

DIDEROT IN *L'ÂME-MACHINE*

MIRAN BOŽOVIČ

1. *Machine à réflexion*

Diderot v svojih *Éléments de physiologie* – to obsežno delo, ki v glavnem sestoji iz fragmentov oziroma neurejenih in občasno med sabo nepovezanih zapiskov o fiziologiji, psihologiji in filozofiji, ki si jih je Diderot v letih pred smrtjo delal ob prebiranju medicinskih del, velja za »njegov testament materialistične filozofije«¹ – omenja primer nekega bolnika, ki je štiri desetletja preživel v stanju popolne otopelosti, nato pa se je nekaj dni pred smrtjo ovedel, in sprašuje, »kaj je njegova duša počela v tem dolgem intervalu?«² Diderot ob tem kajpada meri na ključno nevšečnost, ki preži na pristaše filozofskega sistema, ki ga La Mettrie imenuje spiritualistični sistem človeške duše,³ po katerem je bistvena lastnost duše kot substance, ki je realno različna od telesa, prav mišljenje: če je duša res duhovna substanca in če je mišljenje res njena bistvena lastnost, ali to ne pomeni, da duša v času, ko ne misli, ne obstaja?

Ne le radikalnim materialistom, kot sta bila La Mettrie in Diderot, sklep o neobstoju duše v času, ko ne misli – ki sicer nezgrešljivo sledi iz njegovega metafizičnega sistema –, se je zdel nesprejemljiv celo imaterialistu Berkeleyju. Če je namreč, kot pravi Berkeley, obstoj tega, kar imenujemo *soul or myself*, duša ali jaz, v tem, da misli, hoče in zaznava,⁴ potem seveda tisti trenutek, ko preneham misliti, hoteti ali zaznavati – se pravi tisti trenutek, ko padem v globok spanec brez sanj ali zgubim zavest –, pač preneham obstajati. Za Berkeleyja torej problem ni samo v tem, ali telesa obstajajo *during the intervals*

¹ Pierre Lepape, *Diderot* (Pariz: Flammarion, 1991), 412.

² Diderot, *Éléments de physiologie*, v: *Oeuvres*, ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994), 1:1282.

³ La Mettrie, *L'Homme-machine*, v: *Oeuvres philosophiques*, ur. Francine Markovits (Pariz: Fayard, 1987), 1:63.

⁴ Berkeley, *Razprava o načelih človeškega razuma*, v: *Filozofski spisi*, prev. Zdenka in Frane Jerman (Ljubljana: Slovenska matica, 1976), 109–10.

between our perception of them, v intervalih med našimi zaznavami teh teles,⁵ ampak tudi v tem, ali *sam duh* obstaja v intervalih med *svojimi* mislimi, hotenji in zaznavami. Vendar pa Berkeleyjevih pogostnih trditev, da namreč *the soul always thinks*, duša vedno misli,⁶ oziroma da *the mind always & constantly thinks*,⁷ duh vedno in stalno misli, ne gre razumeti v smislu, kot da bi duša ves čas obsesivno mislila prav iz strahu, da ne bi tisti trenutek, ko bi prenehala misliti, prenehala obstajati.

Lep literarni zgled duha, ki ves čas misli prav iz strahu, da ne bi tisti trenutek, ko bi prenehal misliti, sam prenehal obstajati, uteleša vitez Agilulf, junak Calvinove novele *Neobstoječi vitez*, ki kot čisti, neutelešeni duh prebiva v praznem oklepu. Njegovo obsesivno obnašanje – nikoli namreč ne zatisne očesa, ampak cele noči blodi naokrog in kompulzivno prešteva liste in storže na drevesih, rešuje aritmetične in geometrijske probleme, najraje pa iz drevesnih storžev sestavi trikotnik in nad njegovimi stranicami še kvadrate, nato pa v nedogled premleva Pitagorov izrek, itn. – postane smiselno šele takrat, ko zremo, da tisti trenutek, ko se ga poloti spanec, oziroma tisti trenutek, ko preneha misliti, dobi občutek, da se bo »razblinil« oziroma »pogreznil v nič.« Kot čisti duh Agilulf torej dejansko izkuša, da je prav mišljenje tisto, kar ga vzdržuje v obstoju, in da bi tisti trenutek, ko bi prenehal misliti, prenehal obstajati. Zato si seveda, razumljivo, ne upa zatisniti očesa. Kadar se ga loteva spanec, poskuša to tako rekoč predsmrtno stanje premagati tako, da se loti opravil, ki od njega terjajo čimvečji miselni napor. S tem, da poskuša ves čas misliti »natančne in določne misli,« ne odganja zgolj spanca, ampak izničenje, ki bi ga prinesel spanec kot odsotnost zavesti oziroma mišljenja. Kot sam pravi, če bi zaspal samo za hip, »se nikoli več ne bi ovedel, ampak bi bil za vedno zgubljen. Zato ostajam popolnoma buden vsak trenutek dneva in noči.«⁸

Takšna drža duha, ki si ne bi upal zatisniti oči iz strahu, da bo prenehal obstajati, bi bila v Berkeleyjevem univerzumu upravičena samo, če v njem ne bi veljala neka povsem določena teorija časa (kot bi bila, po drugi strani, drža duha, ki si ne bi upal zatisniti oči iz strahu, da bo svet prenehal obstajati, v tem univerzumu upravičena samo, če v njem ne bi bilo Berkeleyjevega Boga, ki svet ves čas zaznava oziroma, natančneje, si ga zamišlja). Berkeley namreč prav zaradi tega, da mu ne bi bilo treba reči, da duša ta čas ne obstaja, raje

⁵ *Ibid.*, 68.

⁶ *Ibid.*, 90.

⁷ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, v: *Philosophical Works*, ur. M. R. Ayers (London: Dent, 1992), 314.

