

Filozofski vestnik

XXXII | 1/2011

Izdaja | Published by

Filozofski inštitut ZRC SAZU
Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2011

Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXXII | Številka 1 | 2011

Diderotova filozofija materializma

- 7 **Miranda Bobnar**
Pismo o slepih in očrt Diderotove filozofije materializma
- 21 **Miran Božovič**
Krepostni ateizem: Bayle in Diderot
- 37 **Gregor Kroupa**
Domnevna zgodovina: dejstva in fikcija
- 51 **Miha Marek**
Diderotova ontologija med obliko in brezobličnostjo
- 65 **Jure Simoniti**
Fantazme materializma
- 81 **Primož Vitez**
Denis Diderot in drama filozofskega jezika

Aristotelovo pojmovanje dokaza v *Drugi analitiki*

- 99 **Robin Smith**
Aristotelova teorija dokaza
- 119 **Boris Vežjak**
Četverna tipologija znanstvenih spraševanj v *Drugi analitiki*
- 143 **Aristotel**
Druga analitika (izbor)

Deleuze in nasilje

- 169 **Igor Krtolica in Guillaume Silbertin-Blanc**
Deleuze, kritika nasilja
- 203 **Vladimir Milisavljevič**
»Vojni stroj« in »božansko nasilje«: ali obstaja Bog v »Razpravi o nomadologiji«?
- 223 **Petar Bojanič in Vladan Đokić**
»*L'institution révolutionnaire*«. O »prevratu«, nasilju in inštituciji pri Gillesu Deleuzu
- 235 **Povzetki**

Contents

Filozofski vestnik | Volume XXXII | Number 1 | 2011

Diderot's Philosophy of Materialism

- 7 **Miranda Bobnar**
Letter on the Blind and the Outline of Diderot's Philosophy of Materialism
- 21 **Miran Božovič**
The Virtuous Atheism: Bayle and Diderot
- 37 **Gregor Kroupa**
Conjectural History: Facts and Fiction
- 51 **Miha Marek**
Diderot's Ontology Between Form and Formlessness
- 65 **Jure Simoniti**
Phantasms of Materialism
- 81 **Primož Vitez**
Denis Diderot and a Drama of the Philosophical Language

Aristotle's Theory of Demonstration in *Posterior Analytics*

- 99 **Robin Smith**
Aristotle's Theory of Demonstration
- 119 **Boris Vezjak**
Fourfold Typology of Scientific Questioning in *Posterior Analytics*
- 143 **Aristotel**
Posterior Analytics (Excerpts)

Deleuze and Violence

- 169 **Igor Krtolica and Guillaume Silbertin-Blanc**
Deleuze, A Critique of Violence
- 203 **Vladimir Milisavljević**
“War machine” and “Divine Violence”: Is There God in “Nomadology”?
- 223 **Petar Bojanić and Vladan Đokić**
“*L'institution révolutionnaire*”. On “Overthrow”, Violence and Institution in Gilles Deleuze
- 235 **Abstracts**

Diderotova filozofija materializma

V pričujočem sklopu so objavljeni predelani in razširjeni prispevki s kolokvija »Denis Diderot: Materializem, ateizem, naturalizem«, ki je potekal 18. novembra 2010 na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU. Kolokvij je potekal ob izidu knjige Denisa Diderota *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, ki je izšla v seriji Classica (zbirka Philosophica), pri Založbi ZRC.

Miranda Bobnar*

***Pismo o slepih* in očrt Diderotove filozofije materializma**

*Qu'aperçois-je? Des formes, et quoi encore? des formes ;
j'ignore la chose. Nous nous promenons entre des ombres,
ombres nous-mêmes pour les autres et pour nous.
Diderot, Éléments de physiologie*

Diderotovo *Pismo o slepih* predstavlja emblematičen tekst obdobja razsvetljenstva v dobesednem in prenesenem pomenu. Obdobje, ki v imenu ne nosi občutenjskega, stilističnega ali golega opisnega poimenovanja določenega »veka«, kot pogoj možnosti postavlja *la lumière*, svetlobo, ki ne preganja le zaprašenih senc preteklosti, ampak sploh šele vzpostavlja (z)možnost gledanja. Filozofi so svoje poslanstvo razumeli kot razsvetljevanje duha, pri čemer pa, kot dokazujejo Diderotovi sogovorniki, svetloba kot fizični posrednik ne igra ključne vloge. Kot je v *Pogovorih o množtvu svetov* zapisal Fontenelle, »vsa filozofija temelji zgolj na dveh stvareh: da imamo radovednega duha in slabe oči«, kajti – kot pravi gospe markizi, ko opazujeta zvezdnato nebo in se sprašujeta, če še kje obstaja kakšen svet – če bi imeli ostrejši vid, bi lahko dobro videli, ali so zvezde sonca, ki osvetljujejo prav toliko svetov; če pa bi bili po drugi strani manj radovedni, nas to sploh ne bi zanimalo. Toda težava je v tem, da »želimo vedeti več, kot pa vidimo«. ¹ Slepí in videči si tako kljub razliki v dometu čutnega izkustva delimo spoznavno izhodišče temeljne nevednosti. Ljudje, ki vidijo, so prav tako lahko slepi: ne vidijo zmot in zablod človeških idej ali predstav o svetu, ki so si jih izoblikovali na podlagi avtoritet ali ideološko obarvanih mišljenjskih shem. V Diderotovem času so teološko navdahnjeni pogledi na svet svojo resnico jemali kot izgotovljeno, zato drugače videči niso bili sprejeti z naklonjenostjo. Bistroidni slepec ² iz *Pisma* je bil eden izmed teh drugače videčih in posledično drugače mislečih, zaradi katerih so oblasti avtorja zaprle. Še eden v vrsti neuspešnih poskusov, da bi zadušile intelektualno vrenje, ki je v obliki materializma v taistem obdobju vstajalo iz teme.

¹ Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Les Éditions de la Nouvelle France, Pariz 1945, str. 48.

² Diderot je tekst sprva naslovil *Laveugle clairvoyant*.

* Podiplomska študentka filozofije na Filozofski fakulteti, Univerza v Ljubljani

Il faut que vous ayez la bonté, Madame, de me passer toutes ces digressions

Na prvo branje *Pismo* deluje kot nepovezan, mestoma celo kaotičen tekst, kot da bi bilo brez pravega smisla-usmeritve. Diderot ideje navrže *in medias res*, brez posebnega uvoda, kontekstualne inavguracije, izpeljave in jasnih prehodov. Členitev teksta v pristni francoski maniri pisanja sledi pravilu ideje na odstavek in bralec sam mora prečesati to gosto tkivo domislic in jih stkati v koherenten sestav. To pa seveda ni značilnost zgolj *Pisma o slepih*. Enako strategijo zasledimo še pri dveh drugih Diderotovih delih, ki jih skupaj s *Pismom* lahko umestimo v sam vrh njegovega opusa: *D'Alembertovih sanjah* in *Rameaujevem nečaku*. Razlog, zakaj se Diderotovi teksti najprej zdijo tako nepovezani, je v njegovem zavestnem izogibanju linearnosti, ki, kot pravi v *Pismu o gluhonemih*, upočasni in oklesti naše misli na zgolj zaporedno nizanje pojmov kot besed v stavku.

V *Interpretaciji narave* Diderot piše, da pusti, da mu misli tečejo izpod peresa v takem zaporedju, kot se predmeti predstavljajo njegovemu razmišljanju in tako razodevajo gibanje njegovega duha. Njegovi teksti se odlikujejo po tej neverjetni sposobnosti plastične ubeseditve, ki bi jo enodimenzionalna racionalizacija le ohromila. Iz zunanje oblike omenjenih del lahko razberemo, da je bil dialog-pogovor edina primerna oblika sporočanja njegovih nazorov, daleč stran od kakršne koli mehanične in konvencionalne povezave misli. Ni jih podajal s pisanjem filozofskih traktatov, stroge prozne oblike s svojimi zakonitostmi argumentiranja. V omenjenih delih se tako po načinu svojega pisanja kot po temah, ki jih obravnava, ne pusti ukleščiti v pretesne okvire kategoričnega mišljenja, kar tudi razloži dejstvo, da njegova misel še do polovice prejšnjega stoletja ni našla sogovornikov, češ da je *décousue*,³ nepovezana, kolikor kot povezano razumemo samo jasno in razločno logično mišljenje, ki ne dopušča lukenj v sklepanju. Že sam izbor »junakov« napeljuje na to, da se je Diderot zavedal, da s tem kljubuje ustaljenim formam sporočanja. Za glasnike svojih idej si je izbiral osebe, katerim družba nerada nameni besedo, češ da bodisi zaradi telesnih pomanjkljivosti (slepi ali gluhonemi) bodisi zaradi ekscentričnih stanj duha (Rameau, d'Alembert v deliriju) niso kredibilni za izrekanja o stvarnosti.

8

³ Dobesedno razparana, kot pretrgana nit, brez-zvezna.

Tematika *Pisma* ni ena sama. Na splošno lahko *Pismo* razdelimo v tri širše tematske sklope, izmed katerih vsakega sestavlja še kalejdoskop različnih tem. V prvem delu Diderot opisuje obisk slepca v Puisseauxu, dotakne se njegovih navad, načina razmišljanja o lepem, razumevanja ogledala, njegovih ročnih spretnosti ter moralnih načel in metafizike. V drugem delu po opisu Saundersonovih naprav za računanje in kratkem ekskurzu o Berkeleyevem idealizmu spremljamo dialog med slepim Saundersonom in duhovnikom Holmesom, ki razpravljata o obstoju Boga, o urejenosti narave, o relativnosti naših sodb in o genezi sveta, kot jo vidi nekdo, ki je slep od rojstva. Zadnja tema, ki obsega drugo polovico *Pisma* in je morda še najbolj koherenten oziroma zvezen del v smislu, da bralec lahko sledi niti zgodbe, je pretres odgovorov na Molyneuxovo vprašanje: ali bi slepec po operaciji mreine lahko na pogled razložil kocko od krogle. Teme nimajo sukcesivnega značaja, ampak se navzkrižno prepletajo. Elementi, ki jih najdemo v eni temi, so pravzaprav odgovori na predhodna izvajanja; Diderot na primer šele po Saundersonovemu diskurzu razloži metodološka priporočila za pripravo in obravnavo slepega od rojstva po operaciji, s čimer utemelji svoje nestrinjanje z Réaumurjevim pristopom, ki v prvem odstavku *Pisma* brez te obrazložitve lahko izzveni kot neke vrste osebna zagrenjenost, ker mu ni bilo dovoljeno prisostvovati poskusu. Tudi leitmotiv pisma – da ima stanje naših organov in naših čutov neposreden vpliv na našo metafiziko in moralo – ki ga Diderot navrže v prvem delu, se do konca *Pisma* na podobno jedrnat način pojavi še nekajkrat, tako da se bralcu šele tekom branja iz delnih omemb sestavi smiselna pomenljiva celota.

Vsa vpraševanja in odgovori, ki se porajajo izpod Diderotovega peresa, postanejo še bolj pertinentni, če *Pismo* razumemo kot korespondenco v širšem pomenu. Torej ne le kot uglajeno dopisovanje z gospo X, ampak tudi kot odgovor na filozofska vprašanja ontologije, morale, estetike in epistemologije – v dvogovoru s filozofsko tradicijo. Filozofske postavke Lukrecija, Locka, Descartesa, Condillaca so pravzaprav tisti manjkajoči del sestavljanke, ki jo je težko v celoti rekonstruirati, ob nefilozofskem branju pa jo lahko celo zgrešimo. Kot odgovor na miselne izzive tedanjega časa, v Diderotovih tekstih lahko zasledimo neprestano težnjo po filozofskem premisleku in sicer ne po hladnem, racionalnem inventariziranju nabranega znanja, temveč po živem, skorajda eksperimentalnem diskurzu, ki prestopa meje do tedaj

⁴ Denis Diderot in d'Alembert (ur.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Éditions Redon, Pariz 1999, geslo *Rêver*.

mišljenega in »pušča razumu, da gre svojo pot, ne da bi ga pri tem prisilno vodili«. ⁴ Naloga določenega spisa je upravičiti filozofsko tezo, v primeru *Pisma* o neločljivi povezanosti naše morale in metafizike s stanjem naših čutov, ki ponuja alternativo drugim dogmatičnim stališčem, tudi za ceno zavedanja, da je pot do resnice morda pretrnova, saj

če primerjamo neskončno množstvo fenomenov narave z omejenostjo našega razuma in šibkostjo naših organov, ali se zaradi počasnosti naših preiskovanj, njihovih dolgih in pogostih prekinitev ter zaradi pomanjkanja ustvarjalnih genijev sploh lahko nadajamo česa drugega kakor nekaj razbitih in ločenih delcev vélike verige, ki povezuje vse stvari?...⁵

Kot za opazovanje zunanjega sveta tudi pri razumevanju Diderotovega univerzuma navadnemu opazovalcu mnoge stvari ostanejo skrite. Med tistimi, ki se na prvi pogled zdijo nepovezane, obstajajo vzročne povezave, ki bi jih spoznali, če bi jih opazovali z drugačnega zornega kota, ali drugače, če bi našo pojmovno mrežo, s katero lovimo stvarnost, razprostrli na drugačen način in sprostili čvrsta vozlišča, ki koordinirajo naš občutek za realnost.

Morfologija materializma

Del pisma, ki je filozofsko najbolj navdahnil interprete Diderotove misli, je pogovor med umirajočim Saundersonom in duhovnikom Holmesom. Nekateri v njem vidijo celo mejnik na poti Diderotovega filozofskega razvoja, ki ga (včasih precej površno) označujejo kot pot od deizma k ateizmu. Tako naj bi od *Filozofskih misli* (1746), pa romana *Skeptikov sprehod* (1748), prek *Pisma o slepih* (1749), nato spisa *O interpretaciji* narave (1753), postopoma razvijal svojo filozofijo materializma, ki naj bi v najbolj dovršeni obliki prišla do izraza v *d'Alembertovih sanjah* (1769) in v tekstu z naslovom *Filozofski principi o materiji in gibanju* (1770). Ali ima Diderotova filozofija materializma res tako premočrten značaj je vprašljivo, zagotovo pa ima znotraj miselnega toka, ki ga označujemo kot »francoski

10

⁵ Denis Diderot, *Œuvres philosophiques*, Paul Vernière (ur.), Garnier, Pariz 1958, str. 182. Povsem na mestu je opažanje, ki ga poda A. Vartanian v *Diderot and the phenomenology of the dream*, da je namreč Diderot bolj kot ustvarjalec resnice (ki bi mu jasno lahko pripisali nek filozofem kot na primer Platonu, Descartesu ali Spinozi), soudeleženelec »v izdelavi resnice, ki ga je historično presegala, je pa imel o njej neko domnevno, fragmentarno podobo [conjectural, fragmentary vision]«.

materializem 18. stoletja⁶ neko posebno mesto ravno zato, ker nima statične oblike in morda tudi ne izpolnjuje vseh pogojev za pozitivno opredelitev pojma, saj je bistveno prežeta z imanentnim dinamizmom, ki vztraja v neoprijemljivi nedoločenosti. Za kakšno nedoločenost gre?

Najprej lahko govorimo o povsem biološki nedoločenosti, ki izhaja iz dognanj na področju, na katerem so v tem obdobju vzbrstela številna odkritja, ki so bolj ali manj neposredno prihajala navzkriž s splošno sprejetimi (teološko navdahnjenimi) pogledi na svet, to je na področju tako imenovanih znanosti o življenju (medicine, biologije, fiziologije). Novost znanosti o življenju, katerih izsledkom je Diderot vseskozi zavzeto sledil, je bila zavest o tem, da se življenje ne pusti ujeti v rigidne klasifikacije, ampak je sàmo proces v nenehnem nastajanju in spreminjanju. Kar je konec stoletja natančneje formuliral Lamarck in kasneje Darwin, so zaslutili že filozofsko naravnani duhovi Diderotovega stoletja: transformabilnost naravnih oblik. Vrste niso izšle iz rok stvarnika v točno določeni izdelani obliki, ampak so se s tekom časa spreminjale; nekatere so celo izginile, druge so se na novo pojavile, ali pa so se preprosto transformirale. Svet, ki se je skozi kreacionistično optiko kazal kot statičen in od svojih začetkov naprej nespremenljiv, je postal gibljiva slika. Z A. Vartanianom bi lahko rekli, da so preklopili na *transformistic mode of perception*, transformistični način zaznavanja sveta. Če je bil Linné, veliki razvrščevalec živalskih in rastlinskih vrst, sledeč biblični tradiciji, na eni strani nesporni zagovornik t.i. *fixisme*, nauka o nespremenljivosti, je na drugi strani Buffon v *Histoire naturelle* (1739) na naravo že gledal bolj celostno in je pojme, kot so družina, rod ter vrsta razglasil za arbitrarne; vsa naravna bitja naj bi bila povezana v *chaîne des êtres*, verigo bitij, ki neprekinjeno poteka od minerala do človeka. Njegova zasluga je bila, da je naravo prikazal kot razvijajočo se skozi geološka obdobja in opozoril na variacije v živalski populaciji. Ne pri biologih ne pri mislecih 18. stoletja (ali prej) seveda ne

⁶ R. Desné časovno ta miselni tok uvršča v drugo polovico 18. stoletja. Pred tem obdobjem je bila materialistična misel prav tako plodna, saj so poleg La Mettrija številni avtorji (d'Holbach, Fréret, Dumarsais, Boulanger, Naigeon in drugi) anonimno objavljali svoje spise s protireligiozno in antispiritualistično vsebino. Z Diderotom, Hëlvetiusom in d'Holbachom materializem preide v javno sfero in pridobi tako rekoč nacionalni status. Leta 1752 se beseda *materializem* že pojavi v Trevouxovem slovarju kot »zelo nevarna dogma, po kateri nekateri filozofi, ki niso vredni tega imena, zatrjujejo, da je vse materija in zanikujejo nesmrtnost duše«. Sama beseda materija je bila ožigosana s skrajno slabšalnimi konotacijami kot »mrtva«, »surova« ali »pasivna«, za razliko od plemenitosti in aktivnosti duha, ki izvira iz boga. Cf. Roland Desné, *Les Matérialistes français*, Buchet/Chastel, Pariz 1965.

moremo govoriti o teoriji razvojnega nauka⁷ ali evolucije (kot naravne filogeneze oziroma zgodovine nastanka organizmov do njihove sedanje raznovrstnosti). Čeprav so tako pri enih kot pri drugih opazni nastavki, ki so jih v teh teorijah razvili biologi 19. stoletja, je, kot predlaga A. Vartanian, tovrstni »transformizem« korektnije razumeti v širšem, ohlapnejšem pomenu preprosto kot *refusal of morphological fixity, of continuous identity*, kot zavrnitev morfološke stalnosti, trajne identitete različnih življenjskih oblik.

Na ontološki ravni lahko govorimo o zavrnitvi forma-lne določenosti. Forma naj bi bila pri grških filozofih tisto, kar zagotavlja eno(tno)st in stabilnost, utelešenje heterogenosti v sklenjeni podobi celote, ki materijo ukroti do te mere, da v njej prepoznamo nekaj individualnega ali konkretnega. Forma je bodisi samostojna ideja, katere slika se odseva v posameznih bivajočih stvareh in jim s tem podeljuje bistvo (Platon), bodisi je *eidōs* kot princip, ki v materijo sploh šele vnese neko strukturiranost, jo individuira in ji podeli nek *raison d'être*, jo, skratka, substancializira (Aristotel). Duša, Aristotelovo oblikovalno načelo, se kot krovni pojem vedno znova javlja kot najprimernejši smerni kazalec pri motrenju bivajočega, kot kriterij za določanje individualnosti in neke stalne identitete, ki naj bi pripadala vsakemu elementu stvarnosti. V *Enciklopediji* pa o formi beremo: »forma telesa (tista, ki je na dosegu našega duha in o kateri lahko presojamo) [je] mera oziroma del gibanja in razporeditve, zaradi katere določen del materije poimenujemo tako in ne drugače«. Substancialno formo avtor gesla, Formey, označuje kot »barbarski izraz«, ki se ga je posluževala stara sholastična filozofija za označevanje nekakšne nematerialne bitnosti, torej duše, ki jo je povrh vsega pripisovala zgolj človeku ter tako ločevala med spiritualno in nematerialno naravo duše, kot da bi bilo to nekaj bistveno različnega. Ko torej govorimo o morfologiji bitja v Diderotovi filozofiji, moramo upoštevati ta pojmovni kontekst, ki se odpoveduje formalnemu in hkrati tudi smotnostnemu vzroku kot načeloma bivajočega.

12

V naravi ni nič določenega ... [...] Vsaka stvar je bolj ali manj katerakoli stvar, bolj ali manj prst, bolj ali manj voda, bolj ali manj zrak, bolj ali manj ogenj; bolj ali manj pri-

⁷ Charles Wolfe opozarja, da je označevanje tematike, ki jo je obravnaval Diderot, za »proto-evolucionistično«, zmotno. Nekateri kritiki zagovarjajo tezo, da je v njegovi filozofiji močno navzoča »transformistična ideja« (F. Paître je šel celo tako daleč, da je Diderota označil za prvega transformista), nekateri pa temu nasprotujejo, saj njegove ideje v razvoju znanosti niso dobile potrditve ali pa so se celo že izkazale za zmotne.

pada enemu ali drugemu kraljestvu... Torej ni nič po bistvu posebna bitnost ... Gotovo ne, saj ni lastnosti, ki bi si je ne delile vse bitnosti ... In ker je zgolj večji ali manjši delež neke lastnosti razlog, da to lastnost pripisujemo izključno določeni bitnosti ... In vi govorite o individuih, ubogi filozofi! [...] Kaj potem mislite s svojimi individui? Teh ni ne, ni jih ... Le en sam velik individuum obstaja, to je celota.⁸

Kot se je izkazalo, je vprašanje obstoja individua zgolj del širšega vprašanja obstoja tega, kar je in morfologija bitja (*morphologie de l'être*) je enako nedoločljiva, kot je nedoločljiva morfologija biti (*morphologie de l'être*). Pierre Bourdin je povzel osnovne poteze te »ontologije nedoločenosti«: neskončnost, celotnost, mobilnost in različnost.⁹ Skupno tem potezam je, da vse izražajo neko nedoločenost; neskončnost v smislu časovne in prostorske nedoločenosti, celotnost v smislu nedoločene sklenjenosti, mobilnost v smislu neustaljenosti in nestalnosti ter različnost v smislu nepodobnosti (*dissemblance*). Pojavni svet, kot ga zaznavamo v naši neposredni okolici, je, kakor izpostavi tudi Saunderson, lahko v drugih časovnih in krajevnih koordinatah popolnoma drugačen. Vrste in posamezniki, cel svet je mobilni, gibljiv, saj se nenehno spreminja, ta neizmerni »ocean materije« pa sestavljajo delci, ki so si med seboj absolutno različni. Celotnosti zato ne gre razumeti v smislu vseobsegajoče sklenjenosti. Celota, ki ostaja, medtem ko se vse spreminja in mineva, se nanaša na *povezanost* pojavov in ne predstavlja okvira, znotraj katerega bi posameznim pojavom pripadlo določeno mesto, zato ji kot taki ni mogoče zarisati meja. Narava je skupek »anomičnih metamorfoz«¹⁰, ki se dogajajo naključno, zato, rečeno z Bourdieujem, ne more predstavljati »nadomestka, niti materialističnega, Enega, Biti ali Smisla [...]«¹¹

Kolikor je torej vse v toku in prehaja eno v drugo, kolikor je vse *interchangeable*, medsebojno zamenljivo, ni več razlik med živaljo, rastlino in človekom v vseh njihovih bolj ali manj monstruoznih upojavitvah. Vsi so zgolj variacije na isto substanco. Materializem je uspešno odprl meje med različnimi kraljestvi bivajo-

⁸ Denis Diderot, *D'Alembertove sanje in izbrani filozofski spisi*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010, str. 52.

⁹ Cf. Jean-Claude Bourdin, »Les vicissitudes du Moi dans le Rêve de d'Alembert de Diderot«, v: Jean Noël-Missa (ur.), *Matière pensante : Études historiques sur les conceptions matérialistes en philosophie de l'esprit*, J. Vrin, Pariz 1999, str. 59.

¹⁰ Bourdin, »Formes et écritures chez Diderot philosophe«, v: Annie Ibrahim (ur.), *Diderot et la question de la forme*, Presses Universitaires de France Pariz 1999, str. 29.

¹¹ *Ibid.*

čega: spački, ki iz človeške perspektive štrlijo iz povprečja normalnih, so le delček kozmičnega mozaika. Človek in spaček sta, eden kot pogostejši in drugi kot redkejši pojav, »enako naravna, enako nujna, enako del univerzalnega in splošnega reda ...Kaj pa je pri tem čudnega? ... Vse bitnosti prehajajo druga skozi drugo, zato tudi vse vrste ... vse je v nenehnem toku.«¹²

Predpostavka obstoja ene same – materialne – substance je za razliko od sistemov dualistične naravnosti zahtevala drugačno filozofijo narave, ki v sebi združuje vse aspekte bivajočega. Pojmovanje duševnih pojavov kot le še enih v vrsti lastnosti organizirane materije – ki sicer izvira iz kartezijanske tradicije, saj privzema »cerebralni« model duše – v osnovi ohranja antično atomistično kombinatoriko: osnovni delci materije, ki zaradi svojih lastnosti ne potrebujejo zunanjega vzroka gibanja, s kombinacijami ustvarjajo vso pestrost bivajočega in tkejo niti tudi najbolj subtilne materije – misli. To kombinatoriko sta vsak v svoji interpretaciji materializma poleg La Metrija prevzela tudi d'Holbach in Diderot, ki predstavljata dva različna pola francoskega materializma. Za d'Holbacha je igra (človeške) narave zavezana najstrožji nujnosti, Diderot pa po Lukrecijevem vzoru pristaja na aleatorni materializem. Kljub jasni heterogenosti materializmov, ki so jih omenjeni filozofi zastopali, v preseku z Lukrecijevo filozofijo poleg najočitnejšega skupnega imenovalca – iskanja načina, kako »duše človeške rešiti tesnečih vezi praznoverja«¹³ – najdemo številne stične točke, ki izvirajo iz postulatov atomizma: večnost, neustvarjenost in avtonomnost materije, obdarjene z inherentno sposobnostjo gibanja, materialnost in umrljivost duše, ne-teleološko delovanje narave, spontano porajanje življenja iz nežive materije, relativizacija smrti in senzualizem. Točke razhajanja, ki med seboj ločujejo tudi same materialiste, pa so v (ne)priznavanju vloge naključja v delovanju narave, pripisovanju (ne)občutljivosti osnovnim delcem materije in različnem pojmovanju biološke variabilnosti. Najsi bodo ta približevanja in razhajanja včasih težko podrobno določljiva in razmejljiva, v nezanemarljivi meri prispevajo k boljšemu razumevanju geneze materialistične misli, ki je s pomočjo sorodnih misli, bodisi kot prigovor ali ugovor, lažje artikulirala svoje predpostavke. Narava je skladišče, laboratorij ali ogromna delavnica, kjer »večni, neustvarjeni in neuničljivi elementi, ki so vedno v gibanju, z različnimi kombinacijami ustvarjajo vsa bitja in pojave, ki jih lahko opazujemo.«¹⁴ Živali, rastline in minerali,

14

¹² Diderot, *op. cit.*, str. 52.

¹³ Tit Lukrecij, *O naravi sveta*, Slovenska Matica, Ljubljana 1959, str. 24.

¹⁴ Paul Henri Thiry D'Holbach, *Système de la nature ou des lois de monde physique et du monde moral*, Les classiques des sciences sociales, Quebec 2007, str. 521–2.

vse nastane s »transmigracijo, izmenjavo in neprestanim kroženjem molekul materije.«¹⁵ Človeško bitje je zgolj eden izmed členov v verigi bitij, ki se spleta iz drobovja narave in vse predikate, ki mu jih pripisujemo kot moralnemu bitju, moramo razumeti kot bistveno izhajajoče iz njegovega fizičnega ustroja, iz bolj ali manj posrečene kombinacije atomov. Če bi lahko razvozlati niti, iz katerih so spredene naše misli in volja, bi »ugotovili, da so prav atomi tisti skrivni vzvodi, ki se jih poslužuje narava za to, da vzgiba naš moralni svet«.¹⁶ Spajanje in kombinacija molekul ter njihova fermentacija v človeku »nevede in nehote« porodijo misli in voljo za določeno delovanje. Na človeka kot na rezultanto sestava kombinacij lastnosti osnovnih delcev materije, krajše organizacije, vplivata dve vrsti vzrokov: notranji (organi, živčevje in tekočine) ter zunanji (zrak, prehrana in predmeti, ki modificirajo njegovo čutno zaznavo), zato je glavno vprašanje filozofije materializma tudi, koliko je človek v svojem delovanju pravzaprav svoboden in ali so same kombinacije praprvin rezultat naključja. D'Holbachov odgovor – točka, kjer pride do razhoda z Lukrecijevim atomizmom, kakor tudi s »filozofijo narave« sodobnikov materialistov – je, da človek v ničemer, še najmanj pa v svoji volji, ni svoboden in da tudi konfiguracija elementov sledi zakonom čiste nujnosti.¹⁷ Delovanje narave sledi nepretrganemu nizu vzrokov in učinkov, nespremenljivim in konstantnim zakonom. Če zaradi omejenosti naših spoznavnih zmožnosti nekaterih učinkov ne moremo razložiti, to ne pomeni, da je svet proizvod naključja, slučajnega srečanja atomov ali posledica nekakšnega »slepega vzroka«. D'Holbachov materializem vztraja na nujnosti možnega: »narava obstaja in deluje po nujnosti in vse, kar zaobsega, po nujnosti stremi k trajanju svojega delujočega bitja [*perpétuité de son être agissant*].«¹⁸ Narava deluje po sebi lastnih zakonih, po njej so umerjena gibanja vseh bitij, ki po nujnosti izvršujejo njen »splošni načrt«, po katerem z nenehno izmenjavo snovi skrbi za ohranjanje življenja in delovanja. V univerzumu se stvari zaradi bistvene nujnosti ne bi mogle urediti drugače, kot so se, in zato se v njem ne more zgoditi nič iz-rednega. Svet brezpogojno sledi logiki narave, temu velikemu principu, hipostazi vsega bivajočega, kjer je vse podrejeno strogemu determinizmu.

¹⁵ *Ibid.*, str. 29.

¹⁶ *Ibid.*, str. 192.

¹⁷ »Človek, nečimrn in šibak kot si! Pretvarjaš se, da si svoboden! Kakšna žalost! Mar ne vidiš vseh teh nit, ki te zasužnjujejo? Ne razumeš, da so atomi tisti, ki te oblikujejo, da so atomi tisti, ki te spravlajo v gibanje in da so od tebe neodvisne okoliščine tiste, ki spreminjajo tvoje bitje in določajo tvojo usodo? Si mar ti, v mogočni naravi, ki te obkroža, edino bitje, ki se je uspelo upreti njeni moči?« D'Holbach, *op. cit.*, str. 195.

¹⁸ *Ibid.*, str. 44.

V filozofiji materializma d'Holbachova misel razgrinja določeno dogmatično naravnost v smislu priznavanja in absolutizacije določenih načel (nujnost – narava), ki nikakor ni značilna za celotno miselno gibanje. Na drugi strani obstaja svobodnejša in bolj odprta interpretacija materializma, za katero je, kot razvija J.-C. Bourdin,¹⁹ značilno, da svoje predpostavke veže na drugačno pojmovno ravnino, ki mu omogoča odprt razvoj in ne pristaja na kategorično izjavljanje. S tega stališča je ta drugi pol materializma bliže atomizmu, na način kot ga je razumel Althusser, namreč kot »arhetipsko obliko materializma srečanja [*matérialisme de la rencontre*]«. Bolj kot teze, ki jih ta filozofija izjavlja, je pomembna pojmovna ravnina ali »skupek kategorij, s pomočjo katerih koncepti lahko 'delujejo' in mislijo svet ter njegovo zgodovinskost.«²⁰ Na diskurzivni ravni hipoteza o atomih nima statusa realne reprezentacije materije v znanstvenem smislu, ampak vzpostavlja to pojmovno ravnino v tem smislu, da je »skupek 'atomi-praznina-*clinamen*' operator misli stvari, ki se odreče pojmom izvora, smisla, smotra, vzroka in reda [ter] bistvene nujnosti«²¹ in vztraja v registru nedoločenosti in kontingence.

V Lukrecijevi viziji univerzuma združevanje atomov poteka po pravilih slepe mehanske vzročnosti brez vnaprej določenega smisla ali usmeritve, ki bi vodila atome, in brez smotra, ki bi predstavljal zadostni razlog obstoja določene konfiguracije praprvin. V brezkraini praznini se ti delci niso ustalili v prvi ustrezni kombinaciji, ampak so rojili naprej, »vrste gibanja so vse in združenja vsa preskušali, / dokler da niso nazadnje se v takih znašli položajih, / v kakršnih ta vesoljni je svet spočet in ustvarjen.«²² Ker pa je v zgradbi sveta atomom primešana praznina, je tudi ta sestav, kot vsak drugi, obsojen na to, da se bo enkrat zrušil in kolo novih poizkusov združevanj se bo vrtelo naprej. Če je vse v nenehnem toku, kot ugotavlja tudi d'Alembert v Diderotovem sanjskem diskurzu, potem ne obstaja nič, kar bi bilo bistveno določilo posameznega bitja, vsako je neka prehodna oblika, zgolj provizorična ustalitev molekul, ki po razklenitvi tvorijo druge ali drugačne oblike: »Vse se spreminja, vse mineva, ostaja le celota. Svet se začneja in končuje brez prestanka; [...] V tem neizmernem oceanu materije ni molekule, ki bi bila podobna drugi molekuli, ni molekule, ki bi bila en sam hip podobna sama sebi.«²³

¹⁹ Cf. Jean-Claude Bourdin, *op. cit.*, str. 22.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, str. 27.

²² Lukrecij, *op. cit.*, str. 26.

²³ Diderot, *op. cit.*, str. 44.

Diderotov (sanjski) univerzum ne deluje po zakonih nujnosti, saj ni nobenega zagotovila za to, da je red stvari, kot ga v nekem trenutku opazuje oko minljivega bitja edini možni red, še manj pa najpopolnejši. Deistični argument, ki na podlagi za človeški pogled čudovite urejenosti v naravi razpoznava božji načrt, v slepčevih očeh nima nobene veljavnosti. Če je narava ustvarila bitje, ki ne more videti, kdo ve, se sprašuje slepi matematik Saunderson, koliko spačkov je ustvarila preden je rodila človeka, to »ponosno bitje«, ki bi »razpršeno in razkrojeno med molekule materije«²⁴ prav lahko ostalo v redu možnega. Morda je v zdajšnji obliki zgolj *l'image d'une espèce qui passe*, minevajoča podoba neke vrste ali pa »gojišče drugega rodu bitij, ki ga od tega ločuje nepojmljiva razdalja stoletij in postopnih razvojov.«²⁵ Zato bolj kot o ideologiji materializma lahko govorimo o morfologiji, ki sledi načelom atomistične kombinatorike. Naključje ustvari formo-obliko, začasen kompleks molekul, ki se obdrži le, kolikor je v soglasju z obstoječim redom. Le-ta je prav tako provizorična kategorija, ki v tem negotovem univerzumu, kjer se vse znova začneja in končuje, ontološko nima substancialnega statusa.

Kakšne so posledice te ontologije nedoločenosti? Če drži, da je »stanje bitij v nenehni premeni; če je narava še vedno na delu, potem kljub verigi, ki povezuje pojave, ni nobene filozofije. Celotno naše naravoslovje postane tako prehodno kot besede. To, kar imamo za zgodovino narave, je zgolj zelo nepopolna zgodovina nekega trenutka.« To, kar imamo vsak zase za zgodovino svojega jaza, je zgolj nepopolna zgodovina neke prehodne oblike, skupka molekul, ki bodo v prihodnjih kombinacijah ustvarjale nove bežne zgodovine. Če so naša življenja zgolj bežni utrinki, kakšno vrednost naj pripišemo našim mislim, nazorom in dejanjem? Ali sploh lahko govorimo o konsistentnih pozicijah, kot naj bi bila v Diderotovem primeru pozicija materializma? Saundersonova vizija ali d'Alembertove sanje nimajo reprezentativnega statusa in ne predstavljajo vzorca ali mišljenjske sheme, skozi katero je Diderot dojemal svet. V *Réfutations d'Helvétius* in pismih Sophie Volland²⁶

²⁴ D. Diderot, *op. cit.*, str. 167.

²⁵ *Ibid.*, str. 452. Kot ugotavlja A. Gigandet, se Lukrecijeva in Diderotova predstava ustvarjalne igre živalskih vrst razlikujeta: pri Diderotu lahko iz neskončnega razvijanja vrst pride tudi do nastanka drugih vrst in spački predstavljajo možne odvode do novih vrst, Lukrecij pa ostaja znotraj okvira določene vrste (njegovih spački so spodleteli poskusi znotraj iste vrste).

²⁶ Pisma, ki jih je Diderot namenil Sophie Volland, ljubezni svojega življenja, še najpristneje izražajo njegovo osebnost. Predstavljajo nekakšen kronološki zapis njegovega življenja in so dragocen dokument za razumevanje literarno-filozofskih smernic obdobja, v katerem je živel. Ker

svoje materialistične predpostavke postavlja pod vprašaj. Materializem gre zato razumeti, kakor predlaga E. Hill, bolj kot »delovno hipotezo«, ki se je ujemala z znanimi dejstvi. Bolj kot stvar notranjega prepričanja, ki bi oblikovalo Diderotove misli in dejanja, je materializem »zunanja drža, značilna za pragmatika ali znanstvenega raziskovalca«²⁷ in odločitev za ontologijo nedoločenosti je odločitev, ki jo moramo biti sposobni prenesti, kolikor se želimo izogniti sofizmu minljivega bitja (*sophisme de l'éphémère*) ali verovanju, kot pravi Cassirer v *Filozofiji razsvetljenstva*, »da svet tisto, kar je, tudi nujno mora biti«²⁸, medtem ko je bit sveta »le mimobežni trenutek v neskončnosti njegovega nastajanja – in nobena misel ne more a priori izmeriti obilice tistega, do česar bo to nastajanje nekoč pripeljalo«²⁹ ter si pri tem domišljati, da si lahko lasti njegov smisel. Kako si lahko nekaj lastimo, če pa še sami živimo zgolj izposojeno življenje – kot je to v sledeči kratki zgodbi lepo ubesedil kitajski mislec Lie Zi?

Shun je vprašal Zhenga: »Ali si je mogoče osvojiti smisel svetovnega dogajanja?«

Oni je odvrnil: »Celo tvoje telo ni tvoja last, pa si hočeš lastiti smisel?«

Shun je dejal: »Če moje telo ni moja last, čigava pa je potem?« Oni je dejal: »Telo je oblika, ki sta ti jo dodelila nebo in zemlja. Tvoje življenje ni tvoja last, ampak ravnovesje sil, ki sta ti ga dodelila nebo in zemlja. Tvoja narava in tvoja usoda nista tvoja last, ampak sta potek in smer, ki sta ti ju dodelila nebo in zemlja. Tvoji sinovi in vnuki niso tvoja last, ampak so ostanki, ki sta ti jih odmerila nebo in zemlja. Zatorej odhajamo, pa ne vemo, kam, ostajamo, pa ne vemo, kje, jemo in ne vemo, zakaj: vse to je silna življenjska moč neba in zemlje: kdo si jo more prilastiti?«³⁰

V *Nadaljevanju pogovora z d'Alembertom* je Diderot odhajajočega prijatelja popremil z naslednjimi besedami: »[...] če dobro premislite, boste ugotovili, da

18

jima za časa življenja ni bilo usojeno živeti skupaj, je upanje, da se bosta nekoč vendarle združila, polagal v večnost. »Ko bi v najinih elementih obstajal zakon sorodnosti [*affinité*], ko bi nama bilo namenjeno, da sestavljava skupno bitje; ko bi le lahko v teku stoletij ponovno tvoril celoto z vami; ko bi se razpuščene molekule vašega ljubimca vzbigale in poiskale vaše razpršene molekule v naravi! Pustite mi to utvaro. Nadvse mi je pri srcu. Zagotavlja mi večnost v vas in z vami ...« Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, J. Varloot (ur.), Gallimard, Pariz 1984, str. 91.

²⁷ Hill, »The role of le 'monstre' in Diderot's thought«, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 47, 1972, str. 69.

²⁸ Ernst Cassirer, *Filozofija razsvetljenstva*, prev. Aleš Učakar, Študentska založba, Ljubljana 1998, str. 86.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Lie Zi, *O praznini*, prev. Maja Milčinski, Sophia, Ljubljana 2006, str. 11.

naše resnično prepričanje ni tisto, v katerem nismo nikdar omahovali, temveč tisto, h kateremu smo se najpogosteje povrnili.«³¹ Sam se je v svoji filozofiji največkrat vračal k stališču, ki več vprašanj rešuje, kot pa pušča odprtih, to je materializem, ki pa za razliko od istoimenskih inačic pri drugih mislecih (če izpostavimo samo d'Holbacha) nima statične narave in zato tudi ni v nevarnosti, da bi se izpel v še enega izmed dogmatičnih in statičnih svetovnih nazorov. Je, kakor Diderotova misel sama, dinamičen. V svoji živosti pa je ta misel tudi najbolj ranljiva, saj ji, kot pravi J. Roger, ne gre za iskanje koherentnosti niti za izgradnjo brezhibnih sklepanj, ampak za preprost izkaz resničnosti in resnice »celotnega svojega bitja z vsem, kar vsebuje neupravičenih verovanj in neizpolnljivih upov«³². Dodajmo, verovanj in upov, ki se, postavljeni ob bok določenemu kriteriju, *kažejo* kot neupravičeni in neizpolnljivi. Ob kriteriju, ki ga za svojo resnico postavlja znanost, je občutljivost kot splošna lastnost materije zgolj metafizična predpostavka, spontano razmnoževanje zgolj neutemeljena domneva in transformizem le pesniška slika realnosti. Metafizika materializma vztraja v nedoločeni, ki izhaja iz neskončnosti neaktualiziranih oblik v brezkrainost spreminjajoče se materije. Ker prenosljivi del naših spoznanj lahko domuje zgolj v jeziku, hkrati podlega njegovim strukturnim omejitvam. Pojemovno zapopadenje lahko doseže zgolj statične oblike materije, ki pa predstavljajo, kolikor sledimo Diderotu, zgolj v pogledu zamrznjene trenutke večno gibljive in spoznanju neujemljive celote.

