares začne obnašati kot Bog: »obnaša se kot Bog; s tem, da takrat, ko gre njegovo delo po zlu, ostane nepremičen, dostojanstveno zatrjuje svojo božansko naravo«;⁷³ oziroma, kot beremo na nekem drugem mestu, Bog prav »s svojo nepremičnostjo« v trenutku greha prvega človeka »pravi, da je Bog.«⁷⁴

S tem, da je človek grešil, s tem, da se je uprl Bogu in se odvrnil od njega, ga je odrešil ponižujočega delovanja s pomočjo partikularnih dejanj volje in mu na ta način šele omogočil, da je začel zares ravnati kot Bog, ki je vreden svojega imena, namreč s pomočjo splošnih volja oziroma zakonov. Sam akt kaznovanja, se pravi akt, s katerim Bog Adamu odvzame moč, ki jo je ta imel nad svojim telesom, je vrhunec »enostavnosti božjih poti«: Bogu namreč za to, da bi kaznoval Adama, ne le ni treba vpeljati nobene nove partikularne volje in s tem v svoje ravnanje vnesti še dodatne nepopolnosti, ampak je lahko še tisto partikularno voljo, s pomočjo katere je deloval doslej, opustil in se tako otrese še zadnje nepopolnosti v svojem ravnanju. Bog je Adamu moč nad telesom odvzel preprosto tako, da se je preprosto začel strogo držati svojih zakonov. Bog potemtakem šele z grehom prvega človeka zares postane Bog.

Pred grehom je bila »Adamova sreča zlasti v tem, da ni (ob) čutil bolečine,«⁷⁵ pravi Malebranche. Adam pa bolečine ni občutil zaradi tega, ker je lahko gibanje življenjskih duhov, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanjimi telesi, zaustavil in na ta način preprečil nastanek tistih afekcij poglavitnega dela svojih možganov, ki bi jim sicer neizogibno sledil občutek bolečine v duši. Kar je torej paradiz konstituiralo kot paradiz, potemtakem ni bilo nič drugega kot moč, ki jo je Adam imel nad svojim telesom, se pravi prav njegov psihofizični privilegij. Sam paradiz je bil torej utemeljen na izjemi v naravnih zakonih oziroma na razveljavljanju

⁷² Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:73.

⁷³ Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, 5:18.

⁷⁴ Malebranche, *Abrégé du Traité de la nature et de la grâce*, v *Œuvres complètes*, 8–9:1099.

⁷⁵ Malebranche, *Eclaircissements*, 3:47.

le-teh. Torej ne le, da z grehom prvega človeka Bog šele zares postane Bog; tisti trenutek, ko Bog Adama kaznuje z odvzemom njegovega psihofizičnega privilegija, iz sveta izgine še zadnja anomalija – Bogu zdaj namreč ni več treba posegati v svet, ampak lahko z njega mirno dvigne roke in ga prepusti delovanju naravnih zakonov – in tako tudi svet šele zares postane svet.⁷⁶

FILOZOFIJA V PARADIŽU

Adam je pred grehom vedel, da »lahko samo Bog deluje nanj.«⁷⁷ Že prvi človek, ki je to, da je Bog edini resnični vzrok, po Malebranchevih besedah »vedel bolj razločno kot največji filozof kar jih je kdaj živelo,«⁷⁸ je bil potemtakem okazionalistični filozof *par excellence*. Torej ne le, da se filozofija po Malebranchu začne že v paradizu, ampak še več, začne se prav kot okazionalizem.⁷⁹ Čeprav je Adam skozi luč razuma vedel, da Bog deluje nanj, »pa tega ni čutil.«⁸⁰ Kar je namreč čutil, je bilo to, da »telesa delujejo nanj«; in čeprav je čutil, da telesa delujejo nanj, »pa tega ni vedel.«⁸¹

⁷⁶ Tu se opiramo na interpretacijo Ferdinanda Alquiéja, *Le Cartésianisme de Malebranche*, 469–71.

⁷⁷ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:48.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Mimogrede, eno od zanimivejših Diderotovih filozofskih gesel v *Enciklopediji*, »Philosophie Antédiluvienne«, je posvečeno prav kritičnemu pretresu nekaterih rekonstrukcij »stanja filozofije pred vesoljnim potopom«; za razliko od Malebrancha, katerega rekonstrukcije okazionalistične filozofije v paradizu pa Diderot ne obravnava, čeprav je njegovo filozofijo zelo dobro poznal in o njej za *Enciklopedijo* napisal celo geslo z naslovom »Malebranchisme«, se te rekonstrukcije ne ustavijo pri prvem človeku, ampak izvor filozofije vidijo »na nebu«, namreč pri angelih: ker je narava angelov »plemenitejša od človeške narave«, mora biti seveda tudi »njihovo spoznanje stvari popolnejše od našega«, tako da so angeli »mного boljši filozofi kot ljudje« (glej Diderot, *Encyclopédie*, v *Œuvres complètes*, ur. Herbert Dieckmann, Jacques Proust in Jean Varloot, 36 zv. [Pariz: Hermann, 1975–], 5:401–408; za podroben prikaz virov, pri katerih se navdihuje Diderot, glej Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* [Pariz: Albin Michel, 1995], 548).

⁸⁰ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:48.

⁸¹ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:95.

Torej že prvi okazionalistični filozof, Adam, bi se najbrž strinjal z modernimi kritikami okazionalizma, da ne le ni nikakršne čutne podkrepitve centralne teze okazionalizma o Bogu kot edinem vzroku, ampak da je ta teza tudi v direktnem nasprotju z vsakršnim čutnim izkustvom. Čeprav je torej Adam takrat, kadar je kak sadež okušal z ugodjem, kot okazionalist vedel, da je prav nevidni in nezaznavni Bog tisti, ki v njem povzroča to ugodje, pa so ga njegovi čuti prepričevali o nasprotnem, namreč o tem, da je prav sadež, ki ga vidi, drži v rokah in jé, tisti, ki v njem povzroča to ugodje. Torej že prvi in najbolj prepričani okazionalistični filozof je bil brez čutnega spoznanja o nenehnem delovanju Boga nanj, njegova lastna filozofija pa je morala biti že v njegovih očeh v neposrednem nasprotju s pričevanjem njegovih čutov.

Ker je Adam, kot okazionalistični filozof, prav gotovo vedel, da ne more ničesar spoznati, če Bog ne razsvetli njegovega duha, in ničesar čutiti, če Bog ne modificira njegovega duha, z eno besedo, ker je vedel, da je prav Bog tisti, ki je stvarnik tako vseh njegovih spoznanj kakor tudi vseh njegovih občutkov, je moralo dejstvo, da to, kar je vedel, nikoli ni bilo tisto, kar je čutil, in da to, kar je čutil, nikoli ni bilo tisto, kar je vedel, v njegovih očeh seveda zrcaliti določeno protislovje v delovanju Boga. Prvič, ker je bilo tisto, kar je Adam vedel, to, da Bog deluje nanj, in ker je bilo tisto, kar je čutil, to, da telesa delujejo nanj, je moral biti v njegovih očeh seveda prav Bog tisti, ki je njegovo čutno izkustvo uprizoril tako, da je le-to oporekalo njegovi vednosti o božji vzročni učinkovitosti, se pravi temu, kar mu je Bog sam kazal skozi luč razuma. Drugič, ker Adam tega, kar je vedel, nikoli ni čutil, je moral biti v njegovih očeh seveda spet prav Bog tisti, ki mu je za to, kar mu je sam kazal skozi luč razuma, odtegoval čutno podkrepitev; oziroma z drugimi besedami, sam Bog je bil tisti, ki je svojo vsemogočno roko skrival pred Adamom, sam Bog je bil tisti, ki je svojo vzročno učinkovitost napravljaval nezaznavno v njegovih očeh. In tretjič, ker Adam tega, kar je čutil, nikoli ni vedel, je seveda jasno, da ni mogel pričakovati, da bi lahko skozi luč razuma uvidel, da telesa delujejo nanj. Skratka, kot Adam po eni strani ni imel čutnega dokaza za vzročno učinkovitost Boga, se pravi za sam okazionalizem, tako po drugi ni imel nikakršne

racionalne utemeljitve vzročne učinkovitosti teles, se pravi okazionalizmu nasprotnega filozofema.

Zakaj je bilo torej kljub »zelo jasnemu spoznanju o nenehnem delovanju Boga nanj,«⁸² božje delovanje v Adamovih očeh nezaznavno? Zakaj Adam ni čutil, da prav Bog deluje nanj? In zakaj je bilo tisto, kar je čutil, prav to, da telesa delujejo nanj? Delovanje Boga je bilo v Adamovih očeh nezaznavno zaradi tega, ker bi ga »čutno spoznanje o božjem nenehnem delovanju nanj,« *invinciblement*, neudržljivo navezalo na Boga.⁸³ Z drugimi besedami, če bi Adam to, kar je vedel, obenem tudi čutil – se pravi, če bi čutil, da Bog deluje nanj –, bi ga to navdalo s slepo in nagonsko ljubeznijo do tiste dobrine, ki jo mora sicer ljubiti izključno z razumom. Kolikor torej sam okazionalizem ni nič drugega kot svobodna in razumska ljubezen do Boga, Adamovo pomanjkanje čutnega spoznanja o božjem nenehnem delovanju nanj – oziroma odsotnost čutne podkrepitve o Bogu kot edinem resničnem vzroku –, očitno ni slabost okazionalizma, ampak prej njegov konstitutivni element.

Medtem ko Bog, po eni strani, od nas pričakuje, da ga bomo ljubili s svobodno in razumsko ljubeznijo, pa nas, po drugi strani, kot vzrok oziroma stvarnik vseh naših občutkov, sam ves čas navdaja prav s slepo in nagonsko ljubeznijo do njega samega. Za Boga okazionalizma torej problem očitno ni mogel biti v tem, kako doseči, da bi ga Adam ljubil, ampak prej v tem, kako Adamu preprečiti, da bi ga ljubil slepo in nagonsko, saj je, kot edini vzročni dejavnik v univerzumu, tako rekoč ves čas v nevarnosti, da ga Adam vzljubi prav na ta način. Kar pa nikakor ni enostaven podvzem, saj je moral v Adamovih očeh ostati nezaznaven kljub dejstvu, da je prav on sam tisti, ki je vzrok vseh njegovih občutkov; njegova roka je morala ostati nevidna kljub dejstvu, da je prisotna za vsemi Adamovimi idejami, občutki in telesnimi gibi.

In Bog je svojo vzročno učinkovitost za Adamov pogled uprizoril kot vzročno učinkovitost teles prav zaradi tega, da bi ga odvrnil od sebe kot vzroka. S tem je Bog Adamu sicer res preprečil, da bi ga ljubil slepo in nagonsko, toda obenem ga je izpostavil neudržljivi

⁸² *Ibid.*, 97.

⁸³ *Ibid.*

privlačnosti teles. Da bi se Adam zdaj lahko ubranil slepe in nagon-ske ljubezni do teles, ki jo v njem vzbujajo čutni objekti – oziroma Bog, ki deluje skozi njega –, mu je podelil psihofizični privilegij. To, da je Bog edini resnični vzrok, je Adam navzlic očitnemu, zaznavnemu delovanju teles nanj lahko vedel samo ob nenehni uporabi moči, ki jo je imel nad svojim telesom, se pravi samo ob nenehnem blokiranju gibanja življenjskih duhov, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanji teles: prvi človek je lahko Boga ljubil z razumom samo, če je vsakokrat znova oddvojil pglavitni del svojih možganov od ostalega telesa in utišal svoje čute. Bog je potemtakem prvemu človeku dal njegov psihofizični privilegij prav z namenom, da bi ta lahko v svojem okazionalističnem pričanju vztrajal kljub nezgrešljivemu pričevanju svojih čutov o nasprotnem. Kar je bilo torej v skrajni instanci usodno odvisno od moči, ki jo je imel Adam nad svojim telesom, tako ni bilo nič manj kot prav njegovo verovanje v vzročno učinkovitost Boga, se pravi sama njegova razsvetljena ljubezen do Boga oziroma, z eno besedo, sam njegov okazionalizem.

V čem je torej Adamov greh? Kaj je Adam storil? Oziroma natančneje, česa *ni* storil? Preprosto tega, da občutka ugodja, ki ga je ob njegovi združitvi z nekim določenim telesom, s »prepovedanim sadežem«, v njegovem duhu proizvedel Bog, ni zablokiral, ampak se mu je prepustil. S tem, da se temu ugodju ni odpovedal neposredno po tem, ko je razbral, kaj mu z njegovo pomočjo sporoča Bog – da je namreč to telo prikladno za združitev z njegovim lastnim telesom –, je Adam prestopil mejo med nedolžnostjo in grehom. Ker Adam v tem primeru pglavitnega dela svojih možganov ni bil pripravljen oddvojiti od ostalega telesa, je občutek ugodja zapolnil zmogljivost njegovega duha do te mere, da je tema modifikacij popolnoma zastrla luč razuma. Ko se je enkrat tako zmedel, se nikoli več ni mogel povsem zbrati. Kar je namreč občutek ugodja, ki se mu Adam ni bil pripravljen odreči, izbrisal iz njegovega duha, je bila prav »jasna percepcija«, da je prav »Bog njegovo dobro, edini vzrok njegove radosti in njegovih ugodij« – vključno s tistim, ki ga je ta trenutek izkušal – »in da bi potemtakem moral ljubiti samo njega.«⁸⁴ Kar se je torej na ta način izbrisalo iz njegovega duha, ni

⁸⁴ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:75.

bilo nič manj kot prav sama resnica okazionalizma. In prav v tem je Adamov greh.

Ker Adam ni več z lučjo razuma vedel, da je samo Bog zmožen delovati nanj, in ker je obenem še naprej čutil, da je prav telo, s katerim se je združil, se pravi »prepovedani sadež«, tisto, ki deluje nanj, je vzrok svojega trenutnega ugodja zmotno prepoznal v samem telesu, ob združitvi s katerim je Bog v njem proizvajal to ugodje. Skratka, začel je verjeti v vzročno učinkovitost teles, njegovo razsvetljeno ljubezen do Boga pa je nadomestila ljubezen, s katero nas občutek ugodja neizbežno priklepa na svoj domnevni vzrok, se pravi slepa in nagonka ljubezen do teles.

Ker Adam moči, ki jo je imel nad svojim telesom, ni uporabil, jo je tisti trenutek izgubil. Videti je potemtakem, da je Bog Adamovo opustitev okazionalizma in privzetje okazionalizmu nasprotnega filozofema kaznoval s tem, da je samo fiziologijo njegovega telesa prilagodil tako, da je ustrezala njegovi novo odkriti filozofiji. Ker se je Adam prostovoljno odrekel svojemu okazionalističnemu prepričanju v prid verovanja v vzročno učinkovitost teles, je bil od tistega trenutka naprej pač obsojen na ne-okazionalizem. Ko se je enkrat svobodno odpovedal svoji ljubezni do Boga, je bil pač obsojen na ljubezen do teles. Če je pred grehom svobodno ljubil Boga, pa po grehu neudržljivo ljubi telesa.

Dokler Adam vztraja v svojem okazionalističnem prepričanju, Bog očitno ne deluje kot okazionalistični Bog, se pravi kot Bog, ki se postavlja z »enostavnostjo in splošnostjo svojih poti«, saj v delovanje zakonov, ki jih je sam vzpostavil, posega, jih razveljavlja in v njih dela izjeme; ko pa Bog po Padcu prvega človeka začne delovati, kot se za Boga okazionalizma spodobi, se pravi ko se začne strogo držati svojih splošnih zakonov in vanje ni več pripravljen posegati, pa sam okazionalizem postane popolnoma nevzdržen filozofem. Ker je okazionalizem temeljil prav na izjemi v naravnih zakonih in na razveljavljanju le-teh, je bil očitno možen samo v paradizu – bil je pač filozofska refleksija anomalnega sveta.

Medtem ko je prelapsarna fiziologija omogočala Adamovo verovanje v vzročno učinkovitost Boga, se pravi njegovo ljubezen do Boga, pa postlapsarna fiziologija neizbežno poraja in vzdržuje verovanje v vzročno učinkovitost teles, se pravi ljubezen do teles.

Kot bomo videli, je prav postlapsarna fiziologija teles, ki jih naseljujemo, tista, zaradi katere nas bo za verovanje v vzročno učinkovitost Boga, se pravi za razumsko ljubezen do Boga, mogoče pridobiti samo z božjo pomočjo.

Prav postlapsarna fiziologija teles je tudi tista, ki šele odpre nekatere centralne probleme novoveške filozofije. Tako na primer obstoj zunanjega sveta ali pa razlikovanje med videzom in resničnostjo za Adama sploh nista predstavljala nikakršnega problema – to pa prav zaradi izjemne moči, ki jo je imel nad svojim telesom. Ker je bilo namreč gibanje življenjskih duhov »popolnoma podrejeno njegovi volji«, je Adam seveda vedel, kdaj so njegovi možgani aficirani od vnanjega in kdaj od notranjega vzroka – »tako Adam za razliko od norcev in vročičnežev ali nas samih v snu ni bil nagnjen k temu, da bi imel privide [*phantômes*] za realne bitnosti [*réalité*].«⁸⁵ Ta vprašanja v filozofiji torej vzniknejo šele potem, ko je Bog Adamu odvzel njegovo moč nad telesom. Z drugimi besedami, s temi nerešljivimi vprašanji v filozofiji smo vsi kaznovani za greh prvega človeka, se pravi za njegovo opustitev okazionalistične filozofije. Ker nimamo več moči nad lastnim telesom, smo pač obsojeni na to, da imamo videz pogosto za resničnost.

Ker smo moč, s katero je bilo pglavitni del možganov mogoče oddvojiti od ostalega telesa, po Padcu izgubili, seveda neizbežno ljubimo telesa. Ljubezen do teles je – kot okazionalizmu nasproten filozofem, se pravi kot verovanje, da so prav telesa naše dobro in zmožna delovati na nas – po izgubi nekdanje moči nad telesom tako rekoč vpisana v samo našo telesno naravo, se pravi v naravo tistega telesa, ki ga naseljujemo. Duh se te ljubezni navzame tisti trenutek, ko se združi s telesom, ki ga bo odslej animiral, se pravi že v materinem telesu. Otrok torej že pred rojstvom ljubi telesa.

Po Malebranchu je otrokova duša že v materinem telesu *nécessairement tournée vers les corps*, nujno usmerjena k telesom – in v skladu s tem *détournée de Dieu*, odvrnjena od Boga – prav zaradi povezave med telesom, ki ga sama animira, in materinim telesom.⁸⁶ medtem ko sta njuni duši ločeni, pa sta njuni telesi zaenkrat še

⁸⁵ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:140.

⁸⁶ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:98.

tako rekoč zraščeni v eno, pravi Malebranche. Mati ima v možganih neizogibno določene vtise oziroma sledi, ki reprezentirajo čutne objekte oziroma telesa: dovolj je že, da kako telo vidi ali pa se z njim hrani; če naj preživi, se seveda mora hraniti; ne more pa se hraniti, ne da bi bila obenem deležna kakega možganskega vtisa. Vsakemu možganskemu vtisu sledi neko določeno gibanje življenjskih duhov, ki njeno dušo nagiba k ljubezni do objekta, ki je v trenutku tega vtisa prisoten njenemu duhu. Ker pa lahko na možgane delujejo samo telesa, je ta ljubezen lahko samo ljubezen do teles. Ni ženske, pravi Malebranche, ki v možganih ne bi imela kakšne sledi in tej sledi ustreznega gibanja življenjskih duhov, ki jo usmerja k čutnim stvarim oziroma telesom.⁸⁷

Zaradi komunikacije med svojimi in materinimi možgani ima otrok v materinem telesu »enake sledi in enaka gibanja [življenjskih] duhov kot mati«;⁸⁸ čeprav ustvarjen, da bi spoznaval in ljubil Boga, pa otrok že v materinem telesu *connoit & aime les corps*,⁸⁹ pozna in ljubi telesa. Ker smo torej že kot fetusi »odvrnjeni od Boga in usmerjeni k telesom«, se tako rekoč že rodimo z verovanjem v vzročno učinkovitost teles, se pravi kot ne-okazionalisti.

Prav telesa, ki jih naseljujemo, so potemtakem tista, ki razširjajo ljubezen do teles oziroma verovanje v njihovo vzročno učinkovitost. Medtem ko je za ljubezen do teles, kot direktno nasprotje okazionalizma, mogoče reči, da rezultira neposredno iz same postlapsarne fiziologije – duh se te ljubezni navzame neposredno po tem, ko se združi s telesom, ki ga bo odslej animiral –, pa duh ljubezni do Boga oziroma verovanja v njegovo vzročno učinkovitost, ali, z eno besedo, okazionalizma, ne more posredovati drugemu duhu s pomočjo življenjskih duhov. To pa preprosto zaradi tega, ker Bog ni čuten in ker potemtakem ni možganske sledi, ki bi po naravi reprezentirala Boga ali katerokoli drugo čisto inteligibilno stvar. Tako si recimo mati, ki kot prepričana okazionalistka ljubi Boga »s svobodno ljubeznijo«,⁹⁰ le-tega sicer lahko predstavlja kot

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, 99.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:254.

»častivrednega starca«, ⁹¹ toda na ta način lahko nerojenemu otroku posreduje samo svojo možgansko sled in idejo, ki je po naravi združena z njo, se pravi idejo starca, ne more pa mu posredovati tiste ideje, ki se jo je sama naučila povezovati s to sledjo, se pravi ideje Boga. Medtem ko še tako pobožna mati ne more svojemu še nerojenemu otroku posredovati ljubezni do Boga, pa mu preko možganskih sledi oziroma vtisov, ki porajajo ideje čutnih stvari, neizogibno posreduje ljubezen do teles. Medtem ko torej mati prav lahko misli na Boga, pa otrok v njenem telesu misli na starca; medtem ko mati ljubi Boga, pa otrok ljubi telesa; čeprav je sama »pravična«, bo neizogibno rodila »grešnika«. ⁹²

Okazionalizem se potemtakem s posredovanjem življenjskih duhov ne more prenesti z matere na njenega še nerojenega otroka. Oziroma natančneje, okazionalizem se lahko deduje samo v obliki svojega nasprotja, se pravi kot ljubezen do teles. V tem smislu potemtakem celo sam okazionalizem, kot ljubezen do Boga, prispeva k širjenju ljubezni do teles.

MILOST OBČUTKA

Ker kot rezultat Adamove izgube moči nad telesom ne moremo, da ne bi čutili delovanja zunanjih teles; ker potemtakem slepo in nagonsko ljubimo telesa – to ljubezen smo, kot smo videli, preko matere podedovali od svojih »prvih staršev« – in ker je verovanje v vzročno učinkovitost teles tako rekoč vpisano v samo naravo telesa, ki ga naseljujemo, nas zgolj z lučjo razuma ne bo več mogoče pridobiti za verovanje, da je prav Bog edini resnični vzrok, oziroma za razumsko ljubezen do Boga, se pravi spreobrniti v okazionalizem. Ker torej občutkov, ki nas navdajajo z ljubeznijo do teles, ni mogoče premagati s pomočjo *la grâce de lumière*, milosti luči, se Bog z njimi spoprijema s pomočjo *la grâce de sentiment*, milosti občutka, se pravi tako, da v nas občasno proizvaja določene občutke, ki so

⁹¹ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:99.

⁹² Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:254; prim. tudi *Conversations chrétiennes*, 4:99–100.

»nasprotni tistim, ki izvirajo iz poželjivosti«. ⁹³ Tako se Bog tistim občutkom, ki so rezultat Adamove izgube moči nad telesom, se pravi ugodjem, povezanim s čutnimi dobrinami oziroma telesi, in bolečinam, povezanim z resničnimi dobrinami, zoperstavlja tako, da v našem duhu proizvaja »ugodja, povezana z resničnimi dobrinami« in »grozo ali odpor, povezan s čutnimi dobrinami«. ⁹⁴ »Milost občutka« torej sestoji iz tistih občutkov, ki jih Bog v našem duhu proizvaja z namenom, da bi se neposredno zoperstavil oziroma uprl »vplivu prvega človeka« ⁹⁵ in njegovemu »nenehnemu delovanju« ⁹⁶ na nas.

Če je z bolečino, ki jo Bog v našem duhu proizvaja takrat, kadar stremimo za resničnimi dobrinami, naše krepostno ravnanje videti kaznovano, in z ugodjem, ki ga v nas proizvaja takrat, kadar stremimo za lažnimi dobrinami, naše grešno ravnanje nagrajeno; če so, kot rezultat izgube moči nad našim telesom, pota vrline praviloma »naporna in boleča«, pota pregrehe pa praviloma »prijetna in sladka« in je Bog v svojem ravnanju potemtakem videti perverzen, pa takrat, kadar se vplivu prvega človeka in njegovemu delovanju na nas upira tako, da ob našem stremljenju za resničnimi dobrinami v nas proizvaja ugodje in ob našem stremljenju za lažnimi dobrinami grozo in odpor, odkrito nagrajuje naše krepostno ravnanje in kaznuje naše grešno ravnanje. Če nas s kaznovanjem našega krepostnega ravnanja in nagrajevanjem našega grešnega ravnanja odvrča od sebe in usmerja k telesom, pa nas z nagrajevanjem našega krepostnega ravnanja in kaznovanjem našega grešnega ravnanja usmerja k sebi in odvrča od teles. Šele z nastopom »milosti občutka« torej pota vrline postanejo »prijetna in sladka«, pota pregrehe pa »naporna in boleča«. Z eno besedo, šele z nastopom »milosti občutka« Bog v svojem delovanju preneha biti perverzen.

Ugodja, ki jih Bog v nas proizvaja ob našem stremljenju za resničnimi dobrinami, nas seveda navdajajo s slepo in nagonsko ljubeznijo do Boga, se pravi do tiste dobrine, ki bi jo sicer morali

⁹³ Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, 5:96.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, 97.

⁹⁶ *Ibid.*, 144.

ljubiti izključno z razumom.⁹⁷ Oziroma z drugimi besedami, Bog nered prvega človeka, se pravi *la concupiscence criminelle*, zločinsko poželjivost, odpravlja tako, da sam v nas tako rekoč proizvede neki nov nered, namreč *une sainte concupiscence*, sveto poželjivost.⁹⁸ Da slepe in nagonske ljubezni do teles ne bi nadomestila enako slepa in nagonska ljubezen do Boga, lahko »milost občutka« deluje samo toliko časa, kolikor je potrebno, da nevtralizira ugodja, povezana z lažnimi dobrinami; oziroma natančneje, »milost občutka« lahko deluje samo do točke popolnega ravnovesja, se pravi do točke, v kateri teža ugodij, ki jih Bog v nas proizvaja ob našem stremljenju za resničnimi dobrinami, natanko ustreza teži tistih ugodij, ki jih v nas proizvaja ob našem stremljenju za lažnimi dobrinami. Če bi teža prvih preseгла težo drugih, bi našo slepo in nagonsko ljubezen do teles nadomestila nič manj slepa in nagonska ljubezen do Boga. Šele takrat, kadar je v duhu s pomočjo enakih bremen nasprotnih ugodij vzpostavljeno popolno ravnovesje, smo namreč v svoji ljubezni zmožni slediti luči razuma;⁹⁹ šele takrat, kadar ugodja duha ne nagibajo ne na eno ne na drugo stran, se pravi ne k Bogu in ne k telesom, lahko svojo ljubezen usmerimo k tistemu, za kar skozi luč razuma vidimo, da tvori naše resnično dobro. Ker smo moč nad svojim telesom izgubili, je »milost občutka« pač nujna, če naj »milost luči« sploh deluje na nas. Bog potemtakem z »milostjo občutka« meri prav na ponovno vzpostavitev tistega prekernege ravnovesja duha med Bogom in telesi, ki ga je Adam vzdrževal s svojim psihofizičnim privilegijem.

Vendar pa po Padcu ne verjamemo samo v vzročno učinkovitost teles, se pravi v to, da so prav zunanja telesa tista, ki v nas povzročajo občutke, ki jih imamo o njih, ampak tudi v vzročno učinkovitost svoje lastne volje. Ker se naši telesni udi praviloma vedno premaknejo natanko v trenutku, ko jih želimo premakniti, seveda sodimo, da je prav naša volja tista, ki je resnični vzrok njihovih gibov. Še več, na osnovi notranjega občutka »naprežanja« volje, ki ga vložimo v vsak gib svojega telesa, sami sebe tako rekoč

⁹⁷ *Ibid.*, 101.

⁹⁸ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:155.

⁹⁹ Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, 5:142.

čutimo kot vzrok tega giba.¹⁰⁰ Kot torej po izgubi moči nad svojim telesom ne moremo, da ne bi čutili delovanja zunanjih teles na nas, tako tudi ne moremo, da pri premikanju udov svojega telesa ne bi čutili delovanja svoje lastne volje. Čeprav nam Bog z občutkom naprežanja, ki spremlja dejanje naše volje, razodeva prav našo lastno nemoč, pa mi v njem zmotno prepoznamo znamenje svoje moči.¹⁰¹

Kar tu zastira božjo vsemogočno roko na delu in obenem utrjuje naše verovanje v vzročno učinkovitost naše lastne volje, je prav dejstvo, da gib nekega našega telesnega uda z nezgrešljivo regularnostjo sledi naši volji, da bi ta ud premaknili, se pravi dejstvo, da gib nekega našega telesnega uda, kot domnevni učinek naše volje, praviloma nikoli ne izostane, kadar ga želimo napraviti, in da do njega praviloma nikoli ne pride proti naši volji. Bolj ko torej Bog uniformno deluje, bolj se v nas utrjuje prepričanje o vzročni učinkovitosti naše lastne volje; bolj ko učinki regularno sledijo okazionalnim vzrokom, bolj zastirajo svoj pravi vzrok, Boga. Bolj ko je Bog, kot vzrok, prisoten, težje ga je uzreti.

Torej manj ko imamo moči nad svojim telesom, bolj se nam zdi, da ga obvladujemo in da smo prav mi sami vzrok njegovih gibov. Čeprav imamo nad svojim telesom manj moči, kot je je imel Adam nad svojim – polje okazionalnih vzrokov, ki so na voljo nam, je ožje, kot je bilo Adamovo –, pa prav zaradi izgube moči, s katero je bilo mogoče poglobitni del možganov oddvojiti od ostalega telesa, sami sebe čutimo kot vzrok njegovih gibov.

Poglejmo zdaj, kako se lahko Bog spoprime z našim verovanjem, da je prav naša volja tista, ki je vzrok gibov našega telesa, se pravi z verovanjem, ki je prav tako kot verovanje v vzročno učinkovitost teles tudi samo rezultat »vpliva prvega človeka« in njegovega »nenehnega delovanja« na nas. Po analogiji z božjim delovanjem skozi »milost občutka« lahko poskusimo konstruirati takle zgled: vplivu prvega človeka na nas se lahko Bog na tem torišču upre tako, da se neposredno zoperstavi našemu občutku, da je prav naša volja tista, ki je vzrok gibanja naših telesnih udov. To pa lahko najbolj enostavno doseže prav z občasnim odvzemom okazionalne vzročnosti nad gibanjem enega izmed naših telesnih udov, za kate-

¹⁰⁰Prim. Malebranche, *Éclaircissements*, 3:227.

¹⁰¹*Ibid.*

rega verjamemo, da ga premikamo sami. S tem, da nam odvzame okazionalno vzročnost nad gibanjem enega izmed naših telesnih udov – se pravi s tem, da ga premakne proti naši volji, ali pa s tem, da ga takrat, kadar ga želimo premakniti, ne premakne –, nas Bog sooči z neprijetnim dejstvom, da namreč domnevni učinek naše volje izostane ali pa do njega pride proti naši volji.

Med našimi telesnimi udi je eden, katerega gibanje se naši volji, se pravi naši domnevni vzročni učinkovitosti, občasno upira natanko na tak način, namreč moški spolni organ: do njegove erekcije včasih pride proti naši volji in včasih spet do nje ne pride kljub vsej naši volji. S tem, da ta telesni ud občasno premakne proti naši volji, oziroma s tem, da ga ne premakne, kadar ga želimo mi premakniti, nam Bog razodeva prav vzročno neučinkovitost naše lastne volje. Kar namreč v primeru izostale oziroma nehotene erekcije čutimo, je prav to, da naša volja ni njen vzrok.

Kolikor milost sestoji iz občutkov, ki jih Bog v nas proizvaja z namenom, da bi se zoperstavil tistim občutkom, ki so v nasprotju s tem, kar nam sam kaže skozi luč razuma, se pravi s tem, da je prav Bog sam edini resnični vzrok, imamo lahko tudi izostalo oziroma nehoteno erekcijo za zvrst milosti. Kot se Bog z ugodji, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za resničnimi dobrinami, zoperstavlja tistim ugodjem, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za lažnimi dobrinami, tako se tudi z izostalo oziroma nehoteno erekcijo zoperstavlja tistim našim občutkom, ki nas prepričujejo, da je prav naša volja tista, ki povzroča gibanje naših telesnih udov. Kot lahko potem, ko so ugodja, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za lažnimi dobrinami, enkrat nevtralizirana z ugodji, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za resničnimi dobrinami, sledimo luči razuma in uvidimo, da je prav Bog edini vzrok vseh naših ugodij, tako lahko tudi potem, ko so tisti naši občutki, ki nas prepričujejo, da je prav naša volja tista, ki povzroča gibanje naših telesnih udov, enkrat nevtralizirani z izkustvom izostale oziroma nehotene erekcije, ob kateri čutimo, da naša volja ni njen vzrok, sledimo luči razuma in uvidimo, da je prav Bog resnični vzrok vseh naših telesnih gibov.

Prav dejstvo, da izostala oziroma nehotena erekcija moškega spolnega organa zrcali neko določeno izgubo moči nad telesom,

je bilo nemara tisto, ki je Avguščina pripravilo do sklepa, da smo z nepokorščino tega uda kaznovani za nepokorščino prvega človeka.¹⁰² Čeprav izostala oziroma nehotena erekcija moškega spolnega organa res pomeni oženje naše okazionalne vzročnosti, se pravi nadaljnjo izgubo moči nad našim telesom, pa je prav občasna izguba moči nad tem udom tista, ki uteleša natančen postlapsarni korelat Adamove nekdanje izjemne moči nad lastnim telesom; neposredni učinek izostale oziroma nehotene erekcije je namreč epistemično povsem enakovreden učinku Adamove uporabe njegovega psihofizičnega privilegija: v obeh primerih namreč nastopi možnost, da svobodno sledimo luči razuma, se pravi uvidimo, da je prav Bog naše dobro, edini vzrok vseh naših ugodij in telesnih gibov, ker pač edini lahko deluje na nas, in da moramo potemtakem ljubiti samo njega. Adam je imel to možnost vsakokrat, kadar je utišal svoje čute in njihovo pričevanje v nasprotju z lučjo razuma, mi pa jo imamo takrat, kadar Bog z določenimi občutki, ki jih proizvaja v nas, nevtralizira tiste občutke, ki so v nasprotju z lučjo razuma, se pravi tiste občutke, ki – prav zaradi tega, ker Adam v trenutku greha ni utišal svojih čutov in sam ni sledil luči razuma – ne moremo, da jih ne bi čutili. Ker smo moč nad svojim telesom, se pravi moč, s katero je bilo mogoče poglavitni del možganov oddvojiti od ostalega telesa in utišati čute, izgubili, je za to, da bi »milost luči« lahko učinkovala na nas, očitno potrebna še *neka nadaljnja izguba moči nad telesom*. Prej kot »pravična kazen« je izostala oziroma nehotena erekcija prav manifestacija božjega neposrednega nasprotovanja »vplivu prvega človeka«, se pravi znamenje božjega prizadevanja, da bi nas spreobrnil v okazionalizem. Tako kot »milost občutka«, je tudi izostala oziroma nehotena erekcija priložnost, ki nam jo občasno daje Bog, da prav v njem prepoznamo edini resnični vzrok; priložnost, da ga vzljubimo z razsvetljeno ljubeznijo; priložnost, da se znova dokopljemo prav do tistega spoznanja, ki se je v trenutku greha izbrisalo iz Adamovega duha – skratka, priložnost, da opustimo »filozofijo kače« in se ponovno oprimemo okazionalizma.

Po Malebranchu od Adamovega greha naprej naseljujemo

¹⁰² Avguštin, *Zakonski stan in poželenje*, prev. Nataša Homar (Ljubljana: Krt 1993), 116.

»ruševine nekega popolnejšega sveta«. ¹⁰³ Ker pa se je svet porušil že zaradi greha *prvega* človeka, ta svet najbrž ni nepodoben egipčanskim piramidam, ki jih je Alain imel za *monuments construits déjà écroulés*,¹⁰⁴ se pravi za spomenike, ki so bili že zgrajeni kot ruševine. Očitka, da je naš svet, kot »domovanje grešnikov«, *un ouvrage négligé*, zanemarjena stvaritev, bi se Malebranche otrešel rekoč, da Bog s stvarjenjem ni meril na »sedanji«, ampak na »prihodnji svet«; sedanji svet je zgolj prehodna faza v izgradnji »večnega templja«, ki ga bodo sestavljale duše tistih, ki bodo skozi milost odrešeni.¹⁰⁵ Zakoni, ki obvladujejo porazdeljevanje milosti, so po Malebranchu – podobno kot naravni zakoni – tudi sami splošni in slepi. Kot dež zaradi enostavnosti in splošnosti naravnih zakonov ne pada samo »na obdelano zemljo, kjer je potreben«, ampak tudi »v morje, kjer je nekoristen,« tako tudi *céleste pluye*, nebeški dež, zaradi enostavnosti in splošnosti zakonov, ki obvladujejo porazdeljevanje milosti, pada povsem brez razločka tako na *âmes préparées*, pripravljene duše, kakor tudi na *cœurs endurcis*, zakrknjena srca.¹⁰⁶ Ker torej Bog milost porazdeljuje povsem brez ozira na bremena poželjivosti, ki naj bi jih odtehtala, je – kadar smo je sploh deležni – največkrat ali ni dovolj za našo spreobrnitev in potemtakem pade na neplodna tla, ali pa je čezmerna in Bog z njo doseže samo to, da slepo in nagonsko ljubezen do teles nadomesti enako slepa in nagonška ljubezen do njega samega. Čeprav je milost brez dvoma zelo redka dobrina, pa je zaradi enostavnosti in splošnosti zakonov, ki obvladujejo njeno porazdeljevanje, videti, kot da Bog z njo občasno tudi skrajno razsipno ravna.¹⁰⁷ Bog okazionalizma potemtakem pri enostavnosti in splošnosti zakonov, ki obvladujejo našo odrešitev, vztraja tudi za ceno našega pogubljenja. Ker je Bog z milostjo, s katero se zoperstavlja »vplivu prvega človeka«, največkrat ali razsipen ali pa pretirano varčen, »ruševine«, ki jih, grešniki in uporniki, naseljujemo, najbrž ne bodo nič manj ob-

¹⁰³ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:73.

¹⁰⁴ Navajamo po Roger Caillou, *Méduse et C^{iv}* (Pariz: Gallimard, 1960), 45.

¹⁰⁵ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:73.

¹⁰⁶ Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, 5:50–51.

¹⁰⁷ Prim. Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste* (Pariz: Aubier Montaigne, 1975), 192.

stojne in trdožive od piramid, ki so tako obstojne in trdožive prav zaradi tega, ker so bile že zgrajene kot ruševine.

5 O NAŠEM DRUGEM TELESU

METAFIZIČNA TESNOBA

Po Malebranchu vzrok naših idej in občutkov niso sama telesa oziroma čutni objekti, ampak Bog, ki našega duha v prisotnosti teles aficira z idejami teh teles.¹ Kadar neko telo gledamo, Bog s pomočjo ideje tega telesa našega duha aficira in modificira z občutkom določene barve. Kar torej takrat, kadar gledamo neko materialno telo, neposredno vidimo, je zgolj »inteligibilno« oziroma »idealno telo«, medtem ko materialno telo sploh ne more delovati na duha in je potemtakem nevidno in nezaznavno. Tisto, kar nam je neposredno dostopno, tisto, kar torej neposredno vidimo in čutimo, je potemtakem prav ideja telesa, ki je v Bogu, in ne njen *ideatum* v zunanjem svetu. Med telesi, ki jih neposredno vidimo, se pravi med idejami teles oziroma inteligibilnimi telesi, in telesi, ki jih gledamo, se pravi materialnimi telesi, je »neka neskončna razlika«.²

¹ Pri zgodnjem Malebranchu je bila čutna percepcija tako rekoč kombinacija heterogenih elementov, namreč občutka in čiste ideje: medtem ko nam je Bog zgolj razodel svojo idejo, pa je občutek proizvedel neposredno v našem duhu. Zato smo ideje videli v Bogu, čutili pa smo neposredno v sebi. Da sta ta dva elementa dejansko raznorodna, je jasno, saj vsak od njiju vključuje drugo povezavo našega duha: razodeta ideja povezavo našega duha z Bogom oziroma z inteligibilno substanco univerzalnega Uma, občutek pa povezavo duha s telesom, ki ga duh animira. Pri poznem Malebranchu pa Bog občutni percepciji občutka ne »pridruži« ideji, ampak ga v nas proizvede s pomočjo same ideje, in sicer tako, da našega duha s pomočjo idej aficira z različno intenziteto. Posledica tega, da prej zgolj inteligibilne ideje tudi same postanejo čutne, je seveda ta, da zdaj tudi čutimo v Bogu. Več o tem, glej André Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche* (Pariz: J. Vrin, 1965), 259–84; prim. tudi Nicholas Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 108–13.

² Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, 15:23.

Povsem enako seveda velja tudi za naše lastno telo, se pravi za materialno telo, ki ga animiramo. Malebranche pravi takole: *le corps materiel que nous animons*, materialno telo, ki ga animiramo, *n'est pas celui que nous voyons, lorsque nous le regardons*, ni tisto, ki ga vidimo takrat, kadar ga gledamo, *je veux dire lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui*, se pravi takrat, kadar vanj usmerimo svoje telesne oči – *le corps que nous voyons est un corps intelligible*, telo, ki ga vidimo, je inteligibilno telo.³ Ker potemtakem na duha ne more delovati niti telo, ki ga ta duh animira, je takrat, kadar neki del svojega telesa, na primer svojo roko, gledamo oziroma čutimo – recimo, da nas boli –, spet prav Bog tisti, ki duha s pomočjo ideje roke aficira in modificira z občutkom določene barve oziroma bolečine. Kar torej neposredno vidimo in čutimo, ni materialna roka, ampak *la main idéale*, idealna roka; kar torej tvori neposredni predmet našega duha, strogo vzeto, ni del »materialnega telesa, ki ga animiramo«, ampak *l'idée de la main*, ideja roke, ki je v Bogu. Torej niso samo zunanja telesa tista, ki jih vidimo na osnovi delovanja božjih idej na našega duha – tudi svoje lastno telo čutimo samo na osnovi delovanja božjih idej.⁴

Ker ne naše lastno telo ne telesa, ki ga v zunanjem svetu obdajajo, ne morejo biti neposredni predmet našega duha, je vse, kar

³ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:61. Prevajalec *Éclaircissements* v angleščino, T. M. Lennon, Malebranchovo sintagmo *le corps materiel que nous animons* napačno prevaja kot *the material world we animate* (prim. Malebranche, *The Search after Truth and Elucidations of the Search after Truth* [Columbus: Ohio State University Press, 1980], 572–73); če bi *le corps materiel que nous animons* pomenilo telo na sploh, se pravi materialni svet, v katerem živimo oziroma ga naseljujemo, kot sugerira angleški prevod, in ne materialnega telesa, ki ga animiramo, potem bi bili stavki, v katerih nastopata oba izraza – »svet« in »telo, ki ga animiramo« – hkrati, seveda popolnoma nesmiselni (prim. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:38). Napako iz Lennonovega prevoda ponavljajo tudi številne interpretacije, na primer: Steven Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 74; Steven Nadler, *Malebranche & Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 159; pa tudi novejši izbori iz Malebranchevih spisov, na primer Malebranche, *Philosophical Selections*, ur. Steven Nadler (Indianapolis: Hackett, 1992), 81–82.

⁴ Prim. Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, 15:9.

smemo reči takrat, kadar telesa vidimo, samo to, da jih vidimo in da ta telesa, ki jih vidimo, se pravi inteligibilna oziroma idealna telesa, tudi dejansko obstajajo. Telo, ki ga vidimo, je namreč vselej neka bitnost; telo, ki ga vidimo, ne more biti neki nič, kajti v tem primeru bi namreč videli neki nič, kar pa je nemogoče. Po Malebranchu namreč *voir rien & ne point voir, c'est la même chose*,⁵ videti nič pomeni prav toliko kot sploh ne videti; *appercevoir le néant, c'est ne rien appercevoir*,⁶ zaznavati nič pomeni prav toliko kot nič ne zaznavati. Kadar torej vidimo, to, kar vidimo, pač mora obstajati, saj sicer sploh ne bi mogli reči, da vidimo.

Drugače pa je s telesom, ki ga gledamo. Ker telo, ki ga gledamo, nikoli ni tisto, ki ga vidimo, na osnovi tega, da telesa vidimo, nikakor ne moremo reči tega, da obstajajo tudi telesa, ki jih gledamo, se pravi materialna telesa, in da so ta telesa kakorkoli podobna tistim, ki jih vidimo, se pravi tistim telesom, ki so neposredni predmet našega duha takrat, kadar gledamo materialna telesa. Čeprav takrat, kadar neko telo vidimo, praviloma obstaja tudi telo, ki ga gledamo, pa se pogosto primeri, da inteligibilna oziroma idealna telesa vidimo tudi takrat, kadar njim ustrezajoča materialna telesa ne obstajajo. Ker teles, ki jih gledamo, ne vidimo niti takrat, kadar obstajajo, je obstoj teles, ki jih gledamo, se pravi materialnih teles, lahko samo stvar razodetja in verovanja.

S tem, ko Bog s pomočjo ideje telesa našega duha aficira z občutkom, nam »razodeva«⁷ obstoj tistega telesa, ki je objekt te ideje. Z drugimi besedami, Bog nas v prisotnosti teles, ki so sama vzročno povsem neučinkovita in ne morejo delovati na našega duha, z občutkom aficira zato, »da bi verjeli, da so ta telesa prisotna.«⁷ Poleg »naravnega razodetja«⁸ – se pravi občutkov, ki jih Bog v prisotnosti teles proizvaja v našem duhu – obstaja še tako imenovano »nadnaravno razodetje«,⁸ namreč Sveto pismo, ki prav tako prihaja od Boga, kjer beremo, da je Bog ustvaril nebo in zemljo in brez števila drugih stvaritev.⁹

⁵ *Ibid.*

⁶ Malebranche, *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, v *Œuvres complètes*, 8–9:916.

⁷ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:445.

⁸ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:142–43.

⁹ Učinkovit ugovor zoper Malebranchevo utemeljevanje obstoja teles s Svetim

Ker eksaktna demonstracija obstoja materialnega sveta ni možna, je razodetje – v obeh svojih podvrstah – edino, na kar lahko opremo svoje verovanje v obstoj materialnega sveta. Eksaktna demonstracija neke resnice je po Malebranchu možna samo takrat, kadar med njo in njenim principom obstaja neka nujna relacija. Ker je Bog, kot neskončno popolno bitje, »povsem samozadosten«, nujne relatije ni med njim in nobeno izmed njegovih stvaritev. Torej tudi med Bogom in materialnim svetom ni nikakršne nujne relatije. Z drugimi besedami, svet ni nujna emanacija Boga, kajti Bog ga prav lahko tudi ne bi bil ustvaril; če ga je ustvaril, ga je ustvaril zato, ker je sam tako hotel in ker je tako hotel svobodno. Obstoj teles je potemtakem kontingenčen.¹⁰ Ker pojem neskončno popolnega bitja ne le ne vključuje nujno volje, da bi ustvaril telesa, ampak je videti, da jo celo izključuje, je prav razodetje edino jamstvo, ki ga imamo za to, »da je Bog hotel ustvariti telesa.«¹¹

Pri Malebranchu potemtakem, kot pripominja Martial Gueroult,¹² ni Bog tisti, ki bi bil predmet razodetja in verovanja – Bog oziroma inteligibilni svet idej, ki tvori vsebino njegovega neskončnega uma, je namreč tisto, kar nam je najbolj neposredno dostopno, se pravi tisto, kar je predmet pristnega racionalnega spoznanja –, ampak nasprotno, sam materialni svet vključno s telesom, ki ga animiramo, je tisti, ki je radikalno nespoznaven in nedostopen in kot tak predmet razodetja in verovanja. Če kje, potem bi prav v Malebranchevem univerzumu veljalo to, kar nekje

pismom je formuliral Pierre-Sylvain Régis s preprostim vprašanjem: »Kaj pa je sólo Sveto pismo drugega kot knjiga in kaj je knjiga drugega kot telo? Če ne verjamemo, da telesa obstajajo, potem seveda ne moremo verjeti, da Sveto pismo obstaja; če pa ne verjamemo, da Sveto pismo obstaja, potem pač nimamo ničesar, kar bi nam lahko razodelo, da je Bog ustvaril telesa« (navajamo po *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 zv., ur. Daniel Garber in Michael Ayers [Cambridge: Cambridge University Press, 1998], 1:632). Skratka, do razodetja, da je Bog ustvaril telesa, kar je po Malebranchu šele osnova našega verovanja v obstoj teles, se lahko dokopljemo samo, če vselej že verjamemo, da telesa obstajajo. Oziroma z drugimi besedami, svojega verovanja v obstoj teles preprosto nimamo na kaj opreti, če že pred tem ne verjamemo, da telesa obstajajo.

¹⁰ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:137.

¹¹ *Ibid.*

¹² Martial Gueroult, *Malebranche*, 3 zv. (Pariz: Aubier, 1955–59), 1:147–48.

pravi Lacan, da so namreč prav materialisti *les seuls croyants authentiques*,¹³ edini pristni verniki.

Kar neposredno vidimo in čutimo, so ideje teles, s katerimi Bog aficira našega duha, medtem ko njihovih objektov, se pravi materialnih teles, ne vidimo in ne čutimo – v obstoj materialnih teles zgolj verjamemo. Če bi torej Bog v nekem trenutku izničil materialni svet in če bi obenem našega duha še naprej aficiral z istimi idejami, se v naših očeh ne bi prav nič spremenilo: še vedno bi videli in čutili natanko tako, kot vidimo in čutimo zdaj, in še vedno bi verjeli, da materialni svet obstaja, saj ni ta svet tisti, ki bi deloval na našega duha.¹⁴

Ob tem ne gre za to, da Malebranchev Bog za to, da bi našega duha aficiral z idejami teles, ne potrebuje samih materialnih teles – prej obratno, sam je za to, da je ustvaril telesa, pred tem potreboval ideje teles kot modele oziroma arhetipe, po zgledu katerih jih je potem ustvaril: »absolutno nujno je, da ima Bog v sebi ideje vseh bitij, ki jih je ustvaril, saj jih sicer ne bi bil mogel ustvariti«¹⁵ – niti našega lastnega telesa, se pravi naših možganov oziroma njihovega poglavitnega dela, saj je česa takega, strogo vzeto, zmožen prav vsak Bog, ki je vreden svojega imena, recimo Descartesov Bog. Gre za nekaj drugega, namreč za to, da medtem ko bi, po eni strani, Descartesov Bog ideje teles v našem duhu sam proizvajal samo v najbolj črnogledem scenariju, se pravi v primeru, da telesa ne bi obstajala, on pa bi v nas hotel ustvariti in vzdrževati iluzijo materialnega univerzuma – brž ko bi počel kaj takega, seveda že ne bi bil več vreden svojega imena –, kadar pa zunanja telesa obstajajo, so sama vzrok svojih idej v našem duhu, pa, po drugi strani, Malebranchev Bog našega duha z idejami teles praviloma aficira takrat, kadar zunanja telesa obstajajo, kajti niti takrat, kadar sama obstajajo, niso ta telesa tista, ki so vzrok idej in

¹³ Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse* (Pariz: Éditions du Seuil, 1991), 74.

¹⁴ Prim. Malebranche, pismo Mairanu, 12. junija 1714, v Malebranche, *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, ur. Joseph Moreau (Pariz: J. Vrin, 1947), 135.

¹⁵ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:437; glej tudi Malebranche, pismo Mairanu, 12. junija 1714, 135.

občutkov, ki jih imamo o njih.

Spomnimo se na hitro Descartesovega dokaza za obstoj materialnega sveta oziroma teles iz Šeste meditacije: imamo »ideje čutnih objektov« oziroma »telesnih stvari« in obenem »močno nagnjenje«, da verjamemo, da te ideje v nas proizvajajo prav same telesne stvari, ki domnevno obstajajo zunaj nas. Če telesne stvari ne bi obstajale in če bi njihove ideje v nas proizvajal Bog, bi bil varljivec, saj svoje nagnjenje, da verjamemo, da te ideje v nas proizvajajo telesne stvari, dolgujemo prav njemu. Ker pa Bog ni varljivec, so prav same telesne stvari – ki potemtakem tudi dejansko obstajajo zunaj nas – tiste, ki v nas proizvajajo te ideje.¹⁶ Torej na osnovi tega, da imamo ideje teles, lahko po Descartesu sklepamo tako to, da telesa obstajajo, kakor tudi to, da so prav telesa resnični vzrok idej oziroma občutkov, ki jih imamo o njih.

Pri Malebranchu pa je tudi v primeru, ko je materialna telesa ustvaril in ta potemtakem dejansko obstajajo zunaj nas, prav Bog – in ne sama telesa – tisti, ki deluje na našega duha in ga aficira z idejami teh teles. Torej bodisi da zunanja telesa obstajajo, bodisi da ne obstajajo, v vsakem primeru je prav Bog tisti, ki našega duha aficira z idejami teh teles. Drugače povedano, bodisi da nas vara – podobno kot Descartesov, bi tudi Malebranchev Bog veljal za varljivca, če bi našega duha z idejami teles aficiral v odsotnosti teh teles –, bodisi da nas ne vara, Malebranchev Bog na našega duha v obeh primerih deluje na popolnoma enak način. Vsa razlika je samo v tem, da v primeru, ko nas Bog ne vara, zunaj nas res obstajajo materialna telesa – toda prisotnost teles, ki so sama po sebi vzročno povsem neučinkovita, se pravi nevidna, nezaznavna in ne morejo delovati ne na telo ne na duha, na našem izkustvu ne spremeni prav ničesar.

In v tem je metafizična tesnoba, ki jo, soočeni z Bogom kot edinim vzročnim dejavnikom, izkušamo kot subjekti okazionalističnega univerzuma. Prvič, ker tudi takrat, kadar dejansko obstajajo zunaj nas, niso telesa tista, ki bi bila vzrok idej in občutkov, ki jih imamo o njih, to pač pomeni, da jih tudi takrat, kadar obstajajo, zgolj haluciniramo. In drugič, ker je prav Bog tisti, ki našega

¹⁶ Prim. Descartes, *Meditacije*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1973), 108.

duha v prisotnosti teles aficira z idejami teh teles, to pač pomeni, da Malebranchev Bog tudi takrat, kadar materialni svet obstaja, ravna natanko tako, kot bi Descartesov Bog ravnal takrat, kadar materialni svet ne bi obstajal, on pa bi v nas hotel ustvariti iluzijo, da materialni svet obstaja. Z drugimi besedami, tudi takrat, kadar je resnicoljuben, se pravi takrat, kadar nas ne vara, Malebranchev Bog ne deluje prav nič drugače, kot bi deloval Descartesov zlobni duh oziroma demon.

