

## FILOZOFIJA FATALISTA JACQUESA

MIRAN BOŽOVIČ

1 *La rage de parler*

Diderotov filozofski roman *Fatalist Jacques in njegov gospodar* tako rekoč v celoti sestoji iz zgodb, ki jih poglavitni liki, ki nastopajo v njem, pripovedujejo drug drugemu o stvareh, ki so se v preteklosti primerile ali njim samim ali drugim. Zgodbe onstran teh »resničnih« – največkrat ljubezenskih<sup>1</sup> – zgodb, se pravi zgodbe samega romana, bi bilo najbrž le težko lahko manj, kot je je.

Oba naslovna lika, tako Jacques kot njegov gospodar, sta z zgodbami dobesedno obsedena – prvi s pripovedovanjem, drugi s poslušanjem. Jacques sam zase pravi, da je »rojen čvekač« (206/221), »brbljavo bitje« (202/218), ki ga odlikuje *la rage de parler*, divja, neobvladljiva zgovornost (153/174) – ded mu je že v otroštvu prerokoval, da bo postal *le plus effréné bavard qui ait encore existé*, najbolj nebrzdan čvekač, kar jih je kdaj živelo (154/174–75), in mu za dvanajst let dobesedno zamašil usta z robcem, molčanje pa mu po lastnih besedah »škodi« (202/218). (Mimogrede, prav vsi poglavitni liki, ki jih na svoji poti srečata, so kompulzivni pripovedovalci zgodb: tako je, denimo, za krčmarico pri Velikem jelenu, enega takih likov, ki pove morda najboljšo od vseh zgodb, rečeno, da je njena »dominantna strast« prav »strast govorjenja« [143/165], ki se ji z največjim užitkom predaja.) Gospodar pa je, po drugi

<sup>1</sup> Da so zgodbe, ki sestavljajo roman, praviloma ljubezenske, najbrž ne more biti naključje; vsaj glede ljubezni bi se najbrž še tako prepričan zagovornik svobodne volje oziroma, v besedišču romana, tisti, ki sam zase misli, da je »gospodar hotenja« in da potemtaka »hoče, kadar hoče,« najbrž moral strinjati z Jacquesovimi fatalističnimi formulami: »Ali je odvisno od človeka [se pravi od njegove svobodne volje], da se zaljubi ali se ne zaljubi? In ko je enkrat zaljubljen, ali lahko ravna, kakor da ne bi bil zaljubljen?« (40/73). Strani iz romana navajamo v oklepajih v tekstu, pri čemer prva številka označuje stran izvirnika (*Jacques le Fataliste et son maître*, ur. Yvon Belaval [Pariz: Gallimard, 1973]), druga pa stran slovenskega prevoda (*Fatalist Jacques in njegov gospodar*, v *Izbrana dela*, prev. Pavle Jarc [Ljubljana: Cankarjeva založba, 1951]); prevod je na nekaterih mestih modificiran.

strani, strasten, nenasiten poslušalec: ne le, da ima *un furieux goût pour les contes*, silovito nagnjenje za zgodbe (197/213), ampak še več, »spraševanje Jacquesa,« se pravi spodbujanje slednjega k pripovedovanju zgodb, je poleg dveh njegovih značilnih tikov, njuhanja tobaka in pogledovanja na uro, eden od *trois grandes ressources de sa vie*, treh velikih virov njegovega življenja (60/91); njegova odvisnost od Jacquesovega pripovedovanja je tolikšna, da se ga takrat, ko se slednjemu zaradi pretiranega govorjenja vname grlo in je za nekaj časa prisiljen k molku, poloti malodušje in celo tesnoba, nenehno v prazno pogleduje na uro in sega po tobačnici (262/272). Svoje malodušje premaga tako, da začne sam pripovedovati zgodbo o svoji ljubezni (265/275).

Ali ni torej videti, kot da Jacques svoj obstoj dolguje pripovedovanju – Jacques v odgovor na gospodarjevo nenehno spraševanje oziroma spodbujanje k pripovedovanju s strahom anticipira trenutek, ko mu bo zmanjkalo zgodb: »kaj bo z mano, ko ne bom imel ničesar več povedati?« (155/175) –, gospodar, ki sam zase pravi, da za razliko od Jacquesa, ki »raje slabo govori, kakor da bi molčal,« »raje poslušá slabo govorjenje kakor nobeno« (197/213-14), pa poslušanju zgodb? Ali ni torej videti, kot da *biti* v univerzumu Diderotovega romana pomeni *pripovedovati* oziroma *poslušati*? Pripovedovanje zgodb je tako zelo kompulzivno, kakor da bi vsakokratni pripovedovalec verjel, da je prav njegovo pripovedovanje tisto, kar vzdržuje v obstoju ne le njega samega, ampak tudi svet okrog njega, in da se tisti trenutek, ko ne bo imel »ničesar več povedati,« v nič ne bo razblinil samo on sam, ampak tudi svet okrog njega in ljudje v njem.

Da niso liki sami tisti, ki bi obvladovali svoje pripovedovanje zgodb in spraševanje oziroma spodbujanje k pripovedovanju, ampak da je, nasprotno, spraševanje in pripovedovanje zgodb tisto, kar obvladuje njih, je morda najlepše razvidno iz neke Jacquesove opazke: Jacques namreč nekaj strani pred koncem romana, ko je bilo povedanih že večji del zgodb in ko ve, da se nezadržno bliža trenutek, ko ne bo imel »ničesar več povedati,« za nazaj ugotavlja, da sta bila z gospodarjem *deux vraies machines vivantes et pensantes*, dva prava živa in misleča stroja (306/311), in da je bilo potemtakem tako gospodarjevo spraševanje oziroma spodbujanje k pripovedovanju zgodb kakor Jacquesovo pripovedovanje neprostovoljno, prisiljeno, mehanično: »čeprav ste mi govorili in sem vam odgovarjal, ste mi govorili, ne da bi hoteli, jaz pa sem vam odgovarjal, ne da bi hotel« (305–306/311). Jacquesov občutek, da svoje zgodbe pripoveduje *sans le vouloir*, ne da bi hotel, v očeh bralcev samo še dodatno utemelji tehtnost njegovega fatalističnega prepričanja. V očeh bralcev je namreč Jacques videti kot igrača v rokah pripovedovalca romana, ki se pred nami neprestano postavlja s svojo (domnevno) vsemogočnostjo. Samo od njega je odvisno, pravi nekje, pa bi morali bralci na povest o Jacquesovi ljubezni čakati »eno leto, dve leti, tri leta«: Jacquesa bi preprosto ločil od

njegovega gospodarja in vsakega od njiju izpostavil takšnim nevarnostim, kot bi se mu zahotelo; ali pa bi Jacquesa preprosto vkrcal na ladjo in poslal daleč proč (36–37/70); nekje drugje pa pravi, da mu prav nič ne bi moglo preprečiti, da med krčmarico, Jacquesom in gospodarjem zaneti »silovit prepír,« ki bi se končal tako, da bi Jacques krčmarico vrgel iz sobe, gospodar pa spodil Jacquesa, nato pa bi šli vsak na svojo stran, mi, bralci, pa ne bi slišali ne krčmaričine povesti ne nadaljevanja povesti o Jacquesovi ljubezni (140/162–63) itn. Svojih groženj potem nikoli ne uresniči, ker mu gre pri pisanju, kot pravi, za resnico in ne za fikcijo (47/80; 278/286). Ali ni v takšnem univerzumu Jacquesovo fatalistično prepričanje neprimerno bolj ustrežna drža od gospodarjevega neomajnega prepričanja v lastno svobodo oziroma v to, da je sam *le maître de vouloir*; gospodar hotenja in da potemtakem »hoče, kadar hoče« (307/312)? Je subjekt, nad katerim ves čas visijo grožnje te vrste, po svojem prepričanju sploh lahko kaj drugega kot fatalist?

