

Miranda Bobnar*

***Pismo o slepih* in očrt Diderotove filozofije materializma**

*Qu'aperçois-je? Des formes, et quoi encore? des formes ;
j'ignore la chose. Nous nous promenons entre des ombres,
ombres nous-mêmes pour les autres et pour nous.*
Diderot, *Éléments de physiologie*

Diderotovo *Pismo o slepih* predstavlja emblematičen tekst obdobja razsvetljenstva v dobesednem in prenesenem pomenu. Obdobje, ki v imenu ne nosi občutenjskega, stilističnega ali golega opisnega poimenovanja določenega »veka«, kot pogoj možnosti postavlja *la lumière*, svetlobo, ki ne preganja le zaprašenih senc preteklosti, ampak sploh šele vzpostavlja (z)možnost gledanja. Filozofi so svoje poslanstvo razumeli kot razsvetljevanje duha, pri čemer pa, kot dokazujejo Diderotovi sogovorniki, svetloba kot fizični posrednik ne igra ključne vloge. Kot je v *Pogovorih o množtvu svetov* zapisal Fontenelle, »vsa filozofija temelji zgolj na dveh stvareh: da imamo radovednega duha in slabe oči«, kajti – kot pravi gospe markizi, ko opazujeta zvezdnato nebo in se sprašujeta, če še kje obstaja kakšen svet – če bi imeli ostrejši vid, bi lahko dobro videli, ali so zvezde sonca, ki osvetlujejo prav toliko svetov; če pa bi bili po drugi strani manj radovedni, nas to sploh ne bi zanimalo. Toda težava je v tem, da »želimo vedeti več, kot pa vidimo«. ¹ Slepí in videči si tako kljub razliki v dometu čutnega izkustva delimo spoznavno izhodišče temeljne nevednosti. Ljudje, ki vidijo, so prav tako lahko slepi: ne vidijo zmot in zablod človeških idej ali predstav o svetu, ki so si jih izoblikovali na podlagi avtoritet ali ideološko obarvanih mišljenjskih shem. V Diderotovem času so teološko navdahnjeni pogledi na svet svojo resnico jemali kot izgotovljeno, zato drugače videči niso bili sprejeti z naklonjenostjo. Bistroidni slepec ² iz *Pisma* je bil eden izmed teh drugače videčih in posledično drugače mislečih, zaradi katerih so oblasti avtorja zaprle. Še eden v vrsti neuspešnih poskusov, da bi zadušile intelektualno vrenje, ki je v obliki materializma v taistem obdobju vstajalo iz teme.

¹ Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Les Éditions de la Nouvelle France, Pariz 1945, str. 48.

² Diderot je tekst sprva naslovil *Laveugle clairvoyant*.

* Podiplomska študentka filozofije na Filozofski fakulteti, Univerza v Ljubljani

Il faut que vous ayez la bonté, Madame, de me passer toutes ces digressions

Na prvo branje *Pismo* deluje kot nepovezan, mestoma celo kaotičen tekst, kot da bi bilo brez pravega smisla-usmeritve. Diderot ideje navrže *in medias res*, brez posebnega uvoda, kontekstualne inavguracije, izpeljave in jasnih prehodov. Členitev teksta v pristni francoski maniri pisanja sledi pravilu ideje na odstavek in bralec sam mora prečesati to gosto tkivo domislic in jih stkati v koherenten sestav. To pa seveda ni značilnost zgolj *Pisma o slepih*. Enako strategijo zasledimo še pri dveh drugih Diderotovih delih, ki jih skupaj s *Pismom* lahko umestimo v sam vrh njegovega opusa: *D'Alembertovih sanjah* in *Rameaujevem nečaku*. Razlog, zakaj se Diderotovi teksti najprej zdijo tako nepovezani, je v njegovem zavestnem izogibanju linearnosti, ki, kot pravi v *Pismu o gluhonemih*, upočasni in oklesti naše misli na zgolj zaporedno nizanje pojmov kot besed v stavku.

V *Interpretaciji narave* Diderot piše, da pusti, da mu misli tečejo izpod peresa v takem zaporedju, kot se predmeti predstavljajo njegovemu razmišljanju in tako razodevajo gibanje njegovega duha. Njegovi teksti se odlikujejo po tej neverjetni sposobnosti plastične ubeseditve, ki bi jo enodimenzionalna racionalizacija le ohromila. Iz zunanje oblike omenjenih del lahko razberemo, da je bil dialog-pogovor edina primerna oblika sporočanja njegovih nazorov, daleč stran od kakršne koli mehanične in konvencionalne povezave misli. Ni jih podajal s pisanjem filozofskih traktatov, stroge prozne oblike s svojimi zakonitostmi argumentiranja. V omenjenih delih se tako po načinu svojega pisanja kot po temah, ki jih obravnava, ne pusti ukleščiti v pretesne okvire kategoričnega mišljenja, kar tudi razloži dejstvo, da njegova misel še do polovice prejšnjega stoletja ni našla sogovornikov, češ da je *décousue*,³ nepovezana, kolikor kot povezano razumemo samo jasno in razločno logično mišljenje, ki ne dopušča lukenj v sklepanju. Že sam izbor »junakov« napeljuje na to, da se je Diderot zavedal, da s tem kljubuje ustaljenim formam sporočanja. Za glasnike svojih idej si je izbiral osebe, katerim družba nerada nameni besedo, češ da bodisi zaradi telesnih pomanjkljivosti (slepi ali gluhonemi) bodisi zaradi ekscentričnih stanj duha (Rameau, d'Alembert v deliriju) niso kredibilni za izrekanja o stvarnosti.

