

The Privilege of a Traveller

Tomaž Erzar

Palamedes: »But you think then, that my story is improbable; and that I have used, or rather abused the privilege of a traveller.«

Hume, *A Dialogue*.

I.

Kratki spis *A Dialogue*, ki ga je Hume dodal razpravi *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* iz leta 1751, na enostaven in zgoščen način ponazarja svet Humove filozofije. Spis, ki je napisan v obliki izmišljenega pogovora med Palamedesom in nekom, ki se predstavlja za samega pisca pogovora, je za svet Humove filozofije pomemben zato, ker naenkrat odpira vrsto vprašanj, ki so zanj, kot bomo videli, osrednja: status dialoga kot zvrsti filozofskega pisanja, razmerje med naravno in nenaravno domišljijo ter filozofijo in literaturo, status sogovornikov in proces formiranja uma v dialogu, oziroma razmerje prevare in poučevanja.

Hume sam daje neko zanimivo teorijo dialoga na prvih straneh *Dialogues Concerning Natural Religion*: »To deliver a SYSTEM in conversation scarcely appears natural; and while the dialogue-writer desires, by departing from the direct style of composition, to give a freer air to his performance, and avoid the appearance of author and reader, he is apt to run into a worse inconvenience, and convey the image of pedagogue and pupil.«¹ Poglejmo natančneje celotno argumentacijo tega odlomka in jo umestimo v njen kontekst. Prvič, opozarja Hume, forma podajanja filozofije je zavezana času; če je bil nekoč dialog skoraj edina forma filozofiranja, je *danes* naravno, da se filozofski sistemi s svojimi izpeljavami in dokazi pojavljajo v metodičnih in didaktičnih oblikah. Drugič, tudi danes lahko uporaba dialoga v filozofiji dobi svoj smisel, toda le ob posebnih temah, ki so hkrati očitne in pomembne ter nejasne in negotove, kot to velja za vprašanja naravne religije. Tam, kjer med sogovorniki obstaja konsenz glede očitnosti in pomembnosti neke teme ter prepričanje glede različnih spoznanj o tej temi in vrednosti teh spoznanj, dialog ali družabni pogovor po svoji naravi izenači filozofske argumente za in proti. Neposredni

¹ *Dialogues Concerning Natural Religion*, Penguin Classics, London 1990, str. 37.

nasledek te izravnave je, da mora »*the mind remain in suspense between them*«. Tretjič, če sta izenačenje argumentov in suspenz sodbe naravni posledici dialoga, ki ima zato le minimalni rezultat, je tak rezultat bistvo skepticizma: »*it is that very suspense or balance which is the triumph of scepticism*«. Pravi ali zmerni skepticizem se zaveda svojih moči in omejitev, zato se loteva le tistih tem, kjer se očitnost in pomembnost teme opirata na čutenje kot močnejši, tj. naravnejši vzrok, medtem ko prepir vlada na ravni mišljenja, ki je v primerjavi z čutenjem šibkejše in poljubnejše. Skepticizem torej nikoli ne more omajati verskega čutenja, zlahka pa užene filozofsko argumentiranje o veri.

Forma dialoga ima pri Humu, ko gre za teme naravne religije oziroma vere v Boga, zelo določeno zvezo z vsebino dialoga: dialog je orodje umirjenega, tj. pravega skepticizma, ki izenačuje dokaze za in proti veri; vera namreč ne more postati predmet konstruktivnega argumentiranja. Povsem drugačna, in to je bistveno za našo ponazoritev, pa je zveza prepričanja (*belief*) in argumentiranja. Temeljna postavka Humove filozofije je, da obstaja med vero in prepričanjem, na katerega se opirata vzročno in moralno sklepanje v vsakdanjem življenju, nepremostljiva zarez: ker vera v Boga nasprotuje navadi, izkustvu in umu (»*sam um ne zadostuje, da bi nas prepričal o njeni resničnosti*«), ne more biti nič drugega kakor čudež (»*Kogarkoli pa nagiba vera, da jo priznava, se zaveda neprestanega čudeža v svoji lastni osebi*«); s čudeži si pri sklepanju in argumentiranju pomaga le omejeni ali praznovorni um, ki ne sprejema pričevanj po merilu verjetnosti, temveč glede na lastna čustvena nagnjenja in razgreto domišljijo: »*S kakšno lahkoto požirajo ljudje čudežna poročila popotnikov, njihova opisovanja morja in kopenskih pošasti, njihova poročila o čudovitih prigodah, o čudnih ljudeh in tujih običajih! Kadar pa se združi z ljubeznijo od čudežev duh religije, pomeni to konec zdrave pameti: v teh okoliščinah izgube človeška pričevanja vso pravico do verodostojnosti*«. ² Na eni strani je torej vera, ki jo lahko pojasnimo le kot čudež, na drugi prepričanje, ki sledi verjetnosti, kakršno utrjujejo načela navade in izkustva. Toda, ker so ljudje zelo dovzetni za prevaro in se ji rade volje prepustijo in ker je tudi v vzročnem sklepanju na delu domišljija, ki umu omogoča razširitev spoznanja prek meje neposredno zaznavnih vtisov, se v izkušnji Humove filozofije razmak med vero in prepričanjem izkaže ne za nepremostljivo, temveč neujemljivo razliko. Naloga te filozofije je obdržati in pojasniti to razliko, kar na ravni oblik pisanja pomeni, da si mora prizadevati tudi za to, da skepticistični dialog loči od filozofskega.

Tema prepričanja pri Humu zato terjaja drugačen tip dialoga, v katerem ne bo bistveno izenačevanje argumentov, temveč vzpostavitev konsenza na ravni

² Raziskovanje človeškega razuma, prev. Zdenka in Frane Jerman, SM, Ljubljana 1974, str. 159.

mišljenja in formiranje pravega prepričanja. V takem dialogu je bistveno razmerje med sogovornikoma in tega najbrž nikjer ni mogoče videti tako jasno kot v kratkem *A Dialogue*. Šele iz razmerja med akterjema v dialogu, ki je razmerje prevare, lahkovernosti, prepričevanja in verovanja, bo jasno, na kakšen način se je tema vere in prepričanja, ki je središčna os, okoli katere se vrtil Humov svet, vpisala v samo formo filozofskega razpravljanja. Toda ni vsaka prevara dobra prevara za Huma: če naj prevara domišljije učinkuje na prepričanje, potem mora spoznavajočemu subjektu omogočiti, da se sam zaplete vanjo in da tega ne ve.

II.

Humov svet verjetnosti je, kot smo videli, svet brez vere in brez Boga, skratka svet, ki si umišlja, da lahko pojasni skrite vzroke izkustvenih dejstev brez neposrednega sklicevanja na božjo avtoriteto; ravno to je zasluga zmernega skepticizma, od tod njegov posebni status in smoter: skeptični posmeh argumentiranju utrjuje zunanje mesto Boga glede na svet. V tem pogledu je Humov svet nemoderen svet, ki se spogleduje s sklenjenim, zaprtim, končnim univerzumom predgalilejske sholastike. Toda, tu je bistvena razlika med njima, Humov svet je naravni svet, svet Narave, iz katere izhaja tudi narava človeka kot delujočega in spoznavajočega bitja. Cilj človekove moralnosti je delovati usklajeno z Naravo; tudi največja človekova iznajdba, pravičnost, je naravna: »*Though justice be artificial, the sense of its morality is natural (...) we naturally approve of it (...) rules of justice are (...) at least, as immutable as human nature*«. ³ Cilj človekovega spoznanja pa je spoznati človeško naravo, kar pomeni spoznati jo za učinek delovanja naravnih vzrokov oziroma naravne nujnosti. Humov svet torej nikakor ni svet brez smotra; četudi neposredno ne potrebuje božjih posegov, se vključuje v veliko delo Narave in njenega *telosa*.

