

Miran Božovič*

Spekulativna zgodovina filozofije**

S spekulativnim realizmom se je v filozofijo vrnila določena argumentativna strategija, ki je prišla iz mode s Kantovim transcendentelnim obratom: strategija miselnega eksperimenta, ki premesti filozofa (in njegovega bralca) na neki drug svet, bodisi v pretekli ali prihodnji čas tega planeta bodisi na povsem drugo nebesno telo. Šele tam, v čistosti novega, skonstruiranega, včasih popolnoma fiktivnega okolja bo mogoče v celoti in brezpogojno uprizoriti avtentično sceno resnice. Tako si je denimo v otvoritveni gesti celotnega gibanja spekulativnega realizma Quentin Meillassoux zamislil primer »prafosila,« na katerega ne zre »prednamska Priča« v času, ki predhaja nastanek človeške vrste.¹ Ray Brassier je na podoben, a nasproten način zasnoval doktrino »transcendentelnega izumrtja,« ki si predstavlja svet brez ljudi kot nekakšen poslednji preizkus, kaj realnost v resnici je.² A danes se komajda še zavedamo in smo skorajda že pozabili, da so se veliki filozofi pred Kantom zatekali k podobnim scenarijem o novih krajih in okoljih, kjer bo, kot so upali, človeku mogoče čudežno zaobiti vse omejitve njegove zemeljske, vsakdanje eksistence.

V tem smislu institut miselnega eksperimenta vselej in na najbolj jedrnat način pokaže, kje natanko potekajo velike diskriminante mentalitete določenega obdobja. Ker je na začetku enaindvajsetega stoletja obveljalo, da je tisto, česar se ne da prekoračiti, meja človekove »korelacije« do sveta, je najbolj običajna fantazija tega časa postala predstava sveta brez človeka. Nasprotno pa se zdi, da se je imaginacija sedemnajstega in osemnajstega stoletja zatikala ob neki povsem drug vogal. Stražarja velikega »zapora misli« tedaj nista bila zavest in jezik, kot je to bilo v dvajsetem stoletju, temveč je duha omejevala predvsem

137

** Članek je rezultat dela na raziskovalnem projektu »Jezik in znanost: možnost realizma v moderni filozofiji« (št. J6-7364), ki ga financira ARRS.

¹ Glej Quentin Meillassoux, *Po končnosti: Razprava o nujnosti kontingence*, prev. Samo Tomšič, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2011, str. 24 ff.

² Glej Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London 2007, 7. poglavje, str. 205–239.

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

človekova lastna zemeljska telesnost. Zato je nekakšno ultimativno fantazijo spiritualistične, idealistične dobe, ki se je raztezala med Descartesom in Berkeleyjem, predstavljala ideja človeškega duha, ki ga ne težijo več meseni okovi njegovega nadležnega telesa. Pojavile so se zgodbe o duhu, ki je sposoben potovati kamorkoli po vesolju, komunicirati z drugimi duhovi celovito, neposredno in nemudoma, preseči omejitve človeške smrtnosti ter razvijati in kopičiti vednost ad infinitum.

Če torej današnji realisti premišlujejo o možnostih, kako bi zrli v obraz nečloveške realnosti, so idealisti iz časa pred Kantom sanjarili o tem, da bi odpravili telesne ločnice med duhovi, s tem pa bi duhu omogočili neposreden in intimen stik z umom drugih ljudi. Popularna filozofska fantazija tega obdobja zato ni govorila o svetu brez človeka, torej o materialni substanci brez dodatka duha, temveč raje o človeku brez telesa, posledično pa tudi o možnosti, da bi ves svet osvobodili spon razsežne, fizične realnosti.

Namen pričujočega teksta je torej predstaviti nekaj primerov takšnega »spekulativnega življenja« duha v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, katerega cilj je bil v preseganju zapor, ki jih našemu mišljenju nalagajo telesne omejitve človeške eksistence.

1

John Locke v zadnjem poglavju svojega *Eseja o človeškem razumu* pravi, da »prizorišča idej, ki tvorijo misli enega človeka, ni mogoče razkriti neposrednemu pogledu drugega,«³ in da so potemtakem za to, da bi svoje misli posredovali drugim ali pa jih ohranili za lastno uporabo, potrebni še znaki za ideje itn. Ni si težko predstavljati, da je filozofe dolga stoletja vznemirjala zamisel, da bi bile misli enega človeka neposredno dostopne drugemu, se pravi, ne da bi jih prvi kakorkoli hotel posredovati drugemu. To zamisel, najbrž prav zaradi tega, ker je videti tako zelo malo verjetna, najdemo v delih, ki sodijo v zvrst spekulativne ali celo fiktivne zgodovine filozofije. Mislec, ki se ga najpogosteje povezuje z zmožnostjo branja misli drugih, je prav Descartes, kar morda niti ni presene-

³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ur. A. C. Fraser, 2 zvezka, Dover, New York 1959, zv. 2, str. 462.

tljivo glede na odlikovani status mišljenja kot pglavitnega atributa duhovne substance v njegovi metafizični teoriji.

Eno takšnih del spekulativne filozofske historiografije je kratka knjižica *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, ki jo je leta 1692 izdal Pierre-Daniel Huet pod psevdonimom M. G. de L'A. Gre za satirični spis o popotniku, navdušenem bralcu Descartesa, ki je na svojih popotovanjih slišal govorice, da na Laponskem neki neznanec poučuje kartezijsko filozofijo tako suvereno in s tolikšno avtoriteto, da tega še sam Descartes ne bi mogel bolje. Ker je veliki metafizik takrat uradno že štiri desetletja mrtev, sklene te govorice preveriti na kraju samem, zato se odpravi na Laponsko, kjer se izkaže, da skrivnostni, učeni neznanec ni nihče drug kot Descartes, ki tistega februarja leta 1650 ni zares umrl, ampak je svojo smrt samo hlinil. Jedro satire tvori pripoved, v kateri Descartes radovednemu popotniku – skozi dialog s Pierrom Chanutom, takratnim francoskim ambasadorjem na Švedskem, v čigar hiši v Stockholmu je Descartes zaigral svojo smrt – obnovi potek dogodkov, ki so ga pripeljali na Laponsko.

Razočaran nad nerazumevanjem, na katerega je naletela njegova metafizična teorija, nad posmehom in celo zaničevanjem, ki ga je bil zaradi nje deležen – če navedemo en sam primer: ko mu nekoč sluga prinese zdravila iz lekarne, so ta zavita v papir, za katerega Descartes z grozo ugotovi, da gre za stran, iztrgano iz njegovih *Meditacij*⁴ –, se sklene umakniti na skrajni sever, na Laponsko, kjer bo, kot se nadeja, našel bolj dovtetne in hvaležne učence. Tam bo našel potreben mir in samoto, da bo lahko nemoteno preučeval naravo in premišljeval o njej itn. Laponska v tem času očitno velja za skrivnostno in obenem čisto, neokrnjeno deželo, daleč stran od pasti civilizacije. Descartes pravi, da je že ves čas čutil posebno naklonjenost do dežel daljnega severa. Poleg naravnih pojavov, kot so »dolgi poletni dnevi brez noči« in »dolge zimske noči brez dneva,« severni sij, ki ga je prav njegov sodobnik Pierre Gassendi poimenoval *aurora borealis*, ga na tej deželi privlačijo tudi številni nadnaravni pojavi, kot so prikazni, demoni, uroki itn. Zlasti pa njegovo radovednost zbujejo »skrivnostni učinki magičnih bobnov« laponskih šamanov. S preučevanjem naštetih pojavov se bo, kot upa, dokopal do spoznanja, »kje se končajo naravne in začnejo nadnaravne reči« (36–37).