TELO IN NOROST

V luči zgoraj povedanega si seveda ni težko predstavljati, da bo Malebrancheva pozornost v prvi vrsti veljala prav tistim izmed filozofskih likov, ki so žrtve najrazličnejših halucinacij:¹⁷ tistim, ki pred sabo vidijo stvari, ki jih v resnici ni pred njihovimi očmi; tistim, ki se imajo za nekaj drugega, kot so v resnici; in tistim, ki čutijo bolečino v roki, ki je nimajo več – se pravi prav norcem in enorokcem. Medtem ko so norci in enorokci še pri Descartesu ali utišani ali pa odrinjeni nekam na obrobje, pa pri Malebranchu, pri katerem nastopajo tako rekoč v vseh ključnih delih, zares pridejo do besede in odigrajo osrednjo vlogo.

Poglejmo najprej tiste norce, ki pred sabo vidijo stvari, ki jih v resnici ni pred njihovimi očmi. V čem – če sploh v čem – je razlika med njimi in nami, ki pred sabo vidimo stvari, ki dejansko obstajajo pred našimi očmi, in ki potemtakem sami zase verjamemo, da smo pri zdravi pameti? Recimo, da oboji – tako mi kot norec – vidimo neko določeno sobo, in da se mi zares nahajamo v takšni sobi, norec pa ne. Soba, v kateri se nahajamo, se pravi materialna soba, je po Malebranchu sama po sebi *absolument invisible*,¹⁸ absolutno nevidna; kar namreč v resnici vidimo, kar je dejansko neposredni predmet našega duha takrat, kadar gledamo sobo, v kateri se nahajamo, je prav *la chambre intelligible*,¹⁹ inteligibilna soba, se pravi ideja sobe,

¹⁷ Po La Mettriejevem mnenju se Malebranche v *De la Recherche de la Vérité* celo tako zelo posveča najrazličnejšim zmotam, utvaram, halucinacijam, sanjam in norosti, da je »mogoče reči, da je resnico iskal samo v naslovu svojega dela« (La Mettrie, *Traité de l'âme*, v *Œuvres philosophiques*, 1:171).

¹⁸ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:39.

¹⁹ *Ibid.*, 40.

s katero Bog v prisotnosti materialne sobe deluje na našega duha.

Če bi Bog materialno sobo, v kateri se nahajamo, izničil in če bi obenem našega duha še naprej aficiral z istimi idejami, se v naših očeh ne bi prav nič spremenilo: ker ni materialna soba tista, ki bi delovala na našega duha, bi še vedno videli vse tisto, kar vidimo takrat, kadar gledamo materialno sobo, in še vedno bi verjeli, da se nahajamo v njej.

In ker je prav to tisto, kar se zgodi v primeru norcev, ker potemtakem norci stvari, ki jih v resnici ni pred njihovimi očmi, vidijo prav zaradi tega, ker Bog njihovega duha v odsotnosti objektov aficira z istimi idejami, kot so tiste, s katerimi aficira našega duha v prisotnosti objektov, to seveda pomeni, da imamo ne glede na to, ali objekt obstaja ali ne – se pravi ne glede na to, ali se nahajamo v sobi ali ne – oboji enake percepcije.

Čeprav objekt, ki ga norci gledajo, ne obstaja, pa to, kar vidijo, ni prav nič drugačno od tistega, kar vidimo mi, ki gledamo objekt, ki dejansko obstaja pred našimi očmi. »Kadar vidimo svetlobo, barve ali druge objekte, je res, da jih vidimo, pa čeprav bi bili nori [*phrénétiques*]; kajti nič ni bolj res kot to, da vsi norci [*les visionnaires*] res vidijo to, kar vidijo,«²⁰ pravi Malebranche. Ne gre torej za to, da bi si norci domišljali, da vidijo, ampak za to, da *vidijo* to, »kar bi si sicer morali samo zamišljati.«²¹ Od tod seveda tudi ime, s katerim Malebranche označi tiste norce, ki pred sabo dejansko vidijo stvari, ki jih v resnici ni, namreč *les visionnaires des sens*.²²

Dejstvo, da v našem primeru objekt dejansko obstaja pred našimi očmi in da se potemtakem sami za razliko od norcev ne motimo, je v univerzumu, v katerem so objekti vzročno povsem neučinkoviti in potemtakem niti takrat, kadar obstajajo, niso tisti, ki bi delovati na našega duha, seveda povsem brezpredmetno. Mi sami obstoječega, a »absolutno nevidnega« objekta prav gotovo ne vidimo nič bolje, kot norec vidi neki neobstoječi objekt. Ker tudi takrat, kadar gledamo neki obstoječi objekt, vidimo zgolj idejo tega objekta, to pač pomeni, da naša lastna percepcija realnih bitnosti ni prav nič drugačna od norčeve percepcije fantomov

²⁰ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:160.

²¹ *Ibid.*, 192.

²² *Ibid.*, 326.

oziroma imaginarnih ne-bitnosti. Ker je pri Malebranchu realnost sama fantomska, je prav norčeva percepcija fantomov paradigma percepcije realnosti. Čeprav v našem primeru ideji, s katero Bog deluje na našega duha, v zunanjem svetu ustreza neko materialno telo, pa ga mi zaradi tega ne haluciniramo nič manj, kot norec halucinira neobstoječi objekt. Kot v univerzumu, v katerem objekti niti takrat, kadar sami obstajajo, niso tisti, ki bi delovali na našega duha, odsotnost objektov ne more biti znamenje norosti, tako seveda tudi njihova prisotnost še ni nikakršno jamstvo za to, da smo pri zdravi pameti.

Poglejmo zdaj tiste norce, ki se imajo za nekaj drugega, kot so v resnici. Med slednjimi srečamo tiste, ki verjamejo, da so se spremenili v peteline in kokoši; tiste, ki verjamejo, da imajo na glavi rogove oziroma da so narejeni iz masla ali iz stekla; tiste, ki verjamejo, da so postali kralji ali cesarji²³ itn., skratka, iste anekdotične like norcev kot v Descartesovi Prvi meditaciji. V čem natanko je njihova norost po Malebranchu? Malebranche pravi takole:

Ti norci se dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so; strogo vzeto, njihova zmotna ni v samem občutku, ki ga imajo, ampak v sodbi, ki jo izrekajo. Če bi rekli samo to, da se čutijo peteline oziroma da se vidijo podobne petelinom, se ne bi niti najmanj zmotili. Motijo se samo v tem, da verjamejo, da je njihovo telo podobno tistemu ki ga čutijo, se pravi telesu, ki je neposredni predmet njihovega duha takrat, kadar opazujejo sami sebe.²⁴

Ker se torej norci »dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so,« se pravi kot peteline, je njihova norost lahko samo v tem, da *mislijo, da so tudi dejansko takšni, kot se vidijo*, se pravi podobni petelinom. Kar torej norci zmotno verjamejo, je to, da je materialno telo, ki ga animirajo, podobno inteligibilnemu telesu, ki ga vidijo takrat, kadar pogledajo svoje lastno materialno telo, se pravi ideji telesa, s katero Bog aficira njihovega duha, medtem ko je po Malebranchu med obema »neskončna razlika.«²⁵

Toda do te mere smo spontano nori prav vsi oziroma vsaj vsi

²³ *Ibid.*, 351–52; prim. *Éclaircissements*, 3:56.

²⁴ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:57.

²⁵ Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, 15:23.

tisti, ki sami zase verjamemo, da smo ljudje – to pa kljub dejstvu, da smo tudi v resnici takšni, kot mislimo, da smo. To, da mi, ki sami zase verjamemo, da smo takšni, kot smo v resnici, o svojem telesu ne presojamo prav nič drugače kot norci o svojem in da potemtakem nismo nič manj nori od njih, se najlepše pokaže takrat, kadar mi presojamo o njihovem telesu; naša norost ni nikoli bolj očitna kot prav takrat, kadar presojamo o norosti drugih.

Kako mi, neuka večina, navadno presojamo o norosti? Zakaj imamo nekoga, ki sam zase verjame, da je petelin, za norega? Preprosto zaradi tega, ker očitno ni takšen, kot misli, da je. Oziroma z besedami, s katerimi ta utečeni kriterij norosti povzema Malebranche: »to, da se bolniki [namreč tisti, ki verjamejo, da so postali petelini oziroma kralji] motijo, je mogoče videti« – »da bi se dokopali do čutnih dokazov [*des preuves sensibles*] o njihovih blodnjah, zadošča, da odpremo oči.«²⁶ Nekoga, ki sam zase verjame, da se je spremenil v petelina, torej pogledamo in vidimo, da ni tako, saj ima še vedno telo, ki je podobno našemu, človeškemu telesu.

Toda če je Malebranchev norec nor zaradi tega, ker verjame, da je njegovo telo podobno tistemu, ki ga čuti, se pravi tistemu, ki je neposredni predmet njegovega duha takrat, kadar norec opazuje sam sebe, potem tudi tisti, ki o norosti sodi na osnovi takšnih »čutnih dokazov«, sam ni nič manj nor. Namreč: da bi jaz sploh lahko sodil, da je on nor, se pravi, da bi lahko sodil, da je njegovo materialno telo drugačno od tistega, ki je neposredni predmet njegovega duha takrat, kadar norec opazuje sam sebe, moram seveda sam pred tem verjeti, da je *njegovo materialno telo* podobno tistemu, ki je neposredni predmet *mojega duha* takrat, kadar *jaz* opazujem *njega*. S to svojo sodbo pa seveda zagrešim natanko isto zмотo, kot je tista, na osnovi katere norec sam zase verjame, da je petelin.

Še več, da bi lahko sodil, da ima norec v resnici telo, ki je podobno mojemu, se pravi človeškemu telesu, moram seveda pred tem verjeti, da imam jaz sam človeško telo. To pa lahko verjamem samo, če zmeraj že verjamem, da je moje lastno telo podobno tistemu, ki je neposredni predmet mojega duha takrat, kadar jaz

²⁶ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:353.

opazujem sam sebe, se pravi samo, če zmeraj že verjamem, da sem tudi jaz sam dejansko takšen, kot se vidim, se pravi podoben človeku. Torej ne le o telesu norcev – sam o svojem telesu presojam na enak način kot norci o svojem. Kolikor na osnovi »čutnih dokazov« sam zase verjamem, da sem takšen, kot sem v resnici, se pravi človek, strogo vzeto, nisem nič manj nor kot tisti, ki sam zase verjame, da je petelin. Kar torej »čutni dokazi« za norost zares dokazujejo, je v prvi vrsti prav norost tistega, ki se jih poslužuje.

Res je, da je razlika med norcem in mano v tem, da jaz nemara res animiram človeško telo, medtem ko norec najbrž ne animira petelinjega telesa, toda to dejstvo je povsem brezpredmetno, saj sta nama telesi, ki ju vsak zase animirava, obema enako nedostopni. Še več, po Malebranchu so najine percepcije povsem enakovredne: *ces fous se voyent effectivement tels qu'ils pensent être*,²⁷ ti norci se dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so. Ker se torej norec nič manj dejansko ne vidi petelina, kot se jaz vidim človeka, jaz sam za to, da se imam za človeka, se pravi za to, kar sem v resnici, nimam prav nič boljših razlogov, kot jih ima norec za to, da se ima za petelina. Kot norec ni nor zaradi tega, ker v resnici ni takšen, kot misli, da je, tako tudi jaz sam zaradi čisto kontingenčnega dejstva, da sem v resnici takšen, kot mislim, da sem, nisem nič bolj razsoden oziroma pri zdravi pameti: oba se dejansko vidiva takšna, kot misliva, da sva – najina norost pa je v tem, da oba verjameva, da sva tudi dejansko takšna, kot se vidiva. Strogo vzeto, sem torej nor povsem brez ozira na to, da imam nemara res prav takšno telo, kot verjamem, da ga imam. Če se jaz za razliko od norca ne motim, je to lahko samo srečno naključje in prav nič več; dejstvo, da imam po nekem srečnem naključju prav in da sem tudi v resnici takšen, kot mislim, da sem, me potemtakem nikakor ne razbremenjuje moje norosti. Pri Malebranchu torej očitno velja to, kar o norosti pravi Lacan: ni nor samo berač, ki sam zase misli, da je kralj – nor je tudi kralj, ki sam zase misli, da je kralj.²⁸

Vloga pregovornih norcev, se pravi tistih, ki se imajo za nekaj drugega, kot so v resnici, pri Malebranchu torej ni v tem, da bi

²⁷ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:57.

²⁸ Lacan, *Écrits* (Pariz: Éditions du Seuil, 1966), 170.

kazali na razsodnost nas, ki sami zase verjamemo, da smo takšni, kot smo v resnici, ampak prav v tem, da razkrivajo našo lastno norost. Kar zadeva izkustvo narave lastnega telesa, prav vsi delimo usodo norcev.

Če bi se mi, ki se imamo za ljudi, za vsako ceno želeli razlikovati od tistih, ki se imajo za peteline, bi nemara lahko rekli, da so slednji nori prav zaradi tega, ker se *čutijo* peteline, se pravi preprosto zaradi tega, ker imajo *des sentimens particuliers*,²⁹ posebne občutke, in potemtakem stvari vidijo oziroma čutijo drugače kot ostali. S tem bi norost razglasili za stvar konsenza: odloča večina, norci pa so tisti, ki so v manjšini. Na ta način bi za norce še vedno veljali tisti, ki se imajo za peteline. A ker slednji za norce ne bi veljali zaradi tega, ker bi se peteline čutili kakorkoli manj dejansko, kot se mi čutimo ljudi, ampak samo zaradi tega, ker so s svojimi občutki v manjšini, se pravi zaradi tega, ker se večina čuti ljudi, moramo seveda mi, ki se čutimo ljudi, obenem dopustiti možnost, da v primeru, ko se s svojimi občutki znajdemo v manjšini, tudi sami obveljamo za norce. Oziroma z Malebranchevimi besedami, »če bi vsi ljudje zase verjeli, da so podobni petelinom, potem bi za norca zagotovo obveljal tisti, ki bi sam zase verjel, da je takšen, kot je [*celui qui se croiroit tel qu'il est*].«³⁰

VSTAJENJE TELES A PRED SMRTJO

Poglejmo zdaj še *les manchots*, enorokce, se pravi tiste, ki čutijo bolečino v roki, ki je nimajo več. Malebranche pojav izkustva oziroma halucinacije tako imenovanega fantomskega uda pozna iz Descartesove Šeste meditacije.

»Naši duhovi,« pravi Malebranche, »prebivajo zgolj v univerzalnem Umu,«³¹ se pravi v umu Boga. Medtem ko torej, kot duhovi, živimo v »inteligibilnem svetu«, pa telo, ki ga animiramo, po Malebranchu »živi in se sprehaja v nekem drugem svetu«, namreč v

²⁹ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:57.

³⁰ *Ibid.*, 58.

³¹ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:46.

³² *Ibid.*, 38.

»materialnem« oziroma »telesnem svetu«. ³² Malebranchev človek potemtakem natanko ustreza Brownovi podobi človeka kot *great and true Amphibium*, velike in resnične dvoživke, ki za razliko od vseh ostalih bitij živi »ne le v dveh različnih elementih enega in istega sveta, ampak v dveh med sabo razdvojenih in različnih svetovih.« ³³

Videti je torej, da je pri Malebranchu duša vnanja materialnemu telesu, ki ga animira – in se torej ne nahaja v možganih oziroma v njihovem »poglavitnem delu« –, to pa kljub dejstvu, da je s tem telesom *physiquement unie*, fizično združena. Če namreč, kot duhovi, prebivamo »zgolj v univerzalnem Umu«, se pravi v umu Boga, potem najbrž ne moremo obenem naseljevati materialnega telesa, ki ga animiramo, saj bi se sicer moralo v Bogu oziroma v njegovem umu nahajati tudi samo materialno telo, kar pa je seveda nesmisel. Malebranchev Bog ni telesen, ampak različen od telesnega sveta. Res je, da Malebranche ves čas govori, da je duša neposredno združena s poglavitnim delom možganov in da potemtakem prebiva v njem. Toda to pomeni samo to, da so prav afekcije tega dela možganov edine modalitete telesa, ki jim sledijo ustrezne modalitete duha, in prav nič več. Z Malebranchevimi besedami, »ko pravim, da duša prebiva v tem [tj. poglavitnem] delu možganov, s tem mislim samo to, da zaznava vse spremembe, ki se primerijo v njem. ... Prepričan sem namreč, da lahko duša neposredno prebiva samo v idejah, ki jo edine lahko aficirajo...« ³⁴ In kaj natanko ima Malebranche v mislih takrat, ko pravi, da je duša »fizično« združena s svojim telesom? Duša je »fizično« združena s tistim telesom, katerega ideja – oziroma natančneje, Bog s pomočjo te ideje – v njej proizvede *une perception interessante*, se pravi neko intenzivno percepcijo, na primer bolečino. In to telo, se pravi objekt ideje, s katero Bog deluje nanjo, ima duša za svoje telo oziroma za del same sebe. Ker duše s percepcijo bolečine ne aficira samo materialno telo, ampak ideja tega telesa, s katero Bog deluje nanjo, to pač pomeni, da se duši za to, da bi bila z nekim telesom »fizično« združena, oziroma za to, da bi ga imela za svoje, nikakor ni treba nahajati v njem – dobesedno katerokoli telo bi lahko imela za svo-

³³ Sir Thomas Browne, *Religio Medici*, v *The Major Works*, ur. C. A. Patrides (Harmondsworth: Penguin, 1977), 103.

³⁴ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:125.

je, če bi seveda Bog z idejo tega telesa v njej proizvajal bolečino. Če bi torej Bog z idejo zidu ali pa lista papirja – oba primera sta Malebrancheva³⁵ – v meni namesto indiferentne percepcije beline proizvajal percepcijo bolečine, zidu oziroma lista papirja ne bi imel za *un corps étranger*, tuje telo, ampak za del mene samega oziroma za *un corps auquel mon âme seroit physiquement unie*, telo, s katerim bi bila moja duša fizično združena.

Lep zgled tega, da se duši za to, da bi bila z nekim telesom fizično združena, oziroma za to, da bi ga imela za svoje, ni treba nahajati v njem, uteleša Gurduloo, junak novele Itala Calvina z naslovom *Neobstoječi vitez*. Ne le, da ima Gurduloo za del samega sebe prav vsa telesa, ki v zunanjem svetu obdajajo njegovo lastno telo – tako se ima enkrat za raco, drugič za ribo in tretjič spet za hruško itn., in v očeh drugih zaradi tega seveda velja za norega –, ampak še več: svoje lastno telo, se pravi telo, ki ga v resnici naseljuje, ima obenem za tuje telo. Pri njem je Descartesova oziroma Malebrancheva formula – da imamo za svoje tisto telo, ki nas boli, vsa tista telesa, ki v nas zbujejo zgolj indiferentne čutne percepcije, pa za tuja telesa – popolnoma sprevrnjena: Gurduloo ima namreč za del samega sebe vsa tista telesa, ki v njem zbujejo indiferentne percepcije, medtem ko se do telesa, ki v njem zbuja intenzivno percepcijo, se pravi bolečino, obnaša kot do tujega telesa. Gurduloo služi kot oproda viteza Agilulfa, ki pa je sam sploh brez telesa in zato naokrog hodi kot prazen oklep – in to je »neobstoječi« vitez iz naslova. Medtem ko je Agilulf čisti, neutelešeni duh, ki zgolj začasno prebiva v praznem oklepu, pa je Gurduloo duh, ki tako rekoč – vsaj v očeh njega samega – naseljuje prav vsa telesa razen svojega.

Prav ta sprevrnitev je tista, ki obvladuje njegovo norost; oziroma drugače povedano, njegovo navidezno brezglavo početje postane razumljivo šele na ozadju te sprevrnitve. Na primer, ko je lačen, se najprej na glavo vrže v kotel z juho; ob tem njegova norost ni v tem, da ne bi vedel, da je on tisti, ki bi moral jesti juho, in ne juha njega – Gurduloo to prav dobro ve. Njegova norost je v tem, da obenem verjame, da je juha njegovo telo oziroma del njega samega, se pravi, da je juha on; on sam oziroma njegovo telo pa juha,

³⁵ Prim. Malebranche, *Entretiens sur la mort*, 13:408; prim. tudi *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, 8–9:961–62.

se pravi tuje telo. Ko mu dopovedo, da mora juho z žlico nositi v usta, žlice spet ne nosi v svoja usta, ampak mimo njih v vdolbino v drevesu, pod katerim je sedel, saj svoja usta zamenjuje z »usti« drevesa. Ko govori s Karlom Velikim, pravi takole: »padem na svoje noge k vašim kolenom« (kdorkoli drug bi rekel: »padem na svoja kolena k vašim nogam«) – tu v svoji norosti ni čisto dosleden, kot da se ne more odločiti, katero od obeh teles pravzaprav naseljuje, svoje ali kraljevo. Ko plava po morju, na veliko golta morsko vodo, pri čemer spet ne gre za to, da ne bi vedel, da je on tisti, ki bi moral biti v morju, in ne morje v njem, ampak za to, da verjame, da je morje njegovo telo oziroma del njega samega, se pravi, da je morje on; on sam oziroma njegovo telo pa morje, se pravi tuje telo. Samega sebe dobesedno vidi vsepovsod, v vseh telesih, ki ga obdajajo, samo v svojem telesu ne; samega sebe ima dobesedno za vse, samo za samega sebe ne: če ga pokličemo po imenu, bo mislil, da kličemo kozo ali kogarkoli drugega; če pa rečemo »sir« ali »hudournik«, pa se takoj oglasi in reče »tukaj sem«. ³⁶

Skladno s tem poskuša Gurduloo na vsak način »de-animirati« prav tisto telo, ki ga v resnici naseljuje. Se pravi samega sebe poskuša konsistentno razlikovati od telesa, katerega usoda ima zanj takšne posledice, kot jih nima usoda nobenega drugega telesa, oziroma od telesa, nad gibanjem katerega ima takšen nadzor, kot ga nima nad gibanjem nobenega izmed tistih teles, za katera sam verjame, da jih naseljuje. Ko ga v spanju jež zbode v nogo, bolečega uda kljub dejstvu, da ga je bolečina v njem prebudila, nima za del samega sebe, ampak se do njega obnaša kot do tujka oziroma tujega telesa, saj verjame, da vbodljaj boli nogo, in ne njega samega. Noga se mu zato zasmili in ji reče:

Hej, noga, tebi govorim! Kaj vendar počneš, neumnica? Ne vidiš, da te ta stvar ščegeta? O, n-o-o-o-g-a! O, neumnica! Zakaj se vendar ne odmakneš? Ali ne čutiš, da te boli? Neumnica! Pa tako malo bi ti bilo treba storiti, premakniti se moraš samo za ped! Glej, kako se pustiš mrcvariti! Noga! Poslušaj!

Odmakni se no že! ³⁷

³⁶ Italo Calvino, *The Nonexistent Knight & The Cloven Viscount*, prev. Archibald Colquhoun (New York: Harcourt Brace, 1962), 28–30.

³⁷ *Ibid.*, 31.

Ker se noga na njegovo pregovarjanje ne odziva in se ne odmakne sama od sebe, ji sklene sam pokazati, kaj mora storiti za to, da je ne bi več bolelo. To pa stori preprosto tako, da upogne koleno in nogo potegne k sebi. Nato pa zmagoslavno reče: »No, vidiš, kako preprosto je to; brž ko sem ti pokazal, kaj moraš storiti, si to storila sama od sebe. Neumnica, zakaj si tako dolgo mirovala in se pustila zbadati?«³⁸

Torej podobno kot pred njim že pri Descartesu, tudi pri Malebranchu velja, da je naše telo tisto, ki nas boli oziroma v nas povzroča bolečino. Ker pa pri Malebranchu za razliko od Descartesa telo, ki v nas povzroča bolečino, ni sámo materialno telo, ki ga animiramo – kot smo videli, na duha ne more delovati niti telo, ki ga ta duh animira –, to seveda pomeni, da, strogo vzeto, ni to telo tisto, ki nam v resnici pripada. In prav podkrepitvi te paradoksnе teze, da je duša prej kot z materialnim telesom, ki ga animira, združena z nekim drugim, sublimnim telesom, so namenjeni vsi številni zgledi enorokcev – se pravi tistih, ki čutijo bolečino v roki, ki je nimajo več –, ki jih najdemo pri Malebranchu.

Čeprav stvari, za katere verjamejo, da jih vidijo pred svojimi očmi, v resnici ne obstajajo, si *les visionnaires des sens* ne domišljajo, da jih vidijo, ampak dejansko vidijo »to, kar bi si sicer morali samo zamišljati«; kljub dejstvu, da niso dejansko takšni, kot se vidijo, se norci »dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so«; po Malebranchu povsem enako velja tudi za enorokce: čeprav je ud sam *imaginaire*, namišljen, pa je bolečina, ki jo čutijo, *très réelle*, zelo realna.³⁹

Katera roka je tista, ki boli enorokce? V Malebranchevih očeh seveda ne more biti nobenega dvoma: »Roka, ki enorokce aficira z občutkom bolečine, prav gotovo ni tista, ki so jim jo odrezali; to je torej lahko samo ideja roke [*l'idée de la main*].«⁴⁰ Ker njen *ideatum* v materialnem svetu ne obstaja več, je roka, ki boli enorokce in ki jim potemtakem zares pripada, lahko samo inteligibilna oziroma idealna roka, se pravi ideja roke, ki je v Bogu. Na nekem drugem mestu pa Malebranche pravi takole: če nam amputirajo obe roki (in ju upepelijo, tako da ne obstajata več), in če, kot se rado zgodi,

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:125.

⁴⁰ Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, 15:9.

v rokah, ki ju nimamo več, še vedno čutimo bolečino, potem to seveda pomeni, da imamo *encore deux autres*,⁴¹ še dve drugi roki, ki v našem duhu povzročata bolečino. Ti »dve drugi roki« pa v nas nista začeli povzročati bolečine šele zdaj, ko smo ostali brez prvih dveh, se pravi materialnih rok – prav ti »dve drugi roki« sta tisti, ki sta v nas povzročali bolečino že ves čas. Kadarkoli torej čutimo bolečino v rokah – recimo, da smo si ju takrat, ko smo ju še imeli, močno pripravili z vrati – in verjamemo, da nas bolita materialni roki, se pravi tisti, ki smo si ju pripravili z vrati, nas v resnici bolita naši drugi dve roki. In prav ti »dve drugi roki« sta tisti, s katerima je naša duša v resnici »združena«. Naši drugi dve roki sta *plus réels*,⁴² bolj realni od tistih dveh, ki smo ju zgubili, in v nekem smislu *plus à [n]ous*,⁴³ bolj [n]aši od prvih dveh. Še več, za razliko od materialnih rok, ki ne obstajata več, sta naši drugi dve roki *incorruptibles*,⁴⁴ nepremisljivi, in ju potemtakem posedujemo tudi potem, ko smo prvi dve že izgubili.

Ker tisto, kar dušo aficira z občutkom bolečine, ni samo materialno telo, ki ga duša animira, ampak prav ideja tega telesa, s katero Bog deluje nanjo, in ker je duša lahko združena samo »s tistim, kar lahko deluje nanjo,« potem seveda »ni in *ne more* biti združena«⁴⁵ s telesom, ki ga animira, ampak samo z inteligibilnim oziroma idealnim telesom, ki edino lahko deluje nanjo in v njej povzroča bolečino.

Duša ni neposredno združena ne s svojim telesom ne z materialnim svetom, ampak z idejo svojega telesa in z inteligibilnim svetom, z eno besedo, z Bogom, z inteligibilno substanco univerzalnega Uma.⁴⁶

Če torej drži, da je naše tisto telo, ki v nas povzroča bolečino, potem je telo, ki nam v resnici pripada, prav *l'idée du corps*, ideja telesa, ki je v Bogu, in ne njen *ideatum* v materialnem svetu. Poleg materialnega telesa, ki ga animiramo, se pravi poleg telesa, s kate-

⁴¹ Malebranche, *Entretiens sur la mort*, 13:405.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:149.

⁴⁶ Malebranche, *Entretiens sur la mort*, 13:409.

rim nas družijo vzajemnost modalitet, po Malebranchu potemtakem očitno posedujemo še neko drugo, »nepremisljivo«, neuničljivo, sublimno telo.

Medtem ko duša, po eni strani, ni združena s telesom, ki ga animira, in se ne nahaja v njem – s tem da vzdržuje vzajemnost njenih modalitet, ju Bog »povezuje tako rekoč od zunaj«, ⁴⁷ substancialna zveza med njima pa je zgolj utvara, ki jo je porodil izvorni greh, ki je »tako močno utrdil zvezo naše duše s telesom, da se nam zdi, da sta ta dva dela nas samih zgolj ena sama substanca« ⁴⁸ –, pa je, po drugi strani, s svojim drugim, se pravi z inteligibilnim oziroma idealnim telesom, ki je samo v Bogu, zelo tesno združena in se tako rekoč nahaja v njem. Po Malebranchu so namreč naše percepcije tako rekoč »razprostrte vzdolž« idej, ki nas aficirajo; ⁴⁹ čeprav se naše percepcije »razlikujejo od idej, pa vsaj v času, ko nas te ideje aficirajo, vendarle niso ločene od njih.« ⁵⁰ In ker je duša neločljiva od svojih percepcij – kot je pač vsaka substanca neločljiva od svojih modalitet –, *nous sommes assurément où sont nos perceptions, nos propres modalitez*, ⁵¹ smo sami zagotovo tam, kjer so naše percepcije, se pravi naše lastne modalitete. Sama duša je torej *sur les idées qui la touchent*, na idejah, ki jo aficirajo, oziroma *dans les idées qui la pénètrent*, ⁵² v idejah, ki jo prežemajo. Če je torej duša ob percepciji vedno *dans l'idée qui la pénètre ...* *Et non pas dans l'objet qui répond à cette idée*, ⁵³ v ideji, ki jo prežema, ... in ne v objektu, ki ustreza tej ideji, potem seveda tudi ob percepciji telesa, ki ga animira, ne more biti v njem, ampak v njegovi ideji, ki je sama v Bogu. ⁵⁴ Od tod Malebranchev kriptični stavek: *ce n'est qu'en Dieu que l'on sent son propre corps*, ⁵⁵ svoje lastno telo čutimo samo v Bogu.

⁴⁷ Gueroult, *Malebranche*, 1:183.

⁴⁸ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:11.

⁴⁹ Prim. Malebranche, *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, 8–9:961.

⁵⁰ Malebranche, *Entretiens sur la mort*, 13:401.

⁵¹ *Ibid.*, 400–401.

⁵² *Ibid.*, 401.

⁵³ *Ibid.*, 399.

⁵⁴ Tu se opiramo na interpretacijo Françoisa Azouvija, »Les Paradoxes de l'existence corporelle selon Malebranche«, v *Le Dualisme de l'âme et du corps*, ur. Jean-Louis Vieillard-Baron (Pariz: J. Vrin, 1991), 169.

⁵⁵ Malebranche, *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, 8–9:960.

Ironija posebne vrste je, da je Malebranche prednost idej nekoč videl prav v tem, da duši za to, da bi lahko opazovala sonce, zvezde in druga zunanja telesa, ni treba zapustiti lastnega telesa in se »sprehajati naokrog po nebu«. ⁵⁶ Ne le za to, da bi lahko opazovala oddaljena telesa – duša mora lastno telo zapustiti že za to, da bi lahko opazovala prav to telo sámo, se pravi telo, s katerim jo druží vzajemnost modalitet in ki ji je potemtakem med vsemi najbližje.

Silas Weir Mitchell, nevrolog, ki je v času ameriške državljanske vojne in po njej opravil več sto amputacij, v knjižici z naslovom *The Case of George Dedlow* – gre za fiktivno avtobiografijo – opisuje nekega vojaka z imenom George Dedlow, ki so mu zapored amputirali vse štiri ude, tako da je potem, ko se je prebudil po zadnji amputaciji, samega sebe videl kot »popolnoma neuporaben torzo, ki je bolj podoben kakšni nenavadni ličinki kot pa čemurkoli, kar bi spominjalo na človeško obliko.« ⁵⁷ Ker ves čas izkuša intenzivne in zelo realistične občutke kontinuirane prisotnosti svojih manjkajočih udov, si poskuša te halucinacije seveda razložiti (Dedlow je tudi sam zdravnik, ki se bori na strani Severa). Njegova razlaga tega pojava je povsem vpeta v okvire kartezijanske fiziologije; takole pravi:

Kadar nam odrežejo kak telesni ud, živčni končiči, ki so vodili do njega in iz njega, ostanejo dovezetni za vzdraženja, ki jih iz štrclja posredujejo možganom, ti pa jih kot ponavadi povežejo z izgubljenimi udi, katerim so ti živčni končiči pripadali. Drugače povedano, živec je podoben vrvici z zvoncem. Potegnemo jo lahko kjerkoli na njeni poti in na ta način pozvonimo povsem enako, kot če bi jo potegnili pri njenem koncu; toda inteligentni služabnik bo poteg v vsakem primeru povezal z vhodnimi vrati in ga seveda temu primerno ubogal. ⁵⁸

In na ta način se pri enorokcih porodi »zavest o posedovanju tistega, česar nimajo več,« ⁵⁹ dodaja Dedlow. Dokler je še imel vse

⁵⁶ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:413.

⁵⁷ Silas Weir Mitchell, *The Case of George Dedlow* (New York: Century Co., 1900), 129.

⁵⁸ *Ibid.*, 132.

⁵⁹ *Ibid.*, 133.

svoje ude, je Dedlow seveda verjel, da so bili prav ti udi sami tisti, ki so delovali na njegovega duha in povzročali bolečino v njem. Ker je bil torej prepričan, da je bila njegova duša »neposredno združena« z udi, ki jih je izgubil, njihovo izgubo seveda obžaluje in nestrpno pričakuje dan, ko se bo, kot sam pravi, »v nekem drugem, srečnejšem svetu ponovno združil z njimi«;⁶⁰ se pravi, da nestrpno pričakuje vstajenje telesa po smrti. Na osnovi neke nekoliko bizarne izkušnje mu je celo omogočen bežen uvid v njegovo prihodnjo telesno eksistenco, kar njegovo verovanje v vstajenje nedotaknjenga telesa po smrti samo še okrepi. To se zgodi, ko se v skrajnem obupu pridruži skupini spiritualistov in na seansi, kjer vsi ostali udeleženci poskušajo priklicati duhove umrlih svojcev, on sam prikliče *svoji dve amputirani nogi* – nogi sta namreč po amputaciji ostali shranjeni v formalinu v vojaškem medicinskem muzeju – in na veliko začudenje vseh prisotnih mu uspe celo napraviti nekaj negotovih korakov »na nevidnih nogah«.⁶¹

Nasprotno pa bi po Malebranchu tudi v primeru, če bi ostali povsem brez telesa, ki ga animiramo, še vedno posedovali tisto telo, s katerim smo »neposredno združeni«, se pravi idealno telo, ki edino lahko deluje na nas. Niti smrt nas ne more ločiti od idealnega telesa. Kot enorokca amputacija ne more ločiti od tiste roke, ki je zares njegova, se pravi od inteligibilne oziroma idealne roke, ki je edina zmožna delovati na njegovega duha in v njem povzročati bolečino, ampak samo od materialnega uda, ki že takrat, ko je še bil del telesa, ki ga enorokec animira, ni mogel delovati nanj, od uda, ki ga ni izgubil šele takrat, ko so mu ga odrezali, saj mu nikoli ni zares pripadal, od uda, ki že takrat, ko je še obstajal, ni bil nič bolj realen, kot je zdaj, ko je prenehal obstajati – tako tudi nas smrt ne bo ločila od tistega telesa, s katerim smo »neposredno združeni«, od telesa, v katerem kot duhovi dejansko prebivamo, se pravi od »nepremisljivega«, sublimnega telesa, ki je edino zmožno delovati na nas, ampak samo od tistega telesa, ki je bilo že takrat, ko je bilo še pri življenju, popolnoma neučinkovito in ni moglo delovati na nas, od telesa, ki je že takrat, ko smo bili z njim še »fizično združeni«, se pravi takrat, ko nas je z njim še družila vzajemnost modalitet,

⁶⁰ *Ibid.*, 149.

⁶¹ *Ibid.*, 148.

živelo in se sprehajalo »v nekem drugem svetu«.

Kar torej enorokci v skrajni instanci utelešajo, je potemtakem prav zgled *vstajenja telesa, ki predhaja sami smrti*. Toda ker je tisto telo, ki nam vsem že za časa življenja materialnega telesa, ki ga animiramo, v resnici pripada, prav tisto telo, katerega del je tista roka, ki boli enorokca, se pravi prav sublimno telo, smo seveda prav vsi vselej že vstali. Vstajenju sublimnega telesa potemtakem očitno ni treba čakati na smrt materialnega telesa, saj je to telo že za časa svojega življenja popolnoma neučinkovito in ne more delovati na nas – in potemtakem tako rekoč mrtvo že pred smrtjo.

Pri Malebranchu imamo potemtakem naslednjo – povsem sprevrnjeno – sliko izkustva oziroma halucinacije fantomskega uda: ni samo ud, ki ga haluciniramo v odsotnosti materialnega uda, tisti, ki je fantomski, se pravi tisti, ki je privid, slepilo, blodnja – tudi sam materialni ud je fantomski. Materialni ud pa ni postal fantomski šele takrat, ko smo ga izgubili – fantomski je bil že takrat, ko smo ga še imeli. Nismo ga začeli halucinirati šele takrat, ko smo ga izgubili: ker niti takrat, ko smo materialni ud še imeli, ni bil ta ud tisti, ki smo ga videli oziroma čutili, smo ga že takrat lahko le halucinirali. Oziroma kot zapiše Malebranche v pismu de Mairanu:

Tista roka, ki enorokca boli takrat, kadar so močno vzdraženi tisti živci, ki so ustrezali njegovi roki preden so mu jo odrezali, je idealna roka. Kajti njegova roka, za katero verjame, da je tista, ki v njem povzroča percepcijo bolečine, ne obstaja več. Že preden so mu jo odrezali, ni bila ta roka tista, ki jo je videl in ki jo je neposredno čutil, saj lahko duha aficirajo samo ideje.⁶²

Ker torej ne le enorokca, ampak tudi nas takrat, kadar nam recimo kdo močno stisne roko, boli inteligibilna oziroma idealna roka,⁶³ to pač pomeni, da naša percepcija obstoječe roke ni prav nič drugačna od enorokčeve percepcije tiste roke, ki je nima več. Naše občutenje roke ni zaradi čisto kontingenčnega dejstva, da v našem primeru ideji roke, s katero Bog aficira našega duha, v zunanjem svetu ustreza neka materialna roka, prav nič drugačno. Ker Bog v

⁶² Malebranche, pismo Mairanu, 12. junija 1714, 138.

⁶³ Prim. Malebranche, *Entretiens sur la mort*, 13:409.

obeh primerih na duha deluje z idealno roko – se pravi z roko, ki je »bolj realna« ne le od »imaginarne«, ampak tudi od »realne«, se pravi od obstoječe materialne roke –, je seveda jasno, da prisotnost materialne roke, ki je sama na sebi nedostopna in neučinkovita, na našem občutenju roke ne spremeni prav ničesar. Res je, da mi roko obenem tudi vidimo, medtem ko jo enorokec samo čuti, in da je slednji pred amputacijo roko ne le čutil, ampak tudi videl, pa vendarle ni mogoče reči, da gre takrat, ko roko tudi vidimo, za pristno percepcijo, takrat, ko jo samo čutimo, pa za halucinacijo – to pa kljub dejstvu, da je v prvem primeru materialna roka res tam, v drugem pa ne: ker niti takrat, ko je materialno roko še imel, ni bila ta roka tista, ki jo je videl in čutil, in ker je torej enorokec že pred amputacijo videl prav tisto roko, ki jo zdaj, po amputaciji, čuti, se pravi inteligibilno oziroma idealno roko, gre seveda v obeh primerih za halucinacijo – za halucinacijo, ki je enkrat močnejša in obseže vse relevantne čute, drugič pa šibkejša, se pravi omejena na eno samo čutno modaliteto.

Ker neposredni predmet našega duha ni materialno telo, ki ga animiramo, ker torej ni to telo tisto, ki ga vidimo in čutimo – kar vidimo in čutimo, je vselej »ideja telesa«, ki je v Bogu –, je naše izkustvo našega lastnega telesa v vsakem primeru zgolj halucinacija fantomskega telesa, ki zaradi tega, ker je sistematična, konsistentna in obseže vse relevantne čute, ni nič manj halucinacija. Telo, ki ga neposredno vidimo in čutimo, je inteligibilno oziroma idealno telo – telo, ki ga animiramo, pa je fantomsko telo. Izkustvo fantomskega uda torej ni neko izjemno, izkrivljeno oziroma popačeno izkustvo, ki bi bilo lastno samo pohabljenecem, se pravi tistim, ki jim manjka ta ali oni del telesa: ker je tudi samo materialno telo, ki ga animiramo, fantomsko, je prav enorokčeva percepcija tiste roke, ki je nima več, epitomizacija izkustva lastnega telesa – v izkustvu svojega lastnega telesa prav vsi delimo usodo enorokcev oziroma pohabljenecv.

ADAM KOT VSEVEDNI ANATOM

Do vseh teh patoloških pojavov prihaja takrat, kadar v možganih v odsotnosti objekta pride do enakih afekcij (oziroma možganskih

sledi), kot če bi bil objekt dejansko prisoten: norci torej pred sabo vidijo neobstoječe stvari takrat, kadar življenjski duhovi njihove možgane aficirajo »enako močno kot zunanji objekti«;⁶⁴ pohabljeneci oziroma amputiranci čutijo bolečino v manjkajočih delih telesa takrat, kadar so njihovi možgani aficirani »na enak način, kot če bi bili ti deli dejansko poškodovani.«⁶⁵

Življenjski duhovi, ki aficirajo možgane, so namreč lahko vznurjeni ali od zunanjega ali od notranjega vzroka. Kadar ima gibanje življenjskih duhov zunanji vzrok – kadar življenjski duhovi, vsebovani v živčnih vlaknih, dražljaj prejmejo »od zunaj«,⁶⁶ se pravi, kadar gre za »delovanje objekta«⁶⁷ –, je afekcija možganov oziroma možganska sled močna; kadar pa ima gibanje življenjskih duhov notranji vzrok, se pravi, kadar gre za delovanje in ukaz naše volje, je afekcija možganov šibka. V prvem primeru duša »čuti in sodi, da to, kar čuti, obstaja v zunanjem svetu, se pravi, da objekt zaznava kot prisoten,«⁶⁸ v drugem primeru pa si duša samo »zamišlja in sodi, da to, kar si zamišlja, ne obstaja v zunanjem svetu, ampak samo v možganih, se pravi, da objekt zaznava kot odsoten.«⁶⁹ Kar zadeva dogajanje v telesu in v možganih, je razlika med čutenjem in zamišljanjem po Malebranchu zgolj razlika med več in manj.⁷⁰

Kadar pa v telesu – zaradi stradanja, nespečnosti, vročice itn. – pride do »notranjega neprostovoljnega gibanja« življenjskih duhov, lahko to gibanje možgane oziroma njihov poglavitni del aficira enako močno, kot če bi imelo »zunanji vzrok«, se pravi »enako močno kot zunanji objekti.« To pa pomeni, da bo tudi v duhu prišlo do enakih afekcij, kot če bi bila afekcija možganov rezultat delovanja zunanjega objekta. Torej ne glede na to, ali je vir afekcije možganov zunanji objekt ali ne – ker so afekcije možganov, kot okazionalni vzroki božjega delovanja v duhu, v obeh primerih enake, so seveda tudi same afekcije duha obakrat enake. Čeprav

⁶⁴ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:192.

⁶⁵ *Ibid.*, 125.

⁶⁶ *Ibid.*, 124.

⁶⁷ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:140.

⁶⁸ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:191.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, 192 in 327.

Bog prav gotovo ve, da zunanjega objekta v tem primeru ni, pa – zavezan enostavnosti in splošnosti psihofizičnih zakonov – v duhu proizvede čutno percepcijo, se pravi tisto afekcijo, s katero nam praviloma razodeva obstoj objekta. Tako se zgodi, da norci zaradi notranjega neprostopoljnega gibanja življenjskih duhov »čutijo to, kar bi si sicer morali samo zamišljati, in verjamejo, da pred sabo vidijo objekte, ki obstajajo zgolj v njihovi domišljiji.«⁷¹

In prav zaradi tega, ker enakim afekcijam možganov vedno sledijo enake afekcije duha, tudi enorokci takrat, kadar so njihovi možgani aficirani »na enak način, kot če bi bili ti deli telesa dejansko poškodovani,« čutijo »zelo realno« bolečino, čeprav je ud sam »imaginaren«. Iz istega razloga se seveda tudi tisti norci, ki se imajo za peteline, »dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so,« čeprav v resnici niso takšni, kot se vidijo.

S tem, ko Bog norcem razodeva obstoj neobstoječega objekta, se pravi s tem, ko takrat, kadar v možganih norcev v odsotnosti objekta pride do afekcij, ki so enake tistim, ki so rezultat delovanja zunanjega objekta, v njihovem duhu deluje tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten, jih seveda ne zavaja namenoma, ampak samo dosledno vzdržuje vzajemnost modalitet telesa in duha: enakim afekcijam možganov vedno sledijo enake afekcije duha. Gre za nekaj drugega, namreč za to, da sámo naravno razodetje ni več *infaillible*,⁷² absolutno zanesljivo.

Dejstvo, da sámo naravno razodetje ni več absolutno zanesljivo, in da imamo potemtakem fantome, se pravi privide oziroma prikazni, pogosto za realne bitnosti, je mogoče razložiti s sámo postlapsarno fiziologijo, se pravi s fiziologijo, ki jo usodno zaznamuje prav »upor telesa«. Fantome imamo namreč za realne bitnosti zaradi tega, ker verjamemo, da tudi afekcijam, ki v duhu sledijo tistim afekcijam možganov, ki same niso rezultat delovanja zunanjega objekta, v zunanjem svetu ustreza neka realna bitnost. To pa verjamemo zaradi tega, ker tistih afekcij možganov, ki so rezultat notranjega neprostopoljnega gibanja življenjskih duhov, ne znamo več razlikovati od tistih, ki so rezultat delovanja zunanjega objekta. Med afekcijami z notranjim in tistimi z zunanjim vzrokom pa ne

⁷¹ *Ibid.*, 192.

⁷² Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:37.

znamo več razlikovati zaradi tega, ker zaradi upora življenjskih duhov prve nič manj ne uhajajo naši volji kot druge.⁷³ Do samega notranjega neprosvoljnega gibanja življenjskih duhov, ki je tisto, ki v možganih v odsotnosti objekta sploh proizvede tiste afekcije, na osnovi katerih Bog v duhu deluje tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten, prihaja šele, odkar so se nam uprli življenjski duhovi.

Pri Adamu pa je bilo seveda povsem drugače. Po Malebranchu namreč Adam v paradizu »za razliko od norcev in vročičnežev« fantomov ni imel za realne bitnosti; to pa zaradi tega, ker je bilo gibanje življenjskih duhov še »popolnoma podrejeno njegovi volji«. ⁷⁴ Prav zaradi tega je Adam seveda lahko vedel, kdaj so njegovi možgani aficirani od »zunanjega« in kdaj od »notranjega vzroka«. Da zunanji objekti obstajajo, je Adam po Malebranchevih besedah sodil samo takrat, kadar so bili njegovi možgani aficirani od »zunanjega vzroka«, se pravi samo takrat, kadar je neka njegova možganska sled nastala *par l'action des objets*,⁷⁵ z delovanjem objektov. Kar ima ob tem v mislih Malebranche, je lahko samo tole: ker je Adam gibanje življenjskih duhov v popolnosti obvladoval in ker je torej kot kak vsevedni anatom ves čas vedel, kaj počnejo najmanjši delci njegove krvi in telesnih sokov, je ob stiku svojega telesa z nekim čutnim objektom vir dražljaja življenjskih duhov, ki so tisti, ki aficirajo možgane, najbrž lahko pravilno lociral v »vnanje dele« svojega telesa, denimo v konice prstov.

Toda čeprav je gibanje življenjskih duhov v tem primeru res imelo »zunanji vzrok«, pa ta vzrok nikakor ni mogel biti objekt sam – in potemtakem ni šlo za »delovanje objektov« –, ampak je bil prav Bog tisti, ki je ta dražljaj v prisotnosti čutnega objekta podelil življenjskim duhovom v Adamovem telesu. Ne le, da telesa ne morejo delovati na duha – telesa ne morejo delovati niti na druga telesa. Tu je Malebranche sam premalo natančen, ko »zunanji vzrok« istoveti s samim objektom. Samo »delovanje objektov« je v okazionalizmu protisloven koncept in potemtakem nezdružljivo z njim.⁷⁶ Čeprav je bil v Adamovem primeru objekt sicer vedno

⁷³ Prim. Gueroult, *Malebranche*, 3:234.

⁷⁴ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:140.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Prim., na primer, Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*,

res tam, pa je bil prav Bog sam tisti, ki je deloval na njegovo telo. Telesa torej že pred uporom življenjskih duhov niso bila nič manj nedostopna kot po njem; sama realnost je bila potemtakem že v paradizu fantomska.

Dejstvo, da Adam kljub temu fantomov ni imel za realne bitnosti, se pravi dejstvo, da je vsaki ideji, s katero je Bog aficiral njegovega duha, v zunanjem svetu vedno ustrezala neka realna bitnost, skratka dejstvo, da je bilo pri Adamu »naravno razodetje« absolutno zanesljivo, bo zato treba razložiti drugače. Če je bilo gibanje življenjskih duhov pri Adamu res »popolnoma podrejeno njegovi volji«, potem seveda pri njem sploh ni moglo priti do tistih afekcij možganov, do katerih pri norcih prihaja zaradi notranjega neprostoovoljnega gibanja življenjskih duhov; se pravi, da pri Adamu v odsotnosti objekta ni moglo priti do tistih afekcij možganov, na osnovi katerih bi Bog v njegovem duhu deloval tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten. Edini razlog, zakaj Bog Adama z naravnim razodetjem ni zavajal, je torej v tem, da za kaj takega pač ni imel priložnosti.

Prav zaradi tega, ker so prav uporni življenjski duhovi tisti, ki šele porajajo fantome oziroma imaginarne ne-bitnosti, so pri Malebranchu prav norci tisti, ki so najdlje od Adama, se pravi tisti, ki so Adamovo nekdanjo moč nad gibanjem življenjskih duhov izgubili v največji meri: medtem ko je bilo gibanje življenjskih duhov pri Adamu še »popolnoma podrejeno njegovi volji«, pa je *l'insensé*, norec, definiran kot »tisti, ki s svojo pozornostjo ne more ne brzdati ne determinirati toka življenjskih duhov.«⁷⁷

Ne le, da Adam ni mogel blazneti, se pravi pred sabo videti stvari, ki jih v resnici ni bilo pred njegovimi očmi, ampak še več: ker notranje gibanje življenjskih duhov še ni uhajalo njegovi volji, Adam niti sanjati ni mogel,⁷⁸ vsa njegova domišljija pa je bila, kot pripominja Ferdinand Alquié, lahko samo hotena, se pravi ves čas

12:154: »Il y a contradiction, je dis contradiction, que les corps puissent agir sur les corps.«

⁷⁷ Malebranche, *Traité de la morale*, ur. J.-P. Osier (Pariz: Garnier-Flammarion, 1995), 192.

⁷⁸ Prim., na primer, Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 4:41: »Dans le temps meme qu'il dormoit, on peut dire que son esprit veilloit.«

pod nadzorom njegove volje.⁷⁹ Če torej Adam fantomov ni imel za realne bitnosti, potem je bilo temu tako preprosto zaradi tega, ker v paradizu, se pravi pred uporom življenjskih duhov, fantomov ali ni bilo ali pa je vedel, da so prav to, se pravi fantomi oziroma imaginarne ne-bitnosti.

Čeprav afekcije Adamovega duha, strogo vzeto, niso bile prav nič drugačne od tistih, ki jih Bog v duhu norcev proizvaja v odsotnosti objekta, pa se je Adam nanje vendarle lahko zanesel. To pa samo zaradi tega, ker v njegovih možganih v odsotnosti objekta ni moglo priti do tistih afekcij, na osnovi katerih bi Bog v njegovem duhu deloval tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten, in ne morda zaradi tega, ker bi bila sama zunanja telesa pred uporom življenjskih duhov kakorkoli bolj dostopna. Čeprav zunanja telesa že v paradizu niso bila nič manj nedostopna in vzročno neučinkovita, čeprav jih je Adam haluciniral, pa so bila telesa vedno res tam. Čeprav telesa niso bila nič manj nevidna, pa je bilo Adamu za to, da bi se prepričal, da obstajajo, treba samo odpreti oči. Kadar je na osnovi pričevanja svojih čutov oziroma na osnovi »naravnega razodetja« sodil, da zunanja telesa obstajajo, se Adam nikoli ni motil – toda čeprav je imel vedno prav, je bilo to še vedno zgolj srečno naključje.

Vsem Malebranchevim norcem je skupno to, da imajo fantome za realne bitnosti, se pravi, da imajo fikcijo za realnost. Medtem ko Adam te norosti ni bil zmožen, pa je bil zmožen nečesa drugega, namreč derealizacije realnosti. To mu je omogočala prav tista moč, ki mu je onemogočala, da bi imel fikcijo za realnost, se pravi moč, ki jo je imel nad gibanjem življenjskih duhov. Adamova prednost pred nami je bila dvojna. Ne le, da je bilo notranje gibanje življenjskih duhov v celoti odvisno od njegove volje, ampak še več: takrat, kadar je imelo »zunanji vzrok«, se pravi pri čutni percepciji oziroma »naravnem razodetju«, je Adam gibanje življenjskih duhov lahko »zaustavil«.⁸⁰ Torej ne le, da v njegovih možganih v odsotnosti objekta ni moglo priti do tistih afekcij, na osnovi katerih bi Bog v njegovem duhu deloval tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten – Adam je lahko nastanek tistih afekcij, do katerih bi v njegovih

⁷⁹ Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, 469.

⁸⁰ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 2:143.

možganih prišlo *v prisotnosti objekta*, preprečil, kadar je tako hotel. S tem je seveda Bogu preprečil, da bi celo takrat, kadar je bil objekt dejansko prisoten, v njegovem duhu deloval tako, kot da je objekt prisoten. Kadar pa Adam gibanja življenjskih duhov, ki je imelo zunanji vzrok, ni povsem zaustavil, ampak samo upočasnil, tako da je to gibanje zdaj v njegovih možganih proizvedlo šibkejšo afekcijo, je s tem dosegel, da si je zgolj zamišljal to, kar bi sicer moral čutiti. Spomnimo se, kar zadeva dogajanje v možganih, je razlika med čutenjem in zamišljanjem po Malebranchu zgolj razlika med močnejšo in šibkejšo možgansko sledjo.⁸¹ Medtem ko torej Adam ni mogel čutiti tega, kar bi si moral samo zamišljati, pa si je brez dvoma lahko samo zamišljal to, kar bi sicer moral čutiti. Z drugimi besedami, medtem ko Adam fikcije ni mogel imeti za realnost, pa je prav gotovo lahko imel *sámo* realnost za fikcijo.

