

Descartes - izganjalec hudiča

Miran Božovič

Kaj so pravzaprav čutne zmote, norost, sanje, Bog, ki zmore vse, zlobni duh oziroma demon, ki me ves čas vara, slepi? Nič drugega kot tako imenovani razlogi za dvom.

Nekatere izmed teh razlogov srečamo že v skeptični tradiciji. Tako denimo Montaigne – podobno kot pred njim že Ciceron¹ in brščas še kdo drug – kot razloge za dvom navaja čutne zmote, pijanost, norost in sanje.

Čutne zmote. V očeh tistih, ki bolehajo za zlatenico, so vse stvari videti rumenkaste, pravi Montaigne, v očeh tistih s podplutdbami na očesih pa krvavo rdeče² – kako naj torej presodimo, kaj je res, ko pa »ne vemo več, kakšne so stvari v resnici, zakaj dostopne so nam samo stvari, ki jih naši čuti popačijo in izmaličijo«³? O stvareh te vrste torej ni moč presojati na osnovi pričevanja čutov, zakaj »čuti sami so polni negotovosti« (*l'incertitude*),⁴ itn.

Pijanost. Montaigne v eseju z naslovom *De l'yvrongnerie* pravi, da je pijančevanje skrajno »prostaška in robata razvada«, pijanost pa pregreha, ki za razliko od ostalih naših pregeh, ki zgolj *alterent l'entendement*, izmaličijo razum, le-tega *renverse*, popolnoma sprevrne⁵ – kot taka je seveda že zadosten razlog za dvom, ali je to, kar doživljamo ob čezmernem popivanju, resnično ali ne.⁶

Norost. Montaigne v svoji *Apologie de Raimond Sebond* navaja pričevanji dveh norcev: najprej navaja življenjsko zgodbo nekoga, ki je bil prepričan, da se ves čas nahaja v gledališču in da je vse, kar se okrog njega dogaja, gledališka predstava, komedija, zatem pa zgodbo nekoga, ki je živel v Pireju in je bil ves čas prepričan, da so vse ladje, ki pristajajo v pristanišču ali pa se odpravljajo na pot, njegove, in se je seveda veselil dejstva, kako dobro mu gre.⁷ Pričevanji obeh Montaignovih nor-

Objavljeno besedilo je del spremne študije h knjigi M. Foucault, J. Derrida, *Dvomi in norost*, ki v kratkem izide v zbirki *Analecta*.

1. Ciceron, *Academica*, II, 25, 79-80 (čutne zmote), II, 17, 52-53 in II, 27, 88 (pijanost, norost, sanje), Loeb Classical Library, London 1972, str. 566, 532-534 in 576-578.
2. Montaigne, *Essais*, II, 12, Garnier-Flammarion, Pariz 1979, str. 262.
3. *Ibid.*, str. 264.
4. *Ibid.*, str. 265.
5. *Essais*, II, 2, op. cit., str. 12-13.
6. Montaigne je pač moral biti nestrpen do nezmernega uživanja vina - kar je navsezadnje razvidno tudi iz načina kako se zgraža nad Nemci in njihovimi pivskimi navadami: *leur fin, c'est l'avalier plus que le goustier* - ker je bil sam doma iz vinorodnih krajev, namreč iz okolice Bordeauxa, in kajpada vzgojen v zmernem uživanju vina *à la Française à deux repas et modérément*. Na posestvu okoli gradu Montaigne - na desnem bregu reke Dordogne - kjer se je Montaigne rodil, po njem privzel svoje ime in v njem pisal *Eseje*, še danes pridelujejo suho belo vino z nalepko Château de Michel de Montaigne.
7. *Essais*, II, 12, op. cit., str. 161-162.

cev imata neko skupno potezo: gre namreč za pričevanji ozdravljenih norcev, ki vrh tega še obžalujeta svojo ozdravitev, ko pa je bilo neprimerno lepše živeti v gledališču, v svetu utvar, itn. Resnemu skeptiku mora že samo pričevanje norcev oziroma izkušnja norosti zadoščati za sklep, da je *notre sagesse moins sage que la folie*, da je naša modrost manj modra od norosti,⁸ je prepričan Montaigne.

Sanje. Montaigne je prepričan, da se resen skeptik pač ne more odločiti med tem, ali *nous veillons dormans*, speči bedimo ali pa *veillans dormons*, bedeči spimo:⁹ tako naše življenje ni nič drugega kot sen, še več, *notre veillée est plus endormie que le dormir*, naše bedenje je celo bolj zaspano od samega spanca, *noz songes valent mieux que noz discours*, naše sanje pa veljajo več kot naš racionalen govor,¹⁰ itn.

V skeptični tradiciji potemtakem srečamo čutne zmote, pijanost, norost in sanje, prav nikjer pa med razlogi za dvom ne najdemo ne Boga, ki bi zmoget vse ali pa vsaj toliko kot Descartesov Bog, in ne zlobnega duha, demona, ki bi nas ves čas varal, slepil, goljufal.

Ker je Descartesov Bog problem zase in bomo o njem in o situaciji, pred katero nas postavlja, govorili posebej, si nekoliko podrobneje oglejmo Descartesovega demona in situacijo, pred katero stojimo, ko se soočimo z njim.