⁸ Italo Calvino, *The Nonexistent Knight & The Cloven Viscount*, prev. A. Colquhoun (New York: Harcourt Brace, 1962), 20–22.

reče nekaj drugega, namreč to, da *sam ta čas, v katerem duša ne bi obstajala, ne obstaja*. Kar namreč po Berkeleyju za posameznega duha konstituira njegov čas – in vsak duh ima svoj čas, ki je povsem subjektiven, ni pa nikakršnega absolutnega časa –, je prav zaporedje idej v samem tem duhu.⁹ To pa seveda pomeni, da takrat, kadar v duhu ni zaporedja idej, tudi časa ni. Če pa takrat, kadar ni zaporedja idej, ni časa, potem seveda med trenutkom, ko padem v stanje popolne otopelosti, in trenutkom, ko se spet ovem, pač ni časa, v katerem kot duh lahko ne bi obstajal. Po Berkeleyju bi bilo potemtakem za bolnika, ki ga omenja Diderot, mogoče reči tole: ne, da njegova *duša* ni obstajala v »dolgem intervalu« med trenutkom, ko je padel v stanje popolne otopelosti, in trenutkom, ko se je spet ovedel – ampak *sam ta interval* ni obstajal. To se pravi, da enostavno ne obstaja čas, v katerem njegova duša ne bi obstajala. In prav v tem smislu je treba razumeti Berkeleyjevo trditev, da namreč duša vedno misli: duša »vedno« oziroma natančneje, *ves čas* misli, ker enostavno ni časa, v katerem lahko *ne* bi mislila.¹⁰ In ker je *sam ta interval* med trenutkom, ko je padel v stanje popolne otopelosti, in trenutkom, ko se je spet ovedel, po Berkeleyju *nothing*, nič – *those intervals* [namreč intervali, v katerih v duši ni nikaršnih misli, hotenj ali zaznav, se pravi intervali smrti, izničenja, globokega spanja brez sanj, zamaknjenj itn.] *are nothing*¹¹ –, se je bolnik iz stanja otopelosti, strogo vzeto, prebudil takoj naslednji trenutek po tem, ko je padel vanj. Čas štirih desetletij, kolikor je v očeh ljudi okrog njega trajal ta interval, ki ga je konstituiralo »zaporedje idej« bolnikovega odrevenelega telesa v njihovem duhu, sam seveda ni nič manj subjektiven od bolnikovega – absolutnega časa pa v Berkeleyjevem univerzumu ni.

Še Descartesu bi bilo takrat, kadar bi duša prenehala misliti, »laže verjeti, da je prenehala obstajati, kakor pa si zamisliti, da bi lahko obstajala brez mišljenja.«¹² Tega, da bi duša »lahko obstajala brez mišljenja,« si Berkeleyju ne bi bilo nič laže zamisliti kot Descartesu – laže kot to, da takrat, ko preneha misliti, sama preneha obstajati, pa mu je bilo verjeti, da takrat zanjo preneha obstajati sam čas. V Berkeleyjevih očeh je moral biti sklep o neobstoju duše v času, ko ne misli, potemtakem nevzdržen celo do te mere, da je bil za to, da bi se mu izognil, pripravljen tvegati nemara nič manj nevzdržen sklep o neob-

⁹ Berkeley v pismu Samuelu Johnsonu, 24. marca 1730, v: *Philosophical Works*, 354; prim. *Razprava o načelih človeškega razuma*, 90.

¹⁰ Več o Berkeleyjevi teoriji časa, glej Ian C. Tipton, *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism* (London: Methuen, 1974), 271–96; George Pitcher, *Berkeley* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), 206–11 in A. C. Grayling, *Berkeley: The Central Arguments* (London: Duckworth, 1986), 174–83.

¹¹ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 308.

¹² Descartes v pismu Gibieufu, 19. januarja 1642, v: *Oeuvres philosophiques*, ur. Ferdinand Alquié (Pariz: Garnier, 1967), 2:909.

stoju samega časa, v katerem duša ne bi mislila. Če bi čas obstajal tudi še potem, ko je duša enkrat prenehala misliti, pa bi bil – kot lahko sodimo, denimo, na osnovi beležke 652 v *Philosophical Commentaries*, kjer pravi, da »trditi, da duh obstaja brez mišljenja, pomeni protislovje, nesmisel, nič«¹³ – seveda tudi Berkeley brez dvoma prej pripravljen verjeti, da je duša prenehala obstajati, kakor pa verjeti, da bi lahko obstajala brez mišljenja.

Po Diderotu pa na osnovi stanj, kot so popolna otopelost, globok spanec brez sanj, nezavest itn., »ne sklepamo na neobstoj duše,« temveč na njeno *identité avec le corps*,¹⁴ istovetnost s telesom: duša namreč ni nič drugega kot življenje in organiziranost samega telesa – *L'organisation et la vie, voilà l'âme*¹⁵ – in potemtakem obstaja toliko časa, dokler obstaja telo. Medtem ko v očeh spiritualistov duša, strogo vzeto, nikoli ne spi – tisti trenutek, ko bi zaspala, bi ali sama prenehala obstajati ali pa bi prenehal obstajati sam čas –, pa se v očeh materialistov »utrudi tako kot telo in počiva tako kot telo,«¹⁶ kot pravi Diderot, oziroma »duša in telo zaspita skupaj,«¹⁷ kot pravi La Mettrie. Ne brez mišljenja – duša *n'est rien sans le corps*,¹⁸ ni nič brez telesa.

Po Diderotu je mišljenje potemtakem očitno naključna in ne bistvena oziroma poglobitna lastnost duše, kar za dušo, ki je sama istovetna s telesom oziroma njegovo »organizacijo« ali notranjim ustrojem, seveda ni prav nič nenavadnega. Povsem enakega mišljenja je tudi La Mettrie, ki nekje pravi, da njegova »duša nenehno razodeva, ne mišljenje – ki je, karkoli že pravijo kartezijanci, njena naključna lastnost –, temveč dejavnost in občutljivost,«¹⁹ pred njim pa tudi Locke, ki sam zase pravi, da ima »eno tistih otopelih duš, ki se ne zaveda, da bi ves čas premišljevala o idejah«: ker je »zaznavanje idej za dušo to, kar je gibanje za telo – ne njeno bistvo, ampak ena izmed njenih operacij,« v Lockovih očeh »to, da bi duša vedno mislila, ni nič bolj nujno kot to, da bi se telo vedno gibalo«; nenehno mišljenje je »morda privilegij neskončnega Stvarnika in Ohranjevalca vseh stvari, ki nikoli ne zatisne očesa niti ne zaspri, ne pa pristojnost končnih bitij, vsaj ne človeške duše.«²⁰

Ne le, da je mišljenje po Diderotu naključna lastnost duše, ampak še več: Diderot je nemara edini filozof, ki je trdil, da je mišljenje nasprotno naravi in da lahko celo škodi našemu zdravju: »Nič ni bolj nasprotno naravi kakor red-

¹³ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 314.

¹⁴ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, v: *Oeuvres*, 1:711.

¹⁵ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1316.

¹⁶ *Ibid.*, 1282.