Roman slika svet, v katerem se nahaja *le grand rouleau*, veliki zvitek (41/74), oziroma *le grand livre*, velika knjiga (213/228), v kateri je zgodovina tega sveta napisana že vnaprej: po besedah prvega od obeh naslovnih likov je namreč »vse, kar se nam dobrega in slabega primeri tu spodaj, zapisano tam zgoraj« (35/69; 40/74), se pravi na »velikem zvitku« oziroma v »veliki knjigi.« Pripovedovalec romana večkrat prekine svojo pripoved z opozorilom bralcem, da to, kar pripoveduje, niso izmišljene zgodbe, ampak *l'histoire*, zgodovina (278/286), se pravi, da so zgodbe, ki jih – znotraj njegove pripovedi – pripovedujejo posamezni liki, zvest opis stvari, ki so se v tem svetu dejansko primerile ali njim samim ali drugim. Njegova pripoved, ki je sama sestavljena iz »resničnih« zgodb posameznih likov, pa se potemtakem prav kot »zgodovina« ujema s »tem, kar je zapisano tam zgoraj.« Roman sam torej v pretežni meri sestavljajo prav vrstice z »velikega zvitka« oziroma strani iz »velike knjige.« Motiva knjige pa s tem še ni konec. Posamezni liki o stvareh, ki so se primerile v preteklosti, seveda pripovedujejo po spominu – spomin sam pa po Diderotu ni nič drugega kot knjiga, in sicer paradokсна knjiga, ki »bere samo sebe«:

Da bi razložili mehanizem spomina, moramo mehko možgansko substanco imeti za maso občutljivega in živega voska, ki je dovzeten za vsakovrstne oblike in ki nobene od oblik, ki jih je prejel, ne izgubi, in neprestano prejema nove, ki jih ohranja. To je knjiga. Kje pa je bralec? Bralec je kar knjiga sama, kajti ta knjiga čuti, živi in govori, se pravi s pomočjo zvokov in potez na obrazu izraža zaporedje svojih občutkov. In kako knjiga bere samo sebe? Tako, da čuti to, kar sama je, in da to razodeva s pomočjo zvokov.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Diderot, *Éléments de physiologie*, ur. Jean Mayer (Pariz: Librairie Marcel Didier, 1964), 243.

Jacquesovo »veliko knjigo« je mogoče brati samo tako, da posamezne knjige, v katere se – skladno z odpiranjem strani v njej oziroma skladno z odvijanjem »velikega zvitka,« se pravi skladno s potekom zgodovine – zapisuje tisto, kar je bilo do tedaj zapisano samo »tam zgoraj,« berejo same sebe.

## 2 *Le tour de tête fataliste*

Vodilni motiv romana, namreč »veliki zvitek« oziroma »velika knjiga« (v vseh svojih podvrstah, denimo kot *ce qui est écrit là-haut, le registre d'en haut* itn., se v romanu ponovi kakšnih sedemdesetkrat) ne zgrešljivo spominja na *un grand volume d'écriture*, veliko knjigo, o kateri govori Leibniz v svojih *Essais de Théodicée*. V sklepnih paragrafih tega dela nam namreč Leibniz slika filozofsko fikcijo, v kateri se sprehajamo po *le palais des destinées*, palači usod.<sup>3</sup> Palačo usod, ki ima obliko piramide, sestavljajo vsi možni svetovi. Piramida možnih svetov ima vrh, ne pa osnove; navzdol se širi v neskončnost, kar z drugimi besedami pomeni, da »med neskončno mnogo možnimi svetovi obstaja najboljši od vseh« – ta tvori vrh piramide, »ni pa takega sveta, ki pod sabo ne bi imel manj popolnih svetov.«<sup>4</sup> Takšna »velika knjiga« se nahaja v vsakem od možnih svetov – ta knjiga je namreč *l'histoire de ce monde*, zgodovina tega sveta oziroma *le livre de ses destinées*, knjiga njegovih usod. Kot po Leibnizu *la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais*,<sup>5</sup> individualni pojem vsake osebe enkrat za vselej vsebuje vse, kar se bo tej osebi kdaj primerilo – »knjiga usod« pa seveda ni nič drugega kot razvitje oziroma zapis tistega, kar je vsebovano v individualnih pojmihih vseh tistih oseb, ki so vsebovane v svetu, katerega zgodovina je ta knjiga, tako tudi po Jacquesu, kot smo videli, velja: *tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas est écrit là-haut*, vse, kar se nam dobrega in slabega primeri tu spodaj, je zapisano tam zgoraj, namreč na »velikem zvitku.«

Podobno kot Jacquesov »veliki zvitek,« je tudi Leibnizova »knjiga usod« vnaprej napisana zgodovina sveta, v katerem se nahaja. Vse, kar se bo neki

<sup>3</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, ur. J. Brunschwig (Pariz: Garnier-Flammarion, 1969), 359–62. Sklepni paragrafi Leibnizove *Teodiceje* (§§405–417) so prevedeni v slovenščino pod (redakcijskim) naslovom »O božji vnaprejšnji vednosti in človeški svobodni volji,« *Razpol* 4 (1988), 69–73.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 361.

<sup>5</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, v *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, ur. Georges Le Roy (Pariz: J. Vrin, 1984), 47. Gre za Leibnizov *sommaire* 13. paragrafa; Leibniz namreč vsak posamezen paragraf opremi z ustreznim povzetkom; ti povzetki v slovenskem prevodu (*Metafizični diskurz*, v *Izbrani filozofski spisi*, prev. Mirko Hribar [Ljubljana: Slovenska matica, 1979], 21–63), niso zajeti.

osebi kdaj v prihodnje primerilo, je iz njenega individualnega pojma zmožen deducirati Bog, ne pa ljudje. To, kar nam slikajo sklepni paragrafi *Teodiceje*, je namreč zgolj filozofska fikcija, v kateri nam je tako rekoč omogočen vpogled v neskončni božji um pred stvarjenjem: ko namreč spremljamo alternativne zgodovine Seksta Tarkvinija (ki se v ustvarjenem, se pravi v najboljšem možnem svetu v nasprotju z Jupitrovim nasvetom, naj se odpove upanju na rimski prestol, odpravi v Rim, kjer, kot zapiše Leibniz, »povzroči vsesplošen nered in posili ženo svojega prijatelja«) v drugih možnih svetovih – v enem od svetov se iz Jupitrovega svetišča odpravi v Korint, kjer si kupi majhen vrt, na katerem odkrije zaklad, postane bogat in spoštovan itn.; v drugem odide v Trakijo, kjer se oženi s kraljevo hčerko in nasledi kralja na prestolu, njegovi podaniki ga obožujejo itn.<sup>6</sup>, vidimo prav tisto, kar je v svojem neskončnem umu videl Bog, ko se je odločal za stvarjenje najboljšega med neskončno mnogo možnimi svetovi. Filmska zgodovina bi enega od svojih najbolj znamenitih prizorov, kar jih je bilo kdaj posnetih, namreč desetminutni prizor v filmu *It's a Wonderful Life* (Frank Capra, 1946), v katerem angel varuh pokaže Georgeu Baileyju, ki ga igra James Stewart, kako zelo drugačen bi bil svet, v katerem slednjega ne bi bilo (in ga na ta način odvrne od samomora, saj je s svojim navidez nepomembnim življenjem vendarle pomembno prispeval k blaginji mesta in torej ni živel zaman), potemtakem prav lahko dolgovala tudi Leibnizu.<sup>7</sup> (Sklepni paragrafi *Teodiceje* bi prav lahko veljali tudi za rojstno mesto tako imenovane »virtualne zgodovine,« se pravi zgodovine, ki se povsem resno loteva vprašanj, kot so: »kaj, če bi bila nacistična Nemčija