⁴ Pierre-Daniel Huet, *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, s.n., s.l. 1692, str. 26. Strani iz tega dela v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

Descartesov umik na daljni sever pa ne pomeni nujno pretrganja vseh njegovih stikov z ljudmi v preostalem delu sveta, zlasti s prijatelji in učenci. Pri vzdrževanju teh resda maloštevilnih stikov si Descartes pomaga z »veliko skrivnostjo« (41), ki so mu jo zaupali rožni križarji, o katerih pove, da »se znajo po svoji volji narediti nevidne,« da si zmorejo »življenje podaljšati do štiristo ali petsto let« in da »poznajo misli drugih ljudi« (47). Čeprav se Descartes s temi izjemnimi sposobnostmi praviloma ne postavlja pred drugimi – to mu navsezadnje prepovedujejo tudi stroga pravila bratovščine rožnega križa, katere član je domnevno bil –, pa občasno pred katerim od svojih najbližjih prijateljev vendarle izvede kak spreten trik: tako je, pravi, očeta Mersenna večkrat presenetil tako, da je pred njim ponovil »ne le vse tisto, kar je le-ta govoril in počel v moji odsotnosti, ampak tudi vse tisto, kar je mislil« (50). Teh darov, s pomočjo katerih lahko »brez Gigesovega prstana ali Plutonove čelade« prodre v »najgloblje skrivnosti človeških dejanj, in ne le njihovih dejanj, ampak tudi njihovih misli« (51), pa Descartes ne bo zlorabil, ampak jih bo, kot pravi, uporabil izključno za pospeševanje napredka svoje lastne filozofije. Ker imajo Laponci moč, da se s pomočjo svojih magičnih bobnov prestavijo v prostoru kamorkoli hočejo, jih bo poslal poizvedovat, kakšno je stanje njegove sekte kartezijancev v Parizu, Leydnu ali Utrechtu. Po potrebi se bo tudi sam prestavil tja, kjer se bo razkril svojim »modrim prijateljem in zvestim učencem« ter jim »dal nasvete in navodila, potrebna za širjenje svoje sekte in izkoreninjenje filozofije aristotelizma« (53-54). Se pravi, svojim učencem bo svetoval najboljši možni način obrambe v njihovih besednih dvobojih z aristotelskimi nasprotniki in jih »oskrbel z zvitiimi razložki, dvosmiselnimi izrazi in dvoumnimi pojmi, s katerimi je moč čisto preprosto zaustaviti še tako pretanjenega dialektika«; svoje učence bo »utrdiril proti ugovorom vseh vrst; kadar se bodo zapletli v očitno protislovje, ... jih [bo] spodbujal, naj se ne pustijo zmešati in naj se drzno rešijo s pomočjo kakšnega navideznega argumenta« (54). Da bi se tudi sam lahko postavil s tako dolgim seznamom komentatorjev, kot ga je imel Aristotel, mu ne bo treba čakati toliko stoletij kot njemu, še pravi Descartes in doda, da lahko »človek v petsto letih življenja postori marsikaj« (54-55).

140

Satira se zaključuje z Descartesovo hlinjeno smrtjo in pogrebom v Stockholmu, na katerem so namesto velikega metafizika pokopali »v obleko povito poleno.« Descartes se je medtem skrtil na podstrešje, kjer je napenjal ušesa, da bi slišal, kaj pogrebci govorijo o njem, a žal je bil predaleč, da bi lahko karkoli slišal. »Če že ni imel tega veselja, pa je imel neko drugo, nič manj redko veselje, da

je namreč prisostvoval svojemu lastnemu pogrebu« (71), dodaja Huet. Nedolgo zatem Descartesov grob obišče neki neimenovani peripatetik – človek se sprašuje, ali skrivnostni obiskovalec nemara ni bil kar sam Huet, ki je, kot beremo v njegovih spominih, leta 1652 tudi sam prišel na Descartesov grob⁵ –, ki z grozo opazi, da napis na nagrobniku velikega »obnavljavca resnice« ne ustreza resnici. Napis se je namreč glasil »sub hoc lapide,« sam nagrobnik pa je bil iz lesa in zgolj »pobarvan tako, da je bil videti kot kamen.«⁶ In kar je bilo še huje, prav Descartes sam je bil tisti, ki je sestavil nagrobni napis medtem ko se je pretvarjal, da leži na smrtni postelji. Nakar peripatetik »skriva in zlobno« prečrta besedico »lapide« in z ogljem pripiše besedico »ligneo« (72) – ter na ta način obnovi resnico stvari.

Ena zanimivejših ramifikacij te satire, ki sicer prav gotovo ni avtorjevo najboljšo delo, je ta, da so k razcvetu kartezijske filozofije in posledično k zatonu filozofije aristotelizma pomembno prispevali prav Descartesovi naknadni, se pravi, »posmrtni« posegi v potek dogodkov na filozofskem prizorišču, ki so mu jih omogočale njegove izjemne sposobnosti, se pravi, sposobnost, da se naredi nevidnega, zlasti pa sposobnost branja misli drugih, kar oboje dolguje rožnim križarjem, ter sposobnost bliskovitega prestavljanja v prostoru, ki jo dolguje laponskim šamanom. Prav te Descartesove izjemne sposobnosti – v prvi vrsti najbrž sposobnost branja misli drugih – so bile tiste, ki so njegovim učencem dajale pomembno in nemara celo odločilno prednost pred njihovimi aristotelskimi nasprotniki, tako da so zlahka zmagovali v besednih dvobojih z njimi. V očeh nekoga, ki je prisostvoval takemu dvoboju, je moral biti Descartesov učenec videti nadvse več razpravljavec, ki brez pomišljanja takoj najde pravo besedo in ni nikoli v zadregi za odgovor ter se praviloma hitro in spretno izvije iz še tako težavne zagate, v katero ga je spravil njegov aristotelski sogovornik. A to je bilo zgolj slepilo, saj je bil v resnici prav Descartes – ki se je naredil nevidnega in se s pomočjo šamanskih bobnov z Laponske predstavil, denimo, v Pariz – tisti, ki je svojemu učencu skrivaj polagal besede na jezik. Ker je Descartes, zahvaljujoč svoji sposobnosti branja sogovornikovih misli, vnaprej vedel, kaj bo ta rekel, je imel njegov učenec res lahko vedno pripravljen odgovor in njegove besede so bile res lahko videti skrbno pretehtane in umestne itn. Če Descartes ne bi imel

⁵ Glej Huet, *Memoirs of the Life of Peter Daniel Huet, Bishop of Avranches*, prev. John Aiken, 2 zvezka, Longman *et al.*, London 1810, zv. 1, str. 154.

⁶ *Ibid.*

teh izjemnih sposobnosti, ki jih dolguje rožnim križarjem in laponskim šamanom, bi bila zgodovina filozofije prav lahko ubrala povsem drugačno pot in aristotelizem bi morda na dolgi rok lahko zasenčil in celo izpodrinil kartezijanstvo.

Čeprav navzven odkrito smešijo Descartesa – kljub svojim izjemnim sposobnostim je Descartes svoje učence oskrbel zgolj z «dvoumnimi,» «dvosmiselnimi» koncepti, «navideznimi argumenti» itn., s katerimi so lahko ti zgolj zmedli svoje aristotelske nasprotnike – pa Huetovi *Nouveaux mémoires* niso samo satira, ampak navznoter najbrž še mnogo več. Spis, ki prihaja izpod peresa enega takratnih poglavitnih nasprotnikov in kritikov kartezijanske filozofije, lahko beremo tudi kot svojevrstno žalovanje za nekdanjo prevlado filozofije aristotelizma in racionalizacijo naraščajočega vpliva kartezijanske filozofije: v kontekstu Huetovega spisa bi se peripatetiki sedemnajstega stoletja lahko upravičeno čutili opeharjene, saj so besedne dvoboje s kartezijanci izgubljali v neenakem boju, to je zahvaljujoč nezaslужeni prednosti slednjih. Spopad obeh šol za prevlado na filozofskem prizorišču bi bil enakovreden šele, če bi tudi peripatetikom sredi njihove diskusije s kartezijanci lahko priskočil na pomoč sam Aristotel – kakor je njihovim kartezijanskim nasprotnikom priskočil na pomoč sam Descartes –, se pravi, če bi Aristotel, ki bi se bil naredil nevidnega in znal brati misli drugih, svojim učencem skrivaj prišepetaval odgovore in jim sugeriral možno smer obrambe pred njihovimi kartezijanskimi kritiki. Šele to bi bil pošten dvo boj, saj bi se v njem, skozi svoje učence, tako rekoč v živo, iz oči v oči pomerila kar oba velika mojstra sama; šele tisti, ki bi zmagal v takšnem dvo boju, bi zares zaslužen zmagal.