³¹ Diderot, *op. cit.*, str. 31.

³² Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Armand Colin, Pariz 1963, str. 654.

Miran Božovič*

Krepostni ateizem: Bayle in Diderot

Razum je narekoval starodavnim modrecem, da je dobro treba delati iz ljubezni do samega dobrega, da mora biti vrlina sama svoja nagrada in da se samo zlobni človek izogiba zla iz strahu pred kaznovanjem. ... To me prepričuje, da lahko včasih razum brez spoznanja Boga prepriča človeka, da obstajajo plemenite stvari, ki jih je dobro in hvalevredno storiti, ne zaradi koristi, ki jo prinašajo, ampak zato, ker je to v skladu z razumom.

Bayle, *Pensées diverses sur la comète*.

1

Čeprav bi morda pričakovali nasprotno, Diderot ni vedno enoznačno naklonjen Baylu in njegovemu delu. Zlasti nad *Historičnim in kritičnim slovarjem* je bil manj navdušen, kot bi nemara pričakovali od urednika *Enciklopedije*. Tako recimo v nekem pismu piše, kako se je hotel lotiti branja gesla »Ahil,« pa se mu je Baylovo »prazno besedičenje« tako zelo uprlo, da je zajetni zvezek *Slovarja* nemudoma »zaprl« in »vrigel v kot« in raje začel glasno recitirati verze iz Homerjeve *Iliade*, ki jih je očitno znal na pamet.¹ Kakor je zasebno težko prenašal Baylovo bahavo načitanost, ki jo razodevajo brezštevilne opombe, ki so nemalokrat nekajkrat daljše od samih gesel, tako je javno navdušeno povzdigoval njegovo filozofsko prodornost in ostrino duha. Tako je v *Enciklopediji* v geslu »Pironistična ali skeptična filozofija« zapisal, da je Bayla

21

v umetnosti umovanja dosegal le malokdo, presegal pa nemara nihče. Nihče ni znal bolj ostroumno videti šibkih strani neke filozofije in nihče bolj prepričljivo uveljaviti njenih prednosti; bil je strašen, kadar je dokazoval, in še strašnejši, kadar je ugovarjal; imel je živahno in bujno domišljijo; ko dokazuje, obenem zabava, slika, očara. Čeprav kopiči dvome enega na drugega, vedno postopa po nekem redu; je kakor živi

¹ Denis Diderot, pismo Falconetu, avgusta 1766, v: *Œuvres*, 5 zv., ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994–97), 5: 677.

* Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani

polip, ki se deli na prav toliko polipov, ki vsi živijo naprej; iz enih ustvarja druge. Kakršnakoli je že teza, ki jo želi dokazati, prav vse mu pride prav, zgodovina, učenost, filozofija. Če ima resnico na svoji strani, se mu ni mogoče upreti; če pa govori v prid laži, se le-ta pod njegovim peresom navzame vseh odtenkov resnice; vedno je videti nepristranski, pa če je dejansko tak ali ne; nikoli nimamo pred očmi avtorja, ampak zmeraj stvar samo.²

Kadar Diderot koga imenuje polip, je to glede na posebno mesto, ki ga je zdrizasti stvor zasedal na njegovi »lestvici bitij,« mišljeno kot velik kompliment. Diderotovo pozornost, razumljivo, pritegne predvsem Baylovo »odločno nagnjenje k pironizmu.« Pravi, da v politiki, književnosti, antični in moderni filozofiji, teologiji, zgodovini, logiki in etiki enostavno ni vprašanja, pri katerem Bayle ne bi bil pretehtal vseh argumentov za in proti. V tej točki ga Bayle spominja na Homerjevega Zevsa, »zbiralca oblakov«: »oblakov, sredi katerih blodimo osupli in obupani.« V Diderotovih očeh eno samo Baylovo geslo velja več kot vse, kar je kadarkoli povedal Sekst Empirik proti razumu.

Posamezna gesla v *Enciklopediji*, ki prihajajo izpod peres drugih avtorjev, so izrazito odklonilna do Bayla in nekaterih njegovih najbolj prevratnih in odmevnih zamisli ter vodilnih motivov, zlasti še do njegovega lika »krepostnega ateista.« Tako recimo geslo »Krepost,« katerega avtor je Jean-Edmé Romilly, Baylova razmišljanja o krepostnih ateistih in grešnih kristjanih razglasi za sofizem in zvičajno sklepanje ter dodaja, da je »ideja nagrajujočega Boga absolutno nujna kot temelj kreposti in spodbuda h krepostnemu življenju.«³ Tudi ideja zelo obsežnega gesla »Ateisti,« katerega avtor je abbé Yvon – sicer bolj znan kot pisec prvega, ortodoksnega dela gesla »Duša« –, ki kot enega od virov ateizma navaja »nevednost in omejenost,«⁴ kar je bilo precej tipično za tisti čas, je precej podobna: »od religije ločena krepost« ni možna, saj je zgolj želja po ugledu v očeh drugih (kar je po Baylu eden od ogelnih kamnov morale družbe ateistov) premalo, da bi ateiste zadržala na pravi poti. Sloves krepostnega človeka si je namreč v očeh drugih mogoče pridobiti ne le s pristnim krepostnim ravnanjem, ampak precej lažje in hitreje tudi s premišljeno in vztrajno hinavščino. Ker ateist nima vesti, ki bi ga zadrževala, bo zanesljivo ubral tisto pot, ki mu ne bo prepre-

² Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 zv. (Pariz: Briasson, 1751–65), s.v. »Pyrrhionienne ou sceptique, philosophie,« 13: 613 b.

³ *Ibid.*, s.v. »Vertu,« 17: 181 a.

⁴ *Ibid.*, s.v. »Athées,« 1: 798 b.

čevala, da bi skrivaj zadovoljil vse svoje nizkotne strasti. Zadovoljen z videzom kreposti, bo takrat, kadar ne bo v nevarnosti, da bi ga razkrinkali, ravnal kot zlikovec, je prepričan Yvon.⁵

Koncepta, ki ju obravnavata obe gornji, do Bayla kritični gesli iz *Enciklopedije*, se pravi, brezboštvo in nrvnost, sta seveda tudi v središču pozornosti njenega urednika, Diderota, in obenem v očitnem navzkrižju z njegovo lastno filozofsko teorijo. Znotraj same *Enciklopedije* je to morda najlepše videti prav v tistih Diderotovih geslih, katerih naslovi so bodisi njune sopomenke bodisi protipomenke. Tako recimo v navidez obrobnem geslu »Brezveren,« ki za razliko od Yvonovega gesla »Ateisti,« ki je uvrščeno v metafiziko, spada v slovnico, hkrati pa je vsaj dvajsetkrat krajše, pravi, da nikakor ne gre povezovati nemoralnosti in brezverstva, saj »moralnost lahko obstaja tudi brez religije,« medtem ko religija »lahko in pogosto celo dejansko sobiva z nemoralnostjo.«⁶ Se pravi, ateisti niso nujno grešni, kakor tudi teisti niso nujno krepotni; skratka, možni so tako krepotni ateisti kot tudi grešni teisti. S tem kratkim geslom se torej Diderot postavi na Baylovo stran in proti svojim sodelavcem pri *Enciklopediji*. Ni se mogoče otresti vtisa, da ga je na hitro skiciral prav ob branju Yvonovih »Ateistov« (ki jim neposredno sledi geslo »Ateizem« istega avtorja, napisano v povsem enakem tonu), saj se njegovi kratki, odsekani in obenem udarni stavki berejo skoraj kot uredniški komentar oziroma vsebinske korekture, ki si jih je zapisal na rob Yvonovega prispevka, potem pa samo še čakal, da se bo v abecednem redu *Enciklopedije* pokazalo primerno mesto za kako sopomenko, pod katero jih bo lahko uvrstil. Precej podobno je tudi z Diderotovim geslom »Pregreha,«⁷ ki je ne le protipomenka, temveč obenem tudi čisti materialistični kontrapunkt Romillyjeve »Kreposti.«

2

Lik, ki v sebi združuje brezboštvo in nrvnost, se pravi, lik *l'athée vertueux*, krepotnega ateista, ta čas velja tako rekoč za protislovno bitnost, kar lahko lepo vidimo pri samem Baylu, ki se mora ob utemeljevanju možnosti njegovega obstoja najprej spopasti s predsodki, da so ateisti praviloma grešni in teisti krepotni, medtem ko je »ateist, ki bi živel krepotno, spaček [*monstre*], ki presega moč

⁵ *Ibid.*, 1: 807 a.

⁶ Diderot, *Enciklopedija* (izbor gesel), v: *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, prev. Miranda Bobnar ... et al. (Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2010), 207.

⁷ Prim. *ibid.*, 212–13.

narave,« se pravi, neka nemogoča bitnost. Na kar Bayle odgovarja takole: »Če ateist živi krepostno, ni to prav nič bolj nenavadno, kot ni nenavadno, če si kristjan drzne storiti vsakovrstna hudodelstva. Če to zadnjo vrsto spačkov vidimo vsak dan, zakaj bi potem mislili, da je prva nemogoča?«⁸

Bayle duhovito pokaže na nevzdržnost predsodka, ki brezboštvo povezuje z nernavnostjo, religijo pa z moralnostjo, in sicer tako, da ga sprevrne v njegovo zrcalno nasprotje. Ko mu je konzistorij valonske cerkve očital, da v svojem *Slovarju*, katerega gesla so pretežno biografska, po eni strani naklonjeno obravnava nrvnost nekaterih ateistov iz preteklosti, po drugi strani pa pri nekaterih hudodelcih ne pozabi povedati, da so bili verni, Bayle na te očitke odgovarja rekoč, da je v dejstvu, da »največji zlikovci niso bili ateisti in da je bila večina ateistov, katerih imena so preživela v naš čas, po mnenju njihovih sodobnikov krepostnih,« treba pravzaprav videti »božjo neskončno modrost« na delu in razlog več za občudovanje njegove previdnosti:

Božja previdnost je namreč hotela postaviti meje človeški sprijenosti, da bi človeške skupnosti sploh lahko obstale; in če je posvečujočo milost naklonila le maloštevilnim ljudem, je povsod razširila *brzdajočo* milost [*une grâce réprimante*], ki kakor trden nasip zadržuje vode greha ravno toliko, kot je potrebno, da prepreči vsesplošno povodenj, ki bi spodkopala vse monarhične, aristokratske, demokratske in druge države. Navadno pravijo, da je Bog v ta namen v človekovi duši ohranil predstavo kreposti in pregrehe ter zavest o previdnosti, ki bdi nad vsem in kaznuje zlo ter nagrajuje dobro. To misel boste našli tako v teoloških puhlicah kakor tudi v brezštevilnih drugih pravovernih delih. Kaj sledi iz te trditve? Ali to ne pomeni reči, da če obstajajo ljudje, ki jih Bog ne zapusti do tiste mere, da bi jim pustil zabresti v Epikurov nauk ali v ateizem, potem so to v prvi vrsti tisti strašni ljudje, katerih krutost, skopost, ognjevitost in stremuštvost bi lahko celo deželo hitro pahnili v pogubo? Ali to ne pomeni reči, da če Bog določene ljudi zapusti do te mere, da jim dovoli zanikati bodisi njegov obstoj bodisi njegovo previdnost, potem so to v prvi vrsti ljudje, pri katerih so njihov značaj, vzgoja, živost predstav, ki jih imajo o poštenosti, njihova želja, da bi bili na dobrem glasu, občutljivost za izgubo časti itn., sami po sebi dovolj učinkovita zavora, da jih zadrži na pravi poti?⁹

⁸ Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, ur. Joyce in Hubert Bost (Pariz: Flammarion, 2007), 362.

⁹ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5. izdaja, 4 zv. (Amsterdam, 1740), »Eclaircissement sur les Athées,« 4: 629.

Bayle potemtakem v svojem odgovoru, katerega ironija je nezgrešljiva, svoje kritike utiša preprosto tako, da v njihovih očeh škandalozni obstoj obeh vrst »spačkov,« se pravi, krepostnih ateistov in grešnih teistov, tolmači kot rezultat božje previdnosti, ki »isti cilj,« namreč ohranitev človeških skupnosti pri življenju, pač »dosega na različne načine«: pri nekaterih ljudstvih oziroma posameznikih se v ta namen poslužuje *le frein de l'idolâtrie*, zavore malikovalstva, pri drugih pa isti cilj doseže z njihovim značajem, s čutom za moralno poštenost itn. Kako natanko Bog s pomočjo »zavore malikovalstva« določeno človeško skupnost obvaruje pred pogubo, kaže tale primer:

Grki, ki so bili domiselni in nasladni in potemtakem nagnjeni k celi vrsti hudodelstev, so potrebovali religijo, ki jim je naložila celo vrsto verskih predpisov, ki so jih morali izpolnjevati. Če jih ne bi v zadostni meri zamotilo mnoštvo obredov, žrtvovanj in orakljev in če jih ne bi ustrahovali praznoverni strahovi, bi imeli preveč prostega časa, ki bi ga lahko posvetili hudodelstvu.¹⁰

Politeizem starih Grkov, pogansko malikovalstvo, praznovernost itn. potemtakem niso nič drugega kot zvijačni prijemi, s katerimi judovsko-krščanski Bog zaposljuje brezdela ljudstva in jih s tem varuje pred pogubo, v katero bi jih sicer pripeljalo njihovo brezdelje.

Se pravi, medtem ko so ateisti praviloma ljudje, ki so bili dovolj dobri, da jim je Bog lahko dovolil zanikati obstoj njega samega brez strahu za preživetje človeštva, pa so teisti praviloma ljudje, ki so bili preveč hudobni, da bi jim lahko dovolil kaj takega in jih mora potemtakem brzdati z obredi, žrtvovanji, s sistemom posmrtnega kaznovanja in nagrajevanja itn. Z Bogom, ki z ozirom na vsakokratni razcvet ali pa bližajoči se propad človeških skupnosti sam uravnava razmerje med verovanjem in brezverstvom na zemlji, se pravi, z Bogom, ki enim dopušča, da zanikajo njega samega, druge pa spodbuja k čaščenju lažnih bogov, Bayle seveda ne more misliti resno. Prej gre najbrž za to, da svojim kritikom njihov predodek, da so teisti praviloma krepostni in ateisti grešni – medtem ko so krepostni ateisti in grešni teisti »spački« oziroma protislovne, nemogoče bitnosti –, vrne v obliki njegovega zrcalnega nasprotja: zdaj so ateisti lahko samo krepostni, preprosto ne more biti nenravnih ateistov; če že primarno ne bi bili dobri po srcu, jim Bog sploh ne bi dovolil pasti v ateizem. Po drugi strani pa bodo nenravni, hudobni

¹⁰ *Ibid.*

ljudje vedno teisti, saj jih v malikovanju vzdržuje Bog in s tem zagotavlja preživetje človeških skupnosti.

3

Vsaj toliko kot v Baylovi filozofski teoriji, lik krepostnega ateista ta čas živi tudi v lepi književnosti. Eno najsijajnejših literarno-filozofskih upodobitev tega lika najdemo v Fontenellovem filozofskem romanu *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoïens*, ki predstavlja enega od vrhuncev skrivne filozofske literature. Roman je bil prvič objavljen šele leta 1768, čeprav je bil napisan že okrog leta 1682, ko izidejo tudi Baylove *Razne misli o kometu*, se pravi, njegovo prvo veliko delo, v katerem razvija argumente v prid možnosti obstoja družbe ateistov. Vzporednice med deloma so presenetljive, čeprav ni mogoče reči, ali se je kateri od obeh avtorjev navdihoval pri drugem, ali pa sta se oba, neodvisno drug od drugega, nemara navdihovala pri kom tretjem. A medtem ko Bayle šele teoretizira o možnosti obstoja družbe krepostnih ateistov, je takšna družba v Fontenellovem romanu že udejanjena v »državi filozofov« na mitičnem otoku Ajao.

Prebivalci tega idiličnega otoka – po koordinatah, navedenih v romanu, bi se moral nahajati nekje v današnjem Ohotskem morju –, na katerega se po brodomu reši skupina popotnikov, »holandskih kristjanov,«¹¹ so, kot naj bi to sledilo že iz njegovega imena, ateisti («Jao« v imenu »Ajao« naj bi bil namreč ena od variant zapisa imena Jahve, predpona *a* pa nikalni alfa¹²). Kot je razvidno iz naslova, so obenem tudi filozofi, kar pomeni, da je njihov ateizem, podobno kot tako imenovani »spekulativni ateizem« pri Baylu, rezultat temeljitega teoretskega premisleka, se pravi, pristno intelektualno prepričanje oziroma filozofska drža, in ne morda rezultat »nevednosti in omejenosti,« kot bo še sredi naslednjega stoletja mogoče prebrati v *Enciklopediji*. »Država filozofov« iz naslova pa ne pomeni samo tega, da so njeni prebivalci filozofi, ampak tudi to, da je sama država rezultat filozofskega eksperimenta: ustanovila jo je namreč skupina azijskih filozofov – pripovedovalec romana, van Doelvelt, pravi, da bi jim v tedanji Evropi

26

¹¹ Fontenelle, *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoïens* (Ženeva, 1768), 15. Strani iz romana v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

¹² Prim. Hans-Günter Funke, »Un manuscrit retrouvé: l'*Histoire des Ajaoïens* attribuée à Fontenelle, utopie d'une république d'athées vertueux,« v: *La Philosophie clandestine à l'Age classique*, ur. Antony McKenna in Alain Mothu (Pariz: Universitas/Oxford: Voltaire Foundation, 1997), 197.

rekli *Esprits forts*, svobodomisleci (92) –, ki so se, razočarani nad religijo in moralo svoje prvotne domovine, izselili iz nje in sklenili daleč stran od preostalega sveta ustanoviti svojo lastno ateistično državo v skladu s principi racionalistične in materialistične filozofije. Eksperiment, ki pomeni udejanjenje Baylove najbolj subverzivne zamisli, namreč možnosti obstoja družbe krepostnih ateistov, je očitno uspel, saj »filozofska« država obstaja že dolga stoletja, ustanovljena je bila namreč pred »štirideset tisoč lunami« (60).

Na mesto »tistega, kar se v Evropi imenuje Bog,« sami postavljajo naravo: »Narava, ki je večna v svojem obstoju in nadvse popolna v svojem bistvu, je dala bivanje vsem bitjem in vse v njej se odvija v tistem redu, ki je potreben za ohranitev in vzdrževanje teh bitij pri življenju« (38). Medtem ko jih judovsko-krščanski Bog, ki svet ustvari iz nič, spominja na sleparskega čarodeja, ki potegne zajca iz klo-buka, ki je bil še malo prej, ko ga je pokazal gledalcem, prazen, pa filozofom z otoka Ajao izkustvo jasno kaže, da je narava »skupna mati vseh bitij, ki po nekem čudovitem kroženju nenehno prihajajo iz njenih neder in se vanje vračajo« (39). Torej namesto da bi postulirali neko nevidno bitje, ki se je, kot pravijo, najprej »celo večnost ukvarjalo sámo s sabo,« nato pa naj bi pred »kakimi devetdeset tisoč lunami« iz nič ustvarilo naravo, ki je potem ustvarila nas, raje uberejo krajšo in bolj racionalno pot in smatrajo za »večno to naravo sámo, za katero vemo, da obstaja že dolga stoletja in v kateri se zrcali enak red, kot ga v njej vidimo mi sami, kot so ga videli naši predniki in kot ga bodo videli naši potomci« (41–42). Ker pa narava, kateri »dolgujejo svoje bivanje, gibanje in življenje,« ni muhasta oziroma nestanovitna, ampak jo obvladujejo »nespremenljivi zakoni,« nimajo prav nobenega razloga, da bi se nanjo naslavljali z molitvami, ji prižigali kadila in ji darovali, tako da na otoku ni nikakršnih templjev, oltarjev ali svečnikov. Kot nimajo koncepta spiritualnega Boga, tako tudi nimajo koncepta spiritualne duše; kar »Evropejci imenujejo duša,« ni v očeh ateističnih filozofov nič drugega kot del nekakšne subtilne materije, ki ima svoj izvir v soncu in ki je razširjena vsepovsod v naravi in prežema vsa telesa, tudi telesa živali, čeprav v nekoliko manjši meri; in ker je takšna »duša« po svoji naravi enaka telesom (oziroma samim bitjem), se pravi, materialna, »ob smrti človeka kakor tudi ob smrti drugih živali izgine, tako da je vse tisto, kar Evropejci pravijo o nesmrtnosti njihove duše, zgolj himera, ki so si jo izmislili zviti politiki, njihovi zakonodajalci, da bi jih držali v nenehnem strahu pred domnevno prihodnostjo« (48–49), se pravi, pred domnevnim kaznovanjem v onstranstvu. Mimogrede, »azijska« filozofija materialne duše in njene umrljivosti, kot jo tu povzema van Doelvelt, se skoraj

dobesedno ujema z dvajsetim poglavjem *Traité des trois imposteurs*, nesporno najbolj radikalnega teksta takratnega filozofskega podzemlja.¹³

Kar brodolomce na družbi ateističnih filozofov neizmerno fascinira, je prav to, kako brezhibno deluje njihova skupnost, kako »čista« je njihova morala in kako spoštljivo se držijo zakonov – to pa kljub temu, da so družba »brez Boga« in kljub temu, da so prepričani, da duša premine skupaj s telesom in da se potemtakem tistih pregreh, ki uhajajo človeški pravici, ne ogibajo iz strahu pred božjo pravico, se pravi, iz strahu pred kaznovanjem v onstranstvu. Torej ne le, da so možni takšni posamezniki, ki so ateisti in obenem krepotni, možna je celo urejena skupnost oziroma država ateistov, ki se je na tem oddaljenem otoku obdržala dolga stoletja in še vedno procvita. To, da so ateisti lahko krepotni in da lahko država ateistov deluje kot urejena, harmonična skupnost, je namreč v popolnem nasprotju s prepričanjem, ki so ga brodolomci prinesli s seboj iz tedanje »krščanske Evrope,« da so namreč ateisti lahko samo asocijalni razuzdanci brez najmanjšega čuta za soljudi in za skupnost. Kaj takega, da naj bi ateisti – prav zaradi tega, ker zanikajo obstoj Boga – ne bili zmožni držati niti dane besede in da potemtakem urejena družba ateistov očitno ni možna, je bilo v Evropi še v istem desetletju mogoče prebrati tudi pri Locku, in sicer v njegovem *Pismu o toleranci*, kjer beremo: »Obljube, pogodbe in prisege, ki so vez človeške družbe, ne morejo veljati za ateista. Odstraniti Boga, pa četudi v mislih, razpusti vse.«¹⁴ Locke je bil morda res toleranten do drugih veroizpovedi, a do brezverstva je bil grobo netoleranten.

28

Vsa teoretska in praktična filozofija otočanov, ki ne poznajo ne svetih knjig ne pisane postave, temelji na dveh preprostih načelih, izpeljanih »iz osrčja najbolj zdrave pameti in iz same narave,« od katerih se prvo glasi: »tisto, česar ni, ne more dati bivanja nečemu,« drugo pa: »ravnajte z drugimi, kot bi želeli, da oni ravnajo z vami« (37). Na osnovi prvega načela so Boga nadomestili z naravo, drugo načelo pa ureja vse civilno in politično življenje na otoku. Vsepovsod v hierarhično urejeni, utilitaristični in ateistični utopiji, v kateri ne poznajo ne zasebne lastnine ne denarja, se zrcalita »red in simetrija« (18), vse ulice so si »povsem podobne« (20) in vsi v deželi so »enako oblečeni« (20). Vina in drugih alkoholnih pijač ne poznajo, saj na otoku ni vinske trte, a ne zaradi tega, ker ne

¹³ Prim. *Traité des trois imposteurs: Moïse, Jésus, Mahomet*, ur. Max Milo (Pariz: Max Milo Editions, 2001), 143–44.

¹⁴ John Locke, *Dve razpravi o oblasti; Pismo o toleranci*, prev. Zdenka Erbežnik ... et al. (Ljubljana: Krtina, 2010), 315–16.

bi mogla uspevati, ampak zaradi tega, ker so jo filozofi ob prihodu na otok popolnoma izkoreninili, zavedajoč se škodljivih posledic »zlorabe sicer na sebi dobre stvari« (33). Prav tako ne poznajo ne pivskih ne ljubezenskih in drugih opolzkih pesmi, ki v Evropi, kjer so tako zelo priljubljene, kvarno delujejo na mlade obeh spolov; vse njihove pesmi so »zgolj nekakšne ode,« ki pripovedujejo o nastanku države, opevajo vrline, kot so pravičnost, zmernost in krepost ter povečujejo čudeza narave (59–63). Ena bolj bizarnih podrobnosti iz vsakdanjega življenja na otoku je morda ta, da ima vsak odrasli prebivalec po zakonu »dve ženi«; to »modro« ureditev so namreč filozofi predpisali v prepričanju, da bo državljanom zakonski stan tako manj zoprn: da bi si namreč pridobili in obdržali moževo naklonjenost, bosta ženi med sabo »tekmovali v ustrežljivosti« in obenem »skrbno pazili, da mu ne bi povzročali tistih skrbi, ki so tako običajne v deželah, kjer je edina žena pogosto bolj gospodarica pri hiši kakor ubogi mož, katerega življenje je ena sama žalost ali, bolje rečeno, pravi pekel« (112). Čeprav van Doelvelta njihova »pozaba Boga« sicer »neskončno žalosti« in jih vztrajno poskuša spreobrniti, dokler ga na koncu prijazno ne prosijo, »naj v prihodnje nikoli več ne govori o Bogu« (149), ki jim ga oznanja, in čeprav postopoma pridejo na dan tudi nekatere temnejše plati iz zgodovine njihove države – tako so filozofi ob prihodu na otok večino prvotnih prebivalcev preprosto pobili, preostale pa zaslužnili (93) –, mora po nekaj letih, ki jih je preživel med njimi, vendarle priznati, da »na tem svetu najbrž še ni bilo ljudstva, katerega nravi bi bile čistejše, oblast bolj poštena, zakoni pravičnejši in ki bi živelo bolj složno« (127). Ko ob povratku v Holandijo ugotovi, da njegovi sodržavljanji niso nič boljši, kot so bili ob njegovem odhodu, ampak se mu, nasprotno, zdijo celo »dvakratno sprijeni« – ker je navajen čistih nravi prebivalcev Ajaa, se mu namreč »drugod vse zdi pregreha« –, se sklone čim prej vrniti nazaj med otočane in »preostanek svojega življenja preživeti daleč od praznovernosti, stremuštvu, pohlepa in klevetanja« (151–52).

Baylova družba krepostnih ateistov temelji na *la dure loi de l'honneur*,¹⁵ strogem zakonu časti, se pravi, na nasprotju med *l'honneur* in *l'infamie* oziroma človeško željo po ugledu v očeh drugih in strahom pred izgubo časti, dostojanstva oziroma ugleda. V naši naravi je, pravi Bayle, da »v prvi vrsti stremimo za notranjim spoštovanjem [*l'estime intérieure*] drugih ljudi«;¹⁶ se pravi, nič nas ne zanima bolj kot to, kaj si o nas pri sebi mislijo drugi. In kot nam, po eni strani, nič ni bolj v veselje

¹⁵ Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, 342.

¹⁶ *Ibid.*, 376.

kot dobro mnenje, ki ga imamo o sebi na osnovi tega, kar si o nas mislijo drugi, tako nas, po drugi strani, ničesar ni bolj groza kot prav izgube časti. Ta strah, ki ima več imen – poleg najbolj pogostne *la crainte de l'infamie*, še *la peur du qu'en dira-t-on*, *le châtement de la renommée* itn. –, je po Baylu celo tako močan, da nemalokrat premaga celo naš strah pred smrtjo, ki je »najsilovitejše od vseh človeških čustev.«¹⁷ Vso silovitost strahu pred izgubo časti lahko po Baylu lepo vidimo po tem, kako pogosto so ljudje pripravljeni iti tudi v smrt, da bi jo obranili: »Še nedolgo tega v Franciji skorajda ni bilo moč najti človeka, ki se ne bi bil pripravljeno dvobojevati zaradi najmanjše žalitve časti,«¹⁸ to pa kljub temu, da bi bil ob tem svoje življenje tvegati tako rekoč dvakrat; prvič kajpada zato, ker bi bil v dvoboju lahko ubit, in drugič zato, ker bi si bil z dvobojevanjem lahko prislužil tudi smrtno kazen. Sicer večkrat zapored prepovedano dvobojevanje je bilo v Franciji očitno tako zelo razširjeno, da je dal Richelieu nekega posebno vnetega dvobojevalca po njegovem dvaindvajsetem dvoboju usmrtiti.¹⁹ Po Baylu ljudje torej krepostno živimo ne iz strahu pred Bogom, ampak iz strahu pred tem, kaj bodo rekli drugi ljudje. Medtem ko »Bog odpusti vse, pa ljudje ne odpustijo ničesar,«²⁰ pravi Bayle.

Delovanje Fontenellove eksperimentalne države, ki sloni na povsem enakih temeljih, se pravi, na nasprotju med častjo in sramoto oziroma izgubo časti, pri čemer so tehniko zasramovanja izdelali do popolnosti, je brezhibno: kljub temu, da ne poznajo strahu pred Bogom, na Ajau ne le ni nikakršnega kriminala, ni niti najmanjše nesloge ali preprirov, medtem ko maščevalnosti ne poznajo niti po imenu. Edini prestopki, ki se občasno pojavljajo, so lenoba, nepokornost nadrejenim, zanemarjanje hišnih opravil itn. Če pa bi se »v državi vendarle našel kdo, ki bi bil tako sprijen [*dénaturé*] in hudoben, da bi storil kaznivo dejanje zoper življenje ali čast svojih sodržavljanov,« bi za kazen do konca življenja postal suženj tistega, ki bi ga bil onečastil, oziroma suženj staršev tistega, ki bi mu bil vzeli življenje. Iz strahu, da ne bi zaplodil sebi podobnih »spačkov,« bi mu prepovedali imeti otroke. Najbolj pa bi ga kaznovali s tem, da bi mu »s sokom določenih zelišč, ki se ga ne da izbrisati,« na čelo napisali ime hudodelstva, ki bi ga bil zagrešil (84–85), in ga s tem za vse življenje zaznamovali z dobesedno »neizbrisno« sramoto. Kako zelo se bojijo prav *l'infamie*, sramote oziroma izgube časti, dostojanstva, ugleda v očeh svojih sodržavljanov – in kako visoko, skladno s tem, ko-

¹⁷ *Ibid.*, 343.

¹⁸ *Ibid.*, 342.

¹⁹ Prim. *ibid.*, 528.

²⁰ *Ibid.*, 344.

tira *l'honneur*, čast –, je med drugim videti tudi po tem, da se je, podobno kot pri Baylu, bojijo bolj kot smrti; tako nobenega hudodelca že načeloma ne bi obsodili na smrt, ker bi mu s tem, ko bi mu vzeli življenje, »naredili največjo možno uslugo,« saj bi mu »prihranili sramoto,« ki bi ga sicer doletela (84). »Čast in lastna korist,« ki sta pri prebivalcih Ajaa edina motiva vseh njihovih dejanj, potemtakem »nanje učinkujeta enako, kot na nas učinkuje strah pred strašnim božanstvom« (83), navdušeno ugotavlja van Doelvelt.

4

Oba Baylova »spačka,« se pravi, krepotnega ateista in grešnega teista, najdemo tudi v Diderotovem *Pogovoru med filozofom in gospo maršalico de ****, se pravi, v kratkem filozofskem dialogu, katerega »skoraj vsaka vrstica presenetljivo spominja na teze Baylovih *Raznih misli*,«²¹ kot nekje pravi Pierre Rétat. Krepotnega ateista v dialogu uteleša filozof iz naslova, se pravi, sam Diderot, ki ne veruje, obenem pa se obnaša tako, kakor da bi veroval, grešnega teista oziroma kristjana pa ne maršalica, kot bi morda pričakovali, ampak nek drug, navidez stranski lik, namreč Diderotova »pobožna in lepa soseda,«²² ki veruje, obenem pa se obnaša kakor da ne bi verovala. Maršalica sama je namreč krepotna, celo zgled kreposti, a njeno krepotno življenje je, kot se izkaže v teku pogovora, v nemajhni meri rezultat njenega strahu pred zagrobno kaznijo oziroma upanja na posmrtno nagrado. Če pa tega strahu oziroma upanja ne bi poznala, se, kot priznava, »ne bi odrekla marsikateri drobnih pregrehi« (282). Skratka, drugače od svojega sogovornika, ki je kljub temu, da »v nič ne verjame« (281), kreposten, bi sama, če bi bila ateistka, grešila. Diderot skozi pogovor z maršalico pokaže ne le to, da ateizem ne vodi v nenravnost in da je potemtakem možna morala brez Boga, ampak tudi to, da je ta morala »čistejša« od maršaličine krščanske morale, to pa zato, ker je povsem brezinteresna, medtem ko je maršaličina prav zato, ker je vpeta v sistem posmrtnega nagrajevanja in kaznovanja, *mercenaire*, kot bi rekel Bayle, torej podkupljiva oziroma dobičkarska.

31

Z likom lepe sosede pa poskuša Diderot pokazati nekaj drugega, namreč to, da se po krščanski morali enostavno ni mogoče ravnati, saj se je zoper duha evangelija

²¹ Pierre Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle* (Pariz: Les Belles Lettres, 1971), 396.

²² Diderot, *Pogovor med filozofom in gospo maršalico de ****, v: *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, 287. Strani iz tega dela v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

mogoče pregrešiti tako rekoč že s samim slogom oblačenja. Slednja je imela bujne prsi, »najlepše prsi, kar jih je« (286), pravi filozof, ki ne more skriti svoje poželjivosti, in čeprav je bila zadržana, ji je vendarle godilo, če so jih ljudje opazili, zato jih »navadno ni zakrila tako temeljito, kot bi jih lahko« (287), ampak je nosila obleke z nekoliko globljim izrezom. Diderot, ki jo je vsakodnevno srečeval na stopnicah, je nad tem zgrožen. Namreč zakaj? Kar ga na tem moti, seveda niso »nečiste« misli, ki se ob pogledu nanjo zbudijo v njem. Teh misli se sam zagotovo ne bi branil. Ne le poželjivih misli, Diderot se zelo verjetno ne bi branil niti samega dejanja oziroma prešuštva. Diderot namreč na več mestih razvija povsem spodobno filozofsko teorijo, izpeljano iz premis svojega materializma, po kateri je stanovitnost oziroma zvestoba, ki si jo navadno obljublajo zaljubljenici, nemogoča, nestanovitnost oziroma nezvestoba pa tako rekoč neizogibna.²³ Tak modrec, ki bi znal vsakokratno morebitno nezvestobo celo prepričljivo teoretsko utemeljiti, je najbrž zadnji, ki bi lahko imel kaj proti samemu prešuštvu, kaj šele proti mislim nanj. Kar ga moti, je nekaj drugega, namreč to, da je v sosedinem moralnem sistemu, izpeljanem iz Pridige na gori, misel na dejanje enako grešna kakor samo dejanje in bo torej nekdo, ki jo je pozelel, enako strogo kaznovan, kot če bi bil dejansko prešuštoval z njo. Kar pa ga spet ne moti zaradi samega sebe, ki misli takšne »nečiste« misli, ampak zaradi nje, ki ne uvidi očitne implikacije, ki jo ima Kristusovo istovetenje notranjih misli z vnanjim dejanjem za njo samo, ki s svojo pojavo, ki se je niti ne trudi zakriti, v njem zbuja takšne misli: če je že sama misel grešna in bo torej Diderot, ki jo je pozelel, zaradi svojih nečistih misli pogubljen, »kakšna bo potem usoda ženske, ki spodbuja vse okrog sebe, da zakrivijo ta zločin?« (286) S tem vprašanjem je Diderot sosedo sicer spravil v zadrego, a le za kratek čas, saj je bila naslednji dan, ko jo je srečal, spet »oblečena kot ponavadi,« čeprav je s tem tvegala »večno pogubljenje nje same in njenega bližnjega« (287).

32 Fiktivni lik filozofove lepe sosedje, ki s svojo pojavo v njem zbuja »nečiste« misli, nam pred oči priključne neki drug, tokrat resničen lik, po zgledu katerega ga je Diderot najverjetneje tudi oblikoval kot njegovo zrcalno nasprotje, namreč lik, ki s svojo pojavo ljudi okrog sebe navdaja s »čistostjo.« Medtem ko Diderotova sosedja »vse okrog sebe spodbuja, da zakrivijo ta zločin,« se pravi, jo »poželjijo,« pa ta lik ljudi okrog sebe spodbuja h kreposti. Če Diderotova sosedja s svojo pojavo oporeka duhu evangelija, pa bi za ta lik lahko rekli, da ga s svojo pojavo tako rekoč uteleša.

²³ Prim. Diderot, *Fatalist Jacques in njegov gospodar*, prev. Janko Moder (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005), 93 in *Dodatek k Bougainvillovemu potopisu*, v: Diderot, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, 240.

Preden pogledamo ta lik, si pogledjmo še galerijo nekih drugih likov, zrcalno nasprotnih samemu Diderotu in njegovim »nečistim,« poželjivim mislim. Spet gre za resnične like, praviloma jezuitske redovnike, ki so razvili posebne strategije, s pomočjo katerih so se obvarovali »nečistih« misli. Kot zglede »enkratne čistosti [*chasteté*]« jih navaja Bayle v neki opombi k enemu od gesel svojega *Slovarja*.²⁴ Eden med njimi je, denimo, vse življenje tako obsesivno pazil, da se mu oči ne bi ustavile na kaki ženski, da vse do svoje smrti v visoki starosti »ni po obrazu poznal nobene ženske,« in se obenem zahvaljeval Bogu, da mu je namenil slab vid, ki mu je omogočal, da je lahko ostal tako čist. Nekdo drug je v visoki starosti umrl »povsem neomadeževan,« saj prav tako »nikoli v življenju ni pogledal nobene ženske,« tako da po obrazu ne bi prepoznal niti svojih nečakinj, čeprav je bil njihov spovednik. Nekateri med njimi so se celo vzdržali branja določenih knjig, ker so se bali, da jih ne bi navdale z nečistimi mislimi, če pa so kakšne, recimo Tibula, že brali zaradi lepega jezika, so obenem prosili Boga, da ljubezenski verzi tega pesnika v njih ne bi zbudili poželjivosti itn. Poleg teh strategij, s katerimi so se jezuiti, ki so se proslavili s svojo »enkratno čistostjo,« obvarovali nečistih misli, ki bi jih sicer v njih zbujele ženske s svojo pojavo, so poznali tudi bolj radikalne prijeme, s katerimi so se »izogibali nevarnostim nečistosti in vzdržali vse njene napade«: tako so nekateri pod oblačili nosili posebno »zel« – nekakšen rastlinski ekvivalent cilicija –, ki jih je omrtvičila oziroma naredila neobčutljive, brezčutne do te mere, da so se »lahko brez škode pogovarjali z ženskami« itn. Za te like, ki dosledno ravnajo v skladu s prepričanjem, da so notranje misli enako pogubne kot vnanje dejanje, bi Diderot najbrž rekel, da so šele pristni kristjani, ki bi prav gotovo znali ohraniti svojo čistost tudi v situaciji, v kateri njega samega obidejo grešne misli in prevzame poželjivost.

Čisto nasprotje Diderotove sosedje je lik flamske prerokinje iz sedemnajstega stoletja Antoinette Bourignon, ki naj bi se odlikovala s »presenetljivo čistostjo,« kot v biografskemu geslu, ki ji ga posveti v svojem *Slovarju*, zapiše Bayle. V eni od opomb k temu geslu Bayle nato podrobno razčlenjuje njen izjemni »dar čistosti in vzdržnosti«:²⁵ gdč. Bourignon naj bi bila namreč tako bogato obdarjena s čistostjo, da ne le sama nikoli ni imela nikakršnih – niti neprostopovoljnih – nečistih misli, ampak še več, s čistostjo je navdajala tudi ljudi okrog sebe. Ko poskuša vedno pedantni Bayle za ta njen izjemni dar najti primeren, kar najbolj natančen

²⁴ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, s.v. »Mariana,« opomba C, 3: 327–28.