Naravnost človekove narave se najprej odraža v njenem izvoru. Zato je mogoče hkrati reči, »*nič ni svobodnejšega od človekove domišljije (...) ki ima neomejeno moč*«, in »*ta domišljija ne more preseči izvirne zaloge idej*«, njena moč je le v tem, da »*te ideje meša, sestavlja, ločuje in razporeja v pestro raznolikost izmišljotin in utvar*«. ⁴ Če sta človeški um in človekov svet končna, sta končna zato, ker je končna človekova domišljija; domišljija pa je končna zato, ker je vezana na naravno zalogo in je po svojem izvoru vselej naravna. Toda naravnost domišljije ni omejena le na izvor: »*Celo v naših najbolj divjih in najbolj potepuških sanjarijah, pa tudi v samih sanjah odkrijemo, da se domišljija v*

³ *A Treatise of Human Nature*, ur. Selby-Bigge, 2. izd. P. H. Nidditcha, Clarendon Press, Oxford 1978, str. 619-620.

⁴ *Raziskovanje človeškega razuma*, str. 92-93.

pustolovščine ne zapodi zmedeno, ampak da še celo tu vlada zveza med različnimi idejami, ki slede druga drugi«. ⁵ Ker so naravni sestavni deli naših fikcij, je odprta možnost, da so naravne tudi zveze med njimi. Naravnost vzrokov se prenaša na učinke; v tem je vsa vsebina usklajevanja človeškega uma z Naravo. Ideje in jezik so le zrcalo tega usklajevanja: »*Odkrili bomo, da izražajo besede celo v različnih jezikih, med katerimi ni pričakovati nobene zveze ali stika, najbolj zapletene ideje, in da še vedno skoraj ustrezajo ena drugi – kar je dokaz, da so bile preproste ideje, združene v sestavljeno idejo, povezane med seboj po nekem splošnem načelu, ki enako vpliva na vse človeštvo*«. ⁶ Humov svet je svet brez jezikovnih pregraj, svet enega samega naravnega jezika, tj. asociacije idej. »*Hence arises what we call the apropos of discourse: hence the connection of writing: and hence that thread, or chain of thought, which a man naturally supports even in the loosest reverie*«. ⁷

Enako razmerje svobodne domišljije do zaloge danega velja v moralnem svetu: če se podate na zamišljeno popotovanje kot Palamedes v *A Dialogue*, naletite pri različnih ljudstvih sicer na pestro zbirko moralnih načel, ki pa niti malo ni arbitrarna, temveč relativna v pomenu, da je usklajena z naravnimi pogoji in s tem, kar je ljudem prijetno in koristno. Človeške skupnosti pa ne držijo skupaj le moralna dejanja ljudi, temveč tudi njihovo sklepanje o teh dejanjih: »*Izkustveno sklepanje in razmišljanje o dejanjih drugih je toliko vpleteno v človeško življenje, da se ga vsakdo vsak trenutek poslužuje (...) naravna in moralna očitnost (...) imata isto naravo in sta izpeljani iz istega načela (...) Stvari lahko preimenujemo, toda njihove narave in njihovega delovanja na razum ne moremo spremeniti*«. ⁸ Svet nežive narave in svet morale se držita skupaj zato, ker človeški um učinke naravnih načel v obeh svetovih dojema enako. Zato se je v takem svetu lahko znajti, četudi junakom grške morale zamenjate imena, da bi vašega sogovornika ukanili in mu predstavili nek drug svet: »*You need go no further, replied Palamedes; I can easily conjecture the people whom you aim at*«. ⁹ V moralni raznolikosti sveta se je torej mogoče znajti zato, ker se nravi vseh ljudstev opirajo na enake naravne sestavine in na enaka naravna načela, ki izhajajo iz človeške narave, in zato, ker ista naravna načela urejujejo delovanje človeškega uma.

Osnova Humovega sveta je torej naravna, dana in končna, medtem ko so razmerja med danostmi relativna, tj. prilagojena človeški naravi in okoliščinam.

⁵ *Ibid*, str. 61.

⁶ *Ibid*.

⁷ *A Treatise of Human Nature*, str. 662.

⁸ *Raziskovanje človeškega razuma*, str. 132-134.

⁹ *A Dialogue*, v: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ur. Selby-Bigge, 3. izd. P. H. Nidditcha, Clarendon Press, Oxford 1975, str. 333.

Če smo ponazoritev tega sveta začeli z *A Dialogue*, potem bi veljalo nadaljevati s Swiftom. Humov svet iz *A Dialogue* se namreč kaže kot zvesta kopija sveta z Gulliverjevih otočkov civilizacije, kjer je Narava poskrbela za to, da so se kljub drugačnim dimenzijam njihovih sestavnih delov razvila enaka razmerja kot v pravem svetu. Naj gre Gulliver še tako daleč, ta svet ne pozna izjem. Ali kot pravi Hume v *A Dialogue*, »*experience and the practice of the world readily correct any great extravagance (...)*«. ¹⁰ In ker moralnost ljudi in njihova naravno spontana domišljija uporabljata vselej iste sestavine in vselej vzpostavita naravna razmerja, tj. razmerja, ki odgovarjajo človeški naravi, je mogoče vso popačenost in sprevrženost razmerij naprtiti izključno človeški nenaravni domišljiji in sebičnosti.

Prav na tej točki, ki pri Humu meji na neposredno posnemanje swiftovskega prijema, je vzporednica najmočnejša, tj. tam, kjer se stakneta satirična in moralistična ost *Gulliverjevih potovanj* in *A Dialogue*: kar je bil le način, da se skozi drugačne dimenzije pokaže na enaka razmerja in zbudi posmeh, postane obtožnica nenaravne izkrivljenosti človeške narave. Ko Gulliver v enem od čudnih kraljestev prebira tam ne preveč cenjeno knjigo o človeških slabostih, se ne le prikrito strinja z njenim avtorjem, kar zadeva naravnost človeškega življenja, ampak pokaže prav na ta mehanizem moraliziranja: »*Kar se mene tiče, se mi je vsiljevala misel, kako iz sporov, ki jih začenjamo z naravo, vsepovsod poganja ta dar moralnega poučevanja ali pravzaprav snov za nezadovoljstvo in godrnjavost. In po natančnem raziskavanju, se mi zdi, bi se ti spori utegnili izkazati za neutemeljene pri nas prav tako kakor pri tistem narodu*«. ¹¹

Palamedes, s katerim se pogovarjamo v *A Dialogue*, je popotnik, ki nam opisuje izkrivljene nravi eksotičnih ljudstev, da bi nam dokazal, da na svetu ni nobenih »*maxims of common life and ordinary conduct*«; njegove dogodivščine so seveda izmišljene, ko ljudstva evropske preteklosti preimenuje v daljna ljudstva, nas hoče s prevaro prisiliti k priznanju, da ne obstajajo nobena splošna pravila. V ta nauk se izteče tudi Gulliverjeva odisejada: v primerjavi z živalskim kraljestvom ljudje nimajo posluha za splošne koristi ne resnicoljubnost, krepost niti pravo mero razuma; živalsko kraljestvo je naravno in sledi naravni morali, medtem ko človeka obseda fizično zlo, ki je tesno povezano z moralnim zlom: »*Toda zdelo se mu je nemogoče, da bi narava, ki v vsem ravna dovršeno, dovolila, da bi se po naših telesih pasle bolezn, in je želel zvedeti vzrok tako nepojmljivega zla. Povedal sem mu, da se hranimo s tisoč stvarmi, ki delujejo nasprotno druga drugi; da jemo, kadar nismo lačni,*

¹⁰ *Ibid*, str. 341.

