

FILOZOFIJA DU MARSAISOVEGA *FILOZOFA*

MIRAN BOŽOVIČ

## 1.

Da Marsaisov *Le Philosophe* je eden najznamenitejših tekstov tako imenovane skrivne filozofske literature prve polovice osemnajstega stoletja v Franciji. Napisan je bil v zgodnjih dvajsetih letih osemnajstega stoletja in nato prvič objavljen v prelomnem zborniku kratkih filozofskih razprav z naslovom *Nouvelles libertés de penser*, ki je leta 1743 skrivaj izšel v Parizu. Tekst je nato leta 1765 v nekoliko okrajšani in omiljeni obliki izšel kot geslo »Philosophe«<sup>1</sup> v dvanajstem zvezku Diderotove in d'Alembertove *Enciklopedije* – za katero je Du Marsais pred tem prispeval že več gesel, denimo »Abstraction,« »Consonne,« »Education« itn. –, in zatem do konca stoletja v bolj ali manj okrnjeni obliki še nekajkrat.

Zbornik *Nouvelles libertés de penser*, ki na naslovnici ne prinaša ne imena urednika ne imena založbe, kot kraj izida pa je namenoma napačno naveden Amsterdam, sestavlja pet krajših filozofskih razprav, ki so prav tako brez imen avtorjev, in sicer: *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir*, *Sentimens des Philosophes sur la nature de l'âme*, *Traité de la liberté*, *Réflexions sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu* in – kot zadnja – *Le Philosophe*. Medtem ko sta avtorja prvih dveh razprav še vedno neznan, za avtorja tretje velja Fontenelle,<sup>2</sup> avtorstvo

<sup>1</sup> Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 zv. (Pariz: Briasson, 1751–65), 12: 509b–511a.

<sup>2</sup> Mimogrede, to ni edini Fontenellov prispevek h korpusu skrivne filozofske literature; imenovani namreč velja tudi za avtorja filozofskega romana z naslovom *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoïens* (Ženeva, 1768), ki slika idilično otoško državico Ajao nekje v današnjem Ohotskem morju, ki predstavlja udejanjenje Baylove družbe »krepotnih ateistov«. Ob branju tega romana dobimo vtis, kakor da se je pri njem moral navdihovati James Hilton ob pisanju svojega romana *Lost Horizon* (1933); Hiltonovi opisi pravljичne doline Shangri-La, skrite visoko v gorah za-

četrte in pete razprave pa je pripisano Du Marsaisu, ki obenem, sicer samo pogojno, velja tudi za urednika celotnega zbornika.<sup>3</sup> Delo je prelomno, ker gre za prvi natisnjeni zbornik, ki ga v celoti sestavljajo teksti skrivne filozofske produkcije – katere pretežni del ta čas še vedno kroži samo v rokopisni obliki –, ki vsi po vrsti pripadajo »najradikalnejši struji skrivne misli prve polovice [osemnajstega] stoletja.«<sup>4</sup>

Filozofska historiografija ta segment filozofske produkcije pozna šele nekaj manj kot sto let, odkar je leta 1912 nanj prvi opozoril Gustave Lanson, katerega pozornost so pritegnili nekateri filozofski rokopisi, raztreseni po različnih francoskih knjižnicah, ki so – zaradi svoje subverzivne narave – skrivaj krožili po Franciji in pomembno sooblikovali filozofsko prizorišče v prvi polovici osemnajstega stoletja ter usodno zaznamovali zgodovino filozofskih idej v drugi polovici osemnajstega stoletja. Praviloma gre za »brezbožne,« bodisi deistične bodisi ateistične tekste, ki zagovarjajo od religije povsem neodvisno moralo in največkrat zanikajo obstoj spiritualne duše, ki bi preživela smrt telesa. Seznam skrivnih filozofskih tekstov iz tega obdobja, ki ga je leta 1938 sestavil Ira O. Wade, šteje 102 naslova,<sup>5</sup> najnovejši seznam Miguela Beníteza iz leta 1996, pa že 269 naslovov, katerih kopije so ne le v Franciji, temveč tudi drugod po Evropi.<sup>6</sup> Brez tekstov te produkcije bi bilo vi-

---

hodne Himalaje, v marsičem spominjajo na otok Ajao, ujemata se tudi konca obeh romanov: glavna junaka obeh romanov, tako Fontenellovega van Doelvelta kot Hiltonovega Conwayja, na koncu vidimo, kako – po razočaranju, ki sta ga doživela ob vrnitvi v Evropo – skušata najti pot nazaj v idilično deželo, ki sta jo zapustila itn. Shangri-La, drugače od države Ajao, ni povsem ateistična, saj nad duhovno rastjo njenih prebivalcev bdijo lame iz bližnjega samostana, njihovo osrednje vodilo, namreč »zmernost« v vseh stvareh, pa je takšno, da bi ga bili bržčas pripravljene sprejeti tudi brezbožci z otoka Ajao: »Vrlina, ki jo skušamo vcepiti ljudem, je izogibanje pretiravanju vseh vrst – vključno s pretiravanjem s samo vrlino«, kot Conwayju pojasni lama Chang (James Hilton, *Lost Horizon* [New York: Simon and Schuster, 1960], 74).

<sup>3</sup> Podrobneje o okoliščinah nastanka zbornika in domnevnem Du Marsaisovem uredniškem delu pri njem, glej Gianluca Mori, »Du manuscrit à l'imprimé: les *Nouvelles libertés de penser*«, *La Lettre Clandestine* 2 (1993), 15–18. Več o Du Marsaisu in njegovem mestu v skrivni filozofski misli prve polovice osemnajstega stoletja, glej Mori, »Du Marsais philosophe clandestin: textes et attributions«, v: *La Philosophie clandestine à l'Age classique*, ur. Antony McKenna in Alain Mothu (Pariz: Universitas/Oxford: Voltaire Foundation, 1997), 169–92.

<sup>4</sup> Mori, »Du manuscrit à l'imprimé«, 15.

<sup>5</sup> Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* (New York: Octagon, 1967), 11–18.

<sup>6</sup> Miguel Benítez, *La Face cachée des Lumières: Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique* (Pariz: Universitas/Oxford: Voltaire Foundation, 1996), 22–61. Poleg obeh zadnjih knjig Jonathana I. Israela (*Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* [Oxford: Oxford University

deti, kakor da se v francoski filozofiji od Baylovega *Dictionnaire historique et critique* (1697) do Montesquieujevega *L'Esprit des lois* (1748) – z izjemo Voltairovih *Lettres philosophiques* in Montesquieujevih *Lettres persanes* – ni zgodilo nič omembe vrednega.

