

FILOZOFIJA METAFIZIČNEGA EGOIZMA

Miran Božovič

O tako imenovanih egoistih, ki se v začetku 18. stoletja za kratek čas pojavijo na filozofskem prizorišču, in njihovi »novi metafiziki« vemo razmeroma malo, za kar, kot bomo videli, obstajajo dobri razlogi. Gre namreč za filozofe, ki v dogajanja na filozofskem prizorišču praviloma ne posegajo – ker so sami pri sebi prepričani, da človeško mišljenje enostavno ne more proizvesti misli, ki je obenem ne bi mislili tudi oni sami, jih dogajanja na filozofskem prizorišču najbrž sploh ne zanimajo –, se pravi za filozofe, ki za svoja filozofska prepričanja ne poskušajo pridobiti nikogar in ki svoje filozofije potemtakem ne širijo ne pisno ne ustno. Njihovo nenavzočnost na filozofskem prizorišču in molčičnost o lastnih filozofskih prepričanjih jim narekujejo sama ta prepričanja. Tisti trenutek, ko bi svoja filozofska prepričanja zapisali in objavili v knjigi, tisti trenutek, ko bi o njihovi pravilnosti začeli prepričevati druge, bi jih že izdali oziroma postavili na laž. Skratka, gre za filozofijo, ki, strogo vzeto, ne pozna ne knjig ne predavanj ne učiteljev ne učencev in ne somišljenikov (vsi ti koncepti so namreč v tej filozofiji protislovni). Eden od njihovih sodobnikov, Thémiseul de Saint-Hyacinthe, ki je sam srečal »enega ali morda dva« od teh nenavadnih filozofov, jim je očital, da v svojo metafiziko »verjamejo kvečjemu takrat, kadar govorijo o njej.«¹ Resnica je še bolj neprijetna: v svojo metafiziko niso verjeli niti takrat, kadar so govorili o njej, saj je že samo dejstvo, da so o svoji metafiziki sploh govorili (in pisali), znamenje tega, da vanjo niso povsem verjeli. Če bi sami egoisti verjeli v svojo lastno metafiziko, zanjo danes najverjetneje sploh ne bi vedeli, zgodovina filozofije pa bi bila prikrajšana za enega od svojih najbolj izjemnih predstavnikov, namreč za misleca, ki je, kot

¹ Thémiseul de Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité, sur la certitude de nos connoissances et sur la nature des êtres* (London: Jean Nourse, 1743), 95.

subjekt vseh modifikacij človeškega mišljenja, mislil misli vseh filozofov in ki potemtakem *sam tako rekoč uteleša celotno zgodovino filozofije*.

1. *Seul au monde*

Diderot v svojem mladostnem spisu *La Promenade du sceptique ou Les Allées* iz leta 1747 slika idilični vrt, v katerem pripovedovalec med sprehodom sreča vrsto likov, ki pripadajo različnim filozofskim šolam: med njimi zlahka prepoznamo pironiste (ti trdijo: »vse, kar vidimo, bi lahko bilo nekaj, prav lahko pa tudi ne bi bilo nič«), ateiste (ti trdijo, da je »vladar [tj. Bog] zgolj utvara«), deiste (njihovo zavrnitev razodetja in zadostnost naravne religije povzema tale misel: ko namreč svet, ki ga imajo pred očmi, primerjajo z razodetjem v pisani besedi, se jim zdi nemogoče, »da bi bil tako večč rokodelec lahko tako slab pi-sec«) in spinoziste (ti trdijo, da je »vladar del vidnega sveta, da sta univerzum in vladar eno in da smo mi sami deli njegovega obsežnega telesa«²) itn. Idilo, ki vlada med filozofi v tem vrtu, nam dovolj zgovorno pričarajo pripovedovalčeve uvodne besede: »v tem vrtu sem videl pironista, ki je objemal skeptika, skeptika, ki se je veselil ateistovih uspehov, ateista, ki je posodil denar deistu, deista, ki je ponujal usluge spinozistu; z eno besedo, vse filozofske sekte, ki jih je zblížala in združila vez prijateljstva. Tukaj prebivajo sloga, ljubezen do resnice, resnica, iskrenost in mir.«³

Spis potem v nadaljevanju uprizarja številne imaginarne dialoge med predstavniki naštetih – in še nekaterih drugih – filozofskih šol, skozi katere ti soočajo svoje filozofeme. Kot niz imaginarnih dialogov med filozofskimi liki, od katerih se nekateri v življenju niti ne bi bili mogli srečati in soočiti svojih filozofemov, saj šole, ki jim pripadajo, razdvajajo cela stoletja, spis morda še najbolj spominja na Fénelonove *Dialogues des morts* (1712), kjer med drugim najdemo tudi dialog, v katerem se soočita Sokrat in Konfucij, ali pa na Benthamov nedokončani spis z naslovom *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living* (1832), kjer najdemo na kratko skicirane fiktivne dialoge, v katerih se sam avtor po svoji smrti pogovarja z nekaterimi znamenitimi mrtvimi misleci, kot so Konfucij, Aristotel, Evklid, Locke, Newton itn. Za razliko od Benthamovih dialogov, ki glede tega ne puščajo niti najmanjšega dvoma – v vseh dialogih brez izjeme je prav sam Bentham tisti, ki je pametnejši od svojih sogovornikov in jih v besednem dvoboju vse po vrsti premaga –, pa

² Diderot, *La Promenade du sceptique ou Les Allées*, v *Œuvres*, 5 zv., ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994–97), 1: 103–105.

³ *Ibid.*, 72.

Diderotova soočenja različnih filozofskih sistemov ne dajo vedno jasnega »zmagovalca.« Prav tako ni mogoče enoznačno določiti Diderotove lastne pozicije (sam Diderot je v svojem filozofskem razvoju ta čas nekje vmes med deizmom *Pensées philosophiques* [1746] in polnokrvnim materializmom *Lettre sur les aveugles* [1749]); kot materialistični filozof bo prvič spregovoril šele leto kasneje, namreč leta 1748, in sicer v svojem prvem romanu *Les Bijoux indiscrets*). Skratka, vtis, ki ga dobimo ob branju, je, kakor da bi se bil sam Diderot – preden je izoblikoval svojo lastno filozofsko držo – hotel sprehoditi skozi zgodovino filozofskih idej in si v ta namen naslikal ta idilični vrt, v katerem je na enem mestu zbral predstavnike vseh pomembnejših filozofskih šol, med katerimi se sprehaja pripovedovalec in prisluškuje njihovim pogovorom. Branja pa ne otežuje samo odsotnost Diderotove lastne filozofske pozicije in pripovedovalčeva neopredeljenost ob številnih rivalskih filozofemih; spis je tudi slogovno neizpiljen in morda nekoliko preobložen z okornimi, zapletenimi in pogosto kriptičnimi alegorijami, posamezne ideje ostanejo nerazvite, tako da se nit argumentacije občasno zgublja itn.⁴

Čeprav pripovedovalec pri večini filozofskih likov, ki jih sreča v vrtu, ostaja neopredeljen in svoje morebitne naklonjenosti oziroma nenaklonjenosti do njihovih prepričanj ni pripravjen deliti z bralci, pa je njegova – odklonilna – drža vsaj do enega od teh likov dovolj jasna, čeprav je samo implicitna. Potem ko je na hitro orisal spinozista, pripovedovalec predstavi nekega »še bolj nenavadnega« filozofa, ki sam zase trdi, da je Vergil. Ob tem ne gre za povsem običajno norost, v kateri bi se nekdo preprosto imel za nekoga drugega, kot je v resnici (kakor se ima, denimo, v Descartesovih *Meditacijah* berač za kralja), ampak za neprimerno bolj kompleksno filozofsko držo. Filozof, ki se ima za Vergila, namreč na sogovornikovo občudovanje *Eneide* odgovori tako, da najprej razvrednoti svojo pesnitev rekoč, da ni nič drugega kot *un tissu d'idées qui ne portent sur rien*,⁵ niz idej, ki se ne nanašajo na nič, nato pa v isti sapi začne govoriti o komplimentih, ki jih je bil deležen zaradi »svoje sposobnosti podjarmljanja sodržavljanov s proskripcijami,« in častnem nazivu

⁴ Spis velja celo za tako obrobnega, da ga nekatere izdaje Diderotovih filozofskih del – med drugim tudi zelo dobra in skrbno komentirana izdaja, ki jo je uredil Paul Vernière (Diderot, *Œuvres philosophiques*, [Pariz: Garnier, 1998]) – preprosto izpuščajo. Med sicer maloštevilnimi prikazi spisa velja omeniti vsaj naslednje: P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1954, 567–72); Mariafranca Spallanzani, "Figures de philosophes dans l'œuvre de Diderot", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26 (1999), 49–63; Francine Markovits, "La Promenade de Diderot ou: Comment surprendre ses pensées?" v Annie Ibrahim, ur., *Diderot et la question de la forme* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1999), 37–60 in Pierre Hartmann, *Diderot: la figuration du philosophe* (Pariz: José Corti, 2003), 30–46.

⁵ Diderot, *La Promenade du sceptique*, 105.

»očeta in branilca domovine,« s katerim se je ponašal. Iz tega na prvi pogled povsem zmedenega stavka je jasno razvidno, da si filozof ne lasti samo avtorstva pesnitve, ampak si pripisuje tudi zasluge za nekatere politične dosežke (slednji so očitno Avgustovi: *pater patriae* je bil namreč častni naslov, s katerim se je ponašal prvi rimski cesar). Ta stavek, v katerem si ena in ista oseba lasti avtorstvo pesnitve in se obenem postavlja z določenimi prijemi in dosežki v politiki, Francine Markovits interpretira kot »Vergilovo« govorjenje o političnih implikacijah svoje pesnitve, zaradi katerih naj bi se pesnik primerjal z Avgustom; pravi namreč: »zasluga avtorja *Eneide* ... ni v lepoti kompozicije, ampak v politiki podjarmljanja, katere orodje je bila pesnitev.«⁶ Čeprav je seveda tudi to prav lahko res, pa na tem mestu najbrž ne gre za to. Tisti, ki se postavlja s »svojo sposobnostjo podjarmljanja sodržavljanov« in z naslovom »očeta domovine,« namreč ni »Vergil,« ampak filozof, ki sam zase trdi, da je bil »istočasno Vergil in Avgust.« Pred sabo potemtakem nimamo Vergila, ki bi se zaradi političnih implikacij svojega epa zgolj primerjal z Avgustom, kakor sugerira Markovitseva, ampak čudaškega metafizika, ki se dobesedno *ima* za največjega rimskega pesnika *in* za prvega rimskega cesarja obenem. V njegovih očeh namreč ne Vergil ni avtor pesnitve ne Avgust tvorec politike podjarmljanja, ampak je sam filozof avtor tako Vergila in njegove pesnitve kakor tudi Avgusta in njegovih političnih dosežkov. Nič nenavadnega potemtakem ni, če je njegovo govorjenje videti zmedeno in nerazumljivo, saj v isti sapi govori kot Vergil in Avgust oziroma natančneje, stavek začne kot Vergil, ki govori o pesnitvi, in konča kot Avgust, ki govori o politiki (ko torej filozof omeni »svojo sposobnost podjarmljanja sodržavljanov« in naslov »očeta domovine,« s katerim se je ponašal, ne govori več kot Vergil, ampak kot Avgust). Ideje, ki jih filozof naniza v enem samem stavku, so tudi dejansko »tako zelo dispartne,« kot se zdijo njegovemu sogovorniku, tj. Diderotovemu pripovedovalcu, to pa preprosto zaradi tega, ker jih izrekata dva različna lika oziroma natančneje, ena in ista oseba, ki enkrat govori kot Vergil in drugič spet kot Avgust, se pravi ena in ista oseba, ki ves čas govori o *sebi* in *svojih* dosežkih, namreč o pesnitvi, ki jo je spesnil kot Vergil, in o politiki, ki jo je vodil kot Avgust. Ideje nekoga, ki sam zase verjame, da je bil »istočasno Vergil in Avgust,« bi bile najbrž le težko manj »dispartne« in njegovo govorjenje bolj razumljivo.