TELO IN VSEMOČ MISLI

Ruski nevropsiholog A. R. Lurija v enem od svojih dveh znamenitih »nevroloških romanov«⁸² govori o nekem svojem pacientu, S. – obravnaval ga je skoraj tri desetletja –, ki je imel velike, celo nepremagljive nevšečnosti s spominom (oziroma pozabo), vendar ne takšnih, ki praviloma pestijo večino med nami – da bi si namreč težko zapomnil večje število stvari, medtem ko bi tiste, ki si jih je zapomnil, zlahka pozabil –, ampak prav nasprotno: brez najmanjšega truda si je zapomnil prav vse, kar je kdaj videl in slišal, pozabiti pa ni mogel tako rekoč ničesar. Njegov problem torej ni bil v tem, kako si čim več stvari vtisniti v spomin, ampak v tem, kako sploh kaj pozabiti. Medtem ko sami tako rekoč vse svoje življenje urimo svoj spomin, pa se je S. večino svojega življenja uril v »umetnosti pozabljanja«. Druga njegova odlikovana poteza je bila izjemna moč, ki jo je imel nad lastnim telesom. Svoje telo je namreč obvladoval v neprimerno večji meri kot ostali ljudje; ne le, da je lahko poljubno uravnaval svoj srčni utrip in telesno temperaturo, ampak

⁸¹ *Ibid.*, 1:192 in 1:327.

⁸² A. R. Lurija, *The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory*, prev. Lynn Solotaroff (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

je bil zmožen celo premagovanja bolečine: kadar si je poškodoval telo, je lahko s svojo voljo dosegel, da bolečine preprosto ni več občutil. Ob S.-jevi izjemni moči nad duhom na eni strani in telesom na drugi, se pravi ob njegovem izjemnem spominu in zmožnosti premagovanja bolečine, se sama od sebe ponuja primerjava z Malebranchevim Adamom pred grehom.

Čeprav so v filozofski literaturi neprimerno večje pozornosti deležne prav nevšečnosti z izgubo spomina,⁸³ pa nevšečnosti s popolnim oziroma absolutnim spominom niso nič manj zanimive. Omenimo le nekatere najbolj značilne, tiste, ki so S.-ju povzročale največ preglavic. Ker si je zapomnil prav vse in nikoli ničesar pozabil – njegove spominske sledi so bile tako rekoč neizbrisne, saj z leti niso postajale nič manj žive in selektivne –, ga je to seveda sčasoma začelo ovirati pri branju: vsaka beseda, ki jo je prebral, mu je v spomin priklicala celo vrsto podrobnosti, vsaka od teh podrobnosti pa spet nadaljnje podrobnosti itn., kar ga je seveda tako zelo zmedlo, da je izgubil smisel stavka izpred oči, in obenem v duhu tako zelo oddaljilo od samega teksta, da je takrat, kadar je knjigo zaprl, vedno znova presenečeno ugotavljal, katero knjigo je v resnici bral. Celu skozi razmeroma kratke in preproste stavke se je prebijal le z največjo težavo. Ko je, na primer, prebral stavek: »N. se je naslanjal na drevo, ...« si je takoj pred oči priklical suhljatega mladeniča v elegantni, temno modri obleki, ki stoji na travi pod lipo sredi gozda itn. Toda ko je imel vse to enkrat pred očmi, se je stavek na njegovo veliko začudenje nadaljeval takole: »...in strmel v izložbeno okno.« Zgodba se torej ne dogaja v gozdu, ampak v mestu, in N. ne stoji v travi, ampak na pločniku, je presenečeno ugotavljal S. To ga je seveda zmedlo do te mere, da je moral po lastnih besedah »cel stavek začeti znova od začetka...«⁸⁴ Torej ne le slab, ampak tudi predober spomin je lahko ovira pri branju. Toda medtem ko lahko težave s slabim spominom premagamo tako, da enostavno listamo po knjigi, se vrnemo na začetek itn., pa

⁸³ Lurija obravnava nevšečnosti z izgubo spomina v svojem drugem »nevrološkem romanu« z naslovom *The Man with a Shattered World: The History of a Brain Wound*, prev. Lynn Solotaroff (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

⁸⁴ Lurija, *The Mind of a Mnemonist*, 113.

so težave s popolnim oziroma absolutnim spominom tako rekoč nepremagljive; še več, ne le v knjigi, tla pod nogami izgubimo že v enem samem stavku. Ko pa mu je po dolgotrajnih mukah končno le uspelo prebrati kakšno reč do konca – praviloma je bral samo kratke zgodbe (Čehova ipd.) –, so se začele nove težave: zdaj je namreč v zgodbah opazil vsa tista notranja neskladja (kar ga je seveda samo še bolj zbegalo), ki so ušla celo samim njihovim avtorjem, na primer: v eni od zgodb se je nekdo od doma odpravil samo v suknjiču, ko pa je prišel tja, kamor se je bil namenil, si je najprej slekel plašč; ali v neki drugi zgodbi: nekdo hodi po cesti brez pokrivala, ko pa sreča znanca, v pozdrav rahlo privzdigne klobuk itn. Skratka, bil je utelešeni Borgesov Funes,⁸⁵ ki se je spominjal celo tega, kako natanko so bili videti oblaki na točno določen dan ob točno določeni uri na točno določeni strani neba – tako kot je bil Funesov spomin »smetišče«, je tudi v S.-jevem duhu oziroma spominu vladal »pravcati kaos«.

S.-jev problem je bil torej v tem: Kako pozabiti neko stvar? Kako prenehati misliti nanjo? Kako iz duha izbrisati njeno reprezentacijo?

S. je najprej poskušal takole: stvari, ki jih je hotel pozabiti, si je preprosto zapisal na list papirja – ko si jih bo enkrat zapisal, je sklepal, se mu jih ne bo več treba spominjati. Medtem ko si ljudje stvari zapisujemo z namenom, da bi se jih spomnili, pa si jih je S. zapisoval zato, da bi jih pozabil. Medtem ko si sami zapisujemo stvari, ki si jih ne moremo enostavno zapomniti – če si jih zapisujemo, si jih zapisujemo prav zaradi tega, da si nam jih ne bi bilo treba zapomniti oziroma natančneje, zaradi tega, da jih kljub temu, da si jih nismo zapomnili, ne bi pozabili –, pa si je S. zapisoval stvari, ki si jih je pred tem že zapomnil, zdaj pa jih je želel pozabiti.

Odveč je pripominjati, da na ta način ni dosegel ničesar, kajti zdaj si je poleg same stvari, ki jo je hotel pozabiti, denimo niza števil, ki ga je slišal, zapomnil še njen grafični zapis. Ljudje, ki si stvari (telefonske številke itn.) zapisujemo z namenom, da bi se jih kdaj kasneje spomnili, lahko seveda tisti trenutek, ko jih zapišemo, brez težav prenehamo misliti nanje oziroma jih preprosto poza-

⁸⁵ J. L. Borges, *Funes the Memoriosus*, v *Labyrinths* (Harmondsworth: Penguin, 1970), 87–95.

bimo. Nasprotno pa S., ki si je neko številko, ki jo je pred tem slišal, zapisal z namenom, da bi jo pozabil, ne le, da je ni pozabil, ampak se je odslej spominjal še njene vizualne podobe na papirju. Pomagalo seveda ni niti to, da je list papirja, na katerega je zapisal stvari, ki jih je želel pozabiti, sežgal. Papir je seveda zgorel in zapis stvari, ki jo je želel izbrisati iz duha, je bil izničen – nikakor pa ni bila izbrisana sama mentalna reprezentacija te stvari v njegovem duhu; nasprotno, njegov duh je bil zdaj bogatejši za novo neizbrisno mentalno reprezentacijo, namreč reprezentacijo izginevajočega zapisa na izgorevajočem, zoglenelem papirju.

Zakaj S. na ta način ni dosegel ničesar? Oziroma natančneje, zakaj se mu je stvar, ki jo je poskušal pozabiti, samo še močnejše vtisnila v spomin?

Enostavno zato, ker je pozaba – podobno kot spoštovanje, občudovanje, hvaležnost, iskrenost, spontanost, ljubezen itn. – pač eno izmed tistih stanj, ki so, kot pravi Jon Elster, »po svojem bistvu stranski proizvodi«⁸⁶ oziroma nehoteni učinki nekih drugih dejavnosti, se pravi dejavnosti, ki merijo na karkoli drugega, samo na stanje, za katerim stremimo, ne.

Stvar, ki jo poskušamo na vsak način pozabiti oziroma nanjo ne misliti, moramo imeti seveda ves čas pred očmi prav zaradi tega, da nanjo ne bi pomislili – in tako seveda nanjo ves čas mislimo. Se pravi za to, da na neko stvar ne bi niti pomislili, moramo ves čas misliti prav na to stvar sámo. Skratka, sam poskus, da bi neko stvar pozabili, to stvar samo še močnejše vtisne v naš spomin. Oziroma z Elsterjevimi besedami: medtem ko je pozaba sama na sebi zgolj izostanek oziroma odsotnost zavesti o nekem x, pa želja, da bi pozabili, »predpostavlja reprezentacijo odsotnosti x – in potemtakem reprezentacijo samega x.«⁸⁷ Z eno besedo, poskušati pozabiti je preprosto nemogoč, v sebi protisloven podvzem.

Kar namreč hočemo takrat, kadar hočemo neko stvar pozabiti oziroma nanjo ne misliti, je prav odsotnost določenega mentalnega objekta iz duha. A dejstvo je, da mentalnih objektov s svojo voljo ne moremo odstraniti iz duha – te moči preprosto nimamo. Očitno

⁸⁶ Več o tem, glej Elster, *Sour Grapes*, 43–85.

⁸⁷ Elster, *Political Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 82.

imamo torej opraviti z željo, ki ostane neizpolnjena, oziroma z voljo, katere učinek izostane. Ker torej želji, da bi neki x pozabili oziroma da nanj ne bi več mislili, ne sledi izbris x iz duha oziroma odsotnost zavesti o x , vsi naši tovrstni poskusi pač ostajajo zgolj pri želji, se pravi pri reprezentaciji odsotnosti x – in potemtakem pri reprezentaciji samega x . Če želje, da na x ne bi več mislili, kljub temu ne opustimo, ampak vztrajamo pri njej, s tem samo še utrdimo njegovo prisotnost. Se pravi s samim tem, da x poskušamo izbrisati iz duha, ga napravimo dejansko neizbrisnega. Z Elsterjevimi besedami, hoteti pozabiti pomeni prav toliko kot »hoteti nekaj, česar ni mogoče hoteti.«⁸⁸

Za pozabo torej očitno ne moremo neposredno stremeti: bolj ko namreč neposredno stremimo za njo, bolj se nam izmika. Pozabo dosežemo samo, če se ji odpovemo, toda s pogojem, da razlog, zaradi katerega smo se ji odpovedali, ni bil v tem, da bi jo na ta način morda vendarle dosegli. Vse, kar lahko torej storimo za to, da bi neko stvar pozabili oziroma da nanjo ne bi več mislili, je samo to, da preprosto ne mislimo na to, da jo želimo pozabiti oziroma nanjo ne misliti, in poskusimo misliti na karkoli drugega, pozaba pa bo prišla sama od sebe. Ni sicer gotovo, da nam bo na ta način zares uspelo pozabiti, toda če bomo pozabili, bomo prav gotovo pozabili samo zaradi tega, ker na pozabo nismo mislili. Pozabo torej očitno lahko dosežemo samo tako, da preprosto pozabimo nanjo.

Nasprotno pa v okazionalistični perspektivi hoteti pozabiti ne pomeni nujno »hoteti nečesa, česar ni mogoče hoteti.« Adam je imel namreč pred grehom še moč, da je lahko s svojo voljo dosegel izbris mentalnega objekta iz duha: *il effaçait même de son esprit les idées des choses sensibles lorsqu'il le vouloit*,⁸⁹ Adam je iz svojega duha celo izbrisal ideje čutnih stvari, kadar je hotel, pravi Malebranche. V paradizu je bilo torej za pozabo očitno mogoče neposredno stremeti: *représentaciji odsotnosti neke stvari*, ki jo predpostavlja želja, da bi to stvar pozabili, je torej v Adamovem duhu neposredno sledila kar sama *odsotnost reprezentacije te stvari*. Kar seveda pomeni, da Adam potem, ko je enkrat dosegel izbris mentalnega objekta iz duha, tega, da je to dosegel, kakor tudi tega, da je to neposredno

⁸⁸ Elster, *Sour Grapes*, 44.

⁸⁹ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:73.

pred tem želel doseči, ni mogel vedeti, kajti za to, da bi vedel, da je dosegel izbris objekta iz duha, bi moral seveda posedovati zavest o odsotnosti objekta; če pa bi posedoval zavest o odsotnosti objekta, bi to pač pomenilo, da je sam objekt še vedno tam, kjer je bil že ves čas, se pravi v njegovem duhu.

V okazionalistični perspektivi je vse, kar je v naši moči, samo to, da hočemo – Bog pa je tisti, ki naša hotenja izpolnjuje (ali pa tudi ne). Če je torej pozaba po Padcu nedosegljiva, potem je po Malebranchu nedosegljiva preprosto zaradi tega, ker Bog naše želje po odsotnosti določenega objekta iz duha ni več pripravljen uslišati in tega objekta izbrisati iz duha. Pozaba je bila v moči človeka, dokler je bil ta še nedolžen, za grešnika pa se seveda ne spodobi, da bi lahko po svoji volji pozabil karkoli bi hotel – grešnik pač mora nositi tudi breme svojih spominov. Malebrancheva trditev, da se zakoni povezave našega duha z inteligibilno substanco univerzalne Uma po grehu prvega človeka niso prav v ničemer spremenili, potemtakem očitno ne drži povsem: medtem ko lahko še vedno mislimo na karkoli hočemo – naše želje so še vedno okazionalni vzroki prisotnosti idej, Bog je vsako »naravno molitev« našega duha še vedno pripravljen uslišati in duhu razodeti ustrezno idejo –, pa za razliko od Adama ne moremo več *ne* misliti na tisto, na kar bi hoteli ne misliti. Očitno je bila torej tudi hotena pozaba ena izmed tistih potez, ki so paradiz konstituirale kot paradiz.

Sama notranja logika Elsterjevih »stanj, ki so po svojem bistvu stranski proizvodi« – tistim, ki stremijo za njimi, se izmikajo, in bolj ko stremijo za njimi, bolj se jim izmikajo, po drugi strani pa padejo naravnost v naročje tistim, ki so jim obrnili hrbet –, natanko ustreza perverzni logiki, ki se zrcali v ravnanju Malebranchevega Boga v postlapsarnem svetu: kot smo videli, Malebranchev Bog tiste, ki stremijo za njim, konsistentno kaznuje – »če mu sledimo, nas zavrača; če stremimo za njim, nas udari [*il nous frappe*]; če trdovratno vztrajamo in stremimo za njim, še naprej grdo ravna z nami [*il continue de nous maltraiter*] in nam povzroča hude bolečine [*il nous fait souffrir des douleurs très-vives*] ...«⁹⁰ (ko beremo te Malebrancheve vrstice, dobimo vtis, kot da bi brali markija de Sada) –,

⁹⁰ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 2:163; prim. *Conversations chrétiennes*, 4:42.

tiste, ki so mu obrnili hrbet, pa nagrajuje, saj ob njihovem stremjenju za lažnimi dobrinami v njih proizvaja občutke ugodja. Tako da bi morda lahko celo tvegali trditev, da so v Malebranchevem univerzumu tudi »stanja, ki so po svojem bistvu stranski proizvodi,« del tiste kazni, ki nam je bila naložena za greh prvega človeka.

Medtem ko torej S.-jeva moč nad duhom zaostaja za Adamovo močjo nad duhom, pa njegova moč nad lastnim telesom v nekem oziru zaostaja za Adamovo močjo nad lastnim telesom, v nekem drugem oziru pa jo presega. Da bi njuni moči nad telesom lahko primerjali, bomo tudi S.-jevo moč nad lastnim telesom poskusili razumeti na ozadju Malebrancheve fiziologije, se pravi kot moč oziroma natančneje, okazionalno vzročnost nad gibanjem življenjskih duhov.

Da je morala biti S.-jeva moč nad lastnim telesom neprimerno bližje Adamovi predlapsarni kot pa naši postlapsarni fiziologiji, kaže že njegov splošni obrazec, s katerim pojasnjuje, kako v sebi inducira določene telesne gibe in nadzira svoje telesne procese: »Če hočem, da bi se nekaj zgodilo, si to preprosto predstavljam v duhu. Za to, da bi to dosegel, se mi ni treba niti najmanj naprezati – ampak se to preprosto zgodi.«⁹¹ Stvari si mu je bilo torej treba samo predstavljati v duhu, pa so se »preprosto zgodile«. Kot bomo videli, gre ob tem za stvari, ki si jih seveda prav lahko predstavljamo tudi sami, a s to nemajhno razliko, da se v našem primeru, pa naj se še tako zelo naprezamo, ne bo zgodilo prav nič. Torej ne le, da S.-jevo okazionalno vzročnost nad gibanjem življenjskih duhov zaznamuje odsotnost kakršnegakoli naprezanja njegove volje, ampak še več, sámo polje okazionalnih vzrokov, nad katerim se je raztezala njegova moč, je bilo neprimerno širše od tistega, nad katerim se razteza naša moč: medtem ko v našem primeru Bog, kot smo videli na primeru izostale oziroma nehotene erekcije moškega spolnega organa, določenih telesnih udov ni pripravljen premakniti kljub vsej naši volji ali pa jih občasno premakne celo proti naši volji, pa je v primeru S. brez najmanjšega naprezanja volje s strani S. dobesedno na migljaj izvrševal tudi takšne telesne gibe in izvajal takšne telesne procese, za katere nam niti na misel ne bi prišlo, da bi jih poskusili sprožiti s svojo voljo.

⁹¹ Lurija, *The Mind of a Mnemonist*, 139.

Poglejmo najprej, kako je S. premagoval bolečino. Prav moč nad bolečino, se pravi dejstvo, da »ni občutil bolečine«, ⁹² kadar je tako hotel, je namreč tisto, kar v Malebranchevih očeh odlikuje tudi Adama v paradizu. Razlog, da Adam bolečine ni občutil, pa je v tem, da je imel pred grehom še moč, da je lahko gibanje življenjskih duhov, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanjimi objekti, »zaustavil« ⁹³ in na ta način preprečil nastanek tistih afekcij poglavitnega dela svojih možganov, ki bi jim sicer neizogibno sledil občutek bolečine v duši. S. svoj obisk pri zobozdravniku opiše s temi besedami:

Šedel sem na stol in si obenem predstavljal, da to nisem jaz, ampak nekdo drug. Jaz, S., sem samo stal ob strani in opazoval, kako »njemu« vrtajo po zobeh. Kar naj on čuti bolečino... Ne boli mene, ampak »njega«. Jaz preprosto ne čutim nobene bolečine. ⁹⁴

Kot kaže ta navedba, S. očitno nima Adamove moči, da bi gibanje življenjskih duhov, ki je povzročeno »od zunaj«, povsem zaustavil in na ta način preprečil nastanek sledi v možganih. Očitno pa mora imeti vsaj moč, da to gibanje do neke določene mere upočasni, s čimer sicer ne more preprečiti samega nastanka možganskih sledi, lahko pa ublaži njihovo intenziteto in na ta način determinira stopnjo realnosti tistih afekcij, ki jim bodo sledile v duhu. Čeprav torej S. ni imel Adamove moči, da bi popolnoma blokiral delovanje zunanjih objektov, pa je imel moč, da je lahko tiste občutke, do katerih je v prisotnosti objektov prihajalo v njegovem duhu, *derealiziral*. Z drugimi besedami, dosegel je lahko, da si je zgolj zamišljal oziroma predstavljal to, kar bi sicer moral čutiti. Kar zadeva dogajanje v možganih, je razlika med čutenjem in zamišljanjem oziroma predstavljanjem po Malebranchu zgolj razlika med več in manj, se pravi med močnejšo in šibkejšo možgansko sledjo. ⁹⁵ S. torej bolečine najbrž res ni občutil, toda za razliko od Adama, ki se je bolečine lahko v celoti otrešel, si jo je moral vsaj zamišljati oziroma predstavlјati.

⁹² Malebranche, *Éclaircissements*, 3:47.

⁹³ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 2:143; *Éclaircissements*, 3:74 in 94.

⁹⁴ Lurija, *The Mind of a Mnemonist*, 141.

⁹⁵ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:192 in 1:326.

Mimogrede, po Malebranchu imamo tudi v postlapsarnem svetu določeno, sicer omejeno, moč nad bolečino. Medtem ko S. samega sebe v duhu vidi kot popolnoma neprizadetega opazovalca bolečin, ki jih prestaja nekdo drug, pa bi moralo po Malebranchu ob pogledu na bolečine, ki jih prestaja nekdo drug, boleti tudi tistega, ki to vidi. Po Malebranchu namreč sam »čutni pogled na poškodbo, ki jo nekdo utрпи, povzroči novo poškodbo v tistih, ki to vidijo«⁹⁶ – to pa zaradi tega, ker naši možgani ob pogledu na poškodbo nekoga drugega silovito poženejo življenjske duhove »v tiste dele našega telesa, ki ustrezajo tistim, ki jih vidimo poškodovane pri drugem.«⁹⁷ Če torej nekdo pade in si poškoduje koleno, se tisti trenutek za svoje koleno primem tudi jaz sam, ki to vidim, saj že samo zaradi tega, ker to vidim, tudi sam izkušam bolečino na istem mestu. Torej podobno kot pri Spinozovem posnemanju afektov tudi pri Malebranchevem tranzitivizmu naše telo samodejno »posnema« drugo telo, »sočutje v telesu« pa za sabo potegne »sočutje v duhu«, tako da s prizadetimi seveda sočustvujemo in jih poskušamo po svojih močeh razbremeniti gorja, ki jih je doletelo – tega pa seveda ne počnemo iz nekega spontanega altruizma, pa tudi ne zaradi tega, ker bi si predstavljali, da lahko tudi nas doleti podobna usoda, ampak v prvi vrsti zaradi tega, ker s tem sami sebe razbremenimo *svojega* gorja: v tem primeru »drugim pomagamo zato, ker s tem pomagamo sami sebi,«⁹⁸ pravi Malebranche. Intenzivnost teh sekundarnih bolečin je po Malebranchu odvisna od konstitucije opazovalčevega telesa. Kot kaže Malebranchev primer neke služabnice, ki je pri puščanju krvi iz noge svojega gospodarja »držala svečo«, so lahko te bolečine občasno tudi zelo intenzivne: pogled na ta prizor je namreč služabnico prizadel do te mere, da je »še tri ali štiri dni zatem v svoji nogi na istem mestu čutila tako močno bolečino, da je morala ostati v postelji.«⁹⁹ In v postlapsarnem svetu imamo določeno moč samo nad temi sekundarnimi bolečinami, se pravi ne nad tistimi bolečinami, ki jih neposredno izkušamo takrat, kadar si poškodujemo telo, ampak nad tistimi, ki

⁹⁶ *Ibid.*, 237.

⁹⁷ *Ibid.*, 236.

⁹⁸ *Ibid.*, 237.

⁹⁹ *Ibid.*

jih izkušamo takrat, kadar vidimo, da si je nekdo drug poškodoval svoje telo. Kadar si nekdo recimo poškoduje koleno, se lahko po Malebranchu sami, kot opazovalci, bolečinam v svojem kolenu izognemo enostavno tako, da »namerno močno stimuliram«¹⁰⁰ katerikoli drug del svojega telesa in na ta način preusmerimo tok življenjskih duhov.

Po drugi strani pa je S.-jeva moč nad lastnim telesom morala presegati Adamovo. Če namreč S. ni imel moči, s katero bi gibanje življenjskih duhov lahko zaustavil, pa je očitno moral imeti moč, s katero je lahko njihovo gibanje s svojo voljo pognal s tolikšno močjo, da so ti, kot bi rekel Malebranche, njegove možgane aficirali »enako močno kot zunanji objekti.«¹⁰¹ Kar seveda pomeni, da je tudi v duhu prišlo do enakih afekcij, kot če bi bila afekcija možganov rezultat delovanja zunanjega objekta. Z drugimi besedami, ne le, da si je S. lahko zgolj predstavljal oziroma zamišljal to, kar bi sicer moral čutiti, ampak je lahko to, kar bi si sicer moral samo predstavljati oziroma zamišljati, tudi dejansko čutil. Torej ne le, da je lahko imel realnost za fikcijo – tudi samo fikcijo je lahko imel za realnost. Kar seveda pomeni, da S. v sebi združuje tako nekatere poteze samega Adama kakor tudi nekatere poteze Malebranchevih norcev. Kar pa ga obenem razlikuje od Malebranchevih *visionnaires des sens*, se pravi od tistih norcev, ki prav tako dejansko čutijo to, kar bi si sicer morali samo predstavljati oziroma zamišljati, je to, da pri slednjih do tistih afekcij možganov, na osnovi katerih Bog v odsotnosti objekta v njihovem duhu deluje tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten, prihaja neodvisno od njihove volje ali celo proti njej – samo »notranje *neprostopoljno* gibanje« življenjskih duhov, se pravi tisto gibanje, do katerega v njihovem telesu prihaja zaradi stradanja, nespečnosti, vročice itn., je tisto, ki lahko njihove možgane aficira enako močno, kot če bi imelo »zunanji vzrok«, se pravi »enako močno kot zunanji objekti« –, medtem ko je lahko S. enak rezultat dosegel *s svojo voljo*.

Poglejmo. Omenili smo že, da je bil S. zmožen poljubno uravnati tako svoj srčni utrip kakor tudi telesno temperaturo. Pusti-

¹⁰⁰ *Ibid.*, 236.

¹⁰¹ *Ibid.*, 192.

mo srčni utrip ob strani in pogledjmo, kako je po lastnih besedah zviševal svojo telesno temperaturo. Takole pravi: »Samega sebe sem si predstavljal, kako držim roko nad razgreto pečjo... Joy, kako je bilo vroče! In tako je temperatura v moji roki seveda narasla.«¹⁰² Se pravi, samo predstavljati oziroma zamišljati si mu je bilo treba, da drži roko nad razgreto pečjo – in že je v roki občutil pekočo bolečino, kot če bi bil zares držal roko nad razgreto pečjo. Kar v okazionalistični perspektivi pomeni prav toliko kot to, da je lahko s svojo voljo sprožil gibanje življenjskih duhov s tolikšno močjo, da je v njegovih možganih v odsotnosti objekta prišlo do afekcij, ki so enake tistim, ki so rezultat delovanja zunanjega objekta. Da si S. tega, da v roki čuti toploto, ni zgolj predstavljal oziroma zamišljal, ampak da je, nasprotno, to, kar bi si sicer moral samo predstavljati oziroma zamišljati, tudi dejansko čutil, je jasno, saj so mu, kot pravi Lurija, v tisti roki, ki jo je v mislih držal nad razgreto pečjo, s termometrom dejansko namerili nekaj stopinj višjo temperaturo kot v drugi.¹⁰³

Malebranchev Adam česa takega ni bil zmožen. Največ, česar je bil zmožen Adam, in kar ni bilo malo, saj je bilo navsezadnje prav to tisto, kar je v Malebranchevih očeh paradiž konstituiralo kot paradiž, je bilo to, da bi v primeru, ko bi zares držal roko nad razgreto pečjo – se pravi v primeru, ko bi šlo za »delovanje objekta« – in bi obenem v roki občutil pekočo bolečino, ta občutek lahko popolnoma odpravil, medtem ko bi sama temperatura v njegovi roki prav gotovo ostala nespremenjena. S svojo močjo oziroma okazionalno vzročnostjo nad gibanjem življenjskih duhov, ki je bila zlasti in predvsem v tem, da je njihovo gibanje lahko »zaustavil«,¹⁰⁴ je lahko preprečil, da bi to gibanje doseglo in aficiralo poglavitni del njegovih možganov; kar je na ta način dosegel, je bilo samo to, da bolečine kljub temu, da je zares držal roko nad razgreto pečjo, ni več občutil – ker je pač izostala tista afekcija možganov, ki bi ji skladno s psihofizičnimi zakoni moral slediti ustrezen občutek bolečine v duši –, same temperature v roki pa na ta način ni mogel spreminjati. Temperaturo v roki bi bil lahko znižal samo tako, da

¹⁰²Lurija, *The Mind of a Mnemonist*, 140–41.

¹⁰³*Ibid.*, 140.

¹⁰⁴Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 2:143; *Éclaircissements*, 3:74 in 94.

bi roko odmaknil iznad peči in jo recimo pomočil v mrzlo vodo.

In S.? Kako bi v primeru, ko bi zares držal roko nad razgreto pečjo in bi obenem v njej občutil pekočo bolečino, ravnal S., ki nima Adamove moči, da bi lahko tisto gibanje življenjskih duhov, ki je rezultat delovanja zunanjega objekta, povsem zaustavil in na ta način poglavitni del svojih možganov – s tem pa tudi samo dušo – »oddvojil od ostalega telesa«? S. bi se v tem primeru bržčas spet zatekel k svojemu utečenemu prijemu premagovanja bolečine, se pravi predstavljal bi si, da ni on tisti, ki drži roko nad razgreto pečjo, ampak nekdo drug, in da torej ne boli njega, ampak tega drugega itn. No, za ta prijem Lurija priznava, da ga nikoli niso verificirali v nadzorovanih okoliščinah.¹⁰⁵

Prav lahko pa bi bil poskusil tudi drugače – in prav nenavadno je, da se sam tega nikoli ni spomnil, saj bi bil s tem prijemom prav gotovo prepričal tudi skeptičnega Lurijo. V primeru, ko bi zares držal roko nad razgreto pečjo in bi v njej občutil pekočo bolečino, bi si mu bilo namreč treba predstavljati samo to, da v dlani drži kocko ledu (kar je bil tudi sicer njegov utečeni prijem *zniževanja* telesne temperature).¹⁰⁶ S. bi torej očitno moral biti zmožen občutek pekoče bolečine – če seveda okoliščine ne bi bile preveč ekstremne – vsaj nevtralizirati z občutkom hladu in tako kljub dejstvu, da bi zares držal roko nad razgreto pečjo, vzdrževati nespremenjeno telesno temperaturo.

Ker je telesno temperaturo seveda mogoče izmeriti – in kadar si je S. predstavljal, da v roki drži kocko ledu, so mu v tej roki dejansko namerili nekaj stopinj nižjo temperaturo kot v drugi¹⁰⁷ –, imamo tu dobesedno na dlani preverljiv prijem premagovanja oziroma nevtraliziranja bolečine. Občutka bolečine mu torej ne bi bilo treba premagovati tako, da si je predstavljal, da boli nekoga drugega, in ne njega – bolečine bi bil prav lahko prihranil tudi temu »drugemu«, če bi le občutek bolečine nevtraliziral s tem, da bi si v duhu predstavljal situacijo, ki je nasprotna tej, ki je vir njegovih trenutnih tegob. V primerjavi z Adamom je namreč imel določen presežek moči, s katerim bi bil prav lahko nadomestil tisto

¹⁰⁵ Lurija, *The Mind of a Mnemonist*, 141.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 140–1.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 140.

moč, ki mu je v primerjavi z njim manjkala.

MATERIALIZEM

6 LES MUSCLES DE L'ÂME

O DUŠI, KI NIMA IDEJE SAME SEBE

V La Mettriejevem delu *Traité de l'âme* beremo, da Bog človeški duši »ni dal nikakršne ideje nje same.«¹ Ta trditev je presenetljivo podobna Malebranchevi, da je namreč prav ideja naše duše tista, ki nam je v božjem neskončnem umu nedostopna: čeprav so nam v božjem neskončnem umu načeloma dostopne prav vse ideje, pa nam ideja naše duše ni dostopna. Misel je tako pri La Mettrieju kot pri Malebranchu izrečena v kontekstu zamenjevanja oziroma istovetenja človeške duše s telesom: duša, ki nima ideje same sebe, ima samo sebe za svoje telo. Kar seveda pomeni, da je tista ideja, ki je duša o sami sebi nima, v očeh obeh ista: obakrat gre za idejo duše kot substance, ki je realno različna od telesa – prav to je namreč tista ideja, katere prisotnost bi duši preprečevala, da se ima za svoje telo.

Pri Malebranchu je zamenjevanje oziroma istovetenje človeške duše s telesom zmotna, v katero nas zapelje Bog s tem, da nam ni pripravljen razodeti ideje naše duše: ker duša ne pozna svoje resnične narave, se ima – zmotno – za svoje telo. Razlog za to, da Bog dušo glede njene resnične narave namenoma drži v nevednosti, je preprosto: duša, ki bi uzrla svojo resnično naravo, se pravi duša, ki bi samo sebe uzrla kot substanco, ki je realno različna od telesa, bi seveda opustila vsakršno skrb za preživetje telesa. Duša potemtakem za preživetje telesa skrbi samo zaradi tega, ker se ima za telo.

Cena preživetja človeškega telesa v Malebranchevem univerzumu nikakor ni majhna: prav vsi po vrsti smo zaslepljeni za svojo resnično naravo; mislimo lahko prav na vse, samo sami nase ne. Takole toži subjekt Malebranchevih *Krščanskih in metafizičnih meditacij*:

¹ La Mettrie, *Traité de l'âme*, 1:171.

Kadar mislim na telesa, jasno vidim, česa so zmožna; telesa primerjam med sabo in odkrivam razmerja med njimi. A naj se še tako naprezam, da bi si predstavljal samega sebe, ne morem odkriti tega, kaj sem.²

Nelagodje subjekta v Malebranchevem univerzumu je potemtakem v tem: medtem ko imamo, po eni strani, jasno idejo razsežnosti, pa po drugi strani ne moremo jasno spoznati tega, kaj smo mi sami – sami sebi smo nedostopni in nerazumljivi, naša lastna substanca je v naših očeh nedoumljiva. Z eno besedo, dostopne so nam ideje prav vseh teles, ne pa ideja nas samih oziroma naše duše – *je ne suis que tén bres à moi-même*,³ toži subjekt Malebranchevih *Meditacij*. Malebranche potemtakem popolnoma sprevrne eno od osrednjih trditev Descartesovih *Meditacij*, namreč trditev, po kateri je narava človeškega duha »bolj spoznatna kakor telo«: medtem ko po Descartesu ni ničesar, kar bi bilo mogoče »zaznati laže in bolj razvidno kakor svojega duha«,⁴ pa po Malebranchu ni ničesar, kar bi bilo duši bolj nespoznatno kot prav ona sama. Narava teles pa je po Malebranchu »bolj spoznatna« kakor narava duše kljub dejstvu, da je sam obstoj teles neprimerno manj gotov od obstoja duše: medtem ko je spoznanje obstoja naše duše »prvo med vsemi našimi spoznanji«,⁵ pa nas »o obstoju teles lahko prepriča samo vera [*la Foi*]«. ⁶ Se pravi o tistem, česar obstoj je negotov, morebitni neobstoj pa, kot smo videli, strogo vzeto, brezpredmeten – nevidna in vzročno neučinkovita telesa prav lahko tudi ne bi obstajala, pa to na našem izkustvu ne bi spremenilo prav ničesar –, vemo tako rekoč vse, o tistem, česar obstoj je onstran vsakršnega dvoma, pa tako rekoč ničesar.

Medtem ko je zamenjevanje oziroma istovetenje naše duše s telesom po Malebranchu utvara, ki jo je porodil izvirni greh, ki je »tako močno utrdil zvezo naše duše s telesom, da se nam zdi, da sta ta dva dela nas samih zgolj ena sama substanca,«⁷ Bog pa to utvaro

² Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:102.

³ *Ibid.*

⁴ Descartes, *Meditacije*, 64.

⁵ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 2:369.

⁶ Malebranche, *Éclaircissements*, 3:64.

⁷ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:11.

vzdržuje tako, da nam ideje nas samih kot substance, ki je realno različna od telesa, ni pripravljen razodeti, pa La Mettrie sam zase pravi, da dušo »zamenjuje« s telesnimi organi zaradi tega, ker ga k temu prisiljujejo »vsi pojavi«:

V možganih vidim samo materijo; v njihovem čutnem delu pa, kot sem dokazal, samo razsežnost; kadar je ta organ živ, zdrav in dobro organiziran, pri korenu živcev vsebuje neki dejavni princip, ki se razteza po medularni substanci; vidim, kako ta princip, ki čuti in misli, pride v nered, zaspri in umre skupaj s telesom. ... Če je vse mogoče razložiti s tem, kar mi razodevata anatomija in fiziologija v mozgu [*la moëlle*], zakaj bi si potem moral izmišljati nekakšno idealno bitnost?⁸

Ideja duše kot substance, ki je realno različna od telesa, ki je pri Malebranchu tako zelo »veličastna«, da duša, ki bi jo posedovala, ne bi več mogla misliti na nič drugega,⁹ je pri La Mettrieju le še povsem nepotrebna in odvečna fikcija.

Duše, katere sposobnosti so, kot pravi La Mettrie v svoji nemara najbolj znameniti definiciji duše, »tako zelo odvisne od specifične organizacije možganov in celotnega telesa, da očitno niso nič drugega kot sama ta organizacija,«¹⁰ za skrb za preživetje njenega telesa nikakor ni treba šele pridobiti, zlasti ne tako, da bi ji prikrivali njeno resnično naravo; prej nasprotno: ta duša za svoje telo skrbi prav zaradi tega, ker pozna svojo resnično naravo, se pravi zaradi tega, ker ve, da brez telesa ne bi mogla obstajati – *l'Âme s'anéantit avec le corps*,¹¹ duša premine skupaj s telesom, pravi La Mettrie – in da potemtakem takrat, kadar skrbi za svoje telo, skrbi tudi sama zase.¹²

Pri La Mettrieju skrb za telo ni nekaj, kar bi dušo – tako kot še pri Malebranchu – odvrčalo od njenega resničnega dobrega: medtem ko je duša po Malebranchu ustvarjena zato, da »spoznava in ljubi Boga«,¹³ pa je duša v La Mettriejevih očeh zgolj drugo

⁸ La Mettrie, *Traité de l'âme*, 1:171.

⁹ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:104.

¹⁰ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:98.

¹¹ La Mettrie, *Syst me d'Épicure*, 1:375.

¹² La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:67 in 104.

¹³ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:170.

ime za *moyens*, sredstva, ki jih »organizirano telo« razvije oziroma proizvede za zadovoljevanje *svojih* potreb.¹⁴ Njeno resnično dobro potemtakem ni Bog, ampak prav dobrobit njenega telesa. In takšna »sredstva« za zadovoljevanje potreb imajo seveda tudi organizirana telesa živali, čeprav v neprimerno manjši meri. Čeprav ima človek med vsemi živimi bitji *le plus d'Âme*,¹⁵ največ duše, pa je njegova duša po La Mettrieju »iz istega testa« in »iste izdelave«¹⁶ kot duša živali. Ker duša vso svojo »moč in modrost« dolguje prav »številu potreb« telesa – duša je namreč po La Mettrieju »neposredno odvisna« od potreb, ki so same »nujna posledica notranjega ustroja ... organov« –, to seveda pomeni, da je »višja kakovost« človeške duše v primerjavi z živalsko zgolj odraz nemoči oziroma nebogljenosti človeškega telesa.¹⁷ Bolj ko je neko organizirano telo nebogljeno, močnejši bo njegov duh; več ko ima neko telo potreb, več duha bo proizvedlo za njihovo zadovoljevanje; in obratno. Bitja, ki so brez vsakršnih potreb, pa so obenem tudi povsem *sans Esprit*,¹⁸ brez duha: tako je v La Mettriejevih očeh prav dejstvo, da rastlinam za zadovoljitev njihovih osnovnih življenjskih potreb, se pravi za preživetje in reprodukcijo, ni treba storiti prav ničesar – rastline namreč hrano črpajo neposredno iz tal, na katera so prisesane kakor otroci na prsi svoje dojilje; za razliko od ljudi in živali se tudi »ljubijo brez težav«, se pravi druga drugo oplodijo na daljavo, nekatere pa lahko oplodijo kar same sebe¹⁹ itn. –, poglavitni razlog, ki govori proti obstoju rastlinske duše. *Infiniment plus d'Esprit*, neskončno več duha, ki v primerjavi z živalmi odlikuje človeka, tako ni nekaj, s čimer bi se materialistični modrec postavljal, saj to v njegovih očeh pomeni samo to, da ima človeško telo pač *infiniment plus de besoins*,²⁰ neskončno več potreb. Tako »veličasten učinek«, kot je človeški duh, ima potemtakem tako »žalosten vzrok«, kot je nebogljenost človeškega telesa, ljudje pa vso »svojo srečo in

¹⁴ Prim. La Mettrie, *L'Homme-plante*, 1:293.

¹⁵ *Ibid.*, 296.

¹⁶ *Ibid.*, 301.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 293.

¹⁹ *Ibid.*, 293–94.

²⁰ *Ibid.*, 300.

dostojanstvo« dolgujemo prav »mučni podvrženosti vsem tistim nadležnim življenjskim potrebam, ki nas neprestano spominjajo na bedo našega izvora in položaja.«²¹

Malebranche bi se bil seveda nemudoma pripravjen strinjati z La Mettriejevo mislijo, da namreč »nič ni bolj omejeno kakor moč duše nad telesom in nič bolj obsežno kakor moč telesa nad dušo,«²² a medtem ko je takšno razmerje sil v njegovih očeh rezultat človekovega Padca, pa je *le peu d'empire de l'Âme sur le corps*,²³ borna moč duše nad telesom v La Mettriejevih očeh človekovo naravno stanje: če je po Malebranchu *dépendance*, odvisnost duše od telesa, nekdanjo *union*, zvezo med dušo prvega človeka in njegovim telesom, nadomestila šele po njegovem grehu – ker Adam ni ubogal Boga, je njegovo telo prenehalo ubogati njega samega –, pa po La Mettrieju same sposobnosti duše, vključno z zavestjo, *ne sont que des dépendances du corps*,²⁴ niso nič drugega kot odvisnosti oziroma pritikline telesa; če je torej odvisnost naše duše od telesa po Malebranchu naključna, pa je duša pri La Mettrieju »bistveno odvisna [*dépend essentiellement*] od telesnih organov; skupaj z njimi nastane, se razvija in pojema.«²⁵

Medtem ko duša po Malebranchu ne vpliva neposredno na materialno telo, ki ga animira, ampak s svojo voljo aktivira neko telesu in sebi vnanjo moč, namreč moč Boga, ki je edina gibalna sila vseh teles v univerzumu,²⁶ pa duša po La Mettrieju »ni nič drugega kot gibalni princip [*un principe de mouvement*] oziroma občutljivi materialni del možganov, ki ga imamo lahko brez strahu pred zmoto za poglavitno vzmet celotnega stroja [*ressort principal de toute la Machine*], za vzmet, ki vidno vpliva na vse ostale«²⁷ – tudi pri La Mettrieju bi torej veljalo to, kar o delovanju duše na telo in telesa na dušo pravi Diderot, da je namreč »delovanje duše na telo ... delovanje enega dela telesa na drugega, delovanje telesa

²¹ *Ibid.*, 300–1.

²² La Mettrie, *Traité de l'âme*, 1:195.

²³ *Ibid.*, 171.

²⁴ *Ibid.*, 194.

²⁵ *Ibid.*, 243.

²⁶ Prim. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:160–67.

²⁷ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:105.

²⁸ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1283.

na dušo pa delovanje nekega drugega dela telesa na drugega²⁸ –, človek sam pa potemtakem zgolj *un Assemblage de ressorts, qui tous se montent les uns par les autres*,²⁹ sestav vzmeti, ki vse navijajo druga drugo. Materialno telo, ki ga animiramo, je po Malebranchu vzročno popolnoma neučinkovito in ne more delovati na nas in je potemtakem že za časa svojega življenja tako rekoč mrtvo; nasprotno pa po La Mettrieju organizirano telo sámo generira svoje gibanje: *le corps humain est une Machine qui monte elle même ses ressorts*, človeško telo je stroj, ki navija sam sebe; *vivante image du mouvement perpetuel*,³⁰ živa podoba večnega gibanja. Medtem ko je materija v Malebranchevih očeh *la plus vile des substances*,³¹ najnižkotnejša med vsemi substancami, pa v La Mettriejevih očeh *la matière n'a rien de vil*,³² na materiji ni prav nič nizkotnega – prav materija je namreč tista »različno modificirana substanca«, ki edina obstaja »v celotnem univerzumu«³³ –, duša, ki je pri Malebranchu *infiniment plus excellente*,³⁴ neskončno odličnejša kakor telo, pa je pri La Mettrieju le še *un peu de boüe organisée*,³⁵ kos organiziranega blata.

O TELESU, KI MISLI O SEBI

Če je filozofija duše, ki je »neskončno bolj plemenita kakor telesa«,³⁶ lahko samo teologija, pa je edina relevantna filozofija duše, ki je »bistveno odvisna od telesnih organov«, prav somatologija oziroma natančneje, *la Philosophie ... du corps humain*,³⁷ filozofija človeškega telesa. Kot smo videli, pri Malebranchu Bog s povsem določenimi prijemi, namreč s tako imenovanimi »kratkimi dokazi

²⁹ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:105.

³⁰ *Ibid.*, 69.

³¹ Malebranche, *Entretiens sur la mort*, 13:391; prim. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:297.

³² La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:115.

³³ *Ibid.*, 117.

³⁴ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:96.

³⁵ La Mettrie, *Discours préliminaire*, v *Œuvres philosophiques*, 1:14.

³⁶ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:104.

³⁷ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:117.

občutka«, celo poskrbi za to, da bi skrb za telo, ki jo je naložil duši, le-to kar najmanj zaposlovala – tako da bi se lahko v miru posvetila svojim pristnim, se pravi duhovnim dobrinam –, pri La Mettrieju pa *il ne faut cultiver son Âme, que pour procurer plus de commodités à son corps*,³⁸ svojo dušo negujemo samo zato, da bi svojemu telesu priskrbeli več dobrin. Naša poglobljena preokupacija je potemtakem prav skrb za naše telo: *ne songe qu'à ton corps*, misli samo na svoje telo, *ce que tu as d'Âme, ne mérite pas en effet d'en être distingué*,³⁹ duša, kar je imaš, dejansko ni vredna, da bi jo razlikovali od telesa.

Bistvena lastnost duše kot duhovne substance, ki je realno različna od telesa, je seveda prav mišljenje, občutkov pa je deležna samo zato, da ji ne bi bilo treba misliti na telo in njegove potrebe. Pri duši, ki jo proizvede samo telo prav za zadovoljevanje svojih potreb, pa je seveda drugače; mišljenje ne le ni več njena bistvena lastnost – »moja duša nenehno razodeva«, pravi La Mettrie, »ne mišljenje, ki je, karkoli že pravijo kartezijanci, njena naključna lastnost [*qui lui est accidentelle*], temveč dejavnost in občutljivost [*la sensibilité*]«⁴⁰ –, ampak je celo nasprotno njeni naravi: »naravno je, da človek čuti, ker je pač animirano telo,« pravi La Mettrie, ni pa naravno, da misli: »to, da je učen [*savant*] ..., za človeka ni nič bolj naravno kot to, da je razkošno oblečen.«⁴¹ Še več, v La Mettriejevih očeh je človeška učenost (oziroma modrost) celo rezultat zlorabe njegovih organskih sposobnosti: »Prvotno nismo bili ustvarjeni za to, da bi bili učeni; takšni smo nemara postali šele z nekakšno zlorabo [*une esp ce d'abus*] svojih organskih sposobnosti. ... Narava nas je vse ustvarila samo za to, da bi bili srečni.«⁴² Po La Mettrieju smo lahko srečni »samo, kolikor izkušamo ugodje.«⁴³ Prvi pogoj sreče – kot vsa ostala duševna stanja La Mettrie tudi srečo uvršča med *effets de la structure du corps humain*,⁴⁴ učinke strukture človeškega

³⁸ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, ur. John Falvey, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 134 (1975), 173.

³⁹ *Ibid.*, 196.

⁴⁰ La Mettrie, *Traité de l'âme*, 1:170.

⁴¹ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 125.

⁴² La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:92.

⁴³ La Mettrie, *Discours préliminaire*, 1:12.

⁴⁴ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 126.

telesa – je tako prav čutenje, ne pa mišljenje oziroma spoznavanje: »tisti, ki srečo iščejo v svojih preišljanjih ali v raziskovanju resnice, ki nam uhaja, jo iščejo tam, kjer je ni.«⁴⁵ V popolnem nasprotju z obnašanjem, ki ga v postlapsarnem svetu, se pravi v svetu, ki ga obvladuje poželjivost oziroma stremljenje za čutnim ugodjem, od človeka pričakuje Malebranche, se nam po La Mettrieju nikakor ni treba upirati naravi oziroma ji kljubovati, ampak se lahko »mirno prepustimo njenim prijetnim impulzom«, se pravi »sledimo svojim nagnjenjem, svojim ljubeznim in vsemu, kar nam prinaša ugodje.«⁴⁶ Kadar namreč ravnamo na ta način, ravnamo v skladu z moralo same narave, se pravi v skladu z moralo tistega, čemur dolgujemo svoj obstoj. (»Kdo ve, če razlog človekovega obstoja ne tiči kar v samem njegovem obstoju?« se kot pravcati eksistencialistični filozof *avant la lettre* sprašuje La Mettrie in dodaja: »Človek je bil nemara po naključju vržen na neko točko zemeljske površine, ne da bi vedel kako ali zakaj, ampak samo, da mora živeti in umreti podobno kot tiste gobe, ki poganjajo z dneva v dan...«⁴⁷) Če naj torej ravnamo etično, je vse, kar moramo storiti, po La Mettrieju samo to, »da se ravnamo po sebi, da smo to, kar smo, in na neki način podobni sami sebi.«⁴⁸ Ker je čas, ki ga imamo na voljo, »skopo odmerjen« – *il n'y a qu'une vie, et qu'une félicité*,⁴⁹ obstaja eno samo življenje in ena sama blaženost, pravi La Mettrie –, ga »neprimerno bolje porabimo, če uživamo, kakor pa da se ženemo za znanjem [*bien mieux employé à jouir, qu'à connoître*]!«⁵⁰ In v tem smislu je treba razumeti »etične« nasvete, ki jih deli materialistični modrec: »pij, jej, spi, smrči in sanjaj – če pa že kdaj misliš, naj bo to takrat, ko nisi povsem trezen [*entre deux vins*].«⁵¹

Pri Malebranchu se s pomočjo čutov nikoli ne moremo dokopati do resnice: čute imamo namreč »samo za ohranitev svojega telesa pri življenju, in ne za spoznavanje resnice.«⁵² Spoznanje

⁴⁵ La Mettrie, *Traité de l'âme*, 1:192.

⁴⁶ La Mettrie, *Discours préliminaire*, 1:12.

⁴⁷ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:93.

⁴⁸ La Mettrie, *Discours préliminaire*, 1:12.

⁴⁹ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 136; prim. *Discours préliminaire*, 1:14.

⁵⁰ La Mettrie, *Syst me d'Épicure*, 1:386.

⁵¹ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 197.

⁵² Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:129.

resnice je možno vselej šele na osnovi idej, ki nam jih razodeva Bog: praviloma jasne ideje so tiste, ki nas »razsvetljujejo«, občutki, ki so vedno »nejasni in zmedeni«, pa tisti, ki nas »vznemirjajo in motijo«;⁵³ skratka, Bog nas »razsvetljuje«, naše lastno telo pa nas – z občutki, ki smo jih deležni preko njega – »zaslepljuje«.⁵⁴ Medtem ko so v Malebranchevem postlapsarnem svetu občutki tisti, ki v ideje vnašajo nered in zmedo in »tiranizirajo«⁵⁵ duha, pa je pri La Mettrieju ravno obratno: *l'esprit donne la torture au sentiment*,⁵⁶ duh je tisti, ki trpinči občutek. Kot smo videli, je dihotomija med mišljenjem oziroma spoznavanjem na eni strani in čutenjem na drugi pri Malebranchu celo tako radikalna, da sta ideja in občutek dejansko heterogena elementa; vsak od njiju namreč vključuje drugo povezavo našega duha: razodeta ideja povezavo našega duha z Bogom oziroma inteligibilno substanco univerzalnega Uma, občutek pa povezavo duha s telesom, ki ga duh animira. Bog nam tako ob čutni percepciji razodene svojo idejo, ki jo skladno s tem »vidimo« v njem, občutek pa proizvede neposredno v našem duhu. Pri poznem Malebranchu se ta slika nekoliko modificira: Bog namreč zdaj občutka ne »pridruži« ideji, ampak ga v nas proizvede s pomočjo same ideje, in sicer tako, da našega duha s pomočjo idej aficira z različno intenziteto, tako da prej zgolj inteligibilne ideje zdaj tudi same postanejo čutne. Občutek sam po sebi, se pravi brez spremljajoče ideje, je po Malebranchu *sans lumière*, brez luči, in nas ne more razsvetliti, kadar je zelo intenziven, pa lahko spremljajočo idejo povsem zastre. (V spoznavni teoriji poznega Malebrancha pa je – paradokсно – prav ideja sama tista, ki takrat, kadar je občutek, ki ga Bog z njeno pomočjo proizvede v duhu, preveč intenziven, tako rekoč zastre samo sebe.) Pri Malebranchu tako nikoli ne bi mogli naleteti na trditve, kot sta tisti, s katerima La Mettrie sklene svoj *Traité de l'âme: Point de sens, point d'idées. ... Point de sensations reçues, point d'idées*.⁵⁷ V Malebranchevih očeh

⁵³ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:88.

⁵⁴ *Ibid.*, 141.

⁵⁵ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1:75.

⁵⁶ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 128.

⁵⁷ La Mettrie, *Traité de l'âme*, 1:243; prim. *L'Homme-machine*, 1:83: »To, da bi človek, ki bi bil brez vseh čutov, dobil eno samo idejo, je enako nemogoče

namreč odsotnost čutov oziroma »prejetih občutkov« ne le ne pomeni odsotnosti idej, ampak celo idealne pogoje za njihovo »videnje v Bogu«. V epistemologiji poznega Malebrancha, kjer velja, da neko idejo vidimo toliko razločneje, kolikor je občutek, ki ga Bog z njo proizvaja v našem duhu, manj intenziven, pa nam je neka ideja adekvatno oziroma v celoti razodeta prav takrat, kadar Bog z njo v našem duhu ne proizvaja prav nikakršnega občutka. Pri Malebranchu namreč ni občutek tisti, ki bi porajal idejo: idej in občutkov smo deležni po dveh različnih in med sabo ločenih poteh, tako da čutimo neposredno v sebi, ideje pa vidimo v Bogu; ko pa Bog ti dve poti združi v eno (nauk poznega Malebrancha) in ko torej tudi čutimo v Bogu,⁵⁸ pa bi prej veljalo nasprotno, se pravi, da je prav ideja (oziroma Bog z njeno pomočjo) tista, ki šele poraja občutek. Na osnovi *sentiment intérieur*, notranjega občutka, ki ga imamo o sebi, se tako do svoje resnične narave ne bomo mogli dokopati vse dotlej, dokler nam Bog ne bo razodel tudi ideje nas samih oziroma naše duše, zakaj ta občutek, ki sicer sam po sebi nezgrešljivo priča o tem, *da smo*, ne pove prav ničesar o tem, *kaj smo*.⁵⁹ Medtem ko se torej po Malebranchu do resnične narave duše ne moremo dokopati s preudarjanjem o modifikacijah, ki smo jih deležni preko telesa, pa se lahko po La Mettrieju, nasprotno, do lastnosti duše dokoplujemo prav na osnovi telesa in njegovih lastnosti: »kdor želi spoznati lastnosti duše, mora najprej raziskati tiste lastnosti, ki se jasno kažejo v telesu, katerega dejavni princip je duša.«⁶⁰ In prav pri tem početju, se pravi pri odkrivanju lastnosti duše po La Mettrieju »ni bolj zanesljivih vodnikov, kot so čuti.«⁶¹ Še več, medtem ko se moramo po Malebranchu pri iskanju resnice »neprestano bojevati proti svojim čutom« in jih celo »mortificirati«⁶² – naše lastno telo, s katerim bijemo ta »kruti boj«, je tako dobesedno naš »sovražnik«, pred katerim ni mogoče ubežati, saj

kot to, da bi ženska, pri kateri bi bila narava raztresena do te mere, da bi ji pozabila narediti vulvo, dobila otroka.«

⁵⁸ Prim. Malebranche, *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, 8–9:960.

