

Jure Simoniti*

Fantazme materializma

Ena od taktik, kako zasačiti metafiziko v njeni imanentni neresnici, je nemara v tem, da pokažemo, kako enemu od diferencialnih predikatov podeli status univerzalnega predikata: če diskurz diferencira med dobrim in zlim ter dobrim in slabim, potem Platon na vrh hierarhije idej postavi idejo dobrega, ne pa ideje zla ali moralne indiferentnosti; in Leibniz govori o najboljšem vseh svetov, ne pa o najslabšem ali le nevtralnem svetu. In strategija materializma, ki se načelno zoperstavlja metafiziki, je v tem, da vse predikate, ki bi utegnili zasesti mesto univerzalnosti, zvede nazaj na njihovo parcialno, zgolj diferencialno naravo, in sicer tako, da pokaže na neposredno empirijo sveta, ki ravno ne izkazuje strukture velikih pojmov. Začnimo s kratkim citatom iz spisa *Dodatek k Bougainvillovemu potopisu*, kjer Diderot prikazuje Tahiti kot kraj, kjer so prebivalci še v stiku z izvorom sveta in ne potrebujejo vseh tistih metafizičnih pojmovnih opozicij, ki so svet naredile tako slab in izprijen. Nek Tahitjec, oče velike družine, Bougainvillu reče: »Tu vse pripada vsakomur; ti pa si nam pridigal o ne vem kakšni razliki med *tvojim* in *mojim*.«¹ Kjer torej nastopi neka metafizična diferenca (denimo med tvojim in mojim), materialist pokaže na možnost fizičnega sveta, kjer se ta diferenciacija razpusti v naravno kontinuiteto.

1. Spiritualne konotacije potlačene resnice materializma

Primeri zvajanja metafizičnih pojmovnih hierarhij nazaj na nepojmovno empirijo sveta se v Diderotovem delu vrstijo drug za drugim, najbolj programsko pa je ta projekt izpeljan v njegovem glavnem filozofskem spisu *D'Alembertove sanje*. Na nekem slavnem mestu denimo zdravnik izvrši naslednjo devalvacijo moralnih pojmov: Gdč. de l'Espinasse ga vpraša: »Toda doktor, kaj pa pregreha in krepost? Krepost, ta beseda, ki je sveta v vseh jezikih, ta ideja, ki je posvečena pri vseh ljudstvih!« In Bordeu odgovori: »Nadomestiti jo je treba z besedo dobrotljivost,

65

¹ Denis Diderot, »Dodatek k Bougainvillovemu potopisu«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, ZRC SAZU, Ljubljana 2010, str. 230.

* Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani

njeno nasprotje pa z besedo škodljivost. Človek je srečno ali nesrečno rojen; vse nas nezadržno vleče splošni tok, ki prvega pelje k slavi, drugega pa v sramoto.«² Kjer torej nesojena spiritualistka poudari dve veliki kategoriji moralne filozofije, pregreho in krepost, in jima celo podeli status posvečene ideje, ju materialist takoj omehča nazaj v dva pojma, dobrotljivost in škodljivost, ki nosita kar najmanj metafizične in idealne naddeterminacije.

Lep primer razpustitve pojma v materialno kontinuiteto so tudi eksistencialne kategorije, ki tvorijo osnovo človekove biti, kategorije kot so rojstvo in smrt, enotnost subjekta volje, značajska nespremenljivost, osebna identiteta itd. D'Alembert tako pravi: »Rojstvo, življenje in smrt so spremembe oblike ...«³ Ali pa: Volja je »nešteto; vsak organ ima svojo.«⁴ Ker je človek le nekakšna zbirna posoda zunanjih vzrokov in vtisov, nima več nobene garancije osebne identitete in v vsakem trenutku postaja nekdo drug. Če bi se v hipu postarali, bi se z nami zgodilo naslednje: »Lastnih spisov ne bi več razumeli, samega sebe ne bi prepoznali, prepoznali ne bi nikogar, nihče vas ne bi prepoznal; celotno prizorišče sveta bi se spremenilo za vas.«⁵ Tudi duhovna kreativnost in celo genialnost nam ne moreta več jamčiti enotnosti osebe. Glede osebne identitete zato gdč. de l'Espinasse sodi takole: »Zdi se mi, da bi lahko po vaših načelih z nizom čisto mehanskih operacij največjega genija na svetu zvedli na neorganizirano gmoto mesa, (...), in da bi to isto brezoblično gmoto iz najgloblje otopelosti, ki si jo je mogoče zamisliti, lahko znova privedli do genija.«⁶ Vsaka absolutna meja, ki organizira človekovo identiteto in mu daje občutek vrednosti, rojstvo, smrt, volja, celo duhovna kreativnost in genialnost, se razprši v fluid postajanja materije.

66 Diderot se seveda ne ustavi le pri tej eksistencialni degradaciji človekove samozavesti, temveč temu sledi še korak ontološke devalvacije, ki bi mu lahko rekli *svet brez bistev*. Nekakšen aksiom materialistične ontologije v svojem sanjskem blebetanju poda speči d'Alembert na naslednji način: »Ali v naravi obstaja atom, ki bi bil popolnoma podoben drugemu atomu? ... Ne ... Ali se ne strinjate, da je v naravi vse povezano in da je nemogoče, da bi bila v verigi kakšna vrzel? Kaj potem mislite s svojimi individui? Teh ni, ne, ni jih ... Le en sam velik indivi-

² Denis Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 96.

³ *Ibid.*, str. 53.

⁴ *Ibid.*, str. 78.

⁵ *Ibid.*, str. 77.