²⁵ *Ibid.*, s.v. »Bourignon,« opomba B, 1: 646–47.

izraz, najprej pravi, da bi v skladu s sholastično terminologijo morali njeno čistost, katere »učinki so se širili navzven in se niso končali na njenem nosilcu,« imenovati ne le imanentna, ampak tranzitivna, nato pa dodaja, da se nekateri avtorji v tem kontekstu raje poslužujejo izraza »penetrativen« kot pa »tranzitiven,« saj je pri nekem kartuzijancu za deviškost device Marije, ki je učinkovala tudi na druge, ki so ob pogledu nanjo, »najsi je bila še tako lepa, čutili samo čistost,« našel oznako *virginité pénétrative*, penetrativna deviškost. In kako natančno je gdč. Bourignon ljudi okrog sebe navdajala s čistostjo? Od kod ta njena izjemna moč? V čem natančno je koreninil »dar čistosti in vzdržnosti,« ki so se je v njeni prisotnosti navzeli vsi okrog nje, postane jasno tisti trenutek, ko bralec v duhu poveže Baylovo opazko, mimogrede navrženo v povezavi z Marijino »penetrativno deviškostjo,« da bi namreč enak učinek »prav lahko dosegla tudi narava sama brez pomoči milosti: za kaj takega bi bila potrebna samo določena stopnja grdote,« s podrobnostjo iz biografije gdč. Bourignon, ki jo Bayle navaja v geslu, kjer beremo, da je bila že ob rojstvu »tako zelo grda, da se je njena družina več dni spraševala, ali je ne bi morda kazalo zadušiti kakor spačka.« Mimo grede, to, da največkrat ne pove vsega, ampak povezovanje misli in sklepanje prepušča bralcu, je Baylov ustaljen in precej pogosten stilistični prijem, ki ga je sam nekje povzel takole: »Najmanj polovico tega, kar hočemo povedati, je treba prepusti ugibanju bralcev; ni se treba bati, da nas ne bi razumeli; njihova zloba namreč pogosto presega našo lastno in najpametneje je, če se zanesemo nanjo.«²⁶ Medtem ko je morala biti Marijina »penetrativna deviškost« očitno nekaj čudežnega oziroma nadnaravnega, pravi Bayle, saj je ljudi okrog sebe navdajala s čistostjo kljub svoji lepoti, pa je bil »dar čistosti in vzdržnosti,« ki jo je širila gdč. Bourignon, učinek same narave: je bila pač tako neprivačna oziroma odbijajoča, da s svojo pojavo v nikomer ni zbujala poželenja oziroma da ob pogledu nanjo nikogar niso obšle nečiste misli. Zato se Baylu ne izraz »tranzitiven« ne »penetrativen« ne zdi dovolj natančen za opis njenega daru; bolj ustrezen se mu zdi neki drug izraz, namreč *don d'infrigidation*, dar ohlajanja, kajti šele ta izraz dovolj natančno opiše učinek, ki ga je prerokinja dejansko imela na druge: vse, ki so se ji približali, je namreč napravila hladne, neobčutljive, brezčutne, z eno besedo, frigidne. Poleg ironije, ki je nezgrešljiva, je v Baylovem razglabljanju o »daru ohlajanja« zaznati predvsem sočutje ob nelagodnih občutkih, ki morajo najbrž

²⁶ Bayle, *Harangue du duc de Luxembourg*, ur. E. Lacoste, v: *Bayle nouvelliste et critique littéraire* (Bruselj: Lamertin, 1929), 66; navajamo po Gianluca Mori, »Interpréter la philosophie de Bayle,« v: *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*, ur. Hubert Bost in Philippe de Robert (Pariz: Honoré Champion, 1999), 306.

obhajati tiste ženske, ki s samo svojo pojavo »zadušijo vse želje moških, ki jih gledajo,« oziroma ki se »jim je treba samo pokazati, pa oči in srca ljudi okrog njih postanejo čista,« se pravi, ženske, ki vedo, da ob pogledu nanje ljudi okrog njih mine sleherno poželenje.

Medtem ko prizor bežnega srečanja na stopnicah, ki ga v *Pogovoru* slika Diderot, kaže, da se po morali Pridige na gori največkrat ni mogoče ravnati, pa Baylova zgleda »enkratne« oziroma »presenetljive čistosti« kažeta, kako skrajne bi morale biti okoliščine, v katerih bi bilo kaj takega mogoče. Ta prizor bi se namreč lahko odvil v duhu evangelija samo, če bi se na mestu Diderotove sosede znašla ženska, kot je bila flamska prerokinja, ali pa če bi se na mestu samega Diderota znašel kateri od Baylovih jezuitov. Z žensko, ki bi posedovala »dar ohlajanja,« kot ga je imela gdč. Bourignon, bi se prav gotovo tudi Diderot lahko »pogovarjal brez škode,« se pravi, ne da bi zaradi misli, ki bi ga ob tem obšle, tvegala »večno pogubljenje.« Po drugi strani pa bi Baylovi jezuiti brez dvoma »vzdržali napad nečistosti« tudi ob srečanju z Diderotovo sosedo, ona sama pa bi ob srečanju z njimi lahko še naprej mirno razkazovala svoje prsi, ne da bi s tem svojega bližnjega pehala v pogubo. Če je morala Pridige na gori možna samo ob tako izjemnih likih, kot so Baylovi jezuiti in flamska prerokinja, potem najbrž ni družba ateistov tista, ki je nemogoča, ampak prej družba samih kristjanov, bi najverjetneje rekel Diderot, ki v *Pogovoru* sprašuje: »Ali je sploh kje kak kristjan?« in odgovarja »Sam še nikoli nisem videl nobenega« (286).

Gregor Kroupa*

Domnevna zgodovina: dejstva in fikcija

Odkritje predzgodovine

Zgodovino, ki – poleg filozofije in umetnosti – tvori eno od treh glavnih vej velike klasifikacije znanosti, umetnosti in obrti v sloviti Diderotovi *Enciklopediji*, opredeli Voltaire v geslu HISTOIRE najprej takole: »to je pripoved o dejanjih, ki jih imamo za resnična; v nasprotju z bajko [*fable*], ki je pripoved o dejanjih, ki jih imamo za neresnična [*faux*].«¹ Da bi problematizirali navidezno trivialnost Voltairove začetne definicije, se nam ni treba zateči k nobenim skeptično orientiranim historiografskim prijemom, ki utemeljujejo nemožnost strogega razlikovanja med zgodovino in zgodbo. V 18. stoletju namreč uspeva filozofski žanr, ki privzame narativni postopek zgodovine, se torej zaveže kronološkemu režimu pripovedi o preteklosti, a se pri tem ne odreče fikciji, temveč jo izrabi kot svojevrstno dopolnilo zgodovine. Jedro te nenavadne metode je moč rekonstruirati iz mnogih filozofskih projektov predvsem francoskega in škotskega razsvetljenstva, kjer se skriva pod celo paleto različnih oznak – npr. *histoire philosophique*, *histoire métaphysique*, *raisonné* in pa *généalogie*; dalje *theoretical*, *conjectural* in celo *natural history*. Za to hipotetično ali domnevno zgodovino je značilen epistemološki optimizem, saj odpira pogled v predzgodovinski čas, o katerem arhivi, pričevanja in materialna odkritja zgodovinarjev molčijo. Spodbuja kombiniranje dejstev in fikcije, zgodovinske evidence in povsem umišljenih hipotez, ki naj bi zapolnile prazna mesta izpričane ali kako drugače evidentirane zgodovine s serijo verjetnih dogodkov in stanj, utemeljenih na principih vsem skupne človeške narave in zadostnega razloga. Logične in verjetne, a zato nič manj izmišljene domneve naj bi čas mitične predzgodovine vključile v sliko umne pripovedi o napredku. Nasprotje med *histoire* in *fable* je tu postavljeno v drugi plan, kajti bistvo domnevne zgodovine ni zvestoba dejstvom, temveč konstrukcija zgodbe, ki – čeprav je fak-

37

¹ Voltaire, geslo HISTOIRE, v: Denis Diderot in Jean le Rond d'Alembert (ur.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 zv., Briasson (et al.), Pariz 1751–1765, viii: 220.

* Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani

tično netočna ali celo povsem izmišljena – razkriva neko nujnost, zgovornejšo od samih dejstev.

Toda kaj skriva predzgodovina, se pravi vsak tisti čas, o katerem nam zgodovina nima kaj povedati in zato pušča domišljiji prostor za domneve? S čim sta poplačana napor in tveganje tistih filozofov, ki se spuščajo v sumljiv konstrukt neke preteklosti, ki je kvečjemu verjetna, morda pa gre celo za mit? Domnevna zgodovina, ki predpostavi domnevne dogodke in njihove domnevne posledice, ni dopolnilo zgodovine v njeni faktičnosti, temveč zasleduje neki klasičen filozofski topos, ki je zaposloval velik delež filozofskih projektov v 18. stoletju; ta topos je *izvor*. Zgodovinska fikcija predzgodovine je predvsem ena izmed strategij arheologije izvorov. V določenem trenutku smo predvsem na Škotskem, v Franciji in nemških deželah priča pravi poplavi najrazličnejših »razprav o izvorih«, ki skušajo izslediti prve geste politike, ekonomije in prava (npr. Rousseau, Adam Smith, markiz de Condorcet), vzgibe morale in religije (Hume, Bernard Mandeville), pogoje spoznanja (abbé de Condillac, d'Alembert, Locke) ter zadostne razloge in potrebe, ki so botrovali nastanku jezikov (Rousseau, Smith, Herder, Condillac). In prav mnoge izmed teh razprav o izvorih – najsi imajo to svojo značilnost v naslovu ali ne – zaznamuje neka paradokсна pozicija izjavljanja, kar je najbrž razlog, da so si diskurz te vrste pogosteje lastili filozofi in teoretiki kot zgodovinarji: filozof pripoveduje zgodbo, genezo nekega stanja ali človeške prakse, ki izkazuje vse retorične in žanrske značilnosti zgodovine, a se hkrati ne sramuje poudariti, da je večji del njegove zgodbe ali zgodovine (*histoire*) le bajka ali povest (*fable*), pri tem pa celo trdi, da kljub tej fiktivnosti ali vsaj vprašljivi resničnosti pripovedi razkriva resnični izvor sedanjega stanja, ki je moral biti nekoč na delu, saj njegove učinke in sledi spremljamo v sedanjosti. Skorajda protislovno držo te zgodovine izpod peres filozofov bi lahko podali nekako takole: čeprav vemo, da se opisani dogodki morda ali celo verjetno sploh niso zgodili ali pa so se zgodili povsem drugače, so se bili *morali* zgoditi prav tako, če naj razumemo neko stanje, o katerem nas uči izkušnja ali zgodovina. Diderot se je na ta način v *Enciklopediji* ubadal z zgodovino umetnosti in obrti:

38

Treba bi bilo pokazati izvor neke umetnosti, nato pa korak za korakom slediti njenemu napredku, kadar nam le-ta ne bi bil neznan, ali pa dejansko zgodovino nadomestiti z domnevo in hipotetično zgodovino. Lahko smo prepričani, da bi bil tu roman pogosto poučnejši od resnice.²

² Denis Diderot, geslo ENCYCLOPÉDIE, v: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné*, v: 647.

Oglejmo si najprej nekaj različic tega pristopa.

Razprave o izvorih

Dugald Stewart je v prispevku *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, ki ga je tri leta po Smithovi smrti prebral pred člani Kraljeve družbe v Edinburgu, takole povzel Smithovo metodo preučevanja izvora jezika:

Ob tem pomanjkanju neposrednih pričevanj smo dejstvo prisiljeni nadomestiti z domnevo; in ko se nismo zmožni prepričati, kako so ljudje v določenih primerih dejansko ravnali, moramo premisliti, na kakšen način so bili verjetno napredovali zavoljo principov njihove narave in zunanjih okoliščin njihove situacije.³

Hipotetični status izvorne predzgodovine, ne glede na njeno morebitno faktično zgrešenost, skriva teoretski potencial, pristno filozofsko držo, ki pokaže, kako je lahko fikcija koristnejša in celo resničnejša od diskurzov, ki so si od nekdaj jemali pravico mašiti praznine nepoznanega s pomočjo avtoritete Previdnosti in čudežev. Domneva filozofske zgodovine, s katero naj bi razložili genezo jezika, družbene pogodbe, religije ipd., pa čeprav je samo bolj ali manj verjetna in privilegira zgolj enega od možnih scenarijev, žrtvuje dejstva v prid konsistentnosti, ki jo zagotavlja eksplikacija postopnega razvoja na osnovi *naravnih* vzrokov in okoliščin. Četudi torej ne moremo z gotovostjo spoznati natančnega zaporedja vzrokov in stanj, ki so pripeljali, denimo, do nastanka prvih jezikov, četudi sama izvorna situacija ni dostopna našemu pogledu, lahko pod predpostavko obče človeške narave konstruiramo verjetne scenarije, iz katerih potreb se je bila komunikacija lahko ali celo morala razviti pri prvih ljudeh, in s tem, kot nadaljuje Stewart, »zaustavimo tisto malomarno filozofijo, ki se zateče k čudežem,«⁴ vselej ko odkrije kaj, česar ne more razložiti. In prav vztrajanje pri naravnih vzrokih, pojmovanih karseda široko, omogoča Stewartu povezati ta nenavaden diskurz z nečim, kar je izobraženemu bralcu 18. stoletja bržkone bolj znano, namreč z metodo naravne zgodovine, ter ga tako konceptualno določiti in mu dati ime:

³ Dugald Stewart, »An Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.«, v: *Essays on Philosophical Subjects*, ur. W. P. D. Wightman in J. C. Bryce (*The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, 3. zv.), Liberty Fund, Indianapolis 1982, str. 293.

⁴ *Ibid.*

To vrsto filozofskega raziskovanja, ki nima nobenega ustreznega imena v našem jeziku, si bom dovolil imenovati *teoretična* ali *domnevna zgodovina*; izraz, ki pomensko precej ustreza *naravni zgodovini*, kot ga uporablja g. Hume, in pa nečemu, kar francoski pisci imenujejo *histoire raisonné*.⁵

Hume, podobno kot pred njim Rousseau, v *Naravni zgodovini religije* umesti izvor vsakršnega čaščenja nevidnih sil v čustvo strahu za lastni obstoj in varnost, se pravi v nekaj, kar je skorajda nemogoče zgodovinsko verificirati. Zgodovinar, ki kopiči le dejstva, zato nikoli ne more ujeti te domnevne ali naravne zgodovine na laži, ker je njen pravi predmet tisto, kar neki zgodovinski potek dogodkov šele omogoči, a samo pri tem ni dejstvo, ki bi ga bilo mogoče dokumentirati. Zgodovinske fikcije razprav o izvorih sklepajo na potek zgodovine iz nečesa, kar je po svojem bistvu univerzalno in ne-zgodovinsko. Videti je torej, da je ena od tihih predpostavk domnevne zgodovine, kot jo razumeta Stewart in Hume, univerzalnost človeške narave, ki je nato soočena s – prav tako zgolj verjetnimi – okoliščinami in pogoji, za katere si domišljamo, da so vladali v predzgodovini.

Da tovrstna narativna analiza izvorov ne predstavlja zgolj ugibanja o preteklosti, ki bi ga morebitno napredovanje zgodovinopisja lahko potrdilo ali pa zavrglo kot zgrešenega, temveč ji gre prej za eksemplaričnost nekga zapleta, je moč razbrati iz številnih formulacij, ki konstruirajo domnevo kot miselni eksperiment, kot modelno situacijo brez kakršne koli bližje določitve mesta in časa. V kratkem predavanju *Of the Origin and Progress of Language* Adama Smitha najdemo hipotetično situacijo le dveh divjakov, ki skupaj naseljujeta neko votlino in sta zato slej ko prej primorana izumiti nekakšno primitivno obliko verbalne komunikacije. Po Smithu sta se najprej sporazumevala s samostalniki, ki so označevali le konkretne stvari, »votlino, ki sta jo naseljevala, drevo, ki jima je dajalo hrano, ali izvir, iz katerega sta pila«,⁶ ki so šele kasneje postali splošni in so označevali vse stvari določenega tipa ali vrste. Ko pa so besede na ta način dobile obči pomen, se je pojavila

40

⁵ *Ibid.* V tem prispevku se omejujemo na predstavitev teoretskih aplikacij metode domnevne zgodovine. O tem, da je *histoire raisonné* »tranzicijski« žanr zgodovinarjev med humanizmom in razsvetljenstvom, ki so faktografijo radi obogatili z moralnimi nauki in literarnimi prijemi, glej npr. Phyllis K. Leffler, »The 'Histoire raisonné,' 1660–1720: A Pre-Enlightenment Genre«, *Journal of the History of Ideas*, 37 (2/1976), str. 219–240.

⁶ Adam Smith, »Of the Origin and Progress of Language«, v: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ur. J. C. Bryce (*The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, 4. zv.), Liberty Fund, Indianapolis 1985, str. 9.

potreba po ponovni konkretizaciji in tako nekako so morali nastati pridevniki in predlogi, ki so spet omogočili meniti konkretno stvar (zeleno drevo, drevo nad votlino) itn. A zanimivejša pri Smithovi hipotezi, zlasti če jo soočimo z Rousseaujevimi formulacijami v *Eseju o izvoru jezikov*, je določena modalnost, s katero opisuje to predzgodovinsko stanje: »Ko sta potem naletela na druga drevesa, votline in izvire, o katerih sta se imela priložnost pogovarjati, sta jim naravno podelila ista imena kot drugim predmetom iste vrste.«⁷ Ton Smithove pripovedi vseskozi kaže na previdno hipotetičnost miselnega eksperimenta, na neko tipično situacijo dveh divjakov, ki ne kaže pretenzij po zgodovinski ustreznosti. Mar bi bilo sploh kredibilno predpostavljati, da sta kdaj kje bivala v votlini le dva divjaka, ki sta na lepem občutila potrebo po komunikaciji?

Ko pa naravno stanje verbalnega sporazumevanja opisuje Rousseau in ugotovi, da prvih glasov in poimenovanj niso izsilile potrebe, temveč čustva, privzame njegova pripoved retoriko, ki izrecneje meri na opis neke dejanske preteklosti: »Verjetno je torej, da so prve kretnje narekemale potrebe in da so prve glasove iztrgala čustva.«⁸ Prve govornice, ne zgolj hipotetične, temveč »najstarejše nam znane«, namreč orientalski jeziki, ki so jih doslej predstavljali kot racionalne in metodične, so po Rousseauju figurativni in živi, dolgujejo svoj zgodovinski izvor ubeseditvi čustev. Rousseau v prvem poglavju *Eseja* z utemeljitvijo razlike med kretnjami in govorom kot dvema modusoma, ki pripadata potrebam in čustvom, identificira prvotno gonilno silo komunikacije, ki je brez te distinkcije ne moremo razumeti in zato tvega drznejšo zgodovinsko hipotezo:

Temu je moralo biti tako. Ni se začelo z razmišljanjem, temveč s čutenjem. [...] Naravni učinek prvotnih potreb je bil razdvajanje in ne zbliževanje ljudi. Tako je moralo biti, da se je človeška vrsta lahko razširila in da se je zemlja hitro obljudila; brez tega bi se človeški rod nagnetel na enem samem koticu sveta, ves preostali del pa bi ostal zapuščen.⁹

41

Podobna retorika je na delu v celotni *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Toda navkljub doslednosti preteklika, s katerim opisuje stanja, naklju-

⁷ *Ibid.*

⁸ Jean Jacques Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, prev. Simona P. Grilc, Krtina, Ljubljana 1999, str. 15.

⁹ *Ibid.*

čne dogodke in prehode, ki so botrovali napredovanju primitivnih družb vse do pojavitve zasebne lastnine in oblikovanja družbene pogodbe, Rousseau v Predgovoru razkrije problematičen status svoje pripovedi z metodološko opombo. Tu se kaže upravičenost trditve, da ugibanja o predzgodovini v očeh avtorjev razprav o izvorih ne izgubljajo svoje nujnosti niti v primeru, ko ne gre le za nepotrjene domneve, temveč za zavesten mitološki konstrukt:

Kajti ni lahko podvzetje razplesti tisto, kar je izvorno in kar je umetno v zdajšnji človeški naravi, ter dobro spoznati stanje, ki ne obstaja več, ki morda sploh ni obstajalo in ki verjetno nikoli ne bo obstajalo, o katerem je vendar potrebno imeti pravilne pojme za dobro presojo o našem sedanjem stanju.¹⁰

Zgodovina brez dejstev, razgrnitev nujnih stadijev napredovanja družbe v predzgodovinski preteklosti, pa vendar brez vsakršnih pretenzij po faktični točnosti. Nedoločljiv čas Rousseaujevih hipotez (»prve čase imenujem čase razkropitve ljudi, vseeno v katero dobo človeškega rodu uvrstimo ta čas«, kot pravi v neki opombi v *Eseju*¹¹) nam torej razkriva alternativno zgodovino človeštva, ki je zaradi »pravilnosti pojmov« kljub zgodovinski vprašljivosti nujnejša nekako resničnejša od golih dejstev, ki bi jih o tem utegnili nanizati zgodovinarji.

Domala vse novoveške teorije naravnega prava vpeljujejo metodo domnevne zgodovine, da bi lahko primerjale naravno in civilno stanje ter v prvem odkrile točko prehoda v drugega. Mitična preteklost, o kateri vemo bore malo, je njihov stranski učinek, povratek v prvotno naravno stanje pa lahko deluje kot stalna grožnja, na kateri temelji potrebo po družbeni pogodbi. Čeprav o sami naravi naravnega stanja med avtorji, kot so Hobbes, Locke, Spinoza in Rousseau ne vlada nikakršno soglasje – pri Rousseauju je na primer povsem harmonično, skoraj utopično, po Hobbesovem prepričanju pa v njem divjata kaos in vojna vseh proti vsem –, pa so si vendarle edini v nujnosti hipoteze neke točke, ki naj razloži in osmisli nujnost družbene pogodbe. Funkcija zgodovinske predpostavke naravnega stanja je torej primarno logična in legitimacijska in ne zgodovinska.

¹⁰ Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, prev. T. Jurkovič, ŠOU, Ljubljana 1993, s. 22 (poudarek G. K.). Glej tudi tale navedek iz pisma Christophu de Beaumontu: »Rekli boste, 'ta človek ne obstaja;' naj bo. Vendar obstaja vsaj po predpostavki.« Cit. v opombi navedene izdaje, s. 110.

¹¹ Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, str. 35.

Kakor koli nam teoretične zgodovine, kot jih tudi imenuje Stewart, ne govorijo o nobenem konkretnem, le da pomanjkljivo raziskanem narodu ali skupnosti in jih zato ne moremo povsem zvesti na ugibanje filozofov o časih, o katerih jim zgodovinarji ne znajo ničesar povedati, se pravi, kakor koli opisujejo divjake izven določenega prostora in časa, pa jim vseeno ne manjka drugih, tipično historiografskih prijemov. Prav kot zgodovina, ki je nakopičila dovolj podatkov, pregledala arhive in pričevanja ter iz njih razbrala ključne točke prehodov, se tudi zgodovinske fikcije filozofov ne branijo formiranja nekakšnih etap oziroma razvojnih stopenj. Ne gre torej le za opis predzgodovinskega stanja, temveč predvsem dogajanja, predzgodovinske zgodovine, v kateri je mogoče razložiti revolucije, za katere je povsem mogoče, ne pa nujno, da se skladajo s tistimi, o katerih govori zgodovinar.

Socialna in ekonomska misel 18. stoletja je predvsem na Škotskem razvila t. i. teorijo štirih stadijev kot odgovor na velike razlike v produkcijski in ekonomski razvitosti različnih ljudstev (avtorstvo tega »stadializma« se bolj ali manj enakovredno pripisuje Škotoma Adamu Fergusonu in Smithu ter francoskemu fiziokratu in politiku Anne-Robert-Jacquesu Turgotu). Po nujnosti človeške narave je morala biti vsaka družba najprej ohlapna skupnost razkropljenih družin, ki so se preživljale z *lovom*, se nato preleviti v družbo *pastirjev* in, na tretji stopnji, v skupnost *poljedelcev*, preden je njena ekonomska realnost in distribucija dobrin temeljila na *trgovini*.¹² Družbe tako postopoma izgubljajo svojo prvobitno naravno neposrednost ter se skozi zaporedje nujnih stopenj civilizirajo in uveljavljajo kompleksnejše strukture sobivanja, morale, zakonov, delitve dobrin in dela. Ta predpostavka, ki sama temelji na omenjeni predpostavki univerzalnosti človeške narave in njenemu soočanju z zadovoljevanjem potreb, pa domnevni zgodovini kot filozofskemu žanru ponuja nadvse bogat vir spekulacij o slepih mestih naše preteklosti. Filozofska zgodovina resda fabulira preteklost prek koncepta univerzalne človeške narave, a hkrati tudi ne gre za spekulacije brez vsakršne empirične podlage. Če nam preteklost skriva podatke o naši predzgodovini, jih je treba poiskati v sedanjosti, in škotsko razsvetljenstvo je potrjevalo doktrino univerzalnega načrta družbenega napredka prav s tem, da je različne stopnje razvitosti ljudstev, o katerih so poročali kolonizatorji, morjeplovci in popotniki, videlo skozi prizmo časovnosti in torej neenakomernosti razvoja v različnih

¹² Cf. npr. Adam Smith, *Bogastvo narodov*, prev. B. Gradišnik, Studia Humanitatis, Ljubljana 2010, str. 349 in *passim*.

kotičkih sveta, ki pa mora biti v vsakem primeru usmerjen k istemu cilju in preiti skozi enake stadije. Sodobni »divjaki«, v katerih so Škoti uzrli različico preteklosti človeštva, so bili po zaslugi knjige francoskega jezuita Josepha François Lafitaua, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), predvsem severnoameriški Indijanci.

Potopisi in druga poročila o različnih oddaljenih ljudstvih, njihovih navadah, morali, zakonih, socialnih in ekonomskih strukturah torej služijo kot vpogled v stopnje vsem skupnega, a časovno neenakomernega razvoja. Samoumevnost, s katero Stewart izrazi to prepričanje, je morda pokazatelj tega optimizma, ki je obenem epistemološki (predzgodovina, ki jo je naš teoretski pogled zamudil, prebiva na oddaljenih kontinentih in čaka, da jo odkrijemo) kot tudi razvojni (človeštvo neomajno napreduje v svoji civiliziranosti):

Ko v tej dobi družbe, v kateri živimo, primerjamo naše intelektualne dosežke, nazore, običaje in institucije s tistimi, ki prevladujejo med divjimi plemeni, nam ne more uiti zanimivo vprašanje, po katerih zaporednih stopnjah je potekal prehod od prvih enostavnih naporov neobdelane narave do stanja stvari, tako čudovito umetelnega in zapletenega.¹³

Potovanja v prostoru so obenem potovanja v času, v načinu življenja sodobnih divjakov pa lahko razberemo eno izmed možnih oblik naše lastne barbarske preteklosti.

Od domnevne zgodovine h genealogiji

Ni torej naključje, da Diderot poda konfrontacijo narave in civilizacije skozi dialog, ki komentira neki potopis. Tematski okvir *Dodatka k Bougainvillovemu potopisu* tvori knjiga francoskega raziskovalca Louis-Antoina Bougainvilla *Voyage autour du monde* (1771), zlasti njegov postanek na Tahitiju in srečanje z idilično družbo divjakov, katerih običaji in zakoni so povsem neokuženi, kot bi rekel Stewart, s »čudovito umetelno in zapleteno«¹⁴ evropsko civilizacijo. Diderotov konstrukt je tu pravzaprav dvojen: prvič, sam dodatek, ki ga komentirata anonimna sogovornika A in B, je v dialogu predstavljen kot Bougainvillovo delo, čeprav je avtor starčevega govora in dialoga med domorodcem Orujem in kuratom Diderot; in drugič, prav tako kot domnevna zgodovina, tudi Diderot v tahitijskih domo-

¹³ Stewart, »An Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.«, str. 292.

rodcih razbere rekonstrukcijo naše preteklosti. Srečanje s tahitijskimi domorodci prinaša »nova spoznanja o našem pradavnem domovanju in njegovih prebivalcih«¹⁴ ter priča o tem, kot na nekem mestu vzklikne B, »kako zelo smo se oddaljili od narave in od srečnega življenja!«¹⁵

Tisto, kar družbi Diderota v *Dodatku* z Rousseaujem, je prav gotovo kontrast narave in sodobne družbe, v katerem nikakor ne moremo prepoznati škotskega zgodovinskega optimizma. A medtem ko Rousseau zasleduje vzroke in okoliščine prehodov neke skupnosti iz stanja popolne surovosti, prek idilične faze družbe brez lastnine in neenakosti pa vse do delitve dela in odvisnih razmerij, se Diderot osredotoča le na kontrast harmonične prvinskosti in sprijenosti civilizacije (v starčevem govoru) in mestoma na komične učinke njune interakcije (v Orujevem in kuratovem pogovoru o spolnosti). Oba pri tem iščeta pravo mero med eno in drugo skrajnostjo in zato tako *Razprava o izvoru neenakosti* kot *Dodatek k Bougainvillovemu potopisu* ves čas nihata nekje med utopijo in bridko satiro.¹⁶ Vendar pa kljub temu, da Diderot opisuje srečanje dveh mentalitet in ne pogojev možnosti prehoda ene v drugo, kljub temu torej, da za izgubljeno nedolžnost Tahitičev okrivi Evropejce in ne naravni razvoj univerzalne človeške narave, vseeno v *Dodatku* ne moremo zgrešiti določene implicitne domnevne zgodovine, saj dejstvo, da so Tahitičji tako rekoč zrcalo naše preteklosti in ne absolutni Drugi, ves čas tvori ključno napetost dialoga:

[...] divje življenje je tako preprosto, naše družbe pa so nadvse zapleteni stroji! Tahitič je v stiku z izvorom sveta, Evropejec pa gleda, kako se svet stara. Časovni zamik, ki ga ločuje od nas, je večji od dobe, ki novorojenega otroka loči od izsušenega starca.¹⁷

Znotraj perspektive, ki prostorsko in kulturno oddaljenost divjakov zvede na časovni indeks, se pojavi nova analogija. Med tremi elementi primerjave, namreč zgodovinskimi barbari, katerih potomci naj bi bili mi sami, sodobnimi divjimi plemeni, ki prebivajo na oddaljenih krajih (Severna Amerika, Tahiti, pa tudi Kalabrija, saj so, kot pravi proti koncu dialoga B, Kalabričji edini, ki se v našem pro-

45

¹⁴ Diderot, *Dodatek k Bougainvillovemu potopisu*, prev. P. Vitez, v: *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010, str. 224.

¹⁵ *Ibid.*, str. 268.

¹⁶ O tem več Frank Palmeri, »Conjectural History and Satire: Narrative as Historical Argument from Mandeville to Malthus (and Foucault)«, *Narrative*, 14 (1/2006), zlasti str. 69, 72–74.

¹⁷ Denis Diderot, *Dodatek k Bougainvillovemu potopisu*, str. 228.

storu niso podredili nobenemu zakonodajalcu¹⁸) in pa naprednimi evropskimi družbami se prepletajo razmerja sedanjosti in preteklosti, otroštva in odraslosti. Kolikor nimamo dostopa do naše izvorne surovosti, jo lahko po Diderotu prepoznamo v nesprijenosti naivnih divjakov, ki pa jo razumemo kot okno v našo preteklost le kolikor jo identificiramo z »otročtvom«, ki stoji nasproti naši »odraslosti«. Ta pogled, ki bi ga kdo dandanes kaj hitro označil kot kolonialni šovinizem, pri Diderotu spremlja občudovanje in celo določena nostalgija za izgubljeno neposrednostjo, s katero pa imamo težave, da bi jo sploh razumeli.

Zdi se, da je po Diderotu v civiliziranem stanju postalo sila težko razumeti naravnega človeka, ki prebiva znotraj vsakega t. i. moralnega človeka, a privre na dan le v času pomanjkanja in bolezni.¹⁹ Omenimo tole podrobnost: sogovornik A v pogovoru dvakrat poudari, da mu glas divjine – enkrat v starčevem govoru, ki poda izčrpno obtožnico proti Bougainillovi posadki, ki da je zasejala seme zla v harmonično življenje otočanov, drugič pa v Orujevih replikah kuratu – ne zveni prav nič avtentično, nasprotno, zazdi se mu, da »v tej divji in ostrimi misli« sliši »evropski način izražanja«. ²⁰ Kot takoj pojasni B, je to zato, ker gre za prevod iz tahitiščine v francoščino prek španščine, katere je več kuratov sogovornik Oru. Otroško stanje človeštva, ki ga lahko opazujemo, posredovanega skozi zapise morjeplovcev in kolonizatorjev, je postalo v svoji neposrednosti nerazumljivo, dostop do njega je omogočen le še prek najmanj dvojnega popačenja s prevodom, medtem ko je stanje popolne divjine, ki je prav tako naša preteklost in tudi preteklost Tahitijcev, dostopno le prek domnevne zgodovine, ki je popolna zgodovinska fikcija brez empiričnih indicev, sicer vsebovanih v različnih potopisih.

46 V *Dodatku* najdemo vsaj dva primera tovrstnega klasičnega postopka domnevne zgodovine. Ko na nekem mestu steče pogovor o »ljudeh, popolnoma neotesanih in divjih, ki si jih nemara zlahka zamislimo, pa morda sploh ne obstajajo«, ²¹ se pravi, o ljudeh brez vsakršnih predpisanih običajev in zakonov, kakršni ne živijo niti na Tahitiju, B nadaljuje s hipotezo, ki je povsem skladna z metodo domnevne zgodovine. Opirajoč se le na človeško naravo, ki »poskrbi, da se spola brez razlike privlačita«, izpelje, da so v ljubezni in spolnosti pri takšnih neotesancih

¹⁸ Cf. *ibid.*, str. 269.

¹⁹ Cf. *ibid.*, str. 268.

²⁰ *Ibid.*, str. 234, gl. tudi str. 262.

²¹ *Ibid.*, str. 266.

moški in ženske popolnoma poslušni le naravnim instinktom in zato ne poznajo nobenih zapovedanih ritualov dvorjenja.²² V drugem primeru, ko A omeni »prvo starodavno in povsem naravno obdobje ljudožerstva, ki je v izvoru otoški pojav«,²³ saj je moralo delovati kot okrutna a naravna regulacija števila prebivalstva, pa Diderot celo eksplicitno nakaže, da je zgodovina tam, kjer manjkajo podatki in se lahko zanašamo le na spekulacije možnih in verjetnih učinkov človeške narave, filozofska domena. Kakorkoli se nam lahko zdijo običaji nekaterih ljudstev povsem čudaški, so morali imeti nekoč določen namen, a »razlogi so se sčasoma porazgubili in se zdaj z njimi mučijo filozofi.«²⁴

Tako nam ne preostane drugega, kot da vzamemo trditev, ki jo sicer Diderot na tem mestu izrazi bolj mimogrede, zares, in se s tem vrnemo k začetni opredelitvi – domnevna zgodovina je veliko bolj filozofska kot zgodovinska tvorba, še več, domnevna zgodovina je za velik del filozofije 18. stoletja, kolikor so zanj značilne predvsem številne razprave o izvorih, pravzaprav drugo ime za filozofijo kot tako. Metodo je namreč moč enako plodno aplicirati na področje duha in vednosti in tako dobiti tisto, kar d'Alembert v *Uvodu v Enciklopedijo* poimenuje *l'histoire philosophique*, filozofska zgodovina ali tudi genealogija. Kot nekje pravi Diderot, »vsakič, ko nas zgodovina ne uči o rojstvu kake znanosti ali umetnosti, nam s tem pušča svobodo, da o njem poročamo s filozofskimi domnevmi.«²⁵

Uvodna razprava – njen avtor je d'Alembert, ki pa je vanjo vključil tudi skrajšano različico leto prej izdanega Diderotovega *Prospekta* – se mudi okoli vprašanja, kako tudi tematsko in logično povezati posamezne vede, discipline in umetnosti v *Enciklopediji*, kjer so gesla sicer urejena abecedno. Eno izmed legitimnih poti vzpostavitve takšne povezave, katere koristi se sicer v nadaljevanju izkažejo za omejene, predstavlja d'Alembertu raziskava genealogije naših spoznanj,²⁶ da bi lahko razgrnili postopni razvoj duha od njegovih izvornih predpostavk ter uzrli, kako ena spoznanja porajajo druga. D'Alembert nato razvije obsežno filozofsko zgodovino – v kateri ne moremo spregledati vplivov Lockovega in Condillaco-

²² Cf. *ibid.*, 266–7.

²³ *Ibid.*, str. 226.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Diderot, *Prospectus*, v: Denis Diderot, *Œuvres complètes*, ur. H. Dieckmann, J. Proust in J. Varloot, Hermann, Pariz 1975–, 5. zv., str. 118.

²⁶ Cf. Jean le Rond d'Alembert, *Uvod v Enciklopedijo*, prev. T. Kermauner in J. Habjan, Studia Humanitatis, Ljubljana 2009, str. 9.

vega empirizma –, kljub temu, da se ta v neki pomembni točki ne ujema z zgodovino vednosti, ki je sicer dobro dokumentirana in znana.

D'Alembert preide od prvotnih neposrednih in reflektivnih idej k nujnemu zaporedju človeških spoznanj, kjer sta kot prvi dani gotovost o lastnem obstoju in obstoju zunanjega sveta, nato prezentnost lastnega telesa in njegovih potreb, bolečin in ugodij, skladno z njimi pa se mora razviti sposobnost uporabe drugih naravnih teles za ohranitev nas samih. Sledi spoznanje, da na svetu prebivajo tudi druga, nam podobna bitja s podobnimi potrebami, kar porodi nujnost nastanka jezika. Takšna struktura človeške narave oziroma duha nalaga določeno nujno zaporedje, po katerem so morale nastati najrazličnejše človeške prakse: najprej osnovno poljedelstvo in primitivno zdravilstvo, nato s posplošitvijo lastnosti teles, s katerimi imata opravka, prvi zametki fizike; odtod ideja prostora in geometrija, še kasneje ideja količine nasploh, ki je domena aritmetike in algebre itn.²⁷ Vse, kar je človek dotlej spoznal in ustvaril, vsa področja njegovega delovanja, ki se razgrnejo v tej genealogiji, zajemajo tri glavne veje enciklopedičnega drevesa, namreč zgodovina, filozofija in umetnost, ki ustrezajo trem osnovnim operacijam človeškega duha: spominu, razumu in domišljiji. To zaporedje je tu ključno, kajti po naravi si mora duh najprej zapomniti, da bi lahko kaj razumel, in šele nato lahko s pomočjo domišljije kaj ustvari.²⁸

48

Diderot in d'Alembert v prikazu sistema *Enciklopedije* obdržita to zaporedje, čeprav je v nadaljevanju *Uvodne razprave* odgovorno za določeno neskladje. »Metafizična razlaga porekla in povezanosti znanosti«, se pravi, filozofska zgodovina, ki jo narekuje metoda genealogije, in pa »zgodovinski prikaz postopnega razvoja naših znanosti«,²⁹ v katerem d'Alembert na hitro povzame razvoj kulture in znanosti od 16. stoletja, se ne ujemata v ključnem delu: če namreč v genealogiji domišljija predpostavlja razum in bi se zato morala razviti po njem, pa že površen pogled v zgodovino razkrije, da se je umetnost pogosto razvijala pred znanostjo, da je domišljija prehitela razum, genealoško zaporedje spomin – razum – domišljija pa se v d'Alembertovem zgodovinskem pregledu prelevi v sekvenco učenjaštvo (spomin) – leposlovje (domišljija) – filozofija.³⁰ Zgodovinska predstavitev

²⁷ Cf. *ibid.*, str. 10–25.

²⁸ Cf. *ibid.*, str. 48.

²⁹ *Ibid.*, str. 56.

³⁰ Cf. *ibid.*, str. 57n.

tako ni natančnejša genealogija, avtoriteta učenjaka, ki dopolni slepa mesta filozofovih domnev, razlike med eno in drugo pa ne moremo zvesti na mero ločljivosti in količino točnih podatkov. Filozofska zgodovina je povsem avtonomna, alternativna linija nujnih etap človeškega duha, ki jim zgodovina zaradi zunanjih okoliščin v nekaterih obdobjih ne zmore slediti.³¹

Vse inkarnacije metode domnevne zgodovine, z genealogijo Diderotove in d'Alembertove *Enciklopedije* na čelu, predstavljajo neko pristno filozofsko držo: tovrstna spekulativna zgodovina ima privilegirani dostop do izvora, jedro njene metode pa tvori svojevrstna sinteza marljivosti zgodovine in fikcije domišljije. Mesto genealogije tako v razporeditvi *Enciklopedije* ni vprašljivo – vpisana je v polje razuma in filozofije, kolikor prav združitev spomina in domišljije odpira prostor za filozofske hipoteze. Genealogija v tem pomenu tako ni nič drugega kot drugo ime filozofije, ki, kolikor odkriva izvore, deluje kot združitev polja *histoire* in *fable*.

Če bi hoteli izslediti prve zametke domnevne ali filozofske zgodovine, bi jih morda našli v Descartesovi *Razpravi o metodi*. »Zgodba mojega duha« morda ni izmišljena niti zgolj hipotetična, toda njen namen tudi ni le kronološko nizanje dogodkov, temveč rekonstrukcija, očiščena nepomembnih primesi, idealizirana zgodba konkretnega duha, ki vse kontingentne dogodke življenja prikaže kot zgodbo o izvori in procesu nastajanja univerzalne metode. Genealoški prijem Descartesove pripovedi najbolje razberemo v presledku med dvema dobro znanima deskriptorjema njegove avtobiografije: *histoire* in *fable*. *Razpravo* nam njen avtor ponuja »le kot zgodbo, ali če hočete, kot povest«,³² in prav v tem presečišču med *histoire* in *fable* je genealoška pripoved *Razprave o metodi*, ki postavi zgodovino dejstev šele v drugi plan. Kolikor *Razprave* ne želimo brati kot resnično zgodbo ali zgodovino, jo lahko beremo kot fikcijo, kajti njena faktografska resničnost je povsem nepomembna, gotovo pa manj pomembna kot njena možnost. Rezultat je torej nekaj tretjega, kar ni ne zgodovina ne fikcija: zgodovina, a v teleološki interpretaciji, fabula, a povsem konsistentna in možna, filozofska zgodba, bajka z resničnim naukom, skratka, nekaj vmes: *l'histoire philosophique*.