2

142

Diderot na zadnji strani svojega zadnjega dela, *Éléments de physiologie*, pravi, da je »med živimi precej razširjena fantazija, da se imajo za mrtve, da stojijo ob svojem truplu in da spremljajo svoj lastni pogrebni sprevod.«⁷ Človek, ki stoji ob svojem lastnem truplu, ga spominja na »plavalca, ki iz vode opazuje svoja oblačila, ki jih je pustil ležati na obrežju.«⁸ V Huetovih *Nouveaux mémoires* je fantazija prisostvovanja lastnemu pogrebu realizirana samo na pol. Pri Huetu

⁷ Denis Diderot, *Éléments de physiologie*, v: *Œuvres*, 5 zvezkov, ur. Laurent Versini, Robert Laffont, Pariz 1994–97, zv. 1, str. 1317.

⁸ *Ibid.*

Descartes, ki je zgolj zaigral svojo lastno smrt, opazuje uprizorjeni pogrebni obred, v katerem pokopavajo poleno, povito v njegova oblačila, medtem ko pogrebci, ki jim skrivaj prisluškuje, zmotno mislijo, da pokopavajo prav njega. Kar je bilo pri Huetu samo predstava oziroma slepilo, se dejansko zgodi v romanu Brigitte Hermann z naslovom *Histoire de mon esprit ou le roman de la vie de René Descartes* iz leta 1996. V tem zelo lepo napisanem romanu spremljamo prvoosebno pripoved, v kateri Descartes podrobno obnavlja to, kar je sam ime noval »zgodba mojega duha.«⁹ Zadnji stavek tega obsežnega romana se glasi: »In medtem ko so me vsi objokani nesli onstranstvu naproti, se je moja duša ..., polna radosti, končno osvobodila mojega telesa in se neovirano odpravila na pot odkrivanja resnice.«¹⁰ V tem stavku slišimo glas Descartesa, ki z neke vzvišene točke spremlja in komentira pokop svojega lastnega mrtvega telesa. Že samo zaradi tega enega stavka je vredno prebrati skoraj petsto predhodnih strani. Ko preberemo ta stavek, se v trenutku vse spremeni. Vse, kar smo prebrali doslej, za nazaj dobi zlovešč in nekoliko grozljiv prizvok. Zdaj namreč uvidimo, da smo ves čas poslušali glas nekoga, ki je očitno prestopil ločnico med življenjem in smrtjo, se pravi, glas, ki je prihajal iz onstranstva. Kar nam je ves ta čas pripovedoval Descartesov zagrobni glas, je v jedru pripoved o njegovi pozemski oziroma tostranski eksistenci, se pravi zgodba njegovega utelešenega duha. Smrt telesa pa vendarle ne more pomeniti tudi konca zgodbe duha, ki je »realno različen« od telesa. Tako da se zgodba Descartesovega duha najbrž nadaljuje tudi še po njegovi ločitvi od telesa. Še več, ker je utelešeno stanje duha samo manjši del njegove celotne eksistence, je zgodba utelešenega duha zgolj prehodna epizoda v njegovi totalni življenjski zgodbi, katere večji del tvori zgodba njegove neutelešene eksistence.

In prav takšno zgodbo, se pravi, zgodbo Descartesovega neutelešenega duha najdemo v sijajnem romanu francoskega jezuita in zgodovinarja Gabriela Daniela *Voyage du Monde de Descartes* iz leta 1690. Ta roman z nemalo duha slika prav posebno srečanje, namreč srečanje, v katerem se kartezijanci ob koncu sedemnajstega stoletja v živo soočijo s samim Aristotelom. Posebna odlika romana je, da pokaže, kako vrtoglavo kompleksne, bogate in večplastne so lahko

⁹ Glej Guez de Balzac v pismu Descartesu, 30. marec 1628, v: *Œuvres de Descartes*, 12 zvezkov, ur. Charles Adam in Paul Tannery, Vrin/CNRS, Pariz 1964–76, zv. 1, str. 570.

¹⁰ Brigitte Hermann, *Histoire de mon esprit ou le roman de la vie de René Descartes*, Bartillat, Pariz 1996, str. 460.

zgodbe neutelešenih duhov v primerjavi z njihovimi pozemskimi, utelešenimi življenji. O tem, kako zelo odmeven je bil ta roman v tistem času, dovolj zgovorno priča dejstvo, da je bil nedolgo po izidu preveden v angleščino, v naslednjih letih pa še v latinščino, italijanščino itn. Še pred koncem sedemnajstega stoletja o romanu zelo pohvalno piše – in ga obširno povzema – tudi Pierre Bayle v svojem *Historičnem in kritičnem slovarju*, in sicer v eni od opomb h geslu »Rorarius.«¹¹ Kljub slavi, ki je bil deležen na prelomu sedemnajstega stoletja, pa je roman potem zlagoma utonil v pozabo.

Gre za delo, katerega žanr bi morda lahko še najustrezneje označili kot *phi-fi*, se pravi, kot filozofsko fikcijo: avtor za svojo premiso vzame kartezijanski pojem »realne razlike« med dušo in telesom ter sledi njenim številnim ramifikacijam, ki segajo od tako slikovitih, kot je, denimo, potovanje po vesolju, pa vse do tako miselno bogatih in plodnih, kot je ta, da se v luči premise romana zgodovina filozofije, kot jo poznamo, za nazaj izkaže najmanj za pomanjkljivo, če že ne za povsem zgrešeno, in bi jo bilo treba napisati povsem na novo.

Kot beremo v romanu, je Descartes razvozlal »skrivnost zveze med dušo in telesom,« se pravi, »skrivnost njunega poljubnega ločevanja in ponovnega združevanja.«¹² Se pravi, svojo dušo je znal ločiti od svojega telesa in jo ponovno združiti z njim. Kot duh pa se je od svojega telesa ločil s pomočjo tobaka za njuhanje, ki ga je dobil od nekega amsterdamskega trgovca, ki ga je prinesel z nekega otoka v bližini Kitajske (40). Ker je bil čisti tobak za Descartesov okus premočan, mu je primešal neko »posušeno zel,« in kot je verjel, je bila prav ta zel tista, ki je izzvala ločitev njegove duše od telesa (40-41). Descartes je nekaj te magične zeli izročil enemu od svojih učencev, ni pa bil pripravljen razkriti ne njenega imena ne kraja, kjer je uspevala (40). Descartes se je rad kratkočasil tako, da je vzel ščepec njuhanca in kot »ločena duša« s hitrostjo »tri ali štiri tisoč milj« na minuto (38) letal naokrog po svetu in preučeval »največja čudesa narave« (42). Ko se je vrnil s takšnega izleta, pa se je takoj znova naselil v svojem telesu, ki je medtem negibno ležalo na postelji in čakalo na njegovo vrnitev. Naključje je hotelo, da so nekoč Descartesa prišli iskat prav v času, ko je bil na enem svo-

¹¹ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4 zvezki, peta izdaja, P. Brunel et al., Amsterdam, Leiden, Haag, Utrecht, 1740, zv. 4, str. 81b–82a.