⁶ *Ibid.*, str. 98.

duum obstaja, to je celota. [...] In vi govorite o bistvih, ubogi filozofi! Pustite svoja bistva. [...] Kaj je bitje? ... Vsota določenega števila stremljenj ...»⁷ Diderotova slika narave je torej slika sveta brez diskretnih enot, brez vrzeli in bistev. Na kaj merijo ta *bistva*? Tisto, kar v svet vnese diskretne enote, je simbolna govorica, pojmi in ideje, zato je skupni imenovalac Diderotove odprave bistev iz narave nekakšen *načelni anti-platonizem*. Če so Platonove ideje hipostaze besed našega jezika in če reči narave izražajo nek *eidos*, to pomeni, da ima svet jezikovno strukturo. Zato bi metodo materializma verjetno najbolj koncizno lahko definirali kot *odvzem pravice jeziku, da strukturira realnost*. V tem smislu je materializem izraz temeljnega ontološkega nezaupanja v besede. Toda stvar se tukaj ne konča. Opozorili bi radi na potlačeno resnico te destrukcije jezikovne strukture dejanskosti.

Na Diderotovo delo bi radi pogledali bolj na široko, od zunaj, in pokazali, kako njegova nenehna metodološka racionalizacija predsodkov, materializacija idej, razvrednotenje pojmov, fluidizacija diskontinuitet, razpuščanje diferenc, na neki drugi ravni ustvarja svoje neodpravljive fantazme, fantazme materializma. Obstajajo momenti v Diderotovem univerzumu, ki so prej literarni kot argumentativni, zato bi lahko govorili o *literarnem davku*, ki ga plača za načela svoje filozofije. Zanima nas torej, kaj je tisto, kar materialistični sistem zanika in potlači, in na kakšen način to v obliki fantazme pogleda ven nekje drugje.

Navedimo nekaj primerov, začnimo s kratkočasnimi in ilustrativnimi ter se tako vzpenjamo do formalnih in sistemskih. Ah, začnimo s spolnimi organi. V *Pismu o slepih* Diderot o nekem slepemu človeku reče naslednje: »Za sram se ne meni kaj dosti: če ga ne bi obleke varovale pred neprijaznim vremenom, sploh ne bi razumel, zakaj jih nosimo, in odkrito priznava, da mu ni jasno, zakaj en del telesa raje zakrijemo kot drugega.«⁸ Gre za povsem uvideven argument zdravega razuma: ni razloga, da bi en del telesa zakrivali pred drugimi, saj so vsi deli ustvarjeni po enakih naravnih zakonih, vsak ima svojo organsko funkcijo, ki služi preživetju celote, itd. Toda kljub temu, da se po materialistovem mnenju spolnih organov ne drži nobena mistika sramu ali prepovedi, pa se celo njemu na nekem drugem mestu zgodi, da v te organe investira nek presežek, presežek, ki ni nič drugega kot užitek govorjenja. Morda ni naključje, da je taisti Diderot v

⁷ *Ibid.*, str. 52–53.

⁸ Denis Diderot, »Pismo o slepih«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi, ibid.*, str. 147.

zgodnjih letih napisal erotični roman *Les bijoux indiscrets*, kar bi lahko prevedli kot *Blebetave dragulje*, zgodbo o fiktivnem sultanatu Kongo, kjer sultan v darilo dobi prstan, ki ima magično moč, po kateri spolni organi žensk na dvoru spregovorijo. Po eni strani materialistova metoda od materije odšteje poseg označevalca, temu kosu kože in mesa odvzame njegov pojem, njegovo kulturno, religiozno in seksualno naddoločenost. Toda če se strinjamo s čudenjem slepca nad tem, da bi raje prekrili en del telesa, drugih pa ne, bi se vendarle morali vprašati, zakaj bi tedaj magični prstan v romanu istega avtorja do govorjenja pripravil ravno spolne organe. Kolikor je naš odnos do vseh organov nevtralen, bi lahko spregovorili tudi trebuh ali komolci. Pa vendar se zdi, da se tisto, kar materialist potlači na ravni racionalnega argumenta, vrne v obliki literarne imaginacije.

Na podobno imaginarno neskladje v sliki sveta lahko naletimo pri predstavi telesa kot pravega organa mišljenja. Po eni strani skuša Diderot spiritualni svet čistih misli zvesti nazaj na organske funkcije telesa. Naša prepričanja, navade in ideje seveda niso svobodni proizvod našega mišljenja, temveč vselej odvisni od geografskih in kulturnih okoliščin naše vzgoje ter materialnih naključij, ki jim je podvrženo naše telo. Misel je le posledica telesa, zgolj zadnji člen v verigi učinkov, nič drugega. Podobno dekonstrukcijo človekovega spiritualnega sveta je denimo sto let po Diderotu izvajal Nietzsche, ki je trdil, da je duša zgolj nekaj na telesu, da je filozofska resnica stvar pravilne prehrane, dobre prebave, telesnega zdravja in tako naprej. Toda ravno v *D'Alembertovih sanjah* lahko naletimo na nenavadni fantazmatški presežek, ki ga proizvede ta argumentativna metoda redukcije spiritualnosti duše na materialnost telesa, presežek, ki bi mu lahko rekli *popolna cerebralizacija telesa*. Zdravnik Bordeu namreč izjavi naslednje: »Tako malo hodimo, tako malo delamo in toliko mislimo, da ne bo nič čudnega, če bo človek končal samo kot glava.«⁹ Če je torej Nietzsche hotel filozofijo iz glave spraviti nazaj v telo, je Diderot, nasprotno, napovedal, da bo telo v kratkem postalo glava. In tam, kjer bi pričakovali Nietzschejevo fantazmatiko plešočega boga, nostalgije po grški estetizaciji telesne lepote, dolgih sprehodov po Alpskih dolinah, nam Diderotova filozofija pušča povsem drugačen imaginarni občutek: namesto zaratustrovske telesne moči in zgodnjega vstajanja imamo spečega D'Alemberta, namesto Nietzschejeve herojske sedme samote imamo salonsko kramljanje in namesto slavne ničejanske homoerotike moške lepote njeno popolno poglavljenje.