8

³ Dobesedno razparana, kot pretrgana nit, brez-zvezna.

Tematika *Pisma* ni ena sama. Na splošno lahko *Pismo* razdelimo v tri širše tematske sklope, izmed katerih vsakega sestavlja še kalejdoskop različnih tem. V prvem delu Diderot opisuje obisk slepca v Puisseauxu, dotakne se njegovih navad, načina razmišljanja o lepem, razumevanja ogledala, njegovih ročnih spretnosti ter moralnih načel in metafizike. V drugem delu po opisu Saundersonovih naprav za računanje in kratkem ekskurzu o Berkeleyevem idealizmu spremljamo dialog med slepim Saundersonom in duhovnikom Holmesom, ki razpravljata o obstoju Boga, o urejenosti narave, o relativnosti naših sodb in o genezi sveta, kot jo vidi nekdo, ki je slep od rojstva. Zadnja tema, ki obsega drugo polovico *Pisma* in je morda še najbolj koherenten oziroma zvezen del v smislu, da bralec lahko sledi niti zgodbe, je pretres odgovorov na Molyneuxovo vprašanje: ali bi slepec po operaciji mrene lahko na pogled razločil kocko od krogle. Teme nimajo sukcesivnega značaja, ampak se navzkrižno prepletajo. Elementi, ki jih najdemo v eni temi, so pravzaprav odgovori na predhodna izvajanja; Diderot na primer šele po Saundersonovem diskurzu razloži metodološka priporočila za pripravo in obravnavo slepega od rojstva po operaciji, s čimer utemelji svoje nestrinjanje z Réaumurjevim pristopom, ki v prvem odstavku *Pisma* brez te obrazložitve lahko izzveni kot neke vrste osebna zagrenjenost, ker mu ni bilo dovoljeno prisostvovati poskusu. Tudi leitmotiv pisma – da ima stanje naših organov in naših čutov neposreden vpliv na našo metafiziko in moralo – ki ga Diderot navrže v prvem delu, se do konca *Pisma* na podobno jedrnat način pojavi še nekajkrat, tako da se bralcu šele tekom branja iz delnih omemb sestavi smiselna pomenljiva celota.

Vsa vpraševanja in odgovori, ki se porajajo izpod Diderotovega peresa, postanejo še bolj pertinentni, če *Pismo* razumemo kot korespondenco v širšem pomenu. Torej ne le kot uglajeno dopisovanje z gospo X, ampak tudi kot odgovor na filozofska vprašanja ontologije, morale, estetike in epistemologije – v dvogovoru s filozofsko tradicijo. Filozofske postavke Lukrecija, Locka, Descartesa, Condillaca so pravzaprav tisti manjkajoči del sestavljanke, ki jo je težko v celoti rekonstruirati, ob nefilozofskem branju pa jo lahko celo zgrešimo. Kot odgovor na miselne izzive tedanjega časa, v Diderotovih tekstih lahko zasledimo neprestano težnjo po filozofskem premisleku in sicer ne po hladnem, racionalnem inventariziranju nabranega znanja, temveč po živem, skorajda eksperimentalnem diskurzu, ki prestopa meje do tedaj

⁴ Denis Diderot in d'Alembert (ur.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Éditions Redon, Pariz 1999, geslo *Rêver*.

mišljenega in »pušča razumu, da gre svojo pot, ne da bi ga pri tem prisilno vodili«. ⁴ Naloga določenega spisa je upravičiti filozofsko tezo, v primeru *Pisma* o neločljivi povezanosti naše morale in metafizike s stanjem naših čutov, ki ponuja alternativo drugim dogmatičnim stališčem, tudi za ceno zavedanja, da je pot do resnice morda pretrnova, saj

če primerjamo neskončno množstvo fenomenov narave z omejenostjo našega razuma in šibkostjo naših organov, ali se zaradi počasnosti naših preiskovanj, njihovih dolgih in pogostih prekinitev ter zaradi pomanjkanja ustvarjalnih genijev sploh lahko nadajamo česa drugega kakor nekaj razbitih in ločenih delcev vélike verige, ki povezuje vse stvari?...⁵

Kot za opazovanje zunanjega sveta tudi pri razumevanju Diderotovega univerzuma navadnemu opazovalcu mnoge stvari ostanejo skrite. Med tistimi, ki se na prvi pogled zdijo nepovezane, obstajajo vzročne povezave, ki bi jih spoznali, če bi jih opazovali z drugačnega zornega kota, ali drugače, če bi našo pojmovno mrežo, s katero lovimo stvarnost, razprostrli na drugačen način in sprostili čvrsta vozlišča, ki koordinirajo naš občutek za realnost.