³¹ Okoliščina, ki naj bi v tem primeru sprevrgla vrstni red, je po d'Alembertu dolgo obdobje »mračnega časa« in pozabe, ki predhodi renesansi, toda na vprašanje, zakaj je umetnost v renesansi hitreje vzcvetela kot filozofija in naravoslovje, poda le zelo površne odgovore (cf. *ibid.*, str. 66–7).

³² René Descartes, *Razprava o metodi*, prev. S. Jerele, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2007, str. 13.

Miha Marek*

Diderotova ontologija med obliko in brezobličnostjo

V poeziji in umetnosti kakor tudi v življenju je Diderot velik občudovalec čezmernosti ali poseganja onkraj norme. V filozofskem okviru se fascinacija s čezmernostjo kaže v dveh Diderotovih zanimanjih. Prvo je zanimanje za monstroznost, za fiziološke spačke vseh vrst in oblik, ki s svojo enormnostjo dobesedno segajo čez meje anatomske in fiziološke normalnosti, metaforično pa tudi čez meje moralne normalnosti, kakor izkazuje Rameaujev nečak. Druga plat enormnosti je manj tematizirana, vendar enako pomembna za Diderotovo filozofsko in poetološko mišljenje: to je ideja brezobličnosti, ki znotraj Diderotove misli zavzema nadvse dvoumno mesto.¹

Brezobličnost lahko opredelimo kot odsotnost določne in prepoznavne oblike; z drugega vidika pa tudi kot odsotnost reda in/ali hierarhije. Ta splošna opredelitev je pri Diderotu uporabna v različnih miselnih okvirih. V tem prispevku bo v ospredju fiziološki vidik brezobličnosti, saj je idejo po tej plati najlažje razčleniti in opredeliti njen pomen v Diderotovi misli. Toda fiziološka ideja ima lahko v Diderotovi filozofiji mnogo širše posledice; mogoče jo je jemati kot tehtno v širšem okviru, celo ontološkem.

V nadaljevanju bo najprej orisana Diderotova ideja izvirne fiziološke brezobličnosti, ki je izhodišče razvoja živali od brezoblične snovi k organizirani obliki, in sicer z dveh vidikov, fiziološke zgradbe in občutljivosti. V drugem delu bo razčlenjen pojav *mole*, ki predstavlja odklon od oblike v novo brezobličnost in utegne pomeniti grožnjo za Diderotovo podobo živega sveta.

51

¹ Cf. Annie Ibrahim, »Introduction. Diderot: forme, difforme, informe«, v: A. Ibrahim (ur.), *Diderot et la question de la forme*, PUF, Pariz 1999, str. 1–15.

* Podiplomski študent filozofije na Filozofski fakulteti, Univerza v Ljubljani

I. Brezobličnost kot izvor

1. Izvorna snov: sveženj

V svojem osrednjem spisu, triptihu *D'Alembertove sanje* (1769), Diderot podrobno opisuje ontogenetski razvoj živali od oploditve do rojstva. V pogovoru med zdravnikom Bordeujem in gospodično de l'Espinasse se pojavi vprašanje o izvoru žive oblike. Kot odgovor Bordeu domišljjijsko sledi razvoju same gospodične de l'Espinasse, ki na svojem začetku nikakor ni bila drobna ženska iste oblike kakor danes: »Sprva niste bili nič. Na začetku ste bili nezaznavna točka, ki je nastala iz manjših molekul, razpršenih po krvi, po mezgi vašega očeta ali vaše matere; točka je postala fino vlakno, potem sveženj vlaken.«² Bordeu oziroma Diderot torej predpostavlja neko izvorno snov, ki je prisotna v maternici po oploditvi, ko se delci, razpršeni po telesih staršev, že združijo, embrionalni razvoj pa se še ni začel; to snov Diderot imenuje *sveženj*, ki je »zgolj mehka, vlaknata, brezoblična, črvasta snov, bolj podobna rastlinski čebulici ali korenini kot pa živali«.³ Iz svežnja se v maternici med nosečnostjo oblikuje organizirana žival. Sveženj je izhodišče, brezoblična podstat za bodočo kompleksno živo obliko.

V aristotelskih terminih, ki pri materialistu Diderotu niso neuporabni, je mogoče ontološki položaj svežnja opredeliti takole. V svežnju je z odsotnostjo oblike hkrati prisotna potencialna oblika; sveženj ima potencial za oblikovanje. Sveženj je žival v možnosti; njegovi potenciali se udejanjijo v embrionalnem razvoju, ko se iz nediferencirane snovi diferencirajo posamezni organi.

2. »Sistem čiste občutljivosti«

Vendar sveženj kljub svoji brezobličnosti ni zgolj inerten skupek materije. Sveženj ni brez življenja, ampak že ima osnovno lastnost življenja, ki je za Diderota občutljivost: »Če odmislimo organe, v katere se nitke svežnja preobrazijo in jih porodijo, je sveženj sam po sebi sistem čiste občutljivosti.«⁴ Brezoblična snov svežnja ima že določeno psihično karakteristiko, če psihično po aristotelsko dojemamo v funkcionalnem smislu, torej kot življenjsko funkcijo snovi. Sveženj ima lastno vegetativno življenje, po svoji občutljivosti je že nekakšna žival, saj ima vsaj osnovno duševno funkcijo živali, medtem ko senzitivna in razumska funk-

² Denis Diderot, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010, str. 59.

³ *Ibid.*, str. 62.

⁴ *Ibid.*, str. 59.

cija svežnja bodoče gospodične de l'Espinasse še čakata na svoj nastop. Vegetativno funkcijo svežnja Bordeu razume kot nekakšen nediferenciran »tip«, poimenuje jo torej z imenom znanega čuta. Vendar ta izvorni tip ni enake vrste občutljivost kot tip, s katerim razpolaga žival v svoji končni obliki, saj je pri njej tip že diferenciran čut, medtem ko je »tip« svežnja še nekakšen čut pred čuti, iz katerega se vsi čuti šele porodijo.

Izvorna občutljivost svežnja je s stališča kompleksnega bitja zgolj potencial za nadaljnji razvoj. Spet po aristotelsko velja, da je občutljivost svežnja potencial za udejanjeno, to je diferencirano občutljivost diferencirane živali. Čista občutljivost je le izhodišče in osnova za vse druge oblike občutljivosti, ki še čakajo na diferenciacijo. V normalnih pogojih se čista občutljivost postopno diferencira do kompleksnejših oblik čutenja – v zarodku, v fetusu in v samostojni živali. Diferenciacija občutljivosti poteka skladno z epigenetskim oblikovanjem čutilnih in drugih organov iz vlaken svežnja. Vse poti, kakor kaže, vodijo v diferenciacijo, organizacijo in kompleksnost, skratka v obliko.

II. Oblika kot cilj

1. Epigenetski razvoj

Diderotov najnatančnejši prikaz razvoja od brezobličnega svežnja do dopolnjene oblike je zgodba o piščancu v jajcu, ki kot vsaka druga žival »na svojem začetku ni nič več kot točka in ki podobno kot rastline z asimilacijo hranil, skratka vseh snovi, ki služijo za hrano, postane veliko telo, ki čuti in živi v velikem prostoru.«⁵ Diderot zagovarja epigenezo, teorijo z dolgo tradicijo od Aristotela do Harveyja, po kateri se zarodek v maternici oblikuje šele postopoma iz spočetka neoblikovane snovi. Diderot poglobitno misel epigeneze strne takole: »Nobene nujnosti ni, da bi moralo biti to, čemur pravimo klica, podobno sami živali. Klica je začetna točka oblikovanja, z njenim razvojem pa nastane takšna ali drugačna žival.«⁶

53

Bodoči piščanec je na skrajnem začetku zbir inertne materije; z vstopom klice v jajce gmota oživi in takrat se po mehanskih načelih, zgolj s toploto in hranivom jajca, začne epigenetsko oblikovanje: »Najprej je tu točka, ki niha, vlakno, ki se

⁵ Denis Diderot, *Oeuvres. Tome I. Philosophie*, Robert Laffont, Pariz 1994, str. 484.

⁶ *Ibid.*, str. 1274.

iztegne in obarva; meso nastaja; kljun, končki perutnic, oči, nožice se pojavijo; rumenkasta snov se odmota in oblikuje čreva; žival je tu.«⁷ V tem opisu je razvidna postopna diferenciacija organov iz prej neprepoznavne snovi; najprej točka, nato vlakno; iz vlakna še več zdaj že prepoznavnega mesa ali tkiva; prepoznavni postajajo zunanji deli telesa; znotraj zarodka predpostavljamo vse več diferenciranih organov, ki jih v navedenem opisu zastopajo edino čreva, ki se »odmotajo« iz prvotne snovi. Ko je telo v zadostni meri oblikovano, že lahko rečemo, da je pred nami žival. Če torej prej sveženj še ni bil prepoznaven, je z dodajanjem materije in njenim oblikovanjem, dvema osnovnima procesoma epigeneze, nastalo prepoznavno živo bitje.

Diderot na začetku opisa omenja zgolj »vlakno«, vendar lahko to razumemo kot metonimijo za sveženj, saj Diderot svežnju običajno pravi »sveženj vlaken«. Sveženj je namreč kljub svoji neoblikovanosti že korak onkraj čiste brezobličnosti, kakršno predstavlja zbir nepovezanih delcev snovi, ki jo Diderot opisuje kot razpršeno po telesih staršev ali zbrano v maternici, ne pa še povezano v skupek. V nasprotju s tem sveženj kot povezan skupek materije že sestavljajo *vlakna*. Kako vlakna samodejno nastanejo iz prej nepovezane snovi, Diderot ne pojasnjuje. Skok od diskretnih delcev do svežnja, ki v vlaknih nosi že vse potenciale za nadaljnji razvoj, ostaja zavrt v temo. Kljub temu je Diderot gotov: vlakna so kali bodočega telesa v vsej njegovi kompleksnosti. Diderotova shema je preprosta: »Vsaka od nitk svežnja vlaken se je zgolj s prehranjevanjem in oblikovanjem spremenila v določen organ.«⁸ Iz vsakega vlakna v svežnju nastane en natanko organ, ki je na nepojasnen način »zapisan« temu vlaknu. Če pustimo ob strani vprašanje, kaj šteje za organ, ali so denimo perutnice organ ali le ud, je videti, da po gornjem opisu sveženj bodočega piščanca vsebuje vlakna za različne tipe mesa oziroma mišice, za oči in druga čutila, za čreva in druge notranje organe itn. V procesu epigeneze torej iz vlaken nastanejo organi, iz svežnja pa diferencirana organska celota.

54

2. Diferencirani organi

Embrionalni razvoj piščanca je pripeljal do kompleksne celote diferenciranih organov. V živali, ko je enkrat izoblikovana, organi seveda niso nedejavni. Vsak organ prevzame svojo naravno funkcijo v okviru fiziološke celote. Kakor povzema

⁷ Diderot, *D'Alembertove sanje ...*, str. 25.

⁸ *Ibid.*, str. 59.

resnični zdravnik Bordeu v svojem delu o endokrinih žlezah: »[T]elesni organi so povezani drug z drugim; vsak ima svoje lastno področje in način delovanja; iz odnosov med temi različnimi načini delovanja, iz njihove harmonije, izhaja to, čemur pravimo zdravje.«⁹ Vendar tovrstna harmonija organov ni uresničljiva brez določenega reda ali fiziološke hierarhije.

Vsak organ v telesu igra natanko določeno vlogo. V svojih vlogah so organi podrejeni celoviti funkcionalnosti telesa, podobno kakor je vsak igralec kljub svoji relativni samostojnosti funkcionalno podrejen enotnosti gledališke predstave. Vendar organi ne bi mogli skladno opravljati svojih funkcij, če jih ne bi nadzirala neka zunanja instanca, jih vsak trenutek usklajevala in držala v njihovih mejah. Složno delovanje organov je vodeno iz nekega središča, in sicer enega samega. Ena žival, ena vodstvena instanca. Kadar je ta instanca v sedlu, žival deluje skladno in kot enota; to je fiziološka diktatura ali z drugo besedo zdravje. Če kak organ poseže čez svojo mejo ali zdrsne podnjo, je oškodovana življenjska dejavnost celote; to je anarhija ali bolezen, »podoba šibke uprave, v kateri vsakdo zahteva zase avtoriteto gospodarja«¹⁰ oziroma v kateri dezertar zanemari svoje dolžnosti do organskega kolektiva.

Diderot vladajočo instanco ali *središče* telesa locira kar v svežnju, ki se je z epigenezo, potem ko so ga zapustili organi, kot ostanek očitno preobrazil v osrednje živčevje, predvsem možgane. Telesu torej vlada isto počelo, iz katerega se je vse telo sploh razvilo. Ko se je telo razvijalo, je nastajalo neposredno iz snovi svežnja in na podlagi »načrta«, ki je bil zapisan v svežnju. V širšem smislu je celotno telo le ekspliciran sveženj. Toda znotraj telesa je še izvorni sveženj, le da preobražen in zdaj na čelu telesnih funkcij. Sveženj torej ostaja počelo telesa, le da je bil prej njegov materialni izvor, zdaj pa je njegova vodstvena instanca ali funkcionalno načelo.

3. Diferencirani čuti

Telo z diferenciranimi organi je tudi telo z diferenciranimi čuti. Če je spočetka občutljivost izvornega svežnja neopredeljena, postane z diferenciacijo organov določnejša in kompleksnejša. Diferenciacija čutov izhaja neposredno iz diferen-

⁹ Théophile de Bordeu, *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action* (1751), po: Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Armand Colin, Pariz 1971², str. 623.

¹⁰ Diderot, *D'Alembertove sanje ...*, str. 81.

ciacije organov. To najočitneje velja za tiste čute, ki jih tudi v splošnem priznavajo za čute, to je za pet čutov, ki so funkcije petih čutnih organov ali čutil. Diderot njihovo diferenciacijo iz ustreznih vlaken popiše še posebno izčrpno, saj so ti organi s stališča občutljivosti najbolj izpostavljeni in zato najtehtnejši, kadar želimo demonstrirati razvoj občutljivosti od manjše do večje kompleksnosti, kakor želi Diderot.

Tudi pri čutih je shema enostavna; ustrezno vlakno izvirnega svežnja se diferencira v določen čutni organ, ki je nosilec ustreznega čuta. Vsi čuti so tako le diferencirane oblike izvirnega »tipa«, ki je lasten svežnju: »nitka, ki oblikuje uho, porodi vrsto tipa, ki ji pravimo šum ali zvok; druga, ki oblikuje jezik, porodi drugo vrsto tipa, ki ji pravimo okus; tretja, ki oblikuje nos in ga obloži, porodi tretjo vrsto tipa, ki ji pravimo vonj; četrta, ki oblikuje oko, porodi četrto vrsto tipa, ki ji pravimo barva.«¹¹

Toda diferenciacija organov in čutov je vsaj v domišljiji obrnljiva. Kakor se namreč telo oblikuje, lahko svojo obliko tudi izgubi, za to pa je potrebno le, da katero od izvornih vlaken onesposobimo in tako sveženj prikrajšamo za potencialni organ. Ta postopek demonstrira gospodična de l'Espinasse, ki se hoče prepričati o tej skrajni relativnosti živalske biti, kakor jo razglaša materialistična filozofija. Celo genij je genij le organsko; duša genija brez ustreznih organov ne bi bila nič več kot duša klapavice: »Primer: Newtonu odstranim obe slušni nitki in ni nobenih občutkov zvokov več; odstranim vohalni nitki in ni nobenih občutkov vonjev več; odstranim vidni nitki in ni nobenih občutkov barv več; odstranim okušalni nitki in ni nobenih občutkov okusov več; odpravim ali pomešam še ostale in z bogom možganski ustroj, spomin, presoja, želje, odpori, strasti, volja, zavest o samem sebi; tu je le še brezoblična gmota, ki je ohranila zgolj življenje in občutljivost.«¹² Ta nova domišljajska brezoblična gmota po svojih lastnostih spominja na izvorni sveženj. V tem miselnem poskusu ni rečeno, ali se reducirani Newton res povrne v stanje prvotnega svežnja ali pa je zdaj morda brezoblična gmota drugačne vrste. Kajti v naravi je mogoča še drugačna vrsta brezobličnosti od tiste, ki jo zastopa izvorni sveženj, in Diderot jo tudi najde.

56

¹¹ *Ibid.*, str. 59.

¹² *Ibid.*, str. 98–99.

III. Brezobličnost kot slepa ulica: mola

1. Interpretacije mole

Kakor kaže razčlemba ontogeneze pri Diderotu, je organizirana žival s centralnim živčevjem, kakršno ima Diderot najbolj v čisljih, tista forma življenja, v kateri se življenjska potencialnost izrazi v največji popolnosti. Toda vedno obstaja tveganje, da kaj spodleti. V Diderotovi materialistični fiziologiji je diferenciacija organov docela mehanski proces. Takšen proces je zlahka lahko predmet najrazličnejših naključnih pripetljajev, ki spremenijo običajni potek razvoja in vodijo k nepričakovanim rezultatom. In če sledimo Diderotovim lastnim imperativom, je treba spodletele proizvode narave še posebno skrbno preučiti, da se poučimo o delovanju narave tako v njenih glavnih kakor stranskih poteh. Ena takšnih stranpoti je tudi zanimiva tvorba, ki ji lahko pripišemo posebno vlogo v okviru Diderotove filozofije, čeprav ji je sam še zdaleč ni pripisoval. Ta pojav se imenuje *mola*.

Mola, s polnim imenom *mola uteri* (fr. *môle*), je v zgodovini filozofije, fiziologije in medicine dokaj znan pojav, saj ga je obravnaval že Aristotel in o njem podal hipoteze, ki so služile vse do Diderotovega časa.¹³ Mola je generično ime za vrsto benignih tumorjev maternice, ki nastajajo iz različnih vzrokov, med drugim kot hipertrofija posteljice med nosečnostjo. Ime torej označuje pojav, ki je danes porazdeljen na več različnih diagnoz. V *Enciklopediji* kirurg Louis molo opiše takole:

v anatomiji, mesnata, trda in brezoblična tvorba, ki včasih namesto zarodka nastane v maternici; pravimo tudi, da gre za *lažno spočetje*. [...] Latinci so tvorbo poimenovali *mola*, to je *mlinski kamen*, ker je po obliki in trdoti podobna mlinskemu kamnu. *Mola* je neuspeh zarodek, ki bi se razvil v otroka, če pri spočetju ne bi prišlo do motnje. Čeprav sama *mola* nima ne kosti ne črev *itn.*, njene poteze pogosto vendarle niso tako zabrisane, da se v njej ne bi ohranilo nekaj sledov, ki spominjajo na otroka. Tu in tam je bila znotraj tvorbe opažena ročica, spet drugič stopalce, najpogosteje pa posteljica.¹⁴

57

Diderot o moli piše v svojem zgodnejšem spisu *Misli o interpretaciji narave* (1754), kjer mu pojav služi zgolj kot primer, ob katerem lahko demonstrira svojo zamisel znanstvene metode. Vendar Diderot molo opisuje v besedah, zaradi katerih se zdi legitimna njena raba v širšem fiziološkem in celo ontološkem okviru. V na-

¹³ Cf. Aristotel, *Historia animalium*, 638a–b; *De generatione animalium*, 775b–776a.

¹⁴ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Flammarion, Pariz 2005, str. 141–142, op. 83.

daljevanju bomo torej ta v Diderotovem opusu obrobni primer povzdignili do morda nerazumnih ontoloških razsežnosti.

V Diderotovem času obstajata dve uveljavljeni spekulativni razlagi pojava mole, ki ju Diderot prevzema, da bi hkrati podal lastno interpretacijo problema skupaj s predlogi za njegovo znanstveno reševanje. Po uveljavljenih interpretacijah lahko molo razlagamo na dva načina. Prva razlaga pravi, da lahko mola nastane zgolj po oploditvi, z zastranitvijo normalne nosečnosti. Druga pravi, da mola nastane v maternici brez oploditve, torej samodejno. Vsaka razlaga nakazuje nekaj tehtnih lastnosti mole, seveda vseh bolj ali manj spekulativnih, ki jih Diderot uporabi tudi v svoji interpretaciji.

Če je mola mogoča zgolj po oploditvi, deluje kot skalitev normalnega embrionalnega razvoja, kakršen je bil opisan v *D'Alembertovih sanjah*. Diderot si zamišlja, na kakšen način se med nosečnostjo utegne oblikovati mola. Vzrok njenega nastanka in njene posebne jajčaste oblike naj bi bilo nenavadno obnašanje posteljice:

[Č]e bi se ta okrogla čepica, ki se po vsem videzu maternice drži zgolj stično, na samem začetku nosečnosti začela na robovih po malem trgati od nje, tako da bi njeno ločevanje napredovalo skladno z večanjem njenega obsega, potem se mi zdi, da bi se njeni robovi, ki ne bi bili pritrjeni nikamor, vedno bolj približevali drug drugemu in privzemali sferično obliko [...]; v nekem trenutku bi robovi sovpadli, se popolnoma združili in oblikovali neke vrste jajce, v središču katerega bi našli plod, oblikovan tako nenavadno, kakor je bil nenavaden njegov nastanek, izbrisan, stisnjen, zadušen ...¹⁵

58 V tem prikazu posteljica iz nepojasnjene vzroka z izkrivljeno rastjo usodno zaobrne potek epigeneze, saj objame in pokoplje zarodek v svojem tkivu in s tem nepovratno zaustavi njegov normalni razvoj.

Če pa je mola nasprotno samodejna tvorba, ki se v ženskem telesu spočne brez sodelovanja moškega, jo lahko jemljemo kot nekakšno travestijo normalne nosečnosti. Diderot si samodejni nastanek mole v maternici zamišlja takole:

Določene prvine, ki so pri moškem nedejavne, bi se lahko po razlitju še naprej zadržale v telesu določenih žensk z gorečim temperamentom, s silno domišljijo; segrele bi

¹⁵ Diderot, *Oeuvres. Tome 1. Philosophie*, str. 573.

se, se razvnele in postale dejavne. Določene prvine, ki so pri ženski nedejavne, bi bile lahko spodbujene k dejavnosti bodisi s suho in jalovo prisotnostjo ter neplodnimi in zgolj nasladnimi gibi moškega bodisi s silnostjo ženskih želja in njihovim brzdanjem; zapustile bi svoje zbiralnike, krenile v maternico, se tam ustalile in se samodejno združevale. Ali ni verjetno, da je mola rezultat takšnega samostojnega združevanja prvin, ki bodisi izhajajo iz ženske bodisi jih priskrbi moški?¹⁶

V obeh primerih je rezultat po svojem bistvu isti. Patološki izpad posteljice je vzrok za spodleteli razvoj zarodka. Jajčasta mola, ki je skupek degenerirane posteljice in zarodka, deluje kot nadomestek normalnega zarodka, le da je to nadomestek, ki nima več nobene možnosti, da bi se razvil v samostojno žival. Tudi v drugem primeru maternica nosi neki nepristni plod kot nadomestek za pristnega, kakršen bi bil proizveden v normalnem postopku. Enako tudi v tem primeru ni upati, da bo plod kdajkoli kaj drugega od tega, kar že je, saj bo kljub raznim preoblikovanjem, ki so za tumor vedno mogoča, po bistvu vselej ostal tumor. Obe razlagi očitno navajata na isti zaključek, ki se glasi: mola brez prihodnosti.

Zakaj naj bi bila mola brez prihodnosti? Kakor je dal slutiti že opis ontogenetskega razvoja in organske hierarhije, v Diderotovi podobi živega bitja prihodnost pomeni možnost za spremembo oziroma potencialnost za oblikovanje in za delovanje. Če želimo uvideti specifičnost mole, je zato treba natančneje izpostaviti, v katerih značilnostih se mola razlikuje od normalnega zarodka in normalne živali. Ta razlika je opazna pri obeh vidikih, ki sta bila že obravnavana, namreč v fiziološki obliki in v občutljivosti.

2. Oblika in občutljivost mole

Vprašanje oblike mole je za Diderota, kakor za druge raziskovalce tistega časa, odprto. V skladu s svojo znanstveno metodo Diderot preprosto predlaga: »Vzemimo skalpel, odprimo mole in poglejmo.«¹⁷ A dokler tega ne začnemo početi metodično, je treba teren pripraviti s spekulacijami. Vprašanje dopušča dve možnosti. Mola je bodisi brez stalne oblike bodisi takšno obliko ima. Obe možnosti se zdita mogoči pri obeh interpretacijah mole, oploditveni in neoploditveni.

Če je mola brez stalne oblike, torej anarhična rast brez notranje organizacije, rastoč naključno in brez načela, jo lahko enako kot vsake vrste tumor dobesedno

¹⁶ *Ibid.*, str. 572.

¹⁷ *Ibid.*

jemljemo kot utelešenje fiziološke brezobličnosti, torej kot gmoto žive snovi brez vsake prepoznavne oblike. Vendar brezobličnost mole v tem primeru ni enaka kot brezobličnost, kakršna je značilna za izvorni sveženj na začetku embrionalnega razvoja, saj je brezobličnost mole dokončna in brez možnosti za kakršnokoli nadaljnje oblikovanje. Četudi ni izključeno, da lahko mola po kapricah tkiva še vedno zraste ali se preoblikuje, ni nobenega upanja, da bi kdaj dosegla prepoznavno obliko, kakor je vedno upati pri standardnem zarodku. Če je torej relativna brezobličnost izvornega svežnja začetno stanje, ki ga mora sveženj zapustiti, je brezobličnost mole končno stanje, ki ga mola ne more nikoli preseči.

Toda Diderot dopušča tudi možnost, da ima mola neko stalno anatomijo. Če se snov združuje v molo po ustaljenem postopku, kakor si zamišlja Diderot, »potem bo takšno združevanje potekalo po zakonih, ki so enako nespremenljivi kot zakoni razmnoževanja«¹⁸ in rezultat bo v vsaki inkarnaciji enak. V tem primeru ontogeneza mole imitira pravilnost ontogeneze zarodka, le da je rezultat te imitacijske ontogeneze nekakšna karikatura celotnega ontogenetskega navora. Kajti trud ontogeneze je trud k obliki. In po tej razlagi mola dejansko ima obliko, ki je celo prepoznavna: namreč kot značilna oblika mole. Vendar je takšna oblika v ontološkem smislu še mnogo hujša od neprepoznavne brezobličnosti tumorja.

Kajti oblika mole, če obstaja, je oblika posebne vrste. Vsako živo obliko namreč opredeljuje zanimiva značilnost: funkcionalnost. Vsak organ živega bitja je funkcionalen; funkcionalno je tudi živo bitje kot celota; vendar funkcionalnost v enem in drugem primeru ni iste vrste. Organ kot del živega bitja, ki je neločljivo vpet v delovanje celote, je funkcionalen *za* celoto, torej v prid nečesa drugega. Medtem pa živo bitje kot celota, ki ni več del nobene višje organske enote, ni funkcionalno *za* nič drugega kakor le zase. Živo bitje je *sámo* svoj smoter. Njegova »funkcionalnost« je preprosto njegova sposobnost funkcioniranja, delovanja ali preprosto življenja. Zadnji smoter organa je torej živo bitje, zadnji smoter živega bitja pa je izključno ono samo.

Mola se ne vpisuje v nobeno od teh alternativ. Njena oblika ni funkcionalna ne kot organ ne kot živo bitje. Kot organ ni funkcionalna zato, ker znotraj ženskega telesa ne služi nobenemu smotru, saj ne prispeva ničesar k delovanju celote. V primeru da se mola razvije kot samodejen tumor, je njena popolna nefunkcio-

¹⁸ *Ibid.*

nalnost očitna, saj je, četudi bi bila oblikovana, le nekoristno tkivo znotraj maternice. V primeru da je mola rezultat hipertrofije posteljice, ki pogoltne zarodek, pa je njena nefunkcionalnost celo perverzija običajne funkcionalnosti posteljice. Posteljica je kot mola prenehala služiti zarodku in s tem izgubila svojo funkcijo v mehanizmu nosečnosti.

Toda mola prav tako ni funkcionalna kot živo bitje. Resda mola ni smotrna za nobeno drugo višjo celoto, enako kot velja za živo bitje. Vendar pa mola tudi ni samostojna, kar je drugi pogoj živega bitja. Žival je žival, samo če lahko živi samostojno kot »veliko telo v velikem prostoru«, če se lahko samostojno ohranja pri življenju in nemara celo razmnožuje. Mola ni sposobna za nobeno od teh dejavnosti, saj je docela odvisna od gostiteljskega telesa, enako kot velja za organ. Mola je torej po svoji funkcionalnosti nekje vmes med organom in živaljo, vendar ni ne eno ne drugo in nikoli ne more postati ne eno ne drugo. V svojem vmesnem položaju je fiksirana do konca časov.

Tudi vprašanje občutljivosti mole ni bolj upapolno, četudi je lažje odgovorljivo. Njena občutljivost je po vsem sodeč iste vrste kot občutljivost izvirnega svežnja. Kakor sveženj ali Newton po svoji redukciji je tudi mola »zgolj mehka, vlaknata, brezoblična, črvasta snov, bolj podobna rastlinski čebulici ali korenini kot pa živali«. ¹⁹ Za takšno substanco pa je, kot rečeno, značilno duševno življenje, ki v aristotelški shemi nosi ime vegetativno; in sicer zgolj vegetativno. Občutljivost mole, kakor občutljivost vsake žive snovi, ki tvori sklenjeno enoto, vendar je brez diferenciranih organov in čutov, je Diderotov nedoločni »tip«. Vendar je specifika mole, da pri njej ta nedoločnost ne bo nikoli določena, saj mola nikoli ne bo razvila čutil in s tem čutov. Za razliko od svežnja je mola dokončno obstala v bazičnem stadiju občutljivosti, brez možnosti za diferenciacijo čutov in senzitivno dušo. Občutljivost mole je že dosegla svojo končno točko, četudi je ta točka v Diderotovi perspektivi razvoja le začetna.

3. Ontološki pomen mole

V ontološkem pogledu mola zaradi opisanih značilnosti znotraj Diderotove podobe živega sveta zavzema posebno mesto. Ontološki pomen mole je, kakor prikazano, dvojen: kot prvo mola uteleša negacijo potencialnosti, kot drugo negacijo funkcionalnosti.

¹⁹ Gl. op. 2.

Izvorni sveženj je za Diderota, kakor opisano, prva stopnja v epigenetski diferenciaciji živali, tako anatomsko-fiziološki kot čutni. Izvorna brezobličnost svežnja za Diderota pomeni čisto potencialnost, sveženj je vir nešteti potencialov, utelešenih v vlaknih, iz katerih je upati, da se bodo razvili organi in bo zaživela žival. Sveženj čaka na razvoj, ves njegov smisel se nahaja v prihodnosti. Medtem pa brezobličnost mole nikoli ne nastopa kot potencialnost, vselej je udejanjena, saj je mola vedno že zaključek razvojnega procesa. Naj ima mola stalno obliko ali ne, poglobitno je, da se je do te oblike ali brezobličnosti že razvila in se pri njej ustavila. Namesto brezobličnosti kot potenciala je tu aristotelsko rečeno udejanjena brezobličnost. Mola je s svojim razvojem ukinila možnost razvoja.

Od tod nepopravljiva nefunkcionalnost mole. Mola enostavno nima fizioloških pogojev za kakršnokoli sedanjo ali bodočo funkcionalnost. Njena nediferencirana oblika ji onemogoča, da bi kakorkoli in kadarkoli delovala, bodisi kot organ bodisi kot žival. Če je smisel vsakega življenja funkcionalnost, bodisi za zunanji smoter, kot pri organih, bodisi za svoj lastni smoter, kot pri živali, mola ni sposobna ne enega ne drugega. Njeno življenje ne služi ne sebi ne kateremukoli drugemu življenju. In v svetu življenja sta ti dve možnosti sploh edini. Mola ne služi ničemur, vselej samo je, vse dokler je s kiretažo ne odstranijo iz maternice ali dokler se sama ne »izvali« in odmre, kar se lahko zgodi šele čez desetletja. Vse dotlej je mola individuum brez funkcije v živem svetu.

62

V moderni medicini je mola vse prej kot izjemen pojav. Ime mole je poniknilo in se razpršilo v vrsto različnih diagnoz. Toda v Diderotovi fiziologiji in s tem ontologiji, ki je predvsem ontologija življenja, mola ohranja izjemen pomen, saj nastopa kot primerek negacije oblikovnih in funkcionalnih potencialov živalske biti. Mola ukinja potencial žive oblike, da se vedno na novo oblikuje in vedno na novo služi. V navidezno najbolj brezpotnih oblikah, kot so na primer spački, je po Diderotu vedno najti potencial za spremembe, za rast življenja v nezaslišane in nepričakovane smeri. Toda mola je vse to zatrla. Aristotelsko rečeno, če je za Diderota osnovna lastnost življenja njegova neizčrpana potencialnost, tako v oblikovanju kot v delovanju, torej možnost narediti vedno še en korak – v katerokoli smer že –, potem je mola utelešenje nasprotne vizije, življenja brez potencialnosti.

Če je Diderota že ustrezno označiti za vitalista, saj je zanj pojav življenja mera in smisel biti nasploh, torej fiziologija mera ontologije, vendarle z molo sam nehote podaja ironično kritiko vitalizma. Mola je namreč oboje, je tako slava vitalizma

kot njegova sramota, obenem je potrjevalna in zanikovalna. Kot tumor je mola dokaz neizmernega bogastva življenja in njegove nenehne rasti, vendar se z njo vsa rast izteče v svoje nasprotje, v brezpotje popolne določnosti in popolne nefunkcionalnosti. Mola je zrasla in raste brez upanja, da bi kdajkoli dosegla novo obliko ali nov smoter; mola živi popolnoma neustvarjalno. Namesto vitalistične ustvarjalne biti mola uteleša absolutno nedejavno, nefunkcionalno in neproduktivno bit, ki je v ekonomiji narave zgolj odvečna.

Jure Simoniti*

Fantazme materializma

Ena od taktik, kako zasačiti metafiziko v njeni imanentni neresnici, je nemara v tem, da pokažemo, kako enemu od diferencialnih predikatov podeli status univerzalnega predikata: če diskurz diferencira med dobrim in zlim ter dobrim in slabim, potem Platon na vrh hierarhije idej postavi idejo dobrega, ne pa ideje zla ali moralne indiferentnosti; in Leibniz govori o najboljšem vseh svetov, ne pa o najslabšem ali le nevtralnem svetu. In strategija materializma, ki se načelno zoperstavlja metafiziki, je v tem, da vse predikate, ki bi utegnili zasesti mesto univerzalnosti, zvede nazaj na njihovo parcialno, zgolj diferencialno naravo, in sicer tako, da pokaže na neposredno empirijo sveta, ki ravno ne izkazuje strukture velikih pojmov. Začnimo s kratkim citatom iz spisa *Dodatek k Bougainvillovemu potopisu*, kjer Diderot prikazuje Tahiti kot kraj, kjer so prebivalci še v stiku z izvorom sveta in ne potrebujejo vseh tistih metafizičnih pojmovnih opozicij, ki so svet naredile tako slab in izprijen. Nek Tahitjec, oče velike družine, Bougainvillu reče: »Tu vse pripada vsakomur; ti pa si nam pridigal o ne vem kakšni razliki med *tvojim* in *mojim*.«¹ Kjer torej nastopi neka metafizična diferenca (denimo med tvojim in mojim), materialist pokaže na možnost fizičnega sveta, kjer se ta diferenciacija razpusti v naravno kontinuiteto.

1. Spiritualne konotacije potlačene resnice materializma

Primeri zvajanja metafizičnih pojmovnih hierarhij nazaj na nepojmovno empirijo sveta se v Diderotovem delu vrstijo drug za drugim, najbolj programsko pa je ta projekt izpeljan v njegovem glavnem filozofskem spisu *D'Alembertove sanje*. Na nekem slavnem mestu denimo zdravnik izvrši naslednjo devalvacijo moralnih pojmov: Gdč. de l'Espinasse ga vpraša: »Toda doktor, kaj pa pregreha in krepost? Krepost, ta beseda, ki je sveta v vseh jezikih, ta ideja, ki je posvečena pri vseh ljudstvih!« In Bordeu odgovori: »Nadomestiti jo je treba z besedo dobrotljivost,

65

¹ Denis Diderot, »Dodatek k Bougainvillovemu potopisu«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, ZRC SAZU, Ljubljana 2010, str. 230.

* Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani

njeno nasprotje pa z besedo škodljivost. Človek je srečno ali nesrečno rojen; vse nas nezadržno vleče splošni tok, ki prvega pelje k slavi, drugega pa v sramoto.«² Kjer torej nesojena spiritualistka poudari dve veliki kategoriji moralne filozofije, pregreho in krepost, in jima celo podeli status posvečene ideje, ju materialist takoj omehča nazaj v dva pojma, dobrotljivost in škodljivost, ki nosita kar najmanj metafizične in idealne naddeterminacije.

Lep primer razpustitve pojma v materialno kontinuiteto so tudi eksistencialne kategorije, ki tvorijo osnovo človekove biti, kategorije kot so rojstvo in smrt, enotnost subjekta volje, značajska nespremenljivost, osebna identiteta itd. D'Alembert tako pravi: »Rojstvo, življenje in smrt so spremembe oblike ...«³ Ali pa: Voljã je »nešteto; vsak organ ima svojo.«⁴ Ker je človek le nekakšna zbirna posoda zunanjih vzrokov in vtisov, nima več nobene garancije osebne identitete in v vsakem trenutku postaja nekdo drug. Če bi se v hipu postarali, bi se z nami zgodilo naslednje: »Lastnih spisov ne bi več razumeli, samega sebe ne bi prepoznali, prepoznali ne bi nikogar, nihče vas ne bi prepoznal; celotno prizorišče sveta bi se spremenilo za vas.«⁵ Tudi duhovna kreativnost in celo genialnost nam ne moreta več jamčiti enotnosti osebe. Glede osebne identitete zato gdč. de l'Espinasse sodi takole: »Zdi se mi, da bi lahko po vaših načelih z nizom čisto mehanskih operacij največjega genija na svetu zvedli na neorganizirano gmoto mesa, (...), in da bi to isto brezoblično gmoto iz najgloblje otopelosti, ki si jo je mogoče zamisliti, lahko znova privedli do genija.«⁶ Vsaka absolutna meja, ki organizira človekovo identiteto in mu daje občutek vrednosti, rojstvo, smrt, volja, celo duhovna kreativnost in genialnost, se razprši v fluid postajanja materije.

66 Diderot se seveda ne ustavi le pri tej eksistencialni degradaciji človekove samozavesti, temveč temu sledi še korak ontološke devalvacije, ki bi mu lahko rekli *svet brez bistev*. Nekakšen aksiom materialistične ontologije v svojem sanjskem blebetanju poda speči d'Alembert na naslednji način: »Ali v naravi obstaja atom, ki bi bil popolnoma podoben drugemu atomu? ... Ne ... Ali se ne strinjate, da je v naravi vse povezano in da je nemogoče, da bi bila v verigi kakšna vrzel? Kaj potem mislite s svojimi individui? Teh ni, ne, ni jih ... Le en sam velik indivi-

² Denis Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 96.

³ *Ibid.*, str. 53.

⁴ *Ibid.*, str. 78.

⁵ *Ibid.*, str. 77.

⁶ *Ibid.*, str. 98.

duum obstaja, to je celota. [...] In vi govorite o bistvih, ubogi filozofi! Pustite svoja bistva. [...] Kaj je bitje? ... Vsota določenega števila stremljenj ...»⁷ Diderotova slika narave je torej slika sveta brez diskretnih enot, brez vrzeli in bistev. Na kaj merijo ta *bistva*? Tisto, kar v svet vnese diskretne enote, je simbolna govorica, pojmi in ideje, zato je skupni imenovalac Diderotove odprave bistev iz narave nekakšen *načelni anti-platonizem*. Če so Platonove ideje hipostaze besed našega jezika in če reči narave izražajo nek *eidos*, to pomeni, da ima svet jezikovno strukturo. Zato bi metodo materializma verjetno najbolj koncizno lahko definirali kot *odvzem pravice jeziku, da strukturira realnost*. V tem smislu je materializem izraz temeljnega ontološkega nezaupanja v besede. Toda stvar se tukaj ne konča. Opozorili bi radi na potlačeno resnico te destrukcije jezikovne strukture dejanskosti.

Na Diderotovo delo bi radi pogledali bolj na široko, od zunaj, in pokazali, kako njegova nenehna metodološka racionalizacija predsodkov, materializacija idej, razvrednotenje pojmov, fluidizacija diskontinuitet, razpuščanje diferenc, na neki drugi ravni ustvarja svoje neodpravljive fantazme, fantazme materializma. Obstajajo momenti v Diderotovem univerzumu, ki so prej literarni kot argumentativni, zato bi lahko govorili o *literarnem davku*, ki ga plača za načela svoje filozofije. Zanima nas torej, kaj je tisto, kar materialistični sistem zanika in potlači, in na kakšen način to v obliki fantazme pogleda ven nekje drugje.