¹² Gabriel Daniel, *Voiage du Monde de Descartes*, Veuve de Simon Bénard, Pariz 1690, str. 22. Strani iz tega dela v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

jih poučnih izletov, in v postelji našli njegovo negibno telo. Ker ga niso mogli prebuditi, se pravi, ker njegovega telesa, ki je bilo takrat brez duše, niso mogli priklicati v življenje, so zmotno domnevali, da je preminil in so ga pokopali. Ker Descartes zdaj ni imel več telesa, v katerem bi se lahko ob povratku naselil, se je odločil za vedno zapustiti ta svet in odpotoval na obrobje univerzuma, kjer živi še danes, se pravi, štirideset let po svoji domnevni smrti. Kot se izkaže, se je naselil na »tretjem nebu,« kjer gradi svoj lastni svet, ki bo deloval po principih, ki jih je razvil v svoji »postumno« objavljeni razpravi o kozmologiji *Le Monde*.

Zgodba romana je razmeroma preprosta. Njen pripovedovalec je vnet bralec filozofskih del, »odločen, da se temeljito pouči o Descartesovi filozofiji« (19), ki gre na obisk k Descartesu, kamor sta ga povabila neki »stari kartezijski« in »duh očeta Mersenna,« dva od »peščice« tistih, ki poznajo resnico o njegovi domnevni smrti. Namen obiska je prisostvovanje poskusnemu zagonu svetovnega stroja, ki ga namerava izvesti Descartes pred dokončnim uresničenjem »načrta svojega sveta« (64). »Stari kartezijski,« ki je vsaj tako tesen Descartesov sodelavec in zaupnik kot oče Mersenne, očitno pozna učiteljevo skrivnost ločevanja duše od telesa. V posesti ima »večjo količino« Descartesove zmesi kitajskega tobaka in skrivnostne zeli, s pomočjo katere je že »šestkrat ali sedemkrat« obiskal Descartesa v njegovem eksilu na obrobju univerzuma in mu prinesel novice z našega sveta. Potem ko vzamejo ščepec Descartesovega njuhanca, se vsi trije odpravijo na pot k tretjemu nebu. Na svoji poti skozi univerzum naletijo na nekatere znamenite mislece – med drugim na Sokrata, Platona in Aristotela –, ki so vsi očitno prav tako poznali skrivnost ločevanja duše od telesa. Ti misleci, kot »ločene duše,« živijo na Luni, kjer – na veliko veselje vesoljskih popotnikov – nadaljujejo z delom pri projektih, ki so jih zasnovali še za časa svojega življenja na »spodnjem svetu,« se pravi, na Zemlji. Kot Descartes gradi svoj lastni svet na tretjem nebu, tako tudi Platon upravlja svojo lastno državo na Luni, ki jo je ustanovil v skladu z načeli, razvitimi v istoimenskem dialogu, *Država*, medtem ko Aristotel vodi filozofsko šolo na Luni, novi Licej, ki ga je ustanovil in kjer ob koncu sedemnajstega stoletja, se pravi, več kot dva tisoč let po svoji domnevni smrti še vedno poučuje filozofijo (119).

Naslednja dva pogovora, v katera se kartezijski zapletejo na poti skozi vesolje – prvi je pogovor s Sokratom in drugi z Aristotelom – morda dovolj dobro pričarata duh romana. Ko Sokrat izve, da obiskovalci prihajajo z Zemlje, kjer on sam zmotno velja za mrtvega, pove, kaj se je v resnici zgodilo v Atenah tistega dalj-

nega leta 399 pr. n. št. »Duša filozofa mojega kova,« razlaga Sokrat, »ni čakala, da bi jo s sveta pregnal ukaz klike sprijenih sodnikov in vpitje drhali« (114). Namesto tega je Sokrat takoj po aretaciji zapustil svoje telo in naročil svojemu demonu, naj se namesto njega naseli v njem ter kaže pogum in odločnost do samega konca, kar je demon tudi brezhibno izpeljal (114). To seveda pomeni, da tisti, ki je mirno in dostojanstveno sprejel smrtno obsodbo, tisti, ki je neustrahovano zrl smrti v oči, skratka, tisti, ki je do samega konca ravnal kot pravi filozof, v resnici ni bil Sokrat, ampak njegov demon. Skladno s tem sta sloves in občudovanje, ki ju je bil Sokrat deležen dolga stoletja po svoji domnevni smrti, vsaj deloma neupravičena, njegova junaška, »filozofska smrt,« ki mu je prinesla odlikovano mesto v zahodni kulturi in v osebnem panteonu marsikaterega kasnejših filozofov, pa nič drugega kot mit.¹³ Še več, njegov sloves častivrednega in srčnega človeka je vsaj nekoliko omadeževan, saj se je smrti izognil s strahopetno zvijačo, namreč tako, da je v smrt namesto sebe poslal nekoga drugega.

To, kar popotniki izvedo od Sokrata, bi že potegnili za sabo nekatere pomembne popravke v zgodovini filozofije. Vsaj nekaj Platonovih dialogov zgodnjega in srednjega obdobja, kot so *Apologija*, *Kriton* in *Fajdon*, ki vsi veljajo za nesporne mojstrovine, bi najverjetneje izgubilo svoje odlikovano mesto v Platonovem kanonu, s tem pa tudi v zgodovini antične filozofije, saj se je prelomni, usodni dogodek, ki ga vsi obravnavajo, v resnici zgodil bistveno drugače, in tako ne bi več veljali za avtentične, zveste prikaze dogajanja. Ali ne bi ta zvijača, ki jo je Sokrat uporabil ob (domnevnem) koncu svojega življenja, vrgla sence dvoma tudi na nekatera od njegovih predhodnih dejanj – če smo v tem primeru zmotno mislili, da je bil modrec, ki je pogumno spil čašo trobelike v ječi, sam Sokrat, medtem ko je bil to v resnici nekdo drug, namreč demon, ki se je naselil v njegovem telesu, kako naj vemo, da tudi že kdaj prej ni bilo tako? Kaj pa, če tudi tisti, ki se je kot hoplit junaško boril v več bitkah, v resnici ni bil Sokrat, ampak demon v njegovem telesu, ki ga je Sokrat poslal v boj s sovražnikom namesto sebe? Kar bi pomenilo, da je tudi njegov sloves neustrahovane vojsčaka rezultat prevare. Še več, kako bi reagiral Platon, ko bi uvidel, da je v nekaterih svojih osrednjih dialogih zgodnjega in srednjega obdobja dejansko nasedel Sokratovi prevari? Sokratova smrt je morala biti v očeh mladega Platona prelomni dogodek, ki je pomembno vplival na njegovo odločitev za kariero v filozofiji – kako

¹³ Več o vplivu Sokratove smrti na zahodno kulturo, glej Emily Wilson, *The Death of Socrates: Hero, Villain, Chatterbox, Saint*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007.

bi reagiral Platon, ko bi izvedel, da je njegova nesporno bleščeča kariera v filozofiji osnovana na laži oziroma prevari njegovega filozofskega učitelja? O vsem tem v romanu ne izvemo ničesar, čeprav bi najbrž lahko pričakovali, da Platon ob koncu sedemnajstega stoletja pozna resnični potek dogodkov ob domnevni Sokratovi smrti na Zemlji, zlasti še zato, ker se je slednji, kot beremo, na Luni najverjetneje naselil v novi »državi svojega dragega učenca Platona« (119).