Lepo literarno obdelavo te »temne strani« francoskega razsvetljenstva najdemo v obsežnem romanu abbéja Prévosta z naslovom *Cleveland* (1731–39). Naslovni junak romana, ki je sicer prepričan kartezijski spiritualist in teist, se v nekem obdobju svojega življenja, ko ga pot zanese v Pariz, kjer sreča nekatere »najslavnejše filozofe« tistega časa, oprime »brezbožnega nauka,« po katerem smrt telesa pomeni tudi smrt nas samih, saj duša ni realno različna od telesa, ampak istovetna z njim, »najvišje Bitje« oziroma Bog pa ni nič drugega kot »himera, katere obstoj vključuje še več protislovij kot obstoj naše duše.«<sup>7</sup> Za te ideje, ki na las spominjajo na tiste, ki jih ta čas širijo skrivni filozofski teksti, Clevelanda navduši »materialistični filozof,« katerega lik bi bil Prévost prav lahko oblikoval po zgledu Du Marsaisa, kateremu so nekoč pripisovali avtorstvo enega najbolj notoričnih skrivnih tekstov na to temo, namreč *L'Ame matérielle*.<sup>8</sup> O tem, da Prévost skozi Clevelandovo materialistično epizodo slika prav skrito obličje francoskega razsvetljenstva in nam tako omogoči podroben vpogled v skrivno življenje filozofskih idej tistega časa, govorijo še nekateri drugi detajli. Podobno kot avtorji skrivnih filozofskih tekstov, tudi Cleveland in njegovi filozofski somišljeniki svoje materialistično prepričanje skrbno skrivajo pred očmi javnosti: srečujejo se na skrivaj, pri Clevelandu doma, kjer slednji v najstrožji tajnosti prireja tako imenovana materialistična omizja, h katerim ne spustijo nikogar, ki ni uveden v skrivnosti njihove sekte. Čeprav so navznoter vsi prepričani ateisti, navzven ne želijo zbuditi pozornosti, tako da se še vedno držijo »običajnih verskih obredov.« Podobno kot avtorji številnih skrivnih filozofskih tekstov ta čas niso pripravljani razkriti svojih imen, tako tudi Cleveland imena svojih materialističnih prijateljev iz previdnosti zadrži zase, čeprav gre, kot sam pravi, za »najslavnejše filozofe« kar jih je ta čas v Parizu in se sam odkrito postavlja s tem, da

Press, 2002], 685–703 in *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752* [Oxford: Oxford University Press, 2006], 699–732) lepo pregledno poglavje, ki francosko skrivno filozofsko literaturo umesti v evropsko zgodovino idej osemnajstega stoletja, prinaša tudi *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2 zv., ur. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1: 121–36.

<sup>7</sup> Antoine Prévost d'Exiles, *Le Philosophe anglais ou Histoire de M. Cleveland, fils naturel de Cromwell*, ur. Jean Sgard in Philippe Stewart (Pariz: Éditions Desjonquères, 2003), 965.

<sup>8</sup> Prim. Alain Niderst, »Traces de la littérature clandestine dans la grande littérature de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle«, v: *La Philosophie clandestine à l'Age classique*, 454.

jih je osebno poznal. Edini materialistični modrec, katerega ime je Cleveland pripravljen razkriti, je tisti, ki se je – potem, ko je nenadejano prebolel domnevno smrtno bolezen – odpovedal »brezbožnemu nauku« in vstopil v duhovniško bratovščino oratorijancev. Najbrž ne more biti naključje, da prijateljevemu zgledu kmalu sledi tudi sam Cleveland, ki je tako še pred koncem romana spet nazaj prepričani spiritualist in teist – roman, katerega junak bi zmagoslavno vztrajal pri »pogubni novotariji,« kakor Cleveland za nazaj označi svoje materialistično prepričanje, bi podobno kot nekatere druge materialistično navdahnjene literarne uspešnice tega časa najverjetneje tudi sam pristal v korpusu skrivne literature. Da previdnost Clevelandovih filozofskih prijateljev pri izražanju svojega materialističnega prepričanja in Clevelandova lastna skrivnostnost glede njihovih imen nista pretirani, ampak realistično slikata dogajanje v takratnem pariškem filozofskem podzemlju, lepo kažeta usodi prvih dveh objavljenih materialističnih avtorjev, La Mettrieja in Diderota: prav zaradi razširjanja idej, ki jih nemalokrat očitno dolgujeta branju skrivnih filozofskih tekstov, mora prvi v izgnanstvo, drugi pa v ječo.<sup>9</sup>

Če bi poskušali najti približen današnji ekvivalent spisom najradikalnejše struje skrivne misli, kot sta, denimo, *Testament* Jeana Meslierja in *Lettre de Thrasybule à Leucippe* Nicolasa Fréreta, bi ga nemara lahko videli v obeh najnovejših knjigah Richarda Dawkinsa in Christopherja Hitchensa. Čeprav kontrast med deloma *The God Delusion* in *God Is Not Great* na eni strani in deli skrivne misli na drugi najbrž ne bi mogel biti večji – na eni strani imamo veliki knjižni uspešnici, na drugi pa dela, ki so skrivaj krožila v največ nekaj deset praviloma rokopisnih izvodih in bila tako skrbno skrita pred očmi javnosti, da zgodovina filozofije zanje dolgo časa sploh ni vedela –, pa bi v tistih poglavjih, v katerih Dawkins in Hitchens razčlenjujeta notranja protislovja in absurdnosti stare in nove zaveze,<sup>10</sup> le težko našli kaj takega, česar ne bi bilo moč prebrati denimo že v Meslierjevem *Testamentu*.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Za povzetek celotne Clevelandove materialistične epizode, glej Miran Božovič, *Diderotova filozofija materializma* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2006), 121–35.

<sup>10</sup> Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam, 2006), 237–54 in Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007), 97–122.

<sup>11</sup> To Meslierjevo obsežno delo poznam samo v okrajšani verziji, ki jo je izdal Voltaire: *Testament de Jean Meslier* ([Ženeva]: [Cramer], [1762]).