<sup>6</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 361–62. Da je Diderot to Leibnizovo filozofsko fikcijo nesporno poznal, je razvidno iz nekega pisma, v katerem po spominu povzema paragrafe 414–416 *Teodiceje*: »Leibniz, utemeljitelj optimizma in enako velik pesnik kot globok filozof, nekje pripoveduje, da se je v nekem templju v Memfisu nahajala visoka piramida, ki so jo sestavljale krogle, položene druga na drugo; da je neki svečenik na popotnikovo vprašanje o tej piramidi in kroglah odgovoril, da so to vsi možni svetovi in da se najpopolnejši nahaja na vrhu; da se je popotnik, ki je hotel videti ta najpopolnejši svet, povzpел na vrh piramide in da je bilo prvo, kar je videl, ko se je zazrl v kroglo na vrhu, Tarkvinij, ki je posiljeval Lukrecijo« (pismo Sophie Volland, 20. oktobra 1760, v *Œuvres*, 5 zv., ur. Laurent Versini [Pariz: Robert Laffont, 1994–96], 5:271).

<sup>7</sup> Posamezni prizori iz alternativnih Sekstovih prihodnosti so pri Leibnizu uprizorjeni natanko tako kot alternativna zgodovina Baileyjevega rojstnega mesta Bedford Falls pri Capri: ko začne Atena govoriti – Leibnizov prijem na tem mestu bi morda lahko najustrezneje opisali kot *voice-over/flashforward* –, »se prikaže Dodona z Jupitrovim svetiščem in Sekst, ki pravkar odhaja iz svetišča. ... Teodor kakor v gledališki predstavi [*comme dans une représentation de théâtre*] tako rekoč z enim samim pogledom zaobseže celotno Sekstovo življenje« (*Essais de Théodicée*, 361). S svojo »knjigo usod« Leibniz tako rekoč anticipira tudi nekatere druge medije informacijske tehnologije: če se namreč v »knjigi usod« s prstom dotaknemo poljubne vrstice, pred sabo vidimo »v vseh podrobnostih dejansko predstavljeno tisto, kar ta vrstica povzema v grobem« (*ibid.*).

premagala Sovjetsko zvezo?«; »kaj, če bi bil John F. Kennedy preživel?«; »kaj, če komunizem ne bi bil propadel?« itn.<sup>8</sup>) Sicer pa, soočeni z alternativnimi scenariji, z različnimi možnimi razpleti itn., lahko o tem, kateri je dejansko zapisan v »knjigi usod« oziroma na »velikem zvitku,« tako po Leibnizu kakor po Diderotu samo ugibamo. Po Jacquesu tu spodaj »hodimo v temi,« se pravi, ne da bi vedeli, kaj je »zapisano tam zgoraj« (119/143). Če nekoliko razvijemo neko Jacquesovo večkrat izrečeno opazko (239–40/251–52), je »tam zgoraj« zapisano celo to, da nas bo »tu spodaj« do konca naših dni obsedala *la fureur de deviner*; divja, slepa strast do ugibanja; se pravi »tam zgoraj« je zapisano, da bomo »tu spodaj« neprestano ugibali, kaj je »zapisano tam zgoraj« – in to

<sup>8</sup> Prim., denimo, prispevke v *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*, ur. Niall Ferguson (London: Macmillan, 1998). Novejši zbornik *What If? 2: Eminent Historians Imagine What Might Have Been* (ur. Robert Cowley [New York: Berkley Books, 2002]) pa med drugim prinaša tudi »virtualno zgodovino filozofije«; eden od avtorjev se namreč loteva vprašanja: »kaj, če bi bil Sokrat v bitki pri Deliu (kjer je, kot je znano, le za las ušel smrti) padel?« Ali bi v svetu, v katerem se Sokrat in Platon nikoli ne bi srečala (Platon ima namreč v času bitke pri Deliu okrog pet let), sploh vedeli za Sokrata, ki sam ni pisal in potemtakem za njim ne bi ostali niti »fragmenti«? Ne le, da brez Platona najverjetneje ne bi vedeli za Sokrata (če pa bi ga zgodovina filozofije poznala, bi ga poznala kvečjemu kot »precej obskurnega kozmologa in filozofa narave« ali pa nemara celo kot »obetavnega sofista,« pravi avtor), ampak še več: ali bi brez Sokrata sploh vedeli za samega Platona? Če namreč Platon ne bi bil srečal Sokrata, najverjetneje sploh ne bi postal filozof, saj sta ga do srečanja z njim prej kot filozofija zanimali politika in poezija (če pa bi se bil vendarle odločil za filozofijo, nikoli ne bi bil napisal svojih najbolj znamenitih del, kot so *Eutifron*, *Apologija*, *Kriton*, *Faidon* itn., se pravi tako imenovanih sokratskih dialogov, njegov celoten opus pa bi bil bržčas podoben dialogom srednjega in poznega obdobja – vprašanje je že to, ali bi bil »ne-sokratski Platon« svojo filozofijo sploh pisal v dialoški obliki, saj ne bi poznal sokratske ustne dialektike –, tako da bi ga zgodovina filozofije najverjetneje uvrščala nekam v tradicijo »helenistične kozmološke in ontološke spekulacije«. Tega, kako zelo drugačna bi bila vsa kasnejša zgodovina človeške misli v svetu, v katerem bi bil Sokrat umrl že pri petinštiridesetih in ne šele pri sedemdesetih, Platon pa bi bil postal politik ali pesnik, si seveda ni težko predstavljati. Že samo pri Diderotu, katerega osebni panteon bi bil brez Sokrata revnejši za svojega najodličnejšega predstavnika (ko Diderot tudi sam sedi v ječi zaradi svojih filozofskih prepričanj, tedanje javno mnenje njegovo usodo primerja s Sokratovo, sam pa se v svojo novo vlogo vživi celo do te mere, da se loti prevajanja Platonove *Apologije*) in katerega navdušenje nad Platonom je bilo tolikšno, da mu je Voltaire dal celo vzdevek *frère Platon*, bi Sokratova smrt v bitki pri Deliu pustila vrzeli ne le v nekaterih njegovih osrednjih filozofskih, ampak tudi v tako rekoč vseh njegovih pomembnejših literarnih delih od *Les Bijoux indiscrets* preko *Rameaujevega nečaka* do *Fatalista Jacquesa* (gospodarja, na primer, v nekem trenutku obide slutnja, da bo Jacques umrl »filozofske smrti« in »prav tako rad sprejel zanko, kakor je Sokrat sprejel čašo trobelikovine« [110/135] itn.). Skratka, anonimni lokrijski vojščak, katerega sulica bi tistega poznega novembrskega popoldneva leta 424 pr. n. št. smrtno ranila tedaj petinštiridesetletnega atenskega hoplita Sokrata, bi bil korenito preusmeril tok celotne Zahodne filozofske (in politične) misli. Med zanimivejšimi prispevki v zborniku omenimo še tistega, ki se loteva vprašanja: »kaj, če bi bil Pilat prizanesel Jezusu?« Kakšno bi bilo krščanstvo danes brez križanja? Itn.

praviloma *toujours de travers*, vedno napačno. (Jacques je, mimogrede, tudi avtor razprave o vedeževanju oziroma prerokovanju [*traité de la divination*, 263/273; 317/321].)