Morfologija materializma

Del pisma, ki je filozofsko najbolj navdahnil interprete Diderotove misli, je pogovor med umirajočim Saundersonom in duhovnikom Holmesom. Nekateri v njem vidijo celo mejnik na poti Diderotovega filozofskega razvoja, ki ga (včasih precej površno) označujejo kot pot od deizma k ateizmu. Tako naj bi od *Filozofskih misli* (1746), pa romana *Skeptikov sprehod* (1748), prek *Pisma o slepih* (1749), nato spisa *O interpretaciji* narave (1753), postopoma razvijal svojo filozofijo materializma, ki naj bi v najbolj dovršeni obliki prišla do izraza v *d'Alembertovih sanjah* (1769) in v tekstu z naslovom *Filozofski principi o materiji in gibanju* (1770). Ali ima Diderotova filozofija materializma res tako premočrten značaj je vprašljivo, zagotovo pa ima znotraj miselnega toka, ki ga označujemo kot »francoski

10

⁵ Denis Diderot, *Œuvres philosophiques*, Paul Vernière (ur.), Garnier, Pariz 1958, str. 182. Povsem na mestu je opažanje, ki ga poda A. Vartanian v *Diderot and the phenomenology of the dream*, da je namreč Diderot bolj kot ustvarjalec resnice (ki bi mu jasno lahko pripisali nek filozofem kot na primer Platonu, Descartesu ali Spinozi), soudeleženec »v izdelavi resnice, ki ga je historično presegala, je pa imel o njej neko domnevno, fragmentarno podobo [conjectural, fragmentary vision]«.

materializem 18. stoletja⁶ neko posebno mesto ravno zato, ker nima statične oblike in morda tudi ne izpolnjuje vseh pogojev za pozitivno opredelitev pojma, saj je bistveno prežeta z imanentnim dinamizmom, ki vztraja v neoprijemljivi nedoločeni. Za kakšno nedoločeno gre?

Najprej lahko govorimo o povsem biološki nedoločeni, ki izhaja iz dognanj na področju, na katerem so v tem obdobju vzbrstela številna odkritja, ki so bolj ali manj neposredno prihajala navzkriž s splošno sprejetimi (teološko navdahnjenimi) pogledi na svet, to je na področju tako imenovanih znanosti o življenju (medicine, biologije, fiziologije). Novost znanosti o življenju, katerih izsledkom je Diderot vseskozi zavzeto sledil, je bila zavest o tem, da se življenje ne pusti ujeti v rigidne klasifikacije, ampak je sàmo proces v nenehnem nastajanju in spreminjanju. Kar je konec stoletja natančneje formuliral Lamarck in kasneje Darwin, so zaslutili že filozofsko naravnani duhovi Diderotovega stoletja: transformabilnost naravnih oblik. Vrste niso izšle iz rok stvarnika v točno določeni izdelani obliki, ampak so se s tekom časa spreminjale; nekatere so celo izginile, druge so se na novo pojavile, ali pa so se preprosto transformirale. Svet, ki se je skozi kreacionistično optiko kazal kot statičen in od svojih začetkov naprej nespremenljiv, je postal gibljiva slika. Z A. Vartanianom bi lahko rekli, da so preklopili na *transformistic mode of perception*, transformistični način zaznavanja sveta. Če je bil Linné, veliki razvrščevalec živalskih in rastlinskih vrst, sledeč biblični tradiciji, na eni strani nesporni zagovornik t.i. *fixisme*, nauka o nespremenljivosti, je na drugi strani Buffon v *Histoire naturelle* (1739) na naravo že gledal bolj celostno in je pojme, kot so družina, rod ter vrsta razglasil za arbitrarne; vsa naravna bitja naj bi bila povezana v *chaîne des êtres*, verigo bitij, ki neprekinjeno poteka od minerala do človeka. Njegova zasluga je bila, da je naravo prikazal kot razvijajočo se skozi geološka obdobja in opozoril na variacije v živalski populaciji. Ne pri biologih ne pri mislecih 18. stoletja (ali prej) seveda ne

⁶ R. Desné časovno ta miselni tok uvršča v drugo polovico 18. stoletja. Pred tem obdobjem je bila materialistična misel prav tako plodna, saj so poleg La Mettrija številni avtorji (d'Holbach, Fréret, Dumarsais, Boulanger, Naigeon in drugi) anonimno objavljali svoje spise s protireligiozno in antispiritualistično vsebino. Z Diderotom, Hélietiusom in d'Holbachom materializem preide v javno sfero in pridobi tako rekoč nacionalni status. Leta 1752 se beseda *materializem* že pojavi v Trevouxovem slovarju kot »zelo nevarna dogma, po kateri nekateri filozofi, ki niso vredni tega imena, zatrjujejo, da je vse materija in zanikujejo nesmrtnost duše«. Sama beseda materija je bila ožigosana s skrajno slabšalnimi konotacijami kot »mrtva«, »surova« ali »pasivna«, za razliko od plemenitosti in aktivnosti duha, ki izvira iz boga. Cf. Roland Desné, *Les Matérialistes français*, Buchet/Chastel, Pariz 1965.

moremo govoriti o teoriji razvojnega nauka⁷ ali evolucije (kot naravne filogeneze oziroma zgodovine nastanka organizmov do njihove sedanje raznovrstnosti). Čeprav so tako pri enih kot pri drugih opazni nastavki, ki so jih v teh teorijah razvili biologi 19. stoletja, je, kot predlaga A. Vartanian, tovrstni »transformizem« korektnije razumeti v širšem, ohlapnejšem pomenu preprosto kot *refusal of morphological fixity, of continuous identity*, kot zavrnitev morfološke stalnosti, trajne identitete različnih življenjskih oblik.