## 2.

Razvpita materialistična zamisel o človeškem telesu kot stroju (oziroma uri), ki »navija sam sebe,« se pravi, zamisel, ki se navadno povezuje z La Mettriejem in njegovim delom *L'Homme-machine*, ki izide leta 1747, je brez dvoma ena od idej, ki bi jih slednji prav lahko dolgoval Du Marsaisovem *Filozofu*. Medtem ko je smisel te vzporednice pri La Mettrieju, ki zapiše: *le corps humain est une Machine qui monte elle même ses ressorts*,<sup>12</sup> človeško telo je stroj, ki navija sam sebe, v grobem v tem, da organizirano telo samo generira svoje gibanje – po La Mettrieju je namreč »organizirana materija obdarjena z gibalnimi principom«<sup>13</sup> –, pa pri Du Marsaisu, ki pravi, da je *le Philosophe ... une horloge qui se monte pour ainsi dire quelque fois elle-même*, filozof ... ura, ki včasih tako rekoč navija samo sebe, izzveni nekoliko drugače, in sicer: vsi ljudje so stroji, »samega sebe« pa očitno »navija« samo filozof. Filozof se od večine (neukih) soljudi razlikuje po tem, da je sam »stroj, ki po svojem mehanskem ustroju premišlja o svojih gibanjih.« Po deterministu Du Marsaisu so namreč ljudje v svojem delovanju določeni – kot zapiše, so ljudje *determinés à agir*, določeni, da delujejo –, kar seveda velja tudi za filozofa; razlika med filozofom in neukimi ljudmi je v tem, da slednji vzrokov, ki določajo njihova dejanja, ne poznajo, največkrat pa niti ne vedo, da takšni vzroki sploh obstajajo, medtem ko Du Marsaisov modrec poskuša po svojih najboljših močeh identificirati te vzroke. V ozadju Du Marsaisovega razlikovanja med poznavanjem in nepoznavanjem vzrokov, ki nas določajo v našem delovanju, ni težko prepoznati klasičnega spinozističnega motiva: na eni strani imamo modreca, ki preudarja o determinizmu, na drugi pa nevedneže, ki živijo v zmotnem prepričanju, da so svobodni. Po Spinozi se imajo namreč ljudje zmotno za svobodne, ker se največkrat zavedajo samo svojih dejanj, ne poznajo pa vzrokov, ki jih določajo, oziroma kot beremo v »Dodatku« k prvemu delu *Etike*: ljudje se imajo za svobodne, kolikor »se zavedajo svojih hotenj in svojega gona, še v sanjah pa ne mislijo na vzroke, ki vplivajo nanje, tako da kaj hočejo ali se za čim ženejo – ker teh vzrokov ne poznajo.«<sup>14</sup> Tovrstno zmotno prepričanje o lastni svobodi je po Spinozi očitno tako tipično za nevedneže in tako pogostno, da v opombi petintridesetega pravila drugega dela *Etike* nastopi celo kot ponazoritev zmote, ki obstoji v »pomanjkanju spoznanja«:<sup>15</sup> ker njihove (neadekvatne) ideje njihovih dejanj ne vključujejo idej vzrokov, ki

<sup>12</sup> La Mettrie, *L'Homme-machine*, v: *Œuvres philosophiques*, 2 zv., ur. Francine Mar-kovits (Pariz: Fayard, 1987), 1: 69.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>14</sup> Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1963), 126.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 166.

jih določajo, so kakor »sklepi brez premis,« kot se glasi znamenita Spinozova primera. Kolikor Du Marsaisov filozof vzroke, ki ga določajo v njegovem delovanju, pozna, ve, kdaj oziroma v kakšnih okoliščinah lahko pričakuje njihov nastop in se jim takrat, ko nastopijo, prepusti *avec connaissance*, se pravi, vedé oziroma zavestno. Tako se ogiba tistih objektov, za katere ve, da bodo v njem povzročili »občutja,« ki ne prispevajo k njegovi »dobrobiti,« in stremi za tistimi, za katere pričakuje, da ga bodo navdali z »afekcijami,« ki bodo imele blagodejne učinke. In v tem smislu je mogoče za filozofa – ne pa za nevedneža – reči, da je »ura, ki včasih tako rekoč navija sólo sebe.« Skratka, medtem ko nevedneže »prevzamejo« njihova čustva in potemtakem delujejo »brez predhodnega premisleka,« medtem ko kristjana – po Du Marsaisu tudi sama religija ni nič drugega kot »človeško čustvo, porojeno iz občudovanja, bojazni in upanja« – za delovanje »določa milost,« pa »filozofa določa razum«. Razum filozofa določa do te mere, da ima ta – podobno kot spinozistični modrec – svoje afektivno življenje trdno v rokah: tudi takrat, ko reagira čustveno, namreč po Du Marsaisovih besedah *n'agit qu'après la réflexion*, deluje samo po premisleku. Du Marsais, ki pravi, da »tisto, kar naredi človeka krepostnega, ni delovanje iz ljubezni ali sovraštva, iz upanja ali strahu, ampak delovanje v duhu reda oziroma v skladu z razumom,« ne more skriti, da se navdihuje pri Spinozi, pri katerem »delovati absolutno iz vrline« prav tako pomeni delovati »pod vodstvom razuma.«<sup>16</sup>

Du Marsaisov filozof, ki v marsičem spominja na lik znamenitega Baylovega »krepostnega ateista« – »če ateist živi krepostno, ni to nič bolj nenavadno, kot je nenavadno, če si kristjan drzne storiti vsakovrstna hudodelstva,«<sup>17</sup> utemeljuje obstoj svojega *monstre*, spačka Bayle –, je tudi sam ateist. V Baylovi mnogovrstni členitvi ateistov bi sodil med tako imenovane »pozitivne« oziroma »spekulativne ateiste,« kamor je Bayle prišteval Spinozo, Epikura, znamenitega italijanskega svobodomisleca Lucilia Vaninija itn. Po Baylu namreč obstaja več vrst ateizma. Ljudje se najprej členijo na tiste, ki so prepričani o božjem obstoju, in tiste, ki o njem niso prepričani, se pravi, na teiste in ateiste. Prvega od teh dveh razredov bi bilo mogoče deliti naprej glede na različne predstave, ki si jih njegovi predstavniki ustvarijo o božji naravi. Razred ateistov pa se najprej členi na tiste, ki so pretehtali vprašanje obstoja Boga, in na tiste, ki ga niso pretehtali. Slednje, katerih držo Bayle označi kot *l'athéisme négatif*, negativni ateizem, sestavljajo ljudstva, ki niso nikoli poznala Boga, denimo prebivalci Antilov, kanadski »divjaki« itn. Drža tistih, ki so vprašanje obstoja Boga pretehtali, pa se imenuje *l'athéisme positif*,

<sup>16</sup> *Ibid.*, 278.