Oba, tako Leibnizova »knjiga usod« kakor Jacquesov »veliki zvitok,« imata za posledico zvrst fatalizma. Poglejmo najprej k Leibnizu. Leibniza bi morali vprašati samo takole – ali je imel Sekst, ko je zapuščal svetišče, v katerem mu je Jupiter napovedal: če greš v Rim, si izgubljen; če pa se odpoveš Rimu, ti bodo rojenice spredle *d'autres destinées*, drugačne usode, dejansko pred sabo odprte tudi te »drugačne usode« oziroma alternativne prihodnosti, ki mu jih obljublja Jupiter? Ali ni videti, kot da je njegova edina usoda prav tista, ki je vsebovana v »knjigi usod«? Ali ni videti, kot da je njegova edina prihodnost prav tista, katere zgodovina je bila napisana že vnaprej? Če namreč »individualni pojem vsake osebe enkrat za vselej vsebuje vse, kar se bo tej osebi kdaj primerilo,« potem je v individualnem pojmu *historičnega* Seksta Tarkvinija vsebovano, da bo šel v Rim, kjer bo povzročil »vsesplošen nered« in posilil Lukrecijo. Če pa je v njegovem individualnem pojmu vsebovano, da bo šel v Rim, potem se Sekst takrat, ko se je kljub Jupitrovemu nasvetu odločil, da gre v Rim, ni odločil svobodno. O »drugačnih usodah,« ki mu jih Jupiter obljublja v primeru, da ne gre v Rim, je Sekst sicer lahko preudarjal; prav lahko, da je bil ob tem tudi pristno notranje razcepljen – odločiti pa se v nobenem primeru ne bi bil mogel drugače, kot se je. Zanj je, strogo vzeto, obstajala ena sama usoda, ena sama prihodnost, namreč tista, ki je vsebovana v njegovem individualnem pojmu. Tu sam Jupiter ni popolnoma iskren. Kar namreč Sekstu zamolči, je to, da je edini, ki bi bil dejansko lahko izbiral med Sekstovimi »drugačnimi usodami,« ki jih omenja, prav on sam, se pravi Jupiter, ne pa Sekst. Jupiter je namreč pred stvarjenjem v »palači usod« tehtal med neskončno mnogo možnimi svetovi. Številni med njimi so vsebovali tudi Seksta. Ta se v enem izmed svetov iz Jupitrovega svetišča odpravi v Korint, v drugem v Trakijo itn. In ker bi bil Jupiter načeloma lahko ustvaril kateregakoli od možnih svetov, bi bil lahko realiziral katerokoli od Sekstovih alternativnih prihodnosti. Se pravi za to, da bi Jupiter realiziral katero od Sekstovih alternativnih prihodnosti, bi bil moral ustvariti tisti svet, ki to prihodnost vključuje. Sam historični Sekst pa lahko o svojih »drugačnih usodah,« se pravi o bogastvu v Korintu ali prestolu v Trakiji, samo sanja – njega bodo prav vse poti pripeljale v Rim.

Precej podobno velja tudi v Jacquesovih očeh: če namreč na »velikem zvitku,« ki *contient vérité, qui ne contient que vérité, et qui contient toute vérité*, vsebuje resnico, samo resnico in vso resnico (45/78), piše, da si bo »Jacques tega in tega dne zlomil vrat,« potem enostavno ni mogoče, da si Jacques tega in tega dne ne bi zlomil vratu. *Il fallait que cela fût, car cela était écrit là-haut*, to se je preprosto moralo zgoditi, ker je bilo zapisano tam zgoraj, bi nemočno

ugotovil Jacques. Skladno s tem po Jacquesu seveda »ni svobode« (217/232): človek vedno stori »samo tisto, kar je bilo nujno storiti« (217/232); naše življenje je, skratka, »zgolj niz nujnih učinkov« (218/232). Ker se potemtakem človek »prav tako nujno bliža slavi ali sramoti, kakor se krogla ... kotali po pobočju hriba navzdol« (217/232), seveda ni ne greha ne vrline – »Jacques ni poznal ne besede greh ne besede vrlina« (217/231) –, ljudje so preprosto dobri ali hudobni; ker pa so takšni samo zaradi tega, ker so »srečno ali nesrečno rojeni,« njihova dejanja seveda ne zaslužijo ne plačila ne kazni, ki po Jacquesu nista nič drugega kot samo še »opogumljanje dobrih« oziroma »zastraševanje hudobnih« (217/232) itn.

Čeprav se Jacques, ki je tudi sam označen kot »filozof« (110/135) pa tudi kot »ena najbistrejših glav, kar jih je kdaj bilo« (307/312), ob svojih izvajanjih praviloma sklicuje na modrovanja svojega stotnika, ki se je sam navdihoval pri Spinozi, »ki ga je znal na pamet« (218/232) – in nekaterim stotnikovim mislim, kot sta, denimo, naslednji *puisqu'une chose est, il faut qu'elle soit*, če stvar je, mora biti (304/310), in *posez une cause, un effet s'ensuit*, dajte vzrok, učinek bo sledil (306/311), res ne bi bilo težko najti ustreznic v Spinozovi *Etiki* (prva povzema Spinozovo trditev, da ni kontingenčnih stvari: stvari so lahko ali nujne ali pa nemogoče [E1p33s1], druga pa Spinozovo pojmovanje vzročnosti kot neuklonljivo nujne relacije: ko je vzrok enkrat dan, učinek enostavno mora slediti) –, pa filozof, katerega misli Jacques tako rekoč reproducira besedo za besedo, ni nihče drug kot Diderot (ki pa se sam najbrž ni nič manj navdihoval pri Leibnizu kot pri Spinozi<sup>9</sup>). Poglejmo tale odlomek iz *D'Alembertovih sanj*, ki veljajo za Diderotovo najpomembnejše filozofsko delo:

Bordeu: Volja se vedno poraja iz kakega notranjega ali zunanjega motiva, iz kakega trenutnega vtisa, iz kakega spomina na preteklost, iz kakega čustva, iz kakega načrta za prihodnost. Po vsem tem vam bom o svobodi rekel samo to, da je zadnje izmed naših dejanj nujen učinek nekega enotnega vzroka [*l'effet nécessaire d'une cause une*] – nas samih, zelo zapletenega, a enotnega vzroka.

Gospodična de Lespinasse: Nujen?

Bordeu: Ni dvoma. Poskusite si zamisliti, da bi – ob predpostavki, da je bitje, ki deluje, isto – prišlo do kakega drugega dejanja.

<sup>9</sup> O Diderotovem poznavanju Leibnizove filozofije, glej Yvon Belaval, »Diderot, lecteur de Leibniz?« v *Études leibniziennes* (Pariz: Gallimard, 1976), 244–63; o vplivu Leibnizove filozofije na nekatera Diderotova gesla v *Enciklopediji*, glej Hisayasu Nakagawa, »Spiritualité et matière chez Diderot l'encyclopédiste,« v *La Matière et l'Homme dans l'Encyclopédie*, ur. Sylviane Albertan Coppola in Anne-Marie Chouillet (Pariz: Klincksieck, 1998), 25–28. Zelo podrobno o Diderotovem neospinozizmu, glej Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1954), 555–611.



Gospodična de Lespinasse: Prav ima. Ker jaz delujem tako, tisti, ki bi lahko deloval drugače, nisem več jaz; in trditi, da bi v trenutku, ko storim ali rečem eno stvar, lahko storila ali rekla kaj drugega, pomeni trditi, da sem jaz jaz in obenem nekdo drug [*que je suis moi et que je suis un autre*]. Toda, doktor, kaj pa greh in vrlina? Vrlina, tako sveta beseda v vseh jezikih, tako posvečena misel pri vseh narodih!