¹⁷ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 68.

¹⁸ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1282.

¹⁹ La Mettrie, *Traité de l'âme*, v: *Oeuvres philosophiques*, 1:170.

²⁰ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ur. A. C. Fraser (New York: Dover, 1959), 1:128.

no premišljanje [*la méditation habituelle*] oziroma drži znanstvenika. Človek je rojen za to, da deluje. Svoje zdravje dolguje gibanju.«²¹ (Ob tem se Diderot najbrž spominja let, ko je zaradi dolgotrajnega sedenja sam bolehal za hudi mi prebavnimi motnjami in mu je zdravnik svetoval, naj se več giblje in piše stoje.²²) Medtem ko znanstvenik *pense beaucoup et se remue peu*, veliko misli in se malo premika, pa je človek ustvarjen *pour penser peu, et agir beaucoup*, da malo misli in veliko deluje.²³ Isto misel srečamo tudi v *D'Alembertovih sanjah*, kjer Bordeu ugotavlja, da ljudje dandanes »tako malo hodimo in tako malo delamo, mislimo pa toliko,« da se prav lahko zgodi, da bo od človeka nekoč v prihodnosti ostala samo še glava²⁴ (tako kot bodo od ljudi, ki se vdajajo »nebrzdanemu ljubimkanju,« nekoč v prihodnosti ostali samo še ... – to misel, ki si je gospodična de l'Espinasse v *D'Alembertovih sanjah* ne upa izreči do konca, do potankosti razvije junakinja nekega drugega Diderotovega dela, namreč erotičnega romana *Les Bijoux indiscrets*, ki nas bo zanimal v nadaljevanju). Od tod nemara tudi številni, vztrajno ponavljajoči se motivi, ki v Diderotovih delih povezujejo mišljenje z gibanjem – pa čeprav samo v mislih: pri delu *La Promenade du sceptique*, ki razpade na *L'allée des épines*, *L'allée des marronniers* in *L'allée des fleurs*, je očiteno že iz naslova; premišljanje o Vernetovem slikarstvu v znamenitem *Salon de 1767* ne poteka tako, da bi Diderot obstal pred vsako razstavljeno sliko posebej in se poglobil vanjo, ampak tako, da sam tako rekoč vstopi v sliko in se cel dan sprehaja po naslikani krajini in skupaj z naslikanimi liki občuduje lepote narave, zvečer pred spanjem – noč bo prav tako prespal v sliki – pa prijetno utrujen od sprehoda zadovoljno ugotavlja, da se je nadihal svežega zraka in zdravo razgibal (*j'avais ... fait un exercice très sain*);²⁵ tega dela *Salona* se je prav zaradi tega oprijelo ime *Promenade Vernet*;²⁶ v *Rameaujevem nečaku* gre v povezovanju mišljenja z gibanjem še korak naprej, saj njegov duh za mislimi, ki so definirane kot »vlačuge« – *mes pensées, ce sont mes catins*,²⁷ moje misli so moje vlačuge –, tako rekoč teka, zdaj za eno zdaj za drugo, tako kot se »mladi razbrzdanci ženejo za petami kaki lahkoživki ... pa jo popustijo zaradi kake druge, se v vsako zaletavajo, a pri nobeni ne ostanejo«,²⁸ skladno s tem v Diderotovih očeh *notre véritable sentiment*, naše resnično mnenje seveda ni tisto, glede katerega nismo nikoli omahovali, ampak tisto, h kateremu smo se

²¹ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1314.

²² Prim. Lepape, *Diderot*, 260.

²³ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1314–15.

²⁴ Diderot, *D'Alembertove sanje*, v: *Izbrana dela*, prev. Pavle Jarc (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1951), 459.

²⁵ Diderot, *Les Salons*, v: *Oeuvres*, 4:604.

²⁶ Prim. Laurent Versini, *Denis Diderot alias Frère Tonpla* (Pariz: Hachette, 1996), 183.

²⁷ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, ur. Jean Varloot (Pariz: Gallimard, 1972), 31.

²⁸ Diderot, *Rameaujev nečak*, v: *Izbrana dela*, 337.

največkrat vrnil, ²⁹ se pravi ne tisto, pri katerem bi najdlje vztrajali oziroma mu ostali zvesti, ampak tisto, ki smo ga največkrat opustili in se ga nato vsakokrat znova oprijeli.

Kljub temu, da je človek »ustvarjen, da malo misli in veliko deluje« in se mu pretirano premissljevanje potemtakem praviloma upira, pa vendarle obstajajo tudi ljudje, ki veliko – in najbrž tudi radi – premissljujejo. Tako Diderot za Leibniza pravi, da se je »pri dvajsetih zaprl pred svetom in trideset let preživel v domači halji, zatopljen v globine geometrije oziroma zgubljen v temi metafizike«³⁰ (ob tem ne pozabi omeniti, da je nad svojimi nekaj več kot pet tisoč gesli za *Enciklopedijo* tudi sam sedel natanko toliko časa, se pravi okroglih trideset let³¹). Kar pa ne pomeni, da se Leibniz tri desetletja, ki jih je preživel v domači halji, ni gibal oziroma ni deloval in je samo premissljal; Diderot namreč Leibniza imenuje *une machine à réflexion*,³² stroj za premissljanje, in ga primerja s statvami, s čimer hoče najbrž reči tole: kot je gibanje oziroma delovanje statev tisto, ki proizvaja tkanino, tako je bilo prav gibanje oziroma delovanje Leibniza-stroja tisto, ki je proizvodilo mišljenje.³³ Pri Leibnizu potemtakem mišljenje ni bilo v nasprotju z gibanjem oziroma delovanjem, ker se je sam spremenil v »stroj za premissljanje,« ki mišljenje proizvaja mehanično in v njem – za razliko od večine ljudi, vključno s samim Diderotom, ki za svoje tridesetletno snovanje gesel za *Enciklopedijo* odkrito priznava, da je bilo *contre mon goût*³⁴ – celo uživa.³⁵

Vsaj eden od obeh zgledov mišljenja, ki ga je s svojim gibanjem oziroma delovanjem proizvodil Leibniz-stroj, najbrž ni izbran povsem po naključju: ali ni prav geometrija tista disciplina, v kateri – zaradi njenega logičnega ustroja in notranje nujnosti – razmišljamo najbolj »mehanično« oziroma »nesvobodno«? Diderot zapiše nekaj podobnega o »nesvobodi« najglobljšega premissljanja v geslu »Animal« v *Enciklopediji*:

²⁹ Diderot, *Pogovor med d'Alembertom in Diderotom*, v: *Izbrana dela*, 442.