»To pa še ni vse,« je čudaški metafizik razpredal naprej vpričo svojega vedno bolj zbezanega sogovornika; »danes sem lahko kdorkoli hočem biti in dokazal vam bom, da sem nemara jaz vi in da vi niste nič [*que peut-être je suis vous-même, et que vous n'êtes rien*].«⁷ To svoje bizarno prepričanje, ki na prvi po-

⁶ Markovits, "La Promenade de Diderot", 55.

⁷ Diderot, *La Promenade du sceptique*, 105.

gled najbrž lahko spominja samo na norost, je podkrepil z naslednjo mislijo: »bodisi da se dvignem pod oblake, bodisi da se spustim v prepad, nikoli ne izstopim iz samega sebe in vse, kar zaznavam, je zgolj moja lastna misel.«⁸ (s to svojo mislijo filozof skoraj dobesedno povzema enega od uvodnih stavkov iz Condillacovega *Essai sur l'origine des connaissances humaines* iz leta 1746, s to na prvi pogled morda nebitveno, v kontekstu njegove metafizike pa absolutno ključno razliko, da je Condillacova prva oseba množine pri njem nadomeščena s prvo osebo ednine). A še preden je filozofu uspelo dokazati, da njegov sogovornik v resnici »ni nič« in da je potemtakem, strogo vzeto, filozof sam svoj sogovornik, je njegovo »naduto« govorjenje »prekinila glasna skupina«⁹ razposajenih, bahaških filozofov, nekakšnih hedonistov, ki prav takrat pridejo mimo.

Za pripovedovalca, ki se s takšnim filozofskim prepričanjem – kakorkoli je že nenavadno – očitno ne srečuje prvič, se zdi, da metafizikovih besed niti za trenutek ni pripravljen vzeti resno. V njegovih očeh je namreč ta čudaški metafizik eden tistih »ljudi, od katerih vsak trdi, da je sam na svetu,« se pravi eden tistih, ki »dopuščajo obstoj enega samega bitja, a to misleče bitje so oni sami; ker je vse, kar se primeri v nas, zgolj vtis, zanikajo, da bi obstajalo še kaj drugega razen njih samih in njihovih vtisov; tako so hkrati ljubimec in priležnica, oče in otrok, cvetlična gredica in tisti, ki hodi po njej.«¹⁰ Metafizik, ki je prepričan, da je »sam na svetu,« je torej očitno eden izmed tako imenovanih »egoistov,« kot so rekli takrat – tako te »najbolj čudaške med filozofi«¹¹ imenuje tudi d'Alembertovo istoimensko geslo v *Enciklopediji* –, oziroma ontoloških solipsistov, kot bi rekli danes. Kot dovolj jasno kaže bežna epizoda z »glasno skupino« mimoidočih filozofov, ki metafizika zmoti neposredno pred napovedanim dokazom, da njegov sogovornik »ni nič,« si njegovo filozofsko prepričanje, da je sam edino bitje, ki obstaja, ne zasluži niti resne zavrnitve, saj ga v pripovedovalčevih očeh očitno dovolj uspešno razkrinka in postavi na laž že samo prazno govorjenje filozofov, ki pridejo mimo, oziroma neartikuliran hrup, ki ga povzročajo: najbrž ne more biti res, da je sam na svetu in da zunaj njega ni ničesar, ko pa ga lahko – proti njegovi volji – zmoti hrup mimoidočih (tako bi vsaj lahko razumeli Diderotovo implicitno ost, ki pa, strogo vzeto, ne dokazuje ničesar). Splošni vtis, ki ga v bralcu pusti Diderotova predstavitev te filozofske šole, je, kakor da bi šlo za duhovito anekdoto o liku prismojenega modreca, ki neomajno in tako rekoč samomorilsko vztraja pri svojem pre-

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 106.

¹⁰ *Ibid.*, 105.

¹¹ Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 zv. (Pariz: Briasson, 1751–65), s.v., "Égoïstes", 5: 431 b.

pričanju kljub temu, da dobesedno *use* govori proti njemu, anekdoto, katere morala bi prav lahko bila v tem, da v filozofiji najbrž nobeno prepričanje ne more biti toliko prismuknjeno, da se ne bi našel modrec, ki bi ga povsem resno zagovarjal.

Najprej nekaj besed o izrazu *égoïste* oziroma *égoïsme*, kot ga najdemo v filozofiji 18. stoletja. Izraz egoist oziroma egoizem, ki ga danes praviloma rabimo v etičnem smislu, namreč v smislu sebičnosti, samoljubja, postavljanja osebnih koristi pred koristi drugih itn., je bil v tistem času rabljen ne le v etičnem, ampak tudi v metafizičnem smislu.¹² In metafizični egoizem, strogo vzeto, ni nič drugega kot etični egoizem, s to razliko, da je vse tisto, kar je v etičnem egoizmu mišljeno bolj ali manj v prenesenem pomenu, v metafizičnem egoizmu mišljeno strogo dobesedno. Kdo je etični egoist? Skrajni individualist, ki sebe postavlja v središče in vse gleda z osebnega stališča; kdor misli samo nase; kdor vidi samo sebe itn. Strogo vzeto, tudi metafizični egoist ne počne čisto nič drugega, s to razliko, da je sebično, samoljubno ravnanje etičnega egoista stvar svobodne odločitve (prav lahko bi se tudi spreobrnil in postal recimo altruist), medtem ko metafizični egoist (oziroma ontološki solipsist) ravna tako, kakor ravna, ker preprosto *ne more drugače*: ker je »sam na svetu,« je seveda jasno, da kaj drugega kot individualist sploh ne more biti (mimogrede, Diderotova oznaka *seul au monde*, sam na svetu, morda ni najbolj ustrezna, saj ni filozof tisti, ki bi edini obstajal *v* oziroma *na* svetu, ampak je svet – in ljudje v tem svetu – tisti, ki obstaja *v njem* oziroma *v njegovem duhu*); ker prav vse obstaja samo kot modifikacija njegovega duha, lahko metafizični egoist seveda misli na karkoli in gleda karkoli – vedno bo, strogo vzeto, mislil *samo nase* in povsod bo videl *samo sebe*.

Ko se de Jaucourt v *Enciklopediji* v geslu »Égoïsme,« posvečenem etičnemu egoizmu, huduje nad Montaignom, ki namesto da bi svoje primere črpal iz zgodovine, bralce neprestano mori »s svojimi nagnjenji, svojimi muhami, svojimi boleznimi, svojimi krepostmi in svojimi slabostmi« itn., pravi, da sme pisec »o sebi govoriti samo toliko, kot terja obravnavana snov,«¹³ se pravi samo, če gre za obrambo oziroma zagovor avtorjevih lastnih misli, dejanj itn. V primeru metafizičnega egoista, ki ga v sosednjem stolpcu obravnava d'Alembertovo geslo »Égoïstes,« pa je takšno priporočilo seveda povsem brezpredmetno. Ta tudi če bi hotel, ne bi mogel govoriti o ničemer drugem kakor o sebi. Metafizični egoist namreč tudi takrat, kadar s svojimi primeri sega še tako daleč v preteklost, tudi takrat, kadar govori o mislih in dejanjih drugih, strogo vzeto, govo-

¹² Prim. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1976), s.v., "Égoïsme", 271–72.

¹³ Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie*, s.v., "Égoïsme", 5: 431 a.

ri o samem sebi. Ko Diderotov čudaški metafizik govori o Vergilovi pesnitvi in o Avgustovi politiki, govori o *svojih* mislih in *svojih* dejanjih oziroma samo povzema drobce iz svoje obsežne biografije: ker sta Vergil in Avgust stvaritvi njegovega mišljenja in potemtakem obstajata samo kot modifikaciji njegovega duha, je bil seveda on sam tisti, ki je *kot* Vergil v mislih enajst let koval deset tisoč verzov *Eneide*, in tisti, ki je *kot* Avgust v mislih vodil politiko podjarmljanja in si prislužil častni naslov »očeta domovine.« Ne le domnevna Vergilova in Avgustova biografija, ampak biografije prav vseh oseb, ki so kadarkoli naseljevale egoistov svet, vključno z zgodovino samega tega sveta od stvarjenja naprej, niso prav nič drugega kot *njegova lastna* biografija. Egoistovi biografiji bi tako morda še najbolj ustrezal Diderotov »veliki zvitek« iz *Fatalista Jacquesa*, na katerem je zapisano prav vse, kar se kadarkoli primeri komurkoli na svetu,¹⁴ ali pa Leibnizova »knjiga usod« iz *Teodiceje* (ki je bila najverjetneje tudi model za Diderotov »veliki zvitek«): kot beremo v sklepnih paragrafih *Teodiceje*, se takšna »knjiga usod« nahaja v vsakem od možnih svetov kot »zgodovina tega sveta« oziroma »knjiga njegovih usod,« se pravi usod vseh tistih oseb, ki so vsebovane v tistem svetu, katerega zgodovina je ta knjiga.¹⁵ Medtem ko sta omenjeni »knjigi usod« v *Fatalistu Jacquesu* in *Teodiceji* brez dvoma bitnosti, ki se razlikujeta tako od oseb, katerih usode opisujeta, kakor tudi od bralcev (pisca oziroma avtorja, strogo vzeto, nima ne ena ne druga od obeh »knjig,« bralca – enega samega – pa samo Leibnizova), pa je v primeru egoista nekoliko drugače, namreč: egoist (oziroma njegov duh) sam dobesedno *je* takšna »knjiga usod.« Metafizičnemu egoistu bi tako morda še nekoliko bolj ustrezal neki drug Diderotov koncept, namreč koncept paradoksne knjige, ki je sama svoj lastni bralec. S konceptom knjige, ki »bere sámo sebe,« Diderot v *Éléments de physiologie*, svojem zadnjem delu, ponazori mehanizem spomina; možgansko substanco najprej primerja s knjigo, »to je knjiga,« pravi, nato pa se vpraša: »kje pa je bralec?« in odgovarja: *le lecteur c'est le livre même*, bralec je kar knjiga sama, namreč *livre ... sentant, vivant, parlant*,¹⁶ čuteča, živa in govoreča knjiga – in metafizični egoist je natanko takšna »čuteča, živa in govoreča knjiga« usod oziroma zgodovina sveta, ki ne le »bere,« ampak tudi *piše* »sámo sebe.«