Bordeu: Besedo vrlina je treba spremeniti v besedo dobrotljivost, njeno nasprotje pa v besedo škodljivost. Človek je srečno ali nesrečno rojen; nezadržno ga nosi splošni tok, ki nekoga vodi k slavi, nekoga drugega pa v sramoto.

[...]

Gospodična de Lespinasse: Pa plačilo in kazen?

Bordeu: Plačilo in kazen sta sredstvi, s katerima popravljamo tisto spremenljivo bitje, ki ga imenujemo hudobno, in opogumljamo tisto bitje, ki ga imenujemo dobro.<sup>10</sup>

Podobne misli Diderot razvija tudi v pismu Paulu Landoisu, ki je poleg serije pisem Sophie Volland njegovo morda najbolj znamenito pismo:

Tu, dragi moj, bom opustil ton pridigarja in, če smem, privzel ton filozofa. Poglejte поблиže in videli boste, da je beseda svoboda beseda brez smisla; da ni in ne more biti svobodnih bitij; da smo samo tisto, kar ustreza splošnemu redu, organizaciji, vzgoji in verigi dogodkov [*la chaîne des événements*]. To je tisto, kar nezadržno razpolaga z nami. To, da bi neko bitje delovalo brez motiva, ni nič bolj razumljivo kot to, da bi se tehtnica nagnila na stran brez delovanja uteži; motiv je vedno nam vnanji, tuj. ... Kar nas zavaja, je izjemna pestrost naših dejanj, združena z navado, ki jo imamo od rojstva, da hoteno [*le volontaire*] zamenjujemo s svobodnim [*le libre*]. Počnemo namreč zelo veliko stvari in že zelo dolgo čutimo, da jih vse hočemo storiti. Tolikokrat smo že hvalili in grajali in tolikokrat smo že bili tudi sami predmet hvale in graje, da je prepričanje, da tako mi sami kakor tudi drugi hočemo in delujemo svobodno, že precej star predsodek. Toda če ni svobode, potem ni dejanja, ki bi zaslužilo hvalo oziroma grajo; ni ne greha ne vrline, ničesar, kar bi bilo treba nagraditi oziroma kaznovati. Kaj torej karakterizira ljudi? Dobrotljivost [*la bienfaisance*] in škodljivost [*la malfaisance*].<sup>11</sup> Hudodelec je človek, ki

<sup>10</sup> Diderot, *D'Alembertove sanje*, v *Izbrana dela*, 492–93 (prevod je na nekaterih bistvenih mestih modificiran: »potreben učinek« kot prevod Diderotovega *l'effet nécessaire* smo spremenili v »nujen učinek« itn.).

<sup>11</sup> Izraza *la bienfaisance* in *la malfaisance* bi morda lahko prevedli tudi kot dobrotelnost in hudodelnost.

ga je treba pokončati, ne pa kaznovati. Dobrotljivost je srečno naključje in ne vrlina. A čeprav ne dobrotljiv ne škodljiv človek nista svobodna, je človek vendarle bitje, ki ga je mogoče spremeniti. Prav zaradi tega je treba hudodelca pokončati na javnem mestu. Od tod dobrodejni učinki zgloda, govora, vzgoje, ugodja, bolečine. ... Strogo vzeto, obstaja ena sama vrsta vzrokov, namreč fizikalni vzroki. Obstaja ena sama vrsta nujnosti, namreč nujnost, ki je enaka za vsa bitja, ne glede na razlike, ki jih sami vidimo med njimi oziroma razlike, ki so dejansko med njimi. To je tisto, kar me spravlja [*réconcilie*] s človeškim rodom. Prav zaradi tega sem tudi vas spodbujal k človekoljubju. Sprejmite ta načela, če se vam zdijo dobra, ali pa mi pokažite, da so slaba. Če jih sprejmete, vas bodo spravila tako z drugimi kakor tudi s samim sabo. ... Tako samemu sebi ne boste ne hvaležni ne nehvaležni za to, kar ste. Ničesar očitati drugim, ničesar obžalovati – to so prvi koraki na poti k modrosti. Vse ostalo je predsodek, napačna filozofija. ... Preden postanete ljudomrzni, se prepričajte, če imate pravico do tega.<sup>12</sup>

Na osnovi teh dveh odlomkov je najbrž dovolj očitno, da filozofija, ki jo v romanu razpreda fatalistični modrec Jacques, ni nič drugega kot dosledna izpeljava nekaterih centralnih etičnih implikacij Diderotovega materializma. Kar v Diderotovem determinističnem univerzumu, v katerem »ni dejanja, ki bi zaslužilo hvalo oziroma grajo, ne greha ne vrline, ničesar, kar bi bilo treba nagraditi oziroma kaznovati,« karakterizira ljudi, je njihova »dobrotljivost« oziroma »škodljivost.« Kakor si dobrotljiv človek ne zasluži hvale oziroma plačila, tako si tudi škodljiv človek ne zasluži graje oziroma kazni. Ne eden ne drugi namreč nista takšna, ker bi bila sama tako hotela: prvi je tak preprosto zaradi tega, ker je »srečno,« drugi pa zaradi tega, ker je »nesrečno rojen« – sama s svojo dobrotljivostjo oziroma škodljivostjo nimata tako rekoč nič, *takšna* preprosto *sta* («dobrotljivost je srečno naključje [*une bonne fortune*] in ne vrlina«). Diderotovo utilitaristično razumevanje kaznovanja kot »zastraševanja hudobnih« – tu se Jacquesovo prepričanje, da »krivičnega človeka spremeniš s palico« (218/232), lepo ujema z Bordeujevim pojmovanjem kazni kot »sredstva, s katerim popravljamo tisto spremenljivo bitje, ki ga imenujemo hudobno« – seveda ne zanika determinizma, ampak ga, kot ugotavlja Eric-Emmanuel Schmitt, »predpostavlja in izrablja.«<sup>13</sup> Ne gre namreč za to, da bi zaradi kazni, ki je zagrožena za hudodelstva, hudodelci preprosto sklenili, da se poboljšajo, ampak za to, da s svarilnim zgledom kaznovanja nanje vpliva-

<sup>12</sup> Diderot, pismo Paulu Landoisu, 29. junija 1756, v *Œuvres*, 5:56–57.

<sup>13</sup> Eric-Emmanuel Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la séduction* (Pariz: Albin Michel, 1997), 92.