Descartesov *genius malignus summe potens et callidus*, ki postavlja na laž vsa njegova mnenja, je povsem fiktiven, umišljen. Da je demon res fiktiven, umišljen, je navsezadnje razvidno že iz same situacije, v kateri se znajde Descartes ob soočenju z njim, se pravi iz situacije, ko so po eni strani vsa njegova mnenja lažna, po drugi pa vsaj enemu mnenju, vsaj eni domnevi, ne more odreči soglasja. Ker so ta trenutek v skladu s pravili igre prav vsa njegova mnenja »popolnoma lažna«¹¹ – to pa preprosto zato, ker so prav vsa lahko delo demona, rezultat njegove univerzalne prevare – bi moral Descartes seveda vsem svojim mnenjem odreči soglasje. Da pa bi svoje soglasje lahko odrekel prav vsem mnenjem, mora nujno obstajati vsaj eno mnenje, vsaj ena domneva, ki v njegovih očeh ne more biti lažna – to pa je prav domneva o obstoju demona, ki postavlja na laž vsa njegova mnenja. Z drugimi besedami, če so lahko prav vsa mnenja delo demona, pa sama domneva o obstoju demona ne more biti rezultat njegove univerzalne prevare. Demon me namreč v domnevi o njegovem lastnem obstoju preprosto ne more prevarati, zakaj v nasprotnem primeru bi se hipoteza univerzalne prevare sesula sama vase še preden bi se je sploh lahko oprijel. Torej ne more biti res, da so ta trenutek prav *vsā* Descartesova mnenja »popolnoma lažna«. ¹² Če pa domneva o obstoju demona sama ne more biti rezultat njegove univerzalne prevare, če torej demon v Descartesu ne bi mogel vzbuditi lažne domneve o svojem obstoju, se je seveda treba vprašati, ali bi bil lahko demon v Descartesu vzbudil resnično domnevo o svojem lastnem obstoju? Ali bi bil Descartes demonu pripravljen verjeti, če bi ta govoril resnico? Prav goto-

8. *Ibid.*, str. 233.

9. *Ibid.*, str. 261.

10. *Ibid.*, str. 233.

11. Descartes, *Meditacije*, prevedel P. Simoniti, SM, Ljubljana 1973, str. 53.

12. Prim. M. D. Wilson, *Descartes*, Routledge, London 1978, str. 35-36.

vo ne. Če namreč Descartes ni bil pripravljen verjeti pričevanju čutov, ki ga varajo samo občasno in še to samo o posameznih rečeh, v večini primerov pa je njihovo pričevanje resnično – pazimo: Descartes namreč nikjer ne reče, da ga čuti varajo ves čas, pač pa samo to, da za to, da jim ne verjamemo, zadošča že dejstvo, da nas prevarajo enkrat samkrat¹³ – potem bi bil še toliko manj pripravljen verjeti pričevanju nekoga, ki ga praviloma ves čas vara in je le izjemoma prisiljen govoriti resnico. Descartes torej demonu ne bi bil pripravljen verjeti niti v primeru, če bi ta govoril resnico. Če pa demon v Descartesu ne bi mogel vzbuditi ne lažne ne resnične domneve o svojem obstoju, potem je lahko le fiktiven, umišljen – kot je vse do *Tretje meditacije* fiktiven, umišljen, tudi Descartesov Bog.

Descartesov demon za razliko od predhodnih razlogov za dvom, se pravi čutnih zmot, norosti, sanj in Boga, vsaj v *Prvi meditaciji* nima lastnega predmeta, predmeta, ki bi se meril neposredno ob njem – in potemtakem prej kot razlog za dvom nastopa kot *moyen de douter*, sredstvo za dvom¹⁴ – saj je bilo delo dvoma, strogo vzeto, končano še preden je sam stopil na prizorišče. Če je namreč po izvršenem delu dvoma na prvih dveh ravneh vsakokrat nedotaknjen, neomajan vztrajal *un résidu de vérité*, nek ostanek resnice¹⁵ – na prvi ravni »nadrobnosti« v moji neposredni bližini in na drugi matematične resnice – se pravi ostanek, ki ga je bilo treba vsakokrat znova preizkusiti, meriti ob močnejšem razlogu za dvom, pa na ravni, kjer pred Bogom klonijo tudi matematične resnice, ni ničesar, kar bi med tistim, o čemer smo že dvomili, vzdržalo preizkus dela dvoma, ničesar, kar bi bilo treba podvreči ponovnemu preizkusu, ponovnemu merjenju. Če pa demon ne odpira novih dvomov – ker med tistim, o čemer smo že dvomili, ni ničesar, kar bi še vztrajalo onstran dvoma – se seveda zastavlja vprašanje, kaj Descartes doseže z vpeljavo demona, česar ne bi dosegel že z vpeljavo Boga? V *Prvi meditaciji* nič več in nič manj kot to, da omaje tisto, kar v dvomljivem ostaja verjetnega. Poglejmo. Soočen z Bogom, ki zmore vse, se sicer lahko motim, kadar seštevam dva in tri, toda seštevke pet, ki je sicer dvomljiv, se mi še vedno vsiljuje kot verjeten, saj sem ga doslej imel za »očitno resnico«, kot takemu pa mu svoje soglasje odrečem neprimerno teže kot stvarim, ki so »očitno lažne«, to pa vse dotlej, dokler se – soočen z zlobnim duhom, demonom, ki me ves čas vara, slepi, goljufa – ne uzrem kot žrtev univerzalne prevare. Če je bilo prej, ko sem se motil sam, mnenjem še mogoče verjeti, ker so bila zgolj dvomljiva – v očeh subjekta *Meditacij* bi bilo celo »dosti bolj pametno verjeti jim, kakor pa jih zanikati«¹⁶ – pa zdaj, ko me vara nekdo drug, svojim mnenjem nikakor nisem več pripravljen verjeti: odkar je namreč v igro stopil demon, moja mnenja niso več zgolj dvomljiva, pač pa »popolnoma lažna«.