Na ontološki ravni lahko govorimo o zavrnitvi forma-lne določenosti. Forma naj bi bila pri grških filozofih tisto, kar zagotavlja eno(tno)st in stabilnost, utelešenje heterogenosti v sklenjeni podobi celote, ki materijo ukroti do te mere, da v njej prepoznamo nekaj individualnega ali konkretnega. Forma je bodisi samostojna ideja, katere slika se odseva v posameznih bivajočih stvareh in jim s tem podeljuje bistvo (Platon), bodisi je *eidōs* kot princip, ki v materijo sploh šele vnese neko strukturiranost, jo individuira in ji podeli nek *raison d'être*, jo, skratka, substancializira (Aristotel). Duša, Aristotelovo oblikovalno načelo, se kot krovni pojem vedno znova javlja kot najprimernejši smerni kazalec pri motrenju bivajočega, kot kriterij za določanje individualnosti in neke stalne identitete, ki naj bi pripadala vsakemu elementu stvarnosti. V *Enciklopediji* pa o formi beremo: »forma telesa (tista, ki je na dosegu našega duha in o kateri lahko presojamo) [je] mera oziroma del gibanja in razporeditve, zaradi katere določen del materije poimenujemo tako in ne drugače«. Substancialno formo avtor gesla, Formey, označuje kot »barbarski izraz«, ki se ga je posluževala stara sholastična filozofija za označevanje nekakšne nematerialne bitnosti, torej duše, ki jo je povrh vsega pripisovala zgolj človeku ter tako ločevala med spiritualno in nematerialno naravo duše, kot da bi bilo to nekaj bistveno različnega. Ko torej govorimo o morfologiji bitja v Diderotovi filozofiji, moramo upoštevati ta pojmovni kontekst, ki se odpoveduje formalnemu in hkrati tudi smotnostnemu vzroku kot načeloma bivajočega.

12

V naravi ni nič določenega ... [...] Vsaka stvar je bolj ali manj katerakoli stvar, bolj ali manj prst, bolj ali manj voda, bolj ali manj zrak, bolj ali manj ogenj; bolj ali manj pri-

⁷ Charles Wolfe opozarja, da je označevanje tematike, ki jo je obravnaval Diderot, za »proto-evolucionistično«, zmotno. Nekateri kritiki zagovarjajo tezo, da je v njegovi filozofiji močno navzoča »transformistična ideja« (F. Paître je šel celo tako daleč, da je Diderota označil za prvega transformista), nekateri pa temu nasprotujejo, saj njegove ideje v razvoju znanosti niso dobile potrditve ali pa so se celo že izkazale za zmotne.

pada enemu ali drugemu kraljestvu... Torej ni nič po bistvu posebna bitnost ... Gotovo ne, saj ni lastnosti, ki bi si je ne delile vse bitnosti ... In ker je zgolj večji ali manjši delež neke lastnosti razlog, da to lastnost pripisujemo izključno določeni bitnosti ... In vi govorite o individuih, ubogi filozofi! [...] Kaj potem mislite s svojimi individui? Teh ni ne, ni jih ... Le en sam velik individuum obstaja, to je celota.⁸

Kot se je izkazalo, je vprašanje obstoja individua zgolj del širšega vprašanja obstoja tega, kar je in morfologija bitja (*morphologie de l'être*) je enako nedoločljiva, kot je nedoločljiva morfologija biti (*morphologie de l'être*). Pierre Bourdin je povzel osnovne poteze te »ontologije nedoločenosti«: neskončnost, celotnost, mobilnost in različnost.⁹ Skupno tem potezam je, da vse izražajo neko nedoločenost; neskončnost v smislu časovne in prostorske nedoločenosti, celotnost v smislu nedoločene sklenjenosti, mobilnost v smislu neustaljenosti in nestalnosti ter različnost v smislu nepodobnosti (*dissemblance*). Pojavni svet, kot ga zaznavamo v naši neposredni okolici, je, kakor izpostavi tudi Saunderson, lahko v drugih časovnih in krajevnih koordinatah popolnoma drugačen. Vrste in posamezniki, cel svet je mobilni, gibljiv, saj se nenehno spreminja, ta neizmerni »ocean materije« pa sestavljajo delci, ki so si med seboj absolutno različni. Celotnosti zato ne gre razumeti v smislu vseobsegajoče sklenjenosti. Celota, ki ostaja, medtem ko se vse spreminja in mineva, se nanaša na *povezanost* pojavov in ne predstavlja okvira, znotraj katerega bi posameznim pojavom pripadlo določeno mesto, zato ji kot taki ni mogoče zarisati meja. Narava je skupek »anomičnih metamorfoz«¹⁰, ki se dogajajo naključno, zato, rečeno z Bourdieujem, ne more predstavljati »nadomestka, niti materialističnega, Enega, Biti ali Smisla [...]«¹¹