Navedimo nekaj primerov, začnimo s kratkočasnimi in ilustrativnimi ter se tako vzpenjamo do formalnih in sistemskih. Ah, začnimo s spolnimi organi. V *Pismu o slepih* Diderot o nekem slepemu človeku reče naslednje: »Za sram se ne meni kaj dosti: če ga ne bi obleke varovale pred neprijaznim vremenom, sploh ne bi razumel, zakaj jih nosimo, in odkrito priznava, da mu ni jasno, zakaj en del telesa raje zakrijemo kot drugega.«⁸ Gre za povsem uvideven argument zdravega razuma: ni razloga, da bi en del telesa zakrivali pred drugimi, saj so vsi deli ustvarjeni po enakih naravnih zakonih, vsak ima svojo organsko funkcijo, ki služi preživetju celote, itd. Toda kljub temu, da se po materialistovem mnenju spolnih organov ne drži nobena mistika sramu ali prepovedi, pa se celo njemu na nekem drugem mestu zgodi, da v te organe investira nek presežek, presežek, ki ni nič drugega kot užitek govorjenja. Morda ni naključje, da je taisti Diderot v

⁷ *Ibid.*, str. 52–53.

⁸ Denis Diderot, »Pismo o slepih«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, *ibid.*, str. 147.

zgodnjih letih napisal erotični roman *Les bijoux indiscrets*, kar bi lahko prevedli kot *Blebetave dragulje*, zgodbo o fiktivnem sultanatu Kongo, kjer sultan v darilo dobi prstan, ki ima magično moč, po kateri spolni organi žensk na dvoru spregovorijo. Po eni strani materialistova metoda od materije odšteje poseg označevalca, temu kosu kože in mesa odvzame njegov pojem, njegovo kulturno, religiozno in seksualno naddoločenost. Toda če se strinjamo s čudenjem slepca nad tem, da bi raje prekrili en del telesa, drugih pa ne, bi se vendarle morali vprašati, zakaj bi tedaj magični prstan v romanu istega avtorja do govorjenja pripravil ravno spolne organe. Kolikor je naš odnos do vseh organov nevtralen, bi lahko spregovorili tudi trebuh ali komolci. Pa vendar se zdi, da se tisto, kar materialist potlači na ravni racionalnega argumenta, vrne v obliki literarne imaginacije.

Na podobno imaginarno neskladje v sliki sveta lahko naletimo pri predstavi telesa kot pravega organa mišljenja. Po eni strani skuša Diderot spiritualni svet čistih misli zvesti nazaj na organske funkcije telesa. Naša prepričanja, navade in ideje seveda niso svobodni proizvod našega mišljenja, temveč vselej odvisni od geografskih in kulturnih okoliščin naše vzgoje ter materialnih naključij, ki jim je podvrženo naše telo. Misel je le posledica telesa, zgolj zadnji člen v verigi učinkov, nič drugega. Podobno dekonstrukcijo človekovega spiritualnega sveta je denimo sto let po Diderotu izvajal Nietzsche, ki je trdil, da je duša zgolj nekaj na telesu, da je filozofska resnica stvar pravilne prehrane, dobre prebave, telesnega zdravja in tako naprej. Toda ravno v *D'Alembertovih sanjah* lahko naletimo na nenavadni fantazmatški presežek, ki ga proizvede ta argumentativna metoda redukcije spiritualnosti duše na materialnost telesa, presežek, ki bi mu lahko rekli *popolna cerebralizacija telesa*. Zdravnik Bordeu namreč izjavi naslednje: »Tako malo hodimo, tako malo delamo in toliko mislimo, da ne bo nič čudnega, če bo človek končal samo kot glava.«⁹ Če je torej Nietzsche hotel filozofijo iz glave spraviti nazaj v telo, je Diderot, nasprotno, napovedal, da bo telo v kratkem postalo glava. In tam, kjer bi pričakovali Nietzschejevo fantazmatiko plešočega boga, nostalgije po grški estetizaciji telesne lepote, dolgih sprehodov po Alpskih dolinah, nam Diderotova filozofija pušča povsem drugačen imaginarni občutek: namesto zaratustrovske telesne moči in zgodnjega vstajanja imamo spečega D'Alemberta, namesto Nietzschejeve herojske sedme samote imamo salonsko kramljanje in namesto slavne ničejanske homoerotike moške lepote njeno popolno poglavljenje.

⁹ Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 51.

Naslednja nenavadna koincidenca Diderotovega univerzuma je napetost med averzijo do besed na eni strani in obsesijo pripovedovanja zgodb na drugi. V *D'Alembertovih sanjah* si lahko preberemo eno najbolj silovitih zavrnitev pojma znaka v zgodovini filozofije. D'Alembert vpraša: »Kaj pa abstrakcije?« In Bordeu odgovori:

»Teh sploh ni. Vse to so zgolj utečene izpustitve, elipse, ki napravijo izjave splošnejše in govorico hitrejšo in udobnejšo. Abstraktne znanosti so nastale prav na podlagi jezikovnih znakov. [...] O abstraktnem pojmu nimamo nikakršne ideje. [...] Vsaka abstrakcija je zgolj znak brez ideje. [...] Ko so znak ločili od fizičnega predmeta, so s tem izključili idejo; samo če znak znova pripnemo na fizični predmet, znanost spet postane znanost idej; ...«¹⁰

A kaj so zgodbe fatalista Jacquesa drugega kot neskončni tok množenja znakov brez idej? V tem romanu se zgodbe ne končujejo, nikamor ne peljejo, ne poznajo teleologije in kršijo vsa narativna pravila (ko je ena vendarle pripeljana do konca, ne ustreza pravilom Aristotela, Horaza, Vide in Le Bossuja, kot krčmarici očita gospodar). Takole se denimo glasi gospodarjev in Jacquesov pripovedovalski credo, ki ga izpovesta v slavnem dialogu: »*Gospodar*: Raje pripoveduješ slabo, kot da bi držal jezik za zobmi. *Jacques*: To drži. *Gospodar*: In jaz raje poslušam nekoga slabo pripovedovati kot da sploh ne bi nič slišal. *Jacques*: In to ustreza obema.«¹¹ Ravno ontologija torej, ki prejudicira lažnost vsakega abstraktnega znaka, se ne more upreti čaru nenehnega produciranja besed. Besede so ontološko ničvredne, a to za seboj ne potegne molka, temveč prisilo blebetanja, ne glede na to, kako slabo je.

Enako strukturo lahko najdemo v marsikaterem momentu Diderotovega sistema. Ateizem, denimo, ni tiho, v sebi mirujoče prepričanje, temveč, kot je vedel že Bacon, zanikanje Boga domuje prej na ustnicah kot v srcu.¹² Tako Diderot v *Enciklopediji*, v geslu »Brezveren« oziroma »Irreligieux«, pravi: »Nekdo je lahko brezveren le v družbi, katere član je; v Parizu gotovo ne bo veljalo za zločin, če bo mohamedanec zaničeval Mohamedovo postavbo, niti v Konstantinoplu, če bo

¹⁰ *Ibid.*, str. 101.

¹¹ Denis Diderot, *Jacques Fatalist und sein Herr*, Reclam, Stuttgart 1972, str. 184.

¹² »V ničemer se bolje ne kaže, da ateizem obstaja raje na ustnicah kot v srcu človeka, kot v tem, da bodo ateisti nenehno govorili o tem svojem mnenju, kot da bi zaradi njega notranje oslabeledi in bi bili veseli, če bi jih strinjanje drugih okrepilo; ...« (Francis Bacon, *The Essays: or Counsels, Civil and Moral: and The Wisdom of the Ancients*, Little, Brown and Company, Boston 1856, str. 108.)

kristjan zanemarjal svoje čaščenje.«¹³ Razsvetljenski ateizem očitno ni faktična izjava in se ne verificira iz enostavnega dejstva, da Bog ne obstaja, temveč je nekaj socialno relativnega: ateisti smo ali nismo ne glede na obstoj ali neobstoj Boga, temveč glede na to, ali si svoj ateizem drznemo deklarirati ali ne pred očmi drugih. In tako kot univerzum, v katerem desublimiramo spolne organe, zato še ne postane aseksualen, temveč je natanko univerzum kultivacije užitka tja do govorečih spolnih organov, tako tudi svet brez Boga ne postane moderni prostor hladu, zapuščenosti in brezdomovinskosti, temveč, nasprotno, medij deklarativnega, družabnega, navsezadnje celo nastopaškega ateizma.

V tem oziru je zanimiva tudi fantazma pajka¹⁴, kar bomo zaradi prostorske omejenosti izpustili, bomo pa obravnavali še zadnjo nenavadnost Diderotovega sveta, nekaj, čemur bi lahko rekli *nujna podvojitve realnosti v zapisu*. Seveda merimo na veliki zvitek, na katerega se ves čas sklicuje Jacques fatalist. *Cela était écrit là-haut* je moto njegove življenske filozofije. Kar zanima nas, ni fatalizem kot prepričanje, temveč ontologija univerzuma, ki po eni strani zagovarja fundamentalno nezaupanje v besede, po drugi pa vsak kos biti, vsak dogodek, izvaja iz nekega predhodnega zapisa. Paradoksalni sovpad zapisa, reči in manka besede Jacques zelo duhovito pove kar v enem stavku: »Toda zapisano je pač bilo zgoraj, da naj bi imel reči v glavi, besede pa mi ob tem ne bi prišle na misel.«¹⁵ Jacques torej »ima reči v glavi«, a mu besede »ob tem ne pridejo na misel«, zato pa je ta vednost reči brez besed vendarle »zapisana tam zgoraj«. Deklarativna nejevera v besede, načelo hlapčevega neposrednega stika z rečjo, tako ustvari fantazmo, po kateri ima resnica apriorno formo zapisa. Materialistična neposredna vednost reči se mora torej *podvojiti* v nečem, kar si, kot veliki zvitek, predstavljamo natanko kot *vrsto besed brez priloženih reči*.

70 Pod skupnim imenom »fantazme materializma« smo torej zbrali govoreče spolne organe, telo, ki postane glava, pripovedovanje zgodb, ateizem kot družabno nastopaštvo, pajka, ki osredinja vlakna sveta, veliki zvitek, v katerem je vse opisano. Zdi se, da so neodpravljeni pendant materialističnega pogleda na svet spiritualne entitete kot so govor, blebetanje, pripovedovanje, občinstvo, velika

¹³ Denis Diderot, »Enciklopedija«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, *ibid.*, str. 207.

¹⁴ V svetu, kjer ni Boga in ni ne izvora ne središča, bi se vendarle porodilo materialno bitje, ki bi centralno vlakna sveta, glej: Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 56.

¹⁵ Diderot, *Jacques Fatalist und sein Herr*, *ibid.*, str. 21.

glava ali celo velika knjiga, v kateri je zapisano vse. Glavno vprašanje našega pripevka se sedaj glasi: *Zakaj razčarani univerzum materializma potrebuje fantazme, ki tako emfatično vzbujajo spiritualne konotacije?*

2. Zagata materializma

Da bi odgovorili na to vprašanje, bi morali najprej določiti, kaj je največja zagata materialistične argumentacije. Če vzamemo zares d'Alembertovo trditev, »da je v naravi vse povezano in da je nemogoče, da bi bila v verigi kakšna vrzel«, potem niso kavzalno določena le vsa stanja telesa, temveč tudi vsa stanja duše skupaj z mislimi in izjavami – kajti tudi vsaka misel je le del telesa in vsaka izjava le del fizikalnega kontinuuma. V kozmosu povsem brezvrzelnih kavzalnih verig je vsaka misel, ki jo imamo o tem svetu, tudi sama le neka skrajna posledica verige vzrokov, ki lahko vznikne *zgolj na tem singularnem mestu* in je torej obsojena na *apriorno perifernost*. Vsaka druga izjava, ki bi vzniknila na *nekem drugem* mestu, bi bila prav tako nujen učinek lastne verige vzrokov. Izjava potemtakem ni več izjava o referentu, temveč tudi sama le nek referent, ki ga je proizvedla nujnost kavzalnosti. Zato v takšnem univerzumu nobena izjava ne more postati univerzalna in zato v njem tudi ne moremo diferencirati med resničnimi in neresničnimi izjavami.

Če bi se v tem svetu srečala spiritualist in materialist, bi med njima nemara vzplamtel naslednji nesmiselni pogovor. Materialist bi skušal spiritualista prepričati, da je vsaka misel, ki jo ima, le nujni učinek zunanjih vzrokov. Tedaj bi mu spiritualist lahko odvrnil: »Če je tako, potem me nima smisla prepričevati v drugačno mnenje, saj je moje mnenje kot učinek prav tako nekaj nujnega.« Materialist bi lahko rekel: »Toda tudi moje prepričevanje tebe je le nujni učinek določenih vzrokov, zato ne morem, da te ne bi prepričeval.« A spet bi mu spiritualist ugovarjal: »Toda, če sta nujna tako moje mnenje kot tvoje, zakaj bi bilo tvoje resničnejše? Jaz sem spiritualist po enaki nujnosti kot ti materialist, in če verjameš v to, da kavzalne verige nimajo nobene vrzeli, tedaj tvoje materialistično prepričanje ni resnično zato, ker se bolje sklada s svetom, o katerem govori, temveč zato, ker se je na tvojem delu univerzuma, v tvojih možganih, izoblikovalo pač materialistično prepričanje, tako kot se je na moji periferiji, v mojih možganih, spiritualistično.«¹⁶

¹⁶ Ne gre za povsem artificialno debato, temveč je problem lokalnosti resnice navsezadnje načelo materialističnega »svetovnega nazora«. Pri Diderotu, kot pri enem prvih v zgodovini filozofije,

Spiritualistov očitek pravzaprav skuša povedati naslednje: materialistova izjava, paradokсно, pravzaprav nikoli ne govori o svetu. Če bi povedala resnico o svetu, bi morala utemeljiti, zakaj je materialistični univerzum do resnice o samem sebi prišel ravno na tem mestu in ne na kakem drugem. Zakaj se je resnica prikazala na eni od periferij? Kajti tako spiritualistovo kot materialistovo mnenje sta kot učinka enako nujna in med njima ni razlike. *Ena periferija ne more biti resničnejša od druge*.¹⁷

Tako v materialistični ontologiji pride do določenega paradoksa: vsebina materialistovih dokazov skuša misel vselej zvesti na verigo telesnih vzrokov, obenem pa temu dokazovanju uspe podeliti ime *svobodnega mišljenja*, torej nečesa, česar v redu materialnega ravno ne bi smelo biti. Ko torej filozof maršalici de *** v njunem pogovoru reče: »Vsakomur dopuščam, da misli, kakor sam hoče, če le meni pusti, da mislim, kakor sam hočem«¹⁸, se tedaj zdi, da zahteva dve nasprotujoči si stvari: najprej terja absolutno singularnost misli, ki je odvisna zgolj od lastnih telesnih vzrokov, obenem pa od tistih zunanjih vzrokov, ki imajo podobo prepričanij drugih ljudi, ki skušajo nanj vplivati, zahteva, da zaustavijo svoje učinkovanje prepričevanja in vsiljevanja lastne resnice drugim. Filozof se tako v zahtevi po popolni perifernosti in materialni določenost mišljenja postavlja v deklarativno normativno pozicijo. Zato ni nič nenavadnega, da je ultimativna fantazma ontologije determinizma, kot smo videli že pri Spinozi, ravno *svoboda mišljenja*, neka nemožnost

najdemo jasne zamatke kulturnega relativizma, ki poudarja odvisnost resnice od lokalnih vzrokov in neprimerljivost resnic.

¹⁷ Če naj bo sploh mogoče diferencirati med resničnimi in napačnimi izjavami, potem vsaka pozicija spoznanja in posledično podajanja sodb o svetu *terja določeno distanco do kavzalne vpetosti v svet*, ki naj bi ga spoznala in o njem podajala sodbe. Vsaka izjava, ki goji pretenzijo po univerzalni resnici, sama ne sme biti zvedena nazaj na status referenta, temveč mora v njej vedno obstajati nek ireduktibilni presežek normativnosti. Če bi bil spoznavni subjekt povsem potopljen v kavzalnost sveta, tedaj sveta ne bi spoznaval, temveč izrekal tiste izjave, katerih glasovno sliko bi mu v usta postavljali zgolj telesni vzroki. Njegova izjava se ne bi izrekala o svetu, temveč bi bila le nek absolutno periferni fenomen tega sveta samega. Resnica, nasprotno, vselej potrebuje nekaj, čemur bi lahko rekli *normativni odmik od neposredne realnosti*. Mesto izjavljanja, če naj njegove izjave diferenciramo glede na kriterij resničnega in napačnega, ima vselej status minimalne izvzetosti iz sveta, o katerem podaja izjave. In materializem v svojem programu, ki vsako misel zvede na njeno telesno singularnost, tega odmika ne more garantirati – zagata materializma je v tem, da si programsko ne sme dovoliti misliti normative razsežnosti resnice.

¹⁸ Denis Diderot, »Pogovor med filozofom in gospo maršalico de ***«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, *ibid.*, str. 289.

znotraj te ontologije same. Konsistentna celota materialne kavzalnosti brez vrzeli lahko svojo konsistenco obdrži le za ceno te *absolutne vrzeli*, ki ima podobo avtonomnega, iz kavzalnih verig sveta izvetega prostora čiste in svobodne racionalne misli. Materializma se morda ne da misliti brez družbenega angažmaja.

Če povzamemo, je svet materializma svet brez središča, *svet absolutne periferije*, svet, ki na nobenem od svojih mest ne more proizvesti točke samozavedanja samega sebe, torej mesta, iz katerega bi lahko podali izjave, ki bi bile resničnejše od drugih. Zato bi lahko rekli, da so fantazme kramljanja, pripovedovanja, velikega zvitka, velike glave, velikega pajka ravno *fantazme sveta absolutne periferije*. Svet, ki je v vsakem svojem delu periferen, ravno ne premore samoreferencialne Arhimedove točke, iz katere bi bilo mogoče premakniti svet, zato lahko garancijo svoje resnice doživi le v podvojitvi, ki na imaginarni ravni seveda ne zbuja materialnih, temveč natanko spiritualne konotacije. Kot aksiom bi lahko zapisali: *materialni svet brez centra je spiritualno podvojeni svet*.

Materialistični paradoks bi lahko razrešili, če bi znali pokazati, *kako se univerzum lahko misli skozi svoje dele*, kako en del, ki je sam le učinek določene verige vzrokov, vendarle stopi pred druge in pretendira po univerzalni resnici. O tem problemu je pisal že Miran Božovič, ki je zastavil naslednje vprašanje:

Toda ali ni Diderotova in d'Alembertova monumentalna *Enciklopedija* kot korpus univerzalne vednosti, kot sistematično urejen pregled vseh spoznanj, do katerih se je dokopalo človeštvo, kot logično uveržena celota vseh misli, kar jih je človeštvo kdaj mislilo o sebi in svetu, poskus konstruiranja natanko takšne vednosti narave oziroma materialnega univerzuma o samem sebi oziroma nadomestek za neobstoječo 'zavest celote'?¹⁹

Fantazma velike enciklopedije je po našem mnenju izraz neke bistvene zagate materializma, zato ni naključje, da se je pojavila ravno v tem obdobju. Tam, kjer je kot osnovo evidence Descartes postuliral mislečega subjekta, lahko Diderot, ki ne priznava možnosti Arhimedove točke zavesti celote, ponudi le *Enciklopedijo*, torej podvojitve vednosti sveta v knjigi, ki je po strukturi že sama disperzna, policentrična, enciklopedična, ne pa nekaj zavestnega, punktualnega in samoevi-

¹⁹ Miran Božovič, »Diderotove sanje in d'Alembertova nočna mora: Bog ali materija«, v: isti, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, *ibid.*, str. 326.

dentnega. In paradoksalno: če smo si Descartesov *spiritualistični* subjekt v njegovi puntualnosti predstavljali kot skorajda *geometrično* entiteto, si lahko Diderotov *materialistični* subjekt predstavljamo zgolj kot nekakšno *poudarjeno bitje duha*, kot knjigo, zvitek, enciklopedijo ali pa kot genija družabne konverzacije, kar je Denis Diderot kot historična oseba tudi bil.²⁰

Če ostanemo pri primerjavi Descartesa in Diderota, lahko Diderotov glavni filozofski spis *D'Alembertove sanje* beremo vzporedno z Descartesovimi *Medtacijami* kot njihovo nenavadno parodijo in travestijo.²¹ Primerjajmo *metodo* obeh filozofij, *la méthode*. Metodo kartezijanstva bi lahko, v grobem, imenovali *dvom*, katerega primarni objekt bi nemara najbolj koherentno opisali kot *predsodke s pozitivnim predznakom*, torej predsodke, ki so večinoma *moji lastni* in referirajo na nek neposreden, »naturalističen« *obstoj*: ideje čutov, spomini, pa vse do občnih pojmov fizike ali astronomije kot so razsežnost, oblika, velikost, število, kraj in čas. Metodi materializma bi lahko rekli *konverzacija*, katere prvi objekt so, da tako rečemo, prej *predsodki z negativnim predznakom*, predsodki, ki so bistveno »socialno« *konstituirani*, pač iluzije, ki jih gojijo *drugi*: njihova vera, moralizem, njihov sram itd. Če Descartes najprej podvomi v fizikalne neposrednosti, se Diderot raje norčuje iz kulturnih iluzij.

Oglejmo si metodo dvoma na poenostavljen način. Pred oko subjekta dvoma se postavljajo reči z določeno *pozitivno eksistenco*, kamin, plašč, list papirja, roke, noge, nazadnje tudi abstrakcije kot so razsežnost, gibanje, prostor. In nobena od teh ne preživi skrutinizacije dvoma. Kartezijanska metoda vsako pozitivnost navda z negacijo negotovosti. Če pogledamo strukturo prvih dveh *Meditacij*, vi-

²⁰ Takole od daleč lahko že na prvi polged ugotovimo nenavadno dejstvo, da je bil dualist in spiritualist Descartes po duši naravoslovec, matematik in vojak, materialist Diderot pa enciklopedist, pisatelj in salonski lev.

²¹ Slikovitih kontrapunktov med obema razpravama ne manjka. Subjekt *Meditacij* je najprej buden, potem pride do točke, kjer predpostavi, da nemara tudi sanja, nazadnje pa dokaže svoj obstoj kot čisto jasnost in razločnost. D'Alembert v nasprotju s tem spi, se vmes prebudi in zaspi nazaj, kajti celota biti se bo mislila v enem svojih delov le, če bo ta izgubil svoj jaz in iz navidezno spiritualne entitete postal zgolj inertna materija. Če gremo naprej, je kartezijanski subjekt slavno sam in osamljen, se umakne v svojo sobo, stran od drugih, medtem ko je Diderotov dialog eminentni družabni dogodek in se dogaja v salonu gdč. de L'Espinasse. Nadalje si Descartes za vzgled svojega dokaznega postopka vzame geometrijo, medtem ko gdč. de L'Espinasse v pogovoru z zdravnikom poda naslednjo metodološko izjavo: »Pa kaj potem, saj ne piševa razprave, samo kramljava.« (Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 84)

dimo, da imamo *tok negacij*, kjer ob vsaki reči, stanju ali pojmu kartezijanski subjekt ugotovi, da še ne dosega jasnosti in razločnosti spoznanja. Potem pa se ta tok negacij na določenem mestu obrne sam vase, zaokroži okoli mesta samo-referencialnosti in ustvari prvo pozitivno točko v polju golih negativnosti, torej točko gotovosti v lasten obstoj, »Jaz sem, jaz bivam«²².

Materialistično rokovanje s predsodki je naravnost nasprotno. Objekt Diderotove metode niso pozitivnosti kot so plašč, kamin ali list papirja, temveč, kot smo že nakazali, v prvi vrsti *predsodki drugih* (zato imajo njegovi filozofski spisi formo dialoga, nanašanja na spise koga drugega, srečanja s tujo kulturo, pogovora s spiritualistom, krepostno žensko itd.). Tisto, s čimer začne Diderot, so bolj ali manj družbeno kodificirani predsodki religije, seksualnosti in človekove končne eksistence. Če je torej objekt, ki stopi pred oči kartezijanskega dvoma, neka pozitivnost, ki se po aplikaciji metode izkaže za dvomljivo in torej negativno, je primarni objekt pozornosti Diderotovega postopka prej neka negativnost, predsodki kot so greh, sram ali smrt, toda aplikacija metode bo to negativnost znala prikazati kot pozitivno. *Materialistični argument v vsaki negativnosti prikaže moment parcialne afirmacije*.²³ Če se sramujemo spolnih organov, nas materialist pomiri, da gre za organ, ki je enak drugim organom in del iste narave. Če mislimo, da grešimo, nas prepriča v to, da je pregreha le manjša škodljivost ali pa povsem nevtralni naravni instinkt. Če se bojimo smrti kot ničla naše eksistence, nam pove, da gre le za prehod v drugo obliko, le nadaljevanje neke kontinuitete, ki nas presega. *Skratka, polje absolutnih negativnosti, ki so jih vzpostavile diference in opozicije metafizičnih pojmov, Diderot razpusti nazaj v polje relativnih afirmacij*. In tam, kjer Des-

²² René Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 56.

²³ Lep primer obrnjene metode obeh filozofij je odnos do Boga. Pri Descartesu pred pogled dvoma stopi Bog kot pozitivna entiteta, ki pa ne vzdrži njegove metode in pade v negativnost: Bog v postopku dvoma prejme predikate hudobnosti, prekanjenosti in varljivosti, saj subjektu meditacij nemara vceplja lažne ideje. Pri Diderotu pa je Bog že v osnovi predsodek drugega, iluzija njegove vere, ki jo je v konverzaciji najprej potrebno izničiti, potem pa iz te negativnost vendarle izpeljati nekaj relativno pozitivnega: v »D'Alembertovih sanjah« zdravnik Bordeu trdi, da je edini Bog, ki si ga je mogoče zamisliti, bog, ki nastane in premine, »a ker bi bil materialen, znotraj univerzuma, del univerzuma, podvržen premenam, bi se postaral, bi umrl.« (Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 57) *Metafizična opozicija vere in ateizma se tako razpusti v parcialno afirmacijo materialnega boga*. Ateizem izgubi status absolutne negacije, bog pa izgubi veliko začetnico. Diderot niti ni toliko ateist, temveč – kar je nemara huje –, pomanjševallec Boga v boga. Zdi se, kot da bi po smrti Boga skušal odpraviti tudi njegovo prazno mesto, v katerega se je naselil heroizem brezverstva kot moralistične drže, in je raje mislil postajajočega, fluidnega, preminjajočega boga, kot da bi prenašal samovšečnosti ateistov.

cartes gotovost in resnico opira na samega sebe gotovega subjekta, lahko Diderot ponudi le *svet brez centra, svet totalne afirmacije in absolutne periferije*. Ta svet je strukturno nezmožen *garantirati mesto resnice*, zato možnost diferenciacije na resnične in neresnične izjave utemeljuje le s fantazmatsko podvojitvijo v spiritualni sferi, v sferi zapisa, knjige in konverzacije. Ker resnice ne moremo utemeljiti prek evidence spiritualnega subjekta, jo lahko izpeljemo le iz fantazme knjige, ki v sebi združuje vso človeško vednost, fantazme zvitka, v katerem je zapisana vsa usoda, ali pa iz fantazme filozofskega kramljanja, v katerem se utelesi svoboda mišljenja.²⁴

3. Spolni užitek med spiritualizmom in materializmom

Za konec pa bi radi primerjali še dve strategiji, kako spraviti med rjuhe krepotno žensko, spiritualistično in materialistično. Čeprav je materializem na ravni deklaracije vsemu seksualnemu hotel vzeti mistično avro, je navsezadnje to obdobje v poudarjenem smislu čas kulture spolnega užitka. Ravno v času, ko so Boga zamenjale verige vzrokov in učinkov, se je spolni užitek začel organizirati okoli tistih vrzeli, kjer se je vez med vzrokom in učinkom prekinila.²⁵ Takšne pri-

²⁴ Tukaj naj opozorimo na določeno analogijo med Diderotom in Leibnizem. Lahko bi rekli, da tako materializem kot monadologija postulirata svet totalne afirmacije. Tako kot pri pri Diderotu ni dveh enakih atomov, saj v naravi ni bistev, temveč le singularnosti, tako tudi pri Leibnizu ni dveh enakih drevesnih listov in je vsako bistvo in vsaka ideja že neposredno udeležena v lastni monadi. Ne sme nas presenetiti, če oba svetova, kot svojo spiritualno oziroma idejno fantazmo, proizvedeta prav podvojitve tega sveta v neki zunanji instanci zapisa: pri Diderotu sta to veliki zvitki Jacquesa fatalista in *Enciklopedija*, pri Leibnizu pa imamo knjige, po katerih Bog pred stvarjenjem sveta lista v »palači usod«.

²⁵ Že v *D'Alembertovih sanjah* d'Alembert leži ob gdč. de l'Espinasse, a namesto da bi na njej opravil svojo moško dolžnost, raje spi in fantazira v lastnih sanjah. Glede na to, da materializem instituiral nekakšno ideologijo vzroka in učinka, bi pričakovali, da bo propagiral spolnost prek penetracije, še več, spolnost, ki proizvede nek učinek, torej spolnost v smoter reprodukcije. Pa vendar, če beremo Diderotovo literaturo in ostale pohujšljive romane tistega časa, je ravno oplo-ditev tisto, čemur se pravi materialist najbolj izogiba. Ko torej vidimo v tem dialogu na postelji ležati d'Alembertovo seme, smo pravzaprav priča *čistemu utrošku materialističnega univerzuma*. Semenska tekočina navsezadnje ni kar katerikoli vzrok, temveč vzrok vseh vzrokov, gibalno prokreacije, najvišje utelešenje *vis vitalis*. A ta sublimna snov, če ni aplicirana pravilno, kaj kmalu postane impotentna, lepljiva in umazana tvarina. D'Alembert se celo huduje nad to izgubo: »Na planetu«, pravi, »kjer bi se ljudje razmnoževali kot ribe, kjer bi moški drst, prižet ob ženski drst ... tam bi mi bilo manj žal! ... Kar je lahko še koristno, ne sme iti v nič. Gospodična, če bi lahko to zbrali, zaprli v stekleničko in navsezgodaj poslali Needhamu ...« (Diderot, »D'Alembertove sanje«, *ibid.*, str. 45) Aktivni princip razmnoževanja tukaj postane infertilni objekt znanosti.

mere najdemo v v tistem času izjemno popularnem romanu *Thérèse philosophe*, *Tereza filozofinja* – verjetno je njegov avtor Boyer d'Argens²⁶ –, ki kljub materializmu, ki ga zagovarja, spolni odnos nikoli ne kaže v običajni naravni obliki, temveč vselej kot nemožnega, prekinjenega, odloženega, obloženega z vsemi mogočimi posredniki itd. Imamo junakinjo, ki ponuja vse mogoče oblike seksa, le tistega ne, po katerem bi lahko dobila otroka, pa junakinjo, ki ima v svojem organu, ki je narejen za užitke, celo določen defekt, živčno membrano, ki onemogoča penetracijo, in tako naprej.

Mi se posvetimo zgodbi z začetka romana, v kateri je glavna junakinja, Thérèse, sprejeta v samostan, kjer spozna prijateljico Eradice. Ta ji navdušeno pripoveduje o spiritualnih vajah, ki jih izvaja z očetom Dirragom, enem od duhovnikov. Situacijo lahko razumemo kartezijsko: Eradice pripoveduje o »sili, ki povsem loči duha od materije prek velike spretnosti meditacije, *par la grande vertu de la méditation*«²⁷. Da bi bila tudi njena prijateljica deležna te milosti, Eradice, ki je nadvse krepostna ženska, in se nadeja, da bo prek teh vaj postala svetnica, v kabinet, ki stoji zraven molilnice, kjer se te vaje izvajajo, skrije Thérèse. Tako lahko tudi ona opazovuje ta sublimni, strogo meditativni dogodek in ga opiše v svoji pripovedi. Thérèse je torej skrita v kabinetu, z razgledom na svojo prijateljico, ko k njej vstopi oče, ki Eradice pove, da se njen duh še vedno drži mesa, da pa lahko prek meditacije zbere vse delce duha, ki so v njej, in jih aplicira na ljubezen do Boga, pa ne bo čutila nobenega udarca, ki ga bo prejelo njeno meso. Eradice mora poklekniti, vzeti v roke molitvenik, obenem pa si dvigne krilo in razgali svoje ozadje. Oče Dirrag si vzame pručko in se ji posveti od zadaj: pove nekaj molitev, recitira nekaj verzov, jo nekajkrat ošvrne s šibo. Tedaj si odpne svojo obleko in ji reče: »Trenutno morate biti [...] v najpopolnejšem stanju kontemplacije: vaša duša mora biti ločena od čutov. Če moja draga ne vara mojih svetih upov, ničesar ne vidi, ne sliši in ne čuti.«²⁸ Na nek način duhovnik na-

V tem prizoru lahko vidimo, kako se utelesi fantazmatska resnica materializma: na bistvenem mestu dialoga o materializmu se torej *materializira vzrok, ki nima lastnega učinka*, ki v vsej svoji emfatično materialni inertnosti reprezentira natanko odrezanost od kavzalne verige. Lahko bi rekli, da paradigmatični lokus materializma predstavlja mesto, kjer sovpadajo užitek, utrošek in vrzel v verigi vzrokov.

²⁶ Ves čas se je seveda tudi ugibalo, da je *Terezo* napisal Diderot, čeprav danes to ne velja več za verjetno.

²⁷ Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, Éditions La Musardine, Pariz 1998, str. 32.

²⁸ *Ibid.*, str. 37.

redi dekle v subjekta Descartesovih *Meditacij*, ki ne zaupa nobenemu od čutov in se od njih povsem distancira. V tem trenutku »*sa Révérence commença par son intromission.*«²⁹ Potem se gibanje med njima pospeši v čudoviti mehaniki, in zdi se, da sta postala eno bitje. Eradice, ki še vedno kleči in z molitvenikom v rokah misli le na spiritualne dobrine, nazadnje vzkligne: »Ah! Moj oče! [...] Kakšen užitek me žene! Da, deležna sem nebeške sreče; čutim, kako je moj duh v celoti ločen od materije: izženite, moj oče, izženite vse, kar je v meni nečistega. Vidim ... an...gele; potiskajte še bolj ..., potiskajte torej ...«³⁰, in tako naprej. Eradice, ki je obrnjena stran od materialne mehanike spolnega akta, torej v svojem užitku doživi točko čiste spiritualne samoevidence, tako kot se je kartezijanski subjekt moral odvrniti od sveta, da bi dosegel gotovost samega sebe.

Spiritualistična strategija, kako prepričati v spolni akt krepostnico, je torej v tem, da ji odvrnemo obraz in jo prek vrhunca spolne naslade prepričamo, da je bil to trenutek, ko se je duh ločil od materije. Lahko pa si zamislimo tudi materialistično strategijo. Če bi torej materialist krepostnici predlagal spolni odnos, bi ona najverjetneje ugovarjala, da je to v nasprotju s postavo Boga. Glede na to, da je Diderot trdil, da je krepost potrebno zvesti na dobrotljivost, pregreho pa na škodljivost, bi bil materialistov zapeljevalski postopek verjetno v tem, da bi velike pojme seksualne kodifikacije skušal razpustiti v male besede materialne kavzalnosti. »*Madame*«, bi verjetno rekel, »ne gre za nečistovanje, temveč le za združitve dveh spolnih organov.« »*Toda, monsieur*«, bi ugovarjala ona, »že besede spolni organ ne morem slišati, ne da bi mi pognalo rdečico v lica.« In on bi jo pomiril: »Ah, *madame*, v resnici tudi do združitve spolnih organov ne bi prišlo, temveč le do povsem fizikalnega stika kože s kožo.« Recimo, da bi krepostnica na tej točki že postala rahlo angažirana v tem pogovoru, da bi se nekoliko razvnela, in bi rekla: »No prav, *monsieur*, deloma ste me že prepričali, le beseda koža ne ustreza moji rahločutni naravi. Če jo nadomestite s čim manj pohujšljivim, sem vam predam.« On bi ustregel tudi tej želji in rekel: »Vse, kar vam predlagam, je mehansko trenje epidermalnih lipidov, nič drugega.« Krepostnica bi popustila in predlagala bi, da se umakneta v njene prostore. A predpostavimo, da bi v tem trenutku v njegovih hlačah zagledala večjo izboklino, na konici katere bi se začel širiti vlažni madež. »Pa ne, da ste že dosegli svoj vrhunec«, bi mu rekla nejevoljno. Morda bi jo on popravil, da se ni zgodilo nič takega, in bi ejakulacijo opi-

²⁹ *Ibid.*, str. 38.

³⁰ *Ibid.*, str. 41.

sal pač z mešanico fizikalnih in kemijskih izrazov. A ona se nemara ne bi pomirila: »Toda, *monsieur*«, bi razočarano protestirala, »čeprav se razglašate za materialista, se zdi, da vam zadostuje, da o spolnosti le govorite, težko pa bi rekli, da ste mož dejanj!«

Če povzamemo, je materialist v svojem zapeljevanju potrošil veliko energije, da je kulturno naddeterminirane pojme spolnosti zvedel na nevtralno mehaniko fizikalnih delcev, pa vendar je argumentativna pot te redukcije povzročila prav to, da je na koncu umanjkala mehanika sama. Če je seks pred obdobjem materializma, po naravi reči, nekako nujno vključeval penetracijo, se zdi, da je šele materializem iznašel spolnost, za katero so dovolj le besede. Če je duhovnik spiritualist za svoj užitek moral izvršiti nek punktualni akt *de l'intromission*, je materialist vsako možnost centriranja spolnega užitka okoli pojmovno konstituiranih organov razpustil v perifernost materialnosti, zato pa je nazadnje proizvajanje spolnega užitka zgolj podvojil v svetu govora in kramljanja. Užitka se v tem svetu ne proizvede manj, kvečjemu več, le naša uboga krepostnica jo nemara odnese nekoliko slabše: če je kartezijanska spiritualistka nazadnje vendarle dočakala svojo zadovoljitev, se spodobni ženski, ki zlagoma privzema nazor materializma, lahko zgodi, da ostane brez nje.

Primož Vitez*

Denis Diderot in drama filozofskega jezika

Klasična francoščina kot razsvetljenski jezikovni potencial

Če si za začetek na kratko ogledamo zgodovinsko etapo, v kateri se je znašla francoščina v klasični dobi sedemnajstega in osemnajstega stoletja, vidimo, da nam tedanje jezikovne specifike pomembno pomagajo razumeti tudi sočasno intelektualno stvarnost, ki jo je klasična francoščina tudi izpod Diderotovega peresa označevala in določala. Kakor velja obdobje umetnostnega in znanstvenega klasicizma za začetek moderne dobe, tako je v razvoju francoskega jezika prav njegova klasična različica pomenila nenavadno pomemben, neponovljiv prelom, sistemsko utrditev in literarni razcvet. *Français classique*, klasična francoščina, kakršno danes beremo v vsevrstnih pisnih dokumentih iz časa teh dveh stoletij, je z izjemo prapovisa, nekaterih skladenjskih podrobnosti in (zlasti) semantičnih kvalitiet številnih leksikalnih prvin, veliko bolj podobna francoščini, kakršno pišemo danes, kot pa jeziku, ki so ga zapisovali Ronsard, Montaigne in Rabelais stoletje prej in se mu je reklo *moyen français*, srednja francoščina. Sedemnajsto stoletje je nasploh čas, ko je francoščina ob podpori politične moči francoskega dvora doživela tudi dolgo željeno statusno potrditev v evropskem kontekstu, s tem pa tudi neponovljiv razmah¹ v prestižne aristokratske kroge nefrankofonskih kraljevin.

Besedišče klasične francoščine se od današnjega najbolj razlikuje po semantični obravnavi vsebin, ki jih v glavnem označujejo samostalniki. Samostalniki z abstraktnim pomenom (z njimi pogosto operirajo teksti, katerih namen je analiza človeške narave) imajo v klasični francoščini praviloma veliko bolj zapleteno in večslojno pomensko strukturo kot iste besede v današnjem francoskem jeziku. Za francoščino je nasploh značilno, da učinkovito uporablja skladenjski postopek nominalizacije. To v jezikovni praksi pomeni, da pri gradnji besedil lažje prihaja

81

¹ Transnacionalni uspeh francoskega jezika je zaznamoval tudi vse osemnajsto, nato še devetnajsto stoletje in se je zares polegel šele po drugi svetovni vojni, ko je mednarodnim institucijam in komunikaciji med njimi zavladata angleščina.

* Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani

do vzpostavitve razpoznavnih pomenskih mrež ali terminoloških sistemov. V filozofskih besedilih ponavadi opazimo, da temelji njihove argumentacije stojijo na bolj ali manj trdnem terminološkem sistemu, sestavljenem iz abstraktnih pojmovnih elementov, ti semantični elementi pa označujejo ključne teme filozofskega diskurza. Za termine je načeloma značilno, da imajo natančno določen in nedvoumen pomen; ta nedvoumnost je nujna, ker je od nje odvisna preciznost znanstvenega (objektivizirajočega) pisanja ali govorjenja. Določen termin mora v tekstu vselej pomeniti eno in isto, sicer postane celotna argumentacija nejasna. Terminom nasproti stojijo nespecializirani leksemi kot nosilci kompleksnega jezikovnega pomena. Gre za jezikovne enote, katerih pomenska struktura ni enoznačna, ampak je v svojem bistvu polisemična, odprta k metaforičnim in metonimičnim rabam, zato se v določenih kontekstih razrašča v drugačne, denimo razširjene, zožene ali kako drugače modificirane pomene.