Ključ do egoistove metafizike tiči prav v tistih njegovih besedah, s katerimi je takrat, ko je govoril kot Vergil, označil *Eneido*, za katero je rekel, da ni nič drugega kot »niz idej, ki se ne nanašajo na nič.« Kar je kot pesnik rekel za deset tisoč verzov svoje pesnitve (in kar bi brez dvoma rekel za prav vsako

¹⁴ Prim. Diderot, *Fatalist Jacques in njegov gospodar*, prev. Janko Moder (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005), 9.

¹⁵ Leibniz, *Essais de Théodicée*, ur. J. Brunschwig (Pariz: Garnier-Flammarion, 1969), 359–62; za slovenski prevod tega dela *Teodiceje*, glej *Razpol* 4 (1988), 69–73.

¹⁶ Diderot, *Éléments de physiologie*, v *Œuvres*, 1: 1289.

– ne samo mitološko, ampak tudi zgodovinsko – knjigo), bi kot filozof prav gotovo rekel tudi za sam svet in ljudi v njem: tudi svet in ljudje v njem niso nič drugega kot »niz idej, ki se ne nanašajo na nič« – namreč na *nič zunaj njegovega duha*. Ne le Vergil, Avgust, njegov trenutni sogovornik in »glasna skupina« filozofov, ki pridejo mimo, *nobena* od bitnosti, ki naseljujejo egoistov svet, vključno z njihovimi mislimi in dejanji, vključno s samim tem svetom, »ni nič« zunaj njegovega duha – egoist *sam* je dobesedno *use*: Vergil, Avgust, svoj sogovornik itn. in svet, ki ga ti naseljujejo; oziroma z besedami, s katerimi je lik egoističnega filozofa že nekaj let pred Diderotom opisal Saint-Hyacinthe, *lui seul est tout l'Univers*,¹⁷ [egoist] sam je ves univerzum. Ker v egoistovih očeh vse stvari obstajajo samo kot ideje v njegovem duhu oziroma kot modusi njegovega mišljenja in ker obenem zunaj njegovega duha ni ničesar, kar bi ustrezalo tem idejam, se pravi nikakršnih objektov, so besede, s katerimi je označil *Eneido*, namreč *idées qui ne portent sur rien*, seveda nadvse natančen in zvest opis ontološkega statusa prav vseh bitnosti, ki sestavljajo njegov svet (vključno, kot se razume samo po sebi, s knjigo, ki vsebuje Vergilovo pesnitev, se pravi vključno z *zapisom* »niza idej, ki se ne nanašajo na nič,« ki seveda tudi sam ni nič drugega kot »ideja, ki se ne nanaša na nič« zunaj egoistovega duha). Ker je prav njegovo mišljenje *la cause de l'existence de toutes les créatures*,¹⁸ vzrok obstoja vseh bitij, kot temeljno premiso metafizičnega egoizma povzema nek še starejši avtor, se egoistovo stvarjenje sveta in ljudi v njem v njegovih očeh najbrž ne razlikuje bistveno od njegovega ustvarjanja *Eneide* – v obeh primerih gre zgolj za snovanje idej, ki jih v duhu preprosto niza drugo za drugo.

Ker po egoistovih besedah tudi njegov trenutni sogovornik (tj. Diderotov pripovedovalec) »ni nič,« se mora v njegovih očeh seveda tudi njun pogovor odvijati v njegovem duhu in je tako v resnici zgolj samogovor. Ko sogovorniku pripoveduje o svojih dosežkih v pesništvu in politiki, se egoist samo *sam pri sebi* spominja svojih preteklih misli oziroma idej in jih obnavlja v duhu. Ko bi (kakor je napovedal, pa tega potem ni izpeljal do konca, ker ga je pred tem »prekinila glasna skupina« mimoidočih filozofov) sogovornika poskušal prepričati, da »ni nič,« ta pa (kot si lahko zamislimo verjetno nadaljevanje pogovora) ne bi bil pripravljen popustiti in bi ugovarjal, bi egoistični filozof seveda verjel, da se pogovarja *sam s sabo*, se pravi v »dialogu« z imaginarnim sogovornikom *v mislih* premleva svojo metafiziko, sam sebi postavlja vprašanja in ugovore in sam odgovarja nanje. Tudi »glasne skupine« mimoidočih nikakor

¹⁷ Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques*, 94.

¹⁸ Flachet de Saint-Sauveur, *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes* (Rouen in Pariz: Pierre Giffart, 1704), 356; navajamo po Lewis Robinson, "Un Solipsiste au XVIII^e siècle", *L'Année philosophique* 24 (1913), 19.

ne bi razumel kot *vnanjo* motnjo, ampak preprosto kot nadležno misel, ki se je od nekod prikradla v njegovega duha in je nikakor ne more odgnati; sámo dejstvo, da ga ta misel pri njegovem glasnem razmišljanju očitno zmoti proti njegovi volji in da si je ne more izbiti iz glave, pa bi si lahko enostavno pojasnil s svojo trenutno nezbranostjo oziroma raztresenostjo in ga potemtakem nikakor ne bi pripravilo do skesanega priznanja obstoja samih teh »mimoidočih« zunaj njegovega duha, kakor nekoliko naivno pričakuje Diderot.

2. *Nous sommes l'univers entier*

Samo obžalujemo lahko, da se Diderotova predstavitev tega izjemnega modreca s prihodom skupine razposajenih metafizikov konča (medtem ko se bo pripovedovalec v nadaljevanju za kratek čas posvetil predstavitvi njihove povsem nezanimive metafizike, za katero bo ugotovil, da ne vsebuje »nobenega veljavnega dokaza, nikakršnega logičnega sklepanja,« bo namreč egoist izginil s prizorišča in ga do konca spisa ne bomo več srečali). Pa ne samo zato, ker nas je s tem prikrajšal za egoistov napovedani »dokaz« osrednje teze njegove metafizike, da namreč svet in ljudje v njem obstajajo samo v njegovem duhu. Z nastopom lika egoističnega filozofa je namreč Diderotov »sprehod« skozi zgodovino filozofskih idej dosegel točko, ki bi prav lahko bila osišče celotnega spisa: kot si namreč egoist lasti avtorstvo »niza idej,« ki sestavljajo Vergilovo *Eneido*, bi si brez dvoma lastil tudi avtorstvo idej, ki sestavljajo filozofska dela, denimo Platonove dialoge, Descartesove *Meditacije*, Spinozovo *Etiko* itn., z eno besedo, avtorstvo *vseh* filozofskih idej, kar jih je kdaj koli proizvedlo človeško mišljenje. Podobno kot Vergil, Avgust itn., seveda tudi našeti misleci »niso nič« zunaj njegovega duha; egoist sam je tisti, ki je *bil* tudi vsak od teh filozofov. Ko je, denimo, Platon imel neko filozofsko idejo, je bil v resnici egoistični filozof tisti, ki je imel to idejo, saj v njegovih očeh Platon *sam* ni nič drugega kot modus njegovega mišljenja. Prav vse filozofske ideje so nastale znotraj egoistovega duha, on sam je tisti, ki je mislil misli vseh filozofov – človeško mišljenje enostavno ne more proizvesti misli, ki je ne bi mislil on sam. Ker bi torej egoist samega sebe brez dvoma imel za subjekta vseh modifikacij človeškega mišljenja, je celotna zgodovina filozofskih idej v njegovih očeh lahko samo zgodovina njegovega lastnega duha, njegov lastni filozofski razvoj oziroma duhovna rast. Skratka, z nastopom lika egoističnega filozofa se v vrtu, ki je tako rekoč zgodovina filozofskih idej v malem, pojavi modrec, ki ima samega sebe dobesedno za *utelešenje celotne zgodovine filozofskih idej*.

Pozni Diderot tako bogatih in plodnih iztočnic, kot jih ponuja lik egoističnega filozofa, prav gotovo ne bi spustil tako zlahka iz rok. Kasnejši avtor

Fatalista Jacquesa in drugih podobnih mojstrov in bi takšen »sprehod« skozi zgodovino filozofskih idej, ki bi vključeval tudi srečanje z egoističnim filozofom, bržčas uprizoril drugače, najverjetneje kar z očišča samega egoističnega modreca, kar bi bila z ozirom na filozofsko prepričanje tega lika seveda povsem logična izbira. V tej optiki bi »sprehod« skozi zgodovino filozofskih idej postal egoistova lastna filozofska pot, po kateri se je po celi vrsti nezadovoljivih in opuščenih poskusov razumevanja oziroma razlage sveta okrog sebe in samega sebe v svetu, se pravi poskusov, kot so bili pironizem, deizem, ateizem, spinozizem itn., naposled dokopal do filozofije egoizma, dialogi oziroma besedni dvoboji med predstavniki različnih filozofskih šol pa seveda njegovi notranji boji, saj je bil egoistični filozof sam tisti, ki je zapored privzemal (in preizkušal) vse naštete filozofske drže.