³⁰ Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, v: *Oeuvres*, 1:804.

³¹ *Ibid.*, 805. Več o Diderotovem avtorskem in uredniškem delu pri *Enciklopediji*, glej Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* (Pariz: Albin Michel, 1995) in Madeleine Pinault, *L'Encyclopédie* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1993), 42–52.

³² Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, 804.

³³ Omenimo mimogrede, da je bil Vaucanson, ki se je sredi osemnajstega stoletja širno Evrope proslavil kot izdelovalec ljudi-strojev oziroma človeških avtomatov, obenem velik strokovnjak za statve: ko je enkrat avtomatiziral umetnost igranja na flavto, se je – z nič manjšim uspehom – lotil še avtomatiziranja »umetnosti tkanja« oziroma »oživljanja« statev; prim. André Doyon in Lucien Liaigre, *Jacques Vaucanson: Mécanicien de génie* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1966), 1 in passim.

³⁴ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, 805.

³⁵ *Ibid.*, 804.

Če tisti, ki zelo globoko premišlja [*celui qui médite très profondément*], kdaj v mislih premeri več različnih objektov zapored, do tega zaporedja nika-
kor ne pride zaradi dejanja njegove volje, ampak zato, ker ga vodi zveza
med samimi objekti [*la liaison des objets mêmes*].³⁶

Être machine, biti stroj, in *penser*, misliti, sta že pri La Mettrieju »stvari, ki
nista ... protislovni«:

Mislím, da je mišljenje tako malo nezdružljivo z organizirano materijo,
da se zdi, da je zgolj ena od njenih lastnost tako kot elektri-ka, gibalna
zmožnost, nepredirnost, razsežnost itn.³⁷

Pri Diderotu pa misliti in biti stroj ne le nista protislovni stvari, ampak je
najgloblje misli mogoče misliti sploh samo kot stroj, se pravi samo mehanič-
no; najgloblje premišljanje – premišljanje o metafiziki, o geometriji itn. – je
obenem tudi najbolj mehanično, to pa celo do te mere, da v Diderotovih
očeh prav *la méditation profonde*, globoko premišljevanje nastopa kot arhetip
mehaničnega delovanja: »ne poznam nič bolj mehaničnega [*machinal*], kot je
človek, ki je zatopljen v globoko premišljevanje.«³⁸

V *Enciklopediji* v geslu »Liaison« beremo:

V človeškem razumu je vse povezano med sabo tako kot v univerzumu in
... še tako dispartna ideja, za katero se zdi, da je pravkar nepremišljeno
prekrižala moje trenutno premišljevanje, je z zelo tanko nitjo povezana
bodisi z idejo, ki me zaposluje, bodisi s kakim pojavom, do katerega
pride v meni ali zunaj mene.... V človeku, ki premišlja, nujno uverženje
idej [*enchaînement nécessaire d'idées*].... V človeku, ki deluje, uverženje
dogodkov [*enchaînement d'incidents*], najbolj nepomemben od katerih je
enako nujen [*contraint*] kot sončni vzhod. Dvojna nujnost [*double néces-
sité*], lastna posamezniku, usoda, stkana od začetka časa do trenutka, v
katerem se nahajam.³⁹

Ne le v univerzumu, tudi v človeškem razumu je »vse povezano«; ni samo
narava mehanizem in človeško telo stroj – tudi sam človeški duh ni nič druge-
ga kot stroj.

³⁶ Diderot, *Encyclopédie*, v: *Oeuvres*, 1:257.

³⁷ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 112.

³⁸ Diderot, *Encyclopédie*, 257.

³⁹ Navajamo po Aram Vartanian, *Science and Humanism in the French Enlightenment* (Char-
lottesville: Rookwood Press, 1999), 155.

2. *L'anatomie métaphysique*

V XXVI. poglavju Diderotovega prvega romana *Les Bijoux indiscrets* iz leta 1748 – čeprav je bil za stavo napisan v manj kot dveh tednih, ta erotični roman velja za »maternico celotnega poznejšega dela«⁴⁰ –, ki nosi naslov *Métaphysique de Mirzoza*, istoimenska junakinja razvija nenavadno teorijo duše oziroma njenega preseljevanja. Ne gre za nesmrtno dušo, ki bi se selila iz enega telesa v drugo – verzijo te teorije najdemo, denimo, še v Crébillonovem erotičnem romanu *Le Sopha* iz leta 1742, kjer je bila duša glavnega junaka v enem od svojih prejšnjih življenj obsojena na to, da se je selila iz ene zofe v drugo, zdaj pa zbrano družbo zabava z obnavljanjem ljubezenskih prizorov, ki jim je neopažena prisostvovala –, ampak za dušo, ki se seli po enem samem telesu in premine skupaj z njim. Se pravi, da se takratni premiki v filozofiji lepo zrcalijo tudi v samem žanru erotičnega romana: medtem ko univerzum Crébillonovega romana še vedno obvladuje spiritualistični sistem človeške duše, pa univerzum *Les Bijoux indiscrets* že obvladuje nezgrešljivo materialistični sistem – v Mirzozinih očeh namreč duša ni nič drugega kot funkcija tistega organa oziroma telesnega dela, v katerem se trenutno nahaja. Mimogrede, nič manj na tekočem s takratnimi dogajanci na filozofskem prizorišču ni niti odkrito pornografski roman *Thérèse philosophe* iz leta 1748 – temu romanu, ki najverjetneje prihaja izpod peresa markiza d'Argensa, uspe morda najtesneje povezati seks in metafiziko, zaradi česar sodi v sam vrh filozofske pornografije –, katerega naslovna junakinja se očitno navdihuje pri materialistih: tako med drugim beremo, da duša ni duhovna substanca, ampak »del materije« in da potemtakem »na takšen ali drugačen način mislimo prav zaradi organiziranosti naših teles,«⁴¹ itn. Filozofinja Thérèse svojo misel o odvisnosti našega mišljenja od »organiziranosti naših teles« izreče celo istega leta, kot La Mettrie v *L'Homme-machine* zapiše, da so vse sposobnosti duše »tako zelo odvisne od specifične organiziranosti možganov in celotnega telesa, da očitno niso nič drugega kot sama ta organiziranost.«⁴²

V Mirzozini metafiziki so stvari dobesedno postavljene na glavo: sultanka Mirzoza namreč v popolnem nasprotju s splošnim prepričanjem dvornih filozofov, po katerem je »duša v glavi,« trdi, da »večina ljudi umre, ne da bi njih-

⁴⁰ Pierre Mesnard, *Le Cas Diderot* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1952), 105. Po daljšem obdobju odkritega zavračanja romana kot obscenega dela, ki naj bi bilo ned vredno velikega misleca, je v zadnjih nekaj desetletjih vedno več zlasti literarno-teoretskih razprav, ki roman obravnavajo kot nepogrešljiv del pisateljevega kanona.