¹¹ J. Swift: *Gulliverjeva potovanja*, prev. Izidor Cankar, CZ, Ljubljana 1967, str. 168-169.

in pijemo, kadar ne čutimo žeje. Da posedamo cele noči (...)».¹² Fizično in moralno zlo sta pri Humu in Swiftu enakovredna, kolikor zlo vselej izvira iz prekoračitve meja naravnega sveta v svet nenaravnosti.¹³

Toda naposled bo Palamedes moral priznati, da so tudi Atenci sprejemali splošna naravna načela in da so odstopanja v vseh dobah in ljudstvih omejena le na ekstravagantno izumetničenost verske vraževernosti in filozofskih iluzij: *What you insist on, may have some foundation, when you adhere to the maxims of common life and ordinary conduct. But what say you to artificial lives and manners?*«¹⁴ Četudi se torej zdi, da so nravi kake dežele »*scarcely compatible with human nature*«, so najbolj sprevržena »*artificial lives and manners*«, izumetničena življenja in navade filozofov in krščanskih moralistov, ki izražajo »*an extreme contempt of this life*«. Isto razmerje najdemo pri Swiftu: medtem ko so znanosti, zakoni in navade v Liliputu presenetljivo skladni, napredni, torej naravni in celo vredni posnemanja: »*V tem cesarstvu je nekaj zelo svojevrstnih zakonov in navad, in če ne bi naravnost nasprotovali zakonom moje drage domovine, bi me mikalo, da kaj malega rečem v njihovo opravičilo*«¹⁵, so zakoni in znanosti v kraljestvu, ki mu vladajo oblastniki z Letečega otoka, sprevrženi, popačeni in zoper naravo: »*Njihove hiše so bile vse slabo zidane, stene nagnjene, brez enega samega pravega kota v stanovanju; in ta hiba nastaja iz prezira, ki ga gojijo do praktične geometrije*«. ¹⁶ Taka je podoba vladavine tistih, ki živijo v zraku, oziroma lebdijo v vakuumu; ista prispodoba označuje filozofe pri Humu¹⁷: »*An experiment, said I, which succeeds in the air, will not always succeed in a vacuum. When men depart from the maxims of common reason, and affect these artificial lives, as you call them, no one can answer for what will please or displease them. They are in a different element from the rest of mankind; and the natural principles of their mind play not with the same regularity, as if left to themselves, free from the illusions of religious superstition or philosophical enthusiasm*«. ¹⁸

Podobnost Humovega in Gulliverjevega sveta se torej ne omejuje le na zvezo

¹² *Ibid*, str. 283.

¹³ Bog je v fizičnem in moralnem pogledu do sveta indiferenten: »*Z moralnim zlom je enako kot s fizičnim*«. Hipoteza o Bogu ne pojasni ne prvega ne drugega prav tako pa ne more uravnovestiti čustev, ki jih povzroča opazovanje in doživljanje zla. Prim. Miran Božovič: »*Frightful catalogue of woes*«, v: *Bog, učitelj, gospodar*, Filozofija skozi psihoanalizo 6, Problemi 2/1991, Razprave 1/1991, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1991.

¹⁴ *A Dialogue*, str. 341.

¹⁵ *Gulliverjeva potovanja*, str. 88.

¹⁶ *Ibid*, str. 193.

¹⁷ Tedaj bi težko našli boljšo besedo za opis filozofovega življenja: spomnimo se le razprav o vakuumu, »groze praznega prostora« in breztelesnega prostora nič.

¹⁸ *A Dialogue*, str. 343.

satiričnega in moraličnega, temveč sega takorekoč od ene do druge skrajne meje naravnosti. Kakor je za vzor pravilnega spoznavanja in pravilne rabe vzročnosti v naravni filozofiji treba vzeti živalski um (*O živalskem umu*), tako živali v obrnjenem Swiftovem konjskem svetu postanejo vzorni model človeškega moralnega sveta. In kakor vladarji letečega otoka živijo v brezračnem prostoru iluzij, tako se izumetničeno življenje filozofov razlikuje od splošnih norm moralnosti. Če je živalski svet najnaravnejši, pa je svet filozofije najmanj naraven.

III.

Svetu naravne domišljije se torej zoperstavlja svet umetne domišljije ali fikcije v filozofiji in verskem praznoverju. Razkoraku med njima ustreza razkorak v človeškem umu, ki sega od prepričanja do utvare; naravna domišljija usmerja um k prepričanju, podlaga fikcije je izmišljanje utvar, ki godijo čustvom in laskajo človeški nečimrnosti. Celotna Humova spoznavna teorija je posvečena pojasnjevanju te razlike in samega prepričanja, za katerega velja: »Če bi poskušali definirati to čustvo, bi se nemara znašli pred zelo težko, če že ne neizvedljivo nalogo (...) prepričanje ni v posebni naravi ali redu idej, ampak v načinu, kako si jih zamišljamo in v njihovem duhovnem občutku.«¹⁹ Če naj ima filozofija sploh kakšno veljavo v naravnem svetu, potem si mora za nalogo zadati pojasnjevanje in vzdrževanje te razlike, kajti s to razliko stoji in pade tudi sama. Toda kako naj filozofija pojasni nek način, nek občutek, ki ni nič drugega kot občutek večje živosti in trdnosti, ki prepričanje loči od čistih utvar?

Da bi odgovorili na to vprašanje, ali pa se mu s posrednim odgovorom pravzaprav izognili, so interpreti večkrat izpostavili Humovo afiniteto do literature. E. C. Mossner je v zvezi s Humovimi *The Dialogues Concerning Natural Religion* zapisal, da so dialogi »dokončna poroka filozofije z umetnostjo, za kar si je Hume kot pisec prizadeval vso svojo kariero«.²⁰ Bistven v tem citatu je seveda dodatek »kot pisec« (*as a man of letters*), pri čemer je mišljen Hume kot stilist in mojster angleškega jezika, ne pa Hume kot filozof. Ko gre za Huma kot filozofa, se Martin Bell v svojem uvodu²¹ k Dialogom omejuje na zvezo skepticizma in literarne forme dialoga, nič pa ne pove o tem, kakšno zvezo naj bi imela celotna Humova filozofija z literaturo. Najdlje v smeri, da izdela kompletno teorijo o razmerju med zgodovino, literaturo in

¹⁹ Raziskovanje človeškega razuma, str. 93-94.