Za subjekta *Meditacij* je potemtakem med situacijo, pred katero ga postavlja Bog, in situacijo, pred katero ga postavlja demon, neka ključna razlika: medtem ko se – soočen z vsemogočnim Bogom, ki bi me bil prav lahko ustvaril takega, *ut semper*

13. Prim. Descartes, *Meditacije*, op. cit., str. 50.

14. Izraz je vpeljal J.-M. Beyssade v *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Pariz 1979, str. 92.

15. Izraz je vpeljal M. Foucault v *Histoire de la folie*, Gallimard, Pariz 1972, str. 56.

16. Descartes, *Meditacije*, op. cit., str. 53.

fallar, da se zmeraj motim¹⁷ – lahko prepoznam kot subjekt zmote, pa se – soočen z zlobnim duhom, demonom, *qui ... me semper fallit*, ki me ves čas vara, slepi, goljufa¹⁸ – lahko prepoznam kot objekt prevare. Z drugimi besedami, če se motim vselej jaz sam, pa je tisti, ki me vara, vselej nekdo drug.

Demon, kot razlog za dvom, se s svojim lastnim predmetom, s predmetom, ki se meri neposredno ob njem, sreča šele v *Drugi meditaciji*.

Kje je v Descartesovih besedah, izrečenih v *Prvi meditaciji* neposredno po vpeljavi demona, da namreč »nebo, zrak, zemlja, barve, oblike, zvoki in vse zunanje stvari niso nič drugega kakor varljiva sanjska igra« in da sam nima »rok, oči, mesa, krvi, nobenega čuta«, ¹⁹ moč prepoznati delo demona? Ker je bil obstoj vseh teh stvari, kot smo videli, dvomljiv že prej, tj. še preden je na prizorišče stopil demon, in bi prav gotovo ostal dvomljiv še naprej tudi brez njega, je delo demona moč prepoznati prav v sami odsotnosti sveta in pohabi subjektovega telesa: če sem prej dvomil o obstoju sveta, telesa, itn., pa sem zdaj, soočen z demonom, ki bi prav lahko dosegel, da stvari, za katere sem doslej mislil, da so nekaj – in o katerih sem že podvomil – ne bi bile nič, prepričan, da sveta, telesa, itn. enostavno ni več. O obstoju sveta, telesa, itn. torej nisem podvomil šele zaradi demona, pač pa teh stvari prav zaradi demona ni. Toda med stvarmi, za katere sem doslej mislil, da so nekaj, pa se je pod grožnjo demona izkazalo, da niso nič, je še ena stvar, o kateri doslej še nisem podvomil, namreč jaz sam, ki zase prav gotovo mislim, da sem nekaj. Če je torej demon dosegel, da med stvarmi, za katere sem doslej mislil, da so nekaj, *cuncta externa*, vse meni vnanje stvari, se pravi svet, telo, itn., niso nič, ali ne bi tedaj lahko dosegel tudi tega, da jaz, ki sam zase mislim, da sem nekaj, dejansko ne bi bil nič? Prav demon je potemtakem tisti razlog za dvom, ki subjekta pripravi do tega, da podvomi sam vase, o samem sebi, o svojem obstoju. Če zunaj njega ni ničesar, ali to pomeni, da tudi njega samega ni? Z Descartesovimi besedami, če »ni neba, zemlje, duš, teles: ali torej tudi mene ni?«²⁰

Kar se torej meri neposredno ob demonu, niso ne »neznatne in oddaljene reči« ne »nadrčnosti« v moji neposredni bližini in ne matematične resnice, pač pa sam subjekt *Meditacij*, subjekt, ki – potem ko je v *Prvi meditaciji* podvomil že prav o vsem zunaj sebe – v *Drugi meditaciji* podvomi še sam vase, o samem sebi, o svojem obstoju.

Kar torej po izvršenem delu dvoma na ravni, kjer kot razlog za dvom nastopi demon, ostane nedotaknjeno, neomajano, je prav subjekt *Meditacij*. Demonu namreč ni uspelo prevarati subjekta v domnevi o njegovem lastnem obstoju: »naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj«, ²¹ še več, subjekt je svoj obstoj prepoznal prav v obstoju objekta prevare: »ni tedaj dvoma, da tudi jaz sem, če me že slepi.«²² Če je torej v moči

17. *Ibid.*, str. 52.

18. *Ibid.*, str. 56.

19. *Ibid.*, str. 54.

20. *Ibid.*, str. 56.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

demona prav vse, pa to, da bi s prevaro omajal subjektovo domnevo o lastnem obstoju, ni v njegovi moči. Kar seveda pomeni, da demon pač ni *summe potens*, nadvse mogočen – kot tak pa kajpada postane odveč.

Če demon v *Prvi meditaciji* nima lastnega predmeta, če mu je v skladu s tem odmerjena zgolj vloga sredstva za dvom, sredstva, s katerim subjekt samega sebe pripravi do tega, da »vztraja v dvomu do srečanja z neko prvo resnico, ne da bi se ujel v past verjetnega«,²³ kot nekje pravi H. Gouhier, pa je v *Drugi meditaciji*, kjer sam nastopi kot razlog za dvom, njegov predmet prav subjekt, ki – potem ko je uvidel, da ni ničesar zunaj njega – pod njegovo grožnjo podvomi še sam vase, o samem sebi, o lastnem obstoju in se prav na ta način dokoplje do svoje prve resnice, do resnice o lastnem obstoju.

Odkod potemtakem Descartesov demon, ki ga v skeptični tradiciji ne najdemo med razlogi za dvom?