⁵⁹ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:103.

⁶⁰ La Mettrie, *Traité de l'âme*, 1:125.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 76.

ga do smrti »nosimo s sabo«⁶³ –, pa La Mettrie pravi takole: »Čuti so moji filozofi. *Edino čuti, pa naj jih še tako grajajo, lahko razsvetlijo razum pri iskanju resnice*; da, kadarkoli resno želimo spoznati resnico, se moramo vedno vrniti prav k čutom.«⁶⁴

Kartezijski spiritualizem doseže svojo skrajno točko nemara prav v Malebranchevi trditvi, da ljudje, kot duhovne bitnosti, živimo v »inteligibilnem svetu«, medtem ko telo, ki ga animiramo, »živi in se sprehaja v nekem drugem svetu«, namreč v »materialnem« oziroma »telesnem svetu«. ⁶⁵ V Malebranchevem spiritualizmu torej duša ni le realno različna od telesa, ki ga animira, ampak je, strogo vzeto, temu telesu že za časa njegovega življenja celo vnanja, Bog, ki vzdržuje vzajemnost njunih modalitet, pa dušo in telo, kot neke lepo pravi Martial Gueroult, »povezuje tako rekoč od zunaj«. ⁶⁶ Malebranche namreč večkrat naravnost zapiše *l'âme n'est point dans le corps*, duša *ni* v telesu, *elle ne connoît point dans le cerveau*, duša ne spoznava v možganih, ampak v Bogu, »dasi v Bogu spoznava samo na osnovi tega, kar se primeri v nekem določenem delu materije, ki se imenuje možgani.«⁶⁷ La Mettrie, ki se v *Discours sur le bonheur* posmehuje stoikom in Leibnizovim pristašem, češ da njihova duša nemara prebiva *hors du corps*,⁶⁸ zunaj telesa – sam pa se obenem razglašča za »anti-stoika«: medtem ko so »stoiki v celoti duša, za telo pa se ne zmenijo, bomo mi sami v celoti telo in se ne bomo zmenili za svojo dušo«⁶⁹ –, bi ironijo posebne vrste videl prav v dejstvu, da se je duša Malebranchevega radikalnega spiritualizma, se pravi duša, ki ni le realno različna od svojega telesa, ampak je svojemu telesu celo vnanja, primorana obnašati tako, kot se obnaša duša, ki je sama istovetna s telesom, se pravi prav nič drugače, kot se obnaša duša njegovega lastnega radikalnega materializma, in da je tisti, ki to njeno materialistično držo vzdržuje, prav Bog sam. Materialno telo, s katerim je združena, lahko namreč očitno preživi samo tako,

⁶³ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:234.

⁶⁴ La Mettrie, *Traité de l'âme*, 1:125.

⁶⁵ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:38.

⁶⁶ Gueroult, *Malebranche*, 1:183.

⁶⁷ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 12:181–82.

⁶⁸ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 185.

⁶⁹ *Ibid.*, 122.

da ga ima duša »za del same sebe« in celo »za svojo lastno bit«, se pravi samo tako, da ima *un être infiniment plus noble que les corps*,⁷⁰ bitnost, ki je neskončno bolj plemenita kakor telesa, samo sebe za telo, se pravi za *la plus méprisable des substances*,⁷¹ najbolj zaničevanja vredno med vsemi substancami, skratka samo tako, da se duša, ki »ni svoje telo« in ki bi, strogo vzeto, prav lahko preživela tudi brez njega, vselej že obnaša kot duša, ki sama »ni nič brez telesa.«

⁷⁰ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 10:104.

⁷¹ Malebranche, *Entretiens sur la mort*, 13:392.

7 DESPOTIZEM TELESA

HISTERIČNI MATERIALIZEM

Zgodba Diderotovega prvega romana *Les Bijoux indiscrets* iz leta 1748 je nenavadna, a preprosta. V nekem afriškem kraljestvu, natančneje v Kongu, kjer vlada sultan Mangogul, pride do presenetljivega pojava »podvojitve govornih organov«:¹ ženske namreč v nekem trenutku začnejo svoje najbolj intimne reči razlagati skozi najbolj intimne dele svojega telesa – in sicer praviloma na kar najbolj javnih mestih: v operi, gledališču itn. Razlaga tega bizarnega pojava je preprosta: zdolgočaseni sultan, ki ga muči vprašanje zvestobe oziroma nezvestobe žensk v njegovem kraljestvu, ima namreč magični prstan, s katerim lahko do govorjenja o aktivnostih, ki ga zanimajo, pripravi kar same »poglavitne instrumente«² teh aktivnosti, namreč »dragulje« (*le bijou*, dragulj, je ta čas splošno sprejet evfemizem za ženski ali moški spolni organ; pri Diderotu so mišljeni izključno ženski »dragulji«). Prav vse ženske v kraljestvu se namreč izdajajo ali za krepotne ali pa za zveste svojim spolnim partnerjem. Da bi se prepričal, ali njihova krepot ni nemara zgolj utvara, sultan s pomočjo svojega prstana opravi nekaj deset »intervjujev« še z njihovimi dragulji, se pravi s tistimi njihovimi telesnimi deli, ki so »najbolje poučeni«³ o stvareh, ki ga zanimajo; pri tem tako rekoč navzkrižnem spraševanju pa se izkaže, da nobena med njimi ni to, za kar se izdaja – prav vse so namreč hotnice. Krepot žensk v Kongu je potemtakem res samo utvara. In to je bolj ali manj vsa zgodba.

¹ Diderot, *Les Bijoux indiscrets* (Pariz: Garnier-Flammarion, 1968), 61; prim. tudi 51 in 62.

² *Ibid.*, 80.

³ *Ibid.*, 40.

Prav zaradi same premise *les bijoux parlants*,⁴ govorečih draguljev oziroma spolnih organov se je romana takoj po izidu oprijela oznaka pornografskega dela, ki pa je povsem zgrešena. Diderotov roman se namreč od pornografskih del,⁵ ki jih ta čas precej kroži po Parizu in ki jih prav tako pišejo filozofi ali pa vsaj avtorji, ki pozorno spremljajo in zelo dobro poznajo takratno filozofsko produkcijo, loči po tem, da dragulji v njem, kot pravi Aram Vartanian, vpičo nas »ne počnejo čisto nič drugega kot to, da govorijo.«⁶ Še več, draguljev nikoli ne *vidimo* govoriti, ampak jih samo slišimo. Dejstva, da dragulji v romanu ves čas ostajajo spodobno zakriti, nikakor ne gre pripisati samo spoštljivosti Diderotovega pisanja o ženskah – spoštljivosti, ki jo povzema njegova kasnejša maksima: »kadar pišeš o ženskah, moraš svoje pero pomočiti v mavrico in vrstice posuti s prahom metuljevih kril«⁷ –, ampak, kot bomo poskusili pokazati, predvsem čisto teoretskim razlogom. Razen tega dragulji vedno govorijo v spodobnem jeziku in z nemalo duha, vse nespodobne podrobnosti pa diskretno zamolčijo. Skrajno obzirnega kramljanja draguljev seveda nikakor ni mogoče primerjati s tem, kar dragulji počnejo v filozofsko nič manj navdahnjenem romanu *Thér e philosophe* iz istega leta, ki najverjetneje prihaja izpod peresa markija d'Argensa. Celó v svojih kasnejših filozofskih oziroma teoretskih

⁴ *Ibid.*

⁵ Več o nekaterih osrednjih francoskih pornografskih romanih 18. stoletja in recepciji le-teh pri takratnih bralcih, glej Jean Marie Goulemot, *Ces Livres qu'on ne lit que d'une main: Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIII^e siècle* (Aix-en-Provence: Éditions Alinéa, 1991); tipičen odziv takratnih bralcev na te romane je razviden že iz samega naslova, ki si sposoja Rousseaujevo oznako »tistih nevarnih knjig,« ki jih je mogoče brati »samo z eno roko« (prim. Jean-Jacques Rousseau, *Izpovedi*, prev. Silvester Škerl [Ljubljana: Slovenska matica, 1955], 1:59). Čeprav Rousseau na bralčev odziv zgolj posredno namiguje – ta tiči seveda v tem, kar domnevno počne njegova druga, se pravi prosta roka –, je moralo biti tudi to preveč nazorno za prevajalca *Izpovedi* v angleščino, ki je stavek *qu'on ne peut ... les lire que d'une seule main* prevedel kot *that they can only read them in secret* (prim. Rousseau, *The Confessions*, prev. J. M. Cohen [Harmondsworth: Penguin, 1953], 48).

⁶ Aram Vartanian, »Introduction«, Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, v *Œuvres complètes*, 3:12.

⁷ Diderot, *Sur les femmes*, v *Œuvres*, 1:957.

spisih je Diderot neprimerno bolj indiskreten: tako recimo v trilogiji *D'Alembertove sanje*, ki velja za njegovo najpomembnejše filozofsko delo, filozofski vrhunec spisa – namreč razpravljanje o nespolnem razmnoževanju sladkovodnih polipov – sovpade s spolnim vrhuncem spečega matematika d'Alemberta, ki v sanjah doživi izliv semena.⁸

»Govoreči dragulji«, kot literarni liki, v vrsti likov, ki jih najdemo pri Diderotu, niti ne izstopajo tako zelo, kot bi se morda zdelo na prvi pogled: centralni liki nekaterih Diderotovih ključnih filozofskih oziroma teoretskih del so slepi oziroma gluhi in nemi, siamski dvojčki, spački z dvema glavama in najrazličnejše medicinske kuriozitetete.⁹ Tudi dejstvo, da so prav govoreči spolni organi tisti, ki v romanu podajajo Diderotovo lastno filozofijo, in da skoznje, kot radikalni materialist, tako rekoč spregovori sam Diderot, ni prav nič presenetljivo. Spomnimo se še enkrat *D'Alembertovih sanj*, v katerih je Diderotov lasten filozofski sistem podan – ne skozi usta nekoga, ki bi govoril preudarno, trezno in zbrano (kot preudarno, trezno in zbrano v romanu govorijo dragulji), se pravi nekoga, ki bi nizal argumente in spodbijal protiargumente, kot se za resno filozofsko razpravo spodobi, ampak skozi usta spečega d'Alemberta, ki v vročičnih sanjah blede (medtem, kot smo videli, doživi celo izliv semena) in prav na ta način razvije centralne argumente Diderotovega materializma (za minimalen komentar poskrbita njegova priležnica, gospodična de Lespinasse, ki si te sanje sprti zapisuje, in zdravnik Bordeu, ki ga je poklicala, ker se je bala, da se mu je zmešalo, in ki zdaj sprti interpretira to, kar d'Alembert govori v snu).

Morda samo še nekaj besed o dogajanju na takratnem filozofskem prizorišču, v katerega s svojim romanom poseže Diderot. Neposreden filozofski kontekst oziroma ozadje, ki ga predpostavlja roman, je teoretski spor med spiritualisti in materialisti glede narave duše. Je duša res duhovna substanca, ki je realno različna

⁸ Prim. Diderot, *D'Alembertove sanje*, 454.

⁹ Za podroben in izčrpen katalog teh likov, glej Erita B. Hill, »The Role of 'le monstre' in Diderot's thought«, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 97 (1972), 149–261 in »Materialism and Monsters in *Le Rêve de d'Alembert*«, *Diderot Studies* 10 (1968), 67–93.

od telesa in katere bistvo je mišljenje? Ali pa je nemara istovetna s telesom oziroma njegovo »organizacijo« in potemtakem materialna? Odgovor histeričnega materializma, se pravi materializma, ki ga razširjajo sami dragulji, je enak tistemu, s katerim se je Diderot poigral že pred tem: duša namreč *n'est qu'un effet de l'organisation*,¹⁰ ni nič drugega kot učinek [telesne] organizacije. Ob tem se je Diderot prav gotovo zavedal tega, da je odgovor te vrste pač nizek udarec človeškemu samoljubju (v svojem telesu nismo več gospodarji, ampak tako rekoč samo še sredstvo, ki ga telo razvije za zadovoljevanje *svojih* potreb; posmrtnega življenja ni več, itn.) in da bralcev za tako ponižujoč filozofem bržčas ne bo mogoče enostavno pridobiti – če pa takšen filozofem razširjajo dragulji, je bržkone razmišljal Diderot, bralcev najbrž ne bo manjkalo, podobno kot v Kongu draguljem ne manjka poslušalcev. In ni se zmotil: čeprav je bil roman za stavo napisan v dobrih dveh tednih, je takoj postal uspešnica – in sicer neprimerno večja uspešnica kot do takrat najbolj uspešno Diderotovo filozofsko delo *Pensées philosophiques* –, saj v prvih šestih mesecih po izidu doživi kar šest ponatisov, že takoj naslednje leto pa je preveden v angleščino (vendar pa mu ni prinesel samo denarja in slave, ampak tudi zapor: med knjigami, zaradi katerih je moral leta 1749 za nekaj mesecev v ječo v Vincennes, je poleg *Lettre sur les aveugles* in *Pensées philosophiques* navedeno tudi to delo¹¹).

Diderot v svojih *Éléments de physiologie* – to obsežno delo, ki v glavnem sestoji iz fragmentov oziroma neurejenih in občasno med sabo nepovezanih zapiskov o fiziologiji, psihologiji in filozofiji, ki si jih je Diderot v letih pred smrtjo delal ob prebiranju medicinskih del, velja za »njegov testament materialistične filozofije«¹² – omenja primer nekega bolnika, ki je štiri desetletja preživel v stanju po-

¹⁰ Diderot, *La Promenade du sceptique ou les Allées*, v *Œuvres*, 1:109.

¹¹ Več o tem, glej Pierre Lepape, *Diderot* (Pariz: Flammarion, 1991), 83–99; Laurent Versini, *Denis Diderot alias Fr re Tonpla* (Pariz: Hachette, 1996), 109–11 in Robert Darnton, »A Police Inspector Sorts His Files: The Anatomy of the Republic of Letters«, v *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York: Vintage Books, 1985), 145–89.

¹² Lepape, *Diderot*, 412.

polne otopelosti, nato pa se je nekaj dni pred smrtjo ovedel, in sprašuje, »kaj je njegova duša počela v tem dolgem intervalu?«¹³ Diderot ob tem kajpada meri na ključno nevšečnost, ki preži na privržence filozofskega sistema, ki ga La Mettrie imenuje spiritua-listični sistem človeške duše,¹⁴ po katerem je bistvena lastnost duše kot substance, ki je realno različna od telesa, prav mišljenje: če je duša res duhovna substanca in če je mišljenje res njena bistvena lastnost, ali to ne pomeni, da duša v času, ko ne misli, ne obstaja?

Ne le radikalnim materialistom, kot sta bila La Mettrie in Diderot, sklep o neobstoju duše v času, ko ne misli – ki sicer nezgrešljivo sledi iz njegovega metafizičnega sistema –, se je zdel nesprejemljiv celo imaterialistu Berkeleyju. Če je namreč, kot pravi Berkeley, obstoj tega, kar imenujemo *soul or myself*, duša ali jaz, v tem, da misli, hoče in zaznava,¹⁵ potem seveda tisti trenutek, ko preneham misliti, hoteti ali zaznavati – se pravi tisti trenutek, ko padem v globok spanec brez sanj ali izgubim zavest –, pač preneham obstajati. Za Berkeleyja torej problem ni samo v tem, ali telesa obstajajo *during the intervals between our perception of them*, v intervalih med našimi zaznavami teh teles,¹⁶ ampak tudi v tem, ali *sam duh* obstaja v intervalih med *svojimi* mislimi, hotenji in zaznavami. Vendar pa Berkeleyjevih pogostnih trditev, da namreč *the soul always thinks*, duša vedno misli,¹⁷ oziroma da *the mind always & constantly thinks*,¹⁸ duh vedno in stalno misli, ne gre razumeti v smislu, kot da bi duša ves čas obsesivno mislila prav iz strahu, da ne bi tisti trenutek, ko bi prenehala misliti, prenehala obstajati.

Lep literarni zgled duha, ki ves čas misli prav iz strahu, da ne bi tisti trenutek, ko bi prenehal misliti, sam prenehal obstajati, uteleša vitez Agilulf, junak že omenjene novele Itala Calvina *Neobstoječi vitez*, ki kot čisti, neutelešeni duh prebiva v praznem oklepu. Njegovo obsesivno obnašanje – nikoli namreč ne zatisne očesa,

¹³ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1282.

¹⁴ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:63.

¹⁵ Berkeley, *Razprava o načelih človeškega razuma*, v *Filozofski spisi*, prev. Zdenka in Frane Jerman (Ljubljana: Slovenska matica, 1976), 109–10.

¹⁶ *Ibid.*, 68.

¹⁷ *Ibid.*, 90.

¹⁸ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, v *Philosophical Works*, ur. M. R. Ayers (London: Dent, 1992), 314.

ampak cele noči blodi naokrog in kompulzivno prešteva liste in storže na drevesih, rešuje aritmetične in geometrijske probleme, najraje pa iz drevesnih storžev sestavi trikotnik in nad njegovimi stranicami še kvadrate, nato pa v nedogled premleva Pitagorov izrek itn. – postane smiselno šele takrat, ko zremo, da tisti trenutek, ko se ga poloti spanec, se pravi tisti trenutek, ko preneha misliti, dobi občutek, da se bo »razblinil« oziroma »pogreznil v nič«. Kot čisti duh Agilulf torej dejansko izkuša, da je prav mišljenje tisto, kar ga vzdržuje v obstoju, in da bi tisti trenutek, ko bi prenehal misliti, prenehal obstajati. Zato si seveda, razumljivo, ne upa zatisniti očesa. Kadar se ga loteva spanec, poskuša to tako rekoč predsmrtno stanje premagati tako, da se loti opravi, ki od njega terjajo čimvečji miselni napor. S tem, da poskuša ves čas misliti »natančne in določne misli«, ne odganja zgolj spanca, ampak izničenje, ki bi ga prinesel spanec kot odsotnost zavesti oziroma mišljenja. Kot sam pravi, če bi zaspal samo za hip, »se nikoli več ne bi ovedel, ampak bi bil za vedno izgubljen. Zato ostajam popolnoma buden vsak trenutek dneva in noči.«¹⁹

Takšna drža duha, ki si ne bi upal zatisniti očesa iz strahu, da bo prenehal obstajati, bi bila v Berkeleyjevem univerzumu upravičena samo, če v njem ne bi veljala neka povsem določena teorija časa (kot bi bila, po drugi strani, drža duha, ki si ne bi upal zatisniti očesa iz strahu, da bo svet prenehal obstajati, v tem univerzumu upravičena samo, če v njem ne bi bilo Berkeleyjevega Boga, ki svet ves čas zaznava oziroma, natančneje, si ga zamišlja). Berkeley namreč prav zaradi tega, da mu ne bi bilo treba reči, da duša ta čas ne obstaja, raje reče nekaj drugega, namreč to, da *sam ta čas, v katerem duša ne bi obstajala, ne obstaja*. Kar namreč po Berkeleyju za posameznega duha konstituira njegov čas – in vsak duh ima svoj čas, ki je povsem subjektiven, ni pa nikakršnega absolutnega časa –, je prav zaporedje idej v samem tem duhu.²⁰ To pa seveda pomeni, da takrat, kadar v duhu ni zaporedja idej, tudi časa ni. Če pa takrat, kadar ni zaporedja idej, ni časa, potem seveda med trenutkom, ko padem v stanje popolne otopelosti, in trenutkom, ko se spet ovem,

¹⁹ Calvino, *The Nonexistent Knight*, 20–22.

²⁰ Berkeley, pismo Samuelu Johnsonu, 24. marca 1730, v *Philosophical Works*, 354; prim. *Razprava o načelih človeškega razuma*, 90.

pač ni časa, v katerem kot duh lahko ne bi obstajal. Po Berkeleyju bi bilo potemtakem za bolnika, ki ga omenja Diderot, mogoče reči tole: ne, da njegova *duša* ni obstajala v »dolgem intervalu« med trenutkom, ko je padel v stanje popolne otopelosti, in trenutkom, ko se je spet ovedel – ampak sam ta *interval* ni obstajal. To se pravi, da enostavno ne obstaja čas, v katerem njegova duša ne bi obstajala. In prav v tem smislu je treba razumeti Berkeleyjevo trditev, da namreč duša vedno misli: duša »vedno« oziroma natančneje, *ves* čas misli, ker enostavno ni časa, v katerem lahko *ne* bi mislila.²¹ In ker je sam ta interval med trenutkom, ko je padel v stanje popolne otopelosti, in trenutkom, ko se je spet ovedel, po Berkeleyju *nothing*, nič – *those intervals* [namreč intervali, v katerih v duši ni nikaršnih misli, hotenj ali zaznav, se pravi intervali smrti, izničenja, globokega spanja brez sanj, zamaknjenj itn.] *are nothing*²² –, se je bolnik iz stanja otopelosti, strogo vzeto, prebudil takoj naslednji trenutek po tem, ko je padel vanj. Čas štirih desetletij, kolikor je v očeh ljudi okrog njega trajal ta interval, ki ga je konstituiralo »zaporedje idej« bolnikovega odrevenelega telesa v *njihovem* duhu, sam seveda ni nič manj subjektiven od bolnikovega – absolutnega časa pa v Berkeleyjevem univerzumu ni.

Se Descartesu bi bilo takrat, kadar bi duša prenehala misliti, »laže verjeti, da je prenehala obstajati, kakor pa si zamisliti, da bi lahko obstajala brez mišljenja.«²³ Tega, da bi duša »lahko obstajala brez mišljenja«, si Berkeleyju ne bi bilo nič laže zamisliti kot Descartesu – laže kot to, da takrat, ko preneha misliti, sama preneha obstajati, pa mu je bilo verjeti, da takrat zanjo preneha obstajati sam čas. V Berkeleyjevih očeh je moral biti sklep o neobstoju duše

²¹ Več o Berkeleyjevi teoriji časa, glej Ian C. Tipton, *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism* (London: Methuen, 1974), 271–96; George Pitcher, *Berkeley* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), 206–11 in A. C. Grayling, *Berkeley: The Central Arguments* (London: Duckworth, 1986), 174–83; David Berman, *George Berkeley: Idealism and the Man* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 61–70; in E. J. Furlong, »On Being 'Embrangled' by Time«, v *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*, ur. Colin M. Turbayne (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 148–55.

²² Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 308.

²³ Descartes, pismo Gibieufu, 19. januarja 1642, v *Œuvres*, 3:478.

v času, ko ne misli, potemtakem nevzdržen celo do te mere, da je bil za to, da bi se mu izognil, pripravljen tvegati nemara nič manj nevzdržen sklep o neobstoju samega časa, v katerem duša ne bi mislila. Če bi čas obstajal tudi še potem, ko je duša enkrat prenehala misliti, pa bi bil – kot lahko sodimo, denimo, na osnovi zabeležke 652 v *Philosophical Commentaries*, kjer pravi, da »trditi, da duh obstaja brez mišljenja, pomeni protislovje, nesmisel, nič«²⁴ – seveda tudi Berkeley brez dvoma prej pripravljen verjeti, da je duša prenehala obstajati, kakor pa verjeti, da bi lahko obstajala brez mišljenja.

Po Diderotu pa na osnovi stanj, kot so popolna otopelost, globok spanec brez sanj, nezavest itn., »ne sklepamo na neobstoju duše,« temveč na njeno *identité avec le corps*,²⁵ istovetnost s telesom: duša namreč ni nič drugega kot življenje in organiziranost samega telesa – *L'organisation et la vie, voilà l'âme*²⁶ – in potemtakem obstaja toliko časa, dokler obstaja telo. Medtem ko v očeh spiritualistov duša, strogo vzeto, nikoli ne spi – tisti trenutek, ko bi zaspala, bi ali sama prenehala obstajati ali pa bi prenehal obstajati sam čas –, pa se v očeh materialistov »utrudi tako kot telo« in »počiva tako kot telo«,²⁷ kot pravi Diderot, oziroma »duša in telo zaspita skupaj«,²⁸ kot pravi La Mettrie. Ne brez mišljenja – v očeh materialističnih modrecev duša *n'est rien sans le corps*,²⁹ ni nič brez telesa.

Po Diderotu je mišljenje potemtakem očitno naključna in ne bistvena oziroma poglavitna lastnost duše, kar za dušo, ki je sama istovetna s telesom oziroma njegovo »organizacijo« ali notranjim ustrojem, seveda ni prav nič nenavadnega. Povsem enakega mnenja je bil, kot smo videli, tudi La Mettrie, pred njim pa tudi Locke, ki sam zase pravi, da ima »eno tistih otopelih duš, ki se ne zaveda, da bi ves čas premišljevala o idejah«: ker je »zaznavanje idej za dušo to, kar je gibanje za telo – ne njeno bistvo, ampak ena izmed njenih operacij,« v Lockovih očeh »to, da bi duša vedno mislila, ni nič

²⁴ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 314.

²⁵ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, v *Œuvres*, 1:711.

²⁶ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1316.

²⁷ *Ibid.*, 1282.

²⁸ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:68.

²⁹ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1282.

bolj nujno kot to, da bi se telo vedno gibalo«; nenehno mišljenje je »morda privilegij neskončnega Stvarnika in Ohranjevalca vseh stvari, ki nikoli ne zatisne očesa niti ne zaspi, ne pa pristojnost končnih bitij, vsaj ne človeške duše.«³⁰

Ne le, da je mišljenje po Diderotu naključna lastnost duše, ampak še več: Diderot je poleg La Mettrieja nemara edini filozof, ki je trdil, da je mišljenje nasprotno naravi in da lahko celo škodi našemu zdravju: »Nič ni bolj nasprotno naravi kakor redno premišljevanje [*la méditation habituelle*] oziroma drža znanstvenika. Človek je rojen, da deluje. Svoje zdravje dolguje gibanju.«³¹ (Ob tem se Diderot najbrž spominja let, ko je zaradi dolgotrajnega sedenja sam bolehal za hudimi prebavnimi motnjami in mu je zdravnik svetoval, naj se več giblje in piše stoje.³²) Medtem ko znanstvenik *pense beaucoup et se remue peu*, veliko misli in se malo premika, pa je človek ustvarjen *pour penser peu, et agir beaucoup*, da malo misli in veliko deluje.³³ Podobno misel srečamo tudi v *D'Alembertovih sanjah*, kjer zdravnik Bordeu ugotavlja, da ljudje dandanes »tako malo hodimo in tako malo delamo, mislimo pa toliko,« da se prav lahko zgodi, da bo od človeka nekoč v prihodnosti ostala samo še glava³⁴ – tako kot bodo od ljudi, ki se vdajajo »nebrzdanemu ljubimkanju«, kot na zdravnikovo misel naveže gospodična de Lespinasse, nekoč v prihodnosti ostali samo še... To misel, ki si je d'Alembertova priležnica ne drzne izreči do konca, v *Les Bijoux indiscrets* do potankosti razvije sultanova priležnica Mirzoza.

LES ÂMES VAGABONDES

Slednja namreč v pomembnem poglavju, ki nosi naslov »*Méa-physique de Mirzoza: Les Âmes*«, razvija nenavadno teorijo duše oziroma njenega preseljevanja. Ne gre za nesmrtno dušo, ki bi se

³⁰ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2 zv., ur. A. C. Fraser (New York: Dover, 1959), 1:128.

³¹ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1314.

³² Prim. Lepape, *Diderot*, 260.

³³ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1314–15.

³⁴ Diderot, *D'Alembertove sanje*, 459.

selila iz enega telesa v drugo – verzijo te teorije najdemo, denimo, še v Crébillonovem erotičnem romanu *Le Sopha* iz leta 1742, kjer je bila duša glavnega junaka v enem od svojih prejšnjih življenj obsojena na to, da se je selila iz ene zofe v drugo, zdaj pa zbrano družbo zabava z obnavljanjem ljubezenskih prizorov, ki jim je neopazna prisostvovala –, ampak za dušo, ki se seli po enem samem telesu in premine skupaj z njim. Tu je v samem žanru erotičnega romana že lepo viden premik od spiritualizma k materializmu: medtem ko univerzum Crébillonovega romana še vedno obvladuje spiritualistični sistem človeške duše (duša, ki preživi smrt telesa in se seli iz enega telesa v drugo, je očitno duhovna substanca, ki je realno različna od telesa, ki ga animira), pa univerzum *Les Bijoux indiscrets* že obvladuje nezgrešljivo materialistični sistem – v Mirzozinih očeh namreč duša ni nič drugega kot funkcija tistega organa oziroma telesnega dela, v katerem se trenutno nahaja. Mimogrede, tudi naslovna junakinja že omenjenega pornografskega romana *Thâïe philosophe* ni nič manj na tekočem s takratnim dogajanjem na filozofskem prizorišču, saj se očitno navdihuje pri materialistih: tako med drugim beremo, da duša ni duhovna substanca, ampak »del materije« in da potemtakem »na takšen ali drugačen način mislimo prav zaradi organiziranosti naših teles [*l'organisation de nos corps*].«³⁵

V Mirzozini metafiziki so stvari dobesedno postavljene na glavo: sultanka Mirzoza namreč v popolnem nasprotju s splošnim prepričanjem dvornih filozofov, po katerem je »duša v glavi«, trdi, da »večina ljudi umre, ne da bi njihova duša kadarkoli naseljevala to bivališče in da je njeno prvo bivališče v stopalih.«³⁶ Duša v svoje »prvo bivališče« v telesu ni prišla od zunaj, ampak v stopalih sploh šele *commence à exister*,³⁷ začne obstajati, in od tod potem nadaljuje svojo pot po telesu.

Mirzoza se ob tem sklicuje *à l'expérience*, na izkustvo oziroma eksperiment in se obenem nadeja, da bo na ta način »nemara

³⁵ Boyer d'Argens [?], *Thâïe philosophe* (Pariz: Éditions La Musardine, 1998), 149. Za podroben in izčrpen komentar filozofskih implikacij tega romana, glej Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, 85–114.

³⁶ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 155.

³⁷ *Ibid.*

postavila prve temelje eksperimentalne metafizike«:³⁸ na prvi pogled je očitno, da se duša v zgodnjem otroštvu ne manifestira v glavi – otrokove »oči se odpirajo, ne da bi videle, usta ne da bi spregovorila in ušesa ne da bi slišala«³⁹ –, ampak »svoje prve funkcije opravlja v drugih udih«,⁴⁰ namreč v stopalih oziroma nogah. To naj bi bilo očitno že pred rojstvom: medtem ko so v materinem telesu telo, glava in roke zarodka negibni, pa se noge stegujejo in krčijo. Ko se otrok rodi, najprej začne premikati noge, ko pa se enkrat postavi na noge, prav »noge ukazujejo drugim udom«: roke se namreč ubogljivo opirajo na zid in stegujejo naprej, »da bi preprečile padce in olajšale aktivnost nog.«⁴¹ Gibi vseh ostalih udov so potemtakem podrejeni gibanju nog. Če otroka v starosti štirih let za kratek čas posadite na stol, pravi Mirzoza, bo planil v jok in se na vso moč upiral, to pa zaradi tega, ker s tem »niste omejili samo gibanja nog, ampak imate v ujetništvu tudi njegovo dušo.«⁴²

Duša ostane v stopalih do starosti dveh ali treh let, pri štirih se naseli v nogah, pri petnajstih pa doseže kolena in stegna. V tej starosti namreč otroci kažejo močno nagnjenje do plesa, sabljanja, tekanja in drugih podobnih telesnih aktivnosti. Ali ne bi bilo potemtakem absurdno zanikati, da duša prebiva v tistih delih telesa, v katerih se skoraj izključno manifestira in v katerih je deležna najbolj prijetnih občutij, sprašuje Mirzoza. Skratka, ker ni »prav nikakršne gotovosti, da bi v otroštvu glava mislila,« očitno ni glava tista, ki bi obvladovala noge, ampak »noge obvladujejo glavo.«⁴³

Duša pa svojega bivališča v telesu ne spreminja samo v otroštvu in mladosti, ampak vse življenje. Iz stopal, kjer »začne obstajati« – pri marsikom tudi za vedno obtiči v stopalih –, potem napreduje po telesu, »zapusti en telesni del, se vanj vrne in ga spet zapusti.«⁴⁴ Skladno s spreminjanjem bivališča duše se spreminja tudi ekonomija samega telesnega mehanizma, pri čemer velja

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 156.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 157.

⁴⁴ *Ibid.*, 157–58.

splošno pravilo, da so »ostali udi vedno podrejeni tistemu, ki ga naseljuje duša.«⁴⁵ V skladu z Mirzozino teorijo blodne duše je vsak posameznik usodno zaznamovan s poglobitno funkcijo telesnega dela oziroma organa, v katerem se nahaja njegova duša: ženske, pri katerih duša obtiči v jeziku, se tako spremenijo v »nadležne klepetulje«, tiste, pri katerih se ustavi v očeh, v »spogledljivke«⁴⁶ itn. Telesni udi so potemtakem glavi podrejeni samo takrat, kadar duša doseže možgane in se spremeni v mišljenje. Toda duša že glave same ne doseže prav pogosto, pa še takrat, kadar jo doseže, se ne spremeni vedno v mišljenje: kadar denimo učitelj dušo učenca z zvijačo pripravi do tega, da zapusti stopala in se naseli v možganih, se duša tu »navadno spremeni v spomin in skoraj nikoli v razsodnost.«⁴⁷ Skratka:

Razred tistih, pri katerih duša glavo obišče kot kako hišo na deželi, kjer ostane le kratek čas, je zelo številčen. Sestavljajo ga gizdalini, spogledljivke, glasbeniki, pesniki, romanopisci, petolizci in vse tiste, ki jih imenujemo lepe ženske. Prisluhnite kdaj njihovemumuovanju in nemudoma boste prepoznali blodne duše...⁴⁸

Ker se torej duša, ki jo je »narava postavila v človeško telo kakor v prostrano palačo, kjer pa ne zaseda vedno najlepših soban,« na svoji poti po telesu, v katerem sta ji v prvi vrsti namenjena srce (kot »središče kreposti«) in glava (kot »mesto resnice«), »najpogosteje ustavi in ima raje brlog, bivališče dvomljivega slovesa, bedno prenočišče, kjer zaspi v večni omami,«⁴⁹ je seveda očitno, da je narava, ki po prepričanju dvornih filozofov sicer »ničesar ne stori zaman«, ustvarila veliko število povsem nekoristnih oziroma odvečnih telesnih delov oziroma organov. Telesa, ki jih naseljujejo *les âmes vagabondes*, blodne duše, ki so na svoji poti iz stopal v srce in glavo obtičale v tem ali onem telesnem delu oziroma organu, bi morala biti po Mirzozii videti takole:

Če bi mi bilo dano, da samo za štiriindvajset ur preuredim

⁴⁵ *Ibid.*, 158.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 158–59.

⁴⁹ *Ibid.*, 159.

svet po svoje, bi vas zabavala z nadvse nenavadnim prizorom: v hipu bi vsaki duši odvzela odvečne dele njenega domovanja in vsako osebo bi videli karakterizirano s tistim delom, ki bi ji ostal. Tako bi od plesalcev ostali samo stopali oziroma kvečjemu nogi, od pevcev samo grlo, od večine žensk samo dragulj, od junakov in mečevalcev samo roka, ki drži orožje, in od nekaterih modrecev samo lobanja brez možganov. Vse, kar bi ostalo od igralke kart, bi bili roki, ki bi neprestano mešali karte, od požrešneža čeljusti, ki bi se nenehno gibali, od spogledljivke par oči in od razuzdanca edino sredstvo njegovih strasti; od nevednežev in delomrznežev pa ne bi ostalo nič.⁵⁰

V očeh dvornih filozofov, ki so v mladosti bdeli nad vzgojo sultana Mangogula, je bila duša *une substance différente de la matière*, e, substanca, ki je različna od materije, sultan pa sam zase pravi, da bi bil brez »notranjega občutka«, ki mu »*dozdevno* sugerira«, da je duša substanca, različna od materije, »ali zanikal njen obstoj ali pa jo imel za telo.«⁵¹ Že sam Mangogul se torej do določene mere ogradi od *notions incertaines*, dvomljivih pojmov, ki jih je bil o naravi duše deležen od svojih učiteljev. Mirzoza pa gre še korak naprej in odkrito podvomi o »obstoju substance, ki bi bila različna od materije«: sama namreč za razliko od sultanovih učiteljev tega obstoja nima za dokazano dejstvo – po njenih besedah je mogoče obstoj takšne substance v najboljšem primeru zgolj predpostaviti.⁵² A tudi ta predpostavka kaj kmalu obvisi v praznem: medtem ko bi duša kot substanca, ki je različna od materije, prav lahko obstajala tudi brez telesa, pa je duša, kot jo razume Mirzoza, se pravi duša, ki ni nič drugega kot funkcija tistega organa oziroma telesnega dela, v katerem se trenutno nahaja, očitno *istovetna* s telesom. Takšna duša v telo kajpada ne pride od zunaj, ampak nastane – njena *pays natal*⁵³ je prav sámo telo oziroma tisti njegovi udi, ki se najprej začnejo gibati – in premine skupaj z njim. V Mirzozini metafiziki imamo potemtakem očitno že opraviti z dušo, za katero bo Diderot

⁵⁰ *Ibid.*; prim. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, v *Ceuvres*, 1:824.

⁵¹ *Ibid.*, 154.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 158.

tri desetletja kasneje rekel, da »ni nič brez telesa«. ⁵⁴ O tem, kako zelo naključna pritika takšne duše je mišljenje, pa nemara največ povedo Mirzozine besede, da namreč »večina ljudi umre, ne da bi njihova duša kadarkoli naseljevala glavo,« ⁵⁵ se pravi, ne da bi sploh kdaj mislila. Teorija duše, ki jo lahko izluščimo iz Diderotovega mladostnega romana, potemtakem že napoveduje tisto, ki jo bo kasneje razvil v *Éléments de physiologie*, se pravi v svojem zadnjem delu.

V samem romanu teorija blodne duše nikakor ni zgolj filozofski vložek, ki bi obvisel v praznem, ali medigra, ki bi za kratek čas prekinila frenetično dogajanje in hiperaktivnim junakom omogočila, da ob premišljanju o metafiziki nekoliko predahnejo in zajamejo sapo; nasprotno, Mirzozina »eksperimentalna metafizika« je metafizika samih »indiskretnih draguljev«. Roman nam namreč predstavi vrsto ženskih likov, katerih blodne duše so na svoji poti v srce in glavo obtičale v njihovih spolnih organih: čeprav se vse po vrsti izdajajo za »krepostne«, se pravi za spolno vzdržne ženske, ali pa vsaj za »rahločutne« oziroma »ljubeče ženske«, se pravi za ženske, ki so zveste svojim spolnim partnerjem, gre v resnici za »hotnice«, se pravi za ženske, od katerih bi v Mirzozini fantazmi potem, ko bi jim enkrat odvzeli njihove odvečne telesne dele, ostal »samo dragulj«. Na prvi pogled povsem banalno vprašanje ženske zvestobe oziroma nezvestobe, ki muči Mangogula, se pravi to, kar je videti kot obrabljena in neprepričljiva pretveza dogajanja precejšnjega števila pornografskih del, se tako prav na ozadju Mirzozine metafizike izkaže za eminentno filozofsko vprašanje o sedežu duše: kar namreč ženske, ki zatrjujejo svojo zvestobo oziroma krepost, v resnici trdijo, je – prevedeno v besedišče Mirzozine metafizike – to, da se njihova duša nahaja *habituellement dans le cœur, mais quelquefois aussi dans le bijou*, navadno v srcu, občasno pa tudi v dragulju (kar je po teoriji blodne duše definicija »rahločutne« oziroma »stanovitne in zveste« ženske) oziroma *tantôt dans la tête, tantôt dans le cœur, mais jamais ailleurs*, zdaj v glavi zdaj v srcu, a nikoli drugje (kar je definicija »krepostne ženske«), medtem ko v resnici *occupe le bijou, et ne s'en écarte jamais*, naseljuje dragulj in ga nikoli

⁵⁴ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1282.

⁵⁵ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 155.

ne zapusti (kar je definicija »hotnice«).⁵⁶ V poglavju o Mirzozini metafiziki se potemtakem za nazaj izkaže, da je delo, ki smo ga nič hudega sluteč začeli brati kot pogrošen roman o spolnih navadah v eksotičnem afriškem kraljestvu, v resnici pristna filozofska razprava o razmerju med duhom in telesom, napisana po zgledu takratnih knjižnih uspešnic, kot je bil, denimo, Crébillonov roman *Le Sopha*, ki ga Diderot poleg nekaterih drugih tudi omenja v posvetilnem pismu, ki uvaja roman.⁵⁷

Ženske svojo krepost oziroma zvestobo v telesni ljubezni zatrjujejo z glasom, ki prihaja iz glave – tem neresničnim opisom svojih stikov z drugimi telesi pa se zdaj upre *sámo telo* in dobesedno povzdigne *svoj glas*: *sámo telo* namreč spregovori skozi dragulj in vpricho vseh kljubovalno našteje prav vse svoje stike z drugimi telesi. Se pravi glasu, ki prihaja iz glave kot tradicionalnega sedeža duše, pri navzkrižnem spraševanju oporeka glas, ki prihaja iz tistega dela telesa, ki pregovorno velja za najmanj pokornega glavi oziroma duhu. Kar torej roman dejansko uprizarja, je potemtakem prav spoprijem med spiritualističnim in materialističnim sistemom človeške duše: s »podvojitvijo govornih organov« se namreč v enem in istem telesu soočita dve duši – duša, ki se praviloma nahaja v glavi in/ali srcu (ki veljata za tradicionalna sedeža nematerialne duše) in »nikoli« oziroma zgolj »občasno« v dragulju, je seveda duhovna substanca, ki je realno različna od telesa, s katerim je združena; po drugi strani pa je duša, ki naseljuje dragulj, se pravi duhu pregovorno najmanj pokoren del telesa, »in ga nikoli ne zapusti«, tako rekoč istovetna s telesom, saj ni nič drugega kot funkcija organa, v katerem se manifestira, se pravi učinek organiziranosti samega telesa. Ko se torej ženskam, ki same zase verjamejo, da kot duhovne substance obvladujejo telo, s katerim so združene, upre *sámo telo*, se jim v resnici upre duša, ki je sama istovetna s telesom oziroma njegovo »organizacijo«, *in ugovarja neresničnemu prikazovanju svojega*

⁵⁶ *Ibid.*, 158. Da se duša »stanovitnih in zvestih« žensk pretežno nahaja v njihovem srcu in neprimerno manj v dragulju, ne kaže zgolj opozicija *habituuellement/quelquefois*, ampak tudi dejstvo, da bi od njih v Mirzozini fantazmi potem, ko bi jim enkrat odvzeli njihove odvečne telesne dele, ostalo prav srce (prim. *ibid.*, 159).

⁵⁷ *Ibid.*, 27.

mesta – in funkcije – v telesu. Strogo vzeto, s tem ko draguljji zvestobo žensk razkrinkajo kot laž, kot laž razkrinkajo samo pozicijo spiritualizma. Za razliko od spiritualizma, ki ga zastopa glas, ki prihaja iz glave, je spontana filozofija »indiskretnih draguljev« potemtakem prav neprikriti materializem.

VSEVEDNO TELO

O fenomenu »podvojitve govornih organov« se v Kongu seveda na veliko razpravlja in piše, Akademija znanosti skliče izredno zasedanje, posvečeno »govorečim draguljem«, objavljeni so celo natančni prepisi govorov nekaterih draguljev, ki jih podrobno analizirajo besedo za besedo,⁵⁸ itn. Skratka, govorjenje draguljev je v kraljestvu »zaplodilo številna izvrstna dela«, nekatera med njimi štejejo celo »za največje dosežke človeškega duha«.⁵⁹ Ker resničnega vzroka govorjenja draguljev ne pozna nihče razen sultana in njegove priležnice, nekateri kongovski avtorji to govorjenje pripisujejo »slepemu mehanizmu narave«⁶⁰ in iščejo razlago zanj »v lastnostih materije«, ⁶¹ drugi pa v njem vidijo »prst boga Brame«⁶² in celo »nov dokaz za njegov obstoj«.⁶³

⁵⁸ *Ibid.*, 47.

⁵⁹ *Ibid.*, 57.

⁶⁰ *Ibid.*, 81.

⁶¹ *Ibid.*, 57. Po materialistični razlagi govorjenja draguljev, ki jo na zasedanju kongovske Akademije znanosti predlaga anatom Orcotome – edini materialisti v kraljestvu so namreč prav nesmrtniki –, glas draguljev proizvaja *delphýs*, maternica: »S pomočjo eksperimenta in poznavanja anatomije sem se prepričal, da ima tisti telesni del, ki se v grščini imenuje *delphýs*, vse lastnosti sapnika, in da obstajajo osebe, ki lahko z draguljem enako dobro govorijo kot z usti. Da, gospodje, *delphýs* je godalo in pihalo [*un instrument à corde et à vent*], toda precej bolj godalo kot pihalo. Zrak, ki prihaja od zunaj, služi kot lok na kitnih vlaknih krilc, ki ju bom imenoval glasilki. Kadar zrak nalahno zadene ob glasilki, se le-ti zatreseta in s svojimi bolj ali manj hitrimi tresljaji oddajata različne zvoke. Oseba lahko te zvoke spreminja po volji, govori in bi lahko celo prepevala« (*ibid.*, 59–60). Orcotome s temi besedami napove eksperiment, s katerim bo poskušal operacijsko odstranjena »*delphýs* in dragulj« – od tod tudi njegovo ime, ki je izpeljano iz grškega glagola *orchotomáō*, kastriram – »pripraviti do tega,

Ker *les nouveaux discoureurs*,⁶⁴ novih govorcev oziroma »sogovornikov«,⁶⁵ se pravi organov, ki so spregovorili, nikoli ne vidijo govoriti, lahko o tem, od kod natanko prihaja ta »skrivnostni glas«⁶⁶ – glas, ki »zveni nekoliko drugače« kot glas same ženske, katere telo ga oddaja⁶⁷ –, strogo vzeto, samo ugibajo. A ker ta »indiskretni glas«, ki prihaja nekje iz spodnjega predela telesa, »izpod krila«,⁶⁸ stvari, o katerih govori, nezgrešljivo predstavi z očišča samega dragulja, »ni bilo pretirano težko uganiti, od kod je prihajal ta nenavadni glas.«⁶⁹

Ta nikoli vizualizirani glas, ki ga ženske oddajajo *sans ouvrir la bouche*,⁷⁰ ne da bi odpirale usta, in ki v kraljestvu povzroči toliko hrupa, seveda natanko ustreza konceptu »akuzmatičnega glasu«, ki ga je razvil Michel Chion. V očeh tistega, ki ga sliši, se tak glas – in *acousmètre*, se pravi njegov nevidni nosilec – navzame izjemnih moči: je tako rekoč vseprisoten, vseviden, vseveden in vsemogočen. Nevidni glas, glas, ki je brez telesa – tipičen primer iz filmskega sveta je glas neznanca, ki žrtvi grozi po telefonu –, namreč deluje kot neoprijemljiva, brezoblična grožnja, ki na nas preži od vsepov-

da bosta razmišljala, govorila in celo prepevala« (*ibid.*, 60). Ker Orcotomov eksperiment spektakularno propade – »Orcotome je vzel v roke dragulj, prislonil nanj svoje ustnice in pihal vanj dokler ni ostal brez sape, ga odložil in znova vzel v roke, nato pa poskusil z drugim, kajti prinesel je bil primerke vseh starosti, velikosti in barv; a naj je še tako pihal, slišati je bilo samo neartikulirane zvoke, ki so bili precej drugačni od tistih, ki jih je bil obljubil« (*ibid.*, 76) –, materialisti s svojo interpretacijo ostanejo v manjšini; večina prebivalcev Konga se bo oprijela bramanološke interpretacije, po kateri je govorjenje draguljev božja kazen. V očeh enega od komentatorjev tudi sam roman velja za »*maternico* [Diderotovega] celotnega poznejšega dela« (Pierre Mesnard, *Le Cas Diderot* [Pariz: Presses Universitaires de France, 1952], 105).

⁶² *Ibid.*, 79.

⁶³ *Ibid.*, 81.

⁶⁴ *Ibid.*, 48.

⁶⁵ *Ibid.*, 65.

⁶⁶ *Ibid.*, 49.

⁶⁷ *Ibid.*, 143.

⁶⁸ *Ibid.*, 46.

⁶⁹ *Ibid.*, 50.

⁷⁰ *Ibid.*

sod; ker njegovega nosilca ne vidimo, seveda ne vemo, kam naj se skrijemo pred njim; v naših očeh nosilec nevidnega glasu sam tako rekoč vidi vse: prav za tistega, ki ga mi sami ne vidimo, namreč navadno verjamemo, da lahko vidi nas in vse tisto, česar mi sami ne vidimo; medtem ko mi o njem ne vemo ničesar, pa se zanj zdi, kot da o nas ve vse, itn. Skratka, za vsako besedo nevidnega glasu se zdi, kot da prihaja od Boga.⁷¹ Glas ima te izjemne moči vse dotlej, dokler je neviden oziroma neutelešen; ko pa enkrat najde svoje telo, se pravi, ko je vir njegove produkcije enkrat vizualiziran, jih navadno izgubi. Glas Diderotovih draguljev sicer ima telo, je pa, strogo vzeto, še vedno neviden – draguljev namreč nikoli ne *vidimo* govoriti –, zato bi njegovemu nosilcu morda prej ustrezala oznaka *semi-acousmètre*, se pravi oznaka, s katero Chion opiše tisto stopnjo dezakuzmatizacije, na kateri sicer vidimo druge telesne dele tistega, ki govori, »nismo pa še videli njegovih ust«.⁷² In dezakuzmatizacija, pravi, je nepopolna vse dotlej, dokler ne »verificiramo skladnosti glasu z usti«,⁷³ se pravi vse dotlej, dokler govorec ni do konca razkrit. In vse dotlej, dokler dezakuzmatizacija ni popolna, se glasu – in njegovega nosilca – držijo izjemne moči. To zadnjo stopnjo dezakuzmatizacije, se pravi stopnjo neposredno pred popolnim razkritjem govorca, Chion primerja z zadnjo stopnjo razgaljenja ženskega telesa: »kot so ženske genitalije zadnja točka, ki jo razkrije slačenje (točka, na kateri zanikanje odsotnosti penisa ni več mogoče), tako obstaja tudi zadnja točka dezakuzmatizacije – *usta*, iz katerih prihaja glas.«⁷⁴ Pri Diderotu pa bi sama dezakuzmatizacija dobesedno *bila* slačenje: razkritje »ust, iz katerih prihaja glas,« bi namreč razkrilo same ženske genitalije.

Da Diderotu »magična moč« akuzmatičnega glasu – in njegovega nevidnega nosilca – ni bila neznana, je mogoče sklepati na osnovi vsaj dveh njegovih gesel iz *Enciklopedije*, posvečenih Pitagori in njegovim učencem. V geslu »Pythagorisme« pravi, da je Pitagora »učil dvojni nauk« in imel »dve vrsti učencev«: eni so

⁷¹ Michel Chion, *The Voice in Cinema*, prev. Claudia Gorbman (New York: Columbia University Press, 1999), 23–27.

⁷² *Ibid.*, 28.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

ga »samo slišali« (*l'entendaient seulement*) – tem je namreč govoril skrit za zastorom –, drugi pa so ga »videli in slišali«⁷⁵ (*le voyaient & l'entendaient*). Za prve je bila njegova filozofija »skrivnostna in simbolična«, za druge pa »jasna, izrecna, brez nejasnosti in skrivnosti.«⁷⁶ V geslu »Acousmatiques«, se pravi v geslu, ki obravnava tiste učence, ki »si še niso zaslužili, da bi Pitagoro videli govoriti,« pa je še nekoliko natančnejši: tistim, ki so ga »samo slišali«, je Pitagora stvari podajal zgolj *emblématiquement*, se pravi simbolično oziroma alegorično, tistim, ki so ga »videli in slišali«, pa jih je razodeval *sans nuage*, jasno oziroma »takšne, kot so v resnici«; še več, slednjim je stvari, o katerih je govoril, celo »utemeljeval« (*il leur en donnait les raisons*); medtem ko se za ugovore prvih sploh ni zmenil – edini odgovor, ki so ga na svoje ugovore dobili akuzmatiki, je bil preprosto »Pitagora je tako rekel« –, pa je na ugovore drugih odgovarjal »sam Pitagora«.⁷⁷

Že iz samega Diderotovega naštevanja karakteristik obeh skupin Pitagorovih učencev je najbrž dovolj očitno, kako tisti trenutek, ko ga ne le slišijo izza zastora, ampak so »pripuščeni v svetišče« (*sanctuaire*), kjer ga vidijo *face à face*, iz oči v oči, sam Pitagora izgubi kulturni in tako rekoč božanski status, njegov glas pa magično moč. Dokler so ga »samo slišali«, so bili njegovim kriptičnim izrekom očitno pripravljeni verjeti: vsaka beseda, ki so jo slišali izza zastora, »iz svetišča«, je prihajala tako rekoč od Boga in v njihovih očeh imela status razodetja; zadostno jamstvo za resničnost razodetih trditev, ki so same po sebi nedoumljive, je bilo že samo to, da je »Pitagora tako rekel«. Ko pa so ga enkrat »videli in slišali«, se slika povsem spremeni: čeprav zdaj govori jasno in stvari prikazuje takšne, kot so v resnici, njegovim besedam očitno niso več kar tako

⁷⁵ Diderot, *Encyclopédie*, 8:163.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, 5:272; na to geslo mimogrede opozori tudi sam Chion, prim. *The Voice in Cinema*, 19, op. 5. Diderotova rekonstrukcija pitagorejstva se v precejšnji meri ujema z novejšimi prikazi; prim. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 146–340; Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Pariz: Albin Michel, 1973), 69–93; Jean Brun, *Les Présocratiques* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1968), 26–43.

pripravljeni verjeti, saj jim jih mora celo utemeljevati (in so torej izgubile status razodetja); odslej tudi sklicevanje na sam vsevedni glas, se pravi na to, da je »Pitagora tako rekel«, očitno ne zadošča več, saj mora zdaj na njihove ugovore odgovarjati sam Pitagora (ki je očitno tudi sam uvidel, da je izgubil svoje božanske attribute). Tu je torej dejstvo, da je drugi od obeh nauk jasen in ekspliciten, in ne več zgolj emblematičen, postavljeno v neposredno odvisnost od učiteljeve vidnosti: ko ga namreč učenci tudi »vidijo govoriti«, Pitagora preprosto mora opustiti svojo enigmatično in simbolično govorico – ker je v njihovih očeh izgubil avro vsevednega filozofa, ki jo je imel, dokler je govoril izza zastora, mu najbrž enostavno ne bi bili več pripravljeni verjeti; pa tudi sama opustitev skrivnostnih izrekov še ni dovolj, saj se Pitagora zdaj muči še z dodatnim pojasnjevanjem in utemeljevanjem, se sam spoprijema z ugovori, ki jih je prej zvzišeno prezrl, itn.