²⁰ Citirano po Martin Bell: *Introduction*, v: *Dialogues Concerning natural Religion*, Penguin Classics, London 1990, p. 37.

²¹ *Ibid*, str. 30.

filozofijo pri Humu, je šel D. Livingston²², ki je med naravni in moralni svet Humove filozofije postavil svet pripovedi (»*narrative order*«) in ju z njim povezal v celoto. Tako o *Treatise* pravi, da je napisan v pripovedni obliki in bi ga morali zato brati kot filozofsko dramo, v kateri začetna poglavja (*Of the understanding*) dobijo pomen v luči kasnejših: šele druga knjiga o čustvih (*passions*), ki izhaja iz samozavedanja jaza (*self*), daje težo abstrakcijam spoznanja in jih pripne na svet čutenja in morale. Vsa časovna struktura, izpeljuje Livingston, ki je narativna, vznikne šele z jazom in njegovim obratom k samemu sebi; to je tudi točka obrata k drugemu, torej družbeni vlogi jaza in nravem. Od tod Livingston zaobjame vse Humovo delo: če je svet pripovedi ne le vgrajen v asociacije idej, temveč je temelj vseh treh načel povezovanja idej v jazu, tj. stičnosti, vzročnosti in podobnosti, potem ni težko pokazati, da je tako Humovo zgodovinopisje, njegovi dialogi kot komentarji o zgodovinopisju, literarnih formah in dialogu zavezano pripovedni logiki. Ali s Humovimi besedami, ki jih navaja Livingston: »*History keeps a just medium between these extremes, and places the objects in their true point of view*«. ²³ Med skrajnostjo naravnega življenja in njegovih strasti in skrajnostjo filozofskih fikcij stoji zgodovinopisje, to pa se opira na pripovedno strukturo.

Toda tu je Livingston podal pravi odgovor na napačno vprašanje; ne gre za to, da bi bilo treba pri Humu povezati naravni in moralni svet, ampak naravni in nenaravni svet, kar kaže ravno zgornji citat. Njegova interpretacija ima svojo vrednost v tem, da med znanstveno objektivnost zasebnega opazovalca in moralni svet simbolnih mandatov v družbi postavlja nek tretji, narativni red, iz katerega izvira družbenost Humovega sveta. Toda narativne logike, za katero Hume res ponudi več kot dovolj opor (asociacija idej kot prosta asociacija pisanja in govorjenja direktno napeljuje k literaturi in seveda psihoanalitični tehniki), ne bi smela izpeljati iz teorije pomena.

Problem te interpretacije ni v tem, da je izpostavila logiko pripovedi, temveč da jo je poskušala izpeljati iz teorije pomena in jo postavila za centralno temo Humove filozofije. Livingston se loteva dveh nemogočih nalog, prvič, ko simbolno, »notranjo«, logiko pomenjanja in razumevanja izrazov jezika postavlja ob bok »zunanji«, ekstenzivni logiki, ki pomen enači z ekstenzijo izraza. (Vprašanje, na katerega Livingston ne more odgovoriti, je, kako lahko asociacije idej obstajajo v naravnem svetu, kar je seveda pri Humu več kot očitno.) In drugič, kolikor poskuša narativni red izpeljati iz nekih močnejših načel: nagnjenosti domišljije, danosti čustev. Če namreč narativni koncept »idej, ki se jih drži preteklost« (*past-entailing ideas*), pomeni, da narativni red

²² D. W. Livingston: *Hume's Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.

²³ *Ibid.*, str. 140.

sam vzpostavlja svojo preteklost, kakor ideja nekega simbolnega mandata, »biti kraljica«, implicira celo verigo preteklih dogodkov, potem ni mogoče najti nobene opore za narativni red v ekstenzivnem svetu znanosti. Namesto da bi s konceptom narativnega reda povezal naravni in moralni svet, ju je Livingston šele dobro ločil.

Vrnimo se k našemu vprašanju: kako naj filozofija ohranja razliko med naravno in nenaravno domišljijo, oziroma, kako naj pokaže na pravo mejo med svetom naravnega prepričanja in nenaravnim svetom fikcije in praznoverja. Odgovor Humove filozofije je navidez preprost, čeprav nikjer ni ekspliciran: tako, da formira um. Na tej točki je Livingston narobe interpretiral mesto med ekstremoma, ki ga zavzema zgodovina, kakor tudi vlogo zgodovinopisja, ker je vznik jaza v obratu uma k sebi popolnoma podredil vzniku narativnega reda. Zato tudi ni mogel misliti statusa reda, ki bi segel dlje, kot seže jaz, tj. v prihodnost. »*The unity of action*«, enotnost dejanja v pripovedi, je enota, ki obsega vso preteklost in je prek pripovedovalca pripeta na sedanost; to pa je njena absolutna meja, onstran katere se podajajo le fikcije. Prav za to pa gre pri Humu: ne za to, da si jaz poišče svojo preteklost, ampak da se znajde tam, kjer prestopa meje danega v smeri nekega odsotnega cilja. V tem je vsa skrivnost prepričanja: pravilna raba vzročnosti pomeni, da um na podlagi prisotnega vtisa in njegove stalne zveze presega tisto, kar je dano neposredni zaznavi v smeri nezaznanega vtisa. Prepričanje je ime za to zvezo in njeno z izkustvom in navado utrjeno funkcijo v umu. Če narativna zgodovina bralcu nujno posreduje fatalistični vtis usojenosti in determiniranosti, potem, se čudi Livingston, ni jasno, zakaj »*no explanation is given why we are inclined to interpret our present providentially and prophetically*«. ²⁴ Toda ravno tu teče meja med zgodovinsko formiranim in neformiranim umom oziroma domišljijo: neformirana domišljija prestopa meje danega v smeri fikcije, tj. v smeri vere v »posebno previdnost in prihodnje življenje«, kot se glasi naslov 11. poglavja v *Raziskovanju človeškega razuma*.

Funkcija zgodovine in zgodovinopisja je točno formiranje domišljije v smeri naravnega sveta. Fatalizem zgodovine kroti težnjo fikcije, ki prestopa meje sedanosti in zbujata neutemeljena, praznoverna pričakovanja, torej vero v čudeže. V tem je bistvo pravega prepričanja, oziroma tega »*duhovnega občutka*«, ki ga um čuti in »*po čemer se razlikujejo ideje od utvar domišljije*«: prepričanje ni nič drugega kot zveza utemeljenega pričakovanja in zamisli. Formirati um torej pomeni formirati pričakovanje, formirati tisto, česar še ni, tj. neko možnost v prihodnosti. Humovo pisanje zgodovine in teorija zgodovinopisja imata svoj razlog v tem, da poznavanje zgodovine usmerja naša pričakovanja za prihodnost. Tu pa je treba narediti še korak naprej v smeri, ki jo je nakazal Livingston: ne

²⁴ *Ibid*, str. 144.

le zgodovina in zgodovinopisje, tudi literatura dobi pravi pomen v Humovem svetu, le kolikor formira domišljijo. Te funkcije ni mogoče nadomestiti s teorijo pomenjanja niti z vpeljavo narativnega, »simbolnega« reda v Humov svet.