V tako fokusiranem spisu egoistični filozof prav gotovo ne bi izgubljal besed o tem, kako je pesnil *Eneido*, kako je vladal rimskemu imperiju itn. – naj bodo ti drobci iz njegove biografije še tako pomembni, v spisu, ki je v prvi vrsti »sprehod« skozi zgodovino *filozofskih* idej, so vendarle drugotnega pomena –, ampak bi najbrž prej govoril o tem, kako je, denimo, *kot* Platon snoval filozofske dialoge, *kot* Aristotel *Metafiziko* itn. Ko bi opisoval nastanek svojega egoističnega prepričanja, bi prav gotovo kaj povedal o tem, kako se je takrat, ko je sam *bil* Descartes in je premišljal »o naravi človeškega duha,« dokopal do spoznanja, »da na svetu ni sploh ničesar, da ni neba, zemlje, duš, teles«¹⁹ in da je edino, kar zares obstaja, prav mišljenje in seveda on sam kot njegov subjekt oziroma nosilec. Od egoističnega prepričanja, ki ga je očitno dosegel *že kot* Descartes, ga je potem odvrnilo spoznanje, da sam vendarle ni avtor oziroma vzrok *vseh* svojih idej: ko je namreč premišljal naprej, je v svojem duhu naletel na idejo – eno samo, namreč idejo Boga –, za katero nikakor ni mogel uvideti, kako bi bil lahko on sam njen vzrok, na osnovi česar je bil primoran sklepati, kot je zapisal takrat, »da na svetu nisem sam,« saj razen njega očitno obstaja tudi tista »stvar, ki je vzrok te ideje,«²⁰ se pravi Bog. In ko je to enkrat ugotovil za eno od svojih idej, se je moral potem v nadaljevanju odreči še avtorstvu številnih drugih idej v svojem duhu, namreč »idej čutnih stvari,« kar mu je povsem skazilo egoistično sliko sveta, saj je zdaj zunaj njegovega duha poleg Boga obstajal tudi svet telesnih stvari. Svojo filozofsko držo je dokončno izoblikoval – in zares postal to, kar je še danes, namreč metafizični egoist – šele nekoliko kasneje, in sicer potem, ko je najprej *kot* Spinoza dokazoval številne trditve o substanci, ki edina obstaja, in njenih modusih, nato pa v nekem trenutku uvidel, da je ta substanca, ki edina obstaja in katere modusi so vse ostale bitnosti, pravzaprav *on sam*. Tisti trenutek

¹⁹ Descartes, *Meditacije*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1973), 56.

²⁰ *Ibid.*, 73.

se mu je tudi posvetilo, da so vsi njegovi dotedanji poskusi razumevanja sveta okrog sebe in samega sebe v svetu spodleteli prav zaradi tega, ker je bilo sólo vprašanje postavljeno narobe: ne gre namreč za razumevanje sveta in samega sebe v svetu, kakor je mislil dotlej, ampak za razumevanje *samega sebe* in *sveta v sebi*. Edina stvar, glede katere se je *kot* Spinoza motil, je bilo število atributov edine obstoječe substance, ki jih ni neskončno mnogo, ampak en sam – njegov edini atribut je namreč mišljenje oziroma on sam je samo misleča stvar (nima pa razsežnosti in nobenega od ostalih neskončno mnogih atributov, za katere bi najbrž priznal, da si že v času snovanja *Etike* ni bil povsem na jasnem, kaj natanko naj bi bili). Ko je samega sebe enkrat uzrl kot spinozistično substancico z enim samim atributom – mišljenjem –, so stvari seveda stekle same od sebe: zdaj je bil sam avtor prav vseh idej, ki sestavljajo njegovega duha; zdaj je bilo njegovo mišljenje vzrok bivanja vseh ostalih bitnosti, ki same niso nič drugega kot modusi njegovega mišljenja; zdaj zunaj njega ni bilo ničesar več, ampak je bilo vse v njem in brez njega nič ni moglo ne biti ne pojmovati se, kakor je bil uvidel že *kot* Spinoza, le da takrat še ni vedel, da v resnici govori o sebi itn. Z eno besedo, zdaj je bil sam dejansko *use*. Za konec pa bi najbrž povedal še kaj o tem, kako je, zdaj že kot dokončno formiran egoistični mislec, uvidel, da je končno napočil čas, da se ozre nazaj na prehojeno pot in strne svoj duhovni razvoj od začetkov filozofskega mišljenja do egoizma – in rezultat tega je seveda prav pričujoči spis, ki ga je napisal *kot* Diderot.

Spis, ki bi bil napisan v tem duhu – njegov naslov zdaj najbrž ne bi bil več *Skeptikov*, ampak *Egoistov sprehod* –, bi Diderot brez dvoma sklenil s kakšnim namigom na to, da resnični avtor spisa ni on sam, ampak egoistični filozof, ki misli *v njem* in govori *skozenj*. Svoj občutek, da ob pisanju v njem misli in skozenj govori nekdo drug, ki je resnični avtor spisa, bi morda lahko izrazil rekoč, da se misli oziroma ideje, ki jih zapisuje, v njegovem duhu porajajo kar same od sebe, pisanje teče tako zelo gladko in brez najmanjšega napora z njegove strani, kakor da bi roko, v kateri drži pero, vodil nekdo drug itn. Se pravi, kar je sprva imel za navdih, je bila v resnici zgolj napačna interpretacija dejstva, da je sam ideja v duhu nekoga drugega, ki je tisti, ki misli njega samega in »njegove« misli oziroma ideje. Potem ko bi opisal, kako samega sebe percipira kot modus egoistovega mišljenja oziroma kot idejo v njegovem duhu, bi Diderot najverjetneje sugeriral še to, da kot ideje v egoistovem duhu obstajamo tudi mi sami, se pravi bralci, in svet okrog nas, vključno s knjigo, ki jo držimo v rokah in v kateri smo to pravkar prebrali. Podobno kot že stališča vseh filozofskih šol doslej, bi najbrž tudi stališče metafizičnega egoizma povzel s kakšnim karakterističnim stavkom; ta stavek bi lahko formuliral kar po analogiji s tistim, s katerim je neposredno pred tem povzel spinozistično pozicijo: medtem ko je slednjo (sicer ne povsem ustrezno) povzel s trditvijo,

da sta Bog in univerzum eno, mi sami pa »deli njegovega obsežnega telesa,« pa bi egoistično pozicijo lahko v enem stavku povzel rekoč, da *sta egoist in univerzum eno, mi sami pa deli njegovega duha* (mimogrede, prav ta idealistična razsežnost egoizma je tista poteza, ki v Diderotovem izključno materialističnem branju spinozizma manjka Bogu, da bi bil pristni spinozistični Bog, se pravi Bog, ki ni samo razsežna, ampak tudi misleča stvar; kot telo sem sicer res »del njegovega obsežnega telesa,« kakor pravi Diderot, vendar pa sem kot duh po Spinozi obenem tudi »del neskončnega božjega uma«).

Ne glede na to, ali bi bil pozni Diderot srečanje z egoističnim filozofom uprizoril tako, kot smo si zamislili zgoraj ali pa kako drugače, z njegovo filozofsko držo najverjetneje ne bi opravil tako na hitro, saj mu je moral biti sam metafizični okvir, v katerem čudaški metafizik v *Skeptikovem sprehodu* utemeljuje svojo držo, v kasnejših letih osebno precej blizu. Dve desetletji kasneje namreč v nekem pismu Falconetu svoje izkustvo sveta in ljudi v njem opisuje z besedami, ki so čista parafraza tistih, ki jih je v *Sprehodu* položil v usta egoistu. Zdi se namreč, da svet in ljudje v njem tudi v Diderotovih očeh obstajajo samo kot modifikacije njegovega duha, ki so tako rekoč v celoti odvisne od njegove volje. Takole pravi: »konec koncev, naj je zunaj nas nekaj ali nič, vedno zaznavamo sebe in nikoli ne zaznavamo nič drugega razen sebe«; ker se potemtako prav »vse godi v nas,« se pravi v naši notranjosti, »smo sami ves univerzum.«²¹ Čeprav se je takšnim besedam takrat, ko so prihajale iz ust egoističnega filozofa, odkrito posmehoval, pa se zdaj, ko prihajajo izpod njegovega peresa, z njimi celo tolaži. Pravi namreč, da je Falconet kljub temu, da se v resnici nahaja v oddaljenem Sankt Peterburgu, zdaj tu, zraven njega, se pravi v njegovem duhu, ker ob pisanju pač misli nanj: »Zdaj ste zraven mene. Vidim vas, pogovarjam se z vami, rad vas imam.« Ker pa »nikoli ne zaznavamo nič drugega razen sebe,« Falconet Diderotu tudi takrat, kadar je v Parizu in se nahaja v njegovi neposredni bližini, strogo vzeto, ni nič bližje oziroma nič bolj dostopen kot zdaj, ko je v Rusiji in se samo v mislih pomenkuje z njim. Kjerkoli že je Falconet, v Diderotu je vedno navzoč samo kot vtis oziroma ideja v njegovem duhu. Moč nad podobo odsotnega prijatelja, ki jo lahko pred oči duha prikličie kadarkoli želi, se pravi moč, ki sama po sebi ni prav nič izjemnega, pa v Diderotovih očeh nastopi kot paradigma celotnega izkustva sveta in ljudi v njem. Zdi se namreč, da si podobno moč, kot jo ima nad podobo odsotnega prijatelja, lasti tako rekoč nad vsemi modifikacijami svojega duha; pravi namreč: »Nikar ne omejujmo svojega obstoja; ... smo tam, kjer mislimo, da smo; zoper to sta razdalja in čas brez moči.«²² Torej ne le, da lahko pred oči duha

²¹ Diderot, pismo Falconetu, 29. decembra 1766, v *Œuvres* 5: 719.