mo, jih »korigiramo« (Bordeu) oziroma »modificiramo« (Jacques): z eksemplaričnim kaznovanjem v »verigo vzrokov in učinkov,« ki sestavljajo njihovo življenje, vpnemo nov verižni člen, nov dejavnik, ki bo v prihodnje vplival na njihovo obnašanje, determiniral njihovo voljo itn. Tipična za materializem tega časa je tudi tesna povezava med materializmom in človekoljubnostjo. Ta povezava je lepo vidna že pri La Mettrieju, po katerem je »materializem protistrup za ljudomrznost«: La Mettrie namreč sam zase pravi, da je človekoljub prav »zaradi tega, ker resno verjamem, da so ljudje *stroji*.«<sup>14</sup> Ob nasprotni, se pravi spiritualistični hipotezi, po kateri bi ljudje nečistovali, kradli itn. bolj ali manj *neodvisno* od svojega telesnega ustroja, oziroma drugače povedano, če bi bili »gospodarji hotenja,« obenem pa bi še vedno nečistovali in kradli, pa bi bil ljudomrznež. Podobno poskuša tudi Diderot v zgoraj povzetem pismu naslovnika, ki je očitno obupal nad ljudmi – in samim sabo –, prepričati, da bo ob materialistični hipotezi izgubil osnovo svoje ljudomrznosti; če namreč sprejme principe filozofije materializma, se pravi uvidi, da smo ljudje vselej »samo tisto, kar ustreza splošnemu redu, [telesni] organizaciji, vzgoji in verigi dogodkov« in da to »nezadržno razpolaga z nami,« ne bo imel nikomur več, ne sebi ne drugim, ničesar očitati, ne bo se imel česa žalostiti, vrnila se mu bo vera v človeštvo in vase, z eno besedo, postal bo človekoljuben. Tako kot pred tem že samega Diderota, bodo principi filozofije materializma tudi Landoisa »spravili tako z drugimi kakor s samim sabo«; skratka, stopil bo na pot materialističnega modreca, ki drugim ničesar ne očita in sam ničesar ne obžaluje itn. Tak materialistični modrec, spravljen s svetom in samim sabo in potemtakem pristen človekoljub, je tudi Jacques, za katerega med drugim zremo, da je »človek iz najboljšega testa, kar si je mogoče misliti« (50/83), »rahločuten« (245/257), »dober človek, odkritosrčen, pošten, srčen, zvest, vdan« (218/232–33) itn.: ko namreč z gospodarjem srečata človeka, ki je bil pred tem Jacquesu rešil življenje, in se mu Jacques začne zahvaljevati, ta Jacquesovo hvaležnost sprejme brez besed, »ravnodušno in hladno« in tako rekoč s prezirom – in si prav s takšno držo pridobi Jacquesovo »najgloblje spoštovanje.« Takšna drža namreč v očeh materialističnega modreca Jacquesa pomeni, da njegov dobrotnik uslugam, ki jih izkazuje, se pravi svoji dobrotljivosti, »ne pripisuje nikakršnega pomena« – je pač *naturellement officieux*, po naravi uslužen in si potemtakem, strogo vzeto, Jacquesove zahvale ni »zaslužil.« Nasprotno, kot zgroženo uvidi Jacques, je prav on sam tisti, katerega ravnanje je bilo nevredno njegovega lastnega materialističnega prepričanja: na osnovi njegovih izlivov hvaležnosti lahko namreč zdaj njegov dobrotnik

<sup>14</sup> La Mettrie, *Système d'Épiculture*, v *Œuvres philosophiques*, 2 zv., ur. Francine Markovits (Pariz: Fayard, 1987), 1:369.

sklepa, da mora biti njemu, se pravi Jacquesu, »dobrotljivost zelo tuja in izpolnjevanje pravičnosti zelo nadležno, ker je tako ginjen« (108–109/134).

Če imamo pred očmi Jacquesovo fatalistično prepričanje, bi seveda pričakovali, pravi pripovedovalec v romanu, »da se Jacques ni ničesar ne veselil ne žalostil; vendar pa to ni bilo res«:

Obnašal se je precej podobno kakor vi in jaz. Zahvaljeval se je svojemu dobrotniku, da bi mu ta storil še kaj dobrega. Kupal je jezo na krivičnosti. ... Pogosto je bil nedosleden kakor vi in jaz in nagnjen k temu, da je pozabljal na svoja načela, razen v nekaterih primerih, ko ga je njegova filozofija očitno prevzemala; takrat pa je govoril: »To se je moralo zgoditi, ker je bilo zapisano tam zgoraj.« Skušal je preprečevati nesreče, bil je previden, čeprav je na vso moč zaničeval previdnost. Kadar pa se je kaj zgodilo, se je zatekel k svojemu refrenu (218/232).

Tu se Jacques ne obnaša prav nič drugače, kot se po Diderotu navadno obnašajo ljudje, ki so po prepričanju fatalisti. Čeprav ljudje, kot materialisti, vedo, da je še tako nepomemben dogodek v »verigi dogodkov,« ki sestavljajo njihovo življenje, »enako nujen kot sončni vzhod,« čeprav vedo, da njihovo življenje ni nič drugega kot »usoda, stkana od začetka časa do trenutka, v katerem se nahaja[jo],« čeprav so torej po prepričanju fatalisti, pa se vendarle ne obnašajo in ne govorijo v skladu s svojim teoretskim prepričanjem:

Ljudje so fatalisti, vsak trenutek pa mislijo, govorijo in pišejo, kakor da bi vztrajali v predsodku svobode, v predsodku, ki jih je uspaval, v predsodku, ki je sooblikoval ljudski jezik, ki so ga govorili nekoč v davnini in ki se ga poslužujemo še naprej, ne da bi opazili, da ne ustreza več našim prepričanjem. V svojih nazorih smo postali filozofi, v svojem govorjenju pa ostajamo ljudje.<sup>15</sup>

Jacquesovo utelesenje materialističnega modreca je v romanu potemtakem dosledno celo do te mere, da vključuje tudi tiste *nedoslednosti*, ki se po Diderotu občasno zrcalijo v obnašanju še tako prepričanega fatalista.

### 3 *Puis-je n'être pas moi?*

Leibnizov individualni pojem osebe, v katerem je enkrat za vselej vsebovano »vse, kar se bo tej osebi kdaj primerilo,« potegne za sabo skrajno zoženo pojmovanje osebne istovetnosti. Tako Leibniz nekje pravi, da Adam, ki bi se

<sup>15</sup> Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, v *Œuvres*, 1:855.

mu »primerile drugačne stvari,« denimo Adam, ki ne bi grešil, »ne bi bil več naš Adam, ampak neki drug Adam.«<sup>16</sup> Prav vse, kar je vsebovano v individualnem pojmu neke osebe, je potemtakem bistveno za to, da je neka oseba prav ta oseba in ne katera druga. Nekdo, ki bi bil ravnal drugače, ne bi bil več *ista* oseba, ki je vsled svojega ravnanja postala zgolj *drugačna*, ampak že neka *druga* oseba. Oziroma z besedami Stuarta Browna, »vsaka sprememba biografije je sprememba osebne istovetnosti.«<sup>17</sup> Sekst, ki ga v Korintu čaka bogastvo, oziroma Sekst, ki bi v Trakiji nasledil kralja na prestolu, strogo vzeto, ni *ta*, kateremu Jupiter to ponuja kot alternativno možno prihodnost, če se odpove upanju na prestol v Rimu, ampak neki *drug* Sekst v nekem *drugem* svetu.

Podobno zoženo pojmovanje osebne istovetnosti je na delu tudi pri Diderotu. Kot v *D'Alembertovih sanjah* ugotavlja gospodična de Lespinasse: »Ker jaz delujem tako, tisti, ki bi lahko deloval drugače, *nisem več jaz*; in trditi, da bi v trenutku, ko storim ali rečem eno stvar, lahko storila ali rekla kaj drugega, pomeni trditi, da sem jaz jaz in obenem nekdo drug.«<sup>18</sup> Tudi Jacques je sam zase prepričan, da lahko deluje samo tako, kot deluje, to pa prav zaradi tega, ker je pač *on*; če bi lahko deloval drugače, ne bi bil več *on*: *Puis-je n'être pas moi?* Ali jaz lahko nisem jaz? *Et étant moi, puis-je faire autrement que moi?* In če sem jaz jaz, ali lahko delujem drugače, kot delujem? *Puis-je être moi et un autre?* Ali sem lahko hkrati jaz in nekdo drug? (40/74). Medtem ko je bilo pojmovanje osebne istovetnosti pri Leibnizu utemeljeno v individualnem pojmu, ki se nahaja v neskončnem umu Boga, pa je pri Diderotu utemeljeno v samem človekovem telesu oziroma njegovi »organizaciji.« Po Diderotu je namreč vsako naše hotenje, vsako naše dejanje volje determinirano s tem, kar mi sami v tistem trenutku smo, se pravi s stanjem našega telesa, z našo osebno zgodovino itn., to pa celo do te mere, da reči *je veux*, hočem, v njegovih očeh pomeni prav toliko kot reči *je suis tel*,<sup>19</sup> tak pač sem. Naša vsakokratna volja tako ni nič drugega kot *le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance, jusqu'au moment où l'on est*, zadnji rezultat vsega, kar smo bili od rojstva do trenutka, v katerem se nahajamo.<sup>20</sup>

Kako trdno je moralo biti Diderotovo prepričanje, da je sleherno naše dejanje volje »zadnji rezultat vsega, kar smo bili,« morda najlepše kaže to, kako zelo resno je sam vzel njegov najbolj očitni korolarij, da namreč dva individua – dva individua sta praviloma vedno različna, saj bi se najbrž le težko

<sup>16</sup> Leibniz, *Remarques sur la lettre de M. Arnauld*, v *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, 109.