⁹ Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 51.

Naslednja nenavadna koincidenca Diderotovega univerzuma je napetost med averzijo do besed na eni strani in obsesijo pripovedovanja zgodb na drugi. V *D'Alembertovih sanjah* si lahko preberemo eno najbolj silovitih zavrnitev pojma znaka v zgodovini filozofije. D'Alembert vpraša: »Kaj pa abstrakcije?« In Bordeu odgovori:

»Teh sploh ni. Vse to so zgolj utečene izpustitve, elipse, ki napravijo izjave splošnejše in govorico hitrejšo in udobnejšo. Abstraktne znanosti so nastale prav na podlagi jezikovnih znakov. [...] O abstraktnem pojmu nimamo nikakršne ideje. [...] Vsaka abstrakcija je zgolj znak brez ideje. [...] Ko so znak ločili od fizičnega predmeta, so s tem izključili idejo; samo če znak znova pripnemo na fizični predmet, znanost spet postane znanost idej; ...«¹⁰

A kaj so zgodbe fatalista Jacquesa drugega kot neskončni tok množenja znakov brez idej? V tem romanu se zgodbe ne končujejo, nikamor ne peljejo, ne poznajo teleologije in kršijo vsa narativna pravila (ko je ena vendarle pripeljana do konca, ne ustreza pravilom Aristotela, Horaza, Vide in Le Bossuja, kot krčmarici očita gospodar). Takole se denimo glasi gospodarjev in Jacquesov pripovedovalski credo, ki ga izpovesta v slavnem dialogu: »*Gospodar*: Raje pripoveduješ slabo, kot da bi držal jezik za zobmi. *Jacques*: To drži. *Gospodar*: In jaz raje poslušam nekoga slabo pripovedovati kot da sploh ne bi nič slišal. *Jacques*: In to ustreza obema.«¹¹ Ravno ontologija torej, ki prejudicira lažnost vsakega abstraktnega znaka, se ne more upreti čaru nenehnega produciranja besed. Besede so ontološko ničvredne, a to za seboj ne potegne molka, temveč prisilo blebetanja, ne glede na to, kako slabo je.

Enako strukturo lahko najdemo v marsikaterem momentu Diderotovega sistema. Ateizem, denimo, ni tiho, v sebi mirujoče prepričanje, temveč, kot je vedel že Bacon, zanikanje Boga domuje prej na ustnicah kot v srcu.¹² Tako Diderot v *Enciklopediji*, v geslu »Brezveren« oziroma »Irreligieux«, pravi: »Nekdo je lahko brezveren le v družbi, katere član je; v Parizu gotovo ne bo veljalo za zločin, če bo mohamedanec zaničeval Mohamedovo postavbo, niti v Konstantinoplu, če bo

¹⁰ *Ibid.*, str. 101.

¹¹ Denis Diderot, *Jacques Fatalist und sein Herr*, Reclam, Stuttgart 1972, str. 184.

¹² »V ničemer se bolje ne kaže, da ateizem obstaja raje na ustnicah kot v srcu človeka, kot v tem, da bodo ateisti nenehno govorili o tem svojem mnenju, kot da bi zaradi njega notranje oslabeledi in bi bili veseli, če bi jih strinjanje drugih okrepilo; ...« (Francis Bacon, *The Essays: or Counsels, Civil and Moral: and The Wisdom of the Ancients*, Little, Brown and Company, Boston 1856, str. 108.)

kristjan zanemarjal svoje čaščenje.«¹³ Razsvetljenski ateizem očitno ni faktična izjava in se ne verificira iz enostavnega dejstva, da Bog ne obstaja, temveč je nekaj socialno relativnega: ateisti smo ali nismo ne glede na obstoj ali neobstoj Boga, temveč glede na to, ali si svoj ateizem drznemo deklarirati ali ne pred očmi drugih. In tako kot univerzum, v katerem desublimiramo spolne organe, zato še ne postane aseksualen, temveč je natanko univerzum kultivacije užitka tja do govorečih spolnih organov, tako tudi svet brez Boga ne postane moderni prostor hladu, zapuščenosti in brezdomovinskosti, temveč, nasprotno, medij deklarativnega, družabnega, navsezadnje celo nastopaškega ateizma.

V tem oziru je zanimiva tudi fantazma pajka¹⁴, kar bomo zaradi prostorske omejenosti izpustili, bomo pa obravnavali še zadnjo nenavadnost Diderotovega sveta, nekaj, čemur bi lahko rekli *nujna podvojitve realnosti v zapisu*. Seveda merimo na veliki zvitek, na katerega se ves čas sklicuje Jacques fatalist. *Cela était écrit là-haut* je moto njegove življenske filozofije. Kar zanima nas, ni fatalizem kot prepričanje, temveč ontologija univerzuma, ki po eni strani zagovarja fundamentalno nezaupanje v besede, po drugi pa vsak kos biti, vsak dogodek, izvaja iz nekega predhodnega zapisa. Paradoksalni sovpad zapisa, reči in manka besede Jacques zelo duhovito pove kar v enem stavku: »Toda zapisano je pač bilo zgoraj, da naj bi imel reči v glavi, besede pa mi ob tem ne bi prišle na misel.«¹⁵ Jacques torej »ima reči v glavi«, a mu besede »ob tem ne pridejo na misel«, zato pa je ta vednost reči brez besed vendarle »zapisana tam zgoraj«. Deklarativna nejevera v besede, načelo hlapčevega neposrednega stika z rečjo, tako ustvari fantazmo, po kateri ima resnica apriorno formo zapisa. Materialistična neposredna vednost reči se mora torej *podvojiti* v nečem, kar si, kot veliki zvitek, predstavljamo natanko kot *vrsto besed brez priloženih reči*.