To, kar kartezijanski vesoljci izvedo v pogovoru z Aristotelom, pa bi za sabo pogegnili še veliko bolj korenito in daljnosežno revizijo zgodovine filozofije. Kot smo videli, ima Aristotel na Luni svoj Licej, v katerem očitno še vedno poučuje filozofijo. Zares zanimivo vprašanje, s katerim pa se roman, žal, ne ukvarja, bi bilo, kakšna je Aristotelova lastna filozofija ob koncu sedemnajstega stoletja, se pravi, potem ko ima za sabo že več kot dve tisočletji rasti in razvoja? Medtem ko misleci na Zemlji sploh ne vedo za obstoj bogatega filozofskega življenja na Luni, pa po drugi strani Aristotel, ki ga popotniki srečajo na Luni, zelo dobro pozna Descartesovo filozofijo. Zelo podrobno je prebral vsaj *Meditacije*, *Razpravo o metodi* in prvi del *Principov filozofije*. V romanu poda več strani obsegajočo avtoritativno interpretacijo vseh naštetih del in razvije posebej ostro kritiko *Meditacij* (120–33). Na trenutke se celo zdi, kakor da se Aristotel odkrito postavlja s svojim poznavanjem Descartesove metafizične teorije pred »gospodi kartezijanci,« ki so pri njem v gosteh. Aristotel torej na Luni očitno še vedno pozorno spremlja razvoj filozofske misli na Zemlji; se pravi, že več kot dva tisoč let prebira dela mislecev, ki so na filozofsko prizorišče na Zemlji stopili – in ga zapustili – po njegovi domnevni smrti in umiku na Luno. Po drugi strani pa Descartes, ko ga popotniki končno srečajo iz oči v oči, prizna, da o razvoju filozofije na Zemlji v štiridesetih letih po njegovi domnevni smrti tako rekoč ničesar ne ve. Na primer, vse, kar Descartes ve o stanju kartezijanske filozofije na »spodnjem svetu,« je samo to, da ima še vedno mnogo privrženecv kakor tudi mnogo nasprotnikov (265–66), ni pa še slišal za Malebrancha, ki ta čas velja za enega največjih kartezijancev na Zemlji (293). Temu je tako deloma zaradi tega, razloži Descartes, ker ga je mnenje ljudi preprosto nehalo zanimati, odkar je ob domnevni smrti zapustil svoje telo (265). Aristotelova predavanja iz zgodovine filozofije v njegovem novem Liceju na Luni morajo biti vsekakor nekaj izjemnega, saj jih izvaja nekdo, ki je bil živa priča oziroma »sodobnik« tako Plotina, Avgušтина in Tomaža Akvinskega kakor tudi Giordana Bruna, Galileja in Descartesa. V sedemnajstem stoletju poslušati predavanja iz zgodovine filozofije pri Aristotelu bi vsekakor pomenilo poučiti se o njej iz najboljšega možnega vira. Še bolj zanimivo pa bi

najbrž bilo poslušati Aristotelova predavanja iz njegove lastne filozofije: filozofska teorija, ki jo Aristotel v sedemnajstem stoletju razvija na Luni, mora biti nekaj čisto drugega od tiste, ki jo je v četrtem stoletju pr. n. št. poučeval v Liceju v Atenah, saj Aristotel na Luni najbrž pozna tudi vse ugovore, ki so jih filozofi skozi stoletja naslovili zoper njegovo filozofijo, in jih je ob koncu sedemnajstega stoletja verjetno že ovrigel ter svoje odgovore na te ugovore vgradil v svojo novo filozofsko teorijo. Mimogrede, na stropu novega Liceja na Luni se nahaja freska, ki prikazuje Aristotela, kako iz Minervinih rok prejema strelo, s katero naj bi pokončal »vse voditelje novih filozofskih sekt,« med katerimi popotniki zlahka prepoznajo Descartesa, Gassendija itn. (168). Aristotel, ki bi govoril o svoji lastni filozofiji iz perspektive njenega dvatisočletnega razvoja, bi bil brez dvoma neprimerno bolj zanimiv sogovornik – in bolj kompleksen, večplasten lik – od Descartesa, ki ga srečamo komaj štiri desetletja po njegovi domnevni smrti, ko nekje na obrobju vesolja svoje ideje, zapisane v *Le Monde*, uresničuje v praksi, medtem ko filozofije po lastnih besedah sploh ne spremlja več.

Nadaljnja zanimiva implikacija romana bi lahko bila tudi ta: kot beremo, večino »ločenih duš,« ki letajo sem in tja po vesolju, tvorijo prav duše filozofov, domnevno zaradi tega, ker je prav med filozofi največ takih, ki poznajo »skrivnost ločevanja duše in telesa« (53; 76). Kar seveda pomeni, da začetniki številnih filozofskih šol, ki so v teku dolgih stoletij cvetele in odmrle na Zemlji, še vedno prebivajo nekje v vesolju, večinoma na Luni, česar pa njihovi učenci na Zemlji, ki so jih nasledili po njihovi domnevni smrti, praviloma ne vedo. Tako na Zemlji velja splošno prepričanje, da so vsi misleci od Sokrata do vključno Descartesa mrtvi. Domnevamo lahko, da se nemajhno število teh »filozofskih duš« še vedno živo zanima za filozofijo in da podobno kot Aristotel, a drugače kot Descartes, berejo drug drugega in svoje izvorne filozofske sisteme ves čas predelujejo in izboljšujejo bodisi v luči kritike, ki so je deležni drug od drugega, bodisi v luči novih, navdihujočih idej kasnejših, včasih celo stoletja mlajših mislecev. V luči takrat najnovejšega razvoja dogodkov v vesolju bi bil revizije potreben že Descartesov *Le Monde*, čeprav je moral po lunarni časovni skali v devetdesetih letih sedemnajstega stoletja še vedno veljati za relativno nedavno delo. Kot je znano, Descartes v izvirni različici knjige, objavljeni na »spodnjem svetu,« nastanek »novega sveta« predstavi kot »bajko.«¹⁴ Ko pa bi Descartes

¹⁴ Descartes, *Le Monde ou le Traité de la Lumière*, v: *Œuvres de Descartes*, 12 zvezkov, ur. Charles Adam in Paul Tannery, Vrn/CNRS, Pariz *Œuvres*, (1964–76), zv. 11, str. 31.

enkrat ustvaril svoj lastni svet na tretjem nebu, bi besedilo najverjetneje modificiral tako, da bi odslikavalo to dejstvo. Kot poročilo, ki iz prve roke opisuje proces nastajanja novega sveta, bi se knjiga zdaj nemara brala nekako tako kot Knjiga stvarjenja oziroma Prva Mojzesova knjiga. V očeh morebitnih prebivalcev Descartesovega novonastalega sveta bi *Le Monde* bržčas veljal za biblijo njihovega sveta, Descartes sam pa za Boga. Poskusimo si predstaviti, kako bi bila videti zgodovina filozofskih idej v univerzumu romana očeta Daniela: ne gre samo za to, da bi se, visoko na nebu, predstavniki različnih filozofskih šol – od katerih se marsikateri na Zemlji niti ne bi bili mogli srečati, saj šole, ki jim pripadajo, razdvajajo cela stoletja – srečevali, izmenjevali ideje ter soočali svoje filozofeme, podobno kot Duns Scotus v romanu obišče Aristotela, v čigar knjižnici opazi več zvezkov Descartesovih del (193), nakar se, kot si najbrž lahko zlahka zamislimo nadaljevanje, razvije živahna debata, v kateri sogovornika družno udrihata čez Descartesa in kritizirata, recimo, njegovo pojmovanje evharistije. Gre tudi za to, da so na nebu vse te šole še vedno aktivne in, kar je še več, da jih domnevno še zmeraj vodijo njihovi začetniki oziroma natančneje rečeno, njihove duše. Na Zemlji so nekatere izmed teh šol prenehale obstajati in so jih nadomestile nove, nekatere druge pa obstajajo še naprej. Po drugi strani pa na nebu vse filozofske šole obstajajo hkrati, ena ob drugi, le da so ene starejše – včasih celo stoletja starejše – od drugih, pač odvisno od tega, kdaj so se prvič pojavile na filozofskem prizorišču. Ker z izjemo maloštevilnih kartezijske, člani tistih šol, ki na Zemlji obstajajo še po domnevni smrti njihovih ustanoviteljev, praviloma ne vedo, da so njihovi učitelji še vedno živi in da se še naprej ukvarjajo s filozofijo na nebu, največkrat na Luni, bi bil vsekakor potreben nov žanr filozofske historiografije, namreč vsaj zgodovina lunarne filozofije, kot onstransko nadaljevanje njene pozemske zgodovine oziroma kot dopolnilo k njej. O zgodovini filozofije na Zemlji pa je mogoče z gotovostjo reči vsaj to, da je le blede senca silno pestre in cvetoče filozofske aktivnosti, ki poteka na Luni. Do konca sedemnajstega stoletja je marsikatera od »filozofskih duš« na Luni preživela bistveno daljše časovno obdobje kot pred tem na Zemlji. Duns Scotus, na primer, je do takrat, ko ga srečajo kartezijski, na Luni preživel že približno desetkrat dlje časa kot pred tem na Zemlji. Če so ti misleci na Luni vsaj približno tako plodoviti, kot so bili za časa svojih pozemskih življenj, potem morajo njihova »postumna« dela po številu najbrž večkratno presegati seznam vseh njihovih spisov na Zemlji.