Dovolj privlačno in verjetno hipotezo o možnem viru tega izjemnega razloga oziroma sredstva za dvom bi bilo moč postaviti na osnovi izvrstne knjige J. Rousseta *La littérature de l'âge baroque en France*.²⁴ Ta vir bi namreč prav lahko predstavljalo baročno gledališče, natančneje, baročna tragikomedija. Kot namreč ugotavlja Rousset, si že eden od obeh Antifolusov v Shakespearovi *Komediji zmešnjav* »po Montaignu in pred Pascalom oziroma Descartesom zastavlja vprašanje negotovih meja med snom in resničnostjo, vprašanje vdora sanj v življenje, kot ga bo izkusil Calderonov junak v komediji *Življenje je sen*«. ²⁵ Antifolus Sirakužan se namreč sprašuje takole: »Ali zdaj spim in mislim zaslepljen, da je resnica, kar je zmeden sen? (...) Spim ali bedim? Mi um je razdejan?«, ²⁶ itn. Baročna tragikomedija pa prav kot gledališče nestanovitnosti in negotovega junaka velja za *le théâtre du doute*, za gledališče dvoma: ²⁷ ne le, da že sami naslovi nekaterih tragikomedij med leti 1630 in 1655 zrcalijo skeptično *suspension de jugement*, ²⁸ zadrževanje, odložitve sodbe – denimo *Les fausses vérités* (d'Ouville), *L'innocente infidélité* (Rotrou), *La fidele tromperie* (Gougenot), *Les innocens coupables* (Brosse), *Les morts-vivants* (d'Ouville), *L'amante ennemie* (Sallebray), itn. – pač pa to gledališče skozi usta junakov na odru dobesečno uprizarja vse ključne razloge za dvom, kajpada z izjemo Boga: *Sont-ce des vérités? est-ce une illusion?*, so to resnice? je to utvara?, *Dormons-nous? rêvons-nous?*, spimo? sanjamo?, pa tudi *Quel démon nous enchante?*, kateri demon nas slepi? V baročni tragikomediji potemtakem med razlogi za dvom najdemo tudi demona, ki nas slepi, kar pa navsezadnje ni nič nenavadnega, zakaj po Roussetovih besedah je v gledališču 17. stoletja vse polno »magov in čarodejev, demonov, prikazni, urokov, posegov nadnaravnih sil«, ²⁹ itn. Ta hipoteza je toliko bolj verjetna, ker v *La recherche de la vérité* – prva polovica tega dia-

23. H. Gouhier, 'Disparition du malin génie', *Essais sur Descartes*, Vrin, Pariz 1973, str. 157.

24. K branju te knjige sta nas pritegnili dve opombi v delu G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Vrin, Pariz 1971, str. 520 in 522.

25. J. Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France*, Librairie José Corti, Pariz 1954, str. 61.

26. Shakespeare, *Zbrane gledališke igre*, I, MK, Ljubljana 1978, str. 299-300.

27. J. Rousset, *op. cit.*, str. 60.

28. Ta izraz najdemo že pri Montaignu, prim. *op. cit.*, str. 171.

29. J. Rousset, *op. cit.*, str. 38.

loga namreč v grobem ustreza *Prvi meditaciji* – celo sam Descartes oziroma njegov porte-parole, Evdoks vpeljavo sanj kot razloga za dvom podkrepi prav z zgledom, vzetim iz gledališkega sveta: »ali niste v komedijah še nikoli slišali izraza začudenja *bedim ali spim?*«³⁰ Kaj malo pomembno je, ali gre pri vprašanju *Veillé-je, ou si je dors?* za dobeseden citat ali ne, zakaj po Roussetovih besedah je prav to vprašanje, zapisano nekoliko drugače: *Rêvé-je ou si je veille?*, tisto, ki se v baročni tragikomediji »neprestano ponavlja«.³¹ Domnevamo lahko, da bi moral Evdoks v *La recherche de la vérité*, se pravi v delu, ki prav gotovo ni namenjeno istim bralcem kot *Meditacije*, bržkone tudi vpeljavo demona kot razloga oziroma sredstva za dvom pospremiti s kakšnim pojasnjevalnim citatom, podkrepiti s kakšnim nazornim gledališkim zgledom – če bi do nje seveda prišlo – zakaj njegov sogovornik, Poliander že same izkušnje sanj ni pripravljen takoj tvegati: zadržani in omahljivi Poliander je namreč pripravljen »dvomiti ali ni[sem] nemara vse svoje življenje samo sanjal«,³² in izkušnjo sanj vzeti nase šele potem, ko ga Evdoks spomni, da je nekaj podobnega že prav gotovo videl na odru, v gledališču.