<sup>17</sup> Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, v: Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, ur. Julie Boch (Pariz: Éditions Desjonquères, 2004), 97.

pozitivni ateizem. Da bi pozitivne ateiste obenem ločil od *les athées pratiques*, praktičnih ateistov, se pravi, od navadnih razuzdancev oziroma razvratnežev, jih imenuje tudi *les athées spéculatifs*, spekulativni ateisti. Praktični ateisti so zrcalno nasprotje Baylovih »krepostnih ateistov«: medtem ko so slednji prepričani, da Boga ni, živijo pa tako, kakor da bi verjeli, da Bog je, pa so praktični ateisti po Baylu »prepričani, da Bog je, živijo pa tako, kakor da ne bi verjeli, da Bog je«;<sup>18</sup> praktični ateisti, skratka, niso nič drugega kot grešni teisti, ki prav zaradi svojega prepričanja ne morejo neskaljeno uživati v pregrehi: ker »strah pred peklom občasno zmoti njihov mirni spanec,« pravi Bayle, uvidijo, da je »v njihovem interesu, da Boga ne bi bilo,«<sup>19</sup> in tako sami sebe prepričujejo, da Boga ni. Čeprav so praktični ateisti po Baylu »najbolj hudobni ljudje, kar jih je,« pa »niso hudobni zaradi tega, ker so ateisti, ampak postanejo ateisti prav zaradi tega, ker so bili hudobni.«<sup>20</sup> Pozitivni oziroma spekulativni ateisti se členijo na tiste, ki imajo z zanikanjem Boga enake težave kakor z zatrdjevanjem njegovega obstoja in potemtakem ostajajo neodločeni, in na tiste, ki se odločijo za zanikanje Boga oziroma za ateizem. Neodločeni, se pravi, razpeti med gotovostjo in neverovanjem, so po Baylu dveh vrst, bodisi skeptiki bodisi akataleptiki: prvi vprašanje obstoja Boga tehtajo še naprej v upanju, da se bodo nekoč vendarle dokopali do kake gotovosti, drugi pa sklenejo, da je vprašanje nerešljivo in da daleč presega njihovega duha ter skladno s tem prenehajo z iskanjem. Tisti, ki se odločijo za zanikanje Boga, pa to storijo bodisi zaradi tega, ker se jim ateizem zdi bolj verjeten od teizma, bodisi zaradi tega, ker so na podlagi tehtanja razlogov v podkrepitev obstoja Boga in proti njemu uvideli, da je »obstoj Boga bodisi neresničen bodisi problematičen.«<sup>21</sup>

Du Marsaisov filozof s kartezijsko realno razliko med dušo in telesom – in posledično s svojo posmrtno usodo oziroma z odsotnostjo le-te – opravi razmeroma na hitro, v nekaj stavkih. V njegovih očeh »ideja mišljenja«

<sup>18</sup> Bayle, *Continuation des Pensées diverses sur la comète*, v: Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, 137.

<sup>19</sup> Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, 104.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Za popoln Baylov katalog oblik ateizma glej *Réponse aux questions d'un provincial*, v: Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, 174-75. Medtem ko sta izraza »athée« (tudi »athéiste«) in »athéisme« v francoščini že precej starejša, pa se izraza »théiste« in »théisme« pojavita šele v osemnajstem stoletju; in sicer po *Le Dictionnaire historique de la langue française* (ur. Alain Rey, 3 zv. [Pariz: Dictionnaires le Robert, 1998], 3: 3814) se prvi pojavi leta 1705, drugi pa šele leta 1745. Kar zadeva izraz »théisme«, to najbrž ne more biti povsem točno, saj ga Bayle večkrat rabi v svojem *Réponse*, ki je po delih izhajal med letoma 1703 in 1707; ko izraz prvič uporabi, v opombi pod črto dodaja, da ga povzema po Angležih in rabi v splošnem pomenu »vere v božji obstoj« (Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, 174).

ne le ni nezdržljiva z »idejo razsežnosti,« ampak še več, mišljenje očitno pripada razsežni substanci oziroma korenini v njej, saj ga je po njegovih besedah zmožna »edino možganska substanca,« se pravi, samo ustrezno notranje razčlenjena in dovolj kompleksna materija. Skladno s sicer samo implicitnim materialističnim prepričanjem, da ni duše, ki bi preživela smrt telesa, se filozof »po smrti ne nadeja in ne boji ničesar«. S teizmom opravi še hitreje, kakor da se mu o Bogu ne bi zdelo vredno izgubljati besed. Filozof, kot nam ga slika Du Marsais, namreč nastopa kot že dokončno izoblikovani spekulativni ateist, ki je s tehtanjem vprašanja obstoja Boga očitno že končal in se dokopal do zadovoljivega odgovora, se pravi, kot ateist, ki se je že uspešno spoprijel z vsemi najpomembnejšimi nasledki svoje drže. V tem pogledu *Filozof*, po besedah izdajateljev kritične izdaje teksta, deluje »presenetljivo moderno,« saj se njegov naslovni lik že na začetku Razsvetljenstva obnaša, kakor da je »komaj začeti proces sekularizacije že dovršen.«<sup>22</sup> Trdno prepričan, da »nobeno najvišje bitje ne zahteva čaščenja od ljudi,« filozof kot *la seule divinité qu'il reconnaisse sur la terre*, edino božanstvo, ki ga priznava na zemlji, časti *la société civile*, civilno družbo, »čast in poštenost« pa sta *son unique religion*, njegova edina religija. Civilno družbo, *son unique Dieu*, svojega edinega Boga, filozof namreč časti »s svojo poštenostjo« in »z vestnim izpolnjevanjem svojih dolžnosti.« Filozof je, skratka, *un honnête homme*, kreposten človek, ki »v vsem deluje v skladu z razumom,« kot se glasi Du Marsaisova definicija.