Kako radikalno drugačen mora biti lunarni filozofski kanon, lahko morda najlepše uvidimo, če pogledamo izjemne kognitivne sposobnosti ločenih duš. Poglejmo najprej na kratko, kako se ločene duše kartezijskih vesoljcev sporazumevajo med sabo in s tistimi dušami, ki jih srečajo na svoji poti po vesolju. Ker so brez teles in potemtakem svojih idej ne morejo izražati z govorjenjem ali pisanjem, se sporazumevajo v »duhovni govorici« (52), se pravi, s pomočjo neka-kšne »neposredne izmenjave ... misli« (67). Kar pa ne pomeni, da lahko ena duša bere misli druge brez soglasja ali celo proti volji le-te. Neposrednost izmenjave misli pomeni samo to, da le-ta poteka brez posredovanja oziroma pomoči telesa. Telo oziroma »razsežna stvar,« ki ima sposobnost govorjenja, po eni strani res omogoča govorno sporazumevanje, po drugi pa ga pomembno omejuje, saj je s pomočjo jezika »mogoče izgovoriti en sam zlog naenkrat« (107). Ko govori o očitno dolgotrajnih pogovorih med ločenimi dušami, pripovedovalec romana, naslavljač se na bralca, pravi, da so ti pogovori – ne glede na to, koliko prostora zasedajo na papirju oziroma v knjigi – v resnici »trajali en sam trenutek« (107). To pa zato, ker ena sama »duhovna beseda« pove več kakor »tisoč izrečenih ali zapisanih« (107). Glede na velikansko izrazno moč »duhovnih besed,« morajo biti umske zmožnosti ločenih duš res izjemne, da zmorejo sprejeti vase in prede-lati tolikšno količino informacij naenkrat. V ločenem stanju se duša dokoplje do »izredne množine imaterialnih oziroma čisto duhovnih spoznanj«; do te ogromne količine duhovne vednosti pa duša pride »na precej popolnejši in živahnejši način« kakor v utelešenem stanju, v katerem njeno pozornost nenehno motijo prikazni domišljije, nadaljuje Descartes (33-34). Nato pa svoj premislek sklene z besedami: na ta način je mogoče »v enem samem trenutku odkriti več resnic kakor po običajni poti v desetih letih« (34). Avtor romana s tem ne namiguje, da je naraščajoči vpliv kartezijske filozofije in postopni zaton aristotelskega vpliva v drugi polovici sedemnajstega stoletja rezultat Descartesovega uživanja substance, ki z začasno ločitvijo duše od telesa močno poveča njene kognitivne sposobnosti. Kot presenečeno ugotavlja sam Descartes, je bila skrivnost ločevanja duše od telesa – se pravi, »skrivnost, za katero je verjel, da jo je sam prvi odkril« (53) – znana večini njegovih tekmecev in predhodnikov v filozofiji, vključno z Aristotelom, ki bi potemtakem načeloma vsi morali biti zmožni razviti vsaj enako učinkovite kognitivne sposobnosti. Avtorjeva implikacija je prej v tem, kako zelo intenzivno, vsebinsko bogato in plodno mora biti življenje filozofskih idej na Luni, ter kako silno kompleksno, mnogostransko in večplastno je občevanje med neutelešenimi »filozofskimi dušami« v primerjavi s tistim, ki poteka med njihovimi utelešenimi ustrezniki na Zemlji.

3

Lepo in domiselno variacijo Danielovega motiva ločevanja duše od telesa s pomočjo njuhanca najdemo v dveh od približno ducata esejev, ki jih je George Berkeley napisal za *The Guardian*. V eseju št. 35 z dne 21. aprila 1713, objavljenem pod psevdonimom Ulysses Cosmopolita, Berkeley trdi, da si je uspel pri-skrbeti Descartesovo takrat očitno že razvpito mešanico tobaka in skrivnostne zeli – oziroma »filozofski njuhanec,«¹⁵ kot jo posrečeno imenuje v eseju –, ki jo je dobil iz rok nečaka »avtorja *Potovanja v Descartesov Svet*« (185), ki ga je očitno bral v angleškem prevodu. Učinkovanje njuhanca, se pravi, ločitev duše od telesa, pa Berkeley, kot filozof idej, v čigar očeh vse obstaja samo v duhu, izkoristi na drugačen, bolj inovativen način. Potem ko je vzel ščepec njuhanca in zapustil svoje telo, Berkeley ne leta preprosto sem in tja po nebu in ne obiskuje oddaljenih krajev. Potem ko se je ločila od svojega telesa, se Berkeleyjeva duša raje naseli v drugem telesu, a ne tako, da bi ga od tistega trenutka naprej animirala in da bi bilo to potemtakem njeno novo telo. Berkeleyjeva duša se naseli v drugem telesu v času, ko le-tega še vedno animira njegova lastna duša, in na skrivaj, se pravi, ne da bi slednja to opazila.

Berkeleyjev lik je v eseju predstavljen kot nekdo, ki je željan spoznati čim več stvari s področja umetnosti in znanosti. In prav z namenom, da bi stregel svoji vedoželjnosti, tudi potuje po svetu. Ko ga pot zanese v Francijo, tu sreča nečaka očeta Daniela, ki mu, ko izve za njegovo vedoželjnost, podari »škatico njuhanca« rekoč, da ni »bolj pripravnega načina, kako duha oskrbeti in okrasiti s spoznanji s področja umetnosti in znanosti, kot je tisti, ki ga nudi pravilna uporaba tega njuhanca« (185). V nadaljevanju nečak Berkeleyju podrobno opiše delovanje njuhanca rekoč, da se lahko duša, potem ko se je enkrat ločila od svojega telesa, »po svoji volji s hitrostjo misli prestavi kamorkoli hoče« (186). Ločena duša lahko med drugim vstopi tudi v možgane oziroma natančneje v češeriko – ki po Descartesu, kot je znano, velja za sedež duše v telesu – nekoga drugega, pravi nečak. Ko je duša enkrat umeščena v češeriki nekoga drugega, »postane opazovalec vseh idej v njegovem duhu,« navaja Berkeley besede Daniela mlajšega. S tem ko dobesečno vstopi v duha druge osebe in opazuje misli, ki jih le-ta

151

¹⁵ George Berkeley, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 zvezkov, ur. A. A. Luce in T. E. Jessop, Thomas Nelson, Edinburgh 1948–57, zv. 7, str. 187. Strani iz tega dela v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

misli, lahko Berkeleyjeva ločena duša dobi kar najbolj neposredno in tako rekoč notranjo vednost o idejah v duhu te osebe. Še več, s pomočjo tovrstnega privilegirane vpogleda v duh drugega se lahko Berkeleyjeva duša dokoplje do spoznanja stvari, ki jo zanimajo, »v neprimerno krajšem času kot pa s pomočjo običajnih metod« (186). V nadaljevanju eseja potem Berkeley pripoveduje, kako je svojo slo po znanju uspešno tešil s prebivanjem v možganih tako filozofov, matematikov in državnikov kakor tudi pesnikov, ženskarjev in celo gospa. Tako je, na primer, ob neki priložnosti spremljal zapleten proces nastajanja teorema v duhu nekega matematika, ob neki drugi priložnosti pa prisostvoval rojevanju in oblikovanju idej v duhu nekega filozofa itn. Vse to je lahko počel, dodaja Berkeley, »brez izčrpanja oziroma naprezanja svojega duha« (186).