Klasična francoščina vzpostavlja eno od svojih ključnih pojmovnih nasprotij *physique-moral* kot razlikovanje med fizično stvarnostjo zunanjega sveta (*physique*) in človeško naravo (*moral*); ista antinomija izraža tudi razliko med človeško zunanostjo in notranostjo oziroma, splošneje, med naravo in nrvnostjo. Francosko literaturo sedemnajstega in osemnajstega stoletja so odločilno oblikovali t.i. moralisti, pisci, ki raziskujejo človeške nravi in posebej učinkovito razkrinkavajo njihove temne plati, ne da bi pri tem moralizirali. Pridevnik *moral* je derivat enega najbolj nenavadnih in zapletenih konceptov klasične francoščine, samostalnika *mœurs*. Razumevanje te semantične enote je posebej oteženo zato, ker sodi med ključne kategorije razsvetljskega filozofskega besednjaka in bi zato vsaj v moralističnih besedilih lahko delovala kot monosemični termin, obenem pa je nadvse pogosto rabljena v literarnih besedilih. Problem je v tem, da je koncept *mœurs* v klasični francoščini izrazito polisemičen in da je takšen brez razlike v vseh tipih besedil. Ne pomeni namreč le *moralnih pravil* obnašanja v določeni družbi, temveč tudi *navade, običaje* in ima v določenih kontekstih celo tako ohlapen pomen, kot ga ima v slovenščini sintagma *način življenja*. Enotnost tega klasičnega pomenskega koncepta je nerešljiva, ko gre za prenašanje njenih smislov v druge jezike. Prevajanje torej mora slediti variacijam njenega smisla.

82

Še ena zadrega v razumevanju tekstov, napisanih v klasični francoščini, prihaja iz strukture semantičnega koncepta *passion*. Danes ga razumemo zlasti v pomenu *strast*, ta pomen pa je le eden od fragmentov klasične strukture, nakopičene v dobah etimološkega razvoja. Klasicistični in razsvetljski pisci to besedo

v različnih kontekstih uporabljajo v vsaj štirih ali petih različnih pomenih. V saussurjanski logiki bi lahko rekli, da gre za jezikovnega označevalca mnogoterih referenc. Poleg *strasti* lahko označuje *čutno ljubezen*; lahko *trpljenje*, kar je tudi njen izvorni in svetopisemski pomen (lat. *patior*, slov. *pasijon*); lahko pa za klasičnega duha predstavlja nasploh vse, kar ni rezultat človekovega razumskega delovanja, in se torej najsplošneje označuje kot *čustvo* (klasična francoščina v glavnem sploh ne izpričuje koncepta *émotion*) ali celo *šibkost*, *slabost*.

Pojmovni par *nature* in *fortune* iz klasične francoščine sodobnemu branju prinaša skorajda enak potencial dvoumnosti. Koncept *nature* je med obema manj zagaten: lahko sicer pomeni najprej *naravo*, vendar je treba tudi tu razbrati, ali gre za naravo kot fizični univerzum ali za človeško naturo – in s tem v bistvu za kulturo. V analizi moralnih kategorij je bolj verjetno, da bo beseda označevala človekove *naravne danosti* ali *prirojene lastnosti*. Bolj se zaplete pri besedi *fortune*. Možna slovenska različica bi bila *fortuna*, metonimično poimenovanje življenjskih okoliščin, ki jih uravnava rimska boginja. Težava je spet v tem, da klasična francoščina besedo uporablja v kontekstualnih okvirih, ki so kdaj splošnejši, kdaj pa tudi izrazito specifični. Pogosto *fortune* pomeni *srečo*, vendar srečo tiste vrste, ki ji moramo dodajati pridevnike, kakršni so *mila*, *naklonjena*, *nemila*, *zla*, če hočemo, da je pomen natančno osmišljen. S tem konceptom je primerljiv tudi pomen slovenske besede *usoda*, ki označuje splet okoliščin, na katere človek v glavnem nima vpliva, in tudi ta je jasnejša, kadar je na primer *naklonjena* ali *zla*. So pa tudi konteksti, v katerih je francosko besedo *fortune* težko razumeti in prevesti drugače kot s pomensko enoto *naključje*, ki pa se po drugi strani delno prekriva z označevalcema *incident* in *hasard*.

V jadri pregled referenčnih premen in specifik, nastalih v zgodovinskem razvoju francoskega besedišča, moramo vključiti tudi besedno zvezo, ki v duhu klasicistične analize človečnosti označuje najvišji moralni ideal. *Honnête homme* je jezikovna podoba neoporečnega človeka, ki v svojem moralnem profilu združuje vse prirojene značajske in pridobljene vedenjske kvalitete. Stoji na vrhu npravstvene hierarhije, vzpostavljene v početju in izdelkih vseh klasicističnih piscev: filozofi in dramatik, znanstveniki in moralisti, kritiki in umetniki, za vse je *honnête homme* vzvišen lik popolnega človeka in končni cilj vseh pozitivnih življenjskih teženj. Kakor se pišoč človek skuša približati popolnosti v oblikovanju jezika, tako se človek kot moralna celota skuša istovetiti z brezmadežno podobo skrajne plemenitosti. Za ideal je sicer značilno, da svojo ne-

dosežnost črpa iz simbolne kombinacije realnih možnosti tega sveta in prav s tem ponuja možen zgled. *Honnête homme* je značajska plemenit in vsestransko kreposten: nepopustljivo pošten do sebe in do drugih, nesebičen, dober, odločen. Je temeljito izobražen, duhovit, vešč opaznega, a nevsiljivega obnašanja v družbi, predvsem pa spreten in brezkompromisno potrpežljiv sogovornik. Svoje kvalitete nenehno potrjuje v besedi in dejanju, pa če je sam s sabo ali vsem na očeh. Na ta način sestavljenega pomenskega koncepta kulturna zgodovina slovenskega jezika ne pozna, zato je prevajalec iz klasične francoščine postavljen pred nemogočo nalogo. Zadovoljivega, kaj šele ustreznega prevoda tu preprosto ni. Francoski pridevnik *honnête* sicer res pomeni *pošten*; vendar ta koncept ne zadošča vsem zahtevanim prirojenim vrlinam in ne zajame vseh tistih kreposti, ki bi morale biti privzgojene. Tudi pomenski polji *plemenitost* in *krepostnost* sta v tem primeru preozki, vendar se kljub vsemu zdi, da se lahko (nemara zdaj ena zdaj druga) naneseta na širši razpon človeških značilnosti. Klasični problem *honnête homme* odpre vsa največja vprašanja prevajanja in nasploh odnosa do besedilne produkcije. Tam daleč nekje na vrhu vrednot, ki idealizirajo francoski jezik in njegov človeški potencial, stoji kot najbolj razpoznavna vrhunska instanca in obenem kot najmanj mogoča točka jezikovnega sovpadanja. Je besedna zveza, ki je človek ne more posvojiti, kakor se ne more spričo najobičajnejšega samoljubja nikdar dovolj približati tistemu, kar naj bi pomenila.

Filozofski in/ali literarni tekst v klasični francoščini

84 Nobenega dvoma ni, da je na razvoj klasične francoščine med drugim odločilno vplival tudi ključni preboj v tedanji evropski filozofiji, katerega nosilec je René Descartes. V tekstih, ki jih danes razumemo kot kartezijanske, dejansko beremo nov francoski jezik, ne toliko v gramatikalnem smislu, kolikor je novost po eni strani zaznavna v odnosu avtorja do jezika, po drugi pa v novi jezikovni vizuri filozofskega diskurza. Formulacija novega filozofskega razmisleka, ki v ospredje postavlja človeka kot mislečega, razumno in kritično osveščeno bitje, je vpeljala poudarjeno doslednost v gradnji in rabi pojmovnih mrež, s čimer je pomembno prispevala k jasnosti terminoloških sistemov in s tem, lahko rečemo, tudi francoskega jezika samega. « *Ce qui se conçoit bien, s'énonce clairement* », kar je dobro domišljeno, se jasno izrazi: ta kanonizirani izrek povzema razčlenjevalno in pojasnjevalno tehniko kartezijanskega uma in je postala zaščitni znak francoskega racionalizma, ki je, mimogrede, z naraščajočim vplivom v evropskem kontekstu

vse bolj poudarjal tudi »francoskost« svoje provenience.² Namen kartezijanske jezikovne reforme je gradnja tako natančnega, tako popolnega jezika, da bo misel formulirana z enako jasnostjo, kot so skozi enačbe in številke nedvoumno formulirani liki, telesa in števila v matematiki. Descartesova *Razprava o metodi* je pravzaprav jezikovni manifest, navodilo za izčiščevanje jezikovnega izraza. Težnja k jezikovni jasnosti bistveno zadeva leksikalne sestavine besedil in je torej najprej zaznavala filozofski diskurz, od tam pa se je razširila na vse javno dostopne pisne tekste³ – seveda tudi na literarne. Odtod vtis, da v klasični dobi francoščine – in še posebej v njeni razsvetljenski fazi – najdemo obilico tekstov, ki jim z današnjimi očmi ne moremo takoj pripisati področnega značaja: da se, preprosteje rečeno, ne moremo v prvem hipu odločiti, ali je določen tekst, ki ga beremo, filozofski ali beletrističen. Poleg vsega drugega iz analize klasične francoščine in poznavanja tedanjih besedil izhaja tudi dejstvo, da besedi *filozofija* in *filozof* nimata (zgolj) pomena, ki ga tema pojma pripisujemo danes. Francoski klasični označevalec *philosophe*, tak je vtis, je veliko bolj navezan na epistemološko tradicijo polihistorstva in holistične hibridnosti med naravoslovjem in humanistiko, kot pa na zožen disciplinaren profil sodobnega filozofskega misleca, ki operira izrazito znotraj humanističnih in družboslovnih intelektualnih silnic. Klasičen filozofski diskurz je torej mogoče videti kot presek mnogih diskurzivnih praks, ki izhajajo iz raznoterih spoznavnih interesov njihovega nosilca in so izoblikovane, povzete v besedilih, ki jim danes težko določimo filozofsko »ekskluzivnost«. Ta interdisciplinarni diskurzivni proces je v dobi klasične francoščine potekal v vse smeri: tako tudi v delih, ki jih ne le prepoznavamo kot literarna, temveč jih moremo obravnavati tudi žanrsko, pogosto zaznavamo elemente filozofskega in znanstvenega diskurza.

Filozofija in literatura imata, kakor koli obračamo, eno bistveno skupno lastnost. Obe se realizirata v jeziku. Vsaka od njiju skuša skozi raziskovanje jezi-

² « *Ce qui n'est pas clair, n'est pas français* », kar ni jasno, ni francosko: nekoliko prenapeta maksima, s katero je Rivarol proti koncu osemnajstega stoletja povzel klasična prizadevanja francoske akademske in politične aristokracije, da bi svoj jezik povzdignila na raven splošno priznane univerzalnosti.

³ Leta 1635 je ministrski predsednik kraljevega kabineta kardinal de Richelieu z dekretom ustanovil *Académie française*, prestižno kulturno-politično ustanovo, ki jo je država posebej pooblastila za odločanje o stabilizaciji francoskega jezikovnega sistema in normativizaciji (predvsem literarnih) rab francoščine. Štiridesetčlanska Francoska akademija je vse do danes ostala trda zagovornica jezikovnega konzervatizma, ki se le izjemoma in zelo pompozno odzove zlasti na tiste spremembe v jezikovni rabi, ki so se v komunikacijskih praksah jezikovne skupnosti v glavnem sistematizirale že same od sebe.

kovnega izraza oblikovati specifičen način upovedavanja, prepoznaven, likor bralec lahko ugotovi, da gre v določenem tekstu za filozofsko oziroma literarno osmislitev določene pomenske snovi. Če v osnovi predpostavimo, da je filozofski tekst po zvrstni kvalifikaciji znanstven, literarno besedilo pa fikcijsko, potem lahko to opozicijo poskusimo precizirati s pomočjo ključnega besediloslovnega (in torej metabesedilnega) teksta, ki besedilo vzpostavlja kot bistveno enoto jezikoslovne analize. V *Uvodu v besediloslovje* beremo, da je literarno besedilo tisto

... besedilo, katerega svet stoji v sistematično *alternativnem* odnosu do sprejete verzije »dejanskega sveta«. Ta *alternativnost* naj bi spodbudila vpoglede v organiziranost »dejanskega sveta« – ne kot v nekaj objektivno danega, temveč kot nekaj, kar se razvija iz družbenega védenja, interakcije in pogajanja. Literarni besedilni svetovi pogosto vsebujejo diskrepance, ki zastrujejo našo zavest o diskrepancah v družbeno sprejetih modelih »dejanskega sveta«. Namera, ustvariti takšen pogled, motivira celo takšne literarne tokove, kot so realizem, naturalizem ali dokumentaristična umetnost, kjer je opazen poseben trud, uskladiti besedilni svet z »dejanskim svetom«; besedilni svet seveda ni »dejanski«, ampak kvečjemu zgled za alternativno opazovanje »dejan-skosti«. Besedilo imamo lahko za literarni proizvod le v tolikšni meri, v kolikršni ta namera prevlada nad namero, poročati o dejstvih.⁴

Literarno besedilo naj bi se, z drugimi besedami, od drugih razlikovalo po vsebnosti fikcije. Fiktivnost literarnega sveta pa zagotavlja odstop od poročevalskega namena in dosledna odločitev o gradnji narativne »dramaturgije«, s pomočjo katere bralec prepozna avtonomnost besedilnega univerzuma. Za potrebe jezikovnega označevanja simulirane realnosti sta dopustni prva in druga oseba, vendar v naraciji prevladuje tretja, tista, ki zagotavlja grafično, literarno »navzočnost nenavzočega«. Nekoliko nižje v tipologiji tekstovnih zvrsti zasledimo takšnele definicijo znanstvenih besedil:

Na literarna in poetična besedila lahko gledamo, kot da so v nasprotju s tistimi besedilnimi tipi, katerih naloga je, večati in širiti védenje o trenutno sprejetem »dejanskem svetu«. K temu cilju težijo znanstvena besedila, ki poskušajo trenutno védenje neke družbe na področju določenih »dejstev« raziskati, poglobiti ali pojasniti, tako

⁴ Robert Alain de Beaugrande, Wolfgang Ulrich Dressler, *Uvod v besediloslovje*, Park, Ljubljana 1992, str. 130.

da preverjajo in vrednotijo očitna dejstva, pridobljena pri opazovanju ali iz dokumentacije.⁵

Znanstveno besedilo naj bi se v temelju izognilo avtorski interpretaciji t.i. »dejanskega sveta« in subjektivnim spekulacijam o razmerjih v njem, kar praktično pomeni, da morajo biti, jezikovno-formalno gledano, iz tega tipa teksta načeloma izgnane zaimkovne in glagolske formulacije, zaznamovane s prvo ali drugo osebo ednine. Obenem velja, da je za znanstveno besedilo ključno prizadevanje za dosledno argumentacijo in racionalno prepričljivost opisovanih segmentov realnosti, ki naj pri bralcu sproži razumevanje interpretacije, sprejetje navedb in kontekstualizacijo prebranega. Po drugi strani je v literarnih tekstih (ki se jim dostikrat reče tudi *leposlovje*) izoblikovana bolj ali manj močna estetska razsežnost, običajno plod avtorjeve slogovne intence in namere, da bi bila jezikovna sporočila v besedilu formulirana tako, da pri bralcu spodbudijo občutek ugodja in (načeloma) čut za lepo.

Vzemimo na hitro za primer Diderotov *Dodatek k Bougainvillovemu Potopisu* (1772). Besedilo na podlagi trdne in izjemno kompleksne narativne strukture jemlje snov iz dejansko obstoječega predhodnega teksta (namreč Bougainvillove *Potopis okrog sveta*, 1771) in ga s suvereno avtorsko (literarno) gesto interpretira ravno kot stvaren dokument, kot dokumentarističen zapis o potovanju po »dejanskem svetu«. Operira z izpričanimi dejstvi, vendar jih s pomočjo fikcijske (literarne) gradnje vplete v formulacijo svojega filozofskega pogleda in realne situacije pogovora s sogovornikom. Liki, ki s svojimi jezikovnimi intervencijami nastopajo v *Dodatku*, med drugim izrekajo tudi filozofske argumente. Tekst ima fluidno dramaturško izpeljavo, nekaj ganljivih narativnih momentov in predvsem privlačne dialoge, v katerih je argumentacija konsistentna in skupaj z »zgodbo« oblikuje celostno podobo besedila. Na ta način Diderotovo besedilo ne ustreza izključno niti eni niti drugi zvrstni opredelitvi besedila. Lahko bi rekli, da Diderotov *Dodatek* deluje kot dokumentaristična filozofska fikcija, Bougainvillova *Pot* pa spričo frapantne referencialnosti kot literaren, fiktiven dokument. Podobno je z večino Diderotovih kratkih zgodb, ki so vse po vrsti umeščene v »dejanski svet«, v sprotno realnost avtorjeve biografije. Če je kam šel, je to dal tudi vedeti. Če je koga srečal in z njim govoril, prav tako – in vse to ubesedil s pripovednim darom, ki bralcu odstrani potrebo, da bi problematiziral hibridni status teksta. Videti je,

⁵ *Ibid.*

da je združevanje besedilnih principov in pisnih žanrov narativni postopek, ki je odločilno zaznamoval eksistenco nekaterih ključnih razsvetljenskih piscev. Miha Marek je predgovor k svojemu prevodu *D'Alembertovih sanj* plastično sklenil: »V D'Alembertovih sanjah je komorno uprizorjena celotna predstava razsvetljenske filozofije; njeni trije akterji so znanstvenik, pesnik in občinstvo. Med njimi tečejo dialoške silnice, ki vodijo k resnici; od vseh je enako zahtevano, da mislijo in da mislijo družno.«⁶ V diskurzih razsvetljenske filozofske literature in literarne filozofije ne opazujemo le mešanja znanstvenih in beletrističnih tekstovnih zvrsti, temveč gre predvsem za združevanje različnih tipov mišljenja, ki šele vsi skupaj lahko prinesejo obet kompleksne slike sveta in njenega razumevanja.

Morda lahko sklenemo, da kategorično zvrstno razlikovanje med posameznimi razsvetljenskimi teksti utegne prinesiti tveganje, da z njim ostanemo na ravni karakterne diferenciacije njihovih avtorjev. Spričo specifičnosti klasičnofrancoškega koncepta *philosophe*, ki, kot rečeno, pokriva nekaj takega kot semantično polje *raziskovalec in interpret naravnih zakonitosti*, bi bilo previdneje reči, da razsvetljenska »filozofska« interpretacija človečnosti, človeka in njegove morale že sama na sebi ni stvar strogega znanstvenega diskurza. Zato ni nič presenetljivo, da se Diderotova analiza človeka in njegovih poskusov družbenega organiziranja zavestno in nadvse učinkovito poslužuje pripovednih prijemov, ki so, gledano z današnjimi očmi, čista filozofija, obenem pa jih prav lahko beremo kot literarne – in vsekakor tudi leposlovne.

Voltaire in Diderot: dva pogleda na isto stvar

88 Diderot je skupaj (vsaj še) z Voltairom med tistimi razsvetljenskimi pisci, ki se s svojimi jezikovnimi tvorbami očitno postavljajo na presečišče med znanstveni diskurz filozofije in literarno produkcijo. Diderotova besedila *To ni zgodba* (*Ceci n'est pas un conte*), *Madame de la Carlière*, *Prijatelja iz Bourbonna* (*Deux amis de Bourbonne*) in še nekaj podobnih krajših tekstov, med njimi je tudi *Dodatek k Bougainvillovemu potopisu* (*Supplément au Voyage de Bougainville*), vse to so besedila, ki so v avtorjevih antologijah večinoma uvrščena med *contes*, torej med *zgodbe*, pripovedi z izraziteje izrisanimi literarnimi lastnostmi, čeprav se jih po-

⁶ Miha Marek, *Uvod k D'Alembertovim sanjam*, v: Denis Diderot, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, ur. Miran Božović, Philosophica, Series classica, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2010, str. 10–11.

navadi oprime še kvalifikator *philosophique*. Ob razmisleku o tako polivalentnem in vsestransko nadarjenem avtorju, kakršen je Denis Diderot, se velja vprašati, kako to, da si filozofija oziroma literarna zgodovina bolj ali manj prilastata posamezne tekste: zakaj je *Pogovor med filozofom in gospo Maršalico* *** (Entretien du philosophe avec Madame la Maréchale ***) uvrščen zdaj k literarnim, zdaj k filozofskim tekstom. Elementi odgovora na to vprašanje – po vsem sodeč – najbrž ležijo v Diderotovem jeziku. Konec koncev je Diderot, kakor ga poznamo danes, pisec, ki ga je treba brati: narejen je iz jezika, pisnega jezika, pa naj bodo besedila, po katerih ga presojamo, klasificirana tako ali drugače.

Zato najprej preverimo, kakšna so bila v Franciji osemnajstega stoletja razmerja med različnimi možnimi pogledi na jezik kot izrazni medij. Poglejmo, kakšna načelna stališča sta v zvezi s svojimi jezikovnimi nazori in izvajanji zavzemala Voltaire in Diderot, ki sta bila že v svojem času obravnavana kot v marsičem osrednji, vsak po svoje radikalni, v nekaterih bistvenih razhajanjih pa tudi tipični intelektualni figuri razsvetljenske Evrope.

Čeprav so jeziki nepopolni, to še ne pomeni, da jih moramo spreminjati. Vsekakor se je treba držati jezika, kakršnega so govorili dobri avtorji; in ko dobimo zadostno število preverjenih avtorjev, je jezik ustaljen. Tako ne moremo ničesar več spremeniti pri italijanščini, španščini, angleščini, pri francoščini, ne da bi te jezike skvarili; razlog je na dlani: če bi jezik spreminjali, bi knjige, iz katerih celotni narodi črpajo svoj pouk in užitek, kmalu postale povsem nerazumljive.⁷ (Voltaire, *Filozofski slovar*, geslo *Langues*, 1764)

Pri jeziku je raba vse. Od rabe sta odvisna snov in pomen besed, usklajenost in nepravilnost končnic, utesnjenost ali svoboda jezikovnih zgradb, purizmi ali barbarizmi v besedilih. To resnico je občutil še vsakdo, ki govori o rabi jezika. Vendar je ta resnica včasih slabo predstavljena, posebej takrat, ko kdo reče, da je raba zatiralka jezika. (...) Raba torej ni zatiralka *jezikov*, temveč njihov naravni, nujni in izključni zakonodajalec; v njej je bistveno odločanje: rekel bi celo, da je jezik skupek vseh uporab, s katerimi glas ljudstva izraža svoje misli.⁸ (Beauzée, *Enciklopedija*, geslo *Jezik*, 1756)

Voltaireov jezikovni refleks je konzervativen in vsebuje puristične primesi, občudujoče (in, glede na obstojnost njegovih verzov, nemara tudi nekoliko nevošč-

⁷ Cit. v Lise Gauvin, *La fabrique de la langue*, Seuil, Pariz 2004, str. 104.

⁸ Cit. *ibid.*, str. 105–106.

ljivo) je zazrt v veličastno preteklost francoske klasične literature. Diderot pa v *Enciklopedijo* pod naslovom *Jezik* vključi Beauzéejev tekst, ki jezik razume kot presek jezikovnih praks, skozi katere se artikulirajo kulturne, politične in umetniške težnje jezikovne skupnosti. Voltaire sanja o jeziku, ki ga je mogoče ovekovečiti, shraniti, arhivirati, ga zaustaviti, ga fiksirati v točki, ko domnevno doseže najvišjo stopnjo jasnosti in estetske stabilnosti, medtem ko Diderot razglablja o jezikovni rabi kot gibalni jezikovne dinamike, o rabi kot tistem gonilu, ki jeziku edino zmore zagotoviti prožnost in tisti razvojni potencial, ki jezikovni skupnosti odpira prosto pot v nepredvidljivo prihodnost. Voltaire govori o dobrih avtorjih in o prestižu jezikovnega izvajanja, Diderot pa se identificira s pogledom na jezik, kakor ga uporablja ljudstvo (fr. *nation*), in francoščino v bistvu razume kot demokratično institucijo.⁹ Razlika med tema dvema pogledoma na jezik spominja na ključno Saussurjevo dihotomijo *langue-parole*, v kateri en pol predstavlja jezik kot stabiliziran sistem, drugega pa vsakovrstna raba jezikovnega sistema ali, preprosteje rečeno: *govor*. Ključen je odnos do jezikovne spremembe: varuhi jezikovne tradicije kot nedotakljive identifikacijske vrednote menijo, da bi jezik, če bi ga spreminjali, »skvarili«, za zagovornike jezika kot vzpostave dinamizma človečnosti pa je sam princip spremembe nenadomestljivi ključ do produktivnega izpopolnjevanja jezikovnega, družbenega in posameznikovega potenciala.

Ideološka razlika med Voltairovim in Diderotovim pogledom na jezik je presenetljivo jasno razvidna iz njunih jezikovnih (filozofsko-literarnih) praks. Preden sta se ta dva duhova znašla v isti (resda ključni!) diskurzivni točki, namreč v literarno-filozofskem presečišču po imenu *conte philosophique*, so njune miselne in umetniške poti tekle v skladu z njunima pogledoma na jezik. Voltaire je nekaj desetletij raziskoval in pisal najprestižnejše (starejši marksistični kritiki bi rekli fevdalne) literarne zvrsti, kakršni sta na primer epopeja in tragedija – in to seveda v verzih, Diderot pa je prevajal angleško historiografijo in Shaftesburyja, napisal prve *Filozofske misli* (*Pensées philosophiques*, 1746), vse to seveda v prozi, in se nato skupaj z D'Alembertom lotil redakcije *Enciklopedije*. Vprašanje je sicer, ali je avtor tega prispevka res pregledal sleherni kotichek Diderotovega opusa, vendar ostaja vtis, da v tem tekstovnem korpusu ni niti enega besedila v stihih. Na

⁹ Voltaire in Diderot oziroma njuni jezikovni stališči sta, drugače rečeno, nasprotujoča si pola razsvetljske jezikovne politike. Prav takšno ideološko polarizacijo konzervativnih in progresivnih jezikovnih teženj v posameznih (nacionalnih) jezikovnih okoljih lahko opazujemo še danes.

vsak način sta Voltaire in Diderot svoje najboljše filozofske zgodbe napisala v prozi, in sicer po petdesetem letu starosti, raje proti šestdesetemu – in to je v osemnajstem stoletju pomenilo ne le dobe dozorelosti, ampak so bila takšna leta tedaj že kar častitljiva. Med njunimi akademskimi sodobniki se je bržčas pojavljal sum, da se starcema meša ali pa, v najboljšem primeru, da jima gre na otročje, ko se pečata s tako pogrošnim početjem, kot je pisanje proznih pamfletov; vendarle ostaja dejstvo, da sta se prav s temi teksti, s filozofskimi zgodbami in kratkimi romani, najtemeljiteje zapisala v zgodovino evropske civilizacije. Tvorba smisla v besedilni produkciji enakovredno zadeva uporabo pomenskega materiala (reprezentacije), jezikovnih izrazov (prezentacija) in konteksta. Ko namerava umetnik izraziti misel, ne gre le za to, kakšne besede bo izbral in kako jih bo prepletel. Učinkovitost literarnega teksta se ne meri samo po inventivnosti pomenov in njihovih skladenjskih kombinacij. Njegov polni efekt je dosežen šele takrat, ko je do konca izdelan njegov zven, se pravi takrat, ko avtor v formulaciji poišče vse finese ritmiziranja (govorni odmev pisanja in obratno), zadosti načelu slogovne ekonomičnosti in s tem ukine arbitrarno, neproduktivno razlikovanje med obliko in vsebino oziroma odločanje o prvenstvu ene ali druge.

Filozofsko zgodbo sta zrela avtorja Voltaire in Diderot prepoznala kot idealen besedilni instrument, nekakšen destilat razsvetljenskih filozofsko-literarnih ambicij. Filozofska zgodba je praviloma kratek, trdno konstruiran tekst z inventivno naracijo in ta forma je končni raziskovalni cilj pripovedujočega filozofa. Diderot jo v *Enciklopediji* opredeli takole: »*To je domišljajska pripoved v prozi ali v verzih; njene poglavitne lastnosti so raznolikost in verodostojnost upodobitev, prefinjena duhovitost, živahnost in slogovna treznost, pikantno kontrastiranje dogodkov.*«¹⁰ Narativna struktura filozofske zgodbe si prizadeva biti realistična, izdelana do najmanjših podrobnosti, narejena na majhnem prostoru – kolikor je še smiselno napolniti običajno pamfletno brošuro! – vendar obenem skrbno ritmizirana in strukturno usklajena z lastno referencialnostjo. Talentiran duh je sposoben v maloštevilnih besedah povedati natančno toliko, kolikor je treba.

91

Prelet razmerja med Voltairom in Diderotom je vendarle treba končati z gledališčem. Oba avtorja sta imela vsak po svoji strani poseben, za oba bi lahko rekli ob-

¹⁰ *Encyclopédie*, vol. IV (1754), str. 116: « *CONTE*, s. m. (*Belles-Lettres*.) *c'est un récit fabuleux en prose ou en vers, dont le mérite principal consiste dans la variété & la vérité des peintures, la finesse de la plaisanterie, la vivacité & la convenance du style, le contraste piquant des événements.* »

sesiven odnos do teatra, ki je bil v razsvetljenski Franciji močno »obremenjen« s hipoteko veličastne klasicistične tradicije, kakor so jo načrtali Corneille, Racine in Molière. Tudi tu so se njihovi postopki razšli, kolikor so se le mogli: Voltaire si je na vso moč prizadeval in napisal nekaj čez štirideset tragedij v verzih, ki jih je uprizarjal na svojih posestvih, zlasti v Ferneyu, in na stara leta vse bolj zagrizeno, vendar se teh verzniških žaloiger v današnjih repertoarnih gledališčih ne spomni nihče več. Napisal je tudi osemnajst popolnoma ponesrečenih komedij, katerih usoda je še hujša: zanje ne vedo niti specialisti za francosko literaturo. Problem je seveda v tem, da je Voltaire poskušal posnemati neposnemljivo tradicijo francoskega teatra z vsemi privzdignjenimi usodnostnimi toni in komedijskimi značajskimi bravurami vred, pri čemer pa se morda ni dovolj zavedal, da teater vendarle ne proizvaja zgolj iluzije formalno-jezikovne perfekcije, temveč da so klasicistične mojstrovine nastale kot tekstura in duh časa, ki je do Voltairove dobe že minil. Poleg tega si je Voltaire v svojih pesniških investicijah prizadeval ostati v koncentričnih krogih aristokratske publike in tudi slejkoprej tudi nagovarjati elito. Nasprotno je Diderotov gledališki pogled obrnjen naprej, v invencijo, in – tako kot vse druge jezikovne intervencije pri njem – izhajajo iz njegovega razvojno naravnane, iniciativnega pogleda na jezik in družbo, ki se skozenj spet in spet definira. Diderotove filozofske zgodbe, razprave in romani, vse to je napisano v dialogih. Iz njegovih, najsplošneje rečeno, vsestransko teaterskih besedil je v gledališki literaturi zrasel in se v devetnajstem letu močno razširil nov, meščanski gledališki žanr, ki svoje teme in kritične postopke zajema iz družbene stvarnosti: drama.

Diderot in njegova drama

92 Ko človek pripoveduje zgodbo, jo govori nekemu, ki ga posluša; in naj je zgodba še tako kratka, skoraj vedno se bo zgodilo, da bo poslušalec kdaj pa kdaj prekinil pripovedovalca. Zato sem v pripoved, ki jo boste prebrali in ki sploh ni nobena zgodba, kvečjemu je slaba zgodba, uvedel osebo, ki bo odigrala približno vlogo bralca. Začenjam.¹¹ (*To ni zgodba, Ceci n'est pas un conte*)

Da je Diderotov opus videti kot impresivno gledališče ali serija dramskih besedil, je logičen rezultat delovanja vseh avtorjevih raziskovalnih vektorjev. Pišoč člo-

¹¹ Diderotu je v številnih tekstih bistveno, da vzpostavi neposredno komunikacijo s svojim bralcem. Ta tip komunikacijskega stika običajno nadgrajuje preostale dialoške segmente pripovedne strukture in krepi bralski angažma. Kot da bi pred začetkom predstave režiser ali direktor gledališča nagovoril publiko in v nekaj besedah razložil in opravičil nastali položaj.

vek, ki skuša iz realnosti črpati gradivo za svoje jezikovno izvajanje, se prej ali slej sreča s problemom zapisovanja govora, z vprašanjem odnosa med pisnim in govorjenim jezikom, med fiksacijo in odprto dinamiko jezikovnega izraza. Če je jezikovna stvarnost igrišče njegovega filozofskega materiala in če igralca poleg tega tako živo zanima človek kot govoreče in moralno bitje, potem se mora ukvarjati s specifikom *govora* kot tipične, spontane, vsakdanje jezikovne manifestacije v *dialogu* kot tipičnem, spontanem, vsakdanjem komunikacijskem položaju. Diderotovi filozofski in leposlovni spisi – četudi je razlikovanje med njimi, kot smo videli, skorajda nesmiselno – so napisani tako, kot da bi nenehno, ves čas zapisovali govorjene besede;¹² kot da je njihova glavna naloga, kako zapisati pogovore, kako registrirati dialoge,¹³ včasih trialoge, sem in tja tudi kakšen monolog. Zdi se, da Diderot navdih za svoje pisanje povsem naravno in enakovredno črpa iz francoske tradicije salonskih konverzacij in iz antičnega izročila filozofskih pogovorov. Umetnost salonske konverzacije je bila že v drugi polovici sedemnajstega stoletja povzdignjena na raven intelektualnega kulta, filozofski pogovori pa so tako ali tako elementarna literarna zvrst. Ko človek bere Platona, se mu ves čas zastavlja vprašanje, kako je z avtorstvom teh dialogov; kdo govori? Je Sokratov govor tam zgolj dosledno citiran, zvesto dokumentiran, ali je, če rahlo ponostavimo, Sokrat ime glavne osebe Platonovih gledaliških iger?¹⁴ V primeru svojih pripovednih tekstov Diderot sam zagotavlja, da gre v njih za realne situacije, za realne ljudi, in da so vsa ta dialoška besedila zapisi resničnih pogovorov. Odtod v njih tudi imena ljudi, ki so Diderotovi sodobniki, prijatelji, sodelavci, znanke: D'Alembert (*D'Alembertove sanje*), maršalica de Broglie (zaradi kurtoazije diskretno zastrta s tremi zvezdicami), gospodična de La Chauz (*Madame de la Carlière*), gospodična Dornet in gospod Desbrosses (*Mistifikacija*) in nenazadnje sam gospod Diderot, ki poroča zdaj iz Bourbonna, zdaj iz Langresa, krajev, kjer je avtor tekste dejansko napisal. Diderot je porok verodostojnosti svojih tekstov, vendar ne tiste nemogoče verodostojnosti, po kateri pričakujemo, da bo iz-

¹² V prologu k besedilu *To ni zgodba* Diderot sploh ne dela razlike med vlogama poslušalca in bralca: najbrž je to v primeru teh tekstov res eno in isto.

¹³ Cf. Miran Božovič, *Diderotova filozofija materializma*, Analecta, Ljubljana 2006, str. 44: »Ali ni torej videti, kot da biti v univerzumu Diderotovega romana pomeni pripovedovati oziroma poslušati?«

¹⁴ Tudi novozavezna literarizirana poročila o Kristusovem življenju so polna zapisanega govora, skoraj vse replike so pripisane Jezusu, vendar neizpodbitno drži, da govorec ni tudi avtor svetopisemskih besedil. Pri branju evangelijev moramo resnično verjeti v to, da Jezusove govorne intervencije zares ustrezajo zapisu, še zlasti spričo dejstva, da so že v grških izvirmikih prevedene iz aramejščine.

govorjena resničnost ustrežala tisti drugi, napisani na način, da se ne kot poslušalci ne kot bralci ne bomo počutili ogoľufane, temveč verodostojnosti v situacijskem, pragmatičnem smislu besedilnega sveta: avtor nam skuša svoj tekst približati iz okoliščin in v okoliščinah, v katerih se bomo lahko prepoznali kot živi ljudje. Da si bralec lahko poreče: te stvari se lahko zgodijo v resničnem življenju, tako bi lahko ravnal tudi jaz. Ravno v tem je seveda čar dodelane fikcije in Diderot je mojster literarne mistifikacije ravno v tem, da bralcu fikcijski univerzum konstruira kot nekaj, s čimer se ta lahko neopazno identificira.

Govor, zakodiran v obliko dialoga, je ključ do razumevanja smisla Diderotovih tekstov. Med komunikacijskimi situacijami znotraj jezikovne stvarnosti je dialog tisti postopek, ki ob udeležbi dveh govorcev hkrati proizvaja možnost sporazuma in nesporazuma.¹⁵ Dialog je soočenje dveh govornih subjektov, dveh pogledov, svetov, dvojnih mnenj, intenc, navad, jezikovnih kompetenc in miselnih potencialov. Filozofski dialog je, tak je vtis po branju Sokratovih intervencij v Platonovih tekstih, nizanje argumentov, s katerimi govorec v dominantni poziciji prepričuje sogovornika (vsakega sproti) v smiselnost svoje izpeljave in v resničnost trditev, do katerih dialog vodi. Gre za konvergenčni sporazumevalni postopek, v katerem ima sogovornik pogosto zgolj fatično sporazumevalno funkcijo, ker v glavnem prikimava ali pritrjuje izpeljavam argumentatorja. Vendarle je komunikacijski potencial dialoga širši, vsaj navidez tudi paradoksen: dialog je obenem medij konflikta, divergence, antagonizma. To je inherentna razsežnost dialoga, na kateri temelji gledališko pisanje, ko ustvarja dramske zaplete in odnose med gledališkimi osebami. Teatrsko dialoška intervencija je že spričo jezikovne narave najprej prostor konvencije (ugotavljanja stanja, položaja), vendar nosi v sebi invencijski potencial, možnost preseganja samoumevnosti, odpiranja oči, senzibiliziranja za neizgovorjene dimenzije človeške narave, nravnosti in družbenih variacij. Diderot je avtor, ki zna miriti ekstreme in uvidevati veljavnost nasprotujočih si kategorij, vendar zna tudi iskati alternative tem skrajnostim. Zdi se, da mu tragedija in komedija kot dva opozitivna izraza gledališkega medija, ki eden brez drugega ne obstajata, vsak zase nista ponujala ustreznih možnosti za jezikovno izoblikovanje ključnih humanističnih in socialnih tem, ki so ga preokupirale. Iskal je tretjo pot in jo skozi trezno formulacijo družbene

¹⁵ Cf. Marko Uršič, *Filozofski pogovor in samogovor*, v: Primož Vitez (ur.), *Spisi o govoru*, Razprave, ZIFF, Ljubljana 2008, str. 187–208. Uršič razpravlja o dialogu kot *raz-govoru*, razhodu mnenj, divergenci sogovornikov, ali kot o *po-govoru*, dialoški naravnosti, v kateri prihaja do zbliževanja stališč.

stvarnosti izumil kot dramo, pri čemer Diderotove drame ne smemo razumeti preozko, zgolj v žanrskem, niti ne samo v specialno gledališkem smislu.¹⁶ Drama je za Diderota, splošno rečeno, jezikovni medij, prozni proces, ki z uporabo dialoga zajema iz komunikacijske resničnosti, pri tem generira filozofski konflikt in skozenj dvoje argumentacij, združenih v približevanju k resnici. Ta pripovedni postopek v nobenem primeru ne pripelje k izrekanju vrednostnih sodb, temveč skuša z njim Diderot izpeljati koherentno problematizacijo teme in racionalno analizo, temelječo na opazovanju dejstev in njihovih kontekstov. Drama torej pri Diderotu ni literarni žanr, temveč procesualno stanje duha, ki v ospredje postavlja analizo paradokсне človečnosti in brez razlike preveva prav vse njegove tekste: filozofske pogovore, razprave, gledališke komade, kratke zgodbe in romane. Zato sleherni del njegovega opusa lahko deluje kot predloga za gledališko uprizoritev; zato tisti očitno narativni, tretjeosebni pasusi iz *Fatalista Jacquesa*, na primer, delujejo kot didaskalije, pojasnila igralcem in režiserju; in zato je *Pismo o slepih*, ki ni napisano v dialogih, v resnici monolog, ker v njem prvoosebni pripovedovalec konkretno naslavlja določeno osebo, udeleženko govorne situacije. V tej diderotovski drami, ki je drama filozofije in drama jezika, so vloge vselej precizno napisane in razporejene v skladu s prefinjenimi pripovednimi tehnikami, ki proizvajajo efekte polifonije in natančno izpisane, zborovske orkestracije glasov. Dialog v dialogu (epizoda Polly Baker, na primer, v *Dodatku*) je starodavna literarna umetnija *mise en abyme*, teleskopiranja scen, ki učinkuje kot eminentno časoven, gledališki, vizualen postopek. In če se za trenutek vrnemo k razglabljanju o razlikah med filozofijo in leposlovjem: dramska jezikovna igra ustvarja besedilni svet, v katerem je znanstveni diskurz, sicer ključen za razumevanje smisla teksta, prav lahko narativno orodje za označitev dramske osebe, obenem pa drama kot filozofski tekst svojo argumentacijo organizira na dramaturških principih pripovedovanja in filozofski koncept razvije kot zgodbo. Kjer literatura ni zgolj ilustracija, tam filozofija lahko postane zgodba.

Razsvetljsko filozofijo in Diderota v njej lahko vidimo kot čas in prostor redefinicije znanosti in umetnosti. Prav filozofijo lahko v razsvetljskem kontekstu – in posebej v Diderotovih tekstih – vidimo kot polje, ki se enakovredno, kritično, brez predsodkov in brezkompromisno, napaja iz obeh sfer spoznavanja. Če je

¹⁶ Tu seveda ne govorimo samo o Diderotovih eksplicitno formuliranih gledaliških tekstih, kakršna sta na primer *Nezakonski sin* (*Le fils naturel*, 1757) in *Je dober? Je hudoben?* (*Est-il bon ? Est-il méchant ?*, 1781).