<sup>17</sup> Stuart Brown, *Leibniz* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 126.

<sup>18</sup> Diderot, *D'Alembertove sanje*, 492.

<sup>19</sup> Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, v *Œuvres*, 1:718.

<sup>20</sup> Diderot, *D'Alembertove sanje*, 492.

primerilo, da bi se ujemala prav v vsem, kar sta do takrat bila – v isti situaciji nikoli ne bosta ravnala na enak način. Zgled, ki ga v *Réfutation d'Helvétius* sam navaja za to, je vzet iz njegove osebne zgodovine. Ko je sedel v ječi v Vincennesu, ga je prišel obiskat Rousseau; govora je bilo o nagradnem vprašanju, ki ga je bila pravkar razpisala dijonska akademija (rezultat tega razgovora je spis *Discours sur les Sciences et les Arts*, s katerim je Rousseau osvojil prvo nagrado):

Akademija v Dijonu je razpisala temo, *ali znanosti družbi bolj koristijo kakor škodijo*. V tistem času sem bil [zaprt] v vincenneskem gradu. Rousseau me pride obiskat in me ob tej priliki vpraša za svet, kako naj se opredeli glede tega vprašanja. »Nikar ne oklevajte,« mu rečem. »Opredelili se boste tako, kot se ne bo opredelil nihče drug.« – »Prav imate,« mi odgovori in temu ustrezno dela.

Tu zdaj zapuščam Rousseauja in se vračam k Helvétiju in mu pravim: Nisem več jaz tisti, ki sem v Vincennesu, ampak ženevski meščan. Pridem ga obiskat; vprašanje, ki mi ga je zastavil, tokrat jaz zastavim njemu. Odgovori mi tako, kot sem mu odgovoril jaz. Pa mislite, da bi bil jaz žrtvoval tri ali štiri mesece za to, da s sofizmi podkrepim nek neprepričljiv paradoks? Da bi bil tem sofizmom dal natanko takšen ton, kot jim ga je dal on? In da bi bil nato iz tega, kar je bilo sprva zgolj bežna domislica, izoblikoval filozofski sistem? *Credat judaeus Apella, non ego*.

Rousseau je storil, kar je moral storiti, ker je bil pač *on* [*parce qu'il était lui*]. Jaz ne bi bil storil ničesar ali pa bi bil storil nekaj čisto drugega, ker bi bil pač *jaz* [*parce que j'aurais été moi*].<sup>21</sup>

Čeprav je bil prav on sam tisti, ki je Rousseauju sugeriral smer odgovora na vprašanje dijonske akademije<sup>22</sup> – smer, ki je, v grobem, v tem, da znanosti družbi bolj škodijo kakor koristijo –, je Diderot prepričan, da bi bil v primeru, če bi z Rousseaujem zamenjala mesti v isti situaciji in bi potemtakem Rousseau njemu predlagal natanko tisto, kar je sam pred tem predlagal Rousseauju, njegov odgovor na isto vprašanje oziroma spis, ki bi se ukvarjal z istim vprašanjem, popolnoma drugačen, morda pa ga tudi ne bi bilo. Vsak od njiju bi bil ravnal tako, kot bi – skladno z vsem, kar je do takrat bil – moral ravnati; ne eden ne drugi ne bi bil mogel ravnati drugače, ne da bi *ne bil več on sam*. Isto idejo, tokrat predstavljeno iz nekoliko drugačnega zornega kota,

<sup>21</sup> Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, I:784–85.

<sup>22</sup> Prim. François Bouchardy, *Introduction: Discours sur les Sciences et les Arts*, v J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, 5 zv., ur. Bernard Gagnebin in Marcel Raymond (Pariz: Gallimard, 1959-95), 3:xxviii–xxx.

najdemo tudi pri d'Holbachu, in sicer v tistem njegovem delu, pri katerem je bil Diderotov prispevek več kot samo redakcijski: »zahtevati od nekoga, da misli kot jaz,« piše baron v *Système de la Nature*, »pomeni zahtevati, da bi bil organiziran kot jaz, da bi bil v vsakem trenutku svojega obstoja modificiran kot jaz, da bi bil razvil enak značaj, da bi bil deležen enake prehrane in enake vzgoje; z eno besedo, zahtevati od nekoga, da misli kot jaz, pomeni zahtevati, da bi ta človek postal jaz.«<sup>23</sup> Mimogrede, Diderot bi bil anticipirani neizbežno drugačni rezultat razgovora v ječi, pri katerem bi bila z Rousseaujem zamenjala mesti, se pravi filozofski spis, ki bi ga o istem vprašanju napisal on sam, prav lahko utemeljil tudi z mislijo iz tistega svojega dela, zaradi katerega se je takrat sploh znašel v ječi, namreč *Lettre sur les aveugles*, kjer pravi, »da stanje naših organov in naših čutov močno vpliva na našo metafiziko ... in da so naše najbolj umske ideje ... v tesni zvezi s sestavo našega telesa.«<sup>24</sup>

Nič manj resno ni vzel drugega korolarija, ki je v tem: če je vsako naše hotenje oziroma vsako naše dejanje volje determinirano s tem, kar mi sami tisti trenutek smo, potem bi seveda nekdo, ki bi nam bil v vsem enak, se pravi nekdo, katerega osebna zgodovina bi bila od rojstva naprej tekla strogo vzporedno z našo, nekdo, ki bi bil v vsakem trenutku svojega življenja deležen enakih modifikacij kot mi itn., najbrž moral imeti popolnoma enako voljo kot mi. Se pravi naš popoln dvojniki bi v isti situaciji preprosto moral ravnati natanko tako kot mi. In prav to bi se po Diderotu tudi dejansko zgodilo; individui, ki bi bili *parfaitement identiques*, popolnoma istovetni, bi vsi neizogibno delovali na enak način oziroma želeli ali sovražili isto stvar: »Predstavljajte si sto tisoč popolnoma istovetnih žensk,« nam v *Observations sur Hemsterhuis* kot miselni eksperiment predlaga Diderot; »predstavljajte si, da bo šla noč ena izmed njih spat s svojim ljubimcem. Vse bodo šle. Nobenega razloga ni, da druge ne bi šle; nasprotno, obstaja razlog – namreč razlog prve med njimi –, da gredo vse.«<sup>25</sup> V *Enciklopediji* pa v geslu 'Volonté' beremo takole: »Če bi si lahko predstavljali sto tisoč moških, katerih ustroj je popolnoma enak, in jim predočili isti objekt želje oziroma odpora, bi si ga želeli prav vsi in prav vsi na enak način oziroma bi ga zavračali prav vsi in prav vsi na enak način.«<sup>26</sup> Prav tako bi se morali najbrž tudi metafizični spisi, ki bi prihajali izpod peresa »popolnoma istovetnih« individuov, med sabo ujemati do zadnje vrstice.