²² *Ibid.*

prikliče podobo odsotnega prijatelja kadarkoli hoče, ampak lahko tudi samega sebe poljubno »prestavlja« v prostoru in času, se pravi s svojo voljo obvladuje prav vse percepcije, ki sestavljajo njegovo izkustvo sveta in ljudi v njem. Skratka, ne le, da se vse godi v njem oziroma v njegovem duhu, ampak se vse, kar se v njegovem duhu godi, godi prav po njegovi volji – sam je tako rekoč vzrok vseh modifikacij svojega duha. (Pri Diderotovem postavljanju s tovrstno močjo nad modifikacijami svojega duha gre najbrž prej za trenutno vznesenost kot pa za pristno egoistično držo; zdi se, kakor da mu egoistična metafizika pomaga premagovati prijateljevo odsotnost, ki je zanj očitno boleča.) Še več, pismo zaključí s priznanjem, da mu je ta metafizični sistem »ne glede na to, ali je resničen ali napačen ... zelo pri srcu,« to pa zaradi tega, ker ga, kot zapiše, »istoveti« z vsem, kar mu je ljubo.²³ »Istovetnost,« ki jo ima ob tem v mislih Diderot, je očitno istovetnost, ki je na delu med modusom in njegovim nosilcem. Se pravi, Diderot ima samega sebe za »istovetnega« s Falconetom preprosto zaradi tega, ker je slednji samo modifikacija njegovega duha, oziroma z drugimi besedami, Diderot je Falconet, ker Falconet sam ni nič drugega kot način obstoja Diderotovega duha. Ko je čudaški metafizik v *Skeptikovem sprehodu* sam zase trdil, da je Vergil, Avgust itn., ni trdil prav nič drugega; samega sebe je imel za istovetnega z Vergilom, ker je slednji samo modus njegovega mišljenja oziroma ideja v njegovem duhu. Glede na moč nad modifikacijami svojega duha, s katero se postavlja v pismu, bi bil Diderot ob takšnem pojmovanju »istovetnosti« lahko ne le Falconet, ampak – nič manj kot egoist – dobesedno »kdorkoli hoče biti.« V *Skeptikovem sprehodu* je morda najbolj odkritega pripovedovalčevega posmeha deležen prav korolarij trditve, da vedno zaznavamo samo sami sebe, po katerem je egoist »hkrati ljubimec in priležnica, oče in otrok« itn. (v čemer se neizogljivo zrcali Baylovo parodiranje takšnega pojmovanja »istovetnosti« modusa z njegovim nosilcem v slogu: »Bog, modificiran v Nemce, je pokončal Boga, modificiranega v deset tisoč Turkov«²⁴ itn.). Povsem enak očitek bi seveda lahko naslovili tudi samemu Diderotu, ki je po lastnih besedah »istoveten« s Falconetom in je potemtakem sam avtor pisma in njegov naslovnik obenem, kot je egoist »hkrati ljubimec in priležnica.« Kljub številnim neizogljivim egoističnim poudarkom (»vse se godi v nas,« »sami smo ves univerzum« itn.) pa Diderot iz epistemološkega solipizma, se pravi iz dejstva, da »nikoli ne zaznavamo nič drugega razen sebe« – na osnovi katerega egoisti, kot beremo v *Skeptikovem sprehodu*, »zanikajo, da bi obstajalo še kaj drugega razen njih samih in njihovih vtisov« –, vendarle ne

²³ *Ibid.*

²⁴ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 16 zv. (Pariz: Desoer, 1820–24), s.v., "Spinoza", opomba N, 13: 444.

izpelje ontološkega solipsizma (o tem, da Diderot vendarle dopušča obstoj drugih bitij, navsezadnje govori že samo pismo, ki ga piše prijatelju), ampak se veseli ob misli, da bo tudi Falconet, ki je prav tako sam s svojimi percepcijami, njega videl enako, kot sam vidi Falconeta, in da bo potemtakem ob branju pisma tudi sam v Falconetu, kot je zdaj, ob pisanju pisma, Falconet v njem: »Jaz bom v vas, kot ste sedaj vi v meni« itn. (čeprav je v univerzumu, ki ga slika Diderotovo pismo, posameznikov, ki zaznavajo samo sami sebe in od katerih je vsak zase prepričan, da je sam »ves univerzumu,« očitno več, je vsak od njih dobesedno »sam v množici«). Kljub temu pa pri Diderotovem poigravanju z metafizičnim egoizmom ne gre samo za trenutno vznesenost, saj tudi v njegovem lastnem filozofskem sistemu, razvitem slaba tri leta kasneje v znameniti trilogiji *D'Alembertove sanje*, »obstaja trenutek norosti, v katerem občutljivi čembalo verjame, da je edini čembalo na svetu in da se vsa harmonija univerzuma odvija v njem.«²⁵ Z metaforo »občutljivega čembala,« ki je zgrajena na preprosti analogiji med organskimi vlakni oziroma živci in strunami, Diderot ponazori percepcijo: »naša čutila so tipke, na katere igra narava, ki nas obdaja, pogosto pa igrajo tudi same od sebe.«²⁶ Ker je človek-čembalo obdarjen z občutljivostjo in spominom, si melodijo, ki jo narava zaigra nanj, seveda zapomni in jo je kasneje zmožen reproducirati sam od sebe. Skratka, človek-čembalo je »hkrati glasbenik in glasbilo« itn. Nemara prej kot človek-čembalo, ki igra sam nase in si obenem domišlja, da je »edini čembalo na svetu« – misel je v tekstu navržena samo mimogrede in ostane nerazvita –, pristno materialistično različico egoista pri Diderotu uteleša neki drug človek-inštrument, ki prav tako igra sam nase, namreč Rameau. Slednji je namreč v istoimenskem romanu predstavljen kot *excellent pantomime*,²⁷ izvrsten pantomimik, se pravi kot »tisti, ki posnema vse,« in sicer izključno s svojim telesom, se pravi samo z *les gestes, les grimaces du visage et les contorsions du corps*,²⁸ s kretnjami, grimasami obraza in zvijanjem telesa – njegovo telo je dobesedno njegov inštrument. Rameau namreč v teku pogovora, v katerem z »gospodom filozofom,« se pravi Diderotom, načenjata številna etična, estetska in metafizična vprašanja, večkrat čuti neudržljivo potrebo, da sogovornikove ali svoje besede pospremi s karakterističnimi telesnimi gibi oziroma prevede v ustrezne kretnje, grimase, s katerimi vsakokratni predmet pogovora uprizori še kot modus razsežnosti oziroma dobesedno utelesi, in tako v razmeroma kratkem času, kolikor traja

²⁵ Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, v *Œuvres* 1: 620.

²⁶ *Ibid.*, 617. Za podroben prikaz geneze te metafore, glej Jacques Chouillet, *Diderot, poète de l'énergie* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1984) 245–78; prim. tudi Annie Ibrahim, *Le vocabulaire de Diderot* (Pariz: Ellipses, 2002), 18–19, s.v. "Clavecin".

²⁷ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, ur. Jean Varloot (Pariz: Gallimard, 1972), 125.

²⁸ *Ibid.*, 105.

pogovor, odigra nič manj kot štirinajst pantomim. Na primer: ko Diderot omeni priliznjence in stremuhe, se začne Rameau s trebuhom plaziti po tleh; medtem ko sam pripoveduje o svoji preminuli ženi in njeni lepoti, začne oponašati njeno hojo, privzdigne glavo, se začne hladiti z namišljeno pahljačo in pozibavati v bokih itn. Razpon Rameaujevih pantomim je naravnost osupljiv: sega namreč od posnemanja karakterističnih gibov oziroma drž posameznih likov, preko pantomime, v kateri uprizori akt, s katerim je narava ustvarila njega samega, se pravi posnema ustvarjajočo naravo na delu, pa vse do pantomime, v kateri sam odigra tako rekoč celotno operno predstavo, se pravi istočasno igra na imaginarne inštrumente celotnega orkestra, poje vse glasove, pleše vse baletne vložke in obenem nastopa tudi v vlogi občinstva, ki spremlja to predstavo: »sam je igral plesalce, plesalke, pevce, pevke, ves orkester, celo operno gledališče in se cepil na dvajset različnih vlog, tekal je in se ustavljal z izrazom obsedenca, oči so se mu bliskale, usta so se mu penila«²⁹ itn. Rameau to izjemno predstavo, pravcato *Gesamtkunstwerk*,³⁰ kot jo je poimenoval Leo Spitzer, odigra »popolnoma brez glave,« se pravi »v odsotnosti duha [*saisi d'une aliénation d'esprit*]« oziroma »v zanosu, ki je bil tako blizu norosti, da ni bilo gotovo, ali si bo še kdaj opomogel ali pa ga bo treba stlačiti v kočijo in odpeljati naravnost v norišnico.« Že samo na osnovi tovrstnih Diderotovih opazk je najbrž dovolj očitno, da imamo pri Rameaujevem strastnem in brezumnem gestikuliranju, ob katerem praviloma »izgublja glavo« in kaže nezgredljive znake norosti, pred sabo telo, iz katerega je izbrisana še zadnja sled duha, se pravi golo razsežno stvar v nenehnem gibanju, ki povsem avtonomno poraja svoje moduse, privzema najrazličnejše oblike, zavzema vse mogoče drže oziroma »pozicije« itn. To tako rekoč nenehno spreminjanje Rameaujevega telesa se lepo zrcali v besedah, s katerimi je opisan na začetku romana: *rien ne dissemble plus de lui que lui-même*,³¹ nič ni Rameauju podobno manj kot on sam; medtem ko navadno velja, da nekemu človeku nič ne more biti bolj podobno, kot je ta človek podoben samemu sebi, pa pri Rameauju velja ravno obratno: dobesedno kdorkoli drug mu je podoben bolj, kot pa je on sam podoben sebi; med vsemi ljudmi je prav on sam tisti, ki še najmanj spominja nase – se torej neprestano spreminja, tako da niti en sam trenutek ni podoben samemu sebi. O tem, kako divje mora pred filozofovimi očmi ves čas gestikulirati Rameau, morda najbolje priča dejstvo, da slednji vse svoje pantomime, vključno z gornjo »celostno umetnino,« odigra v času od »okoli petih popoldne« do

²⁹ Diderot, *Rameaujev nečak*, prev. Janko Moder (Ljubljana: Mladinska knjiga, 1971), 72.

³⁰ Leo Spitzer, *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics* (New York: Russell & Russell, 1962), 160.

³¹ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, 32.

»pol šestih,« torej v neverjetne pol ure. Telo v pantomimih pa ne uhaja samo nadzoru samega Rameauja in živi tako rekoč svoje lastno, od duha neodvisno življenje, ampak tudi duhu gledalca: Diderotu namreč od neke točke naprej očitno zmanjka besed in tega, kar pred njim počne pantomimik s svojim telesom, enostavno ne zna več opisati, zato se je primoran zateči k opisovanju tega, kar Rameaujevo telo s svojimi očitno neopisljivimi kretnjami, držami, grimasami itn. sugerira v *njegovih* očeh; se pravi, gledalčev duh z besedami ne zmore več slediti modifikacijam pantomimikovega telesa, ampak se je primoran omejiti na opisovanje svojih lastnih modifikacij, se pravi idej, predstav, podob itn., ki jih telo, ki se pači, krči in zvija pred njegovimi očmi, zbuja v njem. Skratka, vtis, ki ga dobimo ob branju, je, kakor da bi bil Diderot hotel z Rameaujevimi pantomimami uprizoriti Spinozova premišljanja o tem, »kaj zmore telo« samo od sebe, se pravi o tem, »kaj more telo storiti samo po zakonih narave, kolikor se le-ta opazuje le kot telesna narava« – kdo bi resnico Spinozove teze, da »zmore telo zgolj po zakonih svoje narave marsikaj, čemur se njega duh čudi,«³² lahko ponazoril bolje kot Rameau, ki se zna tudi »čuditi s hrbtom [*l'attitude admirative du dos*],«³³ se pravi s *telesom*? V očeh materialističnega modreca Diderota, ki povrhu vsega tudi samega Spinozo interpretira povsem materialistično – v *Enciklopediji* v geslu »Spinoziste« namreč pravi, da »moderni spinozisti« trdijo, »da obstaja samo materija in da sama zadošča za razlago vsega«³⁴ –, je moralo biti Spinozovo vprašanje, »kaj zmore telo« samo od sebe, brez dvoma eno od osrednjih filozofskih vprašanj; Rameaujeve pantomime, se pravi dejstvo, da se naslovni junak teksta, ki je prej filozofski dialog kot pa literarno delo, ves čas divje in brezumno spakuje, kremži, zvija v krčih in dobesedno meče po tleh, pa morda lahko razumemo preprosto kot Diderotov *odgovor* na to vprašanje.³⁵ Seznam slik oziroma podob, ki jih Rameau s svojim telesom zbuja v gledalčevem duhu, je tako rekoč brez konca: »zdaj je bil ženska, ki medli od bolečin, zdaj nesrečnež, popolnoma predan obupu; svetišče, ki ga zidajo, ptički, ki potihnejo ob sončnem zahodu; voda, ki bodisi žubori na samotnem ali senčnem kraju ali dere kot hudournik z visokih hribov; vihar, huda ura, tožbe tistih, ki jih čaka smrt, pomešane z zavijanjem ve-

³² Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1963), 193.