Nič manj privlačno in verjetno hipotezo o možnem zgodovinskem viru Descartesovega demona in njegove univerzalne prevare je postavil R. H. Popkin.³³ Ta vir naj bi po njegovem mnenju predstavljal nek znameniti sodni proces, do katerega je v začetku tridesetih let 17. stoletja prišlo v Loudunu v Franciji, proces, ki je še pred izrekom dokončne obsodbe veljal za velik pravni škandal, ki je brez dvoma odmeval po vsej Franciji, pa tudi drugod po Evropi, tako da bi bil prav lahko prišel na ušesa tudi Descartesu. Gre namreč za proces proti duhovniku Urbainu Grandierju, ki je – obtožen čarovništva – jeseni leta 1634 zgorel na grmadi. O tem procesu je Ken Russell leta 1970 posnel film z naslovom *Demoni*. Predloga, po kateri je Russell posnel svoj film in na katero se opiramo tudi sami, je knjiga Aldousa Huxleya z naslovom *The Devils of Loudun*. Gre za natančno zgodovinsko rekonstrukcijo dogodkov, ki so pripeljali do procesa, in procesa samega, ki jo je Huxley opravil na osnovi pisnih virov oseb, ki so bile tako ali drugače vpletene v sam proces. Že sólo dejstvo, da o procesu obstaja tolikšna množica pisnih virov – od priložnostnih sestavkov, pamfletov, s katerimi skušajo nosilci obtožbe v očeh tedanje javnosti vedno znova utemeljiti obtožnico, do pričevanj povsem naključnih opazovalcev – dovolj zgovorno priča, da je bilo s samim procesom bržkone nekaj hudo narobe. Sólo branje Huxleya seveda še nikakor ne more biti tista »obširnejša raziskava spornih vprašanj, ki jih je v omikanem svetu odpiral proces v Loudunu«, s katero bi bilo po Popkinovem prepričanju šele mogoče »osvetliti vir in pomen Descartesovega velikega prispevka k skeptični argumentaciji«,³⁴ toda za nas tudi sam okvirni prikaz nekaterih spornih vprašanj prav gotovo ne bo nezanimiv.

30. AT X, 511.

31. J. Rousset, *op. cit.*, str. 66.

32. AT X, 514.

33. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1979, str. 180.

34. *Ibid.*, str. 181.

Povzemimo najprej v grobih potezah sam potek dogodkov, ki so pripeljali do procesa. Po navedbah obtožnice naj bi v nekem manjšem uršulinskem samostanu v Loudunu prišlo do množične obsedenosti s hudičem, demonom: vseh sedemnajst sester – ena izmed njih celo sestrična v drugem kolenu kardinala Richelieuja – naj bi bilo obsedenih s hudičem, uročil pa naj bi jih prav Grandier, ki ga obtožnica v skladu s tem bremeni čarovništva.

V ozadju procesa, kot ga dovolj prepričljivo slika Huxley, se seveda skriva marsikaj, od povsem lokalnih spletk – izjemno postavni in privlačni Grandier, ki se je rad oziral za ženskami, je bil seveda trn v peti tamkajšnji *moral majority* – prek spora med škofom v Poitiersu in nadškofom v Bordeauxu, pa vse do Richelieujevega preganjanja hugenotov, katerih močno središče je ta čas Loudun.

Po več neuspešnih poskusih, da bi se nadležnega duhovnika otresli – vse tovrstne poskuse je v preteklosti preprečil bordeauski nadškof, Grandierjev zaščitnik in prijatelj – pride skupini zarotnikov na ušesa končno nekaj takega, kar bi bilo moč s pridom uporabiti zoper njega. Prednici samostana, sestre Jeanne des Anges, s katero je Grandier že prišel v spor, ko je odklonil njeno povabilo, naj postane samostanski spovednik – ni težko uganiti, zakaj so ga nune na vsak način hotele dobiti medse – se namreč neko noč v sanjah, ki so izrazito erotično obarvane, prikaže Grandier, in ko jih naslednje jutro zaupa novemu samostanskemu spovedniku, ki sam sodeluje v zaroti zoper Grandierja, jih ta interpretira kot delo hudiča, demona. Stvari od tega trenutka naprej seveda stečejo same od sebe, prav kmalu se vsem nunam začne v sanjah prikazovati Grandier, samostan razglasijo za uročen, pokličejo izvedence, ki naj potrdijo, da gre res za obsedenost, v mestu se dan za dnem vrstijo eksorcisti, ki iz histeričnih nun izganjajo hudiča, Grandierja pa spravijo za zapahe.

Prva stvar, ki so jo kršili že pred samim začetkom procesa, je bila ta, da je bilo izganjanje hudiča javno, se pravi odprto za široke ljudske množice, ki so se začele v Loudun zgrinjati od vsepovsod, in ki so bržčas z neprikritim zanimanjem opazovale, kako so se nune – šlo je praviloma za mlade in najbrž tudi privlačne ženske – v krčih zvijale po tleh in kričale najrazličnejše, navadno skrajno obscene reči.³⁵ Vse to je bilo kajpada v očitnem nasprotju z določbo, ki izrecno prepoveduje izganjanje hudiča pred pričami, vsem na obeh: prisotni so lahko samo izganjalec, duhovnik, zdravnik s klistirjem, itn.

Vendar pa to še ni vse. Do zares pomembnih kršitev je namreč prišlo šele na samem procesu, na katerem je bilo kot edino dokazno gradivo zoper obtoženega uporabljeno prav pričevanje histeričnih nun, se pravi besede, ki so jih iz le-teh izvabili med samim eksorcizmom. Za kaj pravzaprav gre? Če namreč pri eksorcizmu, kot so takrat verjeli, skozi usta obsedene osebe spregovori sam demon, ki se je naselil v njenem telesu, potem je seveda očitno, da pričevanja nun v nobenem primeru ne moremo imeti za obremenilno dokazno gradivo, zakaj demon je že po definiciji »oče laži«, se pravi lažnivec *par excellence*, za katerega nikoli ne moremo vedeti, ali govori resnico. Pričevanje nun je potemtakem, strogo vzeto, povsem brezpredmetno – to pa kljub dejstvu, da so prisegle, da bodo govorile resnico. Vse

35. Prim. A. Huxley, *The Devils of Loudun*, Triad/Panther Books, 1977, str. 184, op. 1.

dotlej, dokler so obsedene, pač ne moremo vedeti, ali so takrat, ko so prisegle, da bodo govorile resnico, govorile one same ali pa kateri od demonov – demonov je navadno več in jih je treba izganjati drugega za drugim – v njih. In če je govoril kateri od demonov – denimo Asmodej, Balaam, Beherit, Belial, Belzebub, Eazaz, Leviatan, Neftali, Zabulon, itn. – kako naj vemo, ali je takrat, ko je prisegel, da bo govoril resnico, res govoril resnico? Itn.