Da imajo v očeh prebivalcev Konga besede, ki jih izreka nevidni glas draguljev, neko prav posebno težo – težo, ki ni nič manjša od tiste, ki so jo v očeh pitagorejskih akuzmatikov imele besede učiteljevega glasu –, ki je besede, ki jih izreka vizualizirani glas, nimajo, je najlepše razvidno takrat, kadar nevidni in vizualizirani glas oporekata drug drugemu. Praviloma je namreč prav nevidni glas draguljev tisti, ki jih dokončno prepriča. Nevidnemu glasu dragulja verjamejo ne le takrat, kadar je njegovo pričevanje v nasprotju s pričevanjem vizualiziranega glasu kake druge osebe, ampak tudi takrat, kadar je njegovo pričevanje v nasprotju s pričevanjem vizualiziranega glasu *iste* osebe.

Nezvestobo določene ženske (ki sama sicer trdi nasprotno, se pravi zatruje svojo zvestobo oziroma krepost) bi namreč prav lahko razkril tudi njen ljubimec, ki bi prav gotovo znal povedati iste reči kot njen dragulj: »Navsezadnje, ali je sploh pomembno, ali je indiskreten dragulj ženske ali pa njen ljubimec? V enem primeru o njej ne vemo nič več kot v drugem.«⁷⁸ Čeprav to brez dvoma drži, pa ima nevidni glas neko *force*,⁷⁹ moč oziroma silo, ki je vizualizirani glas nima niti takrat, kadar govori natanko iste reči kot nevidni.

⁷⁸ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 50.

⁷⁹ *Ibid.*

Kadar sta pričevanji moškega in dragulja v nasprotju, je v očeh prebivalcev Konga resnica vedno na strani nevidnega glasu dragulja. Tako recimo pričevanje moških, ki se postavljajo z razmerji z nekaterimi ženskami, obvelja za laž že samo zaradi tega, ker *les bijoux de ces dames*,⁸⁰ dragulji teh žensk, trdijo nasprotno, se pravi zanikajo, da bi imeli karkoli opraviti s temi moškimi (obenem pa so toliko resnicoljubni, da priznajo razmerja s številnimi *drugimi* moškimi). Odločilno je potemtakem prav pričevanje nevidnega glasu draguljev. V očeh prebivalcev Konga skozi akuzmatični glas draguljev tako rekoč spregovori kar sam bog Brama: v opisanem primeru se namreč nadejajo, da bo Brama »zadostil resnici skozi njihova usta«⁸¹ (mišljena so seveda »usta« draguljev). Medtem ko se torej do njihovih draguljev obnašajo, kakor da bi bili tisto, kar Descartes imenuje »studenc resnice«,⁸² pa se za pričevanje samih žensk, katerih dragulji so spregovorili, sploh ne zmenijo (ker seveda pričakujejo, da bi te takšna razmerja zanikale tudi v primeru, če ne bi bila fiktivna). Kadar pa se pričevanji obeh glasov ujemata – in potemtakem tudi moški govori resnico –, tisto, kar v njihovih očeh dejansko obsoja nezvesto žensko, ni toliko relevantnost samega pričevanja, kakor prav njegov vir: ljubimec namreč kljub dejstvu, da govori resnico, s samim svojim govorjenjem o razmerju z žensko »onečasti oltar, na katerem je žrtvoval« – če pa spregovori dragulj, je to tako, kakor da »sam oltar povzdigne svoj glas«. ⁸³ Medtem ko torej besede nevidnega glasu draguljev veljajo tako rekoč za božje razodetje, pa so besede moških lahko le laž ali svetoskrunstvo.

Ker v njihovem nevidnem glasu prepoznajo boga Bramo, ki seveda »ne bi dopustil, da bi dragulji lagali« – celo »brezbožno bi bilo trditi nasprotno«⁸⁴ –, prebivalci Konga tudi takrat, kadar je pričevanje nevidnega glasu dragulja v nasprotju s pričevanjem vizualiziranega glasu ene in iste osebe, se pravi takrat, kadar govorna organa, ki oporekata drug drugemu, pripadata istemu telesu,

⁸⁰ *Ibid.*, 190.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Descartes, *Meditacije*, 54.

⁸³ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 50.

⁸⁴ *Ibid.*, 64.

verjamejo draguljem *comme des oracles*,⁸⁵ kakor orakljem. V njihovih očeh ima nevidni glas draguljev, ki veljajo za »najbolj odkrit [*la plus franche*] del žensk«,⁸⁶ potemtakem očitno tolikšno težo, da bi bilo mogoče vsakogar, ki bi njegovemu pričevanju oporekal, zavriniti na enak način kot pitagorejske akuzmatike, namreč z besedami »dragulj je tako rekel«.

Poglejmo zdaj tisto žensko, katere dragulj je spregovoril in ki besedam njegovega nevidnega glasu edina še odreka vsakršno težo. Čeprav sprva odločno in oholo zavrača njegovo pričevanje – kar je razumljivo: ko ga enkrat sprejme, s tem seveda prizna, da je sama doslej govorila neresnico –, je na koncu vsakokrat prav ona tista, ki jo nevidni glas najbolj uroči: med vsemi, ki ga slišijo, je namreč prav ženska, katere dragulj je spregovoril, edina, ki *neposredno* izkuša izjemne, magične, »orakeljske« moči njegovega nevidnega glasu. *La voix inconnue*,⁸⁷ neznani glas, ki razkriva njene ljubezenske dogodivščine – ta glas je »neznan« tudi tisti ženski, katere dragulj je spregovoril; ta sprva tudi sama ne ve natanko, od kod prihaja glas, ampak zmedeno pogleduje naokrog, misleč da morda prihaja iz ust ali dragulja kake druge ženske –, očitno pozna njene najbolj notranje, skrite misli, se pravi misli, za katere je trdno prepričana, da jih ne pozna nihče drug razen nje same (hkrati pa to ni nekakšen notranji glas oziroma glas vesti, saj ga slišijo tudi vsi prisotni). Njen odpor pa dokončno zlomi dejstvo, da ta glas dejansko ve več kot ona sama: ta glas namreč ve tudi za tista njena srečanja s telesi nasprotnega spola, ki jih je ona sama že pozabila in je potemtakem takrat, ko je za neko takšno razmerje trdila, da o njem ne ve ničesar, govorila po pravici oziroma iskreno⁸⁸ – ko pa jo nevidni glas na to razmerje spomni, lahko samo še zgroženo uvidi, da ta glas o njej ve več kot ona sama o sebi. A ne le, da ta glas pozna in tako rekoč bere njene misli; ne le, da o njej ve nekaj, česar ona sama ne ve; ne le, da je videl stvari, za katere je trdno prepričana, da jih ni mogel videti nihče drug, ampak še več, ta glas je tudi močnejši od nje: govori namreč neodvisno od

⁸⁵ *Ibid.*, 53.

⁸⁶ *Ibid.*, 40.

⁸⁷ *Ibid.*, 64.

⁸⁸ *Ibid.*

njene volje in celo proti njej – čeprav govori skozi del njenega telesa, ženska nad njim nima moči in ga ne more utišati. Skratka, ko se njen dragulj enkrat oglasi, lahko ženska samo še nemočno posluša, kako vpričo vseh razodeva njeno nečedno početje. Da je ta glas dejansko močnejši od nje same in da potemtakem ni ženska tista, ki bi obvladovala ta glas, ampak ta glas obvladuje njo, kmalu postane jasno tudi vsem tistim okrog nje, ki so jo slišali govoriti, »ne da bi odpirala usta«. Ti namreč zdaj sklepajo takole: »Sodeč na osnovi okoliščin, v katerih je večina draguljev spregovorila, in stvari, ki so jih povedali« – dragulji namreč vpričo vseh priznavajo stvari, ki jih ženske same nikoli ne bi bile pripravljene javno priznati –, »je moč utemeljeno domnevati, da je govorjenje draguljev neprostoovoljno [*involontaire*] in da bi ti telesni deli še naprej ostali nemi, če bi bilo v moči njihovih lastnic, da jih utišajo.«⁸⁹

Ta glas postavlja ženske pred tole »kruto alternativo«: ali se odpovedo svojemu nebrzdanemu ljubimkanju ali pa obveljajo za lahkoživke; oziroma drugače povedano, ali tudi v resnici postanejo to, kar same trdijo, da so (tj. spolno vzdržne oziroma zveste), ali pa obveljajo za to, kar v resnici so (tj. za hotnice) – »srednje poti ni več,«⁹⁰ pretvarjanje zdaj preprosto ni več mogoče. Skratka, ko enkrat spregovorijo dragulji, v kongovskem kraljestvu nič ni več tako, kot je bilo pred tem: ženske od tega trenutka naprej živijo v nenehnem strahu, kdaj jim bo v besedo skočil dragulj in jih pred vsemi razkrinkal oziroma postavil na laž, moški pa hodijo naokrog in vlečejo na ušesa v upanju, da bi morda prestregli še kakšno neprostoovoljno priznanje oziroma izpoved.

Govorjenje draguljev, ki ga prebivalci Konga že sami od sebe povezujejo z »oltarji«, »oraklji« itn., bramani interpretirajo kot »božjo kazen« in celo kot »nov dokaz« za obstoj Boga. Zakon Brame namreč med drugim prepoveduje in obsoja tudi »krivo prisego, laž in prešuštvo,« se pravi natanko tiste grehe, ki so jih zakrivila ženske. Bramani so pred temi grehi svarili že ves čas, a zaman. Zdaj pa je mera očitno polna in »srd neba« je poiskal »nove kazni«. Grešniki so se zaman skrivali v temi in zaman so si za svoje nečedno početje izbrali »neme sosterilce« – kot maščevanje Brame

⁸⁹ *Ibid.*, 61.

⁹⁰ *Ibid.*, 50.

so namreč zdaj svoj »glas povzdignili sami poglavitni instrumenti greha«. Kot pravičen in moder razsodnik je torej Brama prešuštvo in laganje o njem kaznoval z glasom, ki proti volji grešnikov vpricho vseh razkriva resnico o njihovem nečednem početju. Kazen za greh je torej prav sama resnica o grehu, ki jo izreka glas, ki jih bo vsepovsod spremljal in jim ves čas očital njihove nečiste misli in želje, vsemu svetu pa oznanjal njihovo moralno sprijenost. Če so prebivalci Konga doslej »sami pri sebi govorili: 'Ni Brame',« pa bodo zdaj, so prepričani bramani, spregledali in »nehali zanikovati njegov obstoj ali postavljeni meje njegovi moči. Brama je! Vsemogočen je. In nič manj jasno se nam ne razodeva v tej strašni kazni kakor v svoji neizrekljivi milosti.«⁹¹

LES FEMMES-MACHINES

Subverzivno materialistično sporočilo Diderotovega romana je v tem, da nevidni glas draguljev, v katerem večina prebivalcev Konga – razen tistih posameznikov, ki so razlago govorjenja draguljev začeli iskati »v lastnostih materije« – prepozna boga Bramo, v resnici ni nič drugega kot glas, skozi katerega s pomočjo sultanovega magičnega prstana pride do besede sámo telo.

Moči, ki se torej dejansko zrcalijo v nevidnem glasu draguljev, niso moči Boga, ampak moči samega telesa, ki seveda niso čisti božji atributi, ampak ustrezno manjše – pač v skladu s hibridnim statusom telesa, ki ustreza statusu *semi-acousmètre*: čeprav je glas draguljev pripet na telo, pa je, strogo vzeto, še vedno neviden, saj skladnosti glasu z »usti«, iz katerih prihaja, nikoli ne verificiramo. Čeprav ta glas ni vseviden in vseveden, pa še vedno vidi in ve več kot ženska, katere dragulj je spregovoril; čeprav ni vsemogočen, je še vedno močnejši od nje; čeprav ni vseprisoten, mu vendarle ni mogoče ubežati ali se skriti pred njim: ta glas bo ženske dosegel, kjerkoli že so, saj ga dobesedno »nosijo s sabo«.⁹² Oziroma z drugimi besedami, ta glas z ozirom na telo, iz katerega prihaja, in njegove afekcije ni nič manj vseviden, vseveden in vsemogočen, kot je

⁹¹ *Ibid.*, 80–81.

⁹² *Ibid.*, 81.

vseviden, vseveden in vsemogočen Bog z ozirom na univerzum kot celoto. Kar torej dejansko vidi in ve več kot mi, kar je močnejše od nas – in kar je še Diderotovih prikritih materialističnih sporočil –, ni vseidni, vsevedni, vsemogočni in vseprisotni Bog, ampak naše lastno telo. Skratka, kar je v očeh bramanov moč Brame, v očeh materialističnega modreca ni nič drugega kot moč samega telesa.

Nobena od izjemnih moči telesa, ki se zrcalijo v nevidnem glasu dragulja, ni rezultat delovanja sultanovega magičnega prstana: telo vse te moči vselej že ima. Rezultat magije je edinole dar govora, se pravi moč oziroma sposobnost, s katero telo te svoje moči ubesedi. Diderot potemtakem s fikcijo magičnega prstana zgolj podeli dar govora telesu oziroma tistemu njegovemu delu, ki tradicionalno velja za najmanj pokornega duši oziroma duhu. V tej točki pa se magična moč sultanovega prstana neha – na delo pa stopi »magična moč« akuzmatičnega glasu in telesa kot njegovega nikoli do konca razgaljenega nosilca. Za razliko od Chionove *acousmètre*, ki svoje moči ob dezakuzmatizaciji praviloma izgubi, pa telo moči, ki jih manifestira njegov nevidni glas, *tudi dejansko ima* in jih potemtakem ne bi izgubilo niti ob popolnem razgaljenju – te moči same namreč niso učinek nevidnega glasu.

Poglejmo, v čem natanko je »magična moč« telesa. Zadoščal bo že en sam primer: kako telo »bere« misli ženske, ki jo sámo uteleša? Oziroma natančneje, kako dragulj »ve«, da ženska – v konkretnem primeru mlada redovnica in potemtakem že po definiciji krepostna ženska – misli nečiste misli? Odgovor ponujajo kar besede samega dragulja: *son petit doigt me l'a dit*,⁹³ njen mezinček mi je povedal. Prav vse, kar dragulji vedo, vedo na ta način, se pravi na osnovi lastnih afekcij. In prav vse, kar povedo, vedo na ta način: njihova »indiskretnost« je namreč omejena zgolj na interpretacijo lastnih afekcij. Oziroma z besedami enega izmed dvorjanov, dragulji govorijo »samo o stvareh, ki jih poznajo.«⁹⁴ »Govoreči dragulji« ne povedo čisto nič takega, česar o sebi ne bi vedel povedati katerikoli drug telesni del oziroma organ, če bi ga lahko pripravili do tega, da bi spregovoril. Oziroma z drugimi besedami, dragulji govorijo tako, kot bi govorila usta, če bi se omejila samo na to, kar zares »vedo«,

⁹³ *Ibid.*, 56.

⁹⁴ *Ibid.*, 53.

se pravi, če bi opisovala zgolj svoje lastne afekcije, ki spremljajo, denimo, zaužitje hrane. Z eno besedo, dragulji govorijo tako, kot bi govorila usta, če *ne* bi bila govorni organ.

Anatom Orcotome, eden izmed tistih »velikih duhov«, ki so razlago govorenja draguljev začeli iskati »v lastnostih materije«, dejstvo, da se dragulji nikoli ne oddaljijo od ozko začrtane topike, razčlenjuje takole: če vsi dragulji govorijo samo o eni stvari, je tako nemara zato, ker je to »edina stvar, o kateri imajo mnenje«; če nikoli ne rečejo prav ničesar o nobeni drugi stvari, je tako nemara zato, »ker jim manjka idej oziroma besed«; če pa molčijo, molčijo zato, ker »nimajo ničesar povedati«. ⁹⁵ Se pravi, karkoli je že tisto, čemur dolgujejo svoj dar govora – bodisi da gre za delovanje sultanovega magičnega prstana bodisi za »prst boga Brame« bodisi za »slepi mehanizem narave« –, dragulji v vsakem primeru ubesedijo samo svojo »empirično vednost«. Prav to je seveda tudi razlog, da se dragulji »radi ponavljajo« (*les bijoux tombent volontiers dans des répétitions*⁹⁶) – pač prej ali slej izčrpajo svoje »znanje« in izkušnje, ki niso neomejene; o tem, kar vedo, so očitno povedali že vse, nečesa, česar sami niso izkusili, pa si ne morejo ne izmisliti ne izreči, saj jim za kaj takega pač manjka idej oziroma besed.

V očeh radikalnega materialista dragulji svojo verodostojnost potemtakem dolgujejo prav dejstvu, da jim – za razliko od samih žensk, ki jim nikoli ne zmanjka ne idej ne besed in so potemtakem zmožne konfabulirati v nedogled – prej ali slej zmanjka enih ali drugih, oziroma dejstvu, da govorijo »brezstrastno« oziroma »nepri-zadeto« (*sans passion*⁹⁷), »neprostovoljno«, prisiljeno, mehansko, da se slepo držijo ene same topike, da se pogosto ponavljajo itn. – skratka dejstvu, da govorijo kot stroji.

Vendar pa dragulji niso *de pures machines*, čisti stroji zato, ker njihovo mehansko govorenje ne razodeva prisotnosti spiritualne duše, kot v romanu zmotno sklepa neki afriški kartezijanec, ki Descartesov »metafizični argument proti obstoju živalske duše«⁹⁸ aplicira na govorico draguljev (»dragulji govorijo tako kakor ptiči pojejo«⁹⁹), ampak zato, ker skoznje spregovori tista duša, ki ni re-

⁹⁵ *Ibid.*, 61–62.

⁹⁶ *Ibid.*, 138.

⁹⁷ *Ibid.*, 50.

alno različna od telesa, saj sama, strogo vzeto, ni nič drugega kot učinek organiziranosti tega telesa. Medtem ko ima lahko duša, ki je substanca zase, se pravi duhovna substanca, ki je realno različna od svojega telesa, razen o telesu, ki ga animira, »mnenje« najbrž še o čem, pa je, po drugi strani, govorjenje tiste duše, ki je istovetna s telesom, omejeno na verbalizacijo in minimalno interpretacijo afekcij tega telesa, namreč afekcij, ki so rezultat srečanj tega telesa z drugimi telesi, saj so vse njene modalitete zgolj manifestacije tega telesa oziroma njegove organiziranosti – skozi to torej, strogo vzeto, spregovori to telo samo. Ko namreč rečem *je veux*, hočem, to v Diderotovih očeh pomeni prav toliko, kot če bi rekel *je suis tel*,¹⁰⁰ tak pač sem – moje hotenje potemtakem ni nič drugega kot manifestacija mojega telesa oziroma njegovega notranjega ustroja;¹⁰¹ oziroma naravnost povedano, moje hotenje, kot modaliteta duše, *je sam ta stroj*. Za razliko od Descartesove *bête-machine*, Diderotov *homme automate* in La Mettriejev *homme-machine* nista brez duše – njuna duša ni nič drugega kot sama njuna telesna organizacija: kot so po La Mettrieju »vse sposobnosti duše tako zelo odvisne od specifične organizacije možganov in celotnega telesa, da očitno niso nič drugega kot sama ta organizacija,«¹⁰² tako duša tudi v Diderotovih očeh ni nič drugega kot prav sama »organiziranost in življenje«¹⁰³ telesa.

Kot so torej po Diderotu ženske vredne zaupanja prav kolikor so stroji, se pravi, kolikor skozi govori tista duša, ki je istovetna s telesom oziroma njegovo organizacijo – v romanu je namreč resnica vedno na strani glasu dragulja in nikoli na strani glasu, ki prihaja iz glave, se pravi vedno na strani materialne in nikoli na strani spiritualne duše –, tako so ljudje tudi v La Mettriejevih očeh vredni njegovega spoštovanja in naklonjenosti prav kolikor so stroji. »Ali veste, zakaj sploh še cenim ljudi?« sprašuje La Mettrie v svojem

⁹⁸ *Ibid.*, 235.

⁹⁹ *Ibid.*, 236.

¹⁰⁰ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, 1:718.

¹⁰¹ Prim. Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1299: *Le désir est fils de l'organisation*, želja je otrok [telesne] organizacije.

¹⁰² La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:98.

¹⁰³ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1316.

zadnjem delu, *Syst me d'Épicure*. »Zato, ker resno verjamem, da so stroji. V nasprotnem primeru poznam le malo takih, s katerimi bi se bil pripravljn družiti.«¹⁰⁴

V tej misli bi prav lahko videli La Mettriejev komentar Diderotovih *Les Bijoux indiscrets*, ki jih je seveda poznal in tudi navdušeno citiral.¹⁰⁵ La Mettrie namreč na tem mestu razvija svojo notorično etiko človeka-stroja, po kateri je ženska nezvestoba (*les défauts ... de fidélité dans la femme et la maîtresse*) zgolj manjša, nepomembna hiba, podobno kot je tudi tatvina prej hiba kot pa zločin. Namreč zakaj? Preprosto zaradi tega, ker so ljudje stroji, se pravi zaradi tega, ker njihova duša ni nič drugega kot učinek njihovega telesnega ustroja. Po La Mettrieju namreč človeka v njegova dejanja žene sama njegova telesna organizacija, on sam pa je ob tem tako rekoč brez moči: *lorsque je fais le Bien, ou le mal, kadar storim kaj dobrega ali žalega, c'est mon sang qui en est cause, je vzrok temu moja kri, ce sang qui me fait vouloir, et me détermine à tout*,¹⁰⁶ tista kri, ki me pripravlja do tega, da hočem, in me v vsem določa. Hudodelec je torej »suženj krvi, ki divja po njegovih žilah, kot je urni kazalec suženj tistega mehanizma, ki povzroča njegovo gibanje.«¹⁰⁷ Prav zaradi tega, ker ni bilo v moči hudodelca, »da ne bi bil kriv«¹⁰⁸ – ta namreč divjanja svojih telesnih sokov in »misli, ki divjajo skupaj z njimi,« ne more zaustaviti oziroma upočasniti nič bolj, kot lahko »termometer oziroma barometer zaustavi tekočino, ki jo toplota oziroma pritisk zraka neizogibno poganja navzgor,«¹⁰⁹ in si potemtakem zasluži »zgolj sočutje«¹¹⁰ –, ga poskuša La Mettrie razbremeniti njegovega obžalovanja oziroma očitkov vesti (*les remords*), ki spremljajo njegova hudodelstva¹¹¹ (kar je njegova mor-da najbolj škandalozna teza – edini, ki jo je navdušeno pozdravil,

¹⁰⁴ La Mettrie, *Syst me d'Épicure*, 1:369.

¹⁰⁵ Prim. Aram Vartanian, »La Mettrie and Diderot Revisited: An Intertextual Encounter«, *Diderot Studies* 21 (1983), 170.

¹⁰⁶ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 160.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 164.

¹⁰⁸ Rdeča nit ene od lekcij filozofije, ki jih je v romanu *Thérèse philosophe* deležna naslovna junakinja, je podobna: opat T. namreč trdi, da »ni bilo v moči človeka, da stori oziroma da ne stori svojega zločina« (*Thérèse philosophe*, 78).

¹⁰⁹ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 159.

¹¹⁰ *Ibid.*, 164.

je bil de Sade¹¹²). Na to se navezuje tudi La Mettriejeva misel, da bi morali namreč sodniki biti »odlični zdravniki«, ¹¹³ fiziologi – tudi sam je bil namreč zdravnik –, pa tudi misel, da je v njegovih očeh »najboljša filozofija« prav »filozofija zdravnikov«, ¹¹⁴ se pravi »filozofija človeškega telesa« ¹¹⁵ (tudi misel, da »pisati kot filozof pomeni učiti materializem, ... ki je očiten rezultat vseh opazovanj in eksperimentov največjih filozofov in zdravnikov«, ¹¹⁶ se pravi učiti filozofijo človeškega telesa, najbrž ni daleč od tega). La Mettrie potemtakem ljudi okrog sebe prenaša samo še zaradi tega, ker trdno verjame, da jih v vseh njihovih dejanjih, pri nečistovanju, kraji itn., žene prav njihova telesna organizacija. (Morda je prav v želji, da bi tudi drugi prenašali *njega* in *njegove* ekscese, ¹¹⁷ samega sebe naslavljal kot *M. Machine*, g. Stroj. ¹¹⁸) V nasprotnem primeru pa bi mu, pravi, bili mrzki. Mrzki bi mu potemtakem bili, če *ne* bi bili stroji in bi torej imeli spiritualno dušo, ki ne bi bila tako zelo odvisna od njihove telesne organizacije, se pravi, če bi lahko to, kar hočejo, hoteli bolj ali manj neodvisno od svojega telesnega ustroja – in potemtakem pri njih »hočem« ne bi bil sinonim za »tak pač sem« –, pa bi *kljub temu* še vedno nečistovali oziroma kradli.

Da tudi junakinje Diderotovega romana v njihovem nečistovanju žene prav njihova telesna organizacija – »vsakogar žene njegova organizacija,« ¹¹⁹ pravi Diderot v nekem drugem svojem delu – in da torej v resnici niso one same tiste, ki bi hotele nečistovati, ampak dragulji, da, z eno besedo, tudi same niso nič drugega

¹¹¹ *Ibid.*, 156 in *passim*.

¹¹² Prim. Jacques Domenech, *L'Éthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle* (Pariz: J. Vrin, 1989), 173.

¹¹³ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:91.

¹¹⁴ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 150. Prim. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, 1:813: »težko je biti dober metafizik in filozof morale, ne da bi bil obenem anatom, naravoslovec, fiziolog in zdravnik.«

¹¹⁵ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 1:117.

¹¹⁶ La Mettrie, *Discours préliminaire*, 1:18.

¹¹⁷ Za slikovit opis nekaterih La Mettriejevih izgredov na dvoru Friderika II. Velikega, glej Giles MacDonogh, *Frederick the Great: A Life in Deed and Letters* (New York: St. Martin's Press, 2000), 214.

¹¹⁸ Denimo v *Épître à Mlle A. C. P. ou la machine terrassée*, v *Œuvres philosophiques*, 2:215 in *passim*.

¹¹⁹ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, 1:805.

kot *les femmes-machines*, ženske-stroji, ugotovijo kar same, ko rečejo, da je *notre conduite*, naše obnašanje, *en la puissance de nos bijoux*,¹²⁰ v oblasti oziroma odvisno od naših draguljev. Materialistična lekcija *Les Bijoux indiscrets* je potemtakem v tem, da ni duša tista, ki bi ukazovala organom, ampak so, nasprotno, organi tisti, ki »duši pogosto despotsko ukazujejo«,¹²¹ kot beremo v Diderotovem nekaj desetletij kasnejšem spoprijemu s Hemsterhuisovim spiritualizmom. Despotizem organov oziroma samega telesa seveda nikjer ni tako očiten kot prav pri draguljih oziroma tistih telesnih delih, ki – kot beremo v *Salon de 1767 – veulent quand le fils d'Adam ne veut pas*, hočejo takrat, kadar Adamov sin noče, *et qui ne veulent pas quand le fils d'Adam voudrait bien*,¹²² in ki nočejo takrat, kadar bi Adamov sin hotel. Oziroma, kot beremo v *Éléments de physiologie*:

Nikoli niste vi tisti, ki hočete jesti ali bruhati, ampak želodec; niste vi tisti, ki hočete urinirati, ampak mehur; podobno velja tudi za druge funkcije. Sami lahko nekaj še tako zelo hočete, toda zgodilo se ne bo čisto nič, če tega ne bo hotel tudi organ. Želite uživati z žensko, ki jo ljubite – a kdaj boste uživali? Ko bo organ tako hotel.¹²³

Maksima, s katero La Mettrie strne svoj premislek o etiki človeka-stroja, se glasi: »Materializem je protistrup za ljudomrznost [*la misanthropie*]«¹²⁴ Moralni nauk, ki bi ga lahko izluščili iz Diderotovih *Les Bijoux indiscrets*, je podoben: materializem je protistrup za – mizoginijo. Če je torej ob pisanju o ženskah tudi Diderot sam svoje pero »pomočil v mavrico«, tega ni storil *kljub temu*, da je tako kot sultan Mangogul tudi sam verjel, da *toutes les femmes ne sont que des automates*,¹²⁵ so vse ženske zgolj avtomati, ampak prav *zaradi tega*.

* * *

¹²⁰Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 64.

¹²¹Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, 1:712.

¹²²Diderot, *Les Salons*, v *Ceuvres*, 4:726.

¹²³Diderot, *Éléments de physiologie*, 1:1308.

¹²⁴La Mettrie, *Syst me d'Épicure*, 1:370.

¹²⁵Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 162. Ljudi za *machines*, stroje, oziroma *esp ces d'automates*, nekakšne avtomate, razglaša tudi *Thérèse philosophe* (154). Oba romana izideta istega leta kot La Mettriejevo notorično delo *L'Homme-machine*.

Roman ni le Diderotov mladostni literarni eksperiment, ampak nepogrešljiv del njegovega filozofskega kánona. Poleg spoprijema s spiritualizmom, ki se neizogibljivo zrcali v njem, roman namreč ponuja tudi pot iz brezpotja, v katerem ob premišljanju o samem sebi oziroma o svojem duhu obtiči materialistični modrec:

Večkrat sem se zatopil v najgloblje premišljevanje in se poglobil sam vase z vso zbranostjo, kar sem je zmožen, z namenom, da bi preiskal to, kar se je dogajalo v moji glavi in da bi *zasačil svojega duha pri dejanju* [*prendre mon esprit sur le fait*]; toda ti napori so bili zaman. Zdelo se mi je, da bi moral biti hkrati znotraj in zunaj sebe in istočasno nastopati v vlogi opazovalca in opazovanega stroja. Toda z duhom je tako kot z očesom: ne vidi samega sebe. ... Česa novega bi nas nemara lahko naučil šele spaček z dvema glavama, nasajenima na istem vratu. Treba je torej počakati, da narava – ki kombinira vse in ki v teku stoletij proizvede najbolj nenavadne pojave – proizvede dvoglavca [*dicéphale*], ki premišlja o samem sebi in katerega ena od glav opazuje drugo.¹²⁶

V pričakovanju pravega dvoglavca¹²⁷ je Diderot v *Les Bijoux indiscrets* s »podvojitvijo govornih organov« v enem telesu sam proizvedel *un monstre à deux têtes*, spačka z dvema glavama, od katerih ena opazuje drugo; *le discours du bijou*,¹²⁸ govor dragulja pa je poročilo, ki ga ena od obeh glav – tista, ki »govori neprizadeto in ničesar ne dodaja resnici«¹²⁹ – podaja o drugi oziroma poročilo *duha, ki je samega sebe zasačil pri dejanju*.

¹²⁶ Diderot, *Additions à la Lettre sur les sourds et muets*, v *Œuvres*, 4:55. Podobnih misli je bil tudi Buffon, ki v nekem pismu Dutourju iz leta 1739 piše takole: »kakor se konica prsta ne more dotakniti same sebe in kakor oko ne more videti samega sebe, tako tudi mišljenje ne more doumeti samega sebe« (navajamo po Jacques Roger, *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi* [Pariz: Fayard, 1989], 72).

¹²⁷ Takšne deformacije, ki jih Diderot od narave šele pričakuje, so bile seveda dokumentirane že več stoletij pred tem; prim. Jan Bondeson, »The Tocci Brothers, and Other Dicephali«, v *The Two-headed Boy, and Other Medical Marvels* (Ithaca in London: Cornell University Press, 2000), 160–88.

¹²⁸ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 47.

¹²⁹ *Ibid.*, 50.

UTILITARIZEM

8 PANOPTIKON, ALI O BOŽJEM TELESU

A SIMPLE IDEA IN ARCHITECTURE

Čeprav sta britanskega utilitarističnega filozofa Jeremyja Benthama v prvi vrsti zanimali moralna in politična filozofija, pa je na moderno misel morda najbolj usodno vplival prav s panoptikonom in teorijo fikcij. Prav zaradi panoptikona in teorije fikcij se nikakor ni mogoče strinjati z oceno Johna Stuarta Milla, da Bentham »ni bil velik filozof, ampak le velik reformator v filozofiji«:¹ bil je morda celo nekoliko manj vpliven reformator, brez dvoma pa precej večji filozof, kot je mislil njegov več desetletij mlajši varovanec.

Spise o panoptikonu sestavlja serija pisem »prijatelju v Angliji« iz leta 1787 in dva »pripisa«, napisana v letih 1790 in 1791 (čeprav so bili ti spisi leta 1791 natisnjeni, niso bili nikoli dostopni v knjigarnah). Benthamov panoptikon ni nič drugega kot *a simple idea in Architecture*, preprosta zamisel v arhitekturi – samemu avtorju je nikoli ni uspelo uresničiti –, ki omogoča *a new mode of obtaining power of mind over mind*, nov način doseganja moči enega duha nad drugim, in sicer moči, ki je tolikšna, da je bila »doslej brez primere«² – nosilec te moči je »nadzornik« s svojo »nevidno vseprisotnostjo«, *an utterly dark spot*, popolnoma temen madež v prosojnem, s svetlobo preplavljenem univerzumu panoptikona. Osnovna zamisel, razvita v pismih, v obeh pripisih doživi številne popravke in predelave, ki so tako korenite, da prvotni načrt prosojne stavbe postane povsem nepregleden, zamisel sama pa tako

¹ John Stuart Mill, »Bentham«, v John Stuart Mill in Jeremy Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, ur. Alan Ryan (Harmondsworth: Penguin, 1987), 138.

² Jeremy Bentham, *Panopticon: Preface*, v *The Works of Jeremy Bentham*, ur. John Bowring, 11 zv. (Edinburgh, 1838–43), 4:39.

rekoč neuresničljiva.

Z izjemo *A Fragment on Ontology* so Benthamovi spisi o fikcijah fragmentarni, napisani v obliki digresij, številnih opomb pod črto (in le malo manj številnih opomb k samim opombam) ali dodatkov k tekstom, ki obravnavajo povsem druge reči. Večina teh spisov je bila prvič objavljena šele postumno v osmem zvezku Bowringove izdaje Benthamovih del pod zbirnim naslovom »Ontology, Logic, Language«. Kot ugotavljajo komentatorji, spisi niso konsistentni ne drug z drugim ne sami s sabo. Bentham v vsakem izmed spisov svoj prikaz fikcij začenja znova, vsakokrat iz nekoliko drugačnega zornega kota, kot da dokončna teorija fikcij ne bi bila mogoča. Nemara je prav dejstvo, da sta sama realnost in njen obstoj v njegovih očeh nevprašljiva, tisti razlog, zaradi katerega se mu stvari začnejo zapletati pod pragom realnosti, se pravi v polju fikcij.

Benthama pri razdelavi ontologije fikcij manj zanima razlikovanje med fikcijami in realnostjo oziroma razlikovanje med samimi fikcijami kot pa samo učinkovanje fikcij na realnost. Čeprav nobena od obeh poglavitnih zvrsti fikcij oziroma nerealnih bitnosti – fiktivne bitnosti in imaginarne ne-bitnosti – ne obstaja, pa tako prve kot druge učinkujejo na realnost, in sicer: prve na realnost učinkujejo *kljub temu*, da ne obstajajo, druge pa prav *zaradi tega*, ker ne obstajajo. Medtem ko je nauk Benthamovih spisov o fikcijah v tem, da fiktivne bitnosti podeljujejo realnosti njeno logično-diskurzivno konsistentnost, pa je nauk spisov o panoptikonu v tem, da neko realnost – sam panoptikon – v bivanju vzdržuje nekaj, kar je samo povsem nerealno, namreč neka imaginarna ne-bitnost; ta ne-bitnost vzdržuje to realnost v bivanju prav s svojim neobstojem – če bi namreč obstajala, bi se sama realnost razblinila.

»NOV NAČIN DOSEGANJA MOČI ENEGA DUHA NAD DRUGIM«

Bentham v nekem razdelku v *The Principles of Morals and Legislation*, ki na moč spominja na osnovni obrazec Leibnizove teodiceje, pravi takole:

Vsakršno kaznovanje je samo po sebi zlo [*evil*]. Če ga sploh smemo dopustiti, ga smemo v skladu s principom koristnosti

dopustiti samo, kolikor pričakujemo, da bomo z njim preprečili neko še večje zlo [*some greater evil*].³

Tu se Bentham brez dvoma navdihuje pri Leibnizovi teoriji zla. Po Leibnizu namreč Bog *le mal moral*, moralno zlo, dopušča samo zaradi tega, ker ve, da ga bo nekoč v prihodnje nasledilo neko neprimerno večje dobro, dobro, ki bi ob izostanku tega zla prav lahko tudi samo izostalo. Tako je Bog, na primer, zločin Seksta Tarkvinija dopustil samo zato, ker je vedel, da bo ta zločin služil »zvvišenim ciljem«: prav zaradi tega zločina je namreč prišlo do ustanovitve »velikega imperija«, ki je dal človeštvu mnoge »svetle zglede«. ⁴ V svetu, v katerem bi Sekstov zločin izostal, bi seveda izostalo tudi to večje dobro, se pravi veliki imperij, svetli zglede itn., in zgodovina v njem bi od tistega trenutka naprej ubrala povsem drugačno pot; skratka, »to ne bi bil več ta svet.« ⁵ Bog torej zločine svojih umnih stvaritev dopušča, kolikor ti zločini prispevajo k temu, da dobro v tem svetu v največji možni meri prevladuje nad zlom, se pravi, kolikor je ustvarjeni svet prav zaradi teh zločinov najboljši izmed vseh možnih svetov.

Enak obrazec, kot ga Leibniz razvije ob upravičevanju obstoja ene izmed treh zvrsti zla, namreč zločinov, Bentham uporabi pri upravičevanju samega *kaznovanja* zločinov. Kaj namreč, strogo vzeto, dosežemo s kaznovanjem? S kaznovanjem, ki je samo po sebi, se pravi v svojih neposrednih učinkih, zlo – s kaznovanjem namreč kaznovanemu odvzamemo del sreče in s tem osiromašimo popolno srečo skupnosti –, druge, se pravi tiste, ki so *under temptation to offend*,⁶ izpostavljeni skušnjavi, da bi grešili, odvrnemo od podobnih dejanj, kot so jih zagrešili zločinci, se pravi od dejanj, ki bi popolno srečo skupnosti še bolj osiromašila. Ker smo s tem preprečili »neko še večje zlo«, smo na ta način posredno prispevali k največji sreči največjega števila. S kaznovanjem torej k večjemu dobremu vseh ostalih oziroma k največji sreči največjega števila prispevamo tako, da žrtvujemo del sreče kaznovanega posamez-

³ Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (Buffalo: Prometheus Books, 1988), 170.

⁴ Leibniz, *Essais de Théodicée*, v *Opera philosophica omnia*, 623.

⁵ *Ibid.*, 506.

⁶ Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, 170–71, op. 1.

nika. Tako po Leibnizu kot po Benthamu potemtakem k večjemu »dobremu druge stopnje« prispevamo tako, da tvegamo neko manjše »zlo prve stopnje«.

Sama kazen po Benthamu ni namenjena kaznovanemu, se pravi krivcu, ampak vsem ostalim, se pravi nedolžnim. Ko Bentham tehta med *reformation*, prevzgojo, in *example*, svarilnim zgledom – kot dvema ključnima smotroma kaznovanja –, se enoznačno odloči za svarilni zgled: slednji ima namreč v primerjavi s prevzgojo toliko večjo težo, »kolikor je število še nedolžnih večje od števila obsojenih krivcev.«⁷ Medtem ko s prevzgojo merimo na sorazmerno majhno število individuov, namreč na tiste, ki so že grešili, pa s svarilnim zgledom merimo na »vse tiste, ki so izpostavljeni skušnjavi, da bi grešili« – število slednjih pa po Benthamu ustreza »celotnemu številu individuov, ki sestavljajo posamezne politične skupnosti, oziroma z drugimi besedami, celotnemu človeštvu.«⁸

V Benthamovih očeh je kaznovanje v prvi vrsti spektakel, to pa prav kolikor kazen ni namenjena kaznovanemu, ampak vsem ostalim. Spektakelska razsežnost kaznovanja potemtakem korenini v sami Benthamovi teoriji kazni.

Kar dejansko deluje na duha, je zgolj ideja kazni (ali, z drugimi besedami, *navidezna kazen* [*the apparent punishment*]); sama kazen (*realna kazen* [*the real punishment*]); deluje le toliko, da ustvari to idejo. Edino, kar koristi – namreč kot zgled, ki predstavlja poglobitveni smoter kaznovanja –, je potemtakem prav navidezna kazen. Realna kazen pa povzroča samo škodo.⁹

Kaj natanko pomeni biti kaznovan? Izkusiti bolečino oziroma utrpeti izgubo ugodja. Paradoks Benthamove kazni, s katero prej kot na samega kaznovanega merimo na vse ostale, je torej očitni: ob kaznovanju namreč bolečino oziroma izgubo ugodja utрпи samo kaznovani, se pravi prav tisti, ki mu kazen ni neposredno namenjena, na duha tistih, ki jim je v prvi vrsti namenjena, pa kazen deluje izključno s svojim vnanjim videzom. Bentham se parado-

⁷ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, v *The Works of Jeremy Bentham*, 4:79.

⁸ Bentham, *Panopticon versus New South Wales*, v *The Works of Jeremy Bentham*, 4:174, op. 1.

⁹ Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, 193.

ksnosti tako razumljene kazni seveda prav dobro zaveda. Zato se spoprime z vprašanjem, kako s čim manjšim »realnim trpljenjem« doseči čim večje »navidezno trpljenje«, se pravi z vprašanjem, kako ob najmanjši možni meri bolečin, zadanih kaznovanemu, doseči čim večji učinek kazni na druge. Ker je tisto, kar edino deluje na druge oziroma na njihovega duha, prav »navidezna kazen« oziroma »ideja kazni«, nam za to, da bi učinkovanje kazni na druge okrepili, same »realne kazni« ni treba krepiti z *additional real punishment*, dodatno realno kaznijo – povsem enak učinek lahko namreč dosežemo tudi z »drugučnimi, manj potratnimi sredstvi,« namreč z uprizorjenimi »svečanostmi, ki niso del same kazni in spremljajo njeno izvršitev.«¹⁰

Poglejmo nekaj značilnih potez kaznovanja kot spektakla, se pravi potez, ki so prej kot kaznovanemu namenjene vsem ostalim. Tiste, ki bodo kasneje aktivno sodelovali v spektaklu, je treba po Benthamu pred tem tudi same podvreči spektaklu; tako sam sprejem zapornikov v panoptikon, kot pripominja Janet Semple, »prej spominja na iniciacijski obred kot pa na kopel«¹¹ oziroma zdravniški pregled:

Ob sprejemu ... temeljito očiščenje v topli kopeli – temeljit zdravniški pregled ... Nova oblačila od nog do glave ... Obredno umivanje – prerojenje – svečanost – obred – nekakšna molitev: to bi bil veličasten prizor. Resna glasba ... petje psalmov ob spremljavi orgel.¹²

Zaporniki v panoptikonu bi morali nositi maske, katerih grimase bi ustrezale teži njihovega zločina – vsak od zapornikov bi torej dobesedno *uprizorjal* svojo krivdo. Krivda zapornikov v panoptikonu bi bila uprizorjena prav za pogled nedolžnih, se pravi tistih, ki jih poskušamo odvrniti od podobnih dejanj, kot so jih zagrešili »obsojeni krivci«, katerih kaznovanju prisostvujejo: maske bi si zaporniki nadeli ob edini priložnosti, ob kateri bi se njihove oči morale srečati z očesom javnosti, namreč med bogoslužjem, h kateremu bi prišli tudi verniki od zunaj. Ker bi v tem primeru

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Janet Semple, *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 122.

¹² Bentham, *Panopticon: Postscript, Part II*, v *The Works of Jeremy Bentham*, 4:158.

zaporniki vedeli, da so izpostavljeni očesu javnosti, bi jih to »nenehno zasramovanje« sčasoma lahko utrdilo in napravilo neobčutljive, kar bi brez dvoma kvarno vplivalo na njihovo prevzgojo. Ob vseh ostalih priložnostih pa zaporniki ne bi vedeli, da so videni, saj bi jim bil pogled javnosti skrit: pogled v panoptikon bi bil naključnim obiskovalcem dovoljen izključno iz osrednjega nadzornega stolpa, iz katerega bi lahko opazovali zapornike, medtem ko bi bili sami nevidni. S pomočjo maske torej dosežemo dvoje: pri zapornikih »omilimo neprijeten občutek ob zasramovanju« (krivda je namreč zdaj zasramovana, ne da bi bilo za to treba razkriti obličje samega krivca, se pravi *in the abstract*, abstraktno), hkrati pa ta *masquerade*, maškarada, ki »ni razposajena in nevarna, ampak resna, pretresljiva in vzgojna«, stopnjuje »zdravilni učinek« kazni na gledalce.¹³

Pri uprizarjanju spektakla kaznovanja, ki naj bo čim bolj grozljiv, se lahko opremo celo na izkušnje španske inkvizicije in avtodaféja. Res je, da je bil kaznovalni sistem inkvizicije nepravilčen in barbarski, toda sama veččina, ki so jo inkvizitorji – s svečanimi procesijami, s svojimi emblematičnimi oblačili, z grozljivo scenerijo itn. – pokazali pri doseganju čim večjega *stage effect*, gledališkega učinka kaznovanja, v Benthamovih očeh »prej zasluži občudovanje in posnemanje kot pa obsojanje.«¹⁴

Pri izvršitvi kazni, ki v prvi vrsti služi kot svarilni zgled nedolžnim, moramo potemtakem izrabiti vsako priložnost, da uročimo njihov pogled: *lose no occasion of speaking to the eye*, pravi Bentham. Skladno s tem je v Benthamovih očeh ključna oseba vsakega preudarno sestavljenega »kazensko pravnega odbora« prav *the manager of a theatre*,¹⁵ gledališki ravnatelj, ki bi seveda znal poskrbeti za kar največji »gledališki učinek« kaznovanja, se pravi iz samega kaznovanja narediti čim večji teater.

Z opisanimi gledališkimi prijemi potemtakem stopnjujemo »navidezno trpljenje«, ne da bi nam bilo za to treba stopnjevati samo »realno trpljenje« kaznovanih. Da bi dosegli čim večji učinek kazni na druge, kaznovanemu ni treba zadajati dodatnih, čezmer- nih bolečin.

¹³ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, 4:79.

¹⁴ *Ibid.*, 79–80.

¹⁵ *Ibid.*, 80.

V Benthamovi teoriji kazni pa realna kazen ni videti odveč samo s stališča odvracanja nedolžnih, ampak tudi s stališča odškodovanja samega oškodovanca za izgubo ugodja, ki jo je utrpel kot žrtev prestopka, za katerega je prestopnik kaznovan. Povsem neutemeljeno bi bilo namreč pričakovati, da bi bilo mogoče s kaznijo kakorkoli »poravnati« sam prestopok, se pravi pričakovati, da bi lahko realno trpljenje kaznovanega prestopnika sami žrtvi prestopka prineslo ustrezno zadoščenje: ta bo ob pogledu na prestopnika, ki se zvija v bolečinah, pa naj bodo še tako peklenške, v vsakem primeru nezadovoljena in razočarana, saj s kaznovanjem, se pravi z bolečinami, ki jih utрпи kaznovani prestopnik, v oškodovancu ni mogoče proizvesti tolikšnega ugodja, da bi lahko odtehtalo bolečine, ki jih je sam utrpel kot žrtev prestopka, pravi Bentham.¹⁶

Videti je torej, da z *realnostjo*, se pravi z »realno kaznijo« oziroma »realnim trpljenjem«, ne dosežemo prav nič takega, česar ne bi bilo mogoče doseči tudi s samim *videzom*, se pravi z »navidezno kaznijo« oziroma »navideznim trpljenjem«.

Ce po eni strani poglobitni namen kaznovanja, se pravi odvrnitev nedolžnih, dosežemo že s samim videzom (»edino, kar koristi, ... je prav navidezna kazen« oziroma »ideja kazni«), in če, po drugi strani, stvar sama oziroma realnost, se pravi realna kazen, »povzroča samo škodo« – ali ne bi bilo potemtakem mogoče povsem enakega učinka kazni na druge, se pravi ideje kazni v duhu nedolžnih, ustvariti tudi s *hlinjenim* kaznovanjem, se pravi s fikcijo? Na ta način bi bilo namreč k totalni sreči skupnosti mogoče prispevati brez najmanjšega utroška, se pravi, ne da bi nam bilo za to treba žrtvovati en sam drobec sreče kaznovanega.

Tako bi lahko, denimo, zgradili stavbo, ki bi bila navzven videti kot panoptikon, iz njene notranjosti pa bi bilo občasno slišati grozljive krike, ne zapornikov, ki bi se zvijali v bolečinah, ampak ljudi, ki bi jih najeli posebej v ta namen. »Še nedolžni« bi tako še vedno mislili, da so krivci za svoja dejanja kaznovani, v resnici pa nihče ne bi trpel prav nikakršnih bolečin. Na ta način bi proizvedli »dobro druge stopnje«, hkrati pa bi se vsakršnemu »zlu prve stopnje« izognili.

¹⁶ Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, 170–71, op. 1.

Ker pa bi bilo promoviranje benthamovskih ciljev s pomočjo prevare, utvare oziroma natančnejše, s pomočjo videza, ki ni učinek stvari same oziroma realnosti, z eno besedo, s pomočjo *fikcije*, kontraproduktivno – sam Bentham namreč proti nekritični oziroma nepreudarni rabi fikcij nastopa z ugovorom, da le-te v duhu ljudi ustvarjajo nespoštovanje resnice; fikcija je sprejemljiva samo takrat, kadar je res neizogibna –, je po besedah Rossa Harrisona mogoče »videz kaznovanja najbolje, se pravi najenostavneje, najzanesljiveje in najceneje ustvariti prav s pomočjo *stvari same*,«¹⁷ se pravi s pomočjo pravega panoptikona.

A četudi bi zgradili pravi panoptikon in bi videz potemtakem ustvarjali s pomočjo realnosti, se fikciji vendarle ne bi mogli povsem izogniti. Sam pravi panoptikon oziroma *realnost sama ima namreč zmeraj že strukturo fikcije*. Da lahko namreč pravi panoptikon sploh deluje navzven, se pravi nedolžne odvrča od prekrškov – in ta njegova funkcija ima pred procesiranjem zapornikov, zaprtih v njem, toliko večjo težo, kolikor je število nedolžnih večje od števila slednjih –, mora seveda pred tem brezhibno delovati *navznoter*, se pravi zapornike same odvrčati od prekrškov. A tisto, kar zapornike same odvrča od prekrškov, se pravi tisto, kar panoptikon vzdržuje v njegovem notranjem ustroju in stvari sami daje notranjo konsistenco, v resnici ni nič drugega kot fikcija.

Čeprav torej s panoptikonom nedolžne od prekrškov odvrčamo tako, da videz ustvarjamo z realnostjo, pa mora realnost sámo – zato, da z njo sploh lahko ustvarjamo tak videz – zmeraj že vzdrževati *neki drug videz*, ki sam ni učinek realnosti, se pravi neka fikcija. Če od realnosti odvzamemo to fikcijo, izgubimo tudi sámo realnost.

¹⁷ Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 235; prim. 219.

O BOŽJEM POGLEDU IN GLASU

Poglejmo zdaj, do katere mere je sam panoptikon, kot kazenska institucija, v svojem notranjem ustroju gledališki učinek oziroma fikcija.

Po Benthamu poglavitno odliko panoptikona predstavlja nadzornikova *apparent omnipresence*, navidezna vseprisotnost, ki se povezuje z *extreme facility of his real presence*,¹⁸ izjemno lahkoto njegove realne prisotnosti. Kar v panoptikonu vzdržuje popolno disciplino, kar zapornike same odvrča od prekrškov, je seveda prav nadzornikova »navidezna vseprisotnost«.

Primerjava med dvojicama realna prisotnost/navidezna vseprisotnost in realna kazen/navidezna kazen (oziroma realno trpljenje/navidezno trpljenje) se ponuja sama od sebe. Po Benthamu namreč tako nedolžne kot zapornike od prekrškov odvrčamo z videzom: prve z »navidezno kaznijo«, druge pa z nadzornikovo »navidezno vseprisotnostjo«. Vendar pa razmerje med videzom in realnostjo (oziroma med idejo in stvarjo sámo) ni v obeh primerih enako.

Kakšno je razmerje med videzom in realnostjo pri kaznovanju, smo že videli: pri kaznovanju namreč videz, se pravi idejo kazni v duhu nedolžnih, ustvarjamo s stvarjo sámo oziroma realno kaznijo. Videz maksimiramo oziroma stopnjujemo z gledališkimi prijemi, ker smo stvar sámo oziroma realnost pred tem omejili na minimum; realno kazen pa smo omejili na minimum zaradi tega, ker je sama po sebi zlo, in ne morda zaradi tega, ker bi bila pri ustvarjanju videza kakorkoli moteča; realne kazni nismo omejili zaradi tega, ker z njo v duhu nedolžnih ne bi bilo mogoče ustvariti ideje kazni. Realna kazen oziroma realno trpljenje namreč lahko – kot *svoj lastni videz* – ustvari navidezno kazen oziroma navidezno trpljenje.

Z dvojico realna prisotnost/navidezna vseprisotnost pa je drugače. Kakšno je tu razmerje med videzom in realnostjo? Poglejmo, kaj pravi Bentham. Tisti trenutek, ko se nadzornik pokaže kjerkoli v panoptikonu, v očeh tistih, ki ga vidijo, izgubi svojo navidezno vseprisotnost: tisti, ki ga vidijo, zdaj kajpada lahko ugotovijo, ali je njegovo oko ta trenutek uprto vanje ali ne; tisti, ki ga vidijo,

¹⁸ Bentham, *Panopticon: Letters*, v *The Works of Jeremy Bentham*, 4:45.

lahko torej vidijo, da niso videni. Nadzornik v tem primeru svojo navidezno vseprisotnost ohrani samo v očeh tistih, ki ga ne vidijo: ker ga ti ne vidijo nikjer v panoptikonu, seveda ne morejo videti, da niso videni, ampak sklepajo, da se nahaja v nadzornem stolpu, od koder jih ta trenutek prav lahko gleda, medtem ko je sam neviden.¹⁹ Razmerje med nadzornikovo »navidezno vseprisotnostjo« in njegovo »realno prisotnostjo« je potemtakem naslednje: manj ko je nadzornik realno prisoten, bolj je navidezno vseprisoten; oziroma natančneje, navidezno vseprisoten je, prav kolikor *ni* realno prisoten, saj za to, da svojo navidezno vseprisotnost izgubi, zadošča že bežna izpostavitve očem zapornikov. Videz torej tu *izključuje* realnost.

Panoptikon potemtakem ni navaden zapor, v katerem se paznik praviloma čim več kaže oziroma čim bolj izpostavlja očem zapornikov, ker ve, da je disciplina zapornikov odvisna od njegove realne prisotnosti. Navadni zapori praviloma ponujajo naslednjo sliko: vse dotlej, dokler paznika ni nikjer videti, se zaporniki vdajajo brezdelju, vladata nered in nedisciplina, brž ko se paznik prikaže, pa začnejo pridno delati, zavladata red in disciplina. V Benthamovem panoptičnem zaporu pa bi prej veljalo obratno: zaporniki bi pridno delali vse dotlej, dokler nadzornika ne bi bilo na spregled, v njegovi prisotnosti pa bi se prepustili brezdelju itn. V panoptikonu se nadzornik potemtakem čim manj kaže, čim manj izpostavlja očem zapornikov: vso svojo moč nad zaporniki namreč dolguje prav svoji nevidnosti oziroma natančneje, svoji *invisible omnipresence*,²⁰ nevidni vseprisotnosti.