⁴¹ Boyer d'Argens [?], *Thérèse philosophe* (Pariz: Éditions La Musardine, 1998), 149. Za podroben in izčrpen komentar filozofskih implikacij tega romana, glej Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (New York: Norton, 1996), 85–114.

⁴² La Mettrie, *L'Homme-machine*, 98.

va duša kadarkoli naseljevala to bivališče in da je njeno prvo bivališče v stopalih.«⁴³ Duša v svoje »prvo bivališče« v telesu ni prišla od zunaj, ampak v stopalih sploh šele *commence à exister*,⁴⁴ začne obstajati, in od tod potem nadaljuje svojo pot po telesu.

Mirzoza se ob tem sklicuje *à l'expérience*, na izkustvo oziroma eksperiment in se obenem nadeja, da bo na ta način »nemara postavila prve temelje eksperimentalne metafizike«:⁴⁵ na prvi pogled je očitno, da se duša v zgodnjem otroštvu ne manifestira v glavi – otrokove »oči se odpirajo, ne da bi videle, usta ne da bi spregovorila in ušesa ne da bi slišala«⁴⁶ –, ampak »svoje prve funkcije opravlja v drugih udih,«⁴⁷ namreč v stopalih oziroma nogah. To naj bi bilo očitno že pred rojstvom: medtem ko so v materinem telesu telo, glava in roke zarodka negibni, pa se noge stegujejo in krčijo. Ko se otrok rodi, najprej začne premikati noge, ko pa se enkrat postavi na noge, prav »noge ukazujejo drugim udom«: roke se namreč ubogljivo opirajo na zid in stegujejo naprej, »da bi preprečile padce in olajšale aktivnost nog.«⁴⁸ Gibi vseh ostalih udov so potemtakem podrejeni gibanju nog. Če otroka v starosti štirih let za kratek čas posadite na stol, pravi Mirzoza, bo planil v jok in se na vso moč upiral, to pa zaradi tega, ker s tem »niste omejili samo gibanja nog, ampak imate v ujetništvu tudi njegovo dušo.«⁴⁹

Duša v stopalih ostane do starosti dveh ali treh let, pri štirih se naseli v nogah, pri petnajstih pa doseže kolena in stegna. V tej starosti namreč otroci kažejo močno nagnjenje do plesa, sabljanja, tekanja in drugih podobnih telesnih aktivnosti. Ali ne bi bilo potemtakem absurdno zanikati, da duša prebiva v tistih delih telesa, v katerih se skoraj izključno manifestira in v katerih je deležna najbolj prijetnih občutij, sprašuje Mirzoza. Skratka, ker ni »prav nika kršne gotovosti, da bi v otroštvu glava mislila,« očitno ni glava tista, ki bi obvladovala noge, ampak »noge obvladujejo glavo.«⁵⁰

Duša pa svojega bivališča v telesu ne spreminja samo v otroštvu in mladosti, ampak skozi vse življenje. Iz stopal, kjer »začne obstajati« – pri marsikom tudi za vedno obtiči v stopalih –, potem napreduje po telesu, »zapusti en telesni del, se vanj vrne in ga spet zapusti.«⁵¹ Skladno s spreminjanjem bivališča

⁴³ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, v: *Oeuvres complètes*, ur. Herbert Dieckmann, Jacques Proust in Jean Varloot (Pariz: Hermann, 1978), 3:120.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 121.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, 122.

⁵¹ *Ibid.*, 123.

duše se spreminja tudi ekonomija samega telesnega mehanizma, pri čemer velja splošno pravilo, da so »ostali udi vedno podrejeni tistemu, ki ga naseljuje duša.«⁵² V skladu z Mirzozino teorijo blodne duše je vsak posameznik usodno zaznamovan s poglobitno funkcijo telesnega dela oziroma organa, v katerem se nahaja njegova duša: ženske, pri katerih duša običi v jeziku, se tako spremenijo v »nadležne klepetulje,« tiste, pri katerih se ustavi v očeh, v »spogledljivke,« tiste, pri katerih se nahaja zdaj v spolnem organu – Diderotov izraz za spolni organ je *bijou*, dragulj – zdaj v očeh, v »lahkoživke,« tiste, pri katerih se nahaja zdaj v glavi zdaj v srcu, v »krepostne ženske,« in tiste, pri katerih za vedno običi v spolnem organu, v »hotnice.«⁵³ Telesni udi so potemtakem glavi podrejeni samo takrat, kadar duša doseže možgane in se spremeni v mišljenje. Toda duša že glave same ne doseže prav pogosto, pa še takrat, kadar jo doseže, se ne spremeni vedno v mišljenje: kadar denimo učitelj dušo učenca z zvijačo pripravi do tega, da zapusti stopala in se naseli v možganih, se duša tu »navadno spremeni v spomin in skoraj nikoli [*presque jamais*] v razsodnost.«⁵⁴ Skratka:

Razred tistih, pri katerih duša glavo obišče kot kako hišo na deželi, kjer ostane le kratek čas, je zelo številčen. Sestavljajo ga gizdalini, spogledljivke, glasbeniki, pesniki, romanopisci, petolizci in vse tiste, ki jih imenujemo lepe ženske. Prisluhnite kdaj njihovemu umovanju in nemudoma boste prepoznali blodne duše...⁵⁵

Ker se torej duša, ki jo je »narava postavila v človeško telo kakor v prostrano palačo, kjer pa ne zaseda vedno najlepših soban,« na svoji poti po telesu, v katerem sta ji v prvi vrsti namenjena srce (kot »središče kreposti«) in glava (kot »mesto resnice«), »najpogosteje ustavi in ima raje brlog, bivališče dvomljivega slovesa, bedno prenočišče, kjer zaspi v večni omami,«⁵⁶ je seveda očitno, da je narava, ki po prepričanju dvornih filozofov sicer »ničesar ne stori zaman,« ustvarila veliko število povsem nekoristnih oziroma odvečnih telesnih delov oziroma organov. Telesa, ki jih naseljujejo *les âmes vagabondes*, blodne duše, ki so na svoji poti iz stopal v srce in glavo običale v tem ali onem telesnem delu oziroma organu, bi morala biti po Mirzozini videti takole:

Če bi mi bilo dano, da samo za štiriindvajset ur preuredim svet po svoje, bi vas zabavala z nadvse nenavadnim prizorom: v hipu bi vsaki duši odzela odvečne dele njenega domovanja in vsako osebo bi videli karakte-

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 124.