S tem, ko je tožilec upošteval izpovedi obsedenih nun, s tem, ko je torej sprejel pričevanje demonov, je ravnal v nasprotju z odredbo teologov s pariške Sorbone, ki imajo v teh rečeh zadnjo besedo; le-ti so namreč že leta 1610 pričevanje demonov zavrnilo kot nesprejemljivo: »spodaj podpisani doktorji s Fakultete v Parizu smo glede nekaterih vprašanj, ki so bila naslovljena na nas, mnenja, da nikoli ne smemo sprejeti obtožb, ki prihajajo iz ust demona, še manj pa smemo izrabljati eksorcizem z namenom, da bi odkrili posameznikove napake, ali ugotovili, če je čarovnik; nadalje smo mnenja, da demonovim besedam ne smemo verjeti niti v primeru, če bi se eksorcizem izvajal ob svetem zakramentu in bi bil demon prisiljen priseči (tako ravnanje odločno odklanjamo), ker je demon pač vedno lažnivec in oče laži.«³⁶ Seveda si ni težko predstavljati pomislekov, ki so se ob procesu vsiljevali sami od sebe. Denimo, kako to, da nune, ki jih je Grandier uročil, vse po vrsti pričajo njemu v škodo? Mar ne bi bil Grandier s svojo nadnaravno močjo zlahka dosegel tega, da bi vse nune pričale njemu v prid? Ali ni torej prav dejstvo, da nune pričajo njemu v škodo, dejansko izraz njegove nemoči in je potemtakem nedolžen? Še več, ali mu ne bi bilo mogoče krivde naprtiti tudi v primeru, če bi vse nune pričale njemu v prid, saj bi bilo šele to znamenje njegove nadnaravne moči? Itn. Čarovništvo je pač obtožba, ki jo je kadarkoli mogoče naprtiti prav komurkoli, saj jo je moč podkrepiti tako s pričanjem v škodo kot s pričanjem v korist obtoženega, če le pričanje v škodo sprejmemo kot verodostojno, pričanje v korist pa interpretiramo kot znamenje njegovih nadnaravnih moči.

Najmanj, kar bi bilo moč reči v prid Popkinovi hipotezi o možnem zgodovinskem viru Descartesovega demona, je to, da med držo teologov s pariške Sorbone, ki odločno zavračajo pričevanje demonov kot brezpredmetno in nesprejemljivo, in Descartesovo držo v *Prvi meditaciji*, da bo »trdno odločen pazil«, da mu *iste deceptor*, ta varljivec, z eno besedo, demon, »kolikor je že mogočen in prekanjen, ne bi mogel vsiliti kaj lažnega«,³⁷ da bo torej soglasje odrekel vsem svojim mnenjem, ker so prav vsa lahko delo demona in potemtakem lažna, prav gotovo obstaja neko določeno ujemanje: kot namreč teologi demonom niso pripravljeni verjeti na besedo, čeprav so bili le-ti prisiljeni priseči, da bodo govorili resnico, tako tudi Descartes, kot smo videli, demonu ne bi bil pripravljen verjeti niti v primeru, če bi ta govoril resnico. Kar torej Descartesa družijo s teologi s pariške Sorbone, je prav soglasje s Tomaževo mislijo – *daemoni, etiam vera dicenti, non est credendum*, demonu ne smemo verjeti, čeprav govori resnico.³⁸ Ob tem pa nikakor ne bi smeli prezreti na prvi pogled morda povsem obrobnega dejstva, da skuša Descartes leta

36. *Ibid.*, str. 150.

37. Descartes, *Meditacije*, op. cit., str. 54.

38. Navajamo po Huxleyu, op. cit., str. 151.

1641 za svoje *Meditacije*, ki tako rekoč uprizarjajo paradoks procesa v Loudunu in zrealijo odklonilno stališče do pričevanja demonov, pridobiti prav naklonjenost, podporo in celo zaščito »doktorjev svete bogoslovne fakultete v Parizu«, ³⁹ kot beremo v posvetilnem pismu, ki uvaja *Meditacije*, se pravi prav naklonjenost tistega telesa, ki mora med drugim razsojati tudi o sprejemljivosti pričevanja demonov ob tovrstnih procesih. Dodajmo še to, da demona pred *Meditacijami* – pa tudi po njih – ni najti nikjer v Descartesovih delih: demon potemtakem nastopa samo v delu, ki je nastalo v času, ki ga je bržkone usodno zaznamoval prav proces v Loudunu.