Ne le, da je Du Marsaisov ateistični modrec – podobno kot Baylov spekulativni ateist – lahko kreposten in da je, kot je pokazal že Bayle, možna tudi urejena družba ateistov, ampak še več, ateistova racionalno utemeljena morala je nemara celo bolj pristna in čistejša od morale teistov, to pa iz preprostega razloga, ker je povsem nezainteresirana oziroma nesebična. Njegova morala je namreč neodvisna od sistema posmrtnega kaznovanja in nagrajevanja, v katerem korenini teistova morala. Du Marsaisov modrec, ki »po tem življenju ne pričakuje ne kazni ne nagrade,« se tistih hudodelstev, ki uhajajo človeški pravici, ne ogiba iz strahu pred božjo pravico, se pravi, iz strahu pred kaznovanjem v onstranstvu. Kar ga vodi pri tem, da je »za časa življenja kreposten,« torej ni nevidna roka pravice, ki bi poznala vse njegove misli in dejanja in bi dobre misli in dejanja po smrti nagradila, slabe pa kaznovala, ampak neki »čisto človeški in naraven« motiv, namreč »čisto zadovoljstvo,« ki ga obide takrat, kadar se drži *les règles de la probité*, pravil poštenosti. Se pravi, krepostno ravnanje samo je vir filozofovega resničnega, neskajjenega zadovoljstva.

<sup>22</sup> Gianluca Mori in Alain Mothu, ur., *Philosophes sans Dieu: Textes athées clandestins du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Pariz: Honoré Champion, 2005), 23.



Ker si Du Marsaisov filozof podobno kot spinozistični modrec za vrlino prizadeva »zavoljo nje same,« smo lahko seveda vnaprej gotovi, da »pravil poštenosti« ne bo prekršil niti takrat, kadar ga »nihče ne gleda,« se pravi, niti takrat, kadar bi jih nekdo, ki ne priznava božje pravice, načeloma sicer lahko prekršil – tako vsaj razmišljajo tisti, ki se grešnega ravnanja ogibajo samo iz strahu pred posmrtnim kaznovanjem. Takšno držo v Diderotovem *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de \*\*\** iz leta 1774 – ena od izdaj tega sijajnega dialoga izide leta 1796 v zborniku *Opuscules philosophiques et littéraires* skupaj s ponatisom nekoliko modificiranega Du Marsaisovega *Filozofa*, ki tokrat nosi naslov *Le vrai Philosophe*<sup>23</sup> –, uteleša maršalova žena, ki svojemu sogovorniku filozofu, ki se najverjetneje do neke mere navdihuje tudi pri Du Marsaisovem *Filozofu*, pravi takole: »kakšen motiv ima lahko nevernik za to, da je dober, če ni nor?«<sup>24</sup> Se pravi, človek, ki ne pozna strahu pred posmrtnim kaznovanjem, po njenem prepričanju preprosto nima motiva za to, da bi bil dober. Oziroma, kot bi še lahko razumeli njene besede: nekdo, ki krepotno ravna kljub zanikanju Boga kot »strašnega maščevalca,« je lahko samo nor.

Naslovna junakinja Diderotovega dialoga preprosto ne more razumeti, kako je lik »krepotnega ateista,« ki ga uteleša njen sogovornik, sploh možen. Če se sama ne bi imela ničesar nadejati ali bati po smrti, bi – kot priznava – za časa življenja ravnala drugače in se marsikateri drobni pregrehi, od katere jo sicer odvrča strah pred zagrobnim kaznovanjem, ne bi odrekla.<sup>25</sup> Drža nekoga, ki bi v odsotnosti onstranskega nagrajevanja in kaznovanja svoje krepotno ravnanje opustil, pa najbrž ne more biti povsem nepreračunljiva. Čeprav maršalova žena dopušča možnost, da se ljudje, ki verujejo, obnašajo, kakor da ne bi verovali, se pravi, grešno, pa po njenem prepričanju ni mogoče, da bi se ljudje, ki ne verujejo, kljub temu obnašali, kakor da verujejo, se pravi, krepotno. V njenih očeh so torej možni grešni teisti, ne pa krepotni ateisti. Držo krepotnega ateista, ki je ne more razumeti, ji zato filozof zdaj pojasni z navajanjem povsem racionalnih razlogov za to, da so ljudje lahko dobri tudi neodvisno od onstranskega nagrajevanja in kaznovanja. Možno je, pravi, da je človek *si heureusement né*, tako srečno rojen – se pravi, po svoji naravi takšen –, *qu'on trouve un grand plaisir à faire le bien*, da najde veliko zadovoljstvo v tem, da je dobrotljiv. Se pravi, podobno kot za Du Marsaisovega modreca je tudi za Diderotovega filozofa dobrotlji-

<sup>23</sup> Glej *Opuscules philosophiques et littéraires, la plupart posthumes ou inédites* (Pariz: Chevet, 1796), 73–110 in 133–68.

<sup>24</sup> Diderot, *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de \*\*\**, v: *Œuvres*, 5 zv., ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994–97), 1: 930.

<sup>25</sup> *Ibid.*

vost oziroma krepostno ravnanje samo vir »velikega zadovoljstva.« Možno je, utemljuje dalje možnost ateistične morale filozof, da je bil človek v mladosti deležen »izvrstne vzgoje, ki krepi naravno nagnjenje k dobrotljivosti,« v zrelih letih pa iz izkušnje ve, da je »za njegovo srečo na tem svetu boljše, če je kreposten, kakor pa da bi bil malopridnež«<sup>26</sup> itn.

V očeh obeh ateističnih modrecev, tako Diderotovega kot Du Marsaisovega, »pota kreposti« – če si sposodimo Malebranchev besednjak – niso nujno »naporna in boleča« oziroma vsaj ne tako zelo naporna in boleča, kot so očitno videti v očeh tistih, ki so se jih, podobno kot maršalova žena, pripravljene držati samo zaradi obljubljenе posmrtnе nagrade. Kakor seveda tudi »pota pregrehe« niso tako »sladka in prijetna,« kot se zdijo vsem tistim, ki se jih, podobno kot maršalova žena, ogibajo samo zaradi zagrožene zagrobne kazni. Nasprotno, pota kreposti so v očeh obeh lahko sama po sebi vir pristnega »zadovoljstva.« Podobno velja tudi za pota pregrehe, od katerih Du Marsaisovega modreca ne odvrāča misel na zagroženo kazen po smrti, ampak se mu grešno ravnanje upira samo po sebi: ker »čut za poštenost« ni nič manj sestavni del »filozofovega mehanskega ustroja« kot »razsvetljenje duha,« bi bilo seveda vsako »dejanje, ki bi bilo v nasprotju s poštenostjo,« obenem v nasprotju s samo filozofovo naravo, »ideja nepoštenega človeka« pa enako nezdrūžljiva z idejo modreca kot »ideja neumnega človeka.«