Šele v luči formiranja uma postane razumljivo znamenito nadaljevanje tretjega poglavja v *Raziskovanju človeškega razuma*, ki asociacijo idej ponazarja z zgodovinopisjem in epskim pesništvom. Tu namreč ni sledu o tem, da zgodovinar ne bi opisoval naravne verige dogodkov: »*včasih nadomesti z ugibanjem to, kar manjka znanju; vedno pa se zaveda, da bo njegovo delo toliko bolj popolno, kolikor bolj nepretrgano verigo bo predstavil bralcu*«. ²⁵ Popolno tu pomeni naravno, dejansko popolnost verige dogodkov, ne pa popolno v pomenu narativne zveze dejanj, v kateri eno dejanje dobi pomen od drugega. Spretnost zgodovinarja je v tem, da pravilno ugiba, tj. da pravilno vzročno sklepa o tem, kar ni dano čutilom niti spominu. Pravilno sklepati pa pomeni naravno uporabljati um. Ločnica torej ne teče med svetom pomena, idej in dejanj ter dejanskim svetom dogodkov, ampak med naravnim zaporedjem in fiktivno zapolnjenim zaporedjem dogodkov. Bistvo enotnosti dejanja, pravi Hume, o katerem so toliko govorili vsi estetiki po Aristotelu, je prvič to, da mora biti enotnost naravna, kakor so dogodki, ki jih opisujeta zgodovina in epika, naravni. Drugič pa imata zgodovina in epika vsaka svojo enotnost, ki se ločita le kvantitativno: »*Enotnost dejanja, ki jo bomo odkrili v življenjepisu ali zgodovini, se razlikuje od one v epskem pesništvu po stopnji in ne po vrsti*«. ²⁶ In v tej kvantitativni razliki je prostor formiranja uma. (Kvantitativna razlika je pri Humu vselej znak, da je nadaljnje razločevanje prepuščeno formiranju uma; kajti um ni nič drugega kot ta »neopisljiva« razlika med mišljenjem in čutenjem, med naravno domišljijo prepričanja in nenaravno fikcijo utvar.)

Os, okoli katere se vrti formiranje, ni zgodovinarjev jaz, tj. pripovedovalčev jaz, ki se v pripovedi dojame kot jaz, s tem ko v obratu samozavedanja dobi svojo identiteto; subjekt formiranja je jaz bralca. Kvantitativna razlika med epiko in zgodovino je v tem, da epskega pesnika vodi »*posebno stanje domišljije in afektov, ki ga takšno delo predpostavlja*«. Predpostavlja pa ga seveda pri bralcu; pripoved mora pritegniti bralčevo pozornost, zato sme naravno enotnost podrediti njegovim zahtevam. Enotnost dejanja se ne more meriti po nobeni drugi identiteti kot bralčevi; predstavljeno dogajanje je dovolj enotno takrat, kadar fiksira bralčevo domišljijo in čustvovanje na način samozavedanja, tj. kadar se bralec v vzburjenosti ové samega sebe kot identičnega jaza (*self*). V tem je skrit razlog, da se Hume sploh ukvarja s problemom enotnosti dejanja, ki ga povzema po aristotelovski poetiki, ko na primer pravi, da pisec *Henriade*

²⁵ *Raziskovanje človeškega razuma*, str. 64.

²⁶ *Ibid*, str. 65.

te enotnosti za razliko od Homerja ni upošteval: »Bralčeva domišljija, ki jo vzbuja takšen niz pesniških opisov in jo vznemirja stalna naklonjenost do junakov, mora splahneti že dolgo pred koncem pripovedovanja in se zaradi ponavljane silovitosti istih vzbujenj pogrezniti v naveličanost in utrujenost.«²⁷ Bralčeva domišljija, točneje, vznik identitete bralčevega jaza, je merilo enotnosti dejanja; ta je pravilna, tj. uravnotežena in zanimiva, kadar kot njen učinek vznikne bralčeva identiteta.

To, da je domišljija tesno povezana s čustvovanjem, ne pomeni, da je pripovedovalčev jaz most med znanstveno rabo ali pomenom izrazov in njihovo narativno rabo ali pomenom, kot izvaja Livingston; ali da ima asociacija idej v umu narativno strukturo, asociacija idej v naravi pa strukturo, ki jo narekuje ekstenzija reference izrazov v znanosti. Gre za to, da sta pripovedovalčev in bralčev jaz ujeta v formiranje domišljije, za katerega je razlika med naravnim in moralnim svetom pomembna le toliko, kolikor je svet čustev in občutij močnejši od sveta spoznanja. V obeh gre za to, da um prestopi meje tega, kar mu neposredno izpričujejo čuti; pričevanje čutil in pričevanje zgodovine ali epike sta glede na formiranje enakovredna.

Če sta pripovedovalčev in bralčev jaz vključena v formiranje domišljije, pa je to mogoče le tako, da eden usmerja formiranje drugega: pripovedovalec formira bralca. Niz kvantitativnih razlik uma v Humovi filozofiji, ki sega od razlike med čutenjem in mišljenjem, vtisi in idejami, živostjo in medlostjo, prepričanjem in fikcijo, do razlike med običajnim življenjem in filozofijo ter naravnim svetom in nenaravnim svetom, sedaj dobi svoj zadnji člen, ki daje pomen celemu nizu: bistvo razlikovanj je v tem, da njihov naravnejši del formira manj naravni del. Zgodovinopisje se zgleduje po naravnih verigah dogodkov, epika po zgodovinopisju, bralec po pripovedovalcu. Toda – v tem Hume vara, kolikor daje vtis, da je formiranje naraven proces – formiranje je mogoče le s pomočjo prevare. »Šibkejš« strani ni mogoče formirati mehanično. Zalog formiranja je tako vzbujenje domišljije in čustvovanja, ki bo s svojo živostjo vzpostavilo identiteto jaza; ali drugače, kot pravi Deleuze, cilj formiranja uma je fiksiranje domišljije s strani naravnih načel. Toda, videli bomo, da je v tej točki Deleuza mogoče dopolniti, pogoj vzbujenja je, da se bralec ujame v predstavljeno enotnost dejanja. Formiranje uma je mogoče le s prevaro.

Od tod se je mogoče vrniti k Humovi teoriji dialoga in razliki med dialogom in podajanjem filozofije v obliki neposredne kompozicije. Kakšna je namreč Humova poanta v zvezi z dialoško formo? Dialog je resda sredstvo skepticizma, kar pomeni, da dialog, kolikor izenačuje argumente obeh strani, ne omogoča formiranja. Toda v jedru je dialog pravzaprav poučevanje. Hume pravi, da se

²⁷ *Ibid*, str. 66.

lahko dialog le ob temah, ki se ponujajo izenačevanju argumentov za in proti, ogne »*the image of pedagogue and pupil*«, videzu učitelja in učenca, tj. videzu poučevanja. Kolikor želi ubežati neprijetnemu razmerju bralca in pisca, zlahka zapade »*worse inconvenience*«, tj. nevarnostim razmerja med učencem in učiteljem. Mogoča je torej dvojna raba dialoške forme v filozofiji: takšna, ki služi formiranju, in skeptična, kjer sam predmet ne omogoča formiranja. Toda zakaj je videz poučevanja v dialogu formiranja »*worse inconvenience*«, če ne zato, ker je v razmerju med učiteljem in učencem, kadar je to očitno, nekaj, kar izniči prevaro, ki je nujni moment formiranja.