Nedolgo zatem Berkeley posveti celoten esej, namreč esej št. 39 z dne 25. aprila 1713, svojemu bivanju v glavi enega svojih glavnih filozofskih nasprotnikov, materialističnega filozofa in »svobodomisleca« Anthonyja Collinsa, kjer je od blizu spremljal miselni proces nastajanja njegove naslednje knjige, *A Discourse of Free-Thinking*, ki je izšla nekoliko kasneje istega leta in ki mu očitno ni bila všeč. Berkeley zaključí esej z zlobno pripombo, da se skrajni nered, ki je vladal med idejami v Collinsovi glavi, zrcali tudi v sami natisnjeni knjigi, kjer zastopniki teh idej tudi »na papirju nastopajo v nič manj zmedenem neredu« (190).

Berkeleyjev prikaz bivanja njegove duše v Collinsovih možganih (pa tudi v možganih matematikov, politikov, pesnikov itn.) nam priklíče v spomin besede, s katerimi je švicarski naravoslovec Charles Bonnet nekaj desetletij kasneje opisal sicer redek primer zlitja oziroma zraščeniosti možganov dveh sladkovodnih polipov, tako imenovanih zelenih trdoživov, v ene same možgane: v tem primeru imamo opraviti, piše Bonnet v svojih *Considérations sur les corps organisés*, z »dvema Jazoma v istih možganih.«¹⁶ In vendar je med Bonnetovim polipom z dvema Jazoma in Berkeleyjevim filozofom (oziroma matematikom, politikom, pesnikom itn.) z dvema dušama pomembna razlika. Zdi se, da je Berkeley imel nekakšen neposreden, zavesten dostop do idej in doživetij oseb, v možgane katerih je vstopil. Ko opisuje način, kako so bile takratne misli in doživetja njegovih gostiteljev dostopni njegovi zavesti, Berkeley enkrat pravi, da se je »zavedal sublimnih idej in vseobsegajočih pogledov filozofa«; ob neki drugi priložnosti

¹⁶ Charles Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, 2 zvezka, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762, zv. 2, str. 86.

je »prisostvoval divjanju bitke oziroma viharja ... v [pesnikovi] domišljiji«; spet ob neki drugi priložnosti pa je opazoval »nežne podobe v duhu mlade dame« (186) itn. Berkeleyjevi gostitelji za njegovo prisotnosti v njih samih oziroma v njihovih glavah ves ta čas niso vedeli, saj Berkeley na njihove misli in doživetja bodisi ni mogel bodisi ni hotel vplivati. Medtem ko se je Berkeley očitno zavedal misli in doživetij svojih gostiteljev, to pa najverjetneje prav v času, ko so jih le-ti imeli oziroma doživljali, pa nobeden od obeh Jazov, nastanjenih v možganih Bonnetovega polipa, nima prav nikakršnega dostopa do izkustev drugega. Kot zapiše Bonnet, »ni videti, da bi lahko oba Jaza imela isti občutek v istem nedeljivem trenutku«;¹⁷ se pravi, nekatere občutke ima en Jaz, nekatere druge pa drugi Jaz. Bonnetov polip, katerega Jaza se izmenično – in ne da bi vedela eden za drugega – manifestirata in menjavata pri nadzoru nad skupnim telesom, bi nemara lahko imeli za zgled tako imenovane alternirajoče osebnosti *avant la lettre*. Kljub temu, da je Bonnet samo večglave polipe oziroma »hidre« opredelil kot »sestavljene osebe,«¹⁸ pa najbrž ne more biti dvoma, da bi tudi njihovo enoglavo različico z dvema jazoma uvrstil mednje.

* * *

Oče Daniel nam slika duha po njegovi ločitvi od telesa ob smrti. V njegovem romanu duh v onstranstvu še dolga stoletja vztraja v neutelešenem stanju. Ko kartezijanci na Luni naletijo na Sokrata, Platona in Aristotela, so slednji brez telesa že več kot dva tisoč let. Obstajajo pa tudi maloštevilni prikazi posmrtno usode duha, v katerih se le-ta neposredno po smrti svojega nekdanjega, zemeljskega telesa v onstranstvu združi z novim telesom. Eno redkih zgodb utelešene-ga duha v onstranstvu najdemo v romanu *La Vie, les aventures et le Voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange* iz leta 1720, katerega avtor je Simon Tyssot de Patot. Naslovni junak romana, Pierre de Mésange, se na svojih popotovanjih znajde na Grenlandiji, kjer nekaj časa preživi v tamkajšnjih mestih, ki so zaradi arktičnih klimatskih razmer zgrajena pod zemljo. Tu sliši zgodbo o nekem Raoulu, ki je sam zase trdil, da prihaja iz onstranstva.¹⁹ Pri tem ne gre za to, da bi bil Raoul dejansko vstal od mrtvih, saj v onstranstvo ni

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, zv. 2, str. 83.

¹⁹ Za epizodo, glej Simon Tyssot de Patot, *La Vie, les aventures et le Voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange*, 2 zvezka, Etienne Roger, Amsterdam 1720, zv. 1, str. 142–97. Strani iz tega dela v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

prišel po smrti, ampak se je tam, povsem po naključju, znašel še zaživa. Ko se je namreč nekega dne med lovom izgubil v gozdu, je padel v globok prepad, kjer je bila v skali razpoka, ki je očitno vodila v onstranstvo. Na Grenlandiji se poleg mest tudi paradíž nahaja pod zemljo. Med sprehodom po paradížu, na katerem ga spremlja vodič, ki je »izvrsten filozof« (1: 171), Raoul opazi številne nenavadne podrobnosti. Na primer, prebivalci paradíža imajo človeška telesa, ki pa so precej manjša, visoka samo okrog »dveh čevljev« (1: 150). Kar je še bolj nenavadno, vsi so si med sabo popolnoma podobni in med njimi ni mogoče razlikovati niti po spolu. Po svojem videzu Raoula spominjajo na »nekoliko deformirane otroke« (1: 152). In kar je še nekoliko bolj nenavadno, čeprav je v paradížu vsega v izobilju, se zdi, da njegovi prebivalci ne vedo prav dobro, kaj početi z vsemi temi dobrinami. Na primer, čeprav je sadno drevje polno okusnega sadja skozi vse leto, pa ga nihče ne je. Nasprotno, zdi se, da ga samo gledajo in premišljajo o njem. Kot vidno začudenemu obiskovalcu razloži vodič, prebivalci paradíža v stvareh uživajo drugače, in sicer ne tako, da bi jih jedli ali pili, ampak tako, da jih »opazujejo, preudarjajo o njih in v njih občudujejo božjo previdnost« (1: 163). Ugodja v paradížu so potemtakem zgolj estetska in umska, medtem ko čutnih očitno ne poznajo. A ne le, da prebivalci paradíža ne jedo in ne pijejo; kot opazi vedno bolj zbegani obiskovalec, tudi nikoli ne spijo. V onstranstvu je spanec razumljen kot kazen za grehe, ki so jih zagrešili v prejšnjem življenju. Se pravi, grešniki svojo kazen odslužijo tako, da določeno časovno obdobje, katerega trajanje je sorazmerno teži storjenega greha, enostavno prespijo (1: 178–79). Ko kazen odslužijo, pa se normalno vključijo v življenje skupnosti v paradížu in nikoli več ne zatisnejo očesa. Globok spanec se morda res ne zdi kakšna posebna kazen, razen seveda v svetu čisto estetskih in umskih ugodij, ki terjajo budnost in nenehno zbranost.