### 3.

Ko naslovna junakinja Diderotovega dialoga na začetku pogovora sliši, da je morala njenega sogovornika kljub dejstvu, da »ne veruje,« morala »krepostnega človeka,« začne nejeverno zmajevati z glavo, rekoč: »Torej ne kradete, ne ubijate in ne ropate?«<sup>27</sup> Podobno reakcijo na lik ateističnega modreca s strani bralcev anticipira tudi Du Marsais. Pričakuje namreč, da jih bo filozof prav zaradi tega, ker »se po smrti ne nadeja in ne boji ničesar,« navdal s strahom za lastno življenje in imetje. Se pravi, ker filozof ne pozna strahu pred »strašnim maščevalcem,« lahko kaj hitro postanejo njegova žrtev. Na ta način lahko najbrž razmišlja samo nekdo, ki v religiji vidi edino »zavoro,« se pravi, nekdo, ki se sam hudodelstev ogiba iz strahu pred večnim pogubljenjem in krepostno ravna v upanju na nagrado. Ko pa je soočen z možnostjo, da nagrajujočega in maščevalnega Boga morda ni, se začne spraševati, zakaj sploh še ravnati krepostno oziroma zakaj se ogibati hudodelstev, ko pa ni več ničesar, česar bi se po tem življenju lahko nadejali ozi-

<sup>26</sup> *Ibid.*, 930–31.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 929.

roma bali. Tam, kjer maršalova žena in Du Marsaisovi bralci – v odsotnosti posmrtnega nagrajevanja in kaznovanja – vidijo priložnost za nekaznovano pregreho, tako Diderotov kakor tudi Du Marsaisov ateistični filozof ravnata krepostno, ne da bi si lahko za to obetala kakršno koli nagrado. Namesto tatvin, umorov, ropov in goljufij, ki jih s strahom pričakujejo od ateistov, so deležni njihove dobrotljivosti, prijateljstva, hvaležnosti itn. Se pravi, ne le, da ateisti ne grešijo, čeprav bi brez strahu pred peklom najbrž lahko, ampak povrh vsega še krepostno ravnajo brez upanja na kakršno koli nagrado. Odreči se nekaznovani pregrehi na račun nenagrajene kreposti pa je iz optike nekoga, čigar morala je vpeta v sistem posmrtnega nagrajevanja in kaznovanja, najbrž popoln absurd.

Mimogrede, prav ta brezinteresna drža je tudi tista, ki na materialističnih filozofih tako zelo pritegne Clevelanda v že omenjenem istoimenskem romanu, da se spreobrne in oprime njihovega filozofskega prepričanja. Ko namreč Cleveland prvič sreča materialiste, ga ti ne pritegnejo z argumenti – čeprav nekaterim med njimi ni mogoče odreči izvirnosti in prepričljivosti –, ampak prej s svojo odkrito in nepreračunljivo držo. Čeprav je bilo, kot se spominja Cleveland, na eni strani, na osnovi gorečnosti, s katero so materialisti vztrajali pri svojem filozofskem prepričanju, in vname, s katero so njega samega poskušali pridobiti zanj, videti, kakor da se »brezbožnega nauka« oklepajo iz nekakšnega sebičnega interesa, pa je bilo, na drugi strani, na osnovi dejstva, da svoje materialistično prepričanje skrbno skrivajo pred očmi javnosti, in na osnovi samih principov materialistične filozofije jasno, da si od svojega filozofskega prepričanja ne v tem ne v prihodnjem življenju ne morejo obetati prav nobene koristi.

Maršalova žena, ki si od svojega verovanja obeta nemajhne koristi, skladno s svojo preračunljivo držo filozofa vpraša po morebitnih koristih njegove, se pravi, ateistične drže: »Kakšno korist imate od tega, da ne verujete?« Začuden nad dejstvom, da nekateri »verujejo zato, da bi od tega imeli kakšno korist,« ji filozof odkrito prizna, da »prav nobene.« Medtem ko si filozof od svojega neverovanja ne obeta nobene koristi, pa je cilj njenega verovanja *d'attraper le ciel*, doseči nebesa. Ne glede na to, koliko vložimo v dosego tega cilja, z ozirom na težo oziroma veličino cilja bo »vložek v primerjavi s pričakovanim izkupičkom vedno zanemarljiv,«<sup>28</sup> je prepričana. Se pravi, medtem ko maršalova žena za svoj vložek oziroma za svojo tostransko krepost pričakuje nesorazmerno veliko povračilo po smrti, namreč »nebesa« in večno srečo, pa filozof v zameno za svoj vložek *à fonds perdu*<sup>29</sup> pričakuje kvečjemu doživljenjsko rento, se pravi, rento, ki bo z njegovo smrtjo ugasnila, s čimer

<sup>28</sup> *Ibid.*, 930.

<sup>29</sup> *Ibid.*

hoče povedati samo to, da s svojim krepostnim ravnanjem prispeva k tostranski dobrobiti, tako svoji lastni kakor tudi tistih, s katerimi živi itn.

Sogovornika seveda ne moreta imeti oba hkrati prav. Se pravi, resnična sta ali filozofov materializem in ateizem ali pa spiritualizem in teizem njegove sogovornice. Obenem pa tega, da je prav njegovo filozofsko prepričanje tisto, ki je resnično, strogo vzeto, nobeden od njiju ne ve nič bolj od drugega; torej, filozof tega, da po smrti ni ničesar, najbrž ne ve nič bolj, kot njegova sogovornica ne ve, da nas v onstranstvu čaka soočenje z nagrajujočim in maščevalnim Bogom. Če bi se izkazalo, da ima prav filozof in potemtakem posmrtnega življenja res ni, potem njegova sogovornica – razen tistih ugodij oziroma pregeh, ki se jim po lastnih besedah odpoveduje iz strahu pred posmrtnim kaznovanjem – najbrž ne bi zaigrala nič usodnega, on sam pa si od resničnosti svojega prepričanja tako ali tako ni obetal ničesar; če pa bi se na drugi strani izkazalo, da ima prav njegova sogovornica in potemtakem prihodnje življenje je, potem njo samo tam čakajo nebesa in večna sreča, filozofa pa pekel in večno pogubljenje. Zato maršalova žena zdaj filozofa vpraša, kako je lahko v svoji nevernosti tako spokojen, ko pa se vse tisto, kar ima sam za neresnično, prav lahko izkaže za resnično in bo potemtakem pogubljen, se pravi, obsojen na to, da bo »celo večnost gorel v peklu.« Filozof svojo držo opira na različico Pascalove stave, ki se je je oprijelo ime »obrnjena stava,«<sup>30</sup> namreč: čeprav filozof kot ateist verjame, da Boga in posmrtnega življenja ni, se mu v primeru, da se vendarle izkaže, da Bog in posmrtno življenje sta, ni bati večnega pogubljenja, saj je Bog najbrž pravičen in dober in mu bo potemtakem odpustil, saj je bil za časa življenja kreposten, čeprav je zanikal Boga. Nečesa, kar je filozof za časa življenja zanikal po svoji najboljši vesti in vednosti, pa najbrž noben pravičen sodnik ne more kaznovati z večnim pogubljenjem itn.