Enciklopedija na novo opredelila znanost in umetnost in popolnoma spremenila pogoje dostopanja do spoznanja in vedenja o svetu, potem kaže, da je Diderot prav skozi kreacijo tega enormnega, združevalnega jezikovnega korpusa tudi sam lahko prišel do podobno radikalnega združevanja jezikovnih izrazov in se izoblikoval kot avtentičen, avtonomen, avtorski glas. Kot *honnête homme*.

Aristotelovo pojmovanje dokaza
v *Drugi analitiki*

Robin Smith

Aristotelova teorija dokaza¹

Aristotel v 1. knjigi *Druge analitike* obravnava vrsto védenja [*knowledge*]. Označuje ga z besedo *epistēmē*, ki je ena od mnogih grških besed za védenje. Izraz *epistēmē* uporablja dokaj dosledno za to vrsto védenja in tega tako razločuje od drugih (za katere uporablja manj dosledno druge izraze). *Epistēmē* je zato smiselno prevajati s posebnim izrazom; tu bomo uporabljali ustaljen prevedek »znanost« [*science*], vendar moramo sodobno eksperimentalno konotacijo besede pri tem odmisлити. Aristotel opredeli znanost kot védenje o vzrokih, zaradi katerih nekaj mora biti tako, kot je (*APo.* I, 2, 71b9–12). Samo to, kar ne more biti drugače, kot je, je torej lahko predmet znanosti. Na to mora biti posebno pozorna anglosaksonska filozofija, ki se je tradicionalno posvečala predvsem epistemološkemu vprašanju opredelitve védenja.

Za Aristotela znanost temelji na *dokazih* (*apodeixis*). Preprosto rečeno je dokaz »znanstveni silogizem«, tj. »silogizem, ki je takšen, da imamo znanstveno razumevanje [*science*], ker ga posedujemo« (71b18–19). V nadaljevanju bomo o silogizmu povedali več, na tem mestu pa ga lahko opišemo kot argument, ki sestoji iz premis in sklepa, ki iz teh sledi (tj. veljaven argument, a gl. spodaj). Kakšen mora biti argument, da bo »znanstven« v tem smislu, in kaj pomeni »posedovati« dokaz? Aristotel se v 1. knjigi *Druge analitike* osredotoči na ti dve vprašanji, posebno na prvo. Poleg tega se ukvarja tudi z vprašanjem, ali so dokazi sploh mogoči. Zakaj je vprašanje o možnosti obstoja dokazov pomembno, bomo lažje razumeli, če proučimo vsebinska in problemska izhodišča, na osnovi katerih je Aristotel razvil svoja stališča. Če ugotovimo, s katerimi problemi natanko se je ukvarjal, lahko v mnogih primerih bolje razumemo njegovo poanto. To je posebno pomembno pri nekaterih tehničnih vidikih Aristotelovega pojmovanja dokaza.

99

Sodobni interpreti pogosto vidijo podobnosti med Aristotelovimi argumenti in dognanji sodobne logiške teorije; v skladu s tem Aristotela obravnavajo kot pred-

¹ [Članek je preveden po Robin Smith, »Aristotle's Theory of Demonstration«, v: Georgios Anagnostopoulos (ur.), *Blackwell Companion to Aristotle*, Blackwell, Chichester 2009, str. 51–65.]

hodnika tega ali onega sodobnega logiškega dognanja. Tak pristop je lahko koristen, lahko pa zaradi njega spregledamo vprašanja, s katerimi se Aristotel v resnici ukvarja in ki so lahko tudi bolj zanimiva.

Tudi v proučevanju razmerja med Aristotelovo teorijo in sodobno epistemologijo se opisani pristop ne zdi koristen. Epistemologija se tradicionalno ukvarja s problemom skepticizma; nanj najpogosteje odgovarja z opredelitvijo védenja. Če predpostavimo, da se Aristotel ukvarja s temi istimi vprašanji, se nam bodo po mojem mnenju njegova stališča zdela nezadovoljiva in mestoma celo zavajajoča; razlog za to pa je, da se Aristotel v resnici ukvarja z neko drugo problematiko. Podobno tisti, ki Aristotelov dokaz razumejo kot metodo raziskovanja, naletijo na dvojno težavo: dokaz bi moral biti v tem primeru izrazito apriorističen, to pa se ne sklada z Aristotelovim pogosto izrečenim stališčem o nujnosti opazovanja v znanosti; poleg tega bi bilo v tem primeru nenavadno, da Aristotel očitno še zdaleč ne uporablja te metode v lastnih znanstvenih razpravah. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, da se Aristotelovo raziskovanje miselno navezuje na zgodnjo Akademijo in da natančneje temelji na kritiki Platonovega pojmovanja znanosti (kot Aristotel tudi Platon za védenje filozofa najpogosteje izbere besedo *epistēmē*). Za Aristotela dokaz ni metoda za pridobivanje védenja, pač pa je zanj ta neločljiv od znanstvenega razumevanja: če za neko dejstvo obstaja dokaz, potem znanstveno razumevanje tega dejstva sestoji natanko iz posedovanja dokaza zanj. Tako Aristotel v 6. knjigi *Nikomahove etike* pravi, da je znanstveno razumevanje »dokazovalna sposobnost« oziroma »dokazovalna zmožnost« (*hexis apodeiktikē*; 3, 1139b31–2).

100 V nadaljevanju se bomo pogosto sklicevali na obe *Analitiki*; tudi *Prva analitika* namreč uvodoma napove razpravo o »dokazu in dokazovalni znanosti«. Aristotelova napoved se skoraj zagotovo nanaša na *Analitiko* kot enotno razpravo, ki sestoji iz naše *Prve* in *Druge analitike*. Po mnenju mnogih sodobnih interpretov sta ti dve deli le ohlapno povezani, zato bomo najprej pojasnili naše stališče o tem vprašanju. Kot dokazuje David Keyt², Aristotel s teorijo silogizma razvije svoj sistem deduktivne logike. Medtem ko je ta teorija v *Prvi analitiki* tehnično dognana in izpopolnjena, je v *Druzi analitiki* precej manj dodelana; v njej najdemo tudi napake, ki bi jih težko pripisali avtorju *Prve analitike*. Nekateri interpreti so zato zaključili, da je povezava med dvema deloma omejena ter da je *Prva analitika*

² David Keyt, »Deductive Logic«, v *Blackwell Companion to Aristotle*, str. 31–50.

poznejše in v veliki meri samostojno delo. Nasprotno pa je po mojem mnenju teorija silogizma in pravzaprav skoraj celotna vsebina *Prve analitike* plod Aristotelovih prizadevanj, da bi rešil probleme, ki jih je zastavil v *Drugi analitiki*. V skladu s tem je torej Aristotel *Prvo analitiko* lahko napisal le potem, ko je splošna izhodišča teorije iz *Druge analitike* že dovolj izdelal. Na ta način si tudi lahko razložimo večjo teoretično dognanost *Prve analitike*, ki jo opazimo ob primerjavi mnogih mest v obeh delih, kjer Aristotel obravnava podobna vprašanja.

Pojasnimo najprej, kaj pomeni »silogizem«. Silogizem je na več mestih pri Aristotelu (v osnovi enako) opredeljen kot argument, v katerem iz nekih predpostavk po nujnosti sledi nekaj drugega (*Topika* I, 2, 100a25–27; *Sofistične ovržbe* 1, 164b27–165a2; *Prva analitika* I, 1, 24b18–20). To bi v resnici lahko vzeli kot razmeroma splošno opredelitev tega, čemur rečemo »veljaven argument«, medtem ko ima beseda »silogizem« zdej bistveno ožji pomen: označuje argument z dvema premisama in sklepom, in ti so lahko samo določenih oblik (»kategorični stavki«). Dodatna težava je, da za silogizem v sodobnem pomenu veljavnost ni bistvena: v izrazu »veljaven silogizem« »veljaven« ni odvečen, izraz »neveljaven silogizem« pa ni protisloven, kot bi bil za Aristotela. Res pa Aristotel dodeli poseben pomen takšnim argumentom, ki jim *mi* pravimo (veljavni) silogizmi, vendar jim on pravi »argumenti v figurah«: Aristotel je prepričan, da se vsi veljavni argumenti lahko zvedejo na te, in meni, da je to dokazal v *Prvi analitiki*. Njegovo stališče je vse prej kot trivialno (po mnenju skoraj vseh sodobnih logikov, in tudi po mojem, je tudi očitno napačno). Za Aristotela je teorija »silogizmov« (v ozkem sodobnem pomenu besede) dejansko teorija celotne deduktivne logike.

Kljub omenjenim neskladnostim bomo Aristotelov *sylogismos* prevajali z besedo »silogizem«. Tudi teoriji tovrstnih argumentov, ki jo Aristotel razvije v *Prvi analitiki* (I, 1–22), bomo v skladu s tradicijo rekli *silogistika*. V izogib nejasnostim pa moramo upoštevati, da za Aristotela to ni le *neka*, pač pa edina možna logiška teorija.

101

Kakšne lastnosti mora torej imeti silogizem, da bo dokaz? Kot zagovarja Aristotel v *APo.* I, 2, morata za to imeti določene lastnosti premisi silogizma. Ti dve morata biti:

1. resnični
2. »prvotni« oziroma »primarni«

3. »neposredni« oziroma »neposredovani«
4. »bolj poznani« oziroma »bolj razumljivi« kot sklep
5. »prvotnejši« od sklepa
6. vzrok sklepa.

Te lastnosti bomo v nadaljevanju bolje pojasnili, še prej pa se nam zdi pomembno opozoriti na lastnosti, ki jih med naštetimi ni. Aristotel namreč ne trdi, da morajo biti premise nujne, in tudi ne, da morajo biti znane (pač pa jih opiše kot »bolj poznane« od sklepa, a o tem več spodaj). Spoznavni subjekt (vedoči) v Aristotelovi opredelitvi dokaza tudi drugače ni izrecno omenjen. Med naštetimi zahtevami se zdi prva (resničnost premis) samoumevna (saj ne moremo vedeti tega, kar je napačno). Sledi ji »neposrednost«: sodobni bralec bi lahko izraz razumel v spoznavnem smislu (»vedeti neposredno« oziroma »vedeti brez posredovanja koga drugega«), vendar je v Aristotelovi rabi vsebina izraza logiška. Na podlagi stališča, da je silogistika edina pravilna teorija sklepanja, je Aristotel prepričan, da morata premisi dokaza zadostiti njenim pogojem. Aristotel tako privzame, da mora biti vsaka premisa bodisi zatrditev bodisi zanikanje enega pojma o drugem, tj. »A je resničen za B« oziroma »A ni resničen za B«; poleg tega razlikuje med splošnimi in delnimi trditvami oz. nikalnimi izjavami. V silogistiki v vsakem silogizmu sklep izpeljemo iz dveh premis, vsaka vsebuje pojem, ki je subjekt, in pojem, ki je predikat; pri tem je en pojem dvema premisama skupen. Ta se imenuje *srednji* pojem. Vzemimo torej izjavo s predikatom *A* in subjektom *B* in predpostavimo, da je resnična. Če obstajata dve resnični premisi, iz katerih lahko izpeljemo prvo, morata ti premisi imeti nek skupni pojem *C*. Če tak srednji pojem ne obstaja – če torej ne obstaja nobena takšna dvojica resničnih premis – je prva izjava »neposredovana«: *amesos*. »Neposrednost« pomeni za Aristotela prav to.

Silogistika morda najbolj pomembno vpliva na Aristotelovo pojmovanje znanosti prav s pojmom neposrednosti. Izraz »neposreden« ima pravi pomen samo v luči silogistike kot teorije sklepanja. Zaradi določenih lastnosti Aristotelove logiške teorije pa nas mora neposrednost še bolj zanimati. Poglejmo izjavo »A je resničen za vsak B« (*AaB*). Predpostavimo, da je resnična in da ima srednji pojem *C*, tako da obstajata resnični premisi *AaC* in *CaB*, iz katerih sledi *AaB*. Katere nadaljnje posledice lahko izpeljemo iz tega stanja stvari? Iz njega lahko v silogistiki izpeljemo niz delnotrdilnih izjav: »A velja za nekatere B« (*AiB*), *BiA*, *AiC*, *CiA*, *BiC*, *CiB*. Vendar dlje ne gre: množica {*AaC*, *CaB*, *AaB*, *AiB*, *BiA*, *AiC*, *CiA*, *CiB*, *BiC*} je deduktivno končna. Poleg tega izjav *AaC* in *CaB* ne moremo izpeljati

iz nobenih drugih izjav v množici, celo ne iz celotne množice, iz katere smo izvzeli njiju dve: AaC ne moremo izpeljati iz množice $\{CaB, AaB, AiB, BiA, AiC, CiA, CiB, BiC\}$. Po tem dejstvu se silogistika kot deduktivni sistem bistveno razlikuje od sodobne izjavne logike, saj v tej takšne množice niso mogoče. Ena sama izjava p , s katero začnemo, ima kot logične posledice ne le vse neskončno mnoge tавтоlogije, ampak tudi neskončno mnoge njej enakovredne izjave: $p \wedge p$, $p \wedge (q \vee \neg q)$, $p \vee p$, itd. Če privzamemo deduktivno-zaključeno množico za $\{p\}$ in iz nje izločimo izjavo p , lahko izjavo p izpeljemo iz ostanka. To je pomembno pri primerjavi z Aristotelovim sistemom: v tem so mogoče resnične izjave, ki jih ne moremo izpeljati iz nobenih drugih resničnih izjav, tudi iz vseh drugih resničnih izjav ne. Prav to so neposredne izjave. Če neposredne izjave obstajajo, zanje ne more biti dokaza, saj jih ne moremo izpeljati iz drugih resničnih izjav. Neposredne izjave so zato nedokazljive iz povsem logičnih razlogov; če védenje o njih obstaja, torej ne sestoji iz posedovanja dokaza.

Aristotel nadalje trdi, da morata biti premisi »prvotni« oziroma »primarni«. Aristotelova raba izraza drugje kaže, da ima ta zanj pravzaprav isti pomen kot »neposredno«: pojem A se pripisuje pojmu B »prvotno«, če ni nobenega pojma C , kateremu bi se pojem A pripisoval prej kot pojmu B , oziroma če ne obstaja noben tak pojem C , da bi veljali izjavi AaC in CaB , to pa pomeni: če je izjava AaB neposredna. (V *APo. I*, 15 in drugje Aristotel uporabi še tretji izraz, »nedeljivo«, v približno istem smislu: izjava AaB je nedeljiva, če je neposredna.)

Med zadnjimi tremi Aristotelovimi zahtevami pa se ena res zdi povezana s položajem spoznavnega subjekta: premisi morata biti »bolj poznani«, »bolj znani« oziroma »bolj razumljivi« od sklepa (beseda *gnōrimōteron* se prevaja z naštetimi izrazi). To bi lahko razumeli v smislu, da mora *tisti, za katerega to je dokaz*, premisi dokaza poznati bolj od sklepa. Takšno interpretacijo dozdevno podpira tudi uvodni stavek *Druge analitike*, ki trdi, da »vsako poučevanje in vsako učenje, ki je razumsko, izhaja iz prej obstoječega znanja« (I, 1, 71a1–2). Vendar Aristotel »poznano« razume v absolutnem smislu. Razlikuje med tem, kar je bolj poznano *nam*, in tem, kar je bolj poznano *po naravi*: bolj poznano nam je to, kar je bližje zaznavanju, bolj poznano po naravi pa je to, kar je najdlje od zaznavanja, to pa so splošnosti. Samo kar je bolj poznano po naravi, pa je lahko dokaz. A da bi dokaz *posedovali*, morata ti isti premisi postati bolj poznani od sklepa tudi *nam*. To stališče Aristotel najbolj odločno zagovarja v *Metafiziki*:

tako kot je treba v našem ravnanju začeti s tistim, kar je dobro za vsakega posameznika, in doseči, da to, kar je dobro samo po sebi, postane dobro za vsakega posameznika, je treba začeti s tistim, kar je bolj razumljivo [poznano] posamezniku, in doseči, da postane to, kar je razumljivo [poznano] po naravi, razumljivo tudi posamezniku. Vendar je tisto, kar je razumljivo in prvotno posameznim skupinam ljudi, pogosto le malo razumljivo in vsebuje malo ali nič resničnega. (VII, 3, 1029b5–10)

Aristotel torej ljudem nikakor ne pripisuje kakšne prirojene zmožnosti za prepoznavanje nedokazljivih premis: nasprotno, kaj *nam* je poznano oziroma razumljivo, se spreminja skozi naše privajanje, trdi. Nekomu, ki ima znanstveno razumevanje, so poznane in jasne druge stvari od teh, ki so poznane in jasne nepoučenemu. Iz tega Aristotelovega argumenta je razvidno tudi, kaj pomeni dokaz »posedovati«: dokaz posedujemo, ko smo naravnani tako, da so nam premise dokaza bolj poznane oziroma razumljive od njegovega sklepa. Aristotel vidi vzporednico tega na področju etike, kjer občutenje ugodja ali bolečine pri našem ravnanju ne kaže, ali ravnamo prav ali ne, pač pa, ali smo moralno odlični *mi*.

Tudi »bolj poznano« oziroma »bolj razumljivo« se tako izkaže kot tesno povezano z »neposrednim«, saj so »neposredne« izjave po naravi deduktivno prvotnejše od vseh drugih. Prav ta (deduktivni) smisel prvotnejšega pojasni, kaj pomeni »prvotnejše« (Aristotel pa »prvotnejše« tudi enači z »bolj poznanim« v 71b33–72a4).

Zadnja od Aristotelovih šestih zahtev je, da morajo premise dokaza pokazati vzrok oziroma razlog (*aition*, *aitia*) za njegov sklep. Povezava med vzrokom in pojmom neposrednosti je po mojem mnenju razvidna tudi brez prevelikega poglobljanja v Aristotelovo razumevanje vzrokov. Če strnemo gornja opažanja, je Aristotelovo pojmovanje dokaza sledeče: znanost je védenje o vzroku, zakaj mora kaj biti tako, kot je; znanstveno razumevanje posedujemo, ko posedujemo dokaz. Dokaz je silogizem, katerega premisi sta resnični in neposredni. Dokaz posedujemo, ko sta njegovi neposredni premisi tudi nam bolj poznani in bolj razumljivi od njegovega sklepa. Aristotelovo pojmovanje dokaza sproža dve vprašanji. Prvič, če o premisah dokaza ne moremo imeti dokazovalnega znanstvenega razumevanja, kakšno védenje o njih potemtakem imamo? In drugič, na osnovi česa naj bi sploh verjeli v obstoj neposrednih premis? Aristotelova razprava o dveh nasprotnih stališčih o dokazu, ki ju sam zavrne, vsebuje odgovor na prvo vprašanje. Na podlagi kritike teh dveh stališč pa Aristotel natančno odgovori tudi na drugo vprašanje.

Aristotel navaja, da so zaradi problema védenja o nedokazljivih premisah nekateri trdili, da je dokazovalno znanstveno razumevanje nemogoče. Interpreti pripisujejo to stališče različnim osebam; tu jim bomo rekli preprosto »protidokazovalci«. Njihovo stališče temelji na dveh trditvah:

1. Premisi dokaza moramo znanstveno razumeti.
2. Znanstveno razumemo samo to, za kar imamo dokaz.

Kot opažajo, iz gornjega sledi regres premis. Če premisi dokaza znanstveno razumemo, smo ju morali dokazati z nekima drugima premisama, in ti dve spet z drugima, in tako dalje. Ta regres se bodisi nekje ustavi bodisi se nadaljuje brez konca. Kot trdijo protidokazovalci, v slednjem primeru dokaza ni, ker »ne moremo znanstveno razumeti drugotnejših stvari s pomočjo prvotnejših, od katerih nobena ni prvotna« (72b9–10). Vzemimo zdaj še drugo možnost, tj. da se regres nekje ustavi. Ustavil bi se, ko bi dosegli neko premiso, od katere ne bi bilo nič prvotnejšega, tj. – če se izrazimo v jeziku Aristotelove logike – neko neposredno premiso. Protidokazovalci torej na podlagi druge trditve sklenejo, da neposredne premise ne moremo znanstveno razumeti, in nato na podlagi prve trditve sklenejo, da dokaza tudi v tem primeru ni.

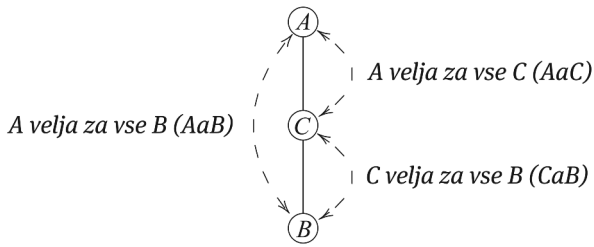
Aristotel obravnava ti dve možnosti ločeno. S protidokazovalci se strinja, da v primeru neskončnega regresa dokaz ni mogoč, vendar hkrati zagovarja stališče, da do takšnih regresov v resnici nikoli ne pride. Ta argument zavzema večji del 1. knjige *Druge analitike*. Drugo trditev protidokazovalcev pa Aristotel zavrne; trdi drugače, da védenje o neposrednih premisah ne sestoji iz posedovanja dokaza. (Aristotel izrazov ne uporablja povsem dosledno: v 2. poglavju 1. knjige govori o »nedokazovalnem« znanstvenem razumevanju, drugje pa znanstveno razumevanje enači z dokazovalnim znanstvenim razumevanjem in uporablja drugačen izraz za védenje, ki se nanaša na neposredne premise.) Opazimo lahko, da se Aristotelov odgovor močno opira na silogistiko, saj je samo v tej smiselno govoriti o regresu premis, »ki se nekje ustavi«. Dodamo lahko, da če se regres premis ustavi pri neposrednih premisah, bomo z obrnitvijo regresa dobili sklepanje, v katerem bomo našo začetno premiso izpeljali iz neposrednih premis. Če se torej vsak regres ustavi pri neposrednih premisah, mora biti vsaka izjava bodisi neposredna (in je torej sploh ne moremo dokazati) bodisi takšna, da jo lahko izpeljemo iz neposrednih izjav (in bomo torej imeli dokaz zanjo). To je pomembna ugotovitev: če bi poleg nje imeli tudi razlago o tem, na kakšen način imamo vé-

denje o neposrednih premisah, bi lahko pokazali, kako sta dokaz in z njim znanstveno razumevanje mogoča.

Po protidokazovalcih Aristotel zavrne tudi »krožne dokazovalce«. Kot navaja, ti sicer sprejemajo, da samo dokaz proizvede znanstveno razumevanje, vendar menijo, da lahko vsako znanstveno izjavo dokažemo skozi »krožno dokazovanje« enih premis iz drugih. Aristotel proti temu stališču poda tri ugovore. Prvič, če morata biti premisi dokaza prvotnejši od sklepa, bo ista premisa neogibno nastopala enkrat kot premisa in drugič kot sklep in bo tako prvotnejša in drugotnejša od same sebe; to pa je nesmisel (pri tem je vseeno, kako razumemo pojem prvotnejšega, pomembno je le, da je to razmerje asimetrično). Drugič, krožni dokaz je logično enakovreden sklepanju na neko izjavo iz nje same; če pa to šteje za dokaz, lahko dokažemo katerokoli izjavo.

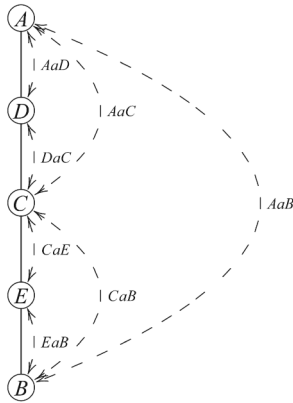
Ta dva ugovora nista povezana s kakšno posebno lastnostjo Aristotelove logiške teorije. Aristotelov tretji ugovor pa je v celoti utemeljen v silogistici; Aristotel se v njem sklicuje na ugotovitve o »krožnem in vzajemnem dokazu« (opredeli ga silogistično) v *Prvi analitiki* (II, 5–7). V njej Aristotel dokaže, da je tovrstni krožni dokaz mogoč le, ko sta dva pojma »zamenljiva«, tj., ko sta drug za drugega splošno resnična. V skladu s tem Aristotel v *APo.* I, 3 trdi, da, ker »je v dokazih malo takšnih stvari, je stališče, da je dokaz vzajemen in da je zato mogoče dokazati vse, očitno brezplodno in nemogoče« (73a18–20). Ta primer po mojem mnenju ponazarja, na kakšen način sta v osnovi povezani *Prva* in *Druga analitika*: *Druga analitika* odpira vprašanja, ki so nato v *Prvi analitiki* deležna temeljitejše tehnične obravnave.

Vrnimo se zdaj k Aristotelovem argumentu, s katerim zavrne možnost neskončnega regresa premis. Med argumenti, ki povezujejo *Prvo* in *Drugo analitiko*, je morda ta najpomembnejši. Argument, ki ga Aristotel razvije v obširni razpravi v *Drugi analitiki* (I, 19–23), temelji na silogistici (sicer v njeni poenostavljeni različici). V skladu z Aristotelovo strategijo si moramo najprej zamisliti regres resničnih premis, ki začneta s splošnotrdilnim (a-) sklepom AaB . A-sklep je mogoče izpeljati le na en način: AaB je mogoče izpeljati le iz premis v obliki AaC in CaB . V Aristotelovem jeziku lahko rečemo, da če je izjava AaB resnična, je pojem B pod pojmom A . Grafični prikaz tega razmerja najdemo na sliki 1.



Slika 1 Niz pojmov

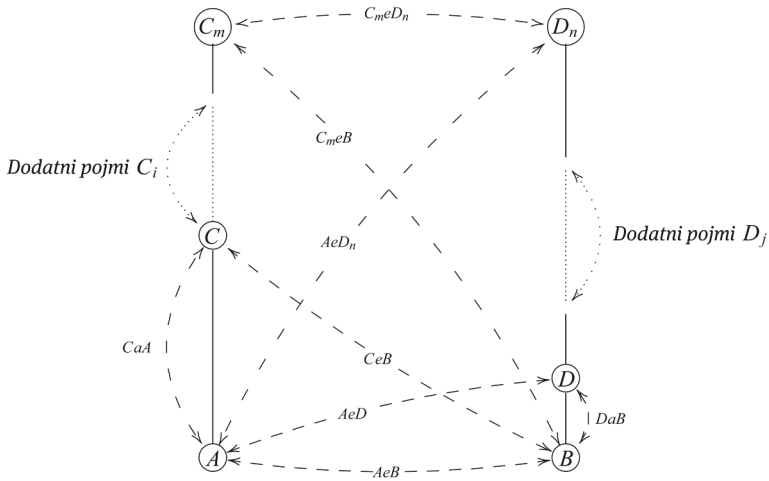
Če se regres nadaljuje s premisami za izjavi AaC in CaB , se bosta njuna srednja pojma D in E umestila na intervala AC in CB (gl. sliko 2).

Slika 2 Vstavljanje pojmov v dokaz za splošnotrdilno izjavo AeB

Vsak nadaljnji korak v regresu premis mora v ta »niz« (kot mu pravi Aristotel) med pojma A in B uvesti nov pojem. Če bi se regres nadaljeval v neskončno, bi bilo pojmov v nizu neskončno mnogo. Za zaustavitev vseh regresov tako obstaja preprost pogoj. Predpostavimo, da noben »niz« ni neskončen niti v smeri navzgor niti v smeri navzdol. Ker soslednje pojmov med pojmom A in B tvori niz, ki je usmerjen tako navzgor kot navzdol, in ker bi neskončni regres v ta niz uvajal pojme v neskončno, se mora torej ob tej predpostavki vsak regres za splošnotrdilno izjavo ustaviti.

Aristotel dalje pokaže, da bi se v primeru končnosti vseh navzgor in navzdol usmerjenih nizov ustavil tudi vsak regres premis za splošnonikalni (e-) sklep.

Tudi ta Aristotelov dokaz lahko prikažemo grafično. Regres za izjavo AeB se nadaljuje s premisama, ki morata imeti eno od naslednjih treh oblik: AeC in CaB (celarent), CeA in CaB (cesare) ali CaA in CeB (camestres). V vsakem od treh možnih primerov bo srednji pojem nad pojmom A ali B ter v premisi e z drugim pojmom, kot je prikazano na sliki 3.



Slika 3 Vstavljanje pojmov v dokaz za splošnonikalno izjavo AeB

Nadaljevanje regresa za premiso a spada v že obravnavano vrsto regresa. Regres za premiso e pa se bo spet nadaljeval s premisama v eni od treh omenjenih oblik in njen srednji pojem bo dodan bodisi na vrh niza, ki se začneja s pojmom A , bodisi na vrh niza, ki se začneja s pojmom B . Če je torej vsak niz končen, so ti regresi končni.

108

V zadnjem koraku razprave Aristotel pokaže končnost vsakega niza. Preden si ga ogledamo, pa velja opozoriti na vlogo silogistike v Aristotelovi teoriji dokaza; v zgoraj prikazanem – po mojem mnenju izjemnem – argumentu je namreč njena vloga še posebno razvidna. Iz Aristotelovega stališča silogistika zajema vse veljavne argumente; zato pri iskanju odgovora, kaj je mogoče dokazati, izhaja iz svojih ugotovitev o vseh možnih strukturah dokaza. Po mojem mnenju lahko njegov pristop vsaj v širšem smislu primerjamo s sodobno teorijo dokaza. Zdi pa se mogoče tudi, da je Aristotel prav z namenom, da bi dokazal zgoraj omenjeno in z njo povezane ugotovitve, razvil silogistiko v obliki, v kakršni jo najdemo v *Prvi analitiki*: Aristotel v njej najprej izdelava strogo formalno teorijo (I, 1–7) in nato trdi,

da lahko vse argumente »analiziramo« do oblik, ki jih ta teorija določa (izrecno ta pristop omenja v *APr.* I, 32). V tem stališču se nam Aristotel kaže kot logiški teoretik in ne kot učitelj kritičnega mišljenja.

V *APo.* I, 22 Aristotel dokazuje končnost vseh nizov, izhajajoč iz svoje teorije pripisovanja [predikacije] in pojma bitnosti. O teh tu ne moremo podrobneje razpravljati; če strnemo, Aristotel trdi, da nekatere bitnosti poznamo, da bi jih ne mogli poznati, če bi bile neskončne, ter da bi bile neskončne, če bi obstajali neskončni nizi pripisovanja.

Jedro Aristotelove teorije dokaza lahko tako povzamemo v petih točkah:

1. Znanost, oziroma dokazovalna znanost (Aristotel prvo pogosto enači z drugo) je védenje, ki sestoji iz posedovanja dokaza.
2. Dokaz je silogizem z neposrednima (in torej nedokazljivima) premisama.
3. Dokaz posedujemo, če sta nam njegovi premisi bolj razumljivi od njegovega sklepa.
4. Vsaka resnična izjava je bodisi neposredna izjava bodisi jo lahko izpeljemo iz neposrednih izjav.

Naslednje trditve, ki je za to teorijo prav tako ključna, pa Aristotel ne razloži:

5. Védenje o neposrednih premisah, ki ne temelji na dokazu, lahko pridobimo na nek drug način.

K peti točki se bomo na kratko še vrnili,³ zdaj pa si skozi našo interpretacijo oglejmo nekatere pomembne in pogosto obravnavane vidike Aristotelovega pojmovanja dokaza. (Aristotel premiso dokaza označuje z izrazom *archē*, tj. »začetek« oziroma »izvor«. V skladu s tradicijo bomo tu izraz prevajali kot »počelo« [*»principle«*]).

109

Nujnost in pripisovanje »po sebi«

Aristotel trdi, da mora dokaz pokazati vzrok, zakaj je nekaj nujno tako, kot je. Kot smo omenili zgoraj, Aristotel med lastnostmi, ki jih morata imeti premisi dokaza, v *APo.* I, 2 ne navede nujnosti. Kako je torej nujnost prisotna v dokazu? Ari-

³ Za obširnejšo razpravo o tem gl. Michael Ferejohn, »Empiricism and the First Principles of Aristotelian Science«, v *Blackwell Companion to Aristotle*, str. 66–80.

stotel načne vprašanje nujnosti na začetku *APo. I, 4*; po napovedi naj bi v nadaljevanju opredelil vrste premis, ki lahko sestavljajo dokaz. Kljub temu pa nato ne obravnava nujnosti, pač pa vrsto pripisovanja, ki mu pravi »po sebi« oziroma »zaradi sebe« (*kath' hauto*; izraz se pogosto prevaja z latinskim *per se*). Ko je pojem A pripisan pojmu B, je temu pripisan »po sebi«, bodisi (1) če je pojem A vsebovan v opredelitvi pojma B bodisi (2) če je pojem B vsebovan v opredelitvi pojma A (iz Aristotelovega rabe izraza *kath' hauto* je razvidno, da se ta nanaša na pojem B, subjekt pripisovanja). Poglejmo primer za prvo možnost: ljudje so po svoji bitnosti [*essentially*] vrsta živali, torej se žival pripisuje človeku po sebi. Včasih Aristotel temu pravi tudi »bitnostno pripisovanje« ali »pripisovanje v tem, kaj nekaj je«. Drugo možnost Aristotel ponazori s predikati, ki po svoji naravi lahko veljajo le za subjekte določenega rodu, kot na primer »ravno« in »krivo« lahko veljata le za črte ali pa »liho« in »sodo« le za števila. Ravna črta je torej ravna po sebi in liho število je liho po sebi. Pripisovanje, ki ni pripisovanje »po sebi«, je »prigodno« [*incidental*] ali »naključno« [*accidental*] (*kata symbebēkos*).

Če je pojem A resničen za pojem B po B samem po sebi, potem B ne more prenehati biti A, ne da bi prenehal biti B; pripisovanja po sebi prvega tipa so torej nujna. Manj jasno je, kako razumeti nujnost v drugem tipu pripisovanja po sebi; tudi Aristotelova raba jezika je tu neustaljena. »Liho« se pripisuje številom na način »po sebi«, vendar ne vsem številom. Je število tri liho po sebi? Utemeljeno lahko trdimo, da število tri ne bi moglo prenehati biti liho, ne da bi prenehalo bilo število tri; vendar se zdi ta primer neprimeren s stališča, da imajo števila samo nujne lastnosti. »Moško« in »žensko« se pripisujeta »živali« po sebi, saj opredelitvi obeh pojmov vsebujeta »žival«. So potemtakem moške živali nujno moške živali in ženske živali nujno ženske živali? Vsaj s stališča Aristotelove biologije bo verjetno to res; določena žival torej ne bi mogla iz moške postati ženska žival, ali pa obratno, ne da bi prenehala biti žival, ki je. Vendar je ta razlaga le naša domneva.

110

Predpostavimo, da velja izjava AaB in da zanjo obstaja srednji pojem C na način, da veljata izjavi AaC in CaB . Lahko v tem primeru trdimo, da je pojem C vzrok, da pojem A velja za pojem B ? Z Aristotelovega stališča bi morali za takšno trditev vedeti več. Natančneje, če obstaja še kakšen srednji pojem med pojmom A in C (ki bo torej splošnejši od pojma C), potem C ne more biti vzrok: vzrok je le najsplošnejši od srednjih pojmov, za katerega velja pojem A in ki hkrati velja za pojem B . To lahko bolje pojasnimo z Aristotelovim primerom. Naj bo pojem A »ima notranje kote enake dvema pravima kotoma« (oziroma skrajšano »ima 2P«)

in naj bo pojem *B* nek enakokrak trikotnik. Zakaj pojem *A* velja za pojem *B*? Odgovor »zato, ker je *B* enakokrak trikotnik«, po Aristotelu ne pove resničnega vzroka, saj obstaja širši pojem, tj. »trikotnik«, za katerega velja *A*. Kot utemeljuje Aristotel, če bi bil vzrok, da ima *ta* lik lastnost 2P, *ta*, da je enakokrak trikotnik, potem bi moral *vsak* lik, ki ima lastnost 2P, imeti to lastnost iz tega vzroka. Dejansko pa najdemo vzrok, da je nekaj *A*, šele takrat, ko smo našli »prvotni splošni pojem«, za katerega je *A* resničen splošno. V tem Aristotelovem razmisleku lahko zaznamo vpliv takratne matematike. Matematika pogosto dosega napredek z odkrivanjem splošnejših dokazov, ki se nanašajo na dognanja, za katera že obstaja več manj splošnih dokazov. Za Aristotela v tem primeru splošnejši dokaz pokaže dejanski vzrok za podrejene primere. Da ima vsak enakokrak trikotnik lastnost 2P, lahko na primer dokažemo na naslednji način: osnovnico trikotnika prepolovimo in točko prepolovitve povežemo z nasprotnim ogliščem, tako da dobimo dva skladna trikotnika. Enega od njiju obrnemo in spojimo z drugim tako, da dobimo pravokotnik. Vsota kotov dveh trikotnikov je tako očitno enaka štirim pravih kotom; vsota kotov vsakega od njiju je torej enaka dvema pravima kotoma. Vendar z Aristotelovega stališča to v resnici ni dokaz, saj ne more razložiti, zakaj imajo lastnost 2P vsi trikotniki, kljub dejstvu, da jo imajo vsi trikotniki.

Na podlagi tega lahko torej trdimo, da je za Aristotela nujnost posledica pripisovanja po sebi: ker lahko počela vsebujejo samo takšno pripisovanje, bodo nujna. Zdi pa se, da Aristotel ni povsem prepričan v pravilnost tega pristopa. V *APo*. I, 6 namreč ponudi drugačno razlago, po kateri je dokaz že po svoji opredelitvi silogizem z nujnima premisama: »iz resničnih premis je mogoče sklepati, ne da bi kaj dokazali, iz nujnih premis pa ni mogoče sklepati, ne da bi kaj dokazali; nujnost premis namreč že pripada dokazu« (74b15–18). S tem povezane problematike se tu ne bomo lotili, velja pa omeniti, da Aristotel sicer na začetku *APo* I,4 posredno napove razpravo o silogizmih z nujnima premisama, vendar v *Drugi analitiki* najdemo le zasnutek takšne razprave; pravzaprav le trditev, da če sta premisi nujni, mora biti nujen tudi sklep (gl. 75a1–11). Lahko pa domnevamo, da je prav to vprašanje Aristotela spodbudilo k natančni proučitvi silogizmov z nujnima premisama v *Prvi analitiki* (I, 8–10).

Dokazi, splošnosti in predmeti znanstvenega védenja

Aristotel trdi, da so predmeti znanstvenega védenja splošnosti (*ta katholou*). To bi lahko razumeli v smislu, da so vse izjave, ki so zajete v znanstvenem védenju,

splošne izjave. Čeprav z Aristotelovega stališča to nedvomno drži, sam razume predmete znanosti drugače. Aristotel znanost pojmuje kot védenje o splošnostih *samih*: na primer aritmetika je zanj védenje o številu in ne (oziroma ne le) védenje o izjavah o številu. Znanstveno razumevanje je potemtakem mogoče, le če splošnosti obstajajo. Kaj natanko torej so te splošnosti? To je bilo osrednje vprašanje razprav zgodnje Akademije. Aristotel zavrne Platonovo stališče, da so splošnosti neka vrsta stvari, ki je povsem drugačna od zaznavnih posameznosti (mi jim ponavadi rečemo platonske oblike), in se v dobršnem delu *Metafizike* ukvarja z iskanjem drugačne rešitve. O tem Aristotelovem stališču tu ne moremo podrobneje razpravljati, vseeno pa bo koristno na kratko opozoriti, kako to vpliva na njegovo pojmovanje znanosti.

Oglejmo si najprej nekatere posebnosti različnih grških izrazov, ki se v angleščino ponavadi prevajajo z glagolom »know« [»vedeti«]. Glagol »know« uporabljamo tako v primeru, ko *vemo*, *da* je nekaj tako («I know that Socrates is bald« [vem, da je Sokrat plešast]) kot v primeru, ko nekaj oziroma nekoga *poznamo* [*being acquainted with*] («I know Socrates« [»poznam Sokrata«]). V tem pogledu je angleščina precej drugačna od drugih sodobnih evropskih jezikov, ki za ta dva pomena uporabljajo dva različna glagola (*wissen/kennen*, *savoir/connaître*, *saber/ conocer*) in nimajo enotnega glagola s tako širokim pomenom, kot ga ima angleški »know«. Stara grščina je glede tega spet drugačna, pa tudi nekoliko bolj zapletena. Med ustaljenimi glagoli, ki se pogosto prevajajo kot »know«, se nekateri (na primer *gignōskein*) uporabljajo tako za propozicionalno védenje kot za poznavanje [acquaintance], nekateri drugi (na primer *eidenai*, *synienai*, *epistasthai*) pa se večinoma uporabljajo samo za propozicionalno védenje. Poleg tega v grščini obstaja posebna skladijska oblika, ki je pogosta pri Platonu in Aristotelu, ki pa jo težko prenesemo v angleški jezik: namesto, da bi rekli »I know that Socrates is bald« [»Vem, da je Sokrat plešast«], lahko rečemo tudi »I know Socrates that he is bald« [»Vem Sokrata, da je plešast«]. V sodobni filozofiji bi zadnjo izjavo lahko interpretirali kot nekakšen stavek tipa *de re*, ki je enakovreden izjavi »Vem, o Sokratu, da je plešast«, vendar se zdi, da Aristotel te izjave pomensko ne razlikuje od izjave »Vem, da je Sokrat plešast«. Zaradi te skladijske oblike je bilo morda za Aristotela naravno, da je védenje o neki izjavi o Sokratu (tj. védenje, da je ta izjava resnična) obravnaval kot védenje o Sokratu (to je, poznavanje Sokrata). S tem lahko tudi pojasnimo, zakaj Aristotel obravnava védenje, da pojem A velja za pojem B, kot primer *poznavanja* pojma B.