Z nadzornikovo realno prisotnostjo torej ideje njegove vseprisotnosti v duhu zapornikov ni mogoče ustvariti na enak način, kot lahko z realno kaznijo v duhu nedolžnih ustvarimo idejo kazni: medtem ko lahko idejo kazni, kot svoj lastni videz, proizvede sama realna kazen, pa je edina realnost, ki bi lahko, kot svoj lastni videz, proizvedla idejo vseprisotnosti, bržkone prav Bog.

O tem, kako daleč je seglo Benthamovo prepričanje, da je ustrezen samo tisti videz, ki ga – kot svoj lastni videz – proizvede

¹⁹ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, 4:83 in 89.

²⁰ *The Works of Jeremy Bentham*, 11:96; navajamo po John Dinwiddy, *Bentham* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 92.

stvar sama oziroma realnost, se pravi prepričanje, da je lahko samo vsaka stvar sama svoj najbolj ustrezeni videz, svoja najbolj ustrezna reprezentacija, dovolj zgovorno priča njegov osebni zgled: globoko prepričan, da ni ničesar, kar bi lahko *njega samega* reprezentiralo bolj ustrezno, kot lahko on sam reprezentira samega sebe, je dal svoje telo po smrti nagačiti. Kot bomo videli v naslednjem, sklepnem poglavju, Benthamova želja po telesni nesmrtnosti, ki si jo je na ta način zagotovil, ne odraža strahu pred samo smrtjo, ampak prej bojazen, da bi se ob smrti sam spremenil v fiktivno bitnost: medtem ko po smrti niso več ljudje sami tisti, ki bi reprezentirali sami sebe, se pravi ustvarjali svoj lastni videz – ker realnosti oziroma stvari same ni več, jih lahko reprezentirajo le še podobe, slike ali kipi –, pa bo Benthamovo ohranjeno telo omogočilo, da bo tudi še po smrti reprezentiral samega sebe, se pravi sam ustvarjal svoj lastni videz. Skratka, da ob smrti sam ne bi postal fikcija, je poskrbel za to, da se je ohranila sama realnost.

Nadzornika v očeh zapornikov odlikujejo tudi drugi božji atributi – poleg vseprisotnosti torej še vsevidnost, vsevednost in vsemogočnost –, ni pa stvari same oziroma realnosti, ki bi lahko ideje teh atributov v duhu zapornikov ustvarila kot svoj lastni videz. Prav zaradi tega se vloga fikcije pri odvrčanju zapornikov od prekrškov, se pravi vloga fikcije *v samem panoptikonu*, korenito razlikuje od vloge fikcije pri odvrčanju nedolžnih od prekrškov *s pomočjo panoptikona* kot zgleда. Medtem ko nedolžne s pomočjo panoptikona od prekrškov odvrčamo z »idejo kazni«, ki je vedno rezultat »*realnega* kaznovanja« oziroma »*realnega* trpljenja« kaznovanih – s fikcijo, se pravi z uprizorjenimi »svečanostmi«, z »maškarado« itn., lahko učinek kazni na druge le stopnjujemo, nikakor pa z njo ne smemo v celoti nadomestiti oziroma povsem izriniti same realne kazni, to pa kljub dejstvu, da slednja »povzroča samo škodo« –, pa zapornike v panoptikonu od prekrškov odvrčamo *s fikcijo Boga*. Kar torej vzdržuje univerzum panoptikona, je prav fikcija Boga. Odvrčanje samih zapornikov v panoptikonu od prekrškov je potemtakem prav gotovo zgled benthamovskega cilja, ki ga Bentham sam zastopa s pomočjo prevare oziroma utvare, se pravi s pomočjo videza, ki sam ni učinek realnosti – z eno besedo, s pomočjo fikcije. In prav v tem je nenadkriljivi gledališki učinek

Benthamovega panoptikona: proizvede namreč fikcijo Boga z vsemi njegovimi atributi.

Bentham fikcijo Boga v panoptikonu proizvede s pomočjo pogleda in glasu. Kakšen pogled in kakšen glas sta na delu v panoptikonu? V panoptikonu smo videni, ne da bi sami videli tistega, ki nas vidi; glas slišimo, ne da bi videli tistega, ki govori. Panoptikon torej obvladujeta pogled in glas, ki sta nesubjektivirana, oddvojena od svojega nosilca, se pravi pogled in glas kot objekta. S tem je že storjen prvi korak pri konstruiranju Boga. Pogled in glas, ki sta oddvojena od svojega nosilca, se namreč prav lahko navzameta izjemne moči in tako rekoč sama po sebi konstituirata božje attribute, se pravi svojega nevidnega nosilca povzdigneta v Boga.

Pogled in glas v panoptikonu proizvajata dve tako zelo preprosti napravi, da bi lahko celo rekli, da Bog, ki ga konstituirata, nemara ni nič drugega kot zgolj stranski učinek realizacije same »preproste zamisli v arhitekturi«, in sicer njen neizbežni učinek. Bržčas ni dela človeških rok, ni ikone, ki bi nam Boga bolj približala, bolj razodela kot prav Benthamov panoptikon, čeprav Bog panoptikona vendarle vseskozi ostaja skriti Bog, Bog, ki ljubosumno skriva svoje obličje.

Poglejmo najprej glas v panoptikonu. Nadzornik svoje božje attribute v precejšnji meri dolguje prav izjemnemu statusu svojega glasu: panoptikon namreč obvladuje glas, ki ga ni mogoče pripeti na nobeno konkretno osebo znotraj univerzuma panoptikona, se pravi glas, ki ustreza Chionovemu konceptu »akuzmatičnega glasu«. Kot smo videli v prejšnjem poglavju, nevidnemu glasu, glasu, ki je brez telesa, tako rekoč samodejno pripišemo izjemne moči: v naših očeh je tak glas praviloma vseprisoten, vseviden, vseveden in vsemogočen, se pravi obdarjen z božjimi atributi, sleherna njegova beseda prihaja tako rekoč od Boga. Božji atributi se v glasu zrcalijo vse dotlej, dokler je neviden oziroma neutelešen; tisti trenutek, ko glas priprnemo na njegovega nosilca, se pravi tisti trenutek, ko se glas utelesi, jih navadno izgubi, za njegovega nosilca, ki se je v naših očeh navzel izjemnih moči, pa se praviloma izkaže, da je povsem neogljenjena bitnost, primerljiva nam samim.²¹

²¹ Chion, *The Voice in Cinema*, 23–29.

Nevidni, neutelešeni glas, ki ga v filmih največkrat vzdržuje telefon, v panoptikonu vzdržujejo analogne naprave, ki podobno kot telefon omogočajo, da slišimo glas, ne da bi obenem razkrile tistega, ki govori. Nadzornik namreč z zaporniki v celicah komunicira s pomočjo posebnih kovinskih cevi – Bentham jih imenuje *conversation tubes*²² –, po katerih se njegov glas iz lože prenaša v vsako celico posebej. Na ta način lahko nadzornik zapornikom izdaja ukaze, jih opozarja itn., ne da bi se mu bilo za to treba izpostaviti očem zapornikov – zaporniki ga slišijo, ne morejo pa ga videti. Komunicira lahko z vsakim zapornikom posebej, ne da bi ostali za to vedeli. Ker razen nagovorjenega zapornika nihče ne more vedeti, komu v nekem trenutku nadzornik posveča vso svojo pozornost, seveda nihče ne more vedeti, da je prav on sam tisti, ki ta trenutek ni nadzorovan. Kljub temu, da se nadzornik posveča zgolj enemu izmed zapornikov, nihče od ostalih ne more z gotovostjo vedeti, da nadzornikovo oko ta trenutek ni uprto prav vanj.

Poglejmo zdaj pogled v panoptikonu. Pogled v panoptikonu proizvaja tako imenovana *inspection-lantern*, naprava, ki je vpeljana naknadno kot rešitev dileme, ki jo je v prvotnem načrtu predstavljala nadzornikova loža. Ker nadzornik v panoptikonu ne izvaja samo nadzora, ampak mora obenem voditi tudi knjige, je dilema, ki bi jo lahko imenovali »ječarjeva dilema«, v tem: če je v loži dovolj svetlobe, da nadzornik lahko vodi knjige, potem seveda ne more učinkovito izvajati nadzora, ker je viden iz celic; če pa v loži ni toliko svetlobe, da bi bil viden iz celic, potem bi sicer lahko učinkovito izvajal nadzor, ne bi pa mogel voditi knjig.²³ Lanterna, ki rešuje to dilemo, ima obliko dveh lijakov, ki se stikata z vratovoma; na določenih mestih je preluknjana, v luknje pa so vstavljena obarvana oziroma zatemnjena stekla, skozi katera gleda nadzornik; velika je ravno toliko, da lahko nadzornik iz nje vidi vse okrog sebe, ne da bi se mu bilo za to treba premakniti z mesta – zadošča že zasuk glave ali pa obrat telesa na mestu, kjer stoji oziroma sedi. Lanterna zaradi številnih lukenj seveda ne more biti popolnoma neprosojna, ampak je presvetljena, tako da je nadzornikovo telo

²² Bentham, *Panopticon: Letters*, 4:41.

²³ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, 4:80.

v njej do neke mere vidno – iz celic je vidno kot obris, senca, kot neprosojen, temen madež.

Zdaj je problem seveda v tem: če je nadzornik vseprisoten samo, kolikor je neviden, in če je vseviden samo, kolikor sam ni viden – ali potemtakem njegova »delna vidnost«, ki jo dopušča presvetljena lanterna, v kateri je viden kot obris, senca, kot neprosojen, temen madež, kakorkoli naččenja njegovo domnevno vseprisotnost in omejuje njegov domnevno vsevidni pogled? Nikakor, odgovarja Bentham. Na osnovi nadzornikove delne vidnosti v presvetljeni lanterni se namreč zapornik do ugotovitve, ali je nadzornikovo oko ta trenutek uprto vanj ali ne, ne more dokopati nič lažje kot na osnovi njegove nevidnosti. Nadzornikova delna vidnost je v tem primeru enakovredna nevidnosti; njegova vseprisotnost ni v ničemer okrnjena, njegov pogled je še vedno vseviden, saj zapornik nikakor ne more videti, da sam ni viden. Vse, kar namreč zapornik vidi v lanterni, je zgolj neprosojen, temen madež, ki ga ves čas gleda nazaj.

»Ječarjeve dileme« ni več: v lanterni ima nadzornik dovolj svetlobe, da lahko vodi svoje knjige, hkrati pa lahko »nevidni nadzor« kljub svoji delni vidnosti izvaja enako učinkovito kot iz globine popolnoma zatemnjene lože. Zaporniki namreč ne v enem ne v drugem primeru ne morejo z gotovostjo vedeti, da v nekem določenem trenutku niso videni – s to nemajhno razliko, da v prvem primeru verjamejo, da jih nadzornik iz lanterne gleda tudi takrat, ko je v resnici zatopljen v svoje knjige.

Pri konstruiranju Boga skozi iluzijo vsevidnega pogleda Bentham ni brez predhodnikov: nečesa na moč podobnega se je pred njim domislil že Nikolaj Kuzanski, in sicer v spisu *De visione Dei sive de icona* iz leta 1453. Menihom ob Tegernskem jezeru je poslal tako večče naslikan portret, da je imel vsakdo, ne glede na to, od kod se je zazrl v sliko, občutek, da ga le-ta gleda nazaj. Da bi jih prepričal o izjemnih odlikah slike, jim je predlagal naslednji preizkus. Sliko naj obesijo na steno, nato pa naj se razvrstijo v polkrogu okrog nje. Vsak izmed menihov bo zdaj sam zase prepričan, da slika gleda prav njega in nikogar drugega. Da bi se prepričali, da jih slika gleda tudi *vse hkrati*, da jim torej, kljub temu, da sama miruje, s svojim pogledom lahko tudi sledi in da je potemtakem njen pogled vseviden,

naj en menih, z očmi ves čas uprtimi v sliko, premeri polkrožno pot v eno smer, drugi menih pa isto pot v obratni smeri. Ker bosta oba imela občutek, da ju naslikani pogled – vsakogar posebej in oba hkrati – ves čas spremlja, je »pogled slike« pač vseviden. Kuzanec ta preizkus predlaga kot prvi korak na poti v mistično teologijo, kot uvid, ki nas bo ponesel onstran vidnega, kot prvi korak na poti, ki se izteče v ugotovitev, da obstajam, ker me Bog gleda, in da bi, brž ko bi Bog svoj pogled obrnil stran, prenehal obstajati.²⁴

V Kuzančevih očeh lahko samo iluzija vsevidnega pogleda slike velja za reprezentacijo Boga. Neupodobljivega, nevidnega Boga lahko upodobimo samo tako, da *naslikamo sam pogled*, ki je, ne glede na to, od kod se zazremo v sliko, ves čas uprt prav v nas. Boga je moč »uzreti« samo skozi takšen pogled, Bog je »viden« samo v takšnem pogledu – z eno besedo, Bog *je* sam ta »vsevidni« pogled. Vsaka slika, ki zmore ustvariti iluzijo takšnega pogleda – ne glede na to, ali gre za obličje Kristusa, angela ali pa za slikarjev avtoportret –, torej razodeva Boga in lahko potemtakem velja za »ikono Boga«. Čeprav s tem delo človeških rok razglašamo za ikono Boga, nam zaradi tega še ni mogoče očitati idolatrije, saj, strogo vzeto, ne častimo same podobe, ampak neujemljivi pogled.

Enak učinek, kot ga je Kuzanec dosegel s pomočjo »ikone Boga«, se pravi naslikanega vsevidnega pogleda, Bentham doseže s pomočjo madeža v vidnem polju, »v sliki«, ki nas gleda nazaj. Benthamova različica »ikone« je tridimenzionalna, »kongregacija« je okrog nje zbrana v polnem, sklenjenem krogu; za razliko od Kuzančevih menihov, ki hodijo v polkrogu, pa so člani kongregacije v panoptikonu ves čas pri miru in tako rekoč prikovani na eno samo točko. Kar seveda pomeni, da se o vsevidnosti pogleda madeža v lanterni ne bo mogoče prepričati na enak način, kot se je bilo pri Kuzancu mogoče prepričati o vsevidnosti pogleda slike. Za to, da bi se prepričali, ali je madež v lanterni vseviden in potemtakem konstituira Boga, se pravi za to, da bi se prepričali, ali si tudi Benthamova lanterna zasluži ime »ikona Boga«, bo namreč potreben neprimerno bolj zvijačen, neprimerno bolj pretanjen prijem.

²⁴ Nikolaj Kuzanski, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, 31–38.

ANY OPAQUE OBJECT

Kako se torej po Benthamu prepričamo o vseidnosti pogleda madeža? Kako v duhu zapornikov ustvarimo idejo nadzornikove nevidne vseprisotnosti in nenehnega nadzora? Kako nadzornik v očeh zapornikov postane vseviden? Kako nadzornika v očeh zapornikov povzdignemo v Boga? Z eno besedo, kako po Benthamu konstruiramo Boga?

Bentham pravi takole: idealno bi bilo, če bi bil vsak zapornik v vsakem trenutku zares pod nadzorom; ker pa je to praktično nemogoče, lahko poskusimo nekaj drugega, namreč to, da si bo vsak zapornik – ker bo imel razlog, da bo kaj takega verjel, in ker se obenem ne bo mogel prepričati o nasprotnem – v vsakem trenutku predstavljal, da je pod nadzorom.²⁵ Kar je torej v panoptikonu uprizorjeno, je sam nenehni nadzor: zaporniki niso zares ves čas pod nadzorom, ampak si samo predstavljajo, da so.

Zapornik, ki nadzornika ne vidi – njune oči se tako rekoč nikoli ne srečajo –, seveda ne more videti, da ni viden. Lahko pa se loti preizkušanja, ali je nadzornikovo skrito, nevidno oko res ves čas uprto vanj ali ne, se pravi preizkušanja, ali je nadzornikov pogled res vseviden, ali je nadzornik res vseveden.

Kako lahko za nevidno oko, se pravi za oko, ki me, kot pravi Jacques-Alain Miller, »gleda tudi takrat, kadar me ne vidi,«²⁶ ugotovim, kdaj me ne vidi? Enostavno: najprej popolnoma na slepo tvegam neki manjši, še odpustljiv prekršek; če ugotovim, da je šlo to dejanje neopaženo mimo, tvegam nadaljnji, tokrat težji, resnejši prekršek. S tovrstnim odkritjem se seveda lahko okoriščam oziroma ga izrabljam. Po Benthamu lahko kaj takega enkrat za vselej prepričimo že vnaprej – in sicer z enim samim prijemom. Namreč kako?

Izberemo najbolj neubogljivega, najbolj upornega med zaporniki in neprekinjeno pazimo nanj vse dotlej, dokler ne opazimo prekrška. Zabeležimo si ga. Čakamo na naslednji prekršek in si zabeležimo tudi tega. To počnemo ves dan – zapornik lahko ta dan dela, kar hoče, če le ne tvega preveč

²⁵ Bentham, *Panopticon: Letters*, 4:40.

²⁶ Jacques-Alain Miller, »Despotizem koristnega: panoptični stroj Jeremije Benthama«, prev. Slavoj Žižek, *Problemi-Razprave* 6–8 (1981), 18.

resnega prekrška, ki bi terjal takojšnje ukrepanje. Naslednji dan pa mu pokažemo seznam prekrškov. – *Mislil si, da boš ostal neopažen; zlorabil si mojo popustljivost – zdaj vidiš, kako zelo si se zmotil. Drugič te bom pustil pri miru dva ali pa deset dni – in dlje ko boš tako ravnal, težja kazen te bo doletela. To bodi zgled vsem, da v tej hiši ni mogoče nekaznovano grešiti.*²⁷

Potreben je seveda en sam tovrsten prijem, pa je nadzornik v očeh zapornikov že vseviden: od tega trenutka naprej bo prav vsak zapornik zase mislil, da je ves čas dejansko pod pogledom in da nobeno njegovo dejanje ne more uiti budnemu, pazljivemu nadzornikovemu očesu. Četudi nadzornik ne vodi več seznamov morebitnih prekrškov, četudi nikoli več ne poseže vmes, četudi sploh ne gleda in ne pazi več, bodo to zdaj počeli zaporniki sami – vsak bo prežal sam nase, vsak zase bo v duhu vodil seznam svojih prekrškov in izračunaval težo kazni, ki ga bo prej ali slej doletela. Kaj dosežemo s tem? Nič manj kot to, da bo od tega trenutka naprej v očeh zapornika, ki je storil prekršek, pa zanj ni bil nemudoma kaznovan, sama *odsotnost nadzornikove intervencije* – ki je zdaj prav lahko rezultat njegove nepozornosti – interpretirana kot *odložitev neizbežnega kaznovanja*. Čeprav nadzornik povsem opusti nadzor, bo od tega trenutka naprej vsak zapornik živel v prepričanju, da nadzornik preži prav nanj, medtem ko v resnici vsak zapornik preži le sam nase. Disciplina je ponotranjena, nadzornik sam pa, strogo vzeto, odveč. Na ta način v duhu zapornikov ustvarimo idejo nadzornikove nevidne vseprisotnosti in nenehnega nadzora. Tako torej skozi iluzijo vsevidnega pogleda madeža v lanterni konstruiramo Boga in tako rekoč z enim samim prijemom spreobrnemo in pridobimo še zadnjega skeptika. Zdaj ne more biti nobenega dvoma več: v očeh subjektov univerzuma panoptikona je pogled madeža vsevidni pogled Boga, madež v lanterni *je* Bog. Kot vsak Bog, ki je vreden svojega imena, lahko tudi nadzornik od tega trenutka naprej z univerzuma panoptikona mirno dvigne roke in se v miru posveti svojemu knjigovodstvu; univerzum panoptikona lahko namreč od tega trenutka naprej teče sam od sebe.

Nadzornikov pogled pa je vseviden še v nekem drugem smislu, namreč v smislu, da nadzornik vidi več, kot je vidno. Ker vse celice

²⁷ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, 4:81–82, op. 3.

niso enako vidne iz vsakega nadstropja osrednjega nadzornega stolpa, so nekateri izmed zapornikov nadzornikovemu očesu občasno nevidni; ni pa celice, katere vsaj en del, namreč sprednji del, ne bi bil viden iz vsakega nadstropja nadzornega stolpa. Da bi bil tudi nad tistimi celicami, ki iz nekega določenega nadstropja niso v celoti vidne, mogoč enak nadzor kot nad tistimi, ki so s tega očišča prosojne, je treba v njih na tleh narisati črto, ki v nadzornikovih očeh razdvaja zapornikovo vidnost od njegove nevidnosti – vse dotlej, dokler zapornik te črte ne prestopi, je viden, ko pa jo prestopi, postane neviden. Nevidnost je – nič manj kot vidnost – zanesljivo znamenje tega, kje natanko se ta trenutek nahaja zapornik: če ga ni videti, če je neviden, se v *compact microcosm*, v sklenjenem, strnjenem mikrokozmosu panoptikona lahko nahaja samo onstran črte, ki njegovo vidnost v nadzornikovih očeh razmejuje od nevidnosti. V panoptikonu torej nadzornikovemu pogledu ni mogoče ubežati niti v primeru, če se skrijemo njegovim očem in se napravimo nevidne – ko namreč zapornik prestopi črto in postane neviden, je »prav sama njegova nevidnost [*his very invisibility*] tisto znamenje, po katerem ga lahko opazimo [*a mark to note him by*],«²⁸ pravi Bentham. V prosojnem, s svetlobo preplavljenem univerzumu panoptikona tako sama nevidnost postane pozitivna kvaliteta in tako rekoč *vidno znamenje* zapornika. V panoptikonu je nadzornik potemtakem dejansko vseviden: njegov pogled seže čez meje vidnega, v samo nevidno.

Madež v lanterni, ki nam vrača pogled, pa lahko po Benthamu tvori dobesedno karkoli. Ker je lanterna presvetljena, bi zaporniki iz svojih celic seveda lahko ugotovili, ali je nadzornik v njej ali ne; z drugimi besedami, v nadzornikovi odsotnosti bi lahko videli, da tisti trenutek niso videni. Zato mora nadzornik svojo morebitno odsotnost (lanterno seveda zapusti tako, da zaporniki tega ne vidijo: spusti se skozi loputo v tleh in po notranjosti osrednjega nadzornega stolpa navzdol) prikriti tako, da v lanterno namesti *any opaque object*,²⁹ kakršenkoli neprosojen predmet. Razlika med neživim predmetom, ki ves čas miruje, in nadzornikovim telesom, ki je občasno v gibanju, pa vsled same majhnosti odprtini v lanterni

²⁸ *Ibid.*, 71.

²⁹ *Ibid.*, 82.

ne bi bila opazna, pravi Bentham. Kar torej zdaj tvori madež, ki zapornikom vrača pogled, kar zdaj vzdržuje vsevidni pogled, je prav poljuben neprosojen predmet. Torej ne glede na to, kaj je tisto, kar tvori madež v lanterni – sam nadzornik ali pa poljuben neprosojen predmet –, bodo zaporniki ves čas imeli občutek, da so nadzorovani.

Če so torej zaporniki v panoptikonu *awed to silence by an invisible eye*, ustrahovani k molku z nevidnim očesom, pa tisto, kar jih gleda nazaj, ni nujno par oči oziroma nadzornik sam, ampak tisto – karkoli je že to –, kar v presvetljeni lanterni konstituira *an utterly dark spot*, popolnoma temen madež. Kar je torej v panoptikonu uprizorjeno, je prav sam vsevidni pogled. Benthamova lanterna je potemtakem dobesedno naprava za *proizvajanje vsevidnega pogleda*. Iz katerekoli celice na obodu panoptikona se zapornik zazre v lanterno, v vsakem primeru ga bo temen madež vedno gledal nazaj, nadzornikovo oko bo v vsakem trenutku uprto prav vanj. Oziroma z Benthamovimi besedami, *in a Panopticon the inspector's back is never turned*,³⁰ v panoptikonu nadzornik nikoli ne kaže hrbta.

DUH V UMETNEM TELESU

Bentham torej Boga z vsemi njegovimi atributi v panoptikonu proizvede na podoben način, kot Hitchcock v svojem morda najbolj znamenitem nikoli posnetem prizoru »proizvede« truplo:

Posneti sem hotel dolg prizor pogovora med Caryjem Grantom in enim izmed tovarniških delavcev, ki hodita vzdolž tekočega traku [v Fordovi tovarni avtomobilov]. Pogovarjala bi se lahko, denimo, o enem od preddelavcev. V ozadju vidimo, kako kos za kosom sestavljajo avtomobil. Končno je avtomobil, katerega sestavljanje iz delov sta opazovala, dokončan, napolnjen z gorivom, naoljen in pripravljen, da ga odpeljejo s traku. Moža ga pogledata in vzklikneta, »Ali ni to čudovito!« Zatem pa odpreta vrata avtomobila in ven pade truplo!³¹

³⁰ *Ibid.*, 96.

³¹ François Truffaut, *Hitchcock* (New York: Simon and Schuster, 1985), 257.

Nič manj ne bi ostrmeli, če bi spremljali gradnjo Benthamovega panoptikona, ki bi ga kos za kosom sestavljali pred našimi očmi: čeprav bi sestavljali panoptikon, ne bi proizvedli samo stavbe, ampak tudi Boga v njej. Panoptikon morda res ni nič drugega kot zgolj »preprosta zamisel v arhitekturi«, toda ko to zamisel, zvesto sledeč Benthamovim načrtom, enkrat uresničimo, smo tako rekoč *hkrati s samo stavbo* – ki smo jo zgradili iz opeke, železa, stekla itn. – *proizvedli tudi Boga*. Samo obžalujemo lahko, da sta tako Benthamov panoptikon kakor tudi opisani Hitchcockov prizor ostala zamisli, ki ju samima avtorjema nikoli ni uspelo uresničiti.³²

V Benthamovih očeh je panoptikon tako rekoč živa bitnost, *artificial body*, umetno telo, ki ga pri življenju vzdržuje nadzornik s svojim pogledom in glasom: *the lodge is the heart, which gives life and*

³² Čeprav samemu Benthamu ni nikoli uspelo zgraditi panoptikona, pa obstajata najmanj dve panoptični stavbi, ki sta bili zgrajeni kasneje. Vsaj za arhitekta ene od obeh, namreč tiste v Statevillu v ameriški zvezni državi Illinois (Illinois State Penitentiary), je mogoče reči, da je povsem zgrešil smisel Benthamovega »nevidnega nadzora«: kljub temu, da je zunanji obod stavbe s povsem presvetljenimi celicami zgrajen natančno po Benthamovih načrtih, pa ložo na vrhu osrednjega nadzornega stolpa kazijo ogromna okna, tako da ni nič manj presvetljena kot same celice – tu samim *zapornikom* ne more uiti niti najmanjši *paznikov* gib (ta zapor je lepo viden v filmu *Call Northside 777* [Henry Hathaway, 1948], katerega ključni prizori so bili posneti prav v njem). »Ječarjevo dilemo«, katere rešitev je mukoma iskal Bentham, je dandanes mogoče preprosto rešiti z videokamero: ta je prav lahko ves čas tudi izključena, pa to pri tistem, v kogar je usmerjena, v ničemer ne oslabi vtisa nenehnega nadzora; še bolj v duhu panoptikona je nadzor, ki se izvaja s pomočjo videokamere, skrite v notranjosti zatemnjene steklene polkrogle pod stropom, pri kateri nikoli ne vemo, ali je v njej res kamera ali ne, in če je, kam je usmerjena (prav *prazna* zatemnjena steklena polkrogla bi lahko veljala za današnji ekvivalent Benthamovega poljubnega »neprosojnega objekta« v lanterni, ki nam ves čas vrača pogled). O drugem, zdaj opuščnem zaporu te vrste nekje na Kubi, ki ga je obiskal sam in se tudi povzpel v ložo na vrhu njegovega osrednjega nadzornega stolpa, pa piše John Ryle v pismu uredniku londonskega *Times Literary Supplement* (1. marec 1996, 17), v katerem odgovarja na trditev, da »panoptikon ... ni bil nikoli zgrajen«, ki jo je zapisala Anne Crowther v svoji recenziji (*TLS*, 23. februar 1996, 4) izdaje Benthamovih spisov o panoptikonu, ki sem jo pripravil spodaj podpisani (Jeremy Bentham, *The Panopticon Writings*, [London in New York: Verso, 1995]).

motion to this artificial body, loža je srce, ki oživlja in giblje to umetno telo.³³ Lastnosti oziroma odlike, ki se manifestirajo v delovanju tega umetnega telesa, so *certainty, promptitude, and uniformity*, zanesljivost, hitrost in enoličnost; z eno besedo, umetno telo deluje s *clockwork regularity*, z natančnostjo urnega mehanizma: *action scarcely follows thought quicker than execution might here be made to follow command*, dejanje komajda hitreje sledi misli, kot lahko tukaj izvršitev sledi ukazu.³⁴

Še več, videti je celo, da je nadzornik z umetnim telesom povezan tesneje kot s svojim lastnim telesom. Medtem ko je, po eni strani, njegovo lastno telo tako rekoč ohromljeno – nadzornik se tako rekoč ne premika: nadzor opravlja z ene same točke, tako da je v svoji lanterni nemara celo bolj utesnjen kot zaporniki v svojih celicah –, pa, po drugi strani, s pomočjo pogleda, ki ga proizvaja *inspection-lantern*, in glasu, ki ga proizvajajo *conversation tubes* (ti napravi bi potemtakem predstavljali arterije in živčevje umetnega telesa), v popolnosti obvladuje umetno telo. Nadzornik, ki mu v umetnem telesu ne more uiti nobena podrobnost – vidi namreč *every motion of the limbs, and every muscle of the face*,³⁵ prav vsak [zapornikov] telesni gib in vsako mišico na [njegovem] obrazu –, je potemtakem z ozirom na umetno telo udejanjena Malebrancheva fantazma Adama kot vsevednega anatoma, ki se je do najmanjše podrobnosti zavedal vsega, kar se je dogajalo v njegovem telesu. Nadzornik je z ozirom na panoptikon enako vseviden, vseveden in vsemogočen, kot je bil z ozirom na svoje lastno telo pred grehom vseviden, vseveden in vsemogočen Malebranchev Adam in kot je z ozirom na telo, iz katerega prihaja, vseviden, vseveden in vsemogočen glas Diderotovih draguljev. Tako da nadzornik prej kot svoje lastno telo naseljuje oziroma animira umetno telo, se pravi sam panoptikon.

Umetno telo bi brez nadzornika, ki ga »oživlja in giblje«, kajpada odmrlo; z drugimi besedami, univerzum panoptikona bi brez Boga, ki ga vzdržuje s svojim vsevidnim pogledom in nevidnim, akuzmatičnim glasom, razpadel. Kljub temu pa univerzum

³³ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, 4:83–84.

³⁴ *Ibid.*, 85.

³⁵ Bentham, *Panopticon: Letters*, 4:47.

panoptikona ni berkeleyjevski univerzum in Bog panoptikona ni berkeleyjevski Bog. Pri Berkeleyju bi univerzum brez Boga, ki si ga ves čas zamišlja, prenehal obstajati: univerzum je, strogo vzeto, fikcija domišljije Boga – brž ko bi si ga Bog prenehal zamišljati, bi seveda prenehal obstajati. Tudi za univerzum panoptikona je mogoče reči, da obstaja samo toliko časa, dokler ga vzdržuje Bog s svojim pogledom, vendar pa je med obema univerzumoma neka ključna razlika: pri Benthamu ni univerzum fikcija Boga, ampak je Bog sam fikcija subjektov tega univerzuma. Res je Bog tisti, ki s svojim pogledom vzdržuje ta univerzum, toda subjekti univerzuma so tisti, ki si ta pogled zamišljajo. Univerzum panoptikona bi potemtakem razpadel tisti trenutek, ko bi si zaporniki prenehali zamišljati Boga, oziroma natančneje, tisti trenutek, ko bi si nadzornika prenehali zamišljati kot Boga, se pravi tisti trenutek, ko bi nadzornik ostal brez božjih atributov.

Čeprav torej Bog panoptikona ne obstaja, ima vendarle povsem realne učinke; čeprav je zgolj fikcija domišljije zapornikov, se pravi imaginarna ne-bitnost, bi univerzum panoptikona brez njega razpadel. Še več, lahko bi celo rekli, da so realni učinki Boga panoptikona prav rezultat njegovega ontološkega statusa fikcije.

Ne le fiktivne bitnosti, ki tudi same ne obstajajo, vendar ne na enak način kot ne-bitnosti, saj jih za razliko od slednjih odlikuje *a sort of verbal reality*,³⁶ nekakšna verbalna realnost, zaradi katere se kljub pridevku fiktivne, vendarle imenujejo bitnosti – tudi imaginarne ne-bitnosti, ki so povsem nerealne, imajo lahko še kako realne učinke.³⁷

Vzemimo najprej kot zgled realnega učinkovanje fiktivne bitnosti pravico, ki v Benthamovih očeh velja za *ethical fictitious entity*, za etično fiktivno bitnost. Čeprav neka moja pravica ni

³⁶ Bentham, *Chrestomathia*, v *The Works of Jeremy Bentham*, 8:126, op. 1.

³⁷ Več o Benthamovi teoriji fikcij, glej C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932); Harrison, *Bentham*, 77–105; Jacques Bouveresse, »La théorie des fictions chez Bentham«, v *Regards sur Bentham et l'utilitarisme*, ur. Kevin Mulligan in Robert Roth (Ženeva: Librairie Droz, 1993), 87–98; Christian Laval, *Jeremy Bentham: Le Pouvoir des fictions* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1994); in Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993), 83–89.

realno obstoječa bitnost, čeprav je torej zgolj eden izmed tako imenovanih fiktivnih objektov, se pravi objektov, katerih obstoj zgolj hlinimo v domišljiji, se drugi vendarle ne morejo obnašati, kot da ne bi obstajala; čeprav zanjo, strogo vzeto, ne morem reči, da jo imam, se drugi vendarle ne morejo obnašati, kot da je ne bi imel. Za neizpolnjevanje tiste svoje dolžnosti, v kateri se zrcali moja pravica, je namreč drugim zagrožena kazen, se pravi izkustvo bolečine oziroma izgube ugodja³⁸ – bolečina in ugodje pa sta po Benthamu realni bitnosti *par excellence*, namreč *perceptible real entities*, zaznavni realni bitnosti. Čeprav torej pravica ni realno obstoječa bitnost, čeprav njen obstoj zgolj hlinimo v domišljiji, ima vendarle povsem realne učinke.

Zgled realnega učinkovanja imaginarnih ne-bitnosti pa lahko razvijemo kar ob Benthamovem lastnem strahu pred duhovi. V Benthamovi izjemno zapleteni ontologiji so duhovi – podobno kot škrti, vampirji, hudič itn. – *fabulous maleficent beings*,³⁹ izmišljena hudobna bitja, oziroma natančneje, *imaginary non-entities*, imaginarne ne-bitnosti. Po svojem ontološkem statusu potemtakem ustrezajo Bogu, ki je po Benthamu – prej kot *superhuman inferential entity*, nadčloveška inferencialna bitnost – prav *non-entity*, ne-bitnost.⁴⁰ Čeprav je Bentham duhove uvrščal med imaginarne ne-bitnosti, čeprav torej ni verjel, da obstajajo, pa ga je, po njegovih lastnih besedah, tako rekoč vse življenje preganjal patološki strah pred njimi.⁴¹

³⁸ Bentham, *A Fragment on Government*, ur. J. H. Burns in H. L. A. Hart (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 108; prim. *The Principles of Morals and Legislation*, 224, op. 1.

³⁹ Navajamo po Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, xvi.

⁴⁰ Bentham, *A Fragment on Ontology*, v *The Works of Jeremy Bentham*, 8:195–96.

⁴¹ »This subject of ghosts has been among the torments of my life. Even now, when sixty or seventy years have passed over my head since my boyhood received the impression which my grandmother gave it, though my judgement is wholly free, my imagination is not wholly so« (navajamo po Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, xi). O tem, kako močan je moral biti Benthamov strah pred duhovi, navsezadnje dovolj zgovorno priča že dejstvo, da je v njegovih očeh prav strah pred duhovi eden od pglavitnih argumentov proti kaznovanju zapornikov z zapiranjem v zatemnjene samice za daljši čas: »When the external senses are restrained from action, the imagination is more active, and produces a numerous race of ideal beings. In

Benthamova drža do duhov je videti paradokсна:

Nihče ne more biti bolj trdno prepričan o neobstoju teh virov strahu kot jaz sam, pa vendar se mi tisti trenutek, ko v temnem prostoru ležem k počitku – če v prostoru ni nikogar drugega in če imam oči odprte – že začno vsiljevati ti instrumenti strahu.⁴²

Strogo vzeto, nihče izmed tistih, ki jih je strah duhov, najbrž ne verjame, da duhovi zares obstajajo; ne le Bentham, prav vsi najbrž verjamemo, da so duhovi zgolj fikcija naše domišljije, pa vendar nas je duhov kljub temu strah.

Ta paradoks pa je samo navidezen: duhov nas namreč ni strah *kljub temu*, da ne obstajajo, ampak bržčas prav *zaradi tega*, ker ne obstajajo. Česa nas je v resnici strah takrat, kadar pravimo, da nas je strah duhov? Prav vdora nečesa radikalno drugačnega, neznanega, temačnega v naš svet. In tega strahu bi se bržkone otesli, če bi lahko ugotovili, da duhovi *zares obstajajo*; oziroma z besedami nekoga, ki se tudi sam »malone nevrotično« boji duhov: »Najbolj bi me pomirilo, če bi zvedel, da prikazni ‘zares’ obstajajo.«⁴³ V tem primeru bi jih pač lahko obravnavali na enak način, kot obravnavamo vse ostale realne bitnosti; bili bi pač pojavi, primerljivi vsem ostalim. Če se strahu v tem primeru še vedno ne bi povsem otesli, če bi nas bilo še strah, pa bi nas bilo strah na *drugačen* način: zdaj bi se duhov bali na enak način, kot se bojimo vseh tistih realnih bitnosti, ki jih navadno označujemo kot hudobne, denimo popadljivega psa.

Da je to res, lahko uvidimo, če se vprašamo, kaj dosežemo, če se poskusimo strahu pred duhovi otestiti s spodbijanjem njihovega obstoja, se pravi tako, da se začnemo prepričevati, da ni res, da bi

a state of solitude, infantine superstitions, ghosts, and spectres, recur to the imagination. This, of itself, forms a sufficient reason for not prolonging this species of punishment, which may overthrow the powers of the mind, and produce incurable melancholy. ... [I]f greatly prolonged, it would scarcely fail of producing madness, despair, or more commonly a stupid apathy« (*The Works of Jeremy Bentham*, I:426; navajamo po Semple, *Bentham's Prison*, 132).

⁴² Navajamo po Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, xvi.

⁴³ Paul Veyne, *So Grki verjeli v svoje mite?* prev. Zoja Skušek (Ljubljana: Založba *cf, 1998), 127.

duhovi obstajali in da je potemtakem naš strah pred njimi prazen oziroma neutemeljen. Strahu s tem seveda nikakor ne bomo pregnali; nasprotno, strah bo postal le še močnejši, tako da bi nemara lahko celo rekli, da je tisto, kar bi bilo šele zares neznosno, prav to, da bi nam obstoj duhov dejansko uspelo ovreči. O tem, da spodbijanje obstoja duhov ne more odpraviti strahu pred njimi, o tem, da strah s takšnim početjem kvečjemu le še stopnjujemo in da bi bilo tisto, kar bi nas šele lahko pomirilo, bržkone prav ugotovitev, da duhovi zares obstajajo, dovolj zgovorno priča Benthamova lastna izkušnja: čeprav je – z namenom, da bi se otresel strahu – vsak večer pred spanjem v duhu premleval argumente proti obstoju duhov,⁴⁴ ga je tisti trenutek, ko se je znašel sam v temi, vsakokrat znova popadel strah. Strah ga je torej popadel kljub tem argumentom oziroma natančneje, prav *zaradi* njih. Če ga spodbijanje obstoja duhov ni moglo pomiriti, potem pač ni bil obstoj duhov tisto, česar ga je bilo strah; ga je že moralo biti strah česa drugega. Če je bilo Benthama česa strah, ga je bilo lahko strah samo *neobstoja* duhov, se pravi prav tega, da so duhovi imaginarne ne-bitnosti. Bentham bi najbrž lahko pomirjeno zaspal šele takrat, ko bi ugotovil, da duhovi vendarle obstajajo in da potemtakem niso zgolj fikcija. Z drugimi besedami, šele takrat, ko bi ugotovil, da duhovi zares obstajajo, bi se lahko začel obnašati tako, kot da ne obstajajo.

Strah pred duhovi je morda najčistejši zgled tega, kako neka imaginarna ne-bitnost svoje realno učinkovanje dolguje prav svojemu ontološkemu statusu fikcije: če duhovi ne bi bili fiktivni, če bi bili realno obstoječe bitnosti, potem ali sploh ne bi učinkovali ali pa bi učinkovali na drugačen način.

Podobno kot duhovi, tudi Bog panoptikona učinkuje samo kot fikcija: brž ko se »skriti« Bog panoptikona utelesi, brž ko torej navidezno vseprisotnost Boga v očeh zapornikov nadomesti nadzornikova realna prisotnost, brž ko se fikcija, se pravi imaginarna

⁴⁴ »[T]o free myself of the annoyance, I feel myself under the necessity of substituting to those more or less pleasing ideas with which my mind would otherwise have been occupied, those reflections which are necessary to keep in my view the judgement by which the non-existence of these creatures of the imagination [tj. ghosts] has so often been pronounced« (navajamo po Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, xvi).

ne-bitnost, ki se je navzela božjih atributov, transformira v realno bitnost, po moči primerljivo nam samim, se pravi v bolj ali manj nebogljenega nadzornika, potem ali sploh ne učinkuje več ali pa učinkuje na radikalno drugačen način. Če nadzornik učinkuje tudi še s svojo realno prisotnostjo, pa zapornikov s takšnim učinkovanjem prav gotovo ni več mogoče odvracati od prekrškov enako učinkovito kot z »nevidno vseprisotnostjo«. Nadzornik lahko namreč brezhibno delovanje panoptičnega zapora vzdržuje samo, kolikor sam nastopa kot Bog, se pravi kolikor ga v očeh zapornikov odlikujejo božji atributi (navidezna vseprisotnost, vsevidni pogled itn.) – z eno besedo, samo kot fikcija domišljije zapornikov. Bog potemtakem univerzum panoptikona vzdržuje prav s svojim *neobstojem*.

Pri Lacanu, ki se je pogosto skliceval na Benthamovo teorijo fikcij, najdemo analogen premislek ob tematizaciji ljubezni do Boga. Kot nas je duhov in Boga panoptikona strah, prav kolikor so imaginarne ne-bitnosti – se pravi prav zaradi tega, ker ne obstajajo –, tako po Lacanu Boga ljubimo prav zaradi tega, ker ne obstaja. Kar namreč v objektu ljubimo, je prav tisto, kar mu manjka. Kaj je tisto, kar v Bogu, ki mu očitno nič ne manjka, sploh lahko ljubimo? Ali z drugimi besedami, če ima veljavo znamenja ljubezni lahko samo darilo nečesa, česar nimamo, ali potemtakem Bog, ki mu nič ne manjka, sploh lahko kaj dá? Ker ima Bog pač vse, očitno nima ničesar, kar bi lahko dal. Edino, kar lahko Bogu, ki je domnevno totalna polnost biti, manjka, je, kot pravi Lacan, prav poglavitno v biti, se pravi obstoj. Iluzija je, če mislimo, da Boga ljubimo zaradi tega, ker je totalna polnost biti – edini razlog, zaradi katerega Boga ljubimo, je ta, da morda sploh ne obstaja.⁴⁵ Če torej Boga ljubimo, ga ljubimo prav zaradi tega, ker je *non-entity*, ne-bitnost.

Nadzornik sam zase prav gotovo ve, da, *kot* Bog, v resnici sploh ne obstaja – kot Bog, nadzornik obstaja samo skozi prevaro, samo kot fikcija domišljije zapornikov. Ker svoje božanske attribute dolguje prav svoji nevidnosti, se mora ves čas skrivati pred pogledi zapornikov; živi v nenehnem strahu, da zaporniki ne bi ugotovili, da v resnici sploh ne obstaja. Če bi Bentham s svojo zamislijo uspel,

⁴⁵ Prim. Lacan, *Le Séminaire, livre IV: La relation d'objet* (Pariz: Éditions du Seuil, 1994), 140.

se pravi, če bi bil panoptikon dejansko zgrajen in bi on sam postal njegov *inspector-manager* – Bentham je namreč mesto madeža, mesto Boga v panoptikonu namenil sebi –, potem bi bržčas, podobno kot kasneje Louis Althusser, tudi sam postal žrtev fantazme o lastnem neobstoju. Kot beremo v njegovi avtobiografiji, je bil Althusser sam zase prepričan, da v resnici sploh ne obstaja, oziroma da obstaja zgolj kot fikcija domišljije drugih; oziroma prevedeno v besedišče Benthamove ontologije, sam zase je verjel, da je zgolj imaginarna ne-bitnost. Podobno kot Benthamov nadzornik, ki, kot Bog, obstaja zgolj skozi prevaro, se pravi s privzemanjem božjih atributov, tudi Althusser sam zase pravi: »obstajal sem samo skozi prevaro, s privzemanjem karakteristik, ki niso bile moje.«⁴⁶ Knjige je objavljaj zato, da bi prikril dejstvo, da ne obstaja, in ob njihovem izidu vsakokrat znova trepetal, da drugi ne bi sprevideli njegove prevare in uvideli, da ga v resnici sploh ni. Še več, kot smo videli, se je za vsako ceno poskušal pokončati prav zaradi tega, ker ni nikoli obstajal.⁴⁷ Ker je obstajal zgolj kot fikcija domišljije drugih, bi lahko samega sebe, razumljivo, pokončal samo tako, da bi pokončal tiste, katerih fikcija je bil;⁴⁸ smrt osebe, ki je najbolj verjela v njegov obstoj, tako v njegovih očeh najbrž ni bila nič drugega kot korak

⁴⁶ Althusser, *The Future Lasts a Long Time*, 93.

⁴⁷ *Ibid.*, 277.

⁴⁸ Lep primer *iste* fantazme iz zrcalno nasprotnega zornega kota, se pravi z vidika tistega, ki verjame, da vsi ljudje okrog njega in celotni materialni univerzum obstajajo samo kot fikcija *njegove* domišljije, najdemo v sijajnem romanu Erica-Emmanuela Schmitta, *La Secte des Égoïstes* (Pariz: Albin Michel, 1994). Junak romana, filozof Gaspard Languenhaert, namreč verjame, da svet in ljudje v njem obstajajo samo, kolikor si jih zamišlja on sam; ustvaril jih je preprosto tako, da jih je s svojo voljo priklical pred oči duha. Ima se torej za nič manj kot za (berkeleyjevskega) Boga in se temu primerno tudi obnaša (tako je, na primer, ob prebiranju evangelijev prepričan, da pregleduje svoje lastne zapiske itn.). Ljudje okrog njega se kmalu začno za šalo obnašati v skladu z njegovim prepričanjem, da sami niso nič drugega kot stvaritve njegove domišljije in da jih potemtakem v celoti obvladuje s svojo voljo (moledujejo ga, naj nikar ne zaspi, ker bi v tem primeru sami prenehali obstajati itn.); še več, nekateri med njimi se celo naučijo izrabljati njegovo vero v lastno vsemogočnost: tako mu lahko, na primer, trgovec proda dobesedno karkoli, saj je Gaspard vsakokrat prepričan, da se je trgovec s ponujenim blagom vred pred očmi njegovega duha prikazal prav

na poti v lastno smrt.

Jacques-Alain Miller pravi, da panoptikon ni nič drugega kot

po njegovi volji. Svoja ekscentrična prepričanja nekaj časa z velikim uspehom razlaga po pariških salonih. Salonov in ljudi v njih, ki njegovim naukom pogosto ugovarjajo, pa ni ustvaril samo zaradi tega, ker se je takrat, ko je bil še sam na svetu, neskončno dolgočasil, ampak predvsem zaradi tega, da bi v soočenju z njihovimi ugovori preizkusil in utrdil svoj filozofem. (To je obenem tudi njegov odgovor na najbolj pogosten ugovor sogovornikov: če namreč njegovi sogovorniki res obstajajo samo v njegovem duhu, kako je potem mogoče, da mu oporekajo? In zakaj se sploh zmeni za njihove ugovore in se trudi z odgovori nanje? Soočen z ugovori sogovornikov, je Gaspard seveda prepričan, da se v resnici ves čas pogovarja *sam s sabo*, se pravi sam pri sebi premleva svoj nauk). Sčasoma pa se ljudje njegovega vztrajnega prepričevanja, da je svet – vključno z njegovimi vsakokratnimi sogovorniki oziroma poslušalci – zgolj fikcija njegove domišljije, naveličajo (eden redkih, ki bi mu najbrž z zanimanjem prisluhnil in se prav gotovo strinjal z njim, bi bil prav Althusser). Ko uvidi, da mu ljudje ne izkazujejo več spoštovanja, ki mu kot njihovemu Stvarniku gre, jim sklene svojo stvariteljsko moč demonstrirati z odvzemom vidnega obstoja, ki ga je ob stvarjenju podelil svojim stvaritvam. To pa seveda lahko doseže samo tako, da *samemu sebi* iztakne oči. Ker ga »nevidni« ljudje še vedno ne jemljejo resno (še vedno namreč sliši njihove posmehljive glasove) in ker ga zdaj začne motiti tudi taktilni obstoj »nevidnih« objektov (večkrat se zaleti v zid, v vrata ali zadene ob ostre robove pohištva in se poškoduje: ob tem najprej obžaluje dejstvo, da se je sploh inkarniral, nato pa ugotovi, da je zelo modro ravnal takrat, ko je ustvaril zdravnike; prav tako si tudi čestita, ker je bil daljnovidno ustvaril opij, ki »napravljala univerzum znosen«), jim sklene odvzeti tudi njihov taktilni obstoj oziroma jih dokončno izničiti – kar pa spet lahko stori samo tako, da pokonča *samega sebe*. Se pravi, ker mu (taktilnega) sveta in ljudi v njem ne uspe izničiti drugače, pač žrtvuje samega sebe v prepričanju, da bo na ta način izničil tudi osovraženo stvarstvo: tisti trenutek, ko bo pokončal samega sebe, bodo prenehali obstajati tudi svet in ljudje v njem, ki obstajajo samo kot fikcija njegove domišljije oziroma kot modifikacije njegovega duha. Roman ima zgodovinsko ozadje, njegov centralni lik je namreč navdihnil istoimenski holandski »egoistični« filozof – filozofem, po katerem ves vnanji svet z ljudmi vred obstaja zgolj v mojem duhu, se pravi filozofem, ki bi ga danes imenovali solipsizem, so v 18. stoletju označevali z izrazom egoizem (prim. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [Pariz: Presses Universitaires de France, 1976], s.v. »Égoïsme«) –, ki je zastopal radikalno verzijo »egoistične filozofije«, po kateri spoznavajoči subjekt ni le pasivni opazovalec modifikacij svojega duha, ampak tudi njihov *avtor* (oziroma vzrok); se pravi, ne le, da vse, kar obstaja, obstaja v njegovem duhu, ampak še več: vse, kar obstaja, v njegovem duhu obstaja prav po njegovi

»materializirana klasifikacija« oziroma »razpredelnica, vpisana v kamen«, kot so, po drugi strani, neskončne klasifikacije, logična drevesa, tabele itn., ki jih ves čas izdeluje Bentham, zgolj »zapori govornice« oziroma »zapori za besede.«⁴⁹ Bentham, ki se je teoretskega spoprijema s fikcijami, po lastnih besedah, lotil zato, da polje fikcij v sinoptičnih tabelah bitnosti ne bi ostalo *an absolutely dark spot*⁵⁰ oziroma *an utterly dark spot*,⁵¹ absolutno oziroma popolnoma temen madež, je s tem, da je v panoptikonu ustvaril Boga, sam ustvaril fikcijo prav v obliki temnega madeža.

volji; subjekt sam je tako rekoč Bog tega univerzuma. Naveličan življenja v popolnoma opustelem svetu, v katerem razen njega samega in stvaritev njegove domišljije ni bilo žive duše, je leta 1733 umrl zaradi prevelikega odmerka opija. Več o zgodovinskem ozadju romana in filozofiji Gasparda Languenhaerta, glej Eric-Emmanuel Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la séduction* (Pariz: Albin Michel, 1997), 132–34.

⁴⁹ Miller, »Despotizem koristnega: panoptični stroj Jeremije Benthama«, 25–26.

⁵⁰ Bentham, *Chrestomathia*, 8:119–20.

⁵¹ *Ibid.*, 127, op. 1.

9 AVTO-IKONA, ALI UTILITARISTIČNE MEDITACIJE O MRTVEM TELESU

AVTOTANATOLOGRAFIJA

Benthamova poslednja želja je bila, da bi bilo njegovo telo po smrti javno razteleseno in nato ohranjeno in razstavljeno. To nekoliko ne- navadno željo je teoretsko utemeljil v spisu z naslovom *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living*.¹ Medtem ko si večina filozofov, ki premišljajo o smrti, praviloma beli glavo z usodo duše po smrti telesa, pa Benthama zanima prav sólo mrtvo telo, se pravi telo, ki ga je zapustila njegova duša. Če se skladno s tem premišljanja filozofov o smrti največkrat iztečejo v meditacije o nesmrtnosti duše, medtem ko jih posmrtna usoda telesa sploh ne zanima, pa so, po drugi strani, Benthamova premišljanja o smrti prav meditacije o mrtvem telesu – in sicer v prvi vrsti o njegovem lastnem mrtvem telesu –, medtem ko ga duša in njena morebitna nadaljnja usoda sploh ne zanima. Bentham bi se torej prav gotovo strinjal z mislijo Thomasa Browna, da so se ljudje v preteklosti preveč ukvarjali z usodo duše po smrti telesa, premalo pa z usodo samega mrtvega telesa.²

Kot razprava o lastnem mrtvem telesu je Benthamova *Auto-ikona* bržčas edini primerek svoje zvrsti in tvori tako rekoč zvrst zase, zvrst, ki pred Benthamom niti nima imena in ga mora zato skovati Bentham sam: za opisovanje lastne smrti in usode telesa po njej

¹ Bentham, *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living. A Fragment. From the MSS. of Jeremy Bentham*. Spis je iz leta 1832. Dostopen je v obliki tiskane knjižice, ki obsega 21 strani. Čeprav rokopis ni ohranjen, je avtorstvo nesporno. Na naslovnici ni nobenih podatkov o uredniku, založbi, kraju ali letu izida, naslov pa – kot njegov integralni del – zaključujeta besedi »Not published« v oglatih oklepajih. V izvodu, ki ga hrani Houghton Library na Univerzi Harvard, je na prvi strani v rokopisu dodano: »Bentham's Auto-Icon – Not Published. The few copies printed were suppressed.«

² Sir Thomas Browne, *Hydriotaphia, Urne-Buriall, or, A Brief Discourse of the Sepulchrall Urnes lately found in Norfolk*, v *The Major Works*, 268.