70 Pod skupnim imenom »fantazme materializma« smo torej zbrali govoreče spolne organe, telo, ki postane glava, pripovedovanje zgodb, ateizem kot družabno nastopaštvo, pajka, ki osredinja vlakna sveta, veliki zvitek, v katerem je vse opisano. Zdi se, da so neodpravljeni pendant materialističnega pogleda na svet spiritualne entitete kot so govor, blebetanje, pripovedovanje, občinstvo, velika

¹³ Denis Diderot, »Enciklopedija«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, *ibid.*, str. 207.

¹⁴ V svetu, kjer ni Boga in ni ne izvora ne središča, bi se vendarle porodilo materialno bitje, ki bi centralno vlakna sveta, glej: Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 56.

¹⁵ Diderot, *Jacques Fatalist und sein Herr*, *ibid.*, str. 21.

glava ali celo velika knjiga, v kateri je zapisano vse. Glavno vprašanje našega pripjevka se sedaj glasi: *Zakaj razčarani univerzum materializma potrebuje fantazme, ki tako emfatično vzbujajo spiritualne konotacije?*

2. Zagata materializma

Da bi odgovorili na to vprašanje, bi morali najprej določiti, kaj je največja zagata materialistične argumentacije. Če vzamemo zares d'Alembertovo trditev, »da je v naravi vse povezano in da je nemogoče, da bi bila v verigi kakšna vrzel«, potem niso kavzalno določena le vsa stanja telesa, temveč tudi vsa stanja duše skupaj z mislimi in izjavami – kajti tudi vsaka misel je le del telesa in vsaka izjava le del fizikalnega kontinuuma. V kozmosu povsem brezvrzelnih kavzalnih verig je vsaka misel, ki jo imamo o tem svetu, tudi sama le neka skrajna posledica verige vzrokov, ki lahko vznikne *zgolj na tem singularnem mestu* in je torej obsojena na *apriorno perifernost*. Vsaka druga izjava, ki bi vzniknila na *nekem drugem* mestu, bi bila prav tako nujen učinek lastne verige vzrokov. Izjava potemtakem ni več izjava o referentu, temveč tudi sama le nek referent, ki ga je proizvedla nujnost kavzalnosti. Zato v takšnem univerzumu nobena izjava ne more postati univerzalna in zato v njem tudi ne moremo diferencirati med resničnimi in neresničnimi izjavami.

Če bi se v tem svetu srečala spiritualist in materialist, bi med njima nemara vzplamtel naslednji nesmiselni pogovor. Materialist bi skušal spiritualista prepričati, da je vsaka misel, ki jo ima, le nujni učinek zunanjih vzrokov. Tedaj bi mu spiritualist lahko odvrnil: »Če je tako, potem me nima smisla prepričevati v drugačno mnenje, saj je moje mnenje kot učinek prav tako nekaj nujnega.« Materialist bi lahko rekel: »Toda tudi moje prepričevanje tebe je le nujni učinek določenih vzrokov, zato ne morem, da te ne bi prepričeval.« A spet bi mu spiritualist ugovarjal: »Toda, če sta nujna tako moje mnenje kot tvoje, zakaj bi bilo tvoje resničnejše? Jaz sem spiritualist po enaki nujnosti kot ti materialist, in če verjameš v to, da kavzalne verige nimajo nobene vrzeli, tedaj tvoje materialistično prepričanje ni resnično zato, ker se bolje sklada s svetom, o katerem govori, temveč zato, ker se je na tvojem delu univerzuma, v tvojih možganih, izoblikovalo pač materialistično prepričanje, tako kot se je na moji periferiji, v mojih možganih, spiritualistično.«¹⁶

¹⁶ Ne gre za povsem artificialno debato, temveč je problem lokalnosti resnice navsezadnje načelo materialističnega »svetovnega nazora«. Pri Diderotu, kot pri enem prvih v zgodovini filozofije,

Spiritualistov očitek pravzaprav skuša povedati naslednje: materialistova izjava, paradokсно, pravzaprav nikoli ne govori o svetu. Če bi povedala resnico o svetu, bi morala utemeljiti, zakaj je materialistični univerzum do resnice o samem sebi prišel ravno na tem mestu in ne na kakem drugem. Zakaj se je resnica prikazala na eni od periferij? Kajti tako spiritualistovo kot materialistovo mnenje sta kot učinka enako nujna in med njima ni razlike. *Ena periferija ne more biti resničnejša od druge*.¹⁷

Tako v materialistični ontologiji pride do določenega paradoksa: vsebina materialistovih dokazov skuša misel vselej zvesti na verigo telesnih vzrokov, obenem pa temu dokazovanju uspe podeliti ime *svobodnega mišljenja*, torej nečesa, česar v redu materialnega ravno ne bi smelo biti. Ko torej filozof maršalici de *** v njunem pogovoru reče: »Vsakomur dopuščam, da misli, kakor sam hoče, če le meni pusti, da mislim, kakor sam hočem«¹⁸, se tedaj zdi, da zahteva dve nasprotujoči si stvari: najprej terja absolutno singularnost misli, ki je odvisna zgolj od lastnih telesnih vzrokov, obenem pa od tistih zunanjih vzrokov, ki imajo podobo prepričanj drugih ljudi, ki skušajo nanj vplivati, zahteva, da zaustavijo svoje učinkovanje prepričevanja in vsiljevanja lastne resnice drugim. Filozof se tako v zahtevi po popolni perifernosti in materialni določenost mišljenja postavlja v deklarativno normativno pozicijo. Zato ni nič nenavadnega, da je ultimativna fantazma ontologije determinizma, kot smo videli že pri Spinozi, ravno *svoboda mišljenja*, neka nemožnost

najdemo jasne zamatke kulturnega relativizma, ki poudarja odvisnost resnice od lokalnih vzrokov in neprimerljivost resnic.