Kolikor je torej vse v toku in prehaja eno v drugo, kolikor je vse *interchangeable*, medsebojno zamenljivo, ni več razlik med živaljo, rastlino in človekom v vseh njihovih bolj ali manj monstruoznih upojavitvah. Vsi so zgolj variacije na isto substanco. Materializem je uspešno odprl meje med različnimi kraljestvi bivajo-

⁸ Denis Diderot, *D'Alembertove sanje in izbrani filozofski spisi*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010, str. 52.

⁹ Cf. Jean-Claude Bourdin, »Les vicissitudes du Moi dans le Rêve de d'Alembert de Diderot«, v: Jean Noël-Missa (ur.), *Matière pensante : Études historiques sur les conceptions matérialistes en philosophie de l'esprit*, J. Vrin, Pariz 1999, str. 59.

¹⁰ Bourdin, »Formes et écritures chez Diderot philosophe«, v: Annie Ibrahim (ur.), *Diderot et la question de la forme*, Presses Universitaires de France Pariz 1999, str. 29.

¹¹ *Ibid.*

čega: spački, ki iz človeške perspektive štrlijo iz povprečja normalnih, so le delček kozmičnega mozaika. Človek in spaček sta, eden kot pogostejši in drugi kot redkejši pojav, »enako naravna, enako nujna, enako del univerzalnega in splošnega reda ...Kaj pa je pri tem čudnega? ... Vse bitnosti prehajajo druga skozi drugo, zato tudi vse vrste ... vse je v nenehnem toku.«¹²

Predpostavka obstoja ene same – materialne – substance je za razliko od sistemov dualistične naravnosti zahtevala drugačno filozofijo narave, ki v sebi združuje vse aspekte bivajočega. Pojmovanje duševnih pojavov kot le še enih v vrsti lastnosti organizirane materije – ki sicer izvira iz kartezijanske tradicije, saj privzema »cerebralni« model duše – v osnovi ohranja antično atomistično kombinatoriko: osnovni delci materije, ki zaradi svojih lastnosti ne potrebujejo zunanjega vzroka gibanja, s kombinacijami ustvarjajo vso pestrost bivajočega in tkejo niti tudi najbolj subtilne materije – misli. To kombinatoriko sta vsak v svoji interpretaciji materializma poleg La Metrija prevzela tudi d'Holbach in Diderot, ki predstavljata dva različna pola francoskega materializma. Za d'Holbacha je igra (človeške) narave zavezana najstrožji nujnosti, Diderot pa po Lukrecijevem vzoru pristaja na aleatorni materializem. Kljub jasni heterogenosti materializmov, ki so jih omenjeni filozofi zastopali, v preseku z Lukrecijevo filozofijo poleg najočitnejšega skupnega imenovalca – iskanja načina, kako »duše človeške rešiti tesnečih vezi praznoverja«¹³ – najdemo številne stične točke, ki izvirajo iz postulatov atomizma: večnost, neustvarjenost in avtonomnost materije, obdarjene z inherentno sposobnostjo gibanja, materialnost in umrljivost duše, ne-teleološko delovanje narave, spontano porajanje življenja iz nežive materije, relativizacija smrti in senzualizem. Točke razhajanja, ki med seboj ločujejo tudi same materialiste, pa so v (ne)priznavanju vloge naključja v delovanju narave, pripisovanju (ne)občutljivosti osnovnim delcem materije in različnem pojmovanju biološke variabilnosti. Najsi bodo ta približevanja in razhajanja včasih težko podrobno določljiva in razmejljiva, v nezanemarljivi meri prispevajo k boljšemu razumevanju geneze materialistične misli, ki je s pomočjo sorodnih misli, bodisi kot prigovor ali ugovor, lažje artikulirala svoje predpostavke. Narava je skladišče, laboratorij ali ogromna delavnica, kjer »večni, neustvarjeni in neuničljivi elementi, ki so vedno v gibanju, z različnimi kombinacijami ustvarjajo vsa bitja in pojave, ki jih lahko opazujemo.«¹⁴ Živali, rastline in minerali,

14

¹² Diderot, *op. cit.*, str. 52.

¹³ Tit Lukrecij, *O naravi sveta*, Slovenska Matica, Ljubljana 1959, str. 24.