Aristotelovo pojmovanje znanosti, podobno kot mnoga druga njegova stališča, je po mojem mnenju smiselno obravnavati kot revizijo Platonovih stališč. Platon je trdil, da so predmeti znanstvenega razumevanja nujno takšni, kot so (za védenje, h kateremu si prizadevajo filozofi, najpogosteje izbere izraz *epistēmē*); da so drugačni od zaznavnih predmetov; ter da z njimi lahko razložimo, zakaj so stvari takšne, kot so. Aristotel se pravzaprav strinja z vsakim od teh stališč. Zavrača pa Platonovo stališče, da splošnosti obstajajo ločeno od zaznavnih predmetov ter da imamo o njih prirojeno védenje. Platon v *Fajdonu* uporabi argument, ki po njegovem prepričanju potrjuje tako ločen obstoj splošnosti kot naše prirojeno védenje o njih. Platon izhaja iz ugotovitve, da o stvareh, kot so enakost kot taka, matematični predmeti in druge splošnosti, očitno imamo védenje, saj se v naših sodbah lahko nanašamo nanje. Vendar takšnih predmetov nikoli ne zaznamo z našimi čuti; iz tega Platon sklepa, da smo bili s tem védenjem že rojeni ter da predmeti tega védenja obstajajo ločeno od zaznavnega sveta, saj se to védenje ne nanaša na noben zaznavni predmet. Aristotel je prepričan, da je znanstveno razumevanje mogoče, vendar zavrne Platonovi tezi o ločenem obstoju in o prirojenem védenju. Nasprotno trdi, da splošnosti sicer obstajajo, toda v zaznavnih stvareh in ne ločeno od njih. Trdi pa tudi, da te iste splošnosti lahko obstajajo v našem umu. Tudi za Aristotela imajo splošnosti vzročno moč ter zaradi te lahko obstajajo še v drugih posameznikih: tako je zanj človeška oblika v roditelju vzrok za človeško obliko v otroku. Vzročnost je vključena tudi v delovanje našega razuma in čutov. Ko zaznavamo, splošnosti v zaznamem predmetu povzročijo, da te iste splošnosti postanejo prisotne v našem umu; nek predmet tako zaznamo s privzetjem njegove oblike brez njegove stvari. Ko osvojimo védenje, kaj je človek, naš um na podoben način privzame obliko človeka. (Kako točno naj bi potekal ta proces, je težavno vprašanje, ki pa se ga tu ne bomo lotili; vsekakor pa je Aristotel prepričan, da do tega procesa pride: gl. *APo.* I, 18, 81b2; *APo.* II, 19, 100a10–11; *EN* VI, 3.) Po Aristotelu torej neko splošnost poznamo takrat, ko poznamo njeno opredelitev oziroma njeno bitnost, in dalje, če poznamo bitnost neke stvari, poznamo vse predikate, ki se pripisujejo tej stvari po sebi. Vidimo lahko, kako se to sklada z Aristotelovim stališčem, da dokazi temeljijo na neposrednih premisah. Neposredne premise, pri katerih se regres premis »ustavi«, bodo prav tiste neposredne premise, o katerih pridobimo védenje na osnovi zaznavnega procesa, v katerem splošnosti postanejo prisotne v umu.

Pot k počelom

Aristotel v Prvi analitiki (I, 27–28) pokaže »pot, po kateri lahko pridemo do počel vsake stvari« (43a21–22). Zamislimo si torej, da želimo najti resnični premisi, iz katerih bo sledila izjava s predikatом A in subjektom E . Po Aristotelovem postopku najprej poiščemo vse resnične izjave, ki vsebujejo pojem A ali pojem E , nato pa sestavimo šest skupin pojmov:

B : pojmi, ki so splošno resnični za A (BaA)

C : pojmi, za katere je A splošno resničen (AaC)

D : pojmi, ki ne morejo veljati za A (DeA)

F : pojmi, ki so splošno resnični za E (FaE)

G : pojmi, za katere je E splošno resničen (EaG)

H : pojmi, ki ne morejo veljati za E (HeE).

Kot Aristotel nato pokaže, za vsako od izjav, ki vsebuje predikat A in subjekt E , najdemo ustrezni premisi tako, da skupni pojem poiščemo v eni od prvih treh skupin (B , C , D) ter v eni od drugih treh skupin (F , G , H). Če na primer iščemo premisi za izjavo AaE , moramo poiskati tak pojem X , da bosta veljali izjavi AaX in XaE . V tem primeru moramo torej poiskati pojem, ki bo tako v skupini C kot v skupini F : če je X v C , potem AaX , in če je X v F , potem XaE . Aristotel obdela vse možne kombinacije in tako za vsak možen sklep pokaže, kako lahko najdemo premisi, iz katerih izhaja. To pa ni zgolj hevristični postopek. Izhajajoč iz Aristotelovega stališča, da je silogistika edina resnična logika, bomo s to metodo za premiso odkrili srednji pojem, če in samo če srednji pojem obstaja. Če torej po tem postopku ne najdemo srednjega pojma, potem tega tudi ni mogoče najti in je ta premisa neposredna. Z Aristotelovo metodo torej sistematično izvajamo regres premis, dokler se ta ne »ustavi« pri neposrednih premisah.

114

Takšne skupine pojmov lahko vsaj z Aristotelovega stališča sestavimo iz zbira vseh resničnih izjav o danem predmetu. Kot zatrdi v *APr.* I, 30, če iz »zgodovine« (*historia*: 46a24–25) ne izpustimo nobene od relevantnih resničnih izjav, bomo tako lahko odkrili dokaz za vse, kar je mogoče dokazati, če pa nečesa ni mogoče dokazati, bomo to naredili razvidno.

Aksiomi, skupna počela in samorazvidnost

Po nekaterih interpretacijah je Aristotel trdil, da morajo biti počela samorazvidna, vendar v njegovih delih to stališče ni povsem jasno izraženo. V najbolj izrecni obliki ga morda najdemo v *Topiki* (I, 1), kjer Aristotel trdi, da morajo znanstvene premise »doseči prepričanje (*pistis*) zaradi sebe« oziroma »biti prepričljive (*pistēn*) same po sebi« (100b18–22). Nekakšno samorazvidnost pa Aristotel vendarle pripisuje določenim izjavam. V *Met.* IV, 3 trdi, da je načelo neprotislovnosti »najbolj gotovo od vseh počel«, ker ni mogoče ne verjeti vanj. Aristotel meri na samorazvidnost tudi v *APo.* I, 10, 76b22–24, kjer govori o tem, »kar nujno je zaradi sebe in kar nujno verjamemo zaradi tega samega«. V *APo.* I, 2, kjer Aristotel razloči med različnimi vrstami »neposrednih počel silogizma«, pa pravi takole: »Teza pravim počelu, ki ga ni mogoče dokazati in ki ga ni treba nujno imeti, da bi se kaj naučili; če pa ga je treba nujno imeti, da bi se karkoli naučili, mu pravim aksiom« (72a16–17). Po mnenju mnogih interpretov misli Aristotel z izrazoma »kar nujno verjamemo« in »kar je treba nujno imeti, da bi se karkoli naučili«, nekaj zelo podobnega; »aksiomi« naj bi tako bili tista počela, v katera mora vsak, oziroma vsaj vsak, ki naj bi se kaj naučil, verjeti. So potemtakem aksiomi samorazvidni? In kaj sploh so?

Aristotel pove o aksiomih več v *APo.* I,7 in I, 10. Na obeh mestih navede »tri stvari«, s katerimi se ukvarja vsaka dokazovalna znanost:

Dokazi vsebujejo tri stvari: eno je to, kar dokazujemo, tj. sklep (to je neka lastnost, ki velja za rod po sebi), drugo sta aksioma (aksioma sta tista, iz katerih izhaja sklep), tretje pa je rod, ki je podlaga, katerega značilnosti in lastnosti, ki veljajo zanj po sebi, dokaz pokaže. (I, 7, 75a39–b2)

Vsaka dokazovalna znanost se namreč ukvarja s tremi stvarmi: s tem, kar predpostavi, da je (to je rod, katerega značilnosti, ki veljajo zanj po sebi, znanost proučuje); z aksiomi, kot jih skupno imenujemo, iz katerih kot prvotnih stvari znanost dokazuje; z značilnostmi, glede katerih znanost privzame, kaj pomenijo. (I, 10, 76b11–16)

V obeh primerih Aristotel aksiome opiše le kot »tiste, iz katerih«, torej z izrazom, s katerim se ponavadi nanaša na premise. Ker tu Aristotel ne omenja nobenih drugih premis, bi lahko domnevali, da »aksiom« tu pomeni preprosto »premissa«, tako kot na mnogih drugih mestih. Vendar je v tem primeru problematičen izraz

»aksiomi, kot jih skupno imenujemo« v drugem odlomku. Izraz napotuje na neko vprašanje, ki se ga dotikata oba citirana odlomka. Po Aristotelovem prepričanju ni nobene enotne znanosti, ki bi zajela vse védenje: tako dejanskost kot naše védenje o tej se dokončno delita v »kategorije«. Aristotel v *Drugi analitiki* trdi, da ima vsaka znanost svoj lastni predmet in svoja lastna počela in da za predmet neke znanosti na splošno ne moremo česa dokazati, izhajajoč iz počel druge znanosti (izjemoma je to mogoče, ko je ena znanost podrejena drugi, tako kot je v njegovem pojmovanju optika podrejena geometriji in glasba aritmetiki). Vendar Aristotel trdi, da kljub temu obstajajo določene »skupne stvari« (ponavadi izraza *ta koina*, »skupne«, ne dopolni s samostalnikom), ki niso svojske nobeni znanosti in ki jih lahko uporabijo vse znanosti (na primer v 77a26–35). A tudi o teh »skupnih stvareh«, tako kot o aksiomih, Aristotel ne pove skoraj nič, navede pa nekaj primerov, med njimi to, da »če enako stvari odvezamemo od enako stvari, bo preostalih stvari enako« (76a41, 76b20–21, 77a30–31), in zakon izključenega tretjega (77a30). Dalje, Aristotel omenja načelo neprotislovnosti in zakon izključenega tretjega v sicer interpretativno zahtevnem odlomku v *APo. I*, 11 (gl. Barnesov komentar). Aristotel govori o »skupnih počelih« ali »skupnih mestih« tudi v *Topiki* in *Retoriki*; splošna večšina dialektičnega govora je sploh mogoča, ker ta »skupna počela« obstajajo. Vendar Aristotel hkrati vztraja pri stališču, da dialektika ni znanost ali metoda kakšne znanosti, v *Sofističnih ovržbah* (11) pa zanika, da bi obstajala splošna znanost o biti. Ali so potemtaka za Aristotela »aksiomi« te »skupne stvari«? To iz besedila nikakor ni razvidno in nagibam se k mnenju, da ne drži. Aristotel le na enem mestu z besedo »aksiom« označi samo poseben razred izjav, in sicer v odlomku, v katerem naletimo še na nekatere druge težave (gl. Barnes, 1993, in Ross, 1949, posebno za besedilo v 72a11–14). Po mojem mnenju »aksiom« bolj verjetno pomeni preprosto »izjava«, Aristotel pa v *APo. I*, 7–10 hoče reči, da so *med* premisami, ki jih uporabimo v dokazu, nekatere skupne. Za drugačno interpretacijo gl. Hintikka, 1972.

Dokaz in analiza

Aristotel se na *Analitiki* dosledno nanaša s tem imenom. Zakaj? Po mojem mnenju je imel Aristotel najverjetneje v mislih pojem analize, ki je bil takrat že uveljavljen v grški matematiki. V grobem lahko analizo opišemo kot postopek, v katerem najprej predpostavimo, da je nek problem rešen oziroma nek dokaz dan, nato pa iz njega nazaj (deduktivno) izpeljujemo naše predhodne ugotovitve; na ta način lahko do dokaza oziroma rešitve pridemo po obratni poti. Aristotel je

zagotovo poznal ta pomen besede (kot je razvidno iz odlomka v *Nikomahovi etiki* (III, 3, 1112b20–24)). Aristotel na več mestih omenja tudi »pot navzgor« (k počelom) in »pot navzdol« (od počel k temu, kar dokazujejo); predpostavimo lahko, da se v zelo širokem smislu prvo nanaša na analizo in drugo na sintezo. Naša bolj spekulativna teza pa je, da je bil Aristotelov namen v *Analitikah* prav razviti takšno analizo. Kot smo poskušali pokazati zgoraj, je regres premis med ključnimi temami *Druge analitike* in obenem pomembno povezuje *Drugo* in *Prvo analitiko*. Hkrati pa regres premis ustreza prav postopku analize, saj v njem iščemo premise, iz katerih dani sklep sledi. Regres lahko zaradi njegove zgradbe vedno obrnemo; na ta način dobimo sklepanje iz premis, s katerimi se je regres končal, na izjavo, s katero se je začel. Aristotel o »analizi« sicer redko spregovori, v začetku *A.Pr.* I, 32 pa jo omenja prav v zvezi s cilji, ki jih je po njegovem mnenju obravnava silogistike dosegla:

In naše razprave je torej jasno, iz česa in na kakšen način se tvorijo dokazi ter kaj moramo upoštevati pri vsakem problemu. V nadaljevanju moramo razložiti, kako lahko silogizme zvedemo na omenjene figure, saj ta del naše raziskave še ni opravljen. Če smo namreč proučili tvorjenje silogozmov in smo jih tudi zmožni prepoznati, ter če poleg tega obstoječe silogizme lahko analiziramo do omenjenih figur, bo naš začetni cilj dosežen. Razprava, ki sledi, pa bo hkrati podkrepila naša že izrečena stališča in naredila še bolj razvidno, da držijo. Kajti vse, kar je resnično, mora biti v vsakem vidiku v skladu s samim sabo. (46b38–47a9)

Prevedla Jera Marušič

Literatura

- Barnes, Jonathan, »Proof and the Syllogism,« v: Berti (ur.), *Aristotle on Science: The »Posterior Analytics«*, str. 17–59.
- Barnes, Jonathan, *Aristotle, »Posterior Analytics«*, 2. izd. (Clarendon Aristotle Series), Oxford University Press, Oxford 1993.
- Berti, Enrico (ur.), *Aristotle on Science: The »Posterior Analytics« (Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Padua 1985.
- Burnyeat, Myles, »Aristotle on Understanding Knowledge«, v: Berti (ur.), *Aristotle on Science: The »Posterior Analytics«*, 97–139.
- Ferejohn, Michael, *The Origins of Aristotelian Science*, University Press, New Haven (CT) 1991.
- Hintikka, Jaakko, »On the Ingredients of an Aristotelian Science,« *Nous* 6 (1972), str. 55–69.

- McKirahan, Richard, *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1992.
- Mignucci, Mario, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Antenore, Padua 1975.
- Mignucci, Mario (prev. in komentar), *Aristotele, Analitici Secondi: Organon III* (uvod J. Barnes), Editori Laterza, Roma 2007.
- Pellegrin, Pierre, *Aristote: Seconds Analytiques*, (uvod, prev., opombe, biblio. in index locorum), Editions Flammarion, Paris 2005.
- Ross, W. D., *Aristotle's »Prior« and »Posterior Analytics«: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Press, Oxford 1949.
- Solmsen, Friedrich, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetoric* (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1929), ponatis, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2001.

Boris Vezjak*

Četverna tipologija znanstvenih spraševanj v *Drugi analitiki*

I.

Običajno delitev Aristotelovih logičskih spisov razložimo z nekaj poenostavitvami: ko govorimo o argumentih, so ti utemeljeni na propozicijah, tj. smiselno tvorjenih stavkih. Delo *O razlagi* je posvečeno obravnavi takih stavkov z vidika njihovih logičskih odnosov in načinov govora in izjavljanja. Ker vsak enostaven stavek pritrjuje ali zanika neki predikat o subjektu, so predikati osnovnejši od propozicij, zaradi česar bo v svojem delu *Kategorije* obravnaval temeljne rodove (ali vrste) »prvih« predikatov, imenovanih kategorije – z njihovo pomočjo mislimo in pojmujeemo stvari, izražene v stavkih in argumentih.

Lahko rečemo, da se obe navedeni deli ukvarjata s predikati in propozicijami, obema elementoma, ki tvorita vsebino argumenta (*logos*). Od tu naprej Aristotel, tako se zdi, obravnava sam argument kot tak in po sebi – v *Prvi analitiki* njegovo obliko in formalno strukturo, v *Drugi analitiki* »znanstveno« težo in kontekst, kolikor ta nastopa v funkciji dokaza. Spisa *Topika* in *Sofistične ovržbe* se dotikata dialektičnih in sofističnih argumentov, v *Retoriki* se obravnavajo retorični; Aristotel svoj spekter pristopov razvije z namenom, da bi razumel naravo in lastnosti različnih vrst argumentacijskih govorov in pojasnil, iz kakšnih vrst premis ti izhajajo in kako lahko takšne premise sploh ustvarimo. Pa vendar ostaja nepojasnjeno razmerje med obema *Analitikama*. Če se na področju logike srečujemo z enostavnimi stavki, definicijami in predikati, pa tudi silogistiko in drugimi oblikami argumentov, bo *Prva analitika* utemeljevala Aristotelovo silogistiko, njegovo teorijo sklepanja. Čeprav imamo pred sabo delo s področja logike, te besede sam ni uporabil, pač pa sama besede analiza (*analysis*) indikativno nakazuje nekaj, kar predstavlja predvsem postopek iskanja logičnih dejstev.¹ Nekatera zadevajo že navidez

119

¹ Byrne (1997, 3). O izvornem pomenu besede »analiza« kot »raz-kroja« in »raz-veze v smislu večšine »razvezovanja« glej Zore (2004, 94) in Kalan (1981, 87–89). Za podrobnejšo predstavitev silogistične teorije v *Prvi analitiki* glej Kalan (1981, 91–100).

* Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru

samoumevno vprašanje vrstnega reda nastanka in kompozicije: Solmsen je recimo verjel, da je vrstni red nastanka obeh *Analitik* obrnjen in to dokazoval s tem, da je druga bistveno bolj zavezana Platonu (skozi teorijo počel (*archai*), posredno s sprejemanjem teorije oblik, rabo in pomenom izraza *horos* in podobno).² Spet druga zadevajo zgolj vsebino obravnave silogizmov – če se *Prva analitika* dotika silogistike kot področja tvorbe veljavnih argumentov, seveda s tem še ni jasno povedano, v čem se ta razlikuje od običajnega današnjega sklepanja. Silogizem je Aristotelova metoda, s pomočjo katere sklepamo ne v vseh, temveč v manj primerih, kot to zaznava tradicionalna logika: lahko bi rekli, da je silogistika sklepanje, ki temelji na odnosih ne med stavki, temveč med pojmi, vendar na način, da si Aristotel predstavlja dve premisi (stavka), iz katerih sledi sklep, ob tem pa ti stavki vsebujejo dva »skrajna pojma« in »srednji pojem«.³ Prva sta vsebovana v sklepu, srednji pojem pa nastopa v obeh premisah, ne pa tudi v sklepu. Če se *Prva analitika*, skratka, posveča analizi silogizma kot formalnega postopka na podlagi t.i. silogističnih oblik ali figur (*schemata*), pri katerem sklepamo iz določenih premis in kjer »po nujnosti nastopi neka druga trditev, ki je različna od predpostavljenih, velja pa ob njih« (*APr.* 24b18–20), se bo *Druga analitika* v celoti ukvarjala s prenosom formalne silogistike v sfero znanstvenega raziskovanja oziroma razumevanja (*episteme*) ali znanja kot takšnega, zato bo včasih takšnemu sklepanju ime dokazovalni silogizem, *sylogismos epistemonikos* (*APo.* 71b18).

Razmerja med obema *Analitikama* še zdaleč niso povsem pojasnjena – še huje, zelo verjetno Aristotel med obema sploh ni razlikoval, niti ju ni na ta način pomenoval.⁴ *Drugo analitiko* lahko brez zadržkov jemljemo za prvo izdelano teorijo o naravi in strukturi znanosti v filozofski in znanstveni tradiciji zahodne misli. S

² Velja opozoriti na razpravo o tem in Rossovo protikritiko v Treddenickovem uvodu k prevodu *Druge analitike* (1960, 2–4). Kot navaja slednji, vsaj 18 od 34 poglavij prve knjige *Druge analitike* predpostavlja znanje in stališča iz *Prve analitike*; dilem o kronologiji nastanka torej ne bi smelo biti.

³ Podrobnejšo razlago terminologije puščam ob strani: običajen izraz za premiso je tu *protasis*, toda pomembno je vedeti, da Aristotel opiše tudi tisto, kar da razčlenjuje silogistična premisa, torej pojem ali termin (*horos*), v osnovi obči pojmi tipa živo bitje, človek, dobro: »Pojem se imenuje tisto, v kar se razčleni silogistična premisa, to pa je tako tisto, kar se izreka, kakor tudi tisto, o čemer se nekaj izreka« (*APr.* 24b16–17). Navedeni prevod je povzet po Kalanu (1981, 89).

⁴ Večina delitev obeh *Analitik* (Aristotel sam se nanju preprosto sklicuje z izrazom *ta Analytika*) pripisuje Aleksandru Afrodizijskemu (okoli leta 200 našega štetja), ki je spisal komentar k prvi knjigi *Prve analitike*, spet drugi jo pripišejo že aleksandrinskemu učenjaku in peripatetiku Hermipu v 3. st. pred našim štetjem, avtorju izgubljenih biografskih skic nekaterih filozofov.

tem si je pravzaprav sploh pridobila sloves. Kot pravi Barnes (1975, xi), sta obe deli v svoji osvežilnosti navduševali generacije evropskih učenjakov in znanstvenikov.⁵ Iz te perspektive je skoraj nemogoče zanikati neizmerno zgodovinsko težo, ki ga ima, kot tudi, gledano vsebinsko, pomembne opise v sferi znanosti, znanstvenega raziskovanja in tudi objektivne stvarnosti. V razliki glede na platonski nauk o oblikah se je Aristotel s svojim učiteljem strinjal v oceni, da je resnično znanje lahko le tisto, ki zadeva bistveno naravo stvari, vendar je takšno naravo raje ugledal v stvareh in ne zunaj njih – namreč kot nekaj, kar je stvarjem imanentno dano kot oblika (*eidos*) z neko zmožnostjo. Tako rekoč šolska predstava o aristotelskem pojmovanju sveta pravi, da je realnost bivajočih stvari tisto, kar lahko najdemo zgolj v svetu čutnega izkustva. Takšen pogled ima prav tako šolsko obravnavano nasprotje v še eni predpostavki o svetu popolnih bitnosti, kot ga je zagovarjal njegov učitelj Platon, predstavo torej, ki je bila v *Metafiziki* nemudoma označena za govorjenje praznih besed in pesniške metafore.⁶ Tovrstna dihotomija ni le ontološka, zadeva osrčje bistvenega epistemološkega vprašanja – za Aristotela so platonske oblike preprosto nekaj, kar nam prav nič ne pojasni našega znanja o tem svetu. Še huje, pravo in resnično znanje o tem svetu je nekaj, k čemur oblike ne prispevajo popolnoma nič.⁷

Če je ontološka shizma med obema velikanoma antične filozofije tu povsem jasna, pa oba vendarle delita skupno idejo o tem, da za bivajočnostjo tega sveta stojijo nespremenljiva formalna počela, ki jih Aristotel, kot je znano, postavlja v stvari, razvije v svojem lastnem nauku o oblikah (*eide*) in jih razume kot imanentno dinamično naravo v njih. V tem smislu sta ob dediča parmenidovskega prepričanja o globljem ustroju stvarnosti. Stališče, da je bistvena narava navzoča na imanenten način v samih stvareh, je odločilna za aristotelsko osnovno epistemološko izhodišče – slednje zadeva raziskovanje, kaj je resnično znanje (*episteme*) oziroma načine tega, kako v resnici spoznavamo stvari. Ker je vse, kar biva, po svoj naravi posamezno, se pred Aristotela postavlja naslednji temeljni

⁵ Obe deli sta v grškem izvorniku dejansko zapisani v množini: torej *Prve Analitike* in *Druge analitike* (*Analytika protera* in *Analytika hystera*), vendar se doslej v slovenščini množinska oblika praktično ni uporabljala, tudi ne v primerih drugih Aristotelovih del.

⁶ *Metaph.* 991a 2, 999a24–9.

⁷ Pellegrin (2005, 23) v uvodu v svoj francoski prevod istega dela pove, da v nobenem drugem spisu Aristotel ni tako zelo daleč od platonizma kot prav v *Drugi analitiki*, prav tako, in še več, narave in pomena tega dela ne moremo razumeti, če nimamo povsem v mislih avtorjevega preloma s svojim učiteljem.

izziv: kako lahko dospemo do pravega znanja o stvareh na ustrezen način, če je pravi predmet resničnega znanja po svoji naravi nujno splošen in če je obenem vse, kar biva, po svojem bistvu posamezno? Epistemološko zadrego, ki jo je Platon razrešil s hipostaziranjem oblik, poskuša razrešiti *Druga analitika* v tem, ko najde odgovor na to, kakšno je resnično znanje, v tem primeru predvsem znanstveno znanje, v splošni naravi stvari, ki je imanentna posameznostim. Na takšen način so tudi elementi sklepanja nekaj, kar imajo svojo fenomenalno podstat v konkretnosti stvarnosti.⁸ Če je, skratka, smisel znanstvenega postopanja v dokazu, bo logiška struktura, zaobsežena v premisah, zadevala povsem konkretno stanje stvari.

Danes, ko sta se filozofija in znanost po svoje razšli, je lahko fascinacija nad Aristotelovimi pogledi na znanost večplastna: lahko se z avtorjem strinjamo in ga občudujemo, lahko pa se ne strinjamo, a bodo njegovi pogledi za nas in naš, recimo temu sodoben pogled, v primerjalnem oziru vendarle izjemno poučni, referenčni in takšni, da bodo sooblikovali naše stališče. Osnoven očrt znanstvene misli ni kompliciran, čeprav bi zanj v *Drugi analitiki* težko rekli, da je privlačen. Ferejohn (1991, 15) celo ugotavlja, da je to delo »grdi pastorček« v aristotelškem korpusu in opozarja, da je besedilo v antiki vedno imelo sloves neizglajenega sloga, pomanjkljivega reda in neodločnih poudarkov. Čeprav je do neke mere urejenost dela res šepava in vsebina zgoščena do izjemno težke berljivosti, je ocena pretirana. Ob tem je treba vedeti, da *Druga analitika* ne prinaša obrisa znanstvene metodologije ali aksiomatizacije znanosti – verjetno jo je treba videti predvsem kot delo, ki gradi aristotelško teorijo znanja v nasprotju s platonistično epistemologijo. Začetna težava se skriva že v določitvi področja, ki ga pokriva – v njenem središču stoji znanstveno razumevanje oziroma znanje (*episteme*), ki je, strogo vzeto, poudarjena tema istega spisa. A tu nastopi že prva terminološka in konceptualna aporija, kajti kot je pokazalo več interpretov, je Aristotelov pojem prejkone bližje naši konceptiji razumevanja kot konceptiji vednosti – zato bi ga smeli razumeti kot znanstveno razumevanje.⁹ Vendar le do neke mere. Kot vemo

⁸ *APo.* 72a25 in dalje, *APo.* 73a29 in dalje.

⁹ Primerjaj Burnyeatov članek (1981, 97–139). Slovenska prevajalka se je tu odločila za »znanstveno razumevanje« povesod tam, kjer je ta prevod smiseln. Naša struktura vednosti je namreč bolj povezana z upravičevanjem in uvidom, medtem ko je Aristotelova bržkone le s tolmačenjem in razlago. Imeti vednost je zanj kognitivno stanje razumetja neke vsebine. Sodobna filozofska misel razlikuje med pojasnjevalnimi razlogi in upravičevalnimi razlogi – prvi so očitno povezani z dajanjem pojasnila za dejanja in stališča, drugi z upravičevanjem. Vendar se včasih zdi,

iz dolge zgodovine recepcije dela, je navedena terminološka zadrega skorajda nerešljiva, vsaj če upoštevamo odsotnost končnega konsenza. Grški izraz *episteme* prinaša in reproducira ogromne prevajalske težave, saj pomeni na primer hkrati »znanje« in »znanost«. ¹⁰ Toda »znanost« je lahko zavajajoč prevod za *episteme*, saj nam danes pomeni predvsem metodološko in institucionalno ločeno področje vednosti in z njo povezane dejavnosti. Ne le, da v Aristotelovem času kot takšna v svoji diferenciaciji ni obstajala, zanj se niso postavljala niti številna osrednja vprašanja filozofije znanosti v obliki, kot jih poznamo danes. V *Drugi analitiki* zato *episteme* ne bo »znanje« ali »vednost«, ker delo ne želi biti zgolj epistemološka razprava z željo razmejiti sfero epistemičnega nasproti doksastičnemu; njena ambicija je širša, postavlja si izziv razložiti fenomene v naravi in tega, kako jih definirati kot predmete sistematičnega preučevanja. V tem oziru je kot epistemološki nauk zavezana vprašanju filozofije znanosti. Znani predlog Burnyeata, ki mu sledi tudi Barnesova rešitev, gre v smeri branja *episteme* v smislu »razumevanja«. ¹¹ Toda če rečemo, da Aristotela zanima razumevanje naravnih fenomenov, kako naj bi jih razumeli? Verjetno na način, da jih razložimo in opredelimo – in prav s tem se potem ukvarjajo znanstveniki. Zato je *episteme* tu predvsem oblika znanstvenega razumevanja stvari – ni ne znanost *per se*, ni razumevanje, temveč razumevanje znanstvenih resnic.

Vsaka izmed znanosti obravnava določen obseg fenomenov v naravi, začeni z matematiko in naravoslovnimi znanostmi. Danes bi dejali, da opisujejo svoj predmet in da se po njem med sabo te razlikujejo. Aritmetika preučuje števila, geometrija geometrijske like in elemente. V danih primerih je predmet strukturno določenih sestavov subjektov ali podlag (tudi v aristoteliskem smislu *hypokeimenon*) ter (naključnih) lastnosti, ki jih jim pripišemo. Točke, črte, trikotniki in liki so recimo takšne podlage v geometriji, lastnosti, ki jih pripišemo tem podlagam, pa so npr. »križanje«, »imeti kote enake dvema pravima« ali kaj podob-

123

da se obe plati v primeru podajanja dokazov združita, kajti za razlago bodo stala počela, ki pa so, tako Aristotel, stvar poprejšnjega prepričanja, zaradi česar bo sklepanje tako razlaga, zakaj se je nekaj zgodilo, kot tudi upravičenje našega prepričanja, ki pri tem nastopi. Obstajajo seveda tudi močni ugovori proti tej rešitvi, češ da poudarja le eno obliko znanja, namreč »da-védenje«. Primerjaj na primer Ackrill (1981, 366).

¹⁰ Veliko interpretacij razume *epistemei* kot znanosti, čeprav gre dejansko in preprosto za naštevane vrst znanj. Na precejšnjem številu mest *Druge analitike* je zato skoraj nemogoče enoznačno navesti, ali ima Aristotel v mislih predmetno področje ali zgolj tip vednosti, ki ga, potencialno, prvo pokriva.

¹¹ Burnyeat (1981), Barnes (2002).

nega. Med podlago in lastnostmi, ki jih pripišemo, se tvori povezava, npr. črte se križajo v točkah, trikotniki imajo notranje kote v seštevku enake dvema pravima, trikotnik je lik, hkrati je trikotnik sestavljen iz črt. Aristotelova ambicija bo zato zelo preprosta – obravnava takšnih fenomenov. Na začetku druge knjige se bo npr. spraševal, kaj točno je mrk. Odgovor: mrk je odzvetje svetlobe Luni zaradi Zemljinega zastiranja (*APo.* 90a16–17). Spraševal se bo, zakaj mrk nastane, oziroma zakaj npr. Luna mrka. Njegov odgovor bo, kot rečeno, da zaradi umanjkanja svetlobe ob tem, ko jo Zemlja zastira. S tem, ko bo imel znanstveno razlago, bo znanstvenik lahko razumel pojem mrka, s to opredelitvijo pa bo lahko nadaljeval, ko bo pojasnjeval druge nujne lastnosti tega fenomena, npr. periodičnost mrka, obliko, dolžino, obarvanost in podobno.

II.

Četudi prinaša nesporno zahtevno in težavno branje, bi *Drugi analitiki* težko odrekli določeno homogenost od začetka do konca. Prvo poglavje prve knjige je nekakšen propedeutičen sinopsis celotnega dela; v njem je zastavljena temeljna aporija možnosti znanja, ki je razrešeno v t.i. dokazovalnem znanju ali razumevanju; tisto, kar mora izkazovati znanstveni argument, ima strukturo dokaza. Za izhodišče opredelitve *episteme* je Aristotel vzel paradoks (pridobivanja) znanja iz Platonovega *Menona* (80D–86A), kjer Sokrat želi raziskati naravo vrline, o čemer pa, kot sam prizna, nima popolnega znanja.¹² Aristotel v uvodnem stavku jasno pove, da je vsako poučevanje in vsako učenje (*mathesis*), ki je razumsko, utemeljeno na predhodnem znanju (*gnosis*).¹³ Potrebno je torej poprejšnje znanje, da bi začeli poučevati, a tudi, da bi začeli raziskovati, in kot se bo izkazalo, sploh govoriti o znanstvenem razumevanju. Dilema za Platona je bila jasna: ali že vemo tisto, kar želimo spoznati, zato to ni nobena pot spoznavanja in učenja, temveč prejkone spominjanje (*anamnesis*), ali pa sploh ne vemo, kaj iščemo, zaradi česar tega niti ne bomo prepoznali, ko takšno znanje pridobimo. Med sofistično

124

¹² Sokrat za človeka nasploh v *Menonu* 80E pravi naslednje: »Kajti ne more iskati niti tega, kar ve – to namreč že ve, in takšen pač sploh ne potrebuje iskanja –, niti tega, česar ne vem, saj pač ne ve, kaj naj bi iskal.« Predmet preiskovanja tega, česar ne poznamo, je na nek način nemogoč, še pravi: in kako bi sploh vedeli, da je to tisto, kar iščemo, če bi nanj naleteli slučajno? Čeprav je literatura o »Menonovem paradoksu« obsežna, velja opozoriti na Ferejohnov članek (1992, 111–130) o Aristotelovih motivih za njegovo vpeljavo v *Drugi analitiki* na podlagi distinkcije med *episteme*, ki vsebuje *logos*, in *episteme*, ki ga ne vsebuje.

¹³ *APo.* 71a1–2.

rešitvijo, ki v skladu s svojo empirično in senzualno predstavo verjame, da obstaja le agregacija novih dejstev, ki se v nas kopičijo, ali predstavo privržencev Platona v Akademiji, po kateri obstaja znanje, ki je pridobljeno s sklepanjem in dokazovanjem, je Aristotel zavzel stališče med obema; izognil se je vprašanju, ali je znanje že v nas samih (na primer v duši s pomočjo na primer platonskih oblik) ali ne, temveč ga je s svojim naukom o dejanskosti in zmožnosti naredil za potencialno navzoče v človeškem umu. Učenje je proces pridobivanja znanja, ki teče od zmožnosti k dejanskosti, je aktualizacija na prav enak način, kot velja za naravne pojave (na primer za gibanje).

Predhodno znanje o predmetu bo torej potrebno, da bi dosegli polno razumevanje ali znanje o njem; brez njega ne bo šlo.¹⁴ Aristotelova terminologija je tu relativno striktna: predhodno znanje bo opisano z glagoli *gignoskein*, *gnorizein* in *eidenai*.¹⁵ Na drugi strani obstajata besedi *epistasthai* in *episteme* – nekateri komentatorji sicer menijo, da je prvi izraz prejkone rezerviran za (različne) vrste znanj, a je za obe obliki bistveno to, da predpostavljata znanje, ki je učinek postopka dokaza (*apodeixis*). Ob tem je treba poudariti, da je aristotelska *episteme* tu mišljena kot izvorno, nediferencirano znanstveno razumevanje ne v smislu univerzalne znanosti, temveč znanja o konkretnih naravah posameznosti (tega človeka, tega drevesa, tega kamna), ki je splošno v tem smislu, ker se zahteva za kateri koli del znanja in dokaza. Ko Aristotel govori o predhodnem znanju, nima v mislih kakšnih platonskih nebes in neposrednega dostopa do oblik (ali idej), ki da so razlog našega znanja. Danost te vrste znanja se kaže na dva načina – glede na to, da so nekatere stvari enostavno nujne bodisi v svoji logični eksistenci in se nanašajo na nekaj, kar da je (*hoti esti*), bodisi se zahteva, da poznamo njihov pomen, denimo kaj pomeni neka beseda (*hoti todi semainei*):

Predhodno znanje je nujno v dveh smislih. V nekaterih primerih je nujno že verjeti, da nekaj je, v drugih je treba razumeti pomen besede; v nekaterih je nujno oboje. Da je v vsakem primeru resnično bodisi, kar se trdi, bodisi zanikanje tega, je npr. treba verjeti; pri trikotniku je treba razumeti pomen te besede; pri enoti (*monas*) je nujno oboje: razumeti pomen te besede in verjeti, da enota je. Te stvari namreč za nas niso vse enako razvidne. (APo. 71a11–16)

125

¹⁴ Aristotel uporabi izraz *dia proginoskomenon* (APo. 71a6) že v *Topiki* 141a26–31 in ga obširneje pojasni; izraz bi lahko prevedli kot »stvari« (ali »podatke«), s katerimi smo že vnaprej seznanjeni.

¹⁵ Barnes (1994, 82) celo ugotavlja, da sta izraza *gignoskein* in *eidenai* pri Aristotelu rabljena povsem nerazločeno.

V prvem primeru se ima evidentno v mislih logiška pravila, na primer zakon o izključeni tretji možnosti: nekaj bodisi je bodisi ni, tretja izbira ni dana. Toda ne nujno, opozarja de Rijk (2002, 597), opis je povsem prazen in lahko zadeva tako logične principe kot aktualne pojave. Določanje pomena besed je bolj razumljivo: »biti trikotnik« ima svoj semantični pomen, ki je razumljiv le v primeru, ko smo poprej dojeli, kaj označujejo besede. Primer enote vsebuje sovpadanje obojega, hkrati razumevanje pomena besede kot verjetja, da obstaja primerek enote. Bolj zahtevna in kompleksnejša je izpeljava, po kateri je lahko spoznavanje te vrste, da določene stvari spoznamo predhodno, znanje o drugih pa pridobimo skupaj z njimi, če te spadajo v nekaj splošnega: »Da ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima, smo vedeli že prej; da je tole, kar je vrisano v polkrog, trikotnik, pa smo spoznali in bili hkrati napeljeni k zaključku.«¹⁶ Primer s trikotnikom bi smeli razložiti takole: recimo, da nekdo opazuje polkrog pred sabo (na primer na templju). Taka oseba pozna Evklidov teorem (1, 32), po katerem ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima. V tem primeru bo namreč tudi zmožna prepoznati isti lik kot vrisan v polkrogu, in to v istem trenutku, ko ga bo spoznala.¹⁷ V *Nikomahovi etiki* 1141a28 na primer beremo, da v matematiki neposredno zaznavamo, da predstavlja trikotnik skrajni premočrtni lik (*to eschaton*), kar je zoperstavljeno čutnemu zaznavanju. Taka vrsta matematičnega »uvida« ni stvar logičnega premisleka po sklepanju, kajti spoznanje, da ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima, je nesporno posredno in deduktivno; v danem primeru pa za to, da bi prepoznali trikotnik, ne potrebujemo take vednosti. »Biti trikotnik« je tu srednji pojem (*to meson*) – več o njem v nadaljevanju –, ki ga potrebuje sleherno sklepanje, a ne v danem primeru, ker do njega dejansko ni prišlo.¹⁸ Aristotelova raba srednjega pojma, ki prvič v *Drugi analitiki* nastopi že v tem prvem poglavju, je dvoumna. Večina interpretov in prevajalcev razume posamostaljeni pridevnik srednjega spola *to meson* kot nekaj, kar pomeni isto kot samostalni moškega spola *ho mesos horos* – zato je besedo prevaja kot srednji termin ali pojem. Takšna raba, ki je sicer v logiki ustaljena, nekoliko zavaja, saj predpostavlja stvarnost in objektivnost stvari, na katere cilja, na primer »človek« ali »razumen« in podobno. Točnejša raba, ki jo je težje ubesediti v drugem jeziku, v resnici meri na stanje, ki ga lahko neki stvari pripišemo, torej »človeškost osebe X«, »razumskost osebe X«. Pomembno je vedeti, da srednji pojem nima nujno silogističnega ozadja.

¹⁶ *APo.* 71a20. Primerjaj prevod in komentar pod opombo v tej številki *Filozofskega vestnika*.

¹⁷ Primerjaj tudi Harari (2004, 26).

¹⁸ Aristotel za opisani primer zapiše: »Učenje namreč v nekaterih primerih poteka na ta način in spodnjega pojma (*to eschaton*) ne spoznamo preko srednjega (*to meson*)« (*APo.* 71a21–22).

Znanost se predvsem ukvarja s stvari, ki so nujno takšne, zato bo dokaz sklepanje iz prvih počel (*archai*). Poglejmo si, kaj tvori temeljne predpostavke znanstvenega dokaza, kot si ga Aristotel predstavlja. Dva pogoja morata biti izpolnjena, da bi smeli govoriti o znanstvenem razumevanju