¹⁷ Če naj bo sploh mogoče diferencirati med resničnimi in napačnimi izjavami, potem vsaka pozicija spoznanja in posledično podajanja sodb o svetu *terja določeno distanco do kavzalne vpetosti v svet*, ki naj bi ga spoznala in o njem podajala sodbe. Vsaka izjava, ki goji pretenzijo po univerzalni resnici, sama ne sme biti zvedena nazaj na status referenta, temveč mora v njej vedno obstajati nek ireduktibilni presežek normativnosti. Če bi bil spoznavni subjekt povsem potopljen v kavzalnost sveta, tedaj sveta ne bi spoznaval, temveč izrekal tiste izjave, katerih glasovno sliko bi mu v usta postavljali zgolj telesni vzroki. Njegova izjava se ne bi izrekala o svetu, temveč bi bila le nek absolutno periferni fenomen tega sveta samega. Resnica, nasprotno, vselej potrebuje nekaj, čemur bi lahko rekli *normativni odmik od neposredne realnosti*. Mesto izjavljanja, če naj njegove izjave diferenciramo glede na kriterij resničnega in napačnega, ima vselej status minimalne izvzetosti iz sveta, o katerem podaja izjave. In materializem v svojem programu, ki vsako misel zvede na njeno telesno singularnost, tega odmika ne more garantirati – zagata materializma je v tem, da si programsko ne sme dovoliti misliti normative razsežnosti resnice.

¹⁸ Denis Diderot, »Pogovor med filozofom in gospo maršalico de ***«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, *ibid.*, str. 289.

znotraj te ontologije same. Konsistentna celota materialne kavzalnosti brez vrzeli lahko svojo konsistenco obdrži le za ceno te *absolutne vrzeli*, ki ima podobo avtonomnega, iz kavzalnih verig sveta izvetega prostora čiste in svobodne racionalne misli. Materializma se morda ne da misliti brez družbenega angažmaja.

Če povzamemo, je svet materializma svet brez središča, *svet absolutne periferije*, svet, ki na nobenem od svojih mest ne more proizvesti točke samozavedanja samega sebe, torej mesta, iz katerega bi lahko podali izjave, ki bi bile resničnejše od drugih. Zato bi lahko rekli, da so fantazme kramljanja, pripovedovanja, velikega zvitka, velike glave, velikega pajka ravno *fantazme sveta absolutne periferije*. Svet, ki je v vsakem svojem delu periferen, ravno ne premore samoreferencialne Arhimedove točke, iz katere bi bilo mogoče premakniti svet, zato lahko garancijo svoje resnice doživi le v podvojitvi, ki na imaginarni ravni seveda ne zbuja materialnih, temveč natanko spiritualne konotacije. Kot aksiom bi lahko zapisali: *materialni svet brez centra je spiritualno podvojeni svet*.

Materialistični paradoks bi lahko razrešili, če bi znali pokazati, *kako se univerzum lahko misli skozi svoje dele*, kako en del, ki je sam le učinek določene verige vzrokov, vendarle stopi pred druge in pretendira po univerzalni resnici. O tem problemu je pisal že Miran Božovič, ki je zastavil naslednje vprašanje:

Toda ali ni Diderotova in d'Alembertova monumentalna *Enciklopedija* kot korpus univerzalne vednosti, kot sistematično urejen pregled vseh spoznanj, do katerih se je dokopalo človeštvo, kot logično uveržena celota vseh misli, kar jih je človeštvo kdaj mislilo o sebi in svetu, poskus konstruiranja natanko takšne vednosti narave oziroma materialnega univerzuma o samem sebi oziroma nadomestek za neobstoječo 'zavest celote'?¹⁹

Fantazma velike enciklopedije je po našem mnenju izraz neke bistvene zagate materializma, zato ni naključje, da se je pojavila ravno v tem obdobju. Tam, kjer je kot osnovo evidence Descartes postuliral mislečega subjekta, lahko Diderot, ki ne priznava možnosti Arhimedove točke zavesti celote, ponudi le *Enciklopedijo*, torej podvojitve vednosti sveta v knjigi, ki je po strukturi že sama disperzna, policentrična, enciklopedična, ne pa nekaj zavestnega, punktualnega in samoevi-

¹⁹ Miran Božovič, »Diderotove sanje in d'Alembertova nočna mora: Bog ali materija«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, *ibid.*, str. 326.

dentnega. In paradoksalno: če smo si Descartesov *spiritualistični* subjekt v njegovih puntualnosti predstavljali kot skorajda *geometrično* entiteto, si lahko Diderotov *materialistični* subjekt predstavljamo zgolj kot nekakšno *poudarjeno bitje duha*, kot knjigo, zvitek, enciklopedijo ali pa kot genija družabne konverzacije, kar je Denis Diderot kot historična oseba tudi bil.²⁰

Če ostanemo pri primerjavi Descartesa in Diderota, lahko Diderotov glavni filozofski spis *D'Alembertove sanje* beremo vzporedno z Descartesovimi *Medtacijami* kot njihovo nenavadno parodijo in travestijo.²¹ Primerjajmo *metodo* obeh filozofij, *la méthode*. Metodo kartezijanstva bi lahko, v grobem, imenovali *dvom*, katerega primarni objekt bi nemara najbolj koherentno opisali kot *predsodke s pozitivnim predznakom*, torej predsodke, ki so večinoma *moji lastni* in referirajo na nek neposreden, »naturalističen« *obstoj*: ideje čutov, spomini, pa vse do običajnih pojmov fizike ali astronomije kot so razsežnost, oblika, velikost, število, kraj in čas. Metodi materializma bi lahko rekli *konverzacija*, katere prvi objekt so, da tako rečemo, prej *predsodki z negativnim predznakom*, predsodki, ki so bistveno »socialno« *konstituirani*, pač iluzije, ki jih gojijo *drugi*: njihova vera, moralizem, njihov sram itd. Če Descartes najprej podvomi v fizikalne neposrednosti, se Diderot raje norčuje iz kulturnih iluzij.