¹⁴ Paul Henri Thiry D'Holbach, *Système de la nature ou des lois de monde physique et du monde moral*, Les classiques des sciences sociales, Quebec 2007, str. 521–2.

vse nastane s »transmigracijo, izmenjavo in neprestanim kroženjem molekul materije.«¹⁵ Človeško bitje je zgolj eden izmed členov v verigi bitij, ki se spleta iz drobovja narave in vse predikate, ki mu jih pripisujemo kot moralnemu bitju, moramo razumeti kot bistveno izhajajoče iz njegovega fizičnega ustroja, iz bolj ali manj posrečene kombinacije atomov. Če bi lahko razvozlati niti, iz katerih so spredene naše misli in volja, bi »ugotovili, da so prav atomi tisti skrivni vzvodi, ki se jih poslužuje narava za to, da vzgiba naš moralni svet«.¹⁶ Spajanje in kombinacija molekul ter njihova fermentacija v človeku »nevede in nehote« porodijo misli in voljo za določeno delovanje. Na človeka kot na rezultanto sestava kombinacij lastnosti osnovnih delcev materije, krajše organizacije, vplivata dve vrsti vzrokov: notranji (organi, živčevje in tekočine) ter zunanji (zrak, prehrana in predmeti, ki modificirajo njegovo čutno zaznavo), zato je glavno vprašanje filozofije materializma tudi, koliko je človek v svojem delovanju pravzaprav svoboden in ali so same kombinacije praprvin rezultat naključja. D'Holbachov odgovor – točka, kjer pride do razhoda z Lukrecijevim atomizmom, kakor tudi s »filozofijo narave« sodobnikov materialistov – je, da človek v ničemer, še najmanj pa v svoji volji, ni svoboden in da tudi konfiguracija elementov sledi zakonom čiste nujnosti.¹⁷ Delovanje narave sledi nepretrganemu nizu vzrokov in učinkov, nespremenljivim in konstantnim zakonom. Če zaradi omejenosti naših spoznavnih zmožnosti nekaterih učinkov ne moremo razložiti, to ne pomeni, da je svet proizvod naključja, slučajnega srečanja atomov ali posledica nekakšnega »slepega vzroka«. D'Holbachov materializem vztraja na nujnosti možnega: »narava obstaja in deluje po nujnosti in vse, kar zaobsega, po nujnosti stremi k trajanju svojega delujočega bitja [*perpétuité de son être agissant*].«¹⁸ Narava deluje po sebi lastnih zakonih, po njej so umerjena gibanja vseh bitij, ki po nujnosti izvršujejo njen »splošni načrt«, po katerem z nenehno izmenjavo snovi skrbi za ohranjanje življenja in delovanja. V univerzumu se stvari zaradi bistvene nujnosti ne bi mogle urediti drugače, kot so se, in zato se v njem ne more zgoditi nič iz-rednega. Svet brezpogojno sledi logiki narave, temu velikemu principu, hipostazi vsega bivajočega, kjer je vse podrejeno strogemu determinizmu.

¹⁵ *Ibid.*, str. 29.

¹⁶ *Ibid.*, str. 192.

¹⁷ »Človek, nečimrn in šibak kot si! Pretvarjaš se, da si svoboden! Kakšna žalost! Mar ne vidiš vseh teh nit, ki te zaslužnjujejo? Ne razumeš, da so atomi tisti, ki te oblikujejo, da so atomi tisti, ki te spravljajo v gibanje in da so od tebe neodvisne okoliščine tiste, ki spreminjajo tvoje bitje in določajo tvojo usodo? Si mar ti, v mogočni naravi, ki te obkroža, edino bitje, ki se je uspelo upreti njeni moči?« D'Holbach, *op. cit.*, str. 195.

¹⁸ *Ibid.*, str. 44.

V filozofiji materializma d'Holbachova misel razgrinja določeno dogmatično naravnost v smislu priznavanja in absolutizacije določenih načel (nujnost – narava), ki nikakor ni značilna za celotno miselno gibanje. Na drugi strani obstaja svobodnejša in bolj odprta interpretacija materializma, za katero je, kot razvija J.-C. Bourdin,¹⁹ značilno, da svoje predpostavke veže na drugačno pojmovno ravnino, ki mu omogoča odprt razvoj in ne pristaja na kategorično izjavljanje. S tega stališča je ta drugi pol materializma bliže atomizmu, na način kot ga je razumel Althusser, namreč kot »arhetipsko obliko materializma srečanja [*matérialisme de la rencontre*]«. Bolj kot teze, ki jih ta filozofija izjavlja, je pomembna pojmovna ravnina ali »skupek kategorij, s pomočjo katerih koncepti lahko 'delujejo' in mislijo svet ter njegovo zgodovinskost.«²⁰ Na diskurzivni ravni hipoteza o atomih nima statusa realne reprezentacije materije v znanstvenem smislu, ampak vzpostavlja to pojmovno ravnino v tem smislu, da je »skupek 'atomi-praznina-*clinamen*' operator misli stvari, ki se odreče pojmom izvora, smisla, smotra, vzroka in reda [ter] bistvene nujnosti«²¹ in vztraja v registru nedoločenosti in kontingence.