³³ Diderot, *Rameaujev nečak*, 47.

³⁴ *Encyclopédie*, s.v., "Spinoziste", v *Œuvres* 1: 484.

³⁵ Rameaujeve pantomime so bile predmet številnih študij; poleg zgoraj že omenjene Spitzerjeve so morda najbolj prepričljive: Jean-Yves Pouilloux, "Contribution à l'étude des pantomimes du *Neveu de Rameau*", v Michèle Duchet in Michel Launay, ur., *Entretiens sur "Le Neveu de Rameau"* (Pariz: Nizet, 1967), 88–106; Herbert Josephs, *Diderot's Dialogue of Language and Gesture* (Columbus: Ohio State University, 1969), 135–39, 170–77 in 186–89; Marian Hobson, "Pantomime, spasme et parataxe: *Le Neveu de Rameau*", *Revue de Métaphysique et de Morale* 89 (1984), 197–213.

trov in z bobnenjem groma; bil je noč z njeno temo, bil senca in molk«³⁶ itn. Očitno ni stvari, ki je Rameau ne bi zmozel uprizoriti s svojim telesom, ni stvari, ki je ne bi mogel proizvesti kot modus razsežnosti, ni stvari, ki je ne bi mogel utelesiti. Za razliko od filozofa-čembala, ki v »trenutku norosti« verjame, da je »edini čembalo na svetu,« Rameau ne misli, da je sam na svetu, se pravi ne misli, da je njegovo telo edino, ki obstaja in da vse ostale stvari obstajajo samo kot modifikacije njegovega telesa – njegova norost je norost čiste razsežne stvari, ki poskuša prav vse stvari proizvesti kot svoje moduse oziroma *sama utelesiti vse*. Ali ni potemtakem prav pantomimik Rameau, ki tako rekoč utelesi vse in je potemtakem sam, *kot telo*, lahko dobesedno vse, karkoli hoče biti, pristna materialistična različica oziroma čisto utelešenje metafizičnega egoista, ki je, *kot duh*, lahko »kdorkoli hoče biti«?

Čisto možno je, da tudi *Egoistov sprehod* danes ne bi bil nič manj obrobno in pozabljeno Diderotovo delo, kot je *Skeptikov sprehod* – zagotovo pa bi bil edino obstoječe delo egoistične metafizike. Ni mogoče reči, ali je tako hotelo naključje ali pa gre nemara za neposreden korolarij samega filozofema, a dejstvo je, da ni niti enega samega ohranjenega spisa, ki bi prihajal izpod peresa egoističnega filozofa. Vse, kar o egoističnih filozofih in njihovi filozofiji vemo, vemo na osnovi pričevanj njihovih sodobnikov. Ton teh pričevanj je največkrat podoben neresnemu in skoraj že norčavemu tonu, s katerim o njih govori Diderot. Prevladujoč vtis je, kakor da bi bilo držo egoističnih filozofov v očeh njihovih sodobnikov mogoče zavrnilo že samo s tem, da jo preprosto formuliramo, se pravi na enak način, kot je po Benthamu mogoče zavrnilo prav vsakega od tistih principov, ki kakorkoli odstopajo od njegovega principa koristnosti: *to state it is to confute it*.³⁷ (Da jih vendarle ni mogoče tako enostavno zavrnilo, bo poleg Saint-Hyacintha in d'Alemberta, ki sta delila mnenje, da so egoisti filozofi, ki jih je »najtežje ovreči,« kmalu uvidel tudi sam Diderot, ki bo v enem od svojih kasnejših gesel v *Enciklopediji* priznal svojo nemoč pred egoistično metafiziko: da bi namreč egoista lahko zavrnil, bi moral najprej sam tako rekoč izstopiti iz samega sebe, zatem iz njega samega potegniti še egoista, nato pa »razmišljati z neke točke, ki bi bila vnanja njemu in meni, kar pa je nemogoče.«³⁸) Pričevanja o egoističnih metafizikih pa niso samo anekdotična, ampak tudi notranje protislovna. Vsaj dva od njihovih sodobnikov, ki nas po eni strani povsem resno prepričujeta, da so ti sicer maloštevilni filozofi obstajali – eden od njiju trdi, da je na lastne oči »videl enega ali morda dva« od teh čudaških metafizikov,

³⁶ Diderot, *Rameaujev nečak*, 72.

³⁷ Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (Buffalo: Prometheus Books, 1988), 8.

³⁸ Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie*, s.v., "Pyrrhonienne ou Sceptique (Philosophie)", 13: 614 a.

drugi pa omenja predavanje modreca, ki je bil prepričan, »da na svetu obstaja samo on,« in predavateljevo nezadovoljstvo z reakcijo enega od poslušalcev –, namreč po drugi strani v isti sapi trdita, da so okrog sebe zbirali učence in celo ustanavljali sekte somišljenikov, pri čemer je seveda že na prvi pogled očitno, da takšna sekta najbrž nikoli ni mogla zares obstajati. Čeprav ta pričevanja ne povedo prav ničesar o tem, katere egoistove misli so njegovi domnevni učenci oziroma somišljeniki delili z njim, je jasno, da je šlo lahko za eno ali drugo od dveh možnosti, namreč: ali učenec o sebi misli enako, kot njegov egoistični učitelj misli *o njem*; ali pa učenec o sebi misli enako, kot njegov učitelj misli *o sebi*. V prvem primeru ima učenec samega sebe za idejo v učiteljevem duhu in je potemtakem učitelj – tudi v njegovih očeh – edino bitje, ki obstaja; v drugem primeru pa ima učenec učitelja za idejo *v svojem* duhu in je potemtakem prepričan, da je on sam edino bitje, ki obstaja. Čeprav sta zdaj takšnih misli dva, je seveda vsak od njiju prepričan, da je prav on sam tisti, ki edini obstaja, in da vsi drugi ljudje – vključno s tistimi, ki so enakih misli kot on – obstajajo samo kot modusi njegovega mišljenja oziroma kot ideje v njegovem duhu. Če je tisti, ki je prepričan, da je »sam na svetu,« v čem resnično sam, potem je sam prav *v tem svojem prepričanju* – to pa ne glede na to, da je takšnih, ki delijo egoistično prepričanje in ki o sebi mislijo enako kot on o sebi, morda več. Če so sekte filozofov, od katerih je vsak verjel, da je »sam edino bitje, ki obstaja v univerzumu,« kdaj obstajale, so imele enega samega predstavnika, bilo pa jih je prav toliko, kot je bilo egoističnih filozofov. Nič nenavadnega potemtakem ni, če so se na osnovi takšnih pričevanj porajali dvomi, ali so ti filozofi sploh obstajali, in spekulacije, da je lik metafizičnega egoista, na katerega občasno naletimo v posameznih filozofskih in literarnih delih iz prve polovice 18. stoletja, nemara zgolj čista fikcija. O njihovem obstoju bi nas najbrž prej prepričala tista pričevanja, ki bi nam lik metafizičnega egoista naslikala kot čudaškega puščavnika oziroma samotarja, ki je sicer zastopal skrajno ekscentrična filozofska prepričanja o svetu in ljudeh v njem, ki pa za ta svoja prepričanja ni poskušal pridobiti nikogar in jih najverjetneje ni razlagal na javnih predavanjih, ampak se za ljudi okrog sebe sploh ni zmenil; tak filozof, ki bi se praviloma ves čas obnašal, kakor da sveta in ljudi v njem ni, najverjetneje sploh ne bi govoril, če pa bi že govoril, bi govoril samo sam pri sebi itn.

Tudi za edino delo egoistične metafizike, kar naj bi jih bilo kdaj napisanih, vemo samo posredno. (Realnost vsaj v tem oziru ustreza egoistični metafiziki, saj edino delo te metafizike obstaja tako rekoč samo v duhu.) Gre namreč za drobno knjižico z naslovom *Projet d'une nouvelle métaphysique* iz leta 1703, ki prihaja izpod peresa nekoga z imenom Jean Brunet.³⁹ To delo pozna-

³⁹ Gre za avtorja številnih medicinskih razprav, ki je bil dolgo časa znan pod napačnim

mo samo na osnovi nekega drugega dela z naslovom *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*, v katerem njegov avtor Flachet de Saint-Sauveur, ki ga je očitno imel v rokah, samo eno leto po njegovem izidu na kratko povzema temeljni princip njegove »nove,« egoistične metafizike. Vse do začetka prejšnjega stoletja, ko je to delo izbrskal Lewis Robinson⁴⁰ in v njem omenjenega misleca obširno predstavil na osnovi nekaterih njegovih drugih, ohranjenih del, v katerih se Brunet sicer poigrava z imaterializmom, ne razvija pa še egoizma oziroma solipsizma, je bil lik egoističnega filozofa brez imena, egoistična metafizika pa je nastopala v povezavi z imeni – največkrat, med drugim tudi v že omenjenem d'Alembertovem geslu v *Enciklopediji*, pa tudi pri samem Diderotu v nekaterih njegovih kasnejših delih in pismih, z Berkeleyjevim⁴¹ –, s katerimi, strogo vzeto, ni združljiva. Z Robinsonovim

imenom *Claude Brunet*; med medicinskimi temami, o katerih je pisal, je bila v filozofiji tistega časa morda še najbolj odmevna domnevna vloga materinske imaginacije pri nastanku spačkov. O njem (pod napačnim imenom) piše tudi Alain Grosrichard v članku »Primer Polifem ali Spaček in njegova mati«; glej *Gospodstvo, vzgoja, analiza: Zbornik tekstov Lacanove šole psihoanalize* (Ljubljana: DDU Univerzum, 1983), 142–73; prim. tudi Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle* (Pariz: Albin Michel, 1993), 187–89.