Oglejmo si metodo dvoma na poenostavljen način. Pred oko subjekta dvoma se postavljajo reči z določeno *pozitivno eksistenco*, kamin, plašč, list papirja, roke, noge, nazadnje tudi abstrakcije kot so razsežnost, gibanje, prostor. In nobena od teh ne preživi skrutinizacije dvoma. Kartezijanska metoda vsako pozitivnost navda z negacijo negotovosti. Če pogledamo strukturo prvih dveh *Meditacij*, vi-

²⁰ Takole od daleč lahko že na prvi polged ugotovimo nenavadno dejstvo, da je bil dualist in spiritualist Descartes po duši naravoslovec, matematik in vojak, materialist Diderot pa enciklopedist, pisatelj in salonski lev.

²¹ Slikovitih kontrapunktov med obema razpravama ne manjka. Subjekt *Meditacij* je najprej buden, potem pride do točke, kjer predpostavi, da nemara tudi sanja, nazadnje pa dokaže svoj obstoj kot čisto jasnost in razločnost. D'Alembert v nasprotju s tem spi, se vmes prebudi in zaspi nazaj, kajti celota biti se bo mislila v enem svojih delov le, če bo ta izgubil svoj jaz in iz navidezno spiritualne entitete postal zgolj inertna materija. Če gremo naprej, je kartezijanski subjekt slavno sam in osamljen, se umakne v svojo sobo, stran od drugih, medtem ko je Diderotov dialog eminentni družabni dogodek in se dogaja v salonu gdč. de L'Espinasse. Nadalje si Descartes za vzgled svojega dokaznega postopka vzame geometrijo, medtem ko gdč. de L'Espinasse v pogovoru z zdravnikom poda naslednjo metodološko izjavo: »Pa kaj potem, saj ne piševa razprave, samo kramljava.« (Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 84)

dimo, da imamo *tok negacij*, kjer ob vsaki reči, stanju ali pojmu kartezijanski subjekt ugotovi, da še ne dosega jasnosti in razločnosti spoznanja. Potem pa se ta tok negacij na določenem mestu obrne sam vase, zaokroži okoli mesta samo-referencialnosti in ustvari prvo pozitivno točko v polju golih negativnosti, torej točko gotovosti v lasten obstoj, »Jaz sem, jaz bivam«²².

Materialistično rokovanje s predsodki je naravnost nasprotno. Objekt Diderotove metode niso pozitivnosti kot so plašč, kamin ali list papirja, temveč, kot smo že nakazali, v prvi vrsti *predsodki drugih* (zato imajo njegovi filozofski spisi formo dialoga, nanašanja na spise koga drugega, srečanja s tujo kulturo, pogovora s spiritualistom, krepostno žensko itd.). Tisto, s čimer začne Diderot, so bolj ali manj družbeno kodificirani predsodki religije, seksualnosti in človekove končne eksistence. Če je torej objekt, ki stopi pred oči kartezijanskega dvoma, neka pozitivnost, ki se po aplikaciji metode izkaže za dvomljivo in torej negativno, je primarni objekt pozornosti Diderotovega postopka prej neka negativnost, predsodki kot so greh, sram ali smrt, toda aplikacija metode bo to negativnost znala prikazati kot pozitivno. *Materialistični argument v vsaki negativnosti prikaže moment parcialne afirmacije*.²³ Če se sramujemo spolnih organov, nas materialist pomiri, da gre za organ, ki je enak drugim organom in del iste narave. Če mislimo, da grešimo, nas prepriča v to, da je pregreha le manjša škodljivost ali pa povsem nevtralni naravni instinkt. Če se bojimo smrti kot ničā naše eksistence, nam pove, da gre le za prehod v drugo obliko, le nadaljevanje neke kontinuitete, ki nas presega. *Skratka, polje absolutnih negativnosti, ki so jih vzpostavile diference in opozicije metafizičnih pojmov, Diderot razpusti nazaj v polje relativnih afirmacij*. In tam, kjer Des-

²² René Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 56.

²³ Lep primer obrnjene metode obeh filozofij je odnos do Boga. Pri Descartesu pred pogled dvoma stopi Bog kot pozitivna entiteta, ki pa ne vzdrži njegove metode in pade v negativnost: Bog v postopku dvoma prejme predikate hudobnosti, prekanjenosti in varljivosti, saj subjektu meditacij nemara vceplja lažne ideje. Pri Diderotu pa je Bog že v osnovi predsodek drugega, iluzija njegove vere, ki jo je v konverzaciji najprej potrebno izničiti, potem pa iz te negativnost vendarle izpeljati nekaj relativno pozitivnega: v »D'Alembertovih sanjah« zdravnik Bordeu trdi, da je edini Bog, ki si ga je mogoče zamisliti, bog, ki nastane in premine, »a ker bi bil materialen, znotraj univerzuma, del univerzuma, podvržen premenam, bi se postaral, bi umrl.« (Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 57) *Metafizična opozicija vere in ateizma se tako razpusti v parcialno afirmacijo materialnega boga*. Ateizem izgubi status absolutne negacije, bog pa izgubi veliko začetnico. Diderot niti ni toliko ateist, temveč – kar je nemara huje –, pomanjševallec Boga v boga. Zdi se, kot da bi po smrti Boga skušal odpraviti tudi njegovo prazno mesto, v katerega se je naselil heroizem brezverstva kot moralistične drže, in je raje mislil postajajočega, fluidnega, preminjajočega boga, kot da bi prenašal samovšečnosti ateistov.