Posebna odlika razlogov za dvom, kot so nanizani v *Prvi meditaciji*, je prav v njihovi uverženosti: čutne zmote, sanje in demon – norost in Boga zaenkrat puščamo ob strani – so namreč uverženi tako, da vsakokratnemu delu dvoma, ki ga sami, kot razlogi za dvom, sprožajo, sledi nek sprevid, spregled, neka deziluzija, do katere pride prav ob vsakokratnem ostanku resnice, se pravi ob tistem, kar je vzdržalo preizkus dela dvoma na prejšnji ravni. Če lahko potem, ko mi je s čutnimi zmotami uspelo omajati »neznatne in oddaljene reči«, dvomim o tem, ali je neka stvar, ki je premajhna, prenezatna, da bi jo lahko razločno zaznal, oziroma neka zelo oddaljena zvezda na nebu, res takšna kot mi jo kažejo čuti, pa o »nadrobnostih« v svoji neposredni bližini, denimo o tem, da »oblečen v suknjič sedim ob ognju«, pred nastopom sanj ne morem dvomiti; ali: če lahko potem, ko mi je s sanjami, ki nastopijo kot nov, močnejši razlog za dvom, uspelo omajati tudi »nadrobnosti« v moji neposredni bližini, dvomim o tem, ali res oblečen sedim ob ognju – prav lahko bi se namreč primerilo, da bi to doživljal v snu, se pravi takrat, ko bi dejansko slečen ležal v postelji – pa o veljavnosti matematičnih resnic pred nastopom Boga, ki zmore vse, ne morem dvomiti, zakaj »če bedim ali spim, dva in tri je pet«; ali: če lahko potem, ko se je pod grožnjo demona za vse stvari, za katere sem pred tem mislil, da so nekaj, izkazalo, da niso nič, dvomim prav o vsem, pa lahko o samem sebi, o svojem obstoju dvomim le toliko časa, dokler ne uvidim, da demon »nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj«. Če sta prvi dve deziluziji, ob katerih subjekt uvidi, da stvari vendarle ne kažejo tako slabo, kot je bilo nemara videti na prvi pogled, trenutni, začasni, prehodni, saj se vsakokrat znova izkaže, da stvari kažejo še slabše, kot je sprva kazalo, pa je zadnja, pred katero slabše kot je, pač ne bi moglo biti, dokončna: »tako moram naposled, ko vse to premislim več kot dovoljkrat, skleniti, da je stavek: 'jaz sem, jaz bivam', kolkokrat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen«. ⁴⁰

Pri Montaignu pa je seveda drugače. Montaignova pozornost namreč v prvi vrsti velja čutnim zmotam in dvomu o pričevanju čutov, zakaj prav čuti so *nos maîtres, ... la science commence par eux et se resout en eux*. ⁴¹ Medtem ko Montaigne ne razlikuje med norostjo in sanjami na eni strani in boleznijo na drugi – zadovolji se namreč z ugotovitvijo, da nam bolezen, norost in sanje stvari, ki so nam dostopne *par l'entremise des sens*, s posredovanjem čutov, prikažejo v drugačni luči kot jih

39. Descartes, *Meditacije*, op. cit., str. 37.

40. *Ibid.*, str. 56.

41. Montaigne, *Essais*, II, 12, op. cit., str. 252.

vidijo zdravi, prisebni in budni⁴² – pa bi Descartes z norostjo in sanjami meril na tisto, česar mu ne bi uspelo omajati z boleznijo: če je bolezen, denimo zlatenica, že zadosten razlog za dvom o tem, ali so stvari res takšne kot jih vidim, pa je to, »da sem zdajle tukaj, da ogrnjen v zimski suknjič sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir«, itn. mogoče omajati vselej šele z norostjo in sanjami, ki univerzalizirajo izkustvo tistih čutnih zmot, do katerih ob boleznih prihaja samo občasno oziroma v omejenem obsegu.

Če nam bolezen, norost in sanje stvari, ki so nam dostopne s posredovanjem čutov, prikažejo v drugačni luči kot jih vidijo zdravi, prisebni in budni, pa tudi zdravi, prisebni in budni, ki stvari sicer vidijo drugače kot bolni, nori in speči, le-teh ne vidijo takšnih kot so v resnici, zakaj tudi *nostre santé*, naše zdravje, nič manj kot *la maladie*, bolezen, *nostre assiette droite et nos humeurs naturelles*, naše normalno počutje in naši uravnovešeni telesni sokovi, nič manj kot *les humeurs desreglées*, neuravnovešeni telesni sokovi, stvari pač obarvajo po svoje, jim torej podelijo nek svojevrsten pečat.⁴³ Čuti namreč stvari vselej popačijo in izmaličijo, tako da tega, kakšne so stvari v resnici, po Montaignu nikoli ne moremo vedeti. Če pa so stvari, kot nam jih posredujejo čuti, v vsakem primeru popačene, izmaličene in izkrivljene, potem je, razumljivo, sleherna deziluzija povsem brezpredmetna: ko smo, denimo, ozdravljeni norosti, lahko ugotovimo le to, da je »naša modrost manj modra od norosti«⁴⁴ – zato se seveda ne gre čuditi temu, da oba Montaignova norca svojo ozdravitev obžalujeta – ko se prebudimo iz sanj, le to, da je »naše bedenje bolj zaspano od samega spanca«,⁴⁵ itn. Stvari sicer vsakokrat vidimo drugače kot prej, a še vedno drugačne kot so v resnici: to, kakšne so stvari v resnici, nam za vselej ostaja prikrito, nedostopno. Če torej Montaigne, ki trdi, da čuti nikoli niso zanesljivi, ne bi bil pripravljen priznati ne tega, da je sneg rumenkast, kot bi ga videl v primeru zlatenice, ne tega, da je krvavo rdeč, kot bi ga videl s podplutim očesom, in ne tega, da je bel, kot ga vidi v normalnih okoliščinah, pa bi bil nasprotno Descartes, ki ne trdi, da so čuti vedno nezanesljivi, pač pa samo to, da niso vedno zanesljivi, pred nastopom sanj bržkone še pripravljen priznati, da ga čuti takrat, ko mu sneg v normalnih okoliščinah prikažejo v beli barvi, ne varajo in da je potemtakem sneg v tem primeru tudi v resnici takšen, kot mu ga kažejo. Če namreč nisem že vnaprej prepričan, da čuti nikoli niso zanesljivi, potem se o tem, da niso vedno zanesljivi lahko prepričam le, če verjamem, da so občasno tudi zanesljivi.