V Lukrecijevi viziji univerzuma združevanje atomov poteka po pravilih slepe mehanske vzročnosti brez vnaprej določenega smisla ali usmeritve, ki bi vodila atome, in brez smotra, ki bi predstavljal zadostni razlog obstoja določene konfiguracije praprvin. V brezkraini praznini se ti delci niso ustalili v prvi ustrezni kombinaciji, ampak so rojili naprej, »vrste gibanja so vse in združenja vsa preskušali, / dokler da niso nazadnje se v takih znašli položajih, / v kakršnih ta vesoljni je svet spočet in ustvarjen.«²² Ker pa je v zgradbi sveta atomom primešana praznina, je tudi ta sestav, kot vsak drugi, obsojen na to, da se bo enkrat zrušil in kolo novih poizkusov združevanj se bo vrtelo naprej. Če je vse v nenehnem toku, kot ugotavlja tudi d'Alembert v Diderotovem sanjskem diskurzu, potem ne obstaja nič, kar bi bilo bistveno določilo posameznega bitja, vsako je neka prehodna oblika, zgolj provizorična ustalitev molekul, ki po razklenitvi tvorijo druge ali drugačne oblike: »Vse se spreminja, vse mineva, ostaja le celota. Svet se začneja in končuje brez prestanka; [...] V tem neizmernem oceanu materije ni molekule, ki bi bila podobna drugi molekuli, ni molekule, ki bi bila en sam hip podobna sama sebi.«²³

¹⁹ Cf. Jean-Claude Bourdin, *op. cit.*, str. 22.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, str. 27.

²² Lukrecij, *op. cit.*, str. 26.

²³ Diderot, *op. cit.*, str. 44.

Diderotov (sanjski) univerzum ne deluje po zakonih nujnosti, saj ni nobenega zagotovila za to, da je red stvari, kot ga v nekem trenutku opazuje oko minljivega bitja edini možni red, še manj pa najpopolnejši. Deistični argument, ki na podlagi za človeški pogled čudovite urejenosti v naravi razpozna božji načrt, v slepčevih očeh nima nobene veljavnosti. Če je narava ustvarila bitje, ki ne more videti, kdo ve, se sprašuje slepi matematik Saunderson, koliko spačkov je ustvarila preden je rodila človeka, to »ponosno bitje«, ki bi »razpršeno in razkrojeno med molekule materije«²⁴ prav lahko ostalo v redu možnega. Morda je v zdajšnji obliki zgolj *l'image d'une espèce qui passe*, minevajoča podoba neke vrste ali pa »gojišče drugega rodu bitij, ki ga od tega ločuje nepojmljiva razdalja stoletij in postopnih razvojov.«²⁵ Zato bolj kot o ideologiji materializma lahko govorimo o morfologiji, ki sledi načelom atomistične kombinatorike. Naključje ustvari formo-obliko, začasen kompleks molekul, ki se obdrži le, kolikor je v soglasju z obstoječim redom. Le-ta je prav tako provizorična kategorija, ki v tem negotovem univerzumu, kjer se vse znova začneja in končuje, ontološko nima substancialnega statusa.

Kakšne so posledice te ontologije nedoločenosti? Če drži, da je »stanje bitij v nenehni premeni; če je narava še vedno na delu, potem kljub verigi, ki povezuje pojave, ni nobene filozofije. Celotno naše naravoslovje postane tako prehodno kot besede. To, kar imamo za zgodovino narave, je zgolj zelo nepopolna zgodovina nekega trenutka.« To, kar imamo vsak zase za zgodovino svojega jaza, je zgolj nepopolna zgodovina neke prehodne oblike, skupka molekul, ki bodo v prihodnjih kombinacijah ustvarjale nove bežne zgodovine. Če so naša življenja zgolj bežni utrinki, kakšno vrednost naj pripišemo našim mislim, nazorom in dejanjem? Ali sploh lahko govorimo o konsistentnih pozicijah, kot naj bi bila v Diderotovem primeru pozicija materializma? Saundersonova vizija ali d'Alembertove sanje nimajo reprezentativnega statusa in ne predstavljajo vzorca ali mišljenjske sheme, skozi katero je Diderot dojemal svet. V *Réfutations d'Helvétius* in pismih Sophie Volland²⁶

²⁴ D. Diderot, *op. cit.*, str. 167.

²⁵ *Ibid.*, str. 452. Kot ugotavlja A. Gigandet, se Lukrecijeva in Diderotova predstava ustvarjalne igre živalskih vrst razlikujeta: pri Diderotu lahko iz neskončnega razvijanja vrst pride tudi do nastanka drugih vrst in spački predstavljajo možne odvode do novih vrst, Lukrecij pa ostaja znotraj okvira določene vrste (njegovu spački so spodleteli poskusi znotraj iste vrste).

²⁶ Pisma, ki jih je Diderot namenil Sophie Volland, ljubezni svojega življenja, še najpristneje izražajo njegovo osebnost. Predstavljajo nekakšen kronološki zapis njegovega življenja in so dragocen dokument za razumevanje literarno-filozofskih smernic obdobja, v katerem je živel. Ker