cartes gotovost in resnico opira na samega sebe gotovega subjekta, lahko Diderot ponudi le *svet brez centra, svet totalne afirmacije in absolutne periferije*. Ta svet je strukturno nezmožen *garantirati mesto resnice*, zato možnost diferenciacije na resnične in neresnične izjave utemeljuje le s fantazmatsko podvojitvijo v spiritualni sferi, v sferi zapisa, knjige in konverzacije. Ker resnice ne moremo utemeljiti prek evidence spiritualnega subjekta, jo lahko izpeljemo le iz fantazme knjige, ki v sebi združuje vso človeško vednost, fantazme zvitka, v katerem je zapisana vsa usoda, ali pa iz fantazme filozofskega kramljanja, v katerem se utelesi svoboda mišljenja.²⁴

3. Spolni užitek med spiritualizmom in materializmom

Za konec pa bi radi primerjali še dve strategiji, kako spraviti med rjuhe krepotno žensko, spiritualistično in materialistično. Čeprav je materializem na ravni deklaracije vsemu seksualnemu hotel vzeti mistično avro, je navsezadnje to obdobje v poudarjenem smislu čas kulture spolnega užitka. Ravno v času, ko so Boga zamenjale verige vzrokov in učinkov, se je spolni užitek začel organizirati okoli tistih vrzeli, kjer se je vez med vzrokom in učinkom prekinila.²⁵ Takšne pri-

²⁴ Tukaj naj opozorimo na določeno analogijo med Diderotom in Leibnizem. Lahko bi rekli, da tako materializem kot monadologija postulirata svet totalne afirmacije. Tako kot pri pri Diderotu ni dveh enakih atomov, saj v naravi ni bistev, temveč le singularnosti, tako tudi pri Leibnizu ni dveh enakih drevesnih listov in je vsako bistvo in vsaka ideja že neposredno udeležena v lastni monadi. Ne sme nas presenetiti, če oba svetova, kot svojo spiritualno oziroma idejno fantazmo, proizvedeta prav podvojitve tega sveta v neki zunanji instanci zapisa: pri Diderotu sta to veliki zvitki Jacquesa fatalista in *Enciklopedija*, pri Leibnizu pa imamo knjige, po katerih Bog pred stvarjenjem sveta lista v »palači usod«.

²⁵ Že v *D'Alembertovih sanjah* d'Alembert leži ob gdč. de l'Espinasse, a namesto da bi na njej opravil svojo moško dolžnost, raje spi in fantazira v lastnih sanjah. Glede na to, da materializem instituiral nekakšno ideologijo vzroka in učinka, bi pričakovali, da bo propagiral spolnost prek penetracije, še več, spolnost, ki proizvede nek učinek, torej spolnost v smoter reprodukcije. Pa vendar, če beremo Diderotovo literaturo in ostale pohujšljive romane tistega časa, je ravno oplo-ditev tisto, čemur se pravi materialist najbolj izogiba. Ko torej vidimo v tem dialogu na postelji ležati d'Alembertovo seme, smo pravzaprav priča *čistemu utrošku materialističnega univerzuma*. Semenska tekočina navsezadnje ni kar katerikoli vzrok, temveč vzrok vseh vzrokov, gibalo prokreacije, najvišje utelešenje *vis vitalis*. A ta sublimna snov, če ni aplicirana pravilno, kaj kmalu postane impotentna, lepljiva in umazana tvarina. D'Alembert se celo huduje nad to izgubo: »Na planetu«, pravi, »kjer bi se ljudje razmnoževali kot ribe, kjer bi moški drst, prižet ob ženski drst ... tam bi mi bilo manj žal! ... Kar je lahko še koristno, ne sme iti v nič. Gospodična, če bi lahko to zbrali, zaprli v stekleničko in navsezgodaj poslali Needhamu ...« (Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 45) Aktivni princip razmnoževanja tukaj postane infertilni objekt znanosti.

mere najdemo v v tistem času izjemno popularnem romanu *Thérèse philosophe*, *Tereza filozofinja* – verjetno je njegov avtor Boyer d'Argens²⁶ –, ki kljub materializmu, ki ga zagovarja, spolni odnos nikoli ne kaže v običajni naravni obliki, temveč vselej kot nemožnega, prekinjenega, odloženega, obloženega z vsemi mogočimi posredniki itd. Imamo junakinjo, ki ponuja vse mogoče oblike seksa, le tistega ne, po katerem bi lahko dobila otroka, pa junakinjo, ki ima v svojem organu, ki je narejen za užitke, celo določen defekt, živčno membrano, ki onemogoča penetracijo, in tako naprej.

Mi se posvetimo zgodbi z začetka romana, v kateri je glavna junakinja, Thérèse, sprejeta v samostan, kjer spozna prijateljico Eradice. Ta ji navdušeno pripoveduje o spiritualnih vajah, ki jih izvaja z očetom Dirragom, enem od duhovnikov. Situacijo lahko razumemo kartezijsko: Eradice pripoveduje o »sili, ki povsem loči duha od materije prek velike spretnosti meditacije, *par la grande vertu de la méditation*«²⁷. Da bi bila tudi njena prijateljica deležna te milosti, Eradice, ki je nadvse krepostna ženska, in se nadeja, da bo prek teh vaj postala svetnica, v kabinet, ki stoji zraven molilnice, kjer se te vaje izvajajo, skrije Thérèse. Tako lahko tudi ona opazovuje ta sublimni, strogo meditativni dogodek in ga opiše v svoji pripovedi. Thérèse je torej skrita v kabinetu, z razgledom na svojo prijateljico, ko k njej vstopi oče, ki Eradice pove, da se njen duh še vedno drži mesa, da pa lahko prek meditacije zbere vse delce duha, ki so v njej, in jih aplicira na ljubezen do Boga, pa ne bo čutila nobenega udarca, ki ga bo prejelo njeno meso. Eradice mora poklekniti, vzeti v roke molitvenik, obenem pa si dvigne krilo in razgali svoje ozadje. Oče Dirrag si vzame pručko in se ji posveti od zadaj: pove nekaj molitev, recitira nekaj verzov, jo nekajkrat ošvrne s šibo. Tedaj si odpne svojo obleko in ji reče: »Trenutno morate biti [...] v najpopolnejšem stanju kontemplacije: vaša duša mora biti ločena od čutov. Če moja draga ne vara mojih svetih upov, ničesar ne vidi, ne sliši in ne čuti.«²⁸ Na nek način duhovnik na-

V tem prizoru lahko vidimo, kako se utelesi fantazmatska resnica materializma: na bistvenem mestu dialoga o materializmu se torej *materializira vzrok, ki nima lastnega učinka*, ki v vsej svoji emfatično materialni inertnosti reprezentira natanko odrezanost od kavzalne verige. Lahko bi rekli, da paradigmatični lokus materializma predstavlja mesto, kjer sovpadajo užitek, utrošek in vrzel v verigi vzrokov.