Bistvena za Humov odnos ne le do literarnih form, ampak tudi literature kot orodja formiranja, je torej razsežnost formiranja uma prek učinkov, ki jih imajo prikazani dogodki na domišljijo bralca ali sogovornika. V tem pogledu je narobe reči, da je *Treatise* filozofska drama, kajti po Humu za dramo velja, da »*se avtor popolnoma izgubi v dramskem delu in si gledalec misli, da je sam dejansko navzoč v predstavljenem dejanju (...) tako da je mogoče uvesti kakršenkoli dialog ali razgovor, za katerega ni neverjetno, da se je nekoč odvijal v določenem delu prostora, ki ga predstavlja gledališče*«. ²⁸ Ker v drami ni enotnosti dejanja, temveč le enotnost prostora, dramsko delo ne more učinkovati na gledalca tako, kakor učinkuje epika na bralca. Enotnost prostora kot fizična enotnost odra in gledališča izniči razliko med določujočo in določeno stranjo v procesu formiranja. Popolna zguba razlike med piscem, dramatikom, in gledalcem prinaša zgubo učinkov formiranja. Toda bistveno je, da ne gre za zgubo fizične razlike: formiranje ni več mogoče zato, ker se gledalčeva domišljija popolnoma ujame v orodje formiranja in jo popolnoma prevzame čustvovanje. Izgubi se tista minimalna razlika, ki loči vero od prepričanja, veliko prevaro od male, očitno poučevanje od prikritega; če naj enotnost dejanja povzroči vznik identitete jaza, potem se jaz ne sme preprosto zlit s predmetom; za pravo prevaro je potrebna distanca.

IV.

Napaka *Treatise*, kakor jo vidi Hume, je bila v tem, da je bilo delo za bralca dolgočasno in nezanimivo, nemara tudi pretežko kljub jasni poanti. Nikakor pa *Treatise* ni preveč pritegnil svojih bralcev. Odpravljanja te napake se je Hume lotil v *Raziskovanju človeškega razuma*, zato je mogoče brati te eseje kot poskus ujeti bralčevo zanimanje. Tak poskus pa je tudi preizkus pravilnosti filozofije, kolikor ta vzdržuje in pojasnjuje razliko med naravnim in nenaravnim, prepričanjem in fikcijo. Če naj filozofija opravi svojo nalogo, tj. formira bralčevo domišljijo in ga odvrne od praznoverja, mora najprej pritegniti njegovo

²⁸ *Ibid*, str. 69.

pozornost. Ne gre za nič manj kot za to, da se v *Razikovanju* odloča usoda *Treatise*, ki je tudi usoda Humove filozofije. Treba je torej najti pravo mero, ki bo pritegnila bralca, a mu dopustila distanco; treba je najti pravo mero prevar.

Ne preseneča torej, da tekst *Raziskovanja* bralca vodi za roko; »*Preostali del tega poglavja ni namenjen bralcem z drugačnim okusom (...); prav nič ni čudno, če se pameten bralec vda svojemu udobju, da je gluhi, če mu predlagam (...); Ne vem, če bo bralec razumel to sklepanje; Razsoden bralec bi lahko po skrbnem proučevanju poročil (...)*«. Celo poglavje (*O čudežih*) je namenjeno temu, da pritegne pozornost širše publike in slehernega bralca. Tekst je do tega bralca izredno prizanesljiv; kdor bi se ob poročilih o nekdanjih čudežih vprašal: »*Čudno je, da se takšni čudeži dandanes ne godijo več!*«, bi mu vljudno odgovorili: »*Vendar pa po mojem ni nič čudnega v trditvi, da ljudje pač v vseh časih lažejo*« (E, 161). In na nekem pomembnem mestu, ko mora bralec prepoznati zgodbe v Peteroknjžju za čudežne, je tekst celo patetičen: »*Želim, da bi si vsakdo položil roko na srce in po resnem premisleku izjavil (...)*«. ²⁹ Tu je vrh poti, po kateri Hume vodi bralca: potem ko je skozi devet poglavij dokazoval merila in metode verjetnostnega sklepanja, mora sedaj tudi Biblijo razglasiti za fikcijo, nato pa predstaviti še izhod, ki ga omogoča zmerni skepticizem (11. in 12. poglavje). V tem je drznost Humove filozofije, vsaj v nekem širšem kontekstu dobe, toda usoda drznih podvigov je nerazumevanje.

Vzporednost med Swiftovo satiro in Humovim svetom je sedaj mogoče izostriti. Swiftova satira ne spada v horizont Humovega sveta le zaradi tega, kar je mogoče videti skozi površino obeh zgodb, se pravi zaradi sveta Narave in njegovih meja, zaradi skladne, naravne urejenosti malih svetov, obsodbe izumetničenih vladarskih in učenjaških filozofij ter moralistično-političnih bodic in namigovanj.³⁰ Obe deli v skladu z žanrskimi pravili računata tudi s tistim pogledom, ki se ustavi na površini. To zlasti velja za Swifta, kolikor se njegova satira odeva v resnico in verodostojnost ter s psevdoznanstveno erudicijo in izmišljenim dokumentiranjem poročil išče naivnega bralca. Išče pogled naivneža, ki bo enakost razmerij v eksotičnih svetovih začuden dojemal kot presenetljivo podobnost, kot naključje, saj je resno vzel različnost dimenzij. Nič manj pa ni bralec prevaran v *A Dialogue*. Posebnost fikcijske potopisne proze, ki jo posnema Swift in za njim Hume, je, da v varanje vključi ne le samo zgodbo, temveč tudi okvir pripovedi: pripoved hoče predstaviti kot resnično, oziroma dokumentarno, zgodovinsko pripoved. V ta preračunani videz verodostojnosti spada prikrivanje pravega avtorstva: pravi pisec potovanj je

²⁹ *Ibid.*, str. 171.

³⁰ Možno je sicer, da med obema avtorjema ostaja tudi kaka resnejša zveza na ravni literarnega ali političnega vplivanja Swifta na Huma. Toda tu nas zanima Swift zgolj kot predstavnik nekega žanra, katerega osnovni mehanizem se prilega problemom Humove filozofije.

Gulliver, bralcu torej govori sam popotnik. Po tej plati je ta tip proze enak drami: terja popolno zlitje bralca s prikazanimi dejanji. Toda tako doživljanje bralčeve domišljije ne bo formiralo; za formiranje je potrebno, da se bralčeva domišljija vključi na kontroliran način, kot bralčev prispevek, ki dopolni prikazano enotnost dejanja, pa vendar bralcu omogoča distanco; skrivnost pravega poučevanja je, da ni očitno.