⁵⁴ *Ibid.*, 123.

⁵⁵ *Ibid.*, 124.

⁵⁶ *Ibid.*

rizirano s tistim delom, ki bi ji ostal. Tako bi od plesalcev ostali samo stopali oziroma kvečjemu nogi, od pevcev samo grlo, od večine žensk samo dragulj, od junakov in mečevalcev samo roka, ki drži orožje, in od nekaterih modrecev samo lobanja brez možganov. Vse, kar bi ostalo od igralke kart, bi bili roki, ki bi neprestano mešali karte, od požrešneža čeljusti, ki bi se nenehno gibali, od spogledljivke par oči in od razuzdanca edino sredstvo njegovih strasti; od nevednežev in delomrznežev pa ne bi ostalo nič.⁵⁷

V očeh dvornih filozofov, ki so v mladosti bdeli nad vzgojo sultana Mangogula, Mirzozinega sogovornika, je bila duša *une substance différente de la matière*, substanca, ki je različna od materije, sultan pa sam zase pravi, da bi bil brez »notranjega občutka,« ki mu »dozdevno sugerira,« da je duša substanca, različna od materije, »ali zanikal njen obstoj ali pa jo zamenjal s telesom.«⁵⁸ Že sam Mangogul se torej do določene mere ogradi od *notions incertaines*, dvomljivih pojmov, ki jih je bil o naravi duše deležen od svojih učiteljev. Mirzoza pa gre še korak naprej in odkrito podvomi o »obstoju substance, ki bi bila različna od materije«: sama namreč za razliko od sultanovih učiteljev tega obstoja nima za dokazano dejstvo – po njenih besedah je mogoče obstoj takšne substance v najboljšem primeru zgolj predpostaviti.⁵⁹ A tudi ta predpostavka kaj kmalu obvisi v praznem: medtem ko bi duša kot substanca, ki je različna od materije, prav lahko obstajala tudi brez telesa, pa je duša, kot jo razume Mirzoza, se pravi duša, ki ni nič drugega kot funkcija tistega organa oziroma telesnega dela, v katerem se trenutno nahaja, očitno *istovetna* s telesom. Takšna duša v telo kajpada ne pride od zunaj, ampak nastane – njena *pays natal*⁶⁰ je prav samo telo oziroma tisti njegovi udi, ki se najprej začnejo gibati – in premine skupaj z njim. V Mirzozini metafiziki imamo potemtakem očitno že opraviti z dušo, za katero bo Diderot tri desetletja kasneje rekel, da »ni nič brez telesa.«⁶¹ O tem, kako zelo naključna pritika takšne duše je mišljene, pa nemara največ povedo Mirzozine besede, da namreč »večina ljudi umre, ne da bi njihova duša kadarkoli naseljevala glavo,«⁶² se pravi, ne da bi sploh kdaj mislila. Teorija duše, ki jo lahko izluščimo iz Diderotovega mladostnega romana, potemtakem že napoveduje tisto, ki jo bo kasneje razvil v *Éléments de physiologie*, se pravi v svojem zadnjem delu.

⁵⁷ *Ibid.*, 124–25.

⁵⁸ *Ibid.*, 119.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 123.

⁶¹ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1282.

⁶² Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 120.

3. *Histerični materializem*

V samem romanu teorija blodne duše nikakor ni zgolj filozofski vložek, ki bi obvisel v praznem, ali medigra, ki bi za kratek čas prekinila frenetično dogajanje in hiperaktivnim junakom omogočila, da ob premišljanju o metafiziki nekoliko predahnejo in zajamejo sapo; nasprotno, Mirzozina »eksperimentalna metafizika« je metafizika samih »indiskretnih draguljev«: sama premisa romana – *les bijoux parlants*,⁶³ govoreči dragulji oziroma spolni organi – namreč predpostavlja prav takšno metafiziko. Roman nam namreč predstavi vrsto ženskih likov, katerih blodne duše so obtičale v njihovih *bijoux*, se pravi spolnih organih: čeprav se vse po vrsti izdajajo za »krepostne,« se pravi spolno neaktivne ženske, ali pa vsaj za »rahločutne« oziroma »ljubeče ženske,« se pravi za ženske, ki so zveste svojim spolnim partnerjem, gre v resnici za »hotnice,« se pravi za ženske, od katerih bi v Mirzozini fantazmi potem, ko bi jim enkrat odvzeli njihove odvečne telesne dele, ostal samo še »dragulj.« Če drži, da začne po Diderotu tisti organ, v katerem duša obtiči »in ga nikoli ne zapusti,« svojo poglavitno funkcijo opravljati mehanično, se pravi kot stroj – tako se je Leibniz, pri katerem je duša očitno za vedno obtičala v možganih, kot smo videli, spremenil v »stroj za premišljanje« –, bi nemara lahko rekli, da gre za pravcate *femmes-machines*, ženske-stroje. Takšno branje sugerira tudi sam sultan Mangogul, ki nekje pravi, »da so tri četrtine moških in vse ženske zgolj avtomati,«⁶⁴ kar pa v njegovih očeh pomeni samo to, da so brez duš, medtem ko iz Mirzozine teorije sledi, da »imamo vsi duše.«⁶⁵

Kot se za tovrstne romane spodobi, zgodbe tako rekoč ni: zdolgočaseni sultan Mangogul se je namenil raziskati spolne navade žensk v svojem kraljestvu, zato opravi nekaj deset »intervjujev,« v katerih ženske praviloma zatrjujejo ali zvestobo svojim partnerjem ali pa krepost; ob podrobnejšem in tako rekoč »navzkrižnem« spraševanju pa se izkaže, da prav nobena med njimi ni govorila resnice: prav vse so namreč »hotnice.« Na prvi pogled povsem banalno vprašanje ženske zvestobe oziroma nezvestobe, ki muči Mangogula, se pravi to, kar je videti kot obrabljen in neprepričljiva pretveza dogajanja precejšnjega števila pornografskih del, pa se na ozadju Mirzozine metafizike izkaže za eminentno filozofsko vprašanje o sedežu duše: kar namreč ženske, ki zatrjujejo svojo zvestobo oziroma krepost, v resnici trdijo, je – prevedeno v besedišče Mirzozine metafizike – to, da se njihova duša nahaja v srcu (kar je po teoriji blodne duše definicija »zveste ženske«⁶⁶) oziroma *tantôt dans la tête*,