svoje materialistične predpostavke postavlja pod vprašaj. Materializem gre zato razumeti, kakor predlaga E. Hill, bolj kot »delovno hipotezo«, ki se je ujemala z znanimi dejstvi. Bolj kot stvar notranjega prepričanja, ki bi oblikovalo Diderotove misli in dejanja, je materializem »zunanja drža, značilna za pragmatika ali znanstvenega raziskovalca«²⁷ in odločitev za ontologijo nedoločenosti je odločitev, ki jo moramo biti sposobni prenesti, kolikor se želimo izogniti sofizmu minljivega bitja (*sophisme de l'éphémère*) ali verovanju, kot pravi Cassirer v *Filozofiji razsvetljenstva*, »da svet tisto, kar je, tudi nujno mora biti«²⁸, medtem ko je bit sveta »le mimobežni trenutek v neskončnosti njegovega nastajanja – in nobena misel ne more a priori izmeriti obilice tistega, do česar bo to nastajanje nekoč pripeljalo«²⁹ ter si pri tem domišljati, da si lahko lasti njegov smisel. Kako si lahko nekaj lastimo, če pa še sami živimo zgolj izposojeno življenje – kot je to v sledeči kratki zgodbi lepo ubesedil kitajski mislec Lie Zi?

Shun je vprašal Zhenga: »Ali si je mogoče osvojiti smisel svetovnega dogajanja?«

Oni je odvrnil: »Celo tvoje telo ni tvoja last, pa si hočeš lastiti smisel?«

Shun je dejal: »Če moje telo ni moja last, čigava pa je potem?« Oni je dejal: »Telo je oblika, ki sta ti jo dodelila nebo in zemlja. Tvoje življenje ni tvoja last, ampak ravnovesje sil, ki sta ti ga dodelila nebo in zemlja. Tvoja narava in tvoja usoda nista tvoja last, ampak sta potek in smer, ki sta ti ju dodelila nebo in zemlja. Tvoji sinovi in vnuki niso tvoja last, ampak so ostanki, ki sta ti jih odmerila nebo in zemlja. Zatorej odhajamo, pa ne vemo, kam, ostajamo, pa ne vemo, kje, jemo in ne vemo, zakaj: vse to je silna življenjska moč neba in zemlje: kdo si jo more prilastiti?«³⁰

V *Nadaljevanju pogovora z d'Alembertom* je Diderot odhajajočega prijatelja popremil z naslednjimi besedami: »[...] če dobro premislite, boste ugotovili, da

18

jima za časa življenja ni bilo usojeno živeti skupaj, je upanje, da se bosta nekoč vendarle združila, polagal v večnost. »Ko bi v najinih elementih obstajal zakon sorodnosti [*affinité*], ko bi nama bilo namenjeno, da sestavljava skupno bitje; ko bi le lahko v teku stoletij ponovno tvoril celoto z vami; ko bi se razpuščene molekule vašega ljubimca vzbigale in poiskale vaše razpršene molekule v naravi! Pustite mi to utvaro. Nadvse mi je pri srcu. Zagotavlja mi večnost v vas in z vami ...« Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, J. Varloot (ur.), Gallimard, Pariz 1984, str. 91.

²⁷ Hill, »The role of le 'monstre' in Diderot's thought«, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 47, 1972, str. 69.

²⁸ Ernst Cassirer, *Filozofija razsvetljenstva*, prev. Aleš Učakar, Študentska založba, Ljubljana 1998, str. 86.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Lie Zi, *O praznini*, prev. Maja Milčinski, Sophia, Ljubljana 2006, str. 11.

naše resnično prepričanje ni tisto, v katerem nismo nikdar omahovali, temveč tisto, h kateremu smo se najpogosteje povrnili.«³¹ Sam se je v svoji filozofiji največkrat vračal k stališču, ki več vprašanj rešuje, kot pa pušča odprtih, to je materializem, ki pa za razliko od istoimenskih inačic pri drugih mislecih (če izpostavimo samo d'Holbacha) nima statične narave in zato tudi ni v nevarnosti, da bi se izpel v še enega izmed dogmatičnih in statičnih svetovnih nazorov. Je, kakor Diderotova misel sama, dinamičen. V svoji živosti pa je ta misel tudi najbolj ranljiva, saj ji, kot pravi J. Roger, ne gre za iskanje koherentnosti niti za izgradnjo brezhibnih sklepanj, ampak za preprost izkaz resničnosti in resnice »celotnega svojega bitja z vsem, kar vsebuje neupravičenih verovanj in neizpolnljivih upov«³². Dodajmo, verovanj in upov, ki se, postavljeni ob bok določenemu kriteriju, *kažejo* kot neupravičeni in neizpolnljivi. Ob kriteriju, ki ga za svojo resnico postavlja znanost, je občutljivost kot splošna lastnost materije zgolj metafizična predpostavka, spontano razmnoževanje zgolj neutemeljena domneva in transformizem le pesniška slika realnosti. Metafizika materializma vztraja v nedoločeni, ki izhaja iz neskončnosti neaktualiziranih oblik v brezkrainost spreminjajoče se materije. Ker prenosljivi del naših spoznanj lahko domuje zgolj v jeziku, hkrati podlega njegovim strukturnim omejitvam. Pojemovno zapopadenje lahko doseže zgolj statične oblike materije, ki pa predstavljajo, kolikor sledimo Diderotu, zgolj v pogledu zamrznjene trenutke večno gibljive in spoznanju neujemljive celote.

³¹ Diderot, *op. cit.*, str. 31.

³² Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Armand Colin, Pariz 1963, str. 654.