Podobnost obeh svetov, ki smo jo označili kot zvezo satiričnega in moralističnega, ima torej poleg podobnosti v vsebini tudi oporo v podobnem načinu, na katerega poskušata ujeti bralčevo domišljijo. Toda, če hočemo to podobnost razširiti na celotno Humovo pisanje, moramo izpostaviti bistveno razliko med prevaro, ki je na delu v *A Dialogue* in *Gulliverjevih potovanjih* in prevaro formiranja. Cilj Humovega pisanja ni popolno vživljanje bralcev; popolno vživljanje namreč onemogoča učinke formiranja, medtem ko popolno vživljanje ne okrni učinkov Swiftovega pisanja. Dvojna prevara, tj. prevara na ravni vsebine in na ravni forme, bi Humovo pisanje pahnila čez rob verjetnosti, zato se lahko z njo le spogleduje in jo lahko uporabi za zabavo in ponazoritev, kot v *A Dialogue*, ali v skeptičnem dialogu, kjer formiranje ni mogoče. Očitno je, da je Hume v svojem pisanju eksperimentiral z oblikami prevare: nekoč je prikril svoje avtorstvo, ko ni podpisal niti *Treatise* niti *Abstract*, kjer bralca takole obvešča o svojem razmerju do pisca *Treatise*: »*I hope the author will excuse me for intermeddling in this affair, since my aim is only to increase his auditory, by removing some difficulties, which have kept many from apprehending his meaning.*«.³¹ Kakšno je neposredno sporočilo tega prikrivanja? Filozofija *Treatise* je drzna, a preprosta, naravna; lahko bi jo napisal vsakdo; treba jo je le bolje pojasniti. Toda, tega se je postopoma ovedel tudi Hume, formiranje uma v *Treatise* je spodletelo zato, ker tekst ni pritegnil bralca. Prevara anonimnosti je bila torej odveč; treba bo stopiti pred bralca s polnim imenom in prevaro anonimnosti nadomestiti s prevaro navideznega dialoga z bralcem. Neposredno prevaro bo morala v *Raziskovanju* nadomestiti prevara, ki omogoča distanco.

Hume se v *Treatise* večkrat primerja s popotnikom, usodo popotnika in brodolomca (»*voyage, which I have undertaken (...) I put out to see (...) I narrowly escaped ship-wreck*«), toda v tej primerjavi je več, kot pove Hume. Kar ta primerjava pove med vrsticami, je to, da gre v usodi Humove filozofije za izgubo privilegija popotnikov, ki je v tem, da jim ljudje slepo verjamejo. Ravno tega filozofija, kolikor hoče obdržati razliko med naravno domišljijo in nenaravno fikcijo, ne omogoča. Humov svet bi bil enak Gulliverjevemu le za nekoga, čigar um ne bi bil formiran. Z drugimi besedami, če Swiftov tekst išče naivnega bralca, ki ga ravno zato, ker je naiven, ne bo mogoče formirati

³¹ *An Abstract, v: A Treatise of Human Nature*, str. 644.

oziroma vzgajati z moraliziranjem, Humovi teksti iščejo bralca, ki se je, četudi je še tako naiven, pripravljen formirati. S tega vidika je mogoče zlahka pojasniti znano Humovo tezo iz naravne filozofije, da je to, »kar nekemu dejstvu nasprotuje, še vedno možno«³². To sicer res pomeni, da je vse mogoče, da morda sonce jutri ne bo vžšlo, toda ta stavek ni resničen za vsakogar. Daleč od tega, da bi bil Humov svet vsak trenutek lahko drugačen, ta svet je eden od možnih svetov le za tiste, ki nasedajo čudežem in katerih domišljija se vdaja praznoverju.

Tako v Humovi naravni kot moralni filozofiji gre za formiranje uma, ki je z Naravo prešibko določeno. Gre za to, da se človeška narava uskladi z Naravo. Formiranje uma v *Raziskovanju* je prevzelo obliko občutljive prevare v razmerju med piscem in bralcem, toda, videli smo, isto razmerje je na delu v vsej Humovi filozofiji, v dialogih in zgodovinopisju. To razmerje, v katerem pisec s tekstom formira bralčevo domišljijo, obsega več oblik, od neposredne prevare, ugajanja, popuščanja bralcu, do prepričevanja in posredne prevare. Kolikor se Hume omeji na neposredno prevaro, kot na primer v kratkem dialogu med piscem in Palamedesom, je mogoče reči, da je Humov svet svet Gulliverja tako v pogledu vsebine kot forme. Toda, če se bo bralec pustil prevarati tako s samo vsebino pripovedi kot z njeno lažno verodostojnostjo, potem bodo učinki formiranja izostali, ker bo njegovo doživljanje premočno. Če pa bo znal ohraniti vsaj minimalni razmik med zgodbo in njeno resničnostjo, potem pisanje ne bo izgubilo funkcije formiranja.

V.

V Humovem svetu meja med naravnim in nenaravnim poteka v sami bralčevi domišljiji, kolikor je ta razpeta med pravilno razumevanje in naivno praznoverje. Cilj formiranja uma je vzgojiti prepričanje v pomenu pravilnega razumevanja, ki ga zagotavlja pravilna raba vzročnega sklepanja: »Kadarkoli je kak predmet navzoč v spominu ali čutilih, moč navade takoj prisili domišljijo, da si predstavi tudi tisti predmet, ki je običajno povezan z njim; in to zamisel spremljajo čustva, ki se razlikujejo od nepovezanih sanjarij domišljije.«³³ Prepričanje je toliko bolj naravno, kolikor manj se vanj vmešava razumsko sklepanje. Kadar prepričanje doseže stopnjo nagona ali mehanske težnje, tedaj je mogoče govoriti o popolnem prepričanju, ki ga vodi narava »po toku, ustreznem tistemu, ki ga je postavila zunanjim predmetom, čeprav o teh močeh in silah, od katerih je popolnoma odvisen pravilni tok in zaporedje predmetov, ne vemo ničesar.«³⁴

³² Raziskovanje človeškega razuma, str. 73.

³³ *Ibid.*, str. 93.

³⁴ *Ibid.*, str. 99.

Človeška narava se tedaj ujame z Naravo, nujnost asociacij med idejami postane nujnost zvez med predmeti, tj. sama naravna nujnost.

Formiranje uma najboljše opravlja sama Narava; toda kako naj um prestopi meje danega, ne da bi aktiviral svoje sposobnosti, ali drugače, ne da bi se izkazala poljubna narava človeške domišljije? En način, kako se Hume otrese te dileme, je, da se sklicuje na okoliščine: kadar so okoliščine absolutno določujoče, je prepričanje njihova nujna posledica. »Če se um znajde v takšnih okoliščinah, potem je prepričanje nujen plod tega dogajanja.«³⁵ Še več, ker je tudi prepričanje čustvo, je prepričanje »duševna dejavnost, ki je, če smo v takšnem položaju, prav tako neizbežna kot čustveni afekt ljubezni, kadar sprejemamo dobrodelnost, ali sovraštva, kadar se nam godi krivica.«³⁶ Toda pogoj za to, da um ve, kdaj so nastopile prave okoliščine, je, da je sam formiran. Nastop pravih okoliščin je pogojen s tem, da se um vključi v proces formiranja, ki ga okoliščine predpostavljajo, in da tega sam ne ve. Um mora okoliščine nevede vnaprej prepoznati kot prave.

To pa pomeni, da gre posredna prevara, ki jo pripravlja tekst *Raziskovanja*, dosti dlje od tega, da bralca pritegne in zaplete v navidezni pogovor. Taka prevara bi ostala na ravni sleparije lahkoverneža, kakršno vsebuje dvojna prevara. Pritegnitev bralčeve pozornosti je le priprava na bistveni moment prevare, ki je v tem, da bralčevi domišljiji ponudi mejo, ob kateri naj se formira, kot zunanjo mejo, ki ni odvisna od vključitve te domišljije v samo mejo. Ta moment prevare je mogoče pokazati na ravni primerov iz *Raziskovanja*, pri čemer je bistveno, da vemo, da *Raziskovanje* ne prinaša le poenostavitve filozofskega sistema iz *Treatise*, ampak zaostritev usode Humove filozofije; iz teksta veje nek »zdaj ali nikoli«. Ali drugače, ni dovolj, če rečemo, da so primeri poenostavljeni, primeri morajo prevarati bralčevo domišljijo tako, da se bralec tega ne bo zavedel.