Utemeljenost svoje stave filozof sogovornici ponazori z zgodbo o mladem Mehičanu,<sup>31</sup> ki nikakor ni mogel verjeti babičinim pripovedim o obstoju dežele nekje daleč onstran morja in njenem vladarju; obstoj te dežele se mu zdi neverjeten, ker sam na obzorju, se pravi, tam, kjer bi morala biti ta dežela, vidi samo morje, ki se stika z nebom – kako naj potemtakem verjame starodavnim pravljicam o obstoju dežele, ki jim tako očitno oporeka pričevanje njegovih čutov? Potem pa se nekega dne sprehaja ob obali in v vodi zagleda desko, leže nanjo in med premišljevanjem o absurdnosti babičine pripovedi o daljni deželi zaspi. Vtem nastane veter in desko s spečim Mehičanom odnese na odprto morje; ko se prebudi in pogleda okoli sebe, na svoje veliko začudenje vsenaokrog vidi brezbrežno morje. Ker se zdaj tudi tam, kjer bi

<sup>30</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe* (Pariz: Honoré Champion, 2003), 391.

<sup>31</sup> Diderot, *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de \*\*\**, 940–42.

morala biti obala, po kateri se je še nedolgo tega sprehajal, morje stika z nebom, Mehičan uvidi, da se je takrat, ko je zanikal obstoj dežele onstran morja, prav lahko motil. Kot nekje za obzorjem prav gotovo obstaja Mehika, tako lahko nekje onstran morja najbrž obstaja tudi tista dežela, o kateri mu je pripovedovala babica. Če bo veter ugoden, ga nemara lahko celo zanese na njeno obalo! Svojo držo pa za nazaj utemeljuje takole: ko sem lahkomišno zanikal obstoj čezmorske dežele, sem nemara res ravnal kot bedak, a ob tem sem bil sam do sebe iskren, in to je najbrž največ, kar je mogoče pričakovati od človeka. Če to, da je človek pameten, ni vrlina, potem tudi to, da je bedak, ne more biti zločin. Ko potem čez čas končno pripluje do kopnega in od »častitljivega starca,« ki ga je pričakal na obali, zve, da je to prav tista dežela, katere obstoj je bil zanikal, starec pa njen vladar, v katerega obstoj prav tako ni verjel, skesano pade pred njim na kolena, ta pa mu njegovo »neverovanje« odpusti rekoč: odpuščam ti, ker v globini tvojega srca vidim, da si bil iskren in si obstoj mene samega in moje dežele zanikal po svoji najboljši vesti in vednosti. (Ker pa za marsikatero drugo Mehičano misel in dejanje iz preteklosti ni mogoče reči, da je bilo enako nedolžno kot zanikanje obstoja čezmorske dežele in njenega vladarja, mu starec zdaj po vrsti našteje vse z mote njegovega življenja in ga za vsako posebej povleče za ušesa, Mehičan pa se vsakokrat pokesa in starca prosi odpuščanja – pravičnemu in modremu razsodniku takšna kazen povsem zadošča in Mehičana zaradi njegovih zmot najbrž ne bo »celo večnost« lasal itn.) Kot »častitljivi starec« ni kaznoval Mehičana zaradi njegovega zanikanja njega samega in njegove dežele, tako tudi Bog, če obstaja, ne bo kaznoval filozofa zaradi tega, ker je bil za časa življenja tako nespameten, da je zanikal njegov obstoj in posmrtno življenje: kot v onstranstvu nihče ne bo nagrajen za to, ker je bil v tem svetu pameten, tako tudi nihče ne bo pogubljen zaradi tega, ker je bil bedak; navsezadnje, kot pripomni filozof, »ali bo tisti, ki je bedake ustvaril, le-te kaznoval, ker so bili bedaki?«<sup>32</sup>

Mimogrede, to zadnjo misel, ki se pri Diderotu večkrat ponovi, najdemo v še bolj eksplicitni obliki pri Baylu, po katerem Bog ne more kaznovati brezboštva, saj je bil prav on sam tisti, ki je izbranim posameznikom dovolil, da zanikajo njegov obstoj. Nekateri bralci njegovega *Dictionnaire historique et critique* so mu namreč očitali, da na eni strani naklonjeno obravnava pravnost nekaterih ateistov iz preteklosti, na drugi strani pa pri nekaterih hudodelcih ne pozabi poudariti, da so bili verni. Bayle v prvem od štirih *Eclaircissements*, ki jih je napisal za drugo izdajo svojega slovarja, ki izide leta 1702, na tovrstne očitke odgovarja rekoč, da je v dejstvu, da »največji zlikovci niso bili

<sup>32</sup> *Ibid.*, 940.