Trditi, da bi v trenutku, ko storim ali rečem eno stvar, lahko storil ali rekel kaj drugega, oziroma da bi se mi v trenutku, ko se mi primeri ena stvar,

<sup>23</sup> D'Holbach, *Système de la Nature*, v *Œuvres philosophiques complètes*, 7 zv., ur. Jean-Pierre Jackson (Pariz: Editions Alive, 1998–), 2:275.

<sup>24</sup> Diderot, *Pismo o slepih*, v *Izbrana dela*, 522.

<sup>25</sup> Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, 1:718.

<sup>26</sup> Diderot, *Encyclopédie*, v *Œuvres* 1:506–507.

lahko primerilo kaj drugega, bi bilo v svetu, v katerem je »zadnje izmed naših dejanj nujen učinek« nas samih, naša volja pa »zadnji rezultat vsega, kar smo bili od rojstva do trenutka, v katerem se nahajamo,« oziroma v svetu, v katerem se primeri samo »to, kar je zapisano tam zgoraj,« na »velikem zvitku,« seveda absurdno. Trditi kaj takega bi, kot smo videli, tako po gospodični de Lespinasse kakor tudi po Jacquesu pomenilo trditi, »da sem jaz jaz in obenem nekdo drug.« V eni od zgodb, ki jo gospodar pripoveduje Jacquesu ob koncu romana, je govora o »očarljivi vdovi« (297/303), za katero nekaj vrstic niže zvemo, da jo je »njen mož« – *edini*, ki ga je imela – »objokoval še dolgo po njeni smrti« (298/304). Komentatorji ta protislovni lik navadno pripisujejo Diderotovi »nepazljivosti«:<sup>27</sup> roman je tako zelo fragmentaren, da je celo sam avtor izgubil nit pripovedi izpred oči itn.<sup>28</sup> Pa najbrž ni tako. Karakterizacija tega lika ne more biti rezultat Diderotove »nepazljivosti« oziroma plod naključja. Ta paradoksní lik, ki je karakteriziran kot vdova, katere *smrt* objokuje prav tisti mož, po katerem je sama *vdova*, ni nič drugega kot utelesenje tistega nemogočega subjekta, ki bi moral v Diderotovem univerzumu sam zase reči, »da sem jaz jaz in obenem nekdo drug.« V primeru »očarljive vdove« je ta »nekdo drug« pač njen drugi jaz, njena dvojnica v nekem drugem, alternativnem svetu, namreč v tistem, v katerem sama umre pred svojim možem. Ta lik v sebi združuje dve usodi, pripada dvema svetovoma hkrati: v enem mož preživi njeno smrt, v drugem pa je ona tista, ki je ovdovela. Z nastopom tega paradoksnega individua, ki v našem svetu nastopa ne le z atributi, ki ga odlikujejo v njem, ampak tudi z atributi, ki bi jih imel v nekem alternativnem svetu, v našem svetu zazija vrzel, vanj vdre neki drug svet. Ta lik je tako zelo v duhu romana, katerega pripovedovalec se, kot smo videli, nenehno poigrava

<sup>27</sup> Prim., denimo, Walter T. Rex, »Diderot's Counterpoints: The Dynamics of Contrariety in his Major Works,« *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 363 (1998), 244, op. 59.

<sup>28</sup> Roman je dejansko zgled fragmentarnosti in nepreglednosti. Zgodbe, ki jih spremljamo, so namreč uveržene tako, da si bralec tako rekoč v nobenem trenutku ne more ustvariti pregleda nad celoto. Pripovedovanje zgodb poleg vseh mogočih nevšečnosti, ki se naslovnima junakoma primerijo na poti, ves čas prekinja tudi sam pripovedovalec romana s svojimi opazkami, naslovljenimi direktno na bralca, v katerih posamezne zgodbe sproti komentira, dopolnjuje in popravlja s podatki, ki jih pozna ali iz prve roke ali iz drugih, neodvisnih virov, pri nekaterih pa presojo njihove verodostojnosti prepušča kar bralcu itn. Nekatere od začetih zgodb se čez čas nadaljujejo in se nato še pred koncem znova prekinjejo, številne tečejo vzporedno, pri čemer pripovedovanje ene prekinja pripovedovanje druge, nekatere se po daljši ali krajši prekinitvi začnejo znova od začetka, nekatere ostanejo brez pravega zaključka itn. Vrhu tega zaporedje posameznih zgodb v ničemer ne zrcali časovnega poteka v njih obnovljenih dogodkov. Za podrobno in natančno rekonstrukcijo, ki vse zgodbe poveže v linearno, kronološko urejeno pripoved, glej Jean Terrasse, »Le Temps et l'espace dans les romans de Diderot,« *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 379 (1999), 109–11.



z idejo alternativnih prihodnosti za svoja junaka, da je bilo tako rekoč samo vprašanje časa, kdaj se bo pojavil na prizorišču.

S tem, da je ta ženska vdova prav v tistem svetu, v katerem jo objokuje njen lastni mož, je Diderot – najbrž z velikim veseljem – prekršil temeljno pravilo konstruiranja svetov, ki je, kot zapiše Leibniz v nekem pismu, v tem, da namreč *tous les possibles ne sont point compossibles*,<sup>29</sup> niso vse možne bitnosti združljive v istem svetu. Diderotov »veliki zvitek,« kot zgodovina sveta, ki ga slika roman, torej vsebuje individua, ki ga pri Leibnizu ne bi našli v nobeni izmed »velikih knjig« oziroma »knjig usod,« še zlasti ne v tisti, ki je zgodovina ustvarjenega sveta. V tistih knjigah, v katerih se naša individua sploh poročita – med knjigami, po katerih v »palači usod« pred stvarjenjem lista Leibnizov Bog, so namreč tudi takšne, v katerih sploh ni nobenega od njiju, takšne, v katerih je samo eden od obeh, takšne, v katerih sta sicer oba, pa se nikoli ne srečata, in takšne, v katerih se sicer srečata, a se ne poročita itn. –, bi veljala ali ena ali druga od naslednjih dveh možnosti: če je v individualnem pojmu te ženske vsebovano, da bo postala vdova, potem mora biti v individualnem pojmu njenega moža vsebovano, da bo umrl prej kot ona (in potemtakem ne bo mogel objokovati njene smrti); če pa je v individualnem pojmu njenega moža vsebovano, da bo objokoval njeno smrt, potem mora biti v njenem individualnem pojmu vsebovano, da bo umrla prej kot on (in potemtakem ne bo vdova). Njen mož bi prav lahko tudi objokoval njeno smrt, toda ne v svetu, v katerem je ona vdova; in ona bi prav lahko tudi bila vdova, toda ne v svetu, v katerem mož objokuje njeno smrt.

Medtem ko v svetu, ki bi ga ustvaril Leibnizov Bog, nikoli ne bi srečali, denimo Aleksandra, ki bi ubil Klejta, in Klejta, ki ne bi padel pod Aleksandrovim mečem, ampak bi še vedno nepoškodovan hodil okrog, pa bi Jacques in njegov gospodar na svoji poti prav lahko srečala moškega, ki bi objokoval smrt svoje žene, takoj zatem pa še prav tisto žensko, katere smrt je objokoval, ta pa bi sama zase trdila, da je vdova. In kot že tolikokrat doslej – v sporu med Jacquesom in gospodarjem o ženski naravi stori to na eni sami strani nič manj kot šestkrat (56/87) –, bi pripovedovalec v romanu najverjetneje tudi za ta dva lika povsem mirno ugotovil: *et ils avaient tous deux raison*, in oba sta imela prav – *in imel ob tem tudi sam prav*.

<sup>29</sup> Leibniz, pismo Bourguetu, decembra 1714, v *Opera philosophica omnia*, ur. J. E. Erdmann (Berlin: G. Eichler, 1840), 719.