⁴⁰ Glej Robinson, "Un Solipsiste au XVIII^e siècle", 15–30 in "Le 'Cogito' cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne", *Revue philosophique* 123 (maj-avgust 1937), 307–35; prim. tudi J. Languier des Bancels, "Sur un malebranchiste peu connu", *Revue philosophique* 141 (oktober-december, 1951), 556. Poleg obeh pionirskih Robinsonovih člankov za najpopolnejši prikaz filozofije egoizma velja Jean-Robert Armogathe, *Une Secte fantôme au dix-huitième siècle: les Égoïstes* (Pariz, 1970); ta disertacija (*mémoire de maîtrise*) obstaja samo v tipkopisu in je še nismo imeli priložnosti videti. Za literarno obdelavo domnevne sekte pariških egoističnih filozofov, glej Eric-Emmanuel Schmitt, *La Secte des Égoïstes* (Pariz: Albin Michel, 1994); ta sijajni filozofski roman nam skozi oči egoističnega filozofa slika najrazličnejše nevšečnosti, ki spremljajo njegovo interakcijo s svetom in ljudmi in njem, za katere junak, holandski filozof Gaspard Langenhert, poleg Bruneta domnevno tudi sam eden od pariških egoistov, seveda verjame, da so stvaritve njegovega mišljenja in da potemtakem obstajajo samo v njegovem duhu. Langenhert se v romanu tako vztrajno oklepa svojega egoističnega pričanja, da najprej zaradi njega oslepi samega sebe, s tem da si namerno iztakne oči, nazadnje pa gre zaradi njega celo prostovoljno v smrt. Čeprav so številne podrobnosti očitno izmišljene, metafizični okvir romana zvesto sledi premisam egoistične filozofije.

⁴¹ V Brunetovih predegoističnih spisih Berkeleyja morda najbolj očitno napoveduje misel, da »obstajajo samo spoznane stvari; se pravi protislovno bi bilo pripisovati pozitivni obstoj nečemu, o čemer ne mislimo. Tako so vse stvari nujno spoznane« (Brunet, "Nouvelles conjectures sur les organes des sens, où l'on propose un nouveau Système d'Optique", *Journal de Médecine* [avgust-oktober, 1686], 211; navajamo po Robinson, "Un Solipsiste au XVIII^e siècle", 21–22; prim. Berkeley, *Razprava o načelih človeškega spoznanja*, v *Filozofski spisi*, prev. Zdenka in Frane Jerman [Ljubljana: Slovenska matica, 1976], 57–58). Več o genezi sicer neutemeljenega povezovanja Berkeleyja z metafizičnim egoizmom, glej Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism: 1710–1733* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965), 18–23; Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières: Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle* (Pariz: J. Vrin, 2003), zlasti 2. poglavje I. dela (to zelo podrob-

člankom je bilo enkrat za vselej tudi konec dvomov oziroma ugibanj o tem, ali je bil tak modrec, ki je bil prepričan, da vse stvari obstajajo samo kot ideje v njegovem duhu, sam kaj več kot le ideja v duhu svojih sodobnikov.

3. »Smo del nekega mislečega bitja, katerega misli tvorijo našega duha«

Problem z Brunetovo *Novo metafiziko* – ki, mimogrede, ni edino temeljno delo imaterializma, ki je izgubljeno: kot je splošno znano, je za vedno izgubljen tudi Drugi del Berkeleyjevih *Principov*⁴² – ni v tem, ali je kdaj obstajala zunaj duha svojega avtorja ali ne, ampak prej v samem njenem obstoju v avtorjevem duhu. Kot beremo pri Saint-Sauveurju, je Brunetova *Nova metafizika* očitno obstajala v obliki drobne, natisnjene knjižice, ki je šla slabo v prodajo, čeprav jo je avtor še pred izidom promoviral na javnih predavanjih itn. Vse to – vključno, kajpada, s Saint-Sauveurjevo recenzijo – pa se je v skladu z Brunetovo »novo metafiziko,« ki je bila razvita v knjigi, seveda odvijalo samo v duhu njenega avtorja. Če to, da je knjige pisal Berkeley, še lahko razumemo – kot idealistični pluralist je pač na ta način strnil tiste svoje misli, ki jih je hotel posredovati drugim, sebi podobnim duhovnim bitnostim, ki obstajajo *zunaj njegovega duha* (Berkeleyjeva dokončna rešitev problema »obstoja drugih duhovnih bitnosti« je bila najverjetneje vsebovana prav v izgubljenem Drugem delu *Principov*) –, pa je nekoliko težje razumeti, da bi knjige pisal tudi metafizični egoist, se pravi nekdo, ki bi hotel svoje misli posredovati duhovnim bitnostim, ki obstajajo *samo v njegovem duhu* in ki same niso nič manj stvaritve njegovega mišljenja kot ideje, ki sestavljajo knjigo. Ali ne bi tisti, ki bi hotel svoje misli posredovati *drugim modusom svojega mišljenja*, ravnal drugače? Denimo tako, kot ravna junak sijajne kratke zgodbe Patricie Highsmith, pri kateri že sam njen naslov pove vse, namreč *The Man Who Wrote Books in His Head*.⁴³ Naslovni junak te kratke zgodbe je pisatelj, ki se potem, ko mu več založnikov zapored zavrne rokopis njegovega prvega romana zaradi nejasne zgodbe, neprepičljivih likov in okornih dialogov, odloči, da bo svoj naslednji

no in izčrpno dokumentirano delo nam je v roke prišlo prepozno, da bi ga pri pisanju lahko upoštevali); C. J. McCracken in I. C. Tipton, ur., *Berkeley's Principles and Dialogues: Background Source Materials* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), zlasti 13., 15. in 18. poglavje; več o Diderotovem povezovanju Berkeleyja z egoizmom, glej Jean Deprun, "Diderot devant l'idéalisme", *Revue internationale de la philosophie* 148–149 (junij 1984), 67–78; prim. tudi Eric-Emmanuel Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la séduction* (Pariz: Albin Michel, 1997), 129–47.

⁴² Prim. Berkeley, pismo Samuelu Johnsonu, 25. novembra 1729, v *Philosophical Works*, ur. M. R. Ayers (London: Dent, 1992), 347.

⁴³ Patricia Highsmith, *Slowly, Slowly in the Wind* (Harmondsworth: Penguin, 1981), 9–15.

roman izpilil do popolnosti še preden bo sploh sedel za pisalni stroj, se pravi že v mislih. In res potem celo leto premišljuje o zgodbi, zapletu in karakterizacijah likov; popolnoma se vživi v psihologijo vsakega od nastopajočih likov, ki si jih v duhu naslika z vsemi njihovimi mislimi, motivi, strahovi in nagnjenji; njihov zunanji videz si zamisli do najmanjših podrobnosti, vključno z barvo njihovih oči itn. V vsem tem času pa seveda ne napiše niti vrstice; ko bo roman enkrat dokončan v njegovi glavi, bo vse samo še stvar meseca ali dveh, kolikor bo potreboval, da ga prenese na papir, modruje pisatelj. Ko tako po enem letu, ko ugotovi, da nima več česa izboljšati, dodati ali odvzeti, saj je roman tako rekoč popoln, končno sede za pisalni stroj, da bi svoje misli prenesel še na papir, pa se mu takšno početje zazdi čista izguba časa – zakaj sploh še pisati nekaj, kar je že v celoti dokončano v njegovi glavi, nekaj, kar zna sam tako ali tako že na pamet, nekaj, kar si lahko, besedo za besedo, pred oči duha prikljče kadarkoli želi? Ali ne bi teh nekaj tednov, kolikor bi jih potreboval za to očitno povsem odvečno in nesmiselno početje, bolj koristno izrabil, če bi začel snovati nov roman? In res se potem raje loti snovanja novega romana, ki ga spet najprej v celoti sestavi v svoji glavi – ko pa bi ga moral prenesti na papir, se vsa zgodba ponovi; in tako potem še dvanajstkrat, saj mu je do svoje smrti uspelo »napisati« štirinajst romanov, seveda vse do zadnje vrstice zadnjega med njimi samo v svoji glavi, in »ustvariti« nič manj kot stosedemindvajset likov, ki so nastopali v njih. »Pisanje« – in »branje« – knjig v mislih pa ni edini solipsistični motiv v zgodbi, saj pisatelj v istem duhu, v katerem je začel svojo ustvarjalno pot, sklene tudi svoje življenje: na smrtni postelji namreč samega sebe v mislih pokoplje v Poets' Corner v Westminsterki opatiji in ima ob tej priložnosti celo nagrobni govor samemu sebi v spomin, v katerem samega sebe imenuje »spomenik človeški domišljiji« itn. Čeprav vsak od obeh ustvarja samo »v svoji glavi« – s to razliko, da Brunet v duhu ne le snuje *Novo metafiziko*, ampak tudi dobesedno ustvari svet in ljudi v njem: kar je za pisatelja snovanje likov, ki nastopajo v njegovih romanih, je za egoističnega filozofa, čigar »mišljenje je vzrok obstoja vseh bitij,« seveda nič manj kot *stvarjenje* duhovnih bitnosti v egoističnem univerzumu –, Brunet idejam, ki sestavljajo njegovo »novo metafiziko,« dá *knjižno* obliko, se pravi *v duhu* svoje misli očitno prenese na papir, rokopis odda na založbo, kjer ga natisnejo in knjigo dajo v prodajo itn., medtem ko pisatelj vse te »vnanje« formalnosti opusti *tudi v duhu*, čeprav bi v mislih vsakega od svojih romanov brez dvoma lahko tudi »objavil,« še več, v njegovi glavi bi vsak od romanov prav lahko postal tudi uspešnica itn. Pisatelju zapisovanje misli na papir ni odveč samo v zunanjem svetu, ampak očitno tudi v njegovi glavi. Dejstvo, da tega, kar mu je s prvim romanom spodletelo v zunanjem svetu, z nobenim od nadaljnjih romanov ne stori *niti v duhu*, najbrž dokazuje, da pri njem ne gre preprosto za norost, am-