²⁶ Ves čas se je seveda tudi ugibalo, da je *Terezo* napisal Diderot, čeprav danes to ne velja več za verjetno.

²⁷ Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, Éditions La Musardine, Pariz 1998, str. 32.

²⁸ *Ibid.*, str. 37.

redi dekle v subjekta Descartesovih *Meditacij*, ki ne zaupa nobenemu od čutov in se od njih povsem distancira. V tem trenutku »*sa Révérence commença par son intromission.*«²⁹ Potem se gibanje med njima pospeši v čudoviti mehaniki, in zdi se, da sta postala eno bitje. Eradice, ki še vedno kleči in z molitvenikom v rokah misli le na spiritualne dobrine, nazadnje vzkligne: »Ah! Moj oče! [...] Kakšen užitek me žene! Da, deležna sem nebeške sreče; čutim, kako je moj duh v celoti ločen od materije: izženite, moj oče, izženite vse, kar je v meni nečistega. Vidim ... an...gele; potiskajte še bolj ..., potiskajte torej ...«³⁰, in tako naprej. Eradice, ki je obrnjena stran od materialne mehanike spolnega akta, torej v svojem užitku doživi točko čiste spiritualne samoevidence, tako kot se je kartezijanski subjekt moral odvrniti od sveta, da bi dosegel gotovost samega sebe.

Spiritualistična strategija, kako prepričati v spolni akt krepostnico, je torej v tem, da ji odvrnemo obraz in jo prek vrhunca spolne naslade prepričamo, da je bil to trenutek, ko se je duh ločil od materije. Lahko pa si zamislimo tudi materialistično strategijo. Če bi torej materialist krepostnici predlagal spolni odnos, bi ona najverjetneje ugovarjala, da je to v nasprotju s postavo Boga. Glede na to, da je Diderot trdil, da je krepost potrebno zvesti na dobrotljivost, pregreho pa na škodljivost, bi bil materialistov zapeljevalski postopek verjetno v tem, da bi velike pojme seksualne kodifikacije skušal razpustiti v male besede materialne kavzalnosti. »*Madame*«, bi verjetno rekel, »ne gre za nečistovanje, temveč le za združitve dveh spolnih organov.« »*Toda, monsieur*«, bi ugovarjala ona, »že besede spolni organ ne morem slišati, ne da bi mi pognalo rdečico v lica.« In on bi jo pomiril: »Ah, *madame*, v resnici tudi do združitve spolnih organov ne bi prišlo, temveč le do povsem fizikalnega stika kože s kožo.« Recimo, da bi krepostnica na tej točki že postala rahlo angažirana v tem pogovoru, da bi se nekoliko razvnela, in bi rekla: »No prav, *monsieur*, deloma ste me že prepričali, le beseda koža ne ustreza moji rahločutni naravi. Če jo nadomestite s čim manj pohujšljivim, sem vam predam.« On bi ustregel tudi tej želji in rekel: »Vse, kar vam predlagam, je mehansko trenje epidermalnih lipidov, nič drugega.« Krepostnica bi popustila in predlagala bi, da se umakneta v njene prostore. A predpostavimo, da bi v tem trenutku v njegovih hlačah zagledala večjo izboklino, na konici katere bi se začel širiti vlažni madež. »Pa ne, da ste že dosegli svoj vrhunec«, bi mu rekla nejevoljno. Morda bi jo on popravil, da se ni zgodilo nič takega, in bi ejakulacijo opi-

²⁹ *Ibid.*, str. 38.

³⁰ *Ibid.*, str. 41.

sal pač z mešanico fizikalnih in kemijskih izrazov. A ona se nemara ne bi pomirila: »Toda, *monsieur*«, bi razočarano protestirala, »čeprav se razglašate za materialista, se zdi, da vam zadostuje, da o spolnosti le govorite, težko pa bi rekli, da ste mož dejanj!«

Če povzamemo, je materialist v svojem zapeljevanju potrošil veliko energije, da je kulturno naddeterminirane pojme spolnosti zvedel na nevtralno mehaniko fizikalnih delcev, pa vendar je argumentativna pot te redukcije povzročila prav to, da je na koncu umanjkala mehanika sama. Če je seks pred obdobjem materializma, po naravi reči, nekako nujno vključeval penetracijo, se zdi, da je šele materializem iznašel spolnost, za katero so dovolj le besede. Če je duhovnik spiritualist za svoj užitek moral izvršiti nek punktualni akt *de l'intromission*, je materialist vsako možnost centriranja spolnega užitka okoli pojmovno konstituiranih organov razpustil v perifernost materialnosti, zato pa je nazadnje proizvajanje spolnega užitka zgolj podvojil v svetu govora in kramljanja. Užitka se v tem svetu ne proizvede manj, kvečjemu več, le naša uboga krepostnica jo nemara odnese nekoliko slabše: če je kartezijanska spiritualistka nazadnje vendarle dočakala svojo zadovoljitev, se spodobni ženski, ki zlagoma privzema nazor materializma, lahko zgodi, da ostane brez nje.