Dvoma o veljavnosti matematičnih resnic pa pri Montaignu – strogo vzeto – ni, čeprav bi bil Bog v njegovih očeh že zadosten razlog za tovrsten dvom. Gre namreč za neko mesto v *Apologie de Raimond Sebond*, kjer Montaigne navaja razmišljanje nekoga, ki se tolaži z mislijo, da vsemogočni Bog vendarle ne zmore vsega: tako se, denimo, ne more pokončati, kadar bi sam tako hotel, ne more smrtnikov napraviti nesmrtnih, ne more oživiti preminulih, ne more za nazaj spreminjati preteklosti

42. *Ibid.*, str. 264.

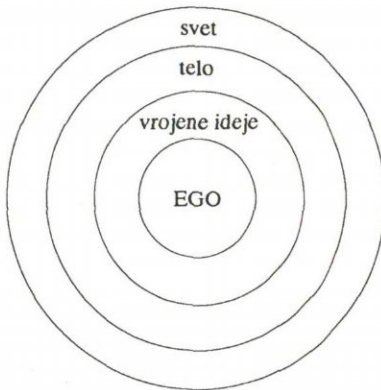
43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, str. 233.

45. *Ibid.*

(največ, kar lahko s preteklostjo stori, je – kot beremo – to, da jo preprosto poza-bi), itn. V tem kontekstu je izrečena tudi misel, da Bog *ne peut faire que deux fois dix ne soient vingt*, ne more doseči, da dvakrat deset ne bi bilo dvajset⁴⁶ – sam Montaigne pa se s to mislijo, kot seveda tudi z ostalimi, ni pripravljen strinjati: svoje nestrinjanje namreč izrazi z besedami, da resen kristjan tovrstnih misli ne bi smel izreči, zakaj to bi pomenilo krojiti Boga po meri človeka, itn. To pa je tudi vse: s te točke bi bil dvom o veljavnosti matematičnih resnic sicer možen – če bi bil namreč vsemogočni Bog lahko dosegel, da dvakrat deset ne bi bilo dvajset, potem pač moramo dvomiti tudi o veljavnosti matematičnih resnic – vendar pa Montaigne tega koraka ni pripravljen tvegati, čeprav bi to lahko storil, saj se je že pred tem dokopal do ugotovitve, ki bi prav gotovo sledila tudi iz tovrstnega dvoma, namreč do ugotovitve, *que nostre sagesse n'est que folie devant Dieu*, da je naša modrost pred obličjem Boga zgolj norost.⁴⁷

Delo dvoma potemtakem v *Prvi meditaciji* poteka tako, da se subjektov reprezentacijski univerzum, če lahko tako rečemo, z vsakim razlogom za dvom zoži: najprej zaradi čutnih zmot klonijo »neznatne in oddaljene reči«, nato zaradi sanj »nadrčnosti« v moji neposredni bližini in končno zaradi Boga še matematične resnice – tako da po usodnem spoprijemu, merjenju moči z demonom, kot čisti jaz, *ego*, ostanem zožen sam nase. Ob tem bi bilo kajpada premalo reči, da delo dvoma napreduje postopoma, da vsak nadaljnji korak s tem, da navezuje na vsakokratni ostanek resnice, smiselno, logično sledi iz predhodnega, itn. Gre namreč za veliko več. Kot je v svojem sijajnem sestavku z naslovom *Le doute, le savoir, le vertige*⁴⁸ prepričljivo pokazal B. Baas, delo dvoma odlikuje neka prav posebna struktura. Če si namreč delo dvoma, se pravi progresivno oženje subjektovega reprezentacijskega univerzuma predočimo grafično, tj. s pomočjo sistema koncentričnih krogov, dobi-mo shemo, ki je presenetljivo podobna astronomskim shemam vesolja.



46. *Ibid.*, str. 193.

47. *Ibid.*, str. 116.

46. *Ibid.*, str. 193.

47. *Ibid.*, str. 116.

48. B. Baas in A. Zaloszyc, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Navarin, Pariz 1988, str. 20-21.

Subjekt v tem koncentričnem sistemu zaseda osrednje mesto, vse njegove reprezentacije, se pravi svet, telo in vrojene ideje, pa so, kot pravi Baas, satelitizirane na orbitah, katerih oddaljenost od središča je sorazmerna z njihovo stopnjo negotovosti oziroma dvomljivosti. Prav ta koncentrična struktura dela dvoma pa je po Baasu tista, ki človeku omogoči, da se v obliki čistega samozavedanja znova prepozna kot središče vesolja – s tem pa se uzre natanko na mestu, ki mu ga je astronomska revolucija le nekaj desetletij poprej za zmeraj odrekla. Z eno besedo, v *Meditacijah*, kjer je enkrat za vselej zgubljeni geocentrizem nadomeščen z egocentrizmom, se subjekt koperniškega prevrata v lastnem reprezentacijskem univerzumu prepozna kot ptolemajski subjekt.

Če je bila pot, ki jo je Descartes premeril v *Prvi meditaciji*, sredotežna, pa bo pot nadaljnjih petih meditacij sredobežna: subjekt bo namreč svoj reprezentacijski univerzum postopoma širil navzven, si torej znova prilaščal vse tisto, kar je moral v *Prvi meditaciji* prepustiti uničujočemu napredovanju dela dvoma.