ateisti in da je bila večina ateistov, katerih imena so preživela v naš čas, po mnenju njihovih sodobnikov krepostnih,« treba pravzaprav videti na delu neskončno božjo modrost in razlog več za občudovanje njegove previdnosti (ne pa avtorjevih domnevnih nečistih namenov oziroma prevratnih idej). Da bi posamezne človeške skupnosti sploh lahko obstale, mora božja previdnost postaviti meje človeški sprijenosti, pri čemer se poslužuje neke nenavadne in malo znane vrste milosti, namreč tako imenovane *la grâce réprimante*, brzda-joče milosti, ki je kakor trden nasip, ki »vode greha« zadržuje ravno toliko, kot je potrebno, da se ne razlijejo in ne povzročijo »vsesplošne povodnji,« zaradi katere bi lahko šle po zlu številne človeške skupnosti. V ta namen je Bog »v človekovi duši ohranil idejo kreposti in pregrehe ter zavest o božji previdnosti, ki bdi nad vsem in kaznuje zlo ter nagrajuje dobro.« Iz tega po Baylu sledi dvoje. Prvič, če obstajajo ljudje, nad katerimi Bog bdi do te mere, da jih ne pusti pasti v ateizem, so to praviloma ljudje, ki so tako kruti, divji, predrzni, stremuški itn., da bi lahko celo deželo hitro pahnili v pogubo. In drugič, če obstajajo ljudje, ki jih Bog zapusti do te mere, da jim dovoli, da zanikajo bodisi njega samega bodisi njegovo previdnost, so to praviloma ljudje, pri katerih so njihov značaj, vzgoja, ki so je bili deležni v mladosti, predstave, ki jih imajo o poštenosti, njihova želja, da bi bili na dobrem glasu, občutljivost za izgubo časti itn., sami po sebi dovolj učinkovita zavora, da jih zadrži na pravi poti.<sup>33</sup> Obstoje krepostnih ateistov in grešnih teistov je po Baylu potemtakem rezultat božje previdnosti: medtem ko so prvi praviloma ljudje, ki so bili dovolj dobri, da jim je Bog lahko dovolil zanikati obstoj njega samega brez strahu za preživetje človeštva, pa so drugi praviloma ljudje, ki so bili preveč hudobni, da bi jim lahko dovolil kaj takega in jih mora potemtakem brzdati s sistemom posmrtnega kaznovanja in nagrajevanja. Podobno kot naslovni lik Diderotovega dialoga bi najbrž tudi Baylovi krepostni ateisti lahko dovolj razumno stavili, da jih Bog, če obstaja, ne bo kaznoval, ker so zanikali njegov obstoj, saj je bil navsezadnje on sam tisti, ki jim je to – prav zaradi njihove kreposti – dovolil.

Tovrstna »obrnjena« Pascalova stava, pri kateri filozof tam, kjer njegova sogovornica pričakuje nesorazmerno veliko nagrado, sam za svoje zanihanje Boga računa na pravično kazen, najbrž ne more biti prava alternativa preračunljivi teistični drži. Vztrajati pri materialističnem in ateističnem prepričanju in obenem računati na to, da bo kazen zanj, če se to izkaže za zmotno, pravična ali pa nam bo, podobno kot mlademu Mehičanu, nemara celo odpuščena, je ena stvar. Nekaj najbrž čisto drugega pa je drža tistih, ki pri svojem materialističnem in ateističnem prepričanju vztrajajo kljub temu,

<sup>33</sup> Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5. izdaja, 4 zv. (Amsterdam, 1740), »Eclaircissement sur les Athées«, 4: 629.

da jih, če se le-to izkaže za zmotno, lahko čaka povsem nesorazmerna kazen oziroma večno pogubljenje, se pravi, drža tistih, ki *ont tout à perdre et rien à gagner à nier un Dieu rémunérateur et vengeur*,<sup>34</sup> lahko z zanikanjem nagrajujočega in maščevalnega Boga izgubijo vse, dobiti pa ne morejo ničesar, kot držo pristnih krepostnih ateistov nekje drugje lepo formulira Diderot. Prav takšna drža – in ne morda drža naslovnega lika Diderotovega dialoga, se pravi, filozofa, ki zanika Boga, obenem pa že tehta, kolikšna kazen ga utegne doleteti, če se morda izkaže, da nima prav – je šele pristna materialistična alternativa preračunljivi teistični drži. Medtem ko na eni strani naslovni lik Diderotovega dialoga v svojem zanikanju Boga in posmrtnega življenja ne deluje povsem odkrito in nepreračunljivo – bi pri svojem ateističnem prepričanju tako neomajno vztrajal tudi, če ne bi mogel razumno pričakovati, da je Bog, če seveda obstaja, pravičen sodnik? –, pa je z Du Marsaisovim modrecem drugače: ko namreč slednji reče, da se »po smrti ne nadeja in ne boji ničesar« oziroma da »po tem življenju ne pričakuje ne kazni ne nagrade,« to tudi res misli in si ne beli glave v vprašanju, ali ne bo nemara kazen, ki ga čaka, če se morda moti, pretirana. Du Marsaisov modrec pač ve, da tisti, ki preračunava težo kazni, ki bi ga doletela, če ne bi imel prav, najbrž ne more biti povsem prepričan, da ima res prav.

\* \* \*

Bayle v tretjem od že omenjenih štirih *Eclaircissements*, napisanih za drugo izdajo *Dictionnaire historique et critique* – to delo je tako rekoč neizčrpen vir navdiha za večino avtorjev skrivnih filozofskih tekstov –, pravi, da se »resnični vernik,« se pravi, »kristjan, ki pozna duha svoje religije,« dobro zaveda, da filozofija nikoli ne bo mogla popolnoma uskladiti »skrivnosti evangelija« in »aksiomov aristotelikov.« Ker »naravne stvari niso sorazmerne z nadnaravnimi,« zahtevati od filozofa, da uskladi filozofijo in evangelij, preprosto pomeni zahtevati »nekaj, česar narava stvari ne dopušča.« Nato pa nadaljuje takole:

Nujno je treba izbrati med filozofijo in evangelijem. Če niste pripravljeni verjeti ničemur drugemu, razen tistemu, kar je razvidno in skladno s skupnimi pojmi, izberite filozofijo in pustite krščanstvo. Če pa ste pripravljeni verjeti nedoumljivim skrivnostim religije, izberite krščanstvo in pustite filozofijo. Kajti hkrati posedovati razvidnost in nedoumljivost ni možno. Kombinacija razvidnosti in nedoumljivosti je komaj kaj bolj nemogoča kakor kombinacija lastnosti kvadrata in kroga. Nujno je

<sup>34</sup> Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, v: *Œuvres*, 1: 759).

treba izbrati. Če vas odlike okrogle mize ne zadovoljijo, si dajte izdelati štirioglate; in nikar ne trdite, da vam lahko ista miza nudi odlike tako okrogle kot tudi štirioglate mize.<sup>35</sup>

S tem pa Bayle v položaj, v katerem se je treba odločiti za eno od dveh izključujočih se možnosti, očitno ni postavil samo »resničnega vernika,« ampak najbrž v nič manjši meri tudi »resničnega filozofa,« se pravi, modreca, ki pozna »duha filozofije.« Soočen s to alternativo, je Du Marsaisov modrec – kakor tudi številni misleci v zakulisju tedanjega filozofskega prizorišča – izbral filozofijo in pustil krščanstvo. In morda je Du Marsaisov *Filozof* prav zaradi tega v eni od kasnejših izdaj, namreč tisti, v kateri izide skupaj z Diderotovim *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de \*\*\**, dobil naslov *Resnični filozof*.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, »Eclaircissement sur les Pyrrhoniens«, 4: 644.

<sup>36</sup> Glej opombo 23 zgoraj.