⁶³ *Ibid.*, 43.⁶⁴ *Ibid.*, 127.⁶⁵ *Ibid.*, 126.⁶⁶ *Ibid.*, 125. Tu sama Mirzoza ni povsem dosledna, saj je »rahločutne« oziroma »ljube-

tantôt dans le coeur, mais jamais ailleurs, zdaj v glavi zdaj v srcu, a nikoli drugje (kar je definicija »krepostne ženske«), medtem ko v resnici *occupe le bijou, et ne s'en écarte jamais*, naseljuje dragulj in ga nikoli ne zapusti⁶⁷ (kar je definicija »hotnice«). V poglavju o Mirzozini metafiziki se potemtakem za nazaj izkaže, da je delo, ki smo ga nič hudega sluteč začeli brati kot pogrošen roman o spolnih navadah v kongovskem kraljestvu, v resnici pristna filozofska razprava o razmerju med duhom in telesom, napisana po zgledu takratnih knjižnih uspešnic, kot je bil, denimo, Crébillonov roman *Le Sopha*, ki ga Diderot poleg nekaterih drugih tudi omenja v posvetilnem pismu, ki uvaja roman.⁶⁸ *Les Bijoux indiscrets* tudi sami postanejo uspešnica – in sicer neprimerno večja uspešnica kot do takrat najbolj uspešno Diderotovo filozofsko delo, *Pensées philosophiques* –, saj v prvih šestih mesecih po izidu doživijo kar šest ponatisov, že takoj naslednje leto pa so prevedeni v angleščino (vendar pa mu niso prinesli samo slave in denarja, ampak tudi zapor – med knjigami, zaradi katerih je moral leta 1749 za nekaj mesecev v ječo v Vincennes, je poleg *Lettre sur les aveugles* in *Pensées philosophiques* navedeno tudi to delo).⁶⁹

Ženske svojo krepost oziroma zvestobo v telesni ljubezni zatrjujejo z glasom, ki prihaja iz glave – tem neresničnim opisom svojih stikov z drugimi telesi pa se zdaj upre *sámo telo* in dobesedno povzdigne *svoj glas*: *sámo telo* namreč spregovori skozi *bijou*, dragulj, in vpričo vseh kljubovalno našteje prav vse svoje stike z drugimi telesi. Se pravi glasu, ki prihaja iz glave kot tradicionalnega sedeža duše, pri navzkrižnem spraševanju oporeka glas, ki prihaja iz tistega dela telesa, ki pregovorno velja za najmanj pokornega glavi oziroma duhu. Glas telesa proizvaja *delphus*, maternica, ki je skladno s tem v Diderotovi metafizični anatomiji opisana kot *instrument à corde et à vent*, se pravi kot godalo in pihalo. Glas o govorečih draguljih, ki se je bliskovito razširil po kraljestvu – ker so govori nekaterih draguljev celo objavljeni,⁷⁰ se o fenomenu »podvojitve govornih organov«⁷¹ seveda na veliko razpravlja in piše –, pride namreč tudi na ušesa članom kongovske Akademije znanosti, ki začnejo »is-

če ženske« enkrat pred tem definirala kot tiste, katerih duša se nahaja *habituellement dans le coeur, mais quelquefois aussi dans le bijou*, navadno v srcu, občasno pa tudi v dragulju (*ibid.*, 124), medtem ko bi od *les personnes tendres et sensibles, les amants constants et fidèles* v njeni fantazmi ostalo zgolj srce.

⁶⁷ *Ibid.*, 124.

⁶⁸ *Ibid.*, 32.

⁶⁹ Več o tem, glej Lepape, *Diderot*, 83–99; Versini, *Denis Diderot alias Frère Tonpla*, 109–11 in Robert Darnton, »A Police Inspector Sorts His Files: The Anatomy of the Republic of Letters,« v: *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History* (New York: Vintage Books, 1985), 145–89.

⁷⁰ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 49.

⁷¹ *Ibid.*, 53; prim. tudi 61.

kati razlago dejstva, ki se jim je sprva zdelo nemogoče, v lastnostih materije.«⁷² Eden od nesmrtnikov, anatom Orcotome, pojav pojasnjuje takole:

S pomočjo eksperimenta in poznavanja anatomije sem se prepričal, da ima tisti telesni del, ki se v grščini imenuje *delphus*, vse lastnosti sapnika, in da obstajajo osebe, ki lahko z draguljem enako dobro govorijo kot z usti. Da, gospodje, *delphus* je godalo in pihalo, toda precej bolj godalo kot pihalo. Zrak, ki prihaja od zunaj, služi kot lok na kitnih vlaknih krilc, ki ju bom imenoval glasilki. Kadar zrak nalahno zadene ob glasilki, se leti zatreseta in s svojimi bolj ali manj hitrimi tresljaji oddajata različne zvoke. Oseba lahko te zvoke spreminja po volji, govori in bi lahko celo prepevala.⁷³

(Orcotome s temi besedami pospremi eksperiment, s katerim poskuša operacijsko odstranjena »*delphus* in dragulj« – od tod tudi anatomovo ime, ki je izpeljano iz grškega glagola *ορχοτομέω*, kastriram – »pripraviti do tega, da bosta razmišljala, govorila in celo prepevala«;⁷⁴ eksperiment, ob katerem bi se najbrž še Hannibal Lecter naučil česa novega, pa seveda spektakularno propade.)