V svojem zagrobnem življenju, kot ga slika Raoul, se duša neposredno po smrti svojega »čutnega,« zemeljskega telesa naseli v novem, »poveličanem telesu.« Kot izkušnjo svoje lastne smrti radovednemu obiskovalcu opiše vodič, »med ločitvijo duha od čutnega telesa in njegovo združitvijo s poveličanim telesom ni nikakršnega časovnega intervala«; vsaj on sam ni opazil, da bi bila njegova »duša en sam trenutek brez telesa« (1: 156). Odsotnost bioloških potreb, kot sta lakota in žeja, se zrcali v fiziologiji njihovih novih, »poveličanih« teles. Kot bremo v Tyssotovem prvem romanu, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, so telesa v onstranstvu samo še prazne, votle lupine, brez tistih notranjih delov,

ki v tostranstvu služijo vnosu in prebavi hrane ter njenemu izločanju.²⁰ Telesa prebivalcev paradiža so brez nohtov, zob, prebavnega trakta itn., saj le-ti v onstranstvu niso potrebni za njihovo normalno fiziološko delovanje in preživetje. Stanje teles v onstranstvu v obeh Tyssotovih romanih opiše nekdo, ki je »poveličana« telesa videl na lastne oči, se pravi, nekdo, ki je bil sam dejansko priča vstajenju teles od mrtvih. Mimogrede, odsotnost občutkov lakote, žeje in utrujenosti v onstranstvu očitno ni odvisna izključno od fiziologije »poveličanih« teles, saj tudi Raoul, ki je v paradiž prišel v svojem »umrljivem,« »težkem in mesenem« telesu, v vsem času, kar ga je preživel tam, ni občutil »ne lakote ne žeje ne zasanosti« (1: 169).

Kot izve Raoul, so duše neposredno po prihodu v onstranstvo – in združitvi z novim telesom – domala brez vsakršne vednosti. Edino, česar se sicer »precej zmedeno« spomnijo, je, da so bile v svojem prejšnjem življenju človeška bitja, in pa kraj na Grenlandiji, od koder prihajajo; razen tega pa ne vedo ničesar drugega (1: 169). Vodič njihovo izvorno nevednost pojasni takole: vsa vednost, kar so je bile posedovale v prejšnjem življenju, je v onstranstvu izginila brez sledu, saj »so bili sami možgani skupaj s celotnim telesom [*toute la machine*], katerega del so bili, uničeni« (1: 157). V onstranstvu pa imajo »drugo telo, ki je pravcati nepopisan list,« na katerega se bodo vtisnile »podobe stvari,« ki se jim kažejo v paradižu (1: 157). Se pravi, vso svojo vednost so si morale duše pridobiti na novo, po prihodu v onstranstvo. In pri pridobivanju nove vednosti so morale biti zelo učinkovite. Na primer, Raoul med svojim sprehodom po paradižu med drugim vidi tudi zapleten vodomet, ki predstavlja edinstven in konkreten primer stroja, ki deluje kot *perpetuum mobile* (1: 173). Med obiskom tako imenovanega »laboratorija sveta« na svoje veliko začudenje izve, da imajo prebivalci paradiža v posesti tudi »resnični kamen modrosti« (1: 178). Ko gre še nekoliko naprej, vidi mizo kvadratne oblike, na kateri se nahaja cesarska krona okrogle oblike; kot pojasni vodič, je ploščina mize natanko enaka ploščini notranje krožne odprtine krone, kar pomeni, da so prebivalci paradiža uspešno rešili znameniti geometrijski problem kvadrature kroga (1: 182) itn. Raoula pa matematika in znanosti žal niso zanimale dovolj, da bi bil vodiča povprašal po podrobnostih rešitev naštetih problemov, ki tako v našem svetu po njegovi vrnitvi iz onstranstva še vedno ostajajo nerešeni. Čeprav Raoul iz onstranstva

²⁰ Glej Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, Jacques L'Aveugle, Bourdeaux 1710, str. 15.

ni prinesel nikakršne posebne vednosti, pa je že sama novica o obstoju posmrtnega življenja povzročila veliko vznemirjenje med prebivalci Grenlandije, ki so množično začeli delati samomore v upanju, da bi na ta način po najkrajši poti tudi sami prišli v paradiž (1: 185).

Duše prebivalcev paradiža so svojo veličastno vednost pridobile ne le kljub temu, da so bile utelešene, ampak v nemajhni meri prav zaradi tega. Po Tyssotu vednost za svoj obstoj – tako na tem svetu kakor tudi v onstranstvu – očitno terja materialni substrat oziroma fiziološkega nosilca. Kot smo videli, so prebivalci Grenlandije ob smrti hkrati s svojimi zemeljskimi telesi izgubili tudi svojo vednost. Podobno so tudi po smrti potrebni novo telo in novi možgani, v katere se vtisne nova vednost oziroma nove »podobe stvari.« Za razliko od zemeljskega, »čutnega« telesa, ki je »težko in minljivo« (1: 172), je njihovo novo, »poveličano« telo »majhno, lahko [in] sestavljeno iz poroznih in nežnih delov« (1: 153). Njihovo »poveličano« telo jim sicer res omogoča, da »z enako lahkoto hodijo, plavajo in letajo« (1: 153), je pa očitno še vedno materialno. Pri Tyssotu je prav njihovo »poveličano« telo tisto, ki dušam umrlih omogoča tako zaupno izmenjavo idej med njimi samimi kakor tudi branje misli drugih, in sicer ne glede na to, ali je telo slednjih »čutno« ali »poveličano.« Da znajo duše umrlih prav s pomočjo svojih »poveličanih« teles res brati misli drugih, vodič nazorno demonstrira Raoulu tako, da mu pokaže, da pozna njegove najbolj notranje, neizrečene misli. Potem ko mu je razložil, da so njihova »poveličana« telesa, čeprav majhna in deformirana, povsem primerna za uživanje v »ugodjih večne blaženosti« (1: 153), vodič Raoulu vljudno očita, da je imel pred tem prebivalce paradiža za »drobne in slabo raščene« (1: 154). Ko se Raoul brani, češ da nikoli ni rekel nič takega, mu vodič najprej odvrne rekoč, da morda res ni rekel nič takega, nato pa doda: »ste pa tako mislili [*mais vous en avez eu la pensée*]; takrat sem vas namreč držal za roko in sem to razbral iz bitja vaše žile« (1: 154). V tem morda najbolj sublimnem momentu Tyssotovega romana se potemtakem izkaže, da je prav materialnost »poveličanega« telesa tista, ki njegovi duši omogoča branje misli drugih, saj prebivalci paradiža misli drugih berejo tako, da jih dobesedno tipajo s prsti. Če »prizorišča idej, ki tvorijo misli enega človeka,« kot je bil prepričan Locke, morda res ni mogoče razkriti »neposrednemu pogledu drugega,« pa ga je vendarle mogoče razkriti vsaj njegovemu čutilu tipa, bi dodal Tyssot.