Bentham predlaga izraz *auto-thanatography*,³ avtotanatografija, kot naravno nadaljevanje avtobiografije.

Medtem ko se ljudem največkrat upira že sama misel na smrt in na mrtvo telo, pa v Benthamovih očeh prav mrtva telesa – gre za telesa živali in ljudi, ki so se po smrti ohranila v najbolj suhih in vročih delih afriškega kontinenta, v arktičnem ledu, v lavi, v skalah in v močvirjih, bogatih s taninom – predstavljajo *valuable materials for thought*,⁴ dragoceno snov za razmišljanje. Medtem ko ljudje praviloma neradi govorijo o smrti, zlasti še o svoji lastni, pa Bentham za svojo lastno smrt in usodo svojega telesa po njej pravi: *for many a year the subject has been a favourite one at my table*,⁵ to je bila dolga leta najbolj priljubljena tema pogovorov mojega omizja.

Lep zgled tega, kako se ljudje na vse kriplje otepaajo misli na lastno smrt, najdemo v Tolstojevi noveli *Smrt Ivana Iljiča*, kjer ne le, da se vsi znanci umirajočega Ivana Iljiča obnašajo tako, »kakor da bi bila smrt dogodek, svojstven samo Ivanu Iljiču,«⁶ nikakor pa ne tudi njim samim, ampak celo sam Ivan Iljič tako rekoč do zadnjega živi – in umre – v prepričanju, da je smrt dogodek, svojstven vsem ostalim, samo njemu samemu ne:

Ivan Iljič je videl, da umira, in preživljal je ure nenehnega obupa.

V globini svoje duše je Ivan Iljič vedel, da umira, in se vendar ne le ni mogel privaditi tej misli, marveč je sploh niti razumel ni in je nikakor ni mogel razumeti.

Oni primer za silogizem, ki se ga je naučil po Kizevetrovi logiki: »Kaj je človek, ljudje so umrljivi, torej je Kaj umrljiv« – se mu je zdel vse življenje veljaven samo za Kaja, nikakor pa ne za Ivana Iljiča. Tisto je bil Kaj, človek nasploh, in stvar je popolnoma pravilna; on sam pa ni ne Kaj ne človek nasploh, marveč zmeraj bitje, ki je popolnoma oddeljeno od vseh drugih. [...]

³ Bentham, *Auto-Icon*, 2.

⁴ *Ibid.*, 1.

⁵ *Ibid.*, 2.

⁶ Lev N. Tolstoj, *Smrt Ivana Iljiča*, prev. Josip Vidmar, v *Gospodar in hlapec in druge zgodbe* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1978), 157; prim. tudi 152.

In Kaj je res umrljiv in prav je, da bo umrl, z menoj, Vanjo, Ivanom Iljičem, z vsemi mojimi mislimi in čustvi – z menoj je stvar popolnoma drugačna. In nemogoče je, da bi jaz moral umreti. Bilo bi preveč strašno.⁷

Čeprav je Ivan Iljič na smrt bolan, še vedno verjame, da bo prej kot on sam potemtakem umrl Kaj, se pravi abstraktni človek oziroma »človek nasploh«.

Čeprav gre v *Avto-ikoni* za premišljanja o smrti, ki po besedah (anonimnega) izdajatelja tega spisa »zaposlujejo zadnje literarne ure njegovega življenja« – nekatere odlomke je Bentham dopisal manj kot en mesec pred smrtjo – in so po Benthamovih lastnih besedah njegovo »zadnje delo«,⁸ pa je Benthamu kakršenkoli strah pred smrtjo tuj: Bentham namreč o lastni smrti ne razmišlja nič manj zbrano in neprizadeto, kot razmišlja o vseh ostalih rečeh – pač s stališča njene koristnosti. Še več, praviloma vedno zadržani, hladni in suhoparni utilitaristični modrec se prav ob pisanju »avtotanato-grafije« prvič nekoliko razživi in niti ne poskuša skriti navdušenja, s katerim načrtuje posmrtno usodo svojega telesa. Kot utilitarista ga zanima samo to, kako bi lahko soljudem sam koristil tudi po smrti – »če že za časa življenja nisem mogel prispevati prav veliko, naj ima človeštvo kakšno korist vsaj od moje smrti,«⁹ je zapisal že davnega leta 1769 –, se pravi to, kako bi lahko tudi s svojim mrtvim telesom prispeval k sreči živih.

Strah pred smrtjo je seveda tuj marsikateremu filozofu, denimo Malebranchu ali Berkeleyju, pa vendar je Bentham v primerjavi z njima v bistveno drugačnem položaju. Najbrž ni težko zreti smrti v oči, če skupaj z Berkeleyjem verjamemo, da je duša »naravno nesmrtna«¹⁰ in da *the Resurrection follows the next moment to death*,¹¹ vstajenje sledi naslednji trenutek po smrti. Ta trditev predstavlja

⁷ *Ibid.*, 183.

⁸ Bentham, *Auto-Icon*, 1.

⁹ Ta del Benthamove oporoke iz leta 1769 citira Thomas Southwood Smith, anatom, ki je Benthamovo mrtvo telo raztelesil in ga nato spremenil v avto-ikono, v svojem predavanju, ki je spremljalo raztelesitev; glej Thomas Southwood Smith, *A Lecture delivered over the remains of Jeremy Bentham* (London: Effingham Wilson, 1832), 4.

¹⁰ Berkeley, *Razprava o načelih človeškega razuma*, 111.

¹¹ Berkeley, pismo Samuelu Johnsonu, 24. marca 1730, 354.

enega izmed »številnih paradoksov«,¹² ki sledijo iz Berkeleyjeve teorije časa, ki jo že poznamo. Če namreč kot duh obstajam samo, kolikor mislim, hočem ali zaznavam, potem seveda tisti trenutek, ko preneham misliti, hoteti ali zaznavati – se pravi tisti trenutek, ko padem v globok spanec brez sanj ali izgubim zavest –, pač preneham obstajati. Da bi se izognil sklepu o neobstoju duše v času, ko ne misli, Berkeley tvega sklep o *neobstoju samega časa, v katerem duša ne bi mislila*. Ker je tisto, kar po Berkeleyju za posameznega duha konstituira njegov čas, prav »zaporedje idej«¹³ v samem tem duhu, to seveda pomeni, da takrat, kadar ni zaporedja idej, tudi časa ni. Če pa takrat, kadar ni zaporedja idej, ni časa, potem seveda med smrtjo, se pravi trenutkom, ko izgubim zavest, in vstajenjem, se pravi trenutkom, ko se spet ovem, pač ni časa, v katerem kot duh lahko ne bi obstajal. Kar torej hoče reči Berkeley, ni nič manj kot tole: ne, da *jaz* ne obstajam v intervalu, ki razdvaja mojo smrt od vstajenja – ampak sam ta *interval* ne obstaja. In ker je sam ta interval med smrtjo in vstajenjem »nič« – *No broken intervals of Death or Annihilation. Those Intervals are nothing. Each Person's Time being measured to him by his own Ideas*, beremo v Berkeleyjevih *Philosophical Commentaries*¹⁴ –, je seveda jasno, da vstajenje »sledi naslednji trenutek po smrti«. Kako smrtno resno je Berkeley verjel v lastno nesmrtnost, kaže že to, da se je v želji, da bi se prepričal, »kakšne bolečine in simptome ... izkušamo ob takšni priložnosti,«¹⁵ dal obesiti in ga je prijatelju, ki je sodeloval pri eksperimentu, komaj uspelo znova oživiti.

Morda še nekoliko lažje zremo smrti v oči, če skupaj z Malebranchem verjamemo, da *à la mort nous ne perdons rien*,¹⁶ ob smrti ne izgubimo ničesar. Kot smo videli, po Malebranchu poleg materialnega telesa, ki je samo na sebi nedostopno in neučinkovito, posedujemo še neko drugo, idealno oziroma inteligibilno telo, ki je edino zmožno delovati na nas. Idealno telo pa na nas ne zač-

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*; prim. *Razprava o načelih človeškega razuma*, 90.

¹⁴ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 308.

¹⁵ Navajamo po David Berman, *Berkeley: Experimental Philosophy* (London: Orion, 1997), 38; prim. tudi David Berman, *George Berkeley: Idealism and the Man*, 204.

¹⁶ Malebranche, *Entretiens sur la mort*, 13:410.

ne delovati šele takrat, ko ob smrti ostanemo brez materialnega telesa – prav idealno telo je tudi tisto, ki na nas deluje že ves čas. Kadarkoli torej čutimo bolečino v telesu, ki smo si ga poškodovali, in verjamemo, da nas boli materialno telo, se pravi tisto, ki smo si ga poškodovali, nas v resnici boli idealno telo. Ker je po Malebranchu duša lahko združena samo s tistim, kar lahko deluje nanjo, to seveda pomeni, da ni združena z materialnim telesom, ampak samo z idealnim telesom, ki edino lahko deluje nanjo in v njej povzroča bolečino. Idealno telo je *plus réel*,¹⁷ bolj realno od materialnega; še več, za razliko od materialnega, ki po smrti ne obstaja več, je naše drugo, idealno telo *incorruptible*,¹⁸ nepremisljivo in ga posedujemo tudi takrat, ko materialno telo izgubimo. Ker nas torej smrt ne more ločiti od tistega telesa, s katerim smo v resnici združeni, od telesa, v katerem kot duhovi dejansko prebivamo, se pravi od »nepremisljivega«, sublimnega telesa, ki je edino zmožno delovati na nas, ampak samo od tistega telesa, ki je bilo že takrat, ko je bilo še pri življenju, popolnoma neučinkovito in ni moglo delovati na nas, se pravi od telesa, ki je bilo tako rekoč mrtvo že pred samo smrtjo, je seveda jasno, da »ob smrti ne izgubimo ničesar«: *donc la mort qui sépare l'âme ... de ce corps insensible, ... n'est nullement à craindre*,¹⁹ smrti, ki loči dušo ... od tega nezaznavnega telesa, ... se potemtakem nikakor ni treba bati. Ker je potemtakem telo, ki že za časa življenja materialnega telesa deluje na nas, prav tisto telo, ki na nas deluje tudi po njegovi smrti, se pravi prav sublimno telo, to seveda pomeni, da vstajenje telesa pri Malebranchu vselej že *predhaja* sami smrti. V očeh nekoga, ki tako kot Berkeley tudi sam verjame, da bo od mrtvih vstal takoj »naslednji trenutek po smrti«, oziroma nekoga, ki je tako kot Malebranche tudi sam prepričan, da je od mrtvih vselej že vstal, je kakršenkoli strah pred smrtjo najbrž res povsem odveč.

Mimogrede, obstaja apokrifna zgodba – navaja jo Thomas De Quincey v svojem sijajnem eseju *Murder Considered as One of the Fine Arts* iz leta 1827 –, po kateri naj bi bil prav Berkeley zakrivil Malebranchevo smrt. Ko je Berkeley obiskal vélikega filozofa v

¹⁷ *Ibid.*, 405.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 409–10.

njegovi samostanski celici v Parizu in ga zmotil pri pripravi kosila, sta se sporekla glede teorije okazionalnih vzrokov: Berkeley je od Malebrancha zahteval, naj se odreče okazionalnim vzrokom, ta pa je trmasto vztrajal pri svojem – »kulinarinčne in metafizične iritacije so kvarno vplivale na njegova jetra, legel je v posteljo in umrl.«²⁰ In tako je Berkeley sam obveljal za »okazionalni vzrok«, namreč za »okazionalni vzrok Malebrancheve smrti.«²¹

Če pa, po drugi strani, delimo Benthamovo neodločnost glede ontološkega statusa duše po smrti telesa, se pravi, če za dušo, ki se je ločila od telesa, ne moremo z gotovostjo reči niti tega, da je *a real entity*, realna bitnost – prav lahko bi namreč bila tudi *a fictitious entity*, fiktivna bitnost²² –, in če je vsa naša posmrtna usoda zgolj usoda »brezčutnega trupla« (*a senseless carcass*²³), pa od življenja po smrti najbrž ne moremo pričakovati prav veliko. Medtem ko je Malebrancheva posmrtna usoda neodvisna od usode mrtvega

²⁰ Thomas De Quincey, *On Murder Considered as One of the Fine Arts & On War* (London: The Doppler Press, 1980), 19. Esej se namreč med drugim poigrava tudi z idejo, da so bili prav »vsi eminentni filozofi zadnjih dveh stoletij« – poleg Malebrancha torej še Descartes, Spinoza, Hobbes, Leibniz in Kant – »ali umorjeni ali pa je vsaj zelo malo manjkalo, da bi bili; če se ima nekdo za filozofa, pa ga nikoli niso poskusili umoriti, ste lahko prepričani, da ni vreden tega imena« (*ibid.*, 11). Tako v De Quinceyjevih očeh za »neovrgljiv ugovor zoper Lockovo filozofijo« velja prav to, da se »kljub temu, da je živel celih dvainsedemdeset let, nihče ni tako ponižal, da bi mu poskusil prerezati vrat« (*ibid.*); po drugi strani pa se je moral Leibniz čutiti globoko užaljenega, ker ga kljub dejstvu, da je veljal za neprimerno boljšega filozofa od Malebrancha, nihče ni niti poskušal umoriti; njegova »želja, da bi ga vsaj poskusili umoriti« – kar bi šele pomenilo pravo priznanje pomena njegove filozofije –, je bila tako goreča, da je na stara leta začel kopičiti zlato in ga hranil pri sebi doma, da bi na ta način vendarle privabil potencialnega morilca; žal, brez uspeha, tako da je nazadnje »umrl deloma zaradi strahu, da bo umorjen, deloma pa zaradi nejevolje, ker ni bil« (*ibid.*, 19–20). Za »starega, izsušenega in mršavega metafizika« Kanta pa pravi, da »niti mrtev ne bi bil mogel biti bolj podoben mumiji, kot je bil za časa življenja,« tako da si je njegov domnevni morilec ob pogledu nanj premislil in si raje izbral drugo žrtev (*ibid.*, 21).

²¹ Več o tem, glej A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 208–10.

²² Prim. Bentham, *A Fragment on Ontology*, 196, op. 1.

²³ Bentham, *Auto-Icon*, 7.

materialnega telesa, pa je Benthamova posmrtna usoda neodvisna od usode duše: če namreč Malebranche v *Entretiens sur la mort* svojo posmrtno usodo vidi kot usodo nesmrtnne duše, ki tudi po smrti materialnega telesa ostaja združena z idealnim, se pravi »nepremisljivim«, sublimnim telesom, pa Bentham v *Avto-ikoni* svojo posmrtno usodo vidi izključno kot usodo mrtvega telesa – čeprav bo to telo tudi po vstajenju ostalo brez duše, pa bo prav to telo tisto, ki bo po smrti *his own self*, njegov lastni jaz.

AVTO-İKONİČNA UMETNOST

Po Benthamu je utečeni odnos do telesa po smrti, se pravi pogreb, pokop itn., skregan ne le z utilitaristično pametjo, ampak tudi z zdravim razumom: ne le, da živim povzroča samo škodo – *undertaker, lawyer, priest – all join in the depredation*,²⁴ pogrebnik, advokat in duhovnik družno sodelujejo pri odiranju –, ampak jih obenem prikrajša tudi za neko povsem določeno korist, ki bi jo sicer lahko imeli od umrlih oziroma od njihovih teles. V čem je po Benthamu *a farther use of the dead to the living*, nadaljnja uporabnost mrtvih za žive? V čem je tisto dobro, ki ga je mogoče še iztisniti iz njih? Kako lahko torej mrtvi s svojimi telesi prispevajo *to the happiness of the living*,²⁵ k sreči živih?

Človeško telo lahko po smrti služi dvema smotroma oziroma ciljema: prvi je *transitory*, prehodni in drugi *permanent*, trajni. Prehodni cilj je *anatomical, or dissectional*, anatomski oziroma raztelesitveni, trajni cilj pa je *conservative, or statuary*,²⁶ ohranitveni oziroma kiparski. »Mase materije«, ki jo za sabo pusti smrt, potemtakem ne smemo preprosto zavreči, ampak jo moramo kar najbolj koristno uporabiti, pri tem pa moramo imeti ves čas pred očmi *the felicity of mankind*, srečo človeštva. V skladu z Benthamovim principom največje sreče oziroma koristnosti²⁷ »maso materije«, ki jo za sabo pusti smrt, najbolj smotrno uporabimo, če *the soft and corruptible*

²⁴ *Ibid.*, 1.

²⁵ *Ibid.*, 7.

²⁶ *Ibid.*, 2.

²⁷ Princip največje sreče (*the greatest happiness* oziroma *the greatest felicity principle*)

parts, mehke in pokvarljive dele »uporabimo za poučevanje anatomije«, *the comparatively incorruptible part*, relativno nepokvarljivi del pa »spremenimo v avto-ikono«. ²⁸

Poglejmo najprej »prehodni«, se pravi »anatomski oziroma raztelesitveni« smoter. Čeprav bi se morda zdelo, da o uporabnosti mrtvih za poučevanje anatomije in fiziologije utilitaristom ne bi bilo treba prepričevati nikogar – dandanes bi se bila najbrž večina pripravljena strinjati z Benthamovo mislijo, da namreč z raztelesenjem in preučevanjem teles *of the insensible dead*, neobčutljivih oziroma brezčutnih umrlih, prihranimo številne bolečine *to the susceptible living*, občutljivim oziroma doveznim živim –, pa ta v Benthamovem času nikakor ni bila samoumevna. Kot namreč piše Ruth Richardson v svoji knjigi *Death, Dissection and the Destitute*, edini legalni vir teles za poučevanje anatomije, fiziologije, kirurgije itn. ta čas v Veliki Britaniji predstavljajo prav telesa obsojenih in obešenih morilcev. Sámó raztelesenje, ki ga opravi kirurg-anatom, je bilo razumljeno kot del kazni, anatomovo delo pa kot nadaljevanje rabljevega dela. ²⁹ Raztelesenje kot kazen predpisuje celo sam zakon, namreč tako imenovani Murder Act iz leta 1752, ki raztelesenje opiše kot *a further Terror and peculiar Mark of Infamy*, ³⁰ dodatno grozo in posebno znamenje sramote. A ker je bilo trupel iz tega vira očitno premalo, da bi zadostila naraščajočemu povpraševanju šol anatomije, vskočijo tako imenovani *bodysnatchers*, tatovi teles (oziroma *the resurrectionists*, kot so jih tudi imenovali), ki začnejo izkopavati trupla iz grobov in jih potem proti plačilu dostavljati šolam anatomije. ³¹ Sama ekshumacija in *bodysnatching*, kraja telesa,

in princip koristnosti (*the principle of utility*) sta pri Benthamu eno in isto; prim. *The Principles of Morals and Legislation*, 1, op. 1.

²⁸ Bentham, *Auto-Icon*, 2.

²⁹ Ruth Richardson, *Death, Dissection and the Destitute* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), 34.

³⁰ *Ibid.*, 37.

³¹ Temo je literarno obdelal Robert Louis Stevenson v svoji kratki zgodbi z naslovom *The Body Snatcher* iz leta 1884, katere razplet je v tem, da tatova iz groba pomotoma izkopljeta truplo, ki je bilo pred tem na skrivaj enkrat že izkopano in razteleseno. O tem, kako zelo razširjena je morala biti ta praksa, navsezadnje pričajo tudi železne rešetke, ki jih je še danes mogoče videti na nekaterih grobovih mestnega pokopališča v Edinburghu.

tehnično nista bili tatvina – mrtvo telo v očeh zakona namreč ni predstavljalo prave lastnine in ga potemtakem »ni bilo mogoče ne posedovati ne ukrasti« –, ampak sta veljali zgolj za prekršek zoper javno moralo, tako da so jo tatovi teles praviloma vedno odnesli zgolj z lažjimi kaznimi.³² Najbolj razvpita med tatovi teles, Burke in Hare iz Edinburgha, ki ju omenja tudi Bentham v *Avto-ikoni*, pa nista zgolj izkopavala teles iz grobov, ampak sta preprosto začela moriti z namenom, da bi trupla žrtev potem prodala šolam anatomije.³³

In prav v tem historičnem kontekstu je treba razumeti Benthamovo na prvi pogled nekoliko nenavadno poslednjo željo: Bentham namreč v oporoki zapusti svoje mrtvo telo prijatelju in učencu, zdravniku Thomasu Southwoodu Smithu – ker mu truplo zapusti v oporoki, to zdaj seveda postane njegova last in ga ni več mogoče nekaznovano odtujiti –, ki naj ga raztelesi in uporabi za

ponazoritev niza predavanj, na katera naj povabi znanstvenike in pisatelje. ... V predavanjih naj razloži ustroj in delovanje različnih organov. ... Smoter teh predavanj je dvojen: prvič, posredovati zanimivo in nadvse pomembno znanje; in drugič, pokazati, da prastrah pred raztelesenjem izvira iz nevednosti...³⁴

Bentham torej svoje telo voli anatomu v raztelesenje prav v času, ko so anatomi v očeh množic stigmatizirani zaradi sodelovanja pri usmrčitvah zločincev, v času, ko je sam akt raztelesenja, razumljivo, obremenjen s številnimi predsodki, trupla pa tako redka, da imajo prav zaradi povpraševanja šol anatomije svojo ceno – prav ta »gmotna vrednost [*pecuniary value*], ki jo imajo trupla, pa je

³² Richardson, *Death, Dissection and the Destitute*, 58–59.

³³ O tem, kako zelo razvpit je bil ta primer, navsezadnje priča tudi dejstvo, da je prav eden od obeh serijskih morilcev s svojim imenom prispeval angleški glagol *to burke*, zadaviti, zadušiti: javno eksekucijo Burka je namreč množica pospremila z vzkliki »*Burke him!*«; za sicer oproščenega Hara pa zahtevala kazen z vzkliki »*Burke Hare too!*«; glej Richardson, *Death, Dissection and the Destitute*, 142; prim. tudi *The Merriam-Webster New Book of Word Histories* (Springfield: Merriam-Webster, 1991), 74–75.

³⁴ Bentham MSS. Box 155, UC Library; navajamo po C. F. A. Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London«, *Medical History* 2 (1958), 80.

bila tista, « ugotavlja Bentham v *Avto-ikoni*, »ki je ustvarila morilce, kot sta bila Burke in Hare.«³⁵ Prej kot prazna gesta muhastega filozofa, ki se mu je pred smrtjo zmešalo, je Benthamovo darovanje lastnega telesa potemtakem »eksemplarično volilo«,³⁶ ki naj tudi druge spodbudi k temu, da bodo ravnali enako, se pravi tudi sami uredili pravni status svojih teles po smrti in jih zapustili šolam anatomije v raztelesenje, tako da umor v skrajni instanci ne bo več

³⁵ Bentham, *Auto-Icon*, 7.

³⁶ Ruth Richardson in Brian Hurwitz, »Jeremy Bentham's self image: an exemplary bequest for dissection«, *British Medical Journal* 295 (1987), 195. Že pred Benthamom je lastno telo v raztelesenje zapustil Diderot, ki v geslu »Cadavre« v *Enciklopediji* pravi, da bi »v civilizirani družbi duhovniki smeli sprejemati trupla samo iz rok anatoma in da bi morali imeti zakon, ki bi prepovedoval pokop telesa pred njegovim odprtjem« (Diderot, *Encyclopédie*, 6:246; prim. *Éléments de physiologie*, 1:1315). Diderotova hči Marie-Angélique de Vandeul v svojih spominih piše takole: »Moj oče je verjel, da je pametno odpreti umrle; prepričan je bil, da takšen poseg koristi živim. Večkrat mi je naročil, da morajo po smrti odpreti tudi njega; tako so ga tudi res odprli« (*Mémoires de Mme de Vandeul*, v Diderot, *Œuvres complètes*, 1:35). D'Alembert pa v svojem delu gesla »Cadavre« govori o sv. Frančišku Saleškem, ki je »nevarno zbolel in hotel svoje truplo v oporoki zapustiti šoli medicine, ker je bil ogorčen nad brezbožnostjo študentov, ki so izkopavali mrtve, da bi jih raztelesili,« nato pa celo odkrito predlaga, da bi morali sodniki ob izkopavanju mrtvih iz grobov za potrebe šol anatomije »zatisniti oči«, saj so trupla *les seuls livres où on puisse bien étudier l'anatomie*, edine knjige, iz katerih je mogoče uspešno študirati anatomijo. Diderot pa v geslu »Anatomie« omenja možnost, da bi sámo izvršitev smrtne kazni nadomestili s »koristnimi operacijskimi posegi, katerih posledice ne bi bile pogubne«: če bi na smrt obsojeni »srečno prestal operacijski poseg, ki bi ga poskusili na njem, bi ga pomilostili,« njegova morebitna »smrt pa bi družbi enako koristila sredi amfiteatra kakor na morišču«; odločitev za to bi bila prepuščena samim obsojencem, ki bi se raje odločali za »boleč operacijski poseg kakor pa za gotovo smrt«, je prepričan Diderot (*Encyclopédie*, 5:363). Več o Diderotovem pojmovanju vloge in pomena raztelesenja pri napredku medicine, glej Morris Wachs, »'Mon ami tomba malade, je le traitai, il mourut, je le disséqua'«, *French Studies* 45 (april 1991), 143–51; Marie-Jeanne Boisacq, »L'anatomie dans l'Encyclopédie«, v *La Matière et l'Homme dans l'Encyclopédie*, ur. Sylviane Albertan Coppola in Anne-Marie Chouillet (Pariz: Klincksieck, 1998), 81–89; in Aurélie Suratteau-Iberraken, »Diderot et la médecine, un matérialisme vitaliste?« *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 26 (april 1999), 173–95.

donosen. Southwood Smith je Benthamovo poslednjo željo seveda vestno izpolnil in prijateljevo truplo pred očmi njegovih učencev in študentov medicine raztelesil, sámo raztelesenje pa pospremil z dolgim predavanjem, ki je še istega leta izšlo v knjižici z naslovom *A Lecture delivered over the remains of Jeremy Bentham*.

»Trajni«, se pravi »ohranitveni oziroma kiparski« smoter človeških teles oziroma z drugimi besedami, zahtevo, da bi bilo treba raztelesena človeška telesa – potem ko so enkrat odslužila prehodnemu anatomskemu smotru – ohraniti, pa Bentham utemeljuje takole:

Katera podoba, katera slika, kateri kip nekega človeka je lahko temu človeku tako podoben, kot bo ta človek, kot avto-ikona, podoben samemu sebi. Ali ni istovetnost bolj zaželena od podobnosti?³⁷

Ker torej nič ne more biti nekemu človeku tako podobno, kot je lahko ta človek podoben samemu sebi, je treba njegovo telo po smrti ohraniti kot njegovo najbolj ustrezno reprezentacijo. Medtem ko lahko nekega človeka po njegovi smrti praviloma reprezentirajo samo še različne ikone, se pravi »podobe«, »slike« in »kipi«, pa bi ohranitev njegovega telesa omogočila, da bi bil ta človek sam tudi še po smrti *svoja lastna ikona*, se pravi »avto-ikona«. Za izraz »avto-ikona« Bentham pravi, da ga je skoval sam in da je razumljiv sam po sebi, tako da ga bo vsakdo takoj razumel kot *a man who is his own image*,³⁸ človeka, ki je svoja lastna podoba. Spremenjen v avto-ikono, bi lahko vsak človek po smrti še naprej reprezentiral samega sebe; še po smrti bi bil lahko »svoja lastna podoba«. Ker bi bil tako vsak človek *his own statue*,³⁹ svoj lasten kip, bi avto-ikonizem seveda »odpravil potrebo po kipih«;⁴⁰ ker bi bil vsak človek *his own monument*,⁴¹ svoj lasten spomenik, »spomeniki iz kamna ali marmorja ne bi bili več potrebni.«⁴² Skratka, avto-ikonična

³⁷ Bentham, *Auto-Icon*, 3.

³⁸ *Ibid.*, 2.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, 4.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, 3. Literarnih obdelav »avto-ikonizacije« oziroma človekove preobrazbe v svoj lasten kip oziroma spomenik v trenutku smrti seveda ne manjka.

Lep zgled najdemo, recimo, v Hemingwayjevem opisu domnevno umirajočega F. Scotta Fitzgeralda; ko nekega dne sedita za točilnim pultom, Fitzgeralda nenadoma obide slabost, zazdi se mu, da umira, postane mrtvaško bled, koža na njegovem obrazu se skrči, oči upadejo: njegov obraz se pred Hemingwayjevimi očmi spremeni v *a true death's head, or death mask*, v pravo mrtvaško glavo oziroma posmrtno masko; ko Fitzgeralda ob neki drugi priložnosti spet obide slabost in je sam zase spet prepričan, da umira, pa ga Hemingway vidi dobesedno utelešati tisto, kar bi Bentham imenoval *his own monument*, svoj lasten spomenik: ko se namreč vrne v hotelsko sobo z zdravili, vidi Fitzgeralda v postelji *lying as though on his tomb, sculpted as a monument to himself*, kakor da bi ležal na svoji grobnici, izklesan kot spomenik samemu sebi (Ernest Hemingway, *A Moveable Feast* [New York: Simon & Schuster, 1996], 152 in 166). Malcolm Bradbury v svojem romanu o Diderotu takole opisuje Voltaira neposredno pred smrtjo (naključje je hotelo, da je to tudi zadnji pisateljev roman pred *njegovo* smrtjo): *He's become his own statue, transfigured himself into his own waxwork, grown into his own bust*, postal je svoj lasten kip, spremenil se je v svojo lastno voščeno figuro, postal je svoj lasten doprsni kip (Malcolm Bradbury, *To the Hermitage* [London: Macmillan, 2000], 478). Še bolj številni kot opisi situacije, v kateri se stvar sama začne spreminjati v svojo lastno reprezentacijo, človek v svoj lasten kip oziroma ikono, so nemara opisi nasprotno situacije, se pravi situacije, v kateri se reprezentacija neke stvari spremeni v to stvar samo, slika oziroma kip nekega človeka v samega tega človeka. Pustimo morda najbolj znamenit zgled tovrstne preobrazbe – najdemo ga v Platonovem *Kratilu*, kjer se Sokrat poigrava z možnostjo spremembe Kratillove slike v Kratillovega dvojnika – zaenkrat ob strani in omenimo le sklepni prizor Shakespearove *Zimske pravljice*, v katerem vidimo kip mrtve Hermione. Kip je tako zelo podoben Hermioni, da vsem prisotnim dvorjanom zapre sapo: Hermiona, kot jo reprezentira kip, je videti celo nekoliko postarana, se pravi, da je kipar ni poskušal zgolj reproducirati takšne, kot je bila takrat, ko je umrla, ampak jo je ustvaril takšno, kot bi bila videti zdaj, če bi bila vsa ta leta živeła, kiparjevo domiselnost in spretnost občudujejo dvorjani. Kip pa ni le osupljivo podoben Hermioni, ampak v nekem trenutku celo oživi, sestopi s piedestala in začne govoriti... Izkaže se, da je to kar Hermiona sama, ki v resnici ni mrtva, ampak se je vsa ta leta skrivala, zdaj pa se – očitno že pred Benthamom tudi sama prepričana, da je vsak človek sam svoja najbolj ustrezna reprezentacija – pretvarja, da je kamniti kip, ki upodablja njo samo (od tod seveda tudi njen postarani videz) (prim. Shakespeare, *The Winter's Tale*, ur. J. H. P. Pafford [London: Routledge, 1996], 154–161). Prevara, ki je tu na delu, je zrcalno nasprotje tiste, ki jo opisuje Plinij Starejši v zgodbi o slikarju Zevksisu, ki je grozdje naslikal tako prepričljivo, da je prevaral celo ptice, ki so se začele zaletavati v sliko (prim. Plinij Starejši, *Natural History: A Selection*, prev. John F. Healy

umetnost bi ustvarila »podobe, popolnejše od tistih, ki jih lahko ustvari slikarstvo ali kiparstvo.«⁴³ Benthama potemtakem mrtvo telo zanima na enak način, kot njegovega rojaka in četrto stoletja mlajšega sodobnika De Quinceyja zanima umor, namreč kot objekt »ene izmed lepih umetnosti«.

Bentham pa osebnega zgleda ni dal le za »prehodni«, se pravi »anatomski« smoter, ampak tudi za »trajni«, se pravi »kiparski« smoter človeškega telesa: v oporoki je namreč Southwoodu Smithu naročil tudi to, da mora po opravljenem raztelesenju in anatomskih demonstracijah iz njegovih kosti sestaviti skelet, nanj pritrčiti posebej preparirano glavo, skelet nato obleči v eno izmed njegovih oblek in posaditi »na stol, na katerem sem navadno sedel, ko sem bil še živ« (Bentham določi celo držo svojega telesa po smrti: izvršitelj oporoke mora namreč avto-ikono postaviti »v držo, v kateri sedim takrat, kadar sem med pisanjem globoko zamišljen«); tako oblečenemu skeletu mora nato dati v roke samo še »sprehajalno palico, ki sem jo nosil zadnja leta,« in ga s stolom vred postaviti v »primerno skrinjo ali omaro...«⁴⁴ In tako lahko Benthama še danes vidimo utelešati »trajni« smoter mrtvih človeških teles: kot »svoj lasten kip« sedi v zastekljeni omari iz mahagonija v veži University College v Londonu – in več kot stoletje in pol po svoji smrti še vedno reprezentira sam sebe.

Medtem ko »ohranjevalna preparacija« trupa in okončin še najbolj spominja na navadno taksidermijo oziroma nagačevanje – skelet je v sklepah učvrščen z bakreno žico in obdan s slamo, predivom, leseno volno⁴⁵ itn. –, pa po drugi strani Bentham za

[Harmondsworth: Penguin, 1991], 330): medtem ko imamo pri Pliniju tako prepričljivo reprezentacijo stvari, da obvelja kar za stvar sámo, pa imamo pri Shakespearu, nasprotno, stvar sámo, ki v očeh dvorjanov velja (zgolj) za reprezentacijo te stvari. Ko se torej dvorjani čudijo temu, kako zelo je kip podoben Hermioni, se v resnici čudijo temu, kako zelo je Hermiona *podobna sama sebi*; verjamejo, da občudujejo tisto, kar bi Bentham imenoval *similitude*, podobnost, medtem ko v resnici nevede povečujejo prav *identity*, istovetnost.

⁴³ Bentham, *Auto-Icon*, 5.

⁴⁴ Bentham MSS. Box 155, UC Library; navajamo po Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London«, 80.

⁴⁵ Prim. *ibid.*, 85.

avto-ikonizacijo glave predvidi prav poseben postopek. Da je treba prav glavi posvetiti posebno pozornost, je seveda razumljivo: *the head of each individual is peculiar to him*, glava vsakega posameznika je lastna samo njemu, pravi Bentham, in *when properly preserved*, kadar je ustrezno ohranjena, je *better than a statue*,⁴⁶ boljša kot kip. Glavo je zato treba pripraviti po zgledu »novozelandskih ljudstev,« se pravi *by exsiccation*, z izsušitvijo, svetuje Bentham. Pri svojem strem-ljenju, da bi prispeval k človeški sreči, se torej civiliziran človek ne sme braniti niti *savage ingenuity*, divje domiselnosti »barbarskih novozelandskih ljudstev«, ki so »v avto-ikonični umetnosti prehitela celo najbolj kultivirane narode«. ⁴⁷ Oči sodijo seveda med »mehke in pokvarljive dele« telesa, kar pa ne bi smelo predstavljati težav, pravi Bentham, saj je mogoče iz stekla izdelati umetne oči, ki jih »ni mogoče razločiti od pravih.« ⁴⁸

Ironija usode je hotela, da je avto-ikonizacija Benthamovega mrtvega telesa spodletela prav pri glavi. Čeprav je Southwood Smith zvesto sledil Benthamovim navodilom, je bila namreč izsušena glava tako zelo nepodobna glavi živega Benthama, da so jo morali nadomestiti z voščeno kopijo. Čeprav je bila torej prvotna glava avto-ikone »istovetna« z glavo živega Benthama, pa ji vendarle ni bila več »podobna« in Bentham, spremenjen v avto-ikono, ni bil več »podoben samemu sebi«. Skratka, izkazalo se je, da je bila prav voščena kopija tista, ki je bila Benthamu bolj podobna, kot pa je bil Bentham, kot avto-ikona, podoben samemu sebi. Ker pa je po Benthamovih lastnih besedah prav glava tisto, kar je na vsakem posamezniku »lastno samo njemu«, Benthamova avto-ikona, strogo vzeto, ni bistveno »boljša kot kip«. Ironija Benthamove »avto-ikonizacije« pa ni samo v tem, da se je prav na primeru samega Benthama izkazalo, da posameznik ni nujno svoja lastna najbolj ustrezna reprezentacija po smrti, ampak tudi v tem, da se je Bentham nekaj let pred smrtjo, ko je tuhtal, kako bi bilo mogoče po smrti najbolje ohraniti njegovo lastno glavo, celo poigral z mislijo, da bi se tudi sam preizkusil v »avto-ikonični umetnosti« novozelandskih ljudstev: pri znancu,

⁴⁶ Bentham, *Auto-Icon*, 2.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

anatomu, si je namreč nameraval priskrbeti človeško glavo, ki naj bi jo potem sušili v peči pri Benthamu doma.⁴⁹ Ni povsem jasno, ali je bil ta poskus potem tudi dejansko opravljen ali ne – tudi če bi bil, ga prav gotovo ne bi obešali na veliki zvon –, Bentham pa v *Avto-ikoni* vendarle nekoliko skrivnostno namiguje na poskuse »počasnega odstranjevanja vlage iz človeške glave«, ki se »izvajajo tudi v tej deželi« in ki »obetajo popoln uspeh«.⁵⁰

TELESNA NESMRTNOST

In kako natanko bi lahko avto-ikonizirani mrtvi »prispevali k sreči živih«? Poleg številnih drugih svojih uporabnosti – moralne, politične, ekonomske, genealoške, arhitekturne, frenološke⁵¹ itn. – bi lahko avto-ikone po Benthamu živim koristile tudi s svojo *theatrical, or dramatic use*,⁵² gledališko oziroma dramsko uporabnostjo. Avto-ikonizem bi namreč omogočil povsem novo vrsto teatra, v katerem bi kot igralci nastopale same avto-ikone, se pravi mrtvi s svojimi telesi. Avto-ikone bi na odru govorile in gestikulirale; animirane bi bile ali od znotraj (premikali bi jih pritlikavci, skriti pod njihovimi oblekami) ali pa od zunaj (s pomočjo vrvi, s katerimi bi upravljale osebe, skrite pod odrom); s posebnimi pripravami bi bilo mogoče celo doseči, da bi bilo videti, kakor da dihajo in da glas – tega bi avto-ikonam posodili igralci – prihaja iz njihovih ust; ker bi koža na obrazu »zaradi postopka izsuševanja postala bolj ali manj rjavkasta«, bi bilo avto-ikone treba tudi ustrezno naličiti⁵³ itn. Da bi torej iz njih iztisnili še zadnje dobro, ki so ga zmožni, bi bilo treba mrtve tako rekoč znova obuditi v življenje.

Ne le, da bi v avto-ikoničnem teatru nastopali mrtvi s svojimi telesi – benthamovski avto-ikonični teater bi bil torej pravcati ples

⁴⁹ Prim. John Bowring, *Autobiographical Recollections* (London: H. S. King, 1877), 343; navajamo po Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London«, 78.

⁵⁰ Bentham, *Auto-Icon*, 2.

⁵¹ *Ibid.*, 3.

⁵² *Ibid.*, 12.

⁵³ *Ibid.*, 13.

okostnjakov oziroma mrtvaški ples –, mrtvi bi s svojimi telesi tudi *igrali sami sebe*, se pravi nastopali v vlogah samih sebe. Tako bi, na primer, v Shakespearovem *Juliju Cezarju*, ki bi bil uprizorjen v skladu z Benthamovimi principi avto-ikonizma, v naslovni vlogi nastopal kar Julij Cezar sam oziroma njegova avto-ikona. »Kateri igralec lahko Julija Cezarja igra bolje, kot lahko prav Julij Cezar, kot avto-ikona, igra samega sebe?« – bi se brez dvoma lahko glasil prvi stavek manifesta benthamovskega avto-ikoničnega teatra. V benthamovskem avto-ikoničnem teatru bi bile potemtakem prav vse vloge postumni ekvivalent Hitchcockovih tako imenovanih *cameo appearances* v njegovih filmih, se pravi kratkih prizorov, v katerih se za hip pokaže sam Hitchcock – in seveda igra samega sebe. Še več, avto-ikonični teater bi tudi omogočil, da se znotraj posameznih uprizoritev tako rekoč »v živo« srečajo in soočijo liki, ki so sicer živeli stoletja ali celo tisočletja narazen.

In v tem duhu Bentham skicira nekaj možnih dialogov, ki bi jih lahko uprizorili v avto-ikoničnem teatru. Dialogi so razvrščeni po posameznih znanstvenih disciplinah: etika, matematika, politika⁵⁴ itn. Vsak od nastopajočih bi govoril o svojem delu in o svojih dosežkih. Med nastopajočimi srečamo imena, ki segajo od Konfucija preko Aristotela in Evklida pa vse do pred kratkim umrlih veličin, kot so recimo Locke, Newton in d'Alembert. V prav vseh skiciranih dialogih se med nastopajočimi vztrajno ponavlja eno ime – namreč ime samega Benthama. Bentham sam bi torej nastopal v prav vseh teh predstavah in seveda igral samega sebe, podobno kot Hitchcock nastopa v vseh svojih filmih in igra samega sebe. A medtem ko Hitchcocka v njegovih filmih vidimo samo za nekaj bežnih trenutkov, Bentham v svojih predstavah samemu sebi nameni absolutno centralne vloge, v katerih bi lahko svoje vsestranske dosežke primerjal z dosežki velikih imen oziroma avtoritet v posameznih znanstvenih disciplinah. Bentham tudi do najmanjših podrobnosti izdelava koreografijo mrtvih teles na odru in določi sam ceremonial: ko bi bili na odru že zbrani vsi predstavniki določene znanstvene discipline, bi kot zadnji na oder prišel Bentham, eden od sogovornikov bi pristopil k njemu, mu stisnil roko in ga v imenu nastopajočih pozdravil; nato bi mu po vrsti predstavil vse ostale,

⁵⁴ *Ibid.*, 14–15.

začenši z najstarejšim, in mu ob vsakem v grobem orisal njegove poglavitne dosežke v znanstveni disciplini, s katero se je ukvarjal.⁵⁵ Duha, ki preveva te dialoge, dovolj dobro pričara tale pogovor o etiki, v katerem »modrec iz 30-tih let devetnajstega stoletja našega štetja«, se pravi Bentham, takole ogovori »modreca iz četrtega stoletja pred našim štetjem«, se pravi Aristotela:

V svojem delu o etiki pravite, da je dobro v tej ali oni obliki smoter prav vseh ljudi. Minilo je že dva tisoč let in v vsem tem času ni na tem področju nihče drug dosegel ničesar. Besedi, ki ustreza dobremu, nihče ni dal njenega natančnega in jasnega pomena tako, da bi govor o dobrem in zlu prevedel v govor o ugodju in bolečini...⁵⁶

Na področju etike potemtakem v zadnjih dva tisoč letih nihče ni dosegel ničesar – nihče, razen samega Benthama seveda, ki je imel prav to, se pravi metodo *paraphrasis* oziroma prevajanje govornice, v kateri nastopajo izrazi, ki se nanašajo na abstraktne in obskurne bitnosti, katerih realnost je zgolj »verbalna«, v govornico, v kateri nastopajo izključno izrazi, ki se nanašajo na zaznavne, realno obstoječe bitnosti, kot sta ugodje in bolečina, za enega svojih poglavitnih dosežkov.⁵⁷ Povsem enaka zgodba se ponovi tudi v Benthamovih dialogih z Evklidom in Newtonom o matematiki,⁵⁸ z Lockom o politiki⁵⁹ itn.

Dialogov med *temi* mrtvimi seveda ne bi bilo mogoče uprizoriti avto-ikonično – z izjemo samega Benthama namreč nihče od naštetih ne bi več mogel nastopiti v vlogi samega sebe. Če bi glede natančnega ontološkega statusa njihovih duš, ki bi obstajale ločeno od telesa, Bentham morda še omahoval – so »realne« ali zgolj »fiktivne bitnosti«? –, pa glede samih njihovih teles ne more biti nobenega dvoma: »zaznavnih realnih bitnosti«, ki bi v zunanjem svetu tudi še po njihovi smrti ustrezale imenom Benthamovih

⁵⁵ *Ibid.*, 13.

⁵⁶ *Ibid.*, 14.

⁵⁷ Več o tej metodi, glej Bentham, *A Fragment on Government*, 108, op. b; *Chrestomathia*, 8:126–27 in *Essay on Logic*, v *The Works of Jeremy Bentham*, 8:246–48; za podrobno rekonstrukcijo metode, glej Harrison, *Bentham*, 53–74.

⁵⁸ Bentham, *Auto-Icon*, 15.

⁵⁹ *Ibid.*, 14–15.

sogovornikov, namreč ni. Dandanes, se pravi več kot stoletje in pol po Benthamovi smrti, bi bila takšna uprizoritev sicer načelno mogoča, le da bi bil izbor Benthamovih soigralcev in sogovornikov precej omejen: edini eminentni modreci, ki bi lahko poleg Benthama igrali sami sebe po svoji smrti, bi bili, recimo, Lenin (brez težav si lahko zamislimo dialog med Benthamom in Leninom, recimo o ontologiji, v katerem bi sogovornika družno udrihala čez Berkeleyja in njegovo prepričanje o neobstoju materije, pri čemer bi Bentham najverjetneje citiral svoj *Fragment on Ontology*, Lenin pa *Materializem in empiriokriticizem*), Ho Ši Minh, Mao Zedong, Kim Il Sung in morda še kdo – seznam nastopajočih bi bil v vsakem primeru hitro izčrpan. Podobno kot Bentham, so bili tudi vsi naštetih »avto-ikonizirani«, vsi tudi še po smrti reprezentirajo sami sebe. Sami sebe v nekem pomembnem oziru reprezentirajo neprimerno bolj ustrezno, kot Bentham reprezentira samega sebe: za razliko od Benthamove avto-ikone so namreč njihova balzamirana trupla brez dvoma »boljša kot kipi«. A čeprav so vsi enoznačno »svoji lastni kipi« oziroma »svoji lastni spomeniki«, pa hkrati niso prav nič več kot to – namreč *spomeniki* samim sebi. Kar bi namreč avtorja *Avto-ikone* zmotilo na vseh naštetih avto-ikoniziranih modrecih, je prav dejstvo, da vsi reprezentirajo sami sebe kot *mrtve*, se pravi kot mrličje: čeprav so videti natanko tako, kot so bili videti takrat, ko so še živeli, pa ležijo kot mrtva trupla, z zaprtimi očmi, medtem ko Bentham sam sedi na stolu, na katerem je vedno sedel, in z odprtimi (steklenimi) očmi nemo zre predse, na glavi ima klobuk, v rokah pa svojo najljubšo sprehajalno palico, kakor da bi bil ravnokar prišel od kod in sedel ali pa kakor da bo vsak hip vstal in odšel na *antejentacular circumgyration* (kar je bil njegov priljubljeni izraz za vsakodnevni sprehod pred zajtrkom) – z eno besedo, kakor da bi bil *živ*. Medtem ko je Benthamova avto-ikona v sklepih gibljiva (po potrebi jo je mogoče tudi razstaviti⁶⁰), pa rigidnih balzamiranih trupel ne bi bilo mogoče animirati oziroma oživiti niti na odru – v avto-ikoničnem teatru, ki oživlja mrtve tako, da uprizarja dialoge med njimi, bi torej Lenin, Ho Ši Minh, Mao

⁶⁰ Prim. Ruth Richardson in Brian Hurwitz, »Jeremy Bentham's self image: an exemplary bequest for dissection«, *British Medical Journal* 295 (Julij 1987), 197.

Zedong in Kim Il Sung lahko le molčali oziroma igrali sami sebe samo v trenutku svoje smrti. Morda bi Bentham prav v tem, da vsi naštetih sami sebe reprezentirajo kot mrtve, videl razlog, da njihova balzamirana trupla niso »odpravila potrebe po kipih«, ampak so, nasprotno, zaplodila tako rekoč nepregledno množico podob, ki jih reprezentirajo kot žive – to pa kljub dejstvu, da so njihova trupla brez dvoma »boljša kot kipi«. Čeprav Lenin, Ho Ši Minh, Mao Zedong in Kim Il Sung najbrž tudi kot taki »prispevajo k sreči živih«, pa iz njih ni bilo »iztisnjeno« vse dobro, ki so ga zmožni – poleg *anatomico-moral instruction*,⁶¹ anatomsko-moralne vzgoje, služijo morda le še »političnim« in »arhitekturnim«, ne pa tudi »gledališkimi oziroma dramskim« smotrom –, tako da je seveda vprašanje, ali to »iztisnjeno« dobro zares odtehta *the evil done*,⁶² prizadejano zlo (se pravi stroške): medtem ko je, po besedah Zbarskega, ki je skoraj dve desetletji delal v laboratoriju Leninovega mavzoleja v Moskvi, nad Leninovim balzamiranim truplom še nekaj let nazaj bdelo več kot sto znanstvenikov – histologov, anatomov, biokemikov itn. –, ki so truplo ves čas obnavljali s posebnimi kemikalijami in s pomočjo opreme, vredne več milijonov dolarjev,⁶³ pa so Benthamovo avto-ikono od leta 1832 do danes obnovili samo dvakrat, in sicer obakrat tako, da so preprosto očistili in zakrpali od moljev načeta oblačila, zamenjali slamo in predivo, dodali vrečko naftalina in vstavili šopek sivke.⁶⁴

Spomnimo se na hitro nekaterih tipičnih nevšečnosti z mrtvim človeškim telesom oziroma truplom v srednjeveški filozofiji: če je umna duša edina substancialna forma v človeškem telesu, potem za telo mrtvega Kristusa, se pravi za telo, ki ga je ob smrti zapustila njegova duša, ni mogoče reči, da je istovetno s telesom živega Kristusa; če pa za mrtvo telo na križu ni mogoče reči, da je istovetno s telesom živega Kristusa, potem seveda ne more biti ustrezen predmet čaščenja.⁶⁵ Utilitaristični filozof si s tem ne dela

⁶¹ Bentham, *Auto-Icon*, 7.

⁶² *Ibid.*, 1.

⁶³ Prim. Ilya Zbarsky in Samuel Hutchinson, *Lenin's Embalmers*, prev. Barbara Bray (London: The Harvill Press, 1998), 181.

⁶⁴ Prim. Richardson in Hurwitz, »Jeremy Bentham's self image: an exemplary bequest for dissection«, 196.

težav, ampak odločno zapiše: *a man's Auto-Icon is his own self*,⁶⁶ človekova avto-ikona je njegov lastni jaz. Spremenjen v avto-ikono, je »relativno nepokvarljivi del« materije, ki jo za sabo pusti smrt, istoveten s telesom živega človeka in potemtakem ustrezen predmet čaščenja (ali zaničevanja), to pa celo do te mere, da bodo ljudje že za življenja temeljito pretehtali svoja načrtovana dejanja z mislimi na sodbo, ki je bodo v očeh soljudi deležni po svoji smrti: *What will be said of my Auto-Icon hereafter?*⁶⁷ Javno mnenje bo tisto, ki bo avto-ikonam določilo njihovo mesto v *temple of honour*, templju časti, ali v *temple of dishonour*, templju sramote; če bo postavitev katere izmed avto-ikon v tempelj sramote neupravičena, »lahko javno mnenje popravi krivico – javno mnenje lahko namreč popravlja svoje lastne napake – in jo prestavi v tempelj časti.«⁶⁸ Ker pa tega mesta najbrž ne bo mogoče vedno enoznačno določiti, Bentham svojo sekularno verzijo nebes in pekla dopolni še z *Auto-Icon purgatory*,⁶⁹ s purgatorijem oziroma vicami, se pravi s tempeljem, v katerem bodo avto-ikone, razstavljene z glavo navzdol, čakale na dokončno sodbo javnega mnenja. Čeprav utilitaristična eshatologija ne more obljubljeni posmrtnega trpljenja oziroma ugodja – avto-ikone so namreč zgolj »brezčutna« trupla –, pa lahko s tem, da avto-ikone za vedno izpostavi očem javnosti, »v polje mišljenja in delovanja« vendarle vnese »nove moralne in politične motive«, ⁷⁰ je prepričan Bentham.

Še več, Bentham celo napove svetniški status svoje avto-ikone; samega sebe tako rekoč *vnaprej* razglasi za blaženega. Res je sicer, da svojo avto-ikono označi zgolj kot *quasi sacred*,⁷¹ vendar tega ne stori zaradi tega, ker bi bil pretirano skromen, ampak zaradi tega,

⁶⁵ Prim. Anthony Kenny, *Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 47; za izvirno rešitev tega problema, glej Mojster Eckhart, *Did the Forms of the Elements Remain in the Body of Christ while Dying on the Cross?*, v *Parisian Questions and Prologues*, prev. Armand A. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), 71–75.

⁶⁶ Bentham, *Auto-Icon*, 10.

⁶⁷ *Ibid.*, 7.

⁶⁸ *Ibid.*, 6.

⁶⁹ *Ibid.*, 7.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, 15.

ker se (nekvalificirane) oznake svetosti drži madež številnih zlorab iz preteklosti.⁷² Bentham se potemtakem za pol-svetniški status odloči v dobri veri, da bo predpona *quasi* napravila samo oznako svetosti »znosno« oziroma sprejemljivo, in ne zaradi tega, ker bi verjel, da bi bila nekvalificirana oznaka svetosti v primeru njegove avto-ikone kakorkoli pretirana ali neumestna. In kako bo prišlo do napovedane beatifikacije? Ko bodo principi avto-ikonizma enkrat splošno sprejeti, se pravi, ko bodo ljudje enkrat nehali pokopavati umrle in jih začeli avto-ikonizirati po Benthamovem zgledu, bodo avto-ikone v ljudeh zbudile radovednost, in sicer *virtuous curiosity*,⁷³ krepostno radovednost. Ljudje bodo začeli romati k avto-ikonam »vrlih«, »krepostnih posameznikov«, »dobrotnikov človeštva«, se pravi tistih, ki so v življenju ravnali v skladu z Benthamovim principom največje sreče. Avto-ikone vrlih, krepostnih posameznikov bodo »v svoji molčečnosti zgovorni pridigarji«; nauk, ki ga bodo avto-ikone oznanjale romarjem, pa bo tale: *Go thou and do likewise*,⁷⁴ pojdi in tudi sam ravnaj enako! Kar se bo torej na ta način širilo, bo prav samo vrlo, krepostno ravnanje, se pravi ravnanje v skladu z Benthamovim principom koristnosti oziroma največje sreče.