Kar torej roman dejansko uprizarja, je po moje prav spoprijem med spiritualističnim in materialističnim sistemom človeške duše: s »podvojitvijo govornih organov« se namreč v enem in istem telesu soočita dve duši – duša, ki se praviloma nahaja v glavi in/ali srcu (ki veljata za tradicionalna sedeža nematerialne duše) in »nikoli« (ali, po drugi Mirzozini definiciji, zgolj »občasno«) v dragulju, je seveda duhovna substanca, ki je realno različna od telesa, s katerim je združena; po drugi strani pa je duša, ki naseljuje »dragulj«, se pravi duhu pregovorno najbolj nepokoren del telesa, »in ga nikoli ne zapusti,« tako rekoč istovetna s telesom, saj ni nič drugega kot funkcija organa, v katerem se manifestira, se pravi učinek organiziranosti samega telesa. Ko se torej ženskam, ki same zase verjamejo, da kot duhovne substance obvladujejo telo, s katerim so združene, upre samo telo, se jim v resnici upre duša, ki je sama istovetna s telesom oziroma njegovo »organizacijo,« in ugovarja neresničnemu prikazovanju svojega mesta – in funkcije – v telesu. Strogo vzeto, s tem ko »dragulji« zvestobo žensk razkrinkajo kot laž, kot laž razkrinkajo samo pozicijo spiritualizma. Za razliko od spiritualizma, ki ga zagovarja glas, ki prihaja iz glave, je spontana filozofija »indiskretnih draguljev« potemtakem prav neprikriti materializem.

S »podvojitvijo govornih organov« nastopi zanimiv epistemološki prob-

⁷² *Ibid.*, 57.

⁷³ *Ibid.*, 59–60.

⁷⁴ *Ibid.*, 60.

lem, namreč: kadar govorna organa (usta in »dragulj«) ene in iste ženske »oporekata drug drugemu« – prav to pa se v romanu ves čas dogaja –, »katere-mu od obeh verjeti?«⁷⁵ Čeprav je govorica draguljev tako rekoč mehanična – dragulji »se radi ponavljajo«,⁷⁶ njihovo govorjenje je »neprostovoljno«,⁷⁷ itn. (dragulji, skratka, govorijo tako, kot bi najbrž govoril Vaucansonov *Parleur*, ki ga od »novega Prometeja« pričakuje La Mettrie⁷⁸) –, je resnica vedno na njihovi strani: ker dragulji kot »najbolj odkritosrčen del žensk«⁷⁹ govorijo »samo o stvareh, ki jih poznajo«⁸⁰ in »resnici ničesar ne dodajajo«⁸¹ – dragulji so, skratka, tisto, kar bi Descartes imenoval »studenec resnice« –, jim prebivalci Konga vključno s sultanom Mangogulom seveda verjamejo »kakor orakljem.«⁸²

Filozofska lekcija *Les Bijoux indiscrets* je potemtakem v tem, da ni duša tista, ki bi ukazovala organom, ampak so, nasprotno, organi tisti, ki »duši pogosto despotsko ukazujejo«,⁸³ kot beremo v Diderotovem nekaj desetletij kasnejšem spoprijemu s Hemsterhuisovim spiritualizmom. Despotizem organov oziroma samega telesa seveda nikjer ni tako očiten kot prav pri »draguljih« oziroma tistih telesnih delih, ki – kot beremo v *Salon de 1767 – veulent quand le fils d'Adam ne veut pas*, hočejo takrat, kadar Adamov sin noče, *et qui ne veulent pas quand le fils d'Adam voudrait bien*,⁸⁴ in ki nočejo takrat, kadar bi Adamov sin hotel:

Nikoli niste vi tisti, ki hočete jesti ali bruhati, ampak želodec; niste vi tisti, ki hočete urinirati, ampak mehur; podobno velja tudi za druge funkcije. Sami lahko nekaj še tako zelo hočete, toda zgodilo se ne bo čisto nič, če tega ne bo hotel tudi organ. Želite uživati z žensko, ki jo ljubite – a kdaj boste uživali? Ko bo organ tako hotel.⁸⁵

Kot beremo v *Lettre sur les sourds et muets*, je temeljni paradoks filozofije duha po Diderotu v tem, da duh – podobno kot oko – ne more opazovati samega sebe:

Večkrat sem se zatopil v najgloblje premišljevanje [*la méditation la plus profonde*] in se poglobil sam vase z vso zbranostjo, kar sem je zmožen, z

⁷⁵ *Ibid.*, 54.

⁷⁶ *Ibid.*, 104.

⁷⁷ *Ibid.*, 61.

⁷⁸ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 109.

⁷⁹ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 43.

⁸⁰ *Ibid.*, 54.

⁸¹ *Ibid.*, 52.

⁸² *Ibid.*, 54.

⁸³ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, 712.

⁸⁴ Diderot, *Les Salons*, 726.

⁸⁵ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1308.

namenom, da bi preiskal to, kar se je dogajalo v moji glavi in da bi zasačil svojega duha pri dejanju; toda ti napori so bili zaman. Zdelo se mi je, da bi moral biti hkrati znotraj in zunaj sebe in istočasno nastopati v vlogi opazovalca in opazovanega stroja. Toda z duhom je tako kot z očesom: ne vidi samega sebe.... Česa novega bi nas nemara lahko naučil šele spaček z dvema glavama, nasajenima na istem vratu. Treba je torej počakati, da narava – ki kombinira vse in ki v teku stoletij proizvede najbolj nenavadne pojave – proizvede dvoglavca [*dicéphale*], ki motri samega sebe in katerega ena od glav opazuje drugo.⁸⁶

V pričakovanju pravega dvoglavca⁸⁷ je Diderot v *Les Bijoux indiscrets* s »podvojitvijo govornih organov« sam proizvedel *un monstre à deux têtes*, spačka z dvema glavama – *le discours du bijou*,⁸⁸ govor dragulja pa je poročilo, ki ga ena od obeh glav, tista ki »govori neprizadeto in ničesar ne dodaja resnici,«⁸⁹ podaja o drugi oziroma opazovalec o *la machine observée*, opazovanem stroju.

Miran Božovič
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani

⁸⁶ Diderot, *Additions à la lettre sur les sourds et muets*, v: *Oeuvres*, 4:55.

⁸⁷ Takšne deformacije, ki jih Diderot od narave šele pričakuje, so bile seveda dokumentirane že več stoletij pred Diderotom; prim. Jan Bondeson, »The Tocci Brothers, and Other Dicephali,« v: *The Two-headed Boy, and Other Medical Marvels* (Ithaca in London: Cornell University Press, 2000), 160–88. V Diderotovih delih tudi sicer najdemo številne opise najrazličnejših deformacij, ki imajo seveda podobno argumentativno težo, kot jo imajo, denimo, enorokci pri Descartesu in Malebranchu; več o vlogi slednjih, glej Miran Božovič, *An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000), 78–88; podrobno o spačkih pri Diderotu, glej Emita B. Hill, »The Role of 'le monstre' in Diderot's thought,« *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 97 (1972), 149–261.

⁸⁸ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 49.

⁸⁹ *Ibid.*, 52.