pak za konsistentno egoistično držo.⁴⁴ Pisatelju je »zapisovanje« misli na papir ali celo »objava« romanov v glavi odveč enostavno zaradi tega, ker se je, ujet v svoj majhni egoistični univerzum, v skrajni instanci odločil, da bo sam njihov edini »bralec.« Da bi jih sam lahko »bral,« mu jih seveda niti v duhu ni treba prenesti na papir ali jim dati celo knjižno obliko (tako v zgodbi »prebira« ne le roman, ki ga ima trenutno v delu, ampak tudi romane, ki jih je »napisal« že pred leti, in se pri tem zadovoljno nasmiha ob posameznih posrečenih stavkih itn.). Ali ne bi na enak način, kot lahko pisatelj brez težav »bere« svoje romane kljub temu, da nobenega med njimi niti v mislih ni prenesel na papir, tudi Brunetovi bralci lahko »brali« njegovo *Novo metafiziko*, četudi ta v avtorjevem duhu ne bi obstajala niti v rokopisni obliki, saj jih je egoistični filozof konec koncev ustvaril natanko tako, kot je pisatelj ustvaril kateregakoli od likov, ki nastopajo v njegovih romanih, se pravi »v svoji glavi,« in se potemtakem po svojem ontološkem statusu, strogo vzeto, prav nič ne razlikujejo od dela, ki ga berejo? Ali ni dejstvo, da Brunet uprizori vso to zapleteno in v egoističnem univerzumu popolnoma nepotrebno šarado in *Novi metafiziki* dá knjižno obliko, znamenje tega, da sam ni povsem prepričan o tem, da tudi bralci obstajajo samo »v njegovi glavi,« se pravi o tem, da tudi duhovne bitnosti niso nič drugega kot »ideje, ki se ne nanašajo na nič« zunaj njegovega duha? Ali ni videti, kakor da sam filozof ne verjame povsem v temeljni princip svoje »nove metafizike,« da je namreč njegovo »mišljenje vzrok obstoja vseh bitij«? Ali ni, skratka, že sam obstoj *Nove metafizike* kot *knjige* v duhu njenega avtorja v nasprotju z »novo metafiziko,« razvito v njej?

Če spremenimo očišče in v egoistovega duha pogledamo skozi oči duhovne bitnosti, ki ga naseljuje, težave niso nič manjše. Če namreč jaz sam naseljujem duha nekoga drugega, če sem, skratka, sam zgolj ena izmed idej v tem duhu – kaj je potem z idejami v *mojem* duhu? Kdo je njihov resnični subjekt oziroma nosilec? Kdo je tisti, ki misli moje misli? Medtem ko imam samega sebe navadno za avtonomno mislečo stvar, pa v egoističnem univerzumu, kjer nisem nič

⁴⁴ Junak te zgodbe ni edini pisatelj, ki se je spogledoval z egoistično metafiziko. Eden od očitno zelo maloštevilnih privržencev te metafizike je moral biti – vsaj v nekem obdobju svojega življenja – tudi Tolstoj. Kot beremo v njegovih spominih, se je v mladih letih poi-graval z različnimi filozofskimi nazori, nobeden pa ga ni tako zelo navdušil kot tisti, ki ga sam imenuje »skepticizem« in za katerega pravi, da ga je bil »za nekaj časa spravil malone v norost:« »Domišljal sem si, da razen mene nikogar in ničesar ni na vsem svetu, da predmeti niso predmeti, ampak podobe, ki se pokažejo samo takrat, ko si jih zamislim, in izginejo takoj, ko neham misliti nanje« (L. N. Tolstoj, *Detinstvo, deštvo, mladost*, prev. Severin Šali [Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966], 152; primer Tolstoja povzemamo po knjigi Roberta J. Fogelina, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge* [London: Routledge, 2001], 147). Ker pa Tolstoj svojih številnih knjig za razliko od našega pisatelja ni napisal samo v svoji glavi, je jasno, da je moral egoistično metafiziko kmalu opustiti.

drugega kot modus egoistovega mišljenja, tisti, ki misli moje misli, najbrž nisem jaz sam, ampak prej tisti, ki *misli mene samega*. V tej točki egoizem spominja na spinozizem. Pri Spinozi, pri katerem sami, kot duhovi, nismo nič drugega kot ideje v neskončnem božjem umu, je namreč resnični subjekt vseh naših misli Bog. Ker je »človeški duh del neskončnega božjega uma,« so ideje, ki nastanejo v našem duhu, obenem modifikacije neskončnega božjega uma, tako da reči, da »človeški duh zaznava to ali ono,« v Spinozovih očeh v resnici pomeni reči, da »ima Bog to ali ono idejo.«⁴⁵ Resnični sedež idej, ki nastanejo v našem duhu, je potemtakem sam neskončni božji um. Kot smo videli pri Diderotu, si avtorstvo »niza idej,« ki sestavljajo Vergilovo *Eneido*, lasti sam egoistični filozof: ko je torej Vergil, ki sam ni nič drugega kot modus egoistovega mišljenja, imel katerokoli od teh idej, je bil v resnici egoistični filozof tisti, ki je imel to idejo. Podobno kot pri Spinozi, bi se morali najbrž tudi v egoističnem univerzumu prepoznati kot »del nekega mislečega bitja, katerega nekatere misli ... tvorijo našega duha«⁴⁶ (sámo to misleče bitje, ki ga sestavljamo, se pravi egoista, pa bi skladno s tem morali uzreti natanko tako, kot je Bayle videl Spinozovega Boga, namreč kot bitje, ki je »istočasno modificirano z mislimi vseh ljudi,«⁴⁷ ki naseljujejo egoistični univerzum). Kakor v opombi k 11. pravilu 2. dela anticipira Spinoza, se bralci *Etike* ne bodo kar tako pripravljene odreči svojemu statusu avtonomnih spoznavajočih subjektov in priznati, da vse njihove ideje nastanejo znotraj neskončnega božjega uma, katerega »del« je njihov duh.⁴⁸ Če je Spinozi morda še uspelo prepričati bralce *Etike*, da kot duhovi – vključno z avtorjem dela, ki ga berejo – niso nič drugega kot ideje v neskončnem umu Boga, pa bi nas avtor *Nove metafizike* najbrž le težko prepričal o tem, da je v resnici *on sam* tisto misleče bitje, katerega misli tvorijo našega duha, se pravi tisti um oziroma duh, katerega modifikacije smo mi sami in »naše« misli oziroma ideje, in da potemtakem obstajamo samo, kolikor *on* misli o nas (ne glede na to, s kakšnim argumentom bi nam egoistični filozof dokazoval, da nismo nič zunaj njegovega duha – z *enakim* argumentom bi najbrž tudi mi njemu lahko dokazali, da *on* ni nič zunaj našega duha). Medtem ko pri Spinozi obstajam tudi zunaj neskončnega božjega uma, namreč kot telo oziroma modus razsežnosti, se pravi kot »del [božjega] obsežnega telesa,« kakor bi rekel Diderot – kot duh

⁴⁵ Spinoza, *Etika*, 145.

⁴⁶ Spinoza, *Razprava o izboljšavi uma*, v *Dve razpravi*, prev. Nataša Homar (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1990), 29.

⁴⁷ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, s.v., "Spinoza", opomba N, 13: 443.

⁴⁸ Spinoza, *Etika*, 145. Nevšečnosti, ki bi jih v spinozističnem univerzumu izkušali kot »deli« božjega uma, morda najlepše razvijeta Ferdinand Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1981), 323–26 in Genevieve Lloyd, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), 16–25.

sem, strogo vzeto, ideja, ki jo ima Bog o mojem telesu –, pa zunaj egoistovega duha ni ničesar, kar bi ustrezalo ideji, ki jo ima egoist o meni. Ker metafizični egoizem potemtakem ni nič drugega kot idealistični spinozizem, najbrž ne more biti naključje, da Diderot v *Skeptikovem sprehodu* lik egoista vpelje neposredno po tem, ko je vpeljal lik spinozista, in sicer kot filozofa, ki je »še bolj nenavaden« oziroma čudaški kot spinozist, se pravi kot filozofa, ki stopnjuje oziroma zaostri spinozistično pozicijo, namreč v smislu, da ima samega sebe za tisto substanco, ki edina obstaja, vse ostale bitnosti, ki naseljujejo egoistični univerzum, pa za moduse svojega mišljenja. Brunetova *Nova metafizika* bi se tako najverjetneje brala kot idealistična različica Spinozove *Etike*, v kateri bi avtor sam zase trdil to, kar Spinoza trdi za Boga, denimo: »razen mene ne more biti dana in se ne more pojmovati nobena substanca«; »človeški duh je del mojega uma«; »kadar govorimo, da človeški duh zaznava to ali ono, potemtakem ne rečemo drugega kakor to, da imam jaz to ali ono idejo...« itn. Kot bitnosti, ki naseljuje egoistični univerzum, bi mi torej avtor *Nove metafizike* lahko dobesedno rekel to, kar subjektu Malebranchevih *Krščanskih in metafizičnih meditacij* pravi Jezus: »Brez mene ne bi mislil na nič, ničesar ne bi videl in si ničesar zamišljal. Vse tvoje ideje so v moji substanci in vsa tvoja spoznanja pripadajo meni.«⁴⁹ Ko Diderot v enem od svojih *Salonov* omenja sublimne občutke, s katerimi ga navdaja misel na lastno samozadostnost, se pravi občutek samozadovoljstva, ki ga obide vsakokrat, ko v samotni premišlja o samem sebi in si ugaja, občutek ugodja, ki ga izkuša takrat, kadar pozabi nase in na vse okrog sebe in uživa v samem sebi itn., najprej pravi takole: »Kje sem ta hip? Kaj me obdaja? Ne vem, ne morem reči. Kaj mi manjka? Nič. Česa si želim? Ničesar«; nato pa nadaljuje: »Če obstaja kak Bog, potem se prav gotovo počuti tako«⁵⁰ – namreč tako, kot se v takšnih vznesenih trenutkih počuti Diderot, ki takšno stanje svojega duha celo imenuje »moj božanski obstoj.« Z isto vzporednico bi samega sebe lahko opisal tudi egoistični filozof. Če kdo, potem je najbrž prav egoistični filozof tisti, ki bi samega sebe in svoje stvaritve dejansko lahko videl tako, kot samega sebe in svoje stvaritve vidi Bog, in sicer Spinozov, kolikor bi bil samo misleča stvar, se pravi, kolikor bi svoje moduse proizvajal izključno v atributu mišljenja. Kot bi bil, po eni strani, tovrstni Bog po svojem filozofskem prepričanju brez dvoma metafizični egoist oziroma ontološki solipsist, tako bi moral, po drugi strani, vsak egoistični filozof, vreden svojega imena, samega sebe najbrž imeti za Boga svojega univerzuma. Oziroma če Diderotovo vzporednico obrnemo: »Če obstaja kak egoistični filozof, potem se prav gotovo počuti kot Bog.«

⁴⁹ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, v *Œuvres complètes*, 20 zv., ur. André Robinet (Pariz: J. Vrin, 1972–84), 10: 125.

⁵⁰ Diderot, *Salon de 1767*, v *Œuvres*, 4: 605.