Medtem ko bodo k avto-ikonam dobrotnikov romale najširše ljudske množice, se pravi vsi tisti, ki bodo avto-ikone dobrotnikov častili zaradi dobrega, ki so jim ga le-ti za časa svojega življenja storili, pa bodo k Benthamovi lastni avto-ikoni romali zgolj izbrani posamezniki, namreč *votaries of the greatest-happiness principle*,⁷⁵ privrženci principa največje sreče, se pravi utilitaristi, tisti, ki bodo vedeli, da je bilo samo to dobro, zaradi katerega so avto-ikone dobrotnikov v očeh množic vredne čaščenja, vselej rezultat njihovega delovanja v skladu z Benthamovim principom koristnosti oziroma največje sreče. Avto-ikono samega Benthama bodo torej častili tisti izmed častilcev avto-ikon dobrotnikov, ki so doumeli sporočilo teh avto-ikon in potemtakem že ravnajo v skladu s principom koristnosti oziroma največje sreče, se pravi tisti, ki so tudi

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 7.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 15.

sami dobrotniki, z eno besedo, tisti, ki bodo po smrti tudi sami čaščeni. Častili jo bodo torej spreobrnjenci, tisti, ki so uzrli samo resnico principa koristnosti oziroma največje sreče, se pravi tisti, ki delijo Benthamovo prepričanje, da je prav ta princip edini pravi in da morajo biti potemtakem vsi tisti principi, ki od njega odstopajo, »nujno napačni« – da bi dokazali, da je katerikoli od slednjih res napačen, po Benthamu zadošča *just to show it to be what it is*, že to, da preprosto pokažemo, da je to, kar je, se pravi princip, ki kakorkoli odstopa od principa koristnosti: *to state it is to confute it*,⁷⁶ pravi Bentham; če pa, po drugi strani, poskušamo pobiti sam princip koristnosti, ga vedno pobijamo z razlogi, ki smo jih nevede izpeljali »iz samega tega principa«:⁷⁷ se pravi, s samim tem, da princip koristnosti pobijamo, ga samo še bolj utrjujemo –, z eno besedo, častili jo bodo tisti, ki so uvideli, da je ta, ki je prvi vpeljal princip koristnosti oziroma največje sreče (princip, ki bo vladal »do konca sveta«,⁷⁸ je prepričan Bentham), sam prav zaradi tega največji dobrotnik človeštva.

Če bodo torej spreobrnjenci oziroma »privrženci principa največje sreče« vse tiste avto-ikone, ki jih bodo častili, častili zaradi Benthama, se pravi vselej zaradi nekoga drugega, pa bodo Benthamovo avto-ikono, se pravi avto-ikono tistega, zaradi katerega so vse ostale avto-ikone v njihovih očeh sploh šele vredne čaščenja, častili zaradi njega samega. Čeprav bo – podobno kot avto-ikone vseh ostalih slavnih osebnosti – tudi Benthamova lastna avto-ikona zgolj *a senseless carcass of the biped*,⁷⁹ brezčutno truplo dvonožca, pa bo edina, ki bo v očeh spreobrnjencev deležna vzvišenega, (pol-)svetniškega statusa – to pa zato, ker bo med vsemi edina, ki bo vredna čaščenja zaradi *tistega, ki ga reprezentira*, se pravi *sama po sebi*.

Bentham je v oporoki naročil svojim učencem, naj takrat, ko se bodo zbrali z namenom, da počastijo spomin na utemeljitelja principa koristnosti oziroma največje sreče, v sobo, v kateri bo potekala spominska slovesnost, vsakokrat prinesejo tudi njegovo avto-ikono in jo posadijo za mizo, pri kateri bodo sedeli.⁸⁰ Medtem

⁷⁶ Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, 8.

⁷⁷ *Ibid.*, 4–5.

⁷⁸ Bentham, *Auto-Icon*, 15.

⁷⁹ *Ibid.*, 7.

ko ustanovitelje drugih filozofskih šol po njihovi smrti praviloma nasledijo drugi voditelji, pa bo Bentham kot avto-ikona svojim učencem »osebno načeloval«⁸¹ (*preside bodily*) tudi še po svoji smrti. Takole pravi sam v *Avto-ikoni*:

Kdo naj vodi Benthamovo združenje, ko bo Bentham enkrat umrl (čeprav bo v spominu živel večno!)? Kdo drug kot sam Bentham! Vanj bodo uprte vse oči, njemu bodo namenjeni vsi govori.⁸²

Če bi hoteli v filozofski literaturi poiskati vzporednico Benthamovi *Avto-ikoni*, bi nemara lahko rekli, da se ta izjemni spis bere kot hrbtna stran Spinozovega projekta iz druge polovice petega dela *Etike*. Spinoza tu radikalno spremeni ton in se posveti pretresu »trajanja duha brez ozira na telo«,⁸³ medtem ko Benthama zanima *trajanje telesa brez ozira na duha*. Medtem ko Spinozova pozornost velja delu človeškega duha, ki je večen, pa Benthamova pozornost velja *delu človeškega telesa, ki je večen*: če je Spinoza verjel, da »človeški duh ne more biti popolnoma uničen skupaj s telesom« in da »od njega ostane nekaj, kar je večno,«⁸⁴ pa je Bentham brez dvoma verjel, da od *samega človeškega telesa* po njegovi smrti ostane nekaj, kar je *imperishable*,⁸⁵ neminljivo, večno, namreč njegov »relativno nepokvarljivi del«, spremenjen v avto-ikono. Spinozovega projekta v *Etiki* se je oprijelo ime *alternative, secular salvation*,⁸⁶ alternativno, sekularno odrešenje duha – Benthamov projekt v *Avto-ikoni* pa bi prav lahko označili kot *alternativno, sekularno vstajenje telesa*.

⁸⁰ Za celoten tekst Benthamove oporoke glej Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London«, 80.

⁸¹ Bentham, *Auto-Icon*, 5.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Spinoza, *Etika*, 345.

⁸⁴ *Ibid.*, 346.

⁸⁵ Bentham, *Auto-Icon*, 12.

⁸⁶ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 154.

TELO IN *PSYCHO*

Za najzvestejšega privrženca Benthamovih principov avto-ikonizma bi nemara lahko veljal prav Norman Bates iz Hitchcockovega filma *Psycho*. Njegov odnos do mrtvih teles ni namreč nič manj utilitaran od Benthamovega; prav tako kot Bentham tudi Norman sam verjame *in the preservative powers of taxidermy*,⁸⁷ v ohranjevalno moč nagačevanja, kot beremo v romanu. Norman materinega mrtvega telesa ne prepusti naravnemu razkroju, ampak ga izkoplje iz groba, taksidermično obdela in ohrani kot njeno najbolj ustrezno reprezentacijo: podobno kot Normanovi nagačeni ptiči – krokariji in sove – je tudi gospa Bates še po smrti »svoja lastna podoba« oziroma »svoj lasten kip«. ⁸⁸ Res je sicer, da je avto-ikona gospe Bates, ki jo je izdelal Norman, videti nekoliko manj prepričljivo kot avto-ikona samega Benthama, a ne pozabimo, da slednja svoj prepričljivi videz v prvi vrsti dolguje prav dejstvu, da je bila Benthamova izsušena glava kasneje nadomeščena z voščeno kopijo, v katero so vstavljene steklene oči v Benthamovi lastni barvi. Umetne oči so edina stvar, pri kateri je bil Bentham pripravljen popustiti in odstopiti od strogih principov avto-ikonizma; samo oči so lahko tisto, kar na njegovem telesu po smrti ne bo avto-ikonično. (Par steklenih oči, ki naj bi kasneje krasile njegovo izsušeno glavo, si je dal Bentham izdelati že dve desetletji pred smrtjo in jih potem nosil naokrog v žepih in z veseljem razkazoval prijateljem. ⁸⁹) Po

⁸⁷ Robert Bloch, *Psycho* (London: Bloomsbury, 1997), 149. Mimogrede, če bi hoteli za vsako ceno poiskati literarni lik, pri katerem bi se bil prav lahko navdihal Ed Gein, serijski morilec, ki je – po besedah avtorja romana – sam navdihnil lik Normana Batesa (prim. Stephen Rebello, *Alfred Hitchcock and the Making of Psycho* [New York: St. Martin's Press, 1998], 7–14; prim. tudi Bloch, *Psycho*, 143) pa tudi lik že omenjenega »Buffala Billa« iz drugega dela znamenite trilogije Thomasa Harrisa, bi ga morda lahko prepoznali prav v Diderotovem anatomu Orcotomu iz *Les Bijoux indiscrets*.

⁸⁸ Benthamovski motiv nagačevanja človeških trupel pri Hitchcocku srečamo tudi v *The Trouble with Harry*, kjer Jennifer (Shirley MacLaine) kot eno od možnih rešitev preglavic s truplom svojega soproga Harryja – v nasprotju s kapitanom Wilesom (Edmund Gwenn), ki pravi »pokopljimo ga in opravimo z njim, saj zdaj tako nikomur ne koristi več« – ironično predlaga, naj ga »nagačijo [*stuff him*] in postavijo v stekleno omaro«.

besedah Zbarskega umetne oči krasijo tudi Leninovo balzamirano glavo.⁹⁰ Po drugi strani pa Norman na avto-ikonu svoje matere raje ohrani izsušeno glavo in pusti očesne votline v njej prazne, kakor pa da bi izdal principe avto-ikonizma. Čeprav torej gospa Bates, kot avto-ikona, ni več podobna sama sebi, pa v Normanovih očeh sámo sebe vendarle reprezentira bolj ustrezno, kot pa Bentham in Lenin reprezentirata sama sebe.

Norman tudi teles svojih preostalih dveh žrtev – Marion in detektiva Arbogasta – ne prepusti kar tako naravnemu razkroju, ampak ju potopi v močvirje, kjer se lahko mrtva telesa bolj ali manj nedotaknjena ohranijo še dolga leta (močvirje kot kraj, kjer so se človeška trupla v preteklosti že ohranila, omenja tudi Bentham v *Avto-ikonu*⁹¹). Četudi bi ju izvlekli iz močvirja dolga leta po njuni smrti, bi Marion in Arbogast še vedno reprezentirala sama sebe; podobno kot gospa Bates bi bila tudi Marion in Arbogast še vedno »svoji lastni podobi« oziroma »svoja lastna kipa«. Njuni naravno avto-ikonizirani telesi bi bili nemara videti celo bolj prepričljivo kot pa taksidermično obdelano telo gospe Bates. Norman potemtakem očitno še vedno eksperimentira v avto-ikonični umetnosti, išče najbolj ustrezen postopek itn.

Še več, ne le do mrtvih teles, ampak tudi do same taksidermije, se pravi do postopka, s katerim mrtve šele napravimo koristne živim, ima utilitaren odnos. Ne le, da je *stuffing things*, nagačevanje stvari, cenen konjiček – »Nagačevanje niti ni tako drago, kot bi si morda mislili,« pravi Norman. »V resnici je zelo poceni. Saj veste, igle, sukanec, žagovina. Edina stvar, ki sploh kaj stane, so kemikalije...«⁹² – in Norman potemtakem dobro iz mrtvih iztisne ob minimalnih vložkih, ampak je obenem tudi *more than a hobby*, več kot konjiček: medtem ko si ljudje s konjički navadno zgolj »krajšajo čas«, pa ga Norman, kot sam pravi, z nagačevanjem stvari ustvarjalno »zapolnjuje«. ⁹³ Še preden so torej izročeni v »nadaljnjo uporabo živim«,

⁸⁹ Prim. Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London«, 84.

⁹⁰ Prim. Zbarsky in Hutchinson, *Lenin's Embalmers*, 85.

⁹¹ Bentham, *Auto-Icon*, 1.

⁹² Richard J. Anobile, ur., *Alfred Hitchcock's Psycho* (London: Pan Books, 1974), 78.

mrtvi že koristijo njemu samemu: nagačevanje stvari je tisto, kar ga navdaja z občutkom zadovoljstva, nagačevanje stvari je sredstvo njegovega samouresničenja in duhovne rasti – z eno besedo, nagačevanje mrtvih je tisto, za kar Norman živi.

Norman se v svojem pragmatičnem odnosu do mrtvih teles ne navdihuje le pri tradiciji utilitarizma, ampak tudi pri njegovih neposrednih predhodnikih: Norman smrti teles, ki bodo kasneje koristila živim, ne prepušča naključju – nagačuje in avto-ikonizira namreč prav telesa svojih *žrtev* (ne le gospa Bates, Marion in detektiv Arbogast, tudi nagačeni krokarji in sove prav gotovo niso umrli naravne smrti, ampak so morali biti uplenjeni). V svojem podivjanem, zblaznelem utilitarizmu je torej Norman podoben razvpitima morilcema Burku in Haru, ki sta morila z namenom, da bi telesa njunih žrtev potem lahko služila utilitarnim ciljem: medtem ko so telesa njunih žrtev služila benthamovskemu »prehodnemu«, se pravi »raztelesitvenemu oziroma anatomskemu« smotru, pa telesa Normanovih žrtev – tako mati kakor tudi krokarji in sove – služijo benthamovskemu »trajnemu«, se pravi »ohranitvenemu oziroma kiparskemu« smotru. Mimogrede, ko Burka zasačijo, tudi njega obsodijo na obešenje z javnim raztelesenjem; se pravi tisti, ki je anatome oskrboval s trupli za raztelesenje, po smrti tudi sam konča na njihovi mizi; tisti, ki je moril z namenom, da bi telesa njegovih žrtev potem lahko služila utilitarnim ciljem, je tudi sam umorjen, njegovo lastno telo pa izročeno v »nadaljnjo uporabo živim«. Burkovo telo pa ni služilo le »prehodnemu«, ampak tudi »trajnemu« smotru: sodnik je namreč odredil, da morajo po usmrtni in opravljenem raztelesenju Burkov skelet znova sestaviti in ohraniti v spomin na njegove okrutne zločine.⁹⁴ In tako lahko Burka vidimo še danes – razstavljen v muzeju edinburške Univerze še danes reprezentira sam sebe, še danes je »svoja lastna podoba«, svoja lastna ikona. Ali ni navsezadnje prav ta eksemplarična kazen tudi tista, na katero Hitchcock obsodi Normana, ko ga ob koncu filma pokaže, kako nepremično sedi in brezizrazno strmi predse? Ali ni Norman v tem trenutku srhljivo podoben svoji nagačeni materi in Benthamu? Ali

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Prim. Richardson, *Death, Dissection and the Destitute*, 143; glej tudi 340, op. 52.

ni torej videti, kot da bi bil Norman nagačen pri živem telesu, saj je vse, kar bo odslej počel, samo še to, da bo reprezentiral samega sebe? Norman to navsezadnje uvidi tudi sam, ko v romanu z materinim glasom sklene, da bo najbolje, če se vda v usodo in »se pretvarja, da je nagačen« – *a harmless stuffed figure that couldn't hurt or be hurt but merely exist forever*.⁹⁵ Ali ni potemtakem Norman obsojen na to, da s svojim telesom eksemplificira »nadaljnjo uporabnost mrtvih« še pred smrtjo?

In končno, Norman materino nagačeno telo, se pravi njeno avto-ikono, uporabi tudi v »gledališki oziroma dramski« smoter. Kot smo videli, bi si bil Bentham želel, da bi bili njegovi filozofski monologi po njegovi smrti uprizorjeni kot dialogi med njim in nekaterimi znamenitimi mrtvimi misleci (in prav z namenom, da bi v teh dialogih med mrtvimi lahko igral samega sebe, je dal Bentham svoje telo po smrti nagačiti). Do te uprizoritve seveda ni nikoli prišlo, navsezadnje že zato ne, ker telesa tistih, s katerimi bi si bil želel po smrti razpravljati, niso bila ohranjena. Norman Bates pa Benthamovo fantazmo avto-ikoničnega teatra *udejanji*: njegovi fantazmatski scenariji se ne odvijajo zgolj v njegovi glavi, se pravi v obliki imaginarnih pogovorov oziroma notranjih monologov, ampak so uprizorjeni v obliki dialogov med njim in njegovo mrtvo materjo, ki v tej predstavi s svojim nagačenim telesom igra sámo sebe, Norman pa je tisti, ki njeno telo (oziroma avto-ikono) animira in mu posodi svoj glas. »Kateri igralec bi lahko mojo mater igral bolje, kot lahko prav moja mati, kot avto-ikona, igra sámo sebe?« – bi se Norman brez dvoma strinjal z manifestom benthamovskega avto-ikoničnega teatra.

RIEN NE DISSEMBLE PLUS DE LUI QUE LUI-MÊME

Pri Homerju je duša podoba (*eídolon*) mrtvega telesa.⁹⁶ Po Homerju

⁹⁵ Bloch, *Psycho*, 152.

⁹⁶ Tu se opiramo na Jean-Pierre Vernant, »Psuche: Simulacrum of the Body or Image of the Divine?« v *Mortals and Immortals*, ur. Froma I. Zeitlin (Princeton: Princeton University Press, 1991), 186–92; glej tudi »Figuration de l'invisible

namreč ljudje nimamo duše, ampak po smrti sami postanemo duša, se pravi podoba telesa, ki ga ni več. Patroklova duša, ki jo vidi Ahil, je popolnoma podobna mrtvemu junaku, je tako rekoč njegov natančen, popoln dvojnik (»ubogega Patrokla duša, vsa po postavi, po lepih očeh, podobna je njemu, glas je enak in obleka, ki rajni je vedno jo nosil«), hkrati pa je popolnoma nesubstancialna: ko Ahil stegne roke, da bi objel prijatelja, ki ga vidi pred sabo, se ta razblini (»ko dim razrédi se duša«). Patroklova duša je, skratka, prikazen, fantomski dvojnik mrtvega telesa.⁹⁷

Pri Platonu pa imamo nekoliko drugačno sliko. Po Platonu je namreč mrtvo telo tisto, ki je podoba umrlega.⁹⁸ Kljub temu pa Platon ohranjenega mrtvega telesa nekega človeka nikakor ne bi imel za njegovo avto-ikono. Denimo, da bi bilo Sokratovo mrtvo telo ohranjeno. (Dejstvo, da *ni* bilo ohranjeno, Bentham v *Avto-ikoni* odkrito obžaluje: »Vzemimo primer Sokrata. Denimo, da je bil avto-ikoniziran in da je avto-ikona shranjena v Britanskem muzeju. Ali bi avto-ikona upravičila Ksenofontov prikaz Sokrata in njegov portret v *Memorabilijah*?«⁹⁹) V Platonovih očeh bi bilo Sokratovo »avto-ikonizirano« telo zgolj podoba oziroma ikona Sokrata, ne pa Sokratova avto-ikona oziroma »njegov lastni jaz«. Kar namreč konstituira našo resnično bit oziroma naš jaz, je po Platonu prav duša. Ker je torej tisto, kar konstituira Sokratov jaz, njegova duša,

et catégorie psychologique du double: le colossos«, v *Mythe et pensée chez les Grecs* (Pariz: Maspero, 1978), 2:65–78.

⁹⁷ Homer, *Iliada*, prev. Anton Sovr (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1982), 436–38.

⁹⁸ Platon, *Zakoni*, 436. Čeprav Platon za razliko od Benthama od teles umrlih ne pričakuje nikakršne koristi za žive, pa je njegov odnos do teles umrlih vendarle podoben Benthamovemu v tem, da naj bodo stroški, ki jih imajo živi z njimi, čim manjši: tako si po Platonu »ni treba nikoli nakopavati prevelikih stroškov v napačnem prepričanju, da je kup mesa, ki ga je treba pokopati, naš sorodnik«; gre samo za to, »da v redu opravimo svojo dolžnost in za mrtvi žrtvenik podzemskih bogov čimmanj porabimo« (*ibid.*, 436–37); »grobov ni dovoljeno kopati tam, kjer je zemlja primerna za obdelovanje,« ampak »tam, kjer je zemlja po svoji naravi prikladna samo za sprejemanje in hrambo trupel, brez škode za žive« (*ibid.*, 436); »nagrobnik naj bo kvečjemu tako velik, da je na njem prostor za kratko hvalnico pokojnikovemu življenju, obsegajočo največ štiri šestomere« (*ibid.*) itn.

ki je ob smrti zapustila telo, je Sokratovo mrtvo telo Sokrat samó ikonično. Sokratovo mrtvo telo je podoba Sokrata – ne kolikor je to telo svoja lastna podoba, ampak prav kolikor je podoba njegove duše. V Platonovih očeh bi imel avto-ikonični aspekt mrtvega telesa potemtakem očitno manjšo težo od njegovega ikoničnega aspekta: telo, ki bi bilo zgolj svoja lastna podoba, bi ga očitno zanimalo manj od telesa, ki je hkrati tudi podoba nečesa drugega – nečesa, česar ne reprezentira enako ustrezno, kot reprezentira sámo sebe –, namreč duše, ki se je ločila od njega. Čeprav bi Platon benthamovski avto-ikonični teater najbrž odobral – Benthamovi dialogi med mrtvimi namreč niso nič drugega kot tista vrsta pesništva, ki bi ga bil Platon ob »himnah bogovom«⁹⁹ pripravljen dopustiti v svoji državi, namreč »hvalnice plemenitim ljudem«¹⁰⁰ –, pa bi ga uprizoritev katerega od njegovih lastnih dialogov, v kateri bi v vlogi Sokrata nastopilo njegovo avto-ikonizirano mrtvo telo, brez dvoma navdušila precej manj kot Benthama. Pri Platonu se torej reprezentacijsko razmerje med dušo in mrtvim telesom obrne: mrtvo telo je tisto, ki je podoba duše. Medtem ko je nesmrtna duša tisto, kar konstituira našo resnično bit, pa je mrtvo telo iluzorna, prehodna podoba duše, njen fantomski odsev. V platonski ontologiji je telo tisto, ki je derealizirano oziroma desubstancializirano. Vendar pa telo ni derealizirano šele po smrti – že za življenja ni bilo nič drugega kot čisti videz, nesubstancialni dozdevek oziroma »senca«, ki spremlja dušo.

Medtem ko je pri Homerju duša podoba mrtvega telesa in pri Platonu mrtvo telo podoba duše, pa pri Benthamu ni ne duša podoba mrtvega telesa ne mrtvo telo podoba duše – mrtvo telo je *svoja lastna podoba* in prav kot tako človekova avto-ikona. V Benthamovih očeh je človek po smrti »svoja lastna podoba«¹⁰¹ prav kot telo. To pa zato, ker tisto, kar konstituira človekov jaz po smrti, po Benthamu ni duša, ki se je ločila od telesa, ampak sámo mrtvo telo. Oziroma z Benthamovimi besedami: *a man's Auto-Icon is his own self*,¹⁰¹ človekova avto-ikona je njegov lastni jaz. Kakorkoli je že

⁹⁹ Bentham, *Auto-Icon*, 8.

¹⁰⁰ Platon, *Država*, prev. Jože Košar (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1976), 337.

¹⁰¹ Bentham, *Auto-Icon*, 10.

misel, da je prav človekovo mrtvo telo tisto, ki je po smrti »njegov lastni jaz«, na prvi pogled nenavadna, jo je vendarle mogoče razumeti na ozadju Benthamove ontologije. V Benthamovi klasifikaciji bitnosti za dušo po smrti telesa, se pravi za dušo, ki se je ločila od telesa, ni mogoče reči niti tega, da je »realna bitnost« – prav lahko bi namreč bila zgolj »fiktivna bitnost«. »Verjamem, da nihče pod soncem ne bo pripravljen trditi, da je sam zaznal en sam primerek človeške duše, ki bi obstajala ločeno od telesa,«¹⁰² piše Bentham. Duša je potemtakem v najboljšem primeru »inferencialna realna bitnost«, se pravi bitnost, katere realnost »ni v nobenem primeru izpričana z zaznavo« in »jo imamo potemtakem lahko samo za stvar sklepanja [*a matter of inference*]«. ¹⁰³ »Vsakdo, v čigar očeh človeške duše, ki bi bivala ločeno od telesa, ne bi bilo mogoče ustrezno uvrstiti v razred realnih bitnosti,« dodaja Bentham v opombi pod črto, »pa bi moral le-to kajpada uvrstiti v razred fiktivnih bitnosti.«¹⁰⁴ Po drugi strani pa je telo realna bitnost *par excellence*, namreč »zaznavna realna bitnost«, se pravi »bitnost, katere obstoj je ljudem znan po neposrednem pričevanju njihovih čutov in brez sklepanja.«¹⁰⁵ Se pravi ne glede na to, v katerega od obeh razredov bitnosti jo uvrstimo, ontološki status duše po smrti telesa je v Benthamovih očeh v vsakem primeru celo bolj prekeren od ontološkega statusa samega mrtvega telesa, ki ga je zapustila: če je ustrezno ohranjeno, je mrtvo telo očitno še vedno »zaznavna realna bitnost«. Prav njegova lastna ontologija je potemtakem tista, ki Benthama pripravi do tega, da »svoj lastni jaz« po smrti raje prepozna v »brezčutnem truplu« kakor pa v duši.

Medtem ko poskuša Bentham pokazati, da je stvar sama svoja najbolj ustrezna reprezentacija, pa poskuša Platon v *Kratilu* v slovitnem pasusu, ki ga Alexander Nehamas imenuje »metafizična verzija

¹⁰² Bentham, *A Fragment on Ontology*, 196.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, op. 1. Prim tudi: »Človeška duša, ki bi obstajala ločeno od telesa in ki bi v tem stanju blodila po svetu, bi bila duh [*a ghost*]; če nas že navada komajda sili v to, da bi morali dandanes verjeti v duhove, pa nas duh časa prav gotovo ne« (*ibid.*). V tem primeru duša ne bi bila niti fiktivna bitnost, ampak prej *imaginary non-entity*, imaginarna ne-bitnost.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 195.

mita o Pigmalionu«, ¹⁰⁶ pokazati, da stvar sama nikoli ne more biti svoja lastna reprezentacija, se pravi svoja lastna podoba oziroma ikona. Ne le, da se mora podoba numerično razlikovati od stvari, katere podoba je, ampak še več, če naj sploh bo podoba, mora v podobnosti zaostajati za njo. Če bi namreč podoba reproducirala vse lastnosti stvari, katere podoba je, se pravi, če bi bila svojemu objektu popolnoma podobna, bi »vse ... postalo dvojno« in ne bi bilo več mogoče reči, kaj od obojega je podoba in kaj stvar sama. Če bi podobi dodali prav vse lastnosti tiste stvari, katere podoba je, bi namreč prenehala biti podoba te stvari in bi postala njen natančen, popoln dvojniki, se pravi nova stvar sama. Če bi torej »kateri izmed bogov« sliki (*eikon*) Kratila poleg barve in oblike, ki jo že ima, dodal še vse ostale Kratilove lastnosti, kot so »gibanje, duša in razum«, pravi Sokrat, ne bi več imeli Kratilove slike na eni strani in Kratila na drugi, ampak preprosto »dva Kratila«. ¹⁰⁷

Misel, da je podoba kot podoba popolna prav kolikor njena podobnost s stvarjo samo ni popolna, srečamo tudi pri Descartesu, ki v svojem spisu *La Dioptrique* piše takole:

Ni podob, ki bi morale biti v vsem [*en tout*] podobne objektom, ki jih reprezentirajo, saj sicer med objektom in njegovo podobo ne bi bilo nobene razlike. Dovolj je že, če so podobe svojim objektom nekoliko [*en peu de choses*] podobne. Popolnost podob je pogosto celo odvisna od tega, da svojim objektom *niso* tako podobne, kot bi lahko bile. ... Da bi bili bakrorezi, kot podobe, bolj popolni in da bi neki objekt bolje reprezentirali, mu pogosto *ne smejo* biti podobni [*elles doivent ne luy pas ressembler*]. ¹⁰⁸

Tisto, kar v Platonovih očeh predstavlja konstitutivno potezo ikon oziroma podob; tisto, kar v Descartesovih očeh zagotavlja njihovo »popolnost« – se pravi dejstvo, da stvarem, ki jih reprezentirajo, niso podobne »v vsem« –, je v Benthamovih očeh,

¹⁰⁶Alexander Nehamas, *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 285; prim. tudi 263.

¹⁰⁷Platon, *Kratilos*, prev. Marijan Tavčar (Maribor: Založba Obzorja, 1980), 90.

¹⁰⁸Descartes, *La Dioptrique*, v *Ceuvres*, 6:113.

nasprotno, razlog njihove neustreznosti: Bentham namreč vse ikone, ki so numerično različne od stvari same, se pravi »podobe«, »slike« in »kipe« te stvari, zavrne kot neustrezne prav zaradi tega, ker tej stvari nikoli niso tako podobne, kot je ta stvar podobna sama sebi, se pravi zaradi tega, ker v podobnosti nujno zaostajajo za stvarjo, ki jo reprezentirajo.

Kaj bi situacija, v kateri bi »vse ... postalo dvojno«, pomenila v Benthamovih očeh? Zakaj bi mu šli ob stvarjenju drugega Kratila lasje pokonci? Medtem ko v Platonovih očeh s spremembo Kratilove reprezentacije v njegovega popolnega dvojnika izgubimo ikono oziroma podobo in dobimo novo stvar sámo – namesto Kratila in njegove slike imamo zdaj »dva Kratila« –, pa v Benthamovih očeh dobimo tudi *novo ikono*, in sicer ikono, ki bi jo Bentham imenoval »ponarejena avto-ikona«. Benthamovska ponarejena avto-ikona je paradokсна bitnost: ponaredek je prav kolikor je od stvari, ki jo posnema, kvalitativno popolnoma nerazločljiva; brž ko bi v podobnosti zaostajala za njo, že ne bi bila več njena »ponarejena avto-ikona«, ampak zgolj ena izmed ikon, ki stvari, katerih ikone so, vselej reprezentirajo bolj ali manj neustrezno. Drugi Kratil namreč ni le svoja lastna ikona, ampak tudi ikona prvega Kratila. Ker prvemu Kratilu ni nič manj podoben, kot je ta podoben samemu sebi, drugi Kratil prvega seveda ne reprezentira nič manj ustrezno, kot ta reprezentira samega sebe. Ker torej drugi Kratil ni nič manj ustrezna ikona prvega, kot je prvi Kratil svoja lastna ikona, se pravi avto-ikona, je drugi Kratil pač »ponarejena avto-ikona« prvega. In prav zaradi tega, ker kvalitativno nerazločljiva, a numerično distinktna stvar Kratila ne bi reprezentirala nič manj ustrezno, kot Kratil reprezentira samega sebe, Bentham reče, da *Auto-Icons ... cannot be forged*,¹⁰⁹ avto-ikon ... ni mogoče ponarediti. Če bi bili možni dve stvari, ki druga drugi ne bi bili podobni nič manj, kot je vsaka od njiju podobna sama sebi, potem seveda ne bi bila več nujno samo vsaka stvar sama tista, ki je svoja najbolj ustrezna reprezentacija, saj stvari druga druge ne bi reprezentirali nič manj ustrezno, kot vsaka od njiju reprezentira sámo sebe.

Pri reprezentaciji Bentham potemtakem očitno stremi za naj-

¹⁰⁹Bentham, *Auto-Icon*, 5.

višjo stopnjo ikoničnosti, se pravi za istovetnostjo. »Ali ni istovetnost bolj zaželena od podobnosti?«¹¹⁰ sprašuje v *Avto-ikoni*. Vsako stvar lahko najbolj ustrezno reprezentira le ona sama; vsaka stvar je sama svoja najboljša ikona; z eno besedo, vsak objekt je znak samege sebe. Benthamova avto-ikona je potemtakem paradoksn znak, ki je istoveten s svojim denotatom, znak, ki je sam svoj denotatum.

Centralni princip Benthamovega avto-ikonizma – da je lahko namreč samo vsaka stvar sama tista, ki je svoja lastna najbolj ustrezna reprezentacija, to pa preprosto zaradi tega, ker ji nobena druga stvar ne more biti bolj podobna, kot je lahko ta stvar podobna sama sebi – v skrajni instanci izhaja iz enega izmed temeljnih principov Leibnizove metafizike, namreč iz tako imenovanega principa istovetnosti nerazločljivega (*l'Identité des indiscernables*). Po Leibnizu namreč v naravi ne more biti dveh (ali več) popolnoma podobnih stvari, se pravi stvari, med katerima ne bi mogli razlikovati oziroma stvari, ki bi se med sabo razlikovali zgolj po številu oziroma – kar je isto – zgolj po imenu. Če sta stvari popolnoma podobni, sta tudi numerično istovetni, se pravi ena sama stvar; stvari, ki sta med sabo nerazločljivi, sta v resnici *la même chose sous deux noms*,¹¹¹ ista stvar pod dvema imenoma.

V lacanovski perspektivi pa bi prej veljalo ravno obratno. »Anti-leibnizovski nauk lacanovske logike označevalca je v tem,« pravi Žižek, »da je – ker stvar 'ni videti kot ona sama' – podobnost, nasprotno, *poročstvo neistovetnosti*.«¹¹² Princip, ki tiči v ozadju te ideje, je hrbtna stran Leibnizovega principa istovetnosti nerazločljivega, namreč princip, ki bi ga morda lahko imenovali princip »nepodobnosti istovetnega«.

Lep primer principa nepodobnosti istovetnega utelešata izmuzljivi lik Rameaujevega nečaka, ki ga Diderot v istoimenskem romanu opiše z besedami: »Rien ne dissemble plus de lui que lui-même,«¹¹³ in Jean-Jacques Rousseau, ki sam zase pravi: »Rien n'est si dissemblable à moi que moi-même.«¹¹⁴ Medtem ko po

¹¹⁰ *Ibid.*, 3.

¹¹¹ Leibnizovo četrto pismo Clarku, v *Opera philosophica omnia*, 756.

¹¹² Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute* (London: Verso, 2000), 51.

¹¹³ Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, ur. Jean Varloot (Pariz: Gallimard, 1972), 32.

Benthamu, nič ne more biti nekemu človeku bolj podobno, kot je ta človek podoben samemu sebi, pa po Diderotu nič ni Rameauju – in po Rousseauju njemu samemu – podobno *manj* kot on sam. V nasprotju z Benthamovim principom avto-ikonizma, po katerem je človek svoja lastna ikona, »svoja lastna podoba«, se pravi podoben samemu sebi, ne Rameau ne Rousseau *nista* videti kot ona sama oziroma podobna sama sebi – Rameau *je* Rameau in Rousseau *je* Rousseau.

Povsem v skladu s tem principom v filmu *The Lady Eve* Charles (Henry Fonda), drugič vidi isto žensko – žensko, ki je videti natanko tako kot takrat, ko jo je videl prvič, le da se zdaj pod drugim, izmišljenim imenom pretvarja, da je neka druga ženska – in vzklikne: *They look too much alike to be the same*,¹¹⁵ preveč sta si podobni, da bi lahko bili ena in ista ženska. Tisto, po čemer Charles razlikuje med njima, je torej prav dejstvo, da sta si podobni kot jajce jajcu in da se potemtakem sploh ne razlikujeta med sabo; tisto, po čemer ju razločuje, je prav dejstvo, da sta med sabo nerazločljivi; tisto, kar ju v njegovih očeh dela dve, je prav dejstvo, da sta videti kot eno – se pravi prav tisto, zaradi česar bi po Leibnizu morali biti istovetni oziroma ena sama »pod dvema imenoma«. Z eno besedo, Charles prepozna numerično razliko prav v sami kvalitativni nerazločljivosti. Skladno s tem ostane ob popolni, osupljivi podobnosti med njima popolnoma ravnodušen. Medtem ko je ponavadi prav presenetljiva podobnost med dvema osebama tisto, kar pritegne našo pozornost in vzbudi naše sume, da gre morda v resnici za eno in isto osebo (in večja ko je ta podobnost, bolj pritegne našo pozornost in večji so naši sumi), pa je pri Charlesu ravno obratno: da sta ženski v resnici ena in ista oseba, bi Charles po lastnih besedah posumil samo v primeru *if she didn't look so exactly like the other girl*,¹¹⁶ če [ženska pred njegovimi očmi] *ne bi bila* tako zelo podobna drugemu dekletu. V njegovih očeh je potemtakem prav podobnost tista, ki je poroštvo neistovetnosti.

¹¹⁴Jean-Jacques Rousseau, *Le Persifflueur*, v *Œuvres complètes*, 5 zv., ur. Bernard Gagnebin in Marcel Raymond (Pariz: Gallimard, 1959–95), 1:1108

¹¹⁵Brian Henderson, ur., *Five Screenplays by Preston Sturges* (Berkeley: University of California Press, 1986), 467.

¹¹⁶*Ibid.*

Povsem enaka metafizika v filmu bratov Marx *Animal Crackers* obvladuje tudi Grouchovo presojanje identitete Emmanuela Ravellija: ko zve, da je nekdo, ki je na las podoben Emmanuelu Ravelliju – *Say, you look exactly like a fellow I used to know, by the name Emmanuel Ravelli* –, tudi v resnici Emmanuel Ravelli, kljub vsemu ugovarja: *But I still insist there is a resemblance*,¹¹⁷ še vedno pa trdim, da *obstaja* podobnost. Groucho torej Ravelliju očita njegovo podobnost s samim sabo, kot da bi hotel reči, da je Ravelli preprosto preveč podoben samemu sebi, da bi lahko bil Ravelli: kako bi lahko bil Emmanuel Ravelli, ko pa je videti »natanko tako« kot Emmanuel Ravelli? Se pravi prav zato, ker je Emmanuel Ravelli samemu sebi podoben kot jajce jajcu, se Grouchu zdi skorajda nemogoče, da bi bil tudi v resnici Emmanuel Ravelli – tako zelo je podoben Ravelliju, da bi pravzaprav *moral* biti nekdo drug. Da v Grouchovih očeh popolna podobnost oziroma kvalitativna nerazločljivost dejansko implicira numerično različnost, potrjujejo tudi besede, ki jih neposredno za tem izreče Ravelli: *He thinks I look alike*. Te besede nikakor niso prazno duhovičenje, ampak koncizno povzemajo Grouchovo metafiziko neistovetnosti nerazločljivega, to pa kljub očitni slovnični napaki ali boljše, prav zaradi nje: to, da sta *alike*, je slovnično pravilno sicer res mogoče reči samo za dve (ali več) stvari, toda tudi Ravelli ta izraz sam zase uporabi prav v trenutku, ko uvidi, da bi bil prav zaradi *svoje podobnosti s samim sabo* v Grouchovih očeh skorajda obveljal za nekoga drugega in bi bila potemtakem on sam in Ravelli *dve* – numerično distinktni – osebi. Zdi se potemtakem, kot da bi bilo v skladu s to metafiziko neko stvar ali osebo mogoče enoznačno prepoznati kot njo samo vselej šele takrat, kadar nas kljub temu, da nas prav vse na njej spominja nanjo, *ona sama vendarle ne spominja sama nase* – nekako tako, kot Margaret Dumont v *A Night at the Opera* Groucha spominja na njo samo: *Your eyes, your throat, your lips – everything about you reminds me of you*. Except you. Vaše oči, vaš vrat, vaše ustnice – prav vse na vas me spominja na vas. *Razen vas samih*. Ali v Žižkovem mojstrskem heglovskem jeziku: »‘enost’ reči ni utemeljena v njenih lastnostih,

¹¹⁷Prim. Michael Barson, ur., *Flywheel, Shyster, and Flywheel: The Marx Brothers' Lost Radio Show* (New York: Pantheon, 1988), 5.

temveč v negativni sintezi čistega 'Enega', ki izključuje vse pozitivne lastnosti: ta 'eden', ki zagotavlja istovetnost reči, se ne nahaja v njenih lastnostih, saj je konec koncev njen *označevalec*.¹¹⁸

¹¹⁸ Žižek, *The Fragile Absolute*, 51–52.

BIBLIOGRAFIJA

- Alquié, Ferdinand. *Le Cartésianisme de Malebranche*. Pariz: J. Vrin, 1974.
- . *Le Rationalisme de Spinoza*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1981.
- Althusser, Louis. *The Future Lasts a Long Time*. Prevedel Richard Veasey. London: Chatto and Windus, 1993.
- Anobile, Richard J., ur. *Alfred Hitchcock's Psycho*. London: Pan Books, 1974.
- D'Argens, Boyer [?]. *Thérèse philosophe*. Pariz: Éditions La Musardine, 1998.
- Aristotel. *Nikomahova etika*. Prevedel Kajetan Gantar. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1964.
- Avguštin, Avrelj. *Zakonski stan in poželenje*. Prevedla Nataša Homar. Ljubljana: Krt 1993.
- Azouvi, François. »Les Paradoxes de l'existence corporelle selon Malebranche.« V *Le Dualisme de l'âme et du corps*, uredil Jean-Louis Vieillard-Baron. Pariz: J. Vrin, 1991.
- Barson, Michael, ur. *Flywheel, Shyster, and Flywheel: The Marx Brothers' Lost Radio Show*. New York: Pantheon, 1988.
- Bentham, Jeremy. *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living*. [1842?]
- . *A Fragment on Government*. Uredila J. H. Burns in H. L. A. Hart. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . *The Principles of Morals and Legislation*. Buffalo: Prometheus Books, 1988.
- . *The Works of Jeremy Bentham*. 11 zv. Uredil John Bowring. Edinburgh, 1838–43.
- Berkeley, George. *Filozofski spisi*. Prevedla Zdenka in Frane Jerman. Ljubljana: Slovenska matica, 1976.
- . *Philosophical Works*. Uredil M. R. Ayers. London: Dent, 1992.
- Berman, David. *Berkeley: Experimental Philosophy*. London: Orion,

- 1997.
- . *George Berkeley: Idealism and the Man*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Bloch, Robert. *Psycho*. London: Bloomsbury, 1997.
- Boisacq, Marie-Jeanne. »L'anatomie dans *l'Encyclopédie*.« V *La Matière et l'Homme dans l'Encyclopédie*, uredili Sylviane Albertan Coppola in Anne-Marie Chouillet. Pariz: Klincksieck, 1998.
- Bondeson, Jan. *The Two-headed Boy, and Other Medical Marvels*. Ithaca in London: Cornell University Press, 2000.
- Bonnet, Charles. *Considérations sur les corps organisés*. Uredili Francine Markovits in Sophie Bienaimé. Pariz: Fayard, 1985.
- Bourgey, Louis. *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*. Pariz: J. Vrin, 1953.
- Bouvresse, Jacques. »La théorie des fictions chez Bentham.« V *Regards sur Bentham et l'utilitarisme*, uredila Kevin Mulligan in Robert Roth. Ženeva: Librairie Droz, 1993.
- Bradbury, Malcolm. *To the Hermitage*. London: Macmillan, 2000.
- Browne, Thomas. *The Major Works*. Uredil C. A. Patrides. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- Brug re, Fabienne in Pierre-François Moreau, ur. *Spinoza et les affects*. Pariz: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.
- Brun, Jean. *Les Présocratiques*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1968.
- Caillois, Roger. *Méduse et Cie*. Pariz: Gallimard, 1960.
- Calvino, Italo. *The Nonexistent Knight & The Cloven Viscount*. Prevedel Archibald Colquhoun. New York: Harcourt Brace, 1962.
- Chion, Michel. *The Voice in Cinema*. Prevedla Claudia Gorbman. New York: Columbia University Press, 1999.
- Cott, Hugh B. *Adaptive Coloration in Animals*. London: Methuen, 1957.
- Crébillon. *Le Sopha*. Uredila Françoise Juranville. Pariz: Flammarion, 1995.
- Cristofolini, Paolo. *Spinoza: Chemins dans l'»Ethique«*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1996.
- Darnton, Robert. *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*. New York: Norton, 1996.
- . »A Police Inspector Sorts His Files: The Anatomy of the

- Republic of Letters. « V *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Vintage Books, 1985.
- De Quincey, Thomas. *On Murder Considered as One of the Fine Arts & On War*. London: The Doppler Press, 1980.
- Descartes, René. *Meditacije*. Prevedel Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica, 1973.
- . *Œuvres*. 11 zv. Uredila Charles Adam in Paul Tannery. Pariz: J. Vrin, 1996.
- Diderot, Denis. *Les Bijoux indiscrets*. Pariz: Garnier-Flammarion, 1968.
- . *Izbrana dela*. Prevedel Pavle Jarc. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1951.
- . *Le Neveu de Rameau*. Uredil Jean Varloot. Pariz: Gallimard, 1972.
- . *Œvres*. 5 zv. Uredil Laurent Versini. Pariz: Robert Laffont, 1994–96.
- . *Œuvres complètes*. 36 zv. Uredili Herbert Dieckmann, Jacques Proust in Jean Varloot. Pariz: Hermann, 1975–.
- Dinwiddy, John. *Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Dolar, Mladen. »Platon in psihoanaliza.« *Problemi-Razprave* 1–2 (1990), 31–53.
- Domenech, Jacques. *L'Éthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*. Pariz: J. Vrin, 1989.
- Drake, Stillman. *Galileo at Work*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Eckhart, Mojster. *Parisian Questions and Prologues*. Prevedel Armand A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974.
- Elster, Jon. *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Pariz: Aubier, 1975.
- . *Political Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Furlong, E. J. »On Being 'Embrangled' by Time.« V *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*, uredil Colin M. Turbayne. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

- Galilei, Galileo. *Opere*. 2 zv. Uredil Franz Brunetti. Torino: Classici UTET, 1980.
- Garber, Daniel in Michael Ayers, ur. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. 2 zv. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Gould, Stephen Jay. *The Flamingo's Smile: Reflections in Natural History*. Harmondsworth: Penguin, 1986
- . *The Panda's Thumb: More Reflections in Natural History*. Harmondsworth: Penguin, 1983.
- Goulemot, Jean Marie. *Ces Livres qu'on ne lit que d'une main: Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIII^e siècle*. Aix-en-Provence: Éditions Alinéa, 1991.
- Grayling, A. C. *Berkeley: The Central Arguments*. London: Duckworth, 1986.
- Gueroult, Martial. *Malebranche*. 3 zv. Pariz: Aubier, 1955–59.
- . *Spinoza*. 2 zv. Pariz: Aubier, 1968–74.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Harris, Thomas. *The Silence of the Lambs*. London: Mandarin, 1991.
- Harrison, Ross. *Bentham*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- Hemingway, Ernest. *A Moveable Feast*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Henderson, Brian, ur. *Five Screenplays by Preston Sturges*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Herodot. *Zgodbe*. Prevedel Anton Sovr . Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1953.
- Hill, Erita B. »Materialism and Monsters in *Le Rêve de d'Alembert*.« *Diderot Studies* 10 (1968), 67–93.
- . »The Role of 'le monstre' in Diderot's thought.« *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 97 (1972), 149–261
- Hipokrat. *Hippocratic Writings*. Prevedla J. Chadwick in W. N. Mann. Harmondsworth: Penguin, 1983.
- Homer. *Iliada*. Prevedel Anton Sovr . Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1982.
- Hume, David. *Dialogues concerning Natural Religion*. Uredil Richard H. Popkin. Indianapolis: Hackett, 1988.

- Jolley, Nicholas. *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Kenny, Anthony. *Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Kuzanski, Nikolaj. *Le Tableau ou la vision de Dieu*. Prevedla Agnès Minazzoli. Pariz: Les Éditions du Cerf, 1986.
- Lacan, Jacques. *Écrits*. Pariz: Éditions du Seuil, 1966.
- . *Le Séminaire, livre IV: La relation d'objet*. Pariz: Éditions du Seuil, 1994.
- . *Le Séminaire. Livre VIII: Le transfert*. Pariz: Éditions du Seuil, 1991.
- . *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Pariz: Éditions du Seuil, 1991.
- Laclos, Choderlos de. *Les Liaisons dangereuses*. Uredila Béatrice Didier. Pariz: Librairie Générale Française, 1987.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1976.
- La Mettrie. *Discours sur le bonheur*. Uredil John Falvey. V *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 134 (1975), 111–217.
- . *Œuvres philosophiques*. 2 zv. Uredila Francine Markovits. Pariz: Fayard, 1987.
- Laval, Christian. *Jeremy Bentham: Le Pouvoir des fictions*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1994.
- Leibniz, G. W. *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Uredil Georges Le Roy. Pariz: J. Vrin, 1984.
- . *Izbrani filozofski spisi*. Prevedel Mirko Hribar. Ljubljana: Slovenska matica, 1979.
- . *Opera philosophica omnia*. Uredil J. E. Erdmann. Berlin: G. Eichler, 1840.
- Lepape, Pierre. *Diderot*. Pariz: Flammarion, 1991.
- Lloyd, G. E. R. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*. 2 zv. Uredil A. C. Fraser. New York: Dover, 1959.
- Louis, Pierre. *La Découverte de la vie: Aristote*. Pariz. Hermann, 1975.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

- Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Lurija, A. R. *The Man with a Shattered World: The History of a Brain Wound*. Prevedla Lynn Solotaroff. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- . *The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory*. Prevedla Lynn Solotaroff. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- MacDonogh, Giles. *Frederick the Great: A Life in Deed and Letters*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La vie affective*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1995.
- Malebranche, Nicolas. *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*. Uredil Joseph Moreau. Pariz: J. Vrin, 1947.
- . *Œuvres complètes*. 20 zv. Uredil André Robinet. Pariz: J. Vrin, 1972–84.
- . *Philosophical Selections*. Uredil Steven Nadler. Indianapolis: Hackett, 1992.
- . *The Search after Truth and Elucidations of the Search after Truth*. Prevedla Thomas M. Lennon in Paul J. Olscamp. Columbus: Ohio State University Press, 1980.
- . *Traité de la morale*. Uredil J.-P. Osier. Pariz: Garnier-Flammation, 1995.
- Marivaux. *La Vie de Marianne*. Uredil Frédéric Deloffre. Pariz: Garnier, 1957.
- Marmoy, C. F. A. »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London.« *Medical History* 2 (1958), 77–86.
- Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Pariz: Minuit, 1969.
- Maupertuis. *Vénus physique*. Pariz: Aubier, 1980.
- Mercier, Louis Sebastien. *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*. Pariz: Éditions La Découverte, 1999.
- The Merriam-Webster New Book of Word Histories*. Springfield: Merriam-Webster, 1991.
- Mesnard, Pierre. *Le Cas Diderot*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1952.
- Mill, John Stuart in Jeremy Bentham. *Utilitarianism and Other Essays*.

- Uredil Alan Ryan. Harmondsworth: Penguin, 1987.
- Miller, Jacques-Alain. »Despotizem koristnega: panoptični stroj Jeremije Benthama.« Prevedel Slavoj Žižek. *Problemi-Razprave* 6–8 (1981), 17–35.
- Mitchell, Silas W. *The Case of George Dedlow*. New York: Century Co., 1900.
- Montaigne. *An Apology for Raymond Sebond*. Prevedel M. A. Screech. Harmondsworth: Penguin, 1987.
- . *The Complete Essays of Montaigne*. Prevedel Donald M. Frame. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- . *Essais*. 3 zv. Uredil Alexandre Micha. Pariz: Garnier-Flammarion, 1979.
- Nadler, Steven. *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- . *Malebranche & Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Nehamas, Alexander. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Ogden, C. K. *Bentham's Theory of Fictions*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932.
- Pigeaud, Jackie. »Remarques sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus hippocratique*.« V *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, uredila François Lasserre in Philippe Mudry. Ženeva: Librairie Droz, 1983.
- Pitcher, George. *Berkeley*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Platon, *Država*. Prevedel Jože Košar. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1976.
- . *Kratilos*. Prevedel Marijan Tavčar. Maribor: Založba Obzorja, 1980.
- . *Zakoni*. Prevedel Jože Košar. Maribor: Založba Obzorja, 1982.
- Plinij Starejši. *Natural History: A Selection*. Prevedel John F. Healy. Harmondsworth: Penguin, 1991.
- Proust, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*. Pariz: Albin Michel, 1995.
- Racine, Jean. *Bérénice*. Uredil Léon Lejealle. Pariz: Larousse, 1989.
- Rebello, Stephen. *Alfred Hitchcock and the Making of Psycho*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- Richardson, Ruth. *Death, Dissection and the Destitute*. London: Rout-

- ledge & Kegan Paul, 1987.
- in Brian Hurwitz. »Jeremy Bentham's self image: an exemplary bequest for dissection.« *British Medical Journal* 295 (Julij 1987), 195–98.
- Robin, Léon. *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Pariz: Albin Michel, 1973.
- Robinet, André. *Syst me et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Pariz: J. Vrin, 1965.
- Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Pariz: Fayard, 1989.
- . *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle: La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*. Pariz: Albin Michel, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Confessions*. Prevedel J. M. Cohen. Harmondsworth: Penguin, 1953.
- . *Izpovedi*. Prevedel Silvester Škerl. Ljubljana: Slovenska matica, 1955.
- . *Œuvres complètes*. 5 zv. Uredila Bernard Gagnebin in Marcel Raymond. Pariz: Gallimard, 1959–95.
- Rousset, Jean. *Leurs yeux se rencontrèrent: La scène de première vue dans le roman*. Pariz: Librairie José Corti, 1984.
- Schmitt, Eric-Emmanuel. *Diderot ou la philosophie de la séduction*. Pariz: Albin Michel, 1997.
- . *La Secte des Égoïstes*. Pariz: Albin Michel, 1994.
- Semple, Janet. *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Shakespeare. *The Winter's Tale*. Uredil J. H. P. Pafford. London: Routledge, 1996.
- Stevenson, Robert Louis. *The Body Snatcher*. V *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde and Other Stories*. London: Everyman, 1992.
- Soutwood Smith, Thomas. *A Lecture delivered over the remains of Jeremy Bentham*. London: Effingham Wilson, 1832.
- Sovr , Anton. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica, 1946.
- Spinoza. *Etika*. Prevedel Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica, 1963.
- Suratteau-Iberraken, Aurélie. »Diderot et la médecine, un matérialisme vitaliste?« *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 26

- (april 1999), 173–95.
- Thivel, Antoine. »Le 'Divin' dans la *Collection hippocratique*.« V *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, uredila Louis Bourgey in J. Jouanna. Leiden: Brill, 1975.
- Thompson, D'Arcy W. »Aristotle the Naturalist.« V *Science and the Classics*. Oxford: Oxford University Press.
- . *On Growth and Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Tipton, Ian C. *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*. London: Methuen, 1974.
- Tolstoj, Lev N. *Smrt Ivana Iljiča*. Prevedel Josip Vidmar. V *Gospodar in hlapec in druge zgodbe*. Ljubljana: DZS, 1978.
- Truffaut, François. *Hitchcock*. New York: Simon and Schuster, 1985.
- Vartanian, Aram. »La Mettrie and Diderot Revisited: An Inter-textual Encounter.« *Diderot Studies* 21 (1983), 155–97.
- . »Trembley's Polyp, La Mettrie, and the Eighteenth-Century French Materialism.« *Journal of the History of Ideas* XI, 3 (junij 1950), 259–86.
- Vernant, Jean-Pierre. »Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos.« V *Mythe et pensée chez les Grecs*. 2 zv. Pariz: Maspero, 1978.
- . »Psuche: Simulacrum of the Body or Image of the Divine?« V *Mortals and Immortals*, uredila Froma I. Zeitlin. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Versini, Laurent. *Denis Diderot alias Frère Tonpla*. Pariz: Hachette, 1996.
- Veyne, Paul. *So Grki verjeli v svoje mite?* Prevedla Zoja Skušek. Ljubljana: Založba *cf, 1998.
- Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. Pariz: Garnier-Flammarion, 1964.
- Wachs, Morris. »Mon ami tomba malade, je le traitai, il mourut, je le disséquai.« *French Studies* 45 (april 1991), 143–51.
- Yovel, Yirmiyahu, ur. *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. New York: Little Room Press, 1999.
- . *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Zbarsky, Ilya in Hutchinson, Samuel. *Lenin's Embalmers*. Prevedla

- Barbara Bray. London: The Harvill Press, 1998.
- Žižek, Slavoj. *The Fragile Absolute*. London: Verso, 2000.
- . »Od dvorske igre do *Igre solz*.« *Problemi-Eseji* 1–2 (1993), 209–220.
- . *Tarrying with the Negative*. Durham: Duke University Press, 1993.