Primeri, za katere gre, so primeri, ki ponazarjajo splošno tezo, da je izkustvo lahko v vsakem naslednjem trenutku drugačno. Čutne lastnosti, ki jih posreduje izkustvo, ne povedo ničesar o nevidnih lastnostih predmetov, ki so njihovi vzroki: »Kruh, ki sem ga prej jedel, me hrani; tj. telo takšnih čutnih lastnosti je imelo tedaj takšne in takšne skrivne moči. Toda ali iz tega sledi, da mora drug kruh ob drugem času prav tako hraniti in da podobne čutne lastnosti vedno spremljajo podobne skrivne moči?«³⁷ V čem je past tega in podobnih primerov? Točno v lastnosti, ki jo postavljajo v notranjost predmeta, tj. v dispozicijski, neuresničeni, zgolj možni naravi teh lastnosti. Primer s kruhom ni osamljen; še najmanj dva takšna sta v *Raziskovanju*: voda – utopljivost, telo – težnost. Vsi ti

³⁵ *Ibid*, str. 91.

³⁶ *Ibid*, str. 92.

³⁷ *Ibid*, str. 81.

primeri imajo prav to pomanjkljivost, zaradi katere so sploh učinkoviti kot primeri: njihova naloga je, da dajo videti možnost, da bi skrivna narava predmeta lahko bila drugačna. Toda, v tem je past primerov, samo neformirana domišljija lahko verneža se bo zaustavila na meji vidnega, samo za neformirani um je predmet lahko vsak trenutek drugačen v svoji nevidni notranjosti. Primeri torej ali niso pravi primeri, ker je razmak med vidnim in nevidnim premajhen, ali pa so pravi le za tistega bralca, ki naše filozofije sploh ne bo razumel. In ker so primeri pravšnji samo za to, da bralca prevarajo kot pravi primeri, lahko rečemo, da je bralčeva domišljija tista nujna okoliščina, ki jih potrди kot primere. Po tej poti je bralec vračunan v verjetnost primerov, kakor je bralec vračunan v verjetnost pripovedi, tj. posredno. V prepričanju ne sme iti predaleč in primere neposredno vzeti za prave primere; to bi namreč pomenilo, da verjame v čudežno moč skritih naravnih vzrokov. Vzeti jih mora točno kot primere, kot nekaj, kar se lahko zgodi, a se hkrati ne more zgoditi. In to je bistvo prepričanja, ki postavlja mejo domišljiji kot mejo izkustva, tj. kot zunanjo mejo. Meja med domišljijo in fikcijo se tako povnanji v mejo možnega izkustva. Prav ta projekcija meje v zunanost je način, kako domišljija sama prispeva k avtomatizmu prepričanja, ki ga nujno povzročajo prave okoliščine. Bralec mora verjeti v nikoli uresničljivo možnost, ali drugače, hkrati mora verjeti in ne verjeti oziroma verjeti le »napol«. Tedaj nastopijo prave okoliščine, ko lahko rečemo, da je »*prepričanje nujen plod tega dogajanja*«.

Primeri so poenostavljeni do te mere, da na mejo med vidnim in nevidnim postavljajo dispozicijske lastnosti, ki jih en sam preizkus, ena sama izkušnja, en sam miselni eksperiment, ena sama misel zvabi v dejanskost. Njihovo nemožno realizacijo opravi sam bralec, ko takorekoč v svoji domišljiji zazna nezaznano in da telo netelesnemu. Šele prispevek formiranega bralca naredi iz primerov dejanske primere, iz hranljivosti hrano, iz težnosti telo. Toda ujel se je v posebno past, ki terja prostovoljni pristanek na prevaro. Ta past ni namenjena naivnežu, kajti ta gre vedno predaleč: samo naivnež bo primer vzel resno, kakor bo samo naivni bralec imel Palamedesa in Gulliverja za velika popotnika. Past je posebna v tej meri, ker je učinkovita le tedaj, ko se ji bralec ne more popolnoma prepustiti niti ne more ostati popolnoma indiferenten: kakor je neučinkovita popolna identifikacija s primeri, tako je neučinkovita popolna distanca do primerov, kajti potem so primeri tavitološki. Hranljivost je za takega bralca le parafraza zaznavnih lastnosti hrane. Posebnost te pasti je, da vanjo ni mogoče pasti, če greš preblizu ali ostaneš predaleč.

Od tod se je mogoče ozreti nazaj in za konec podati komentar k obči teoriji subjektivnosti pri Humu, kakršno je prvi razvil Deleuze v svoji knjigi *Empirisme et subjectivité*.³⁸ Ena od nedvomnih zaslug knjige je, da v njej Deleuze kot prvi

³⁸ G. Deleuze: *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris 1953.

opozoril na proces formiranja uma pri Humu v smeri človeške narave. »Kako domišljija postane sposobnost in kako se subjekt konstituira v danem«, sta vprašanji, ki opredeljujeta humovski empirizem in ju Hume dokončno razreši v polju čustvovanja, morale politike, in ekonomije, skratka na področjih, ki obravnavajo subjekt kot delujoče bitje. Zato je pravi, tj. netranscendentalni empirizem po Deleuzu praktična filozofija. Toda zdi se, da je Deleuzu ušla natančnejša artikulacija med subjektom kot spoznavajočim umom in delujočim jazom. Edini komentar, ki ga daje, je skop: »Zdi se, da naj bi načela asociacije dajala subjektu njegovo nujno formo, medtem ko naj bi mu načela čustvovanja dajala njegovo enkratno vsebino. Slednje funkcionirajo namreč kot neko načelo subjektive individuacije. Kljub temu pa ta dvojnost ne pomeni nasprotja med posamičnim in občim.«³⁹ To dvojnost nekaj strani kasneje opredeli na eni strani kot učinkovanje, vtiskovanje načel v um, ki subjekt razgradijo, na drugi kot transformacijo subjekta pod vplivom načel, kjer subjekt deluje kot nedeljiv, nerazgradljiv, aktiven in globalen. Enotnost subjekta zagotavlja prvenstvo načel čustvovanja, ki dajejo smer, tj. smoter asociacijam idej: »Asociacija daje subjektu neko možno strukturo, le čustvovanje pa mu daje neko bit, eksistenco.«⁴⁰

Teza, ki smo jo razvili v tem članku, je poskušala dvojnost spoznavajočega uma in delujočega jaza povezati s konceptom formiranja, ki v svojem jedru vsebuje moment prevare. Ta moment na eni strani aktivira subjekt, s tem ko mu daje identiteto, na drugi pa ga podvrže procesu formiranja prek naravnih načel. To pa pomeni, da subjekta delovanja ni mogoče koncipirati kot uresničenje možnosti, razen če k temu ne dodamo, da se subjekt v momentu prevare prikaže ali kot nikoli uresničena možnost ali kot bit, katere eksistenca je v Drugem.

³⁹ *Ibid.*, str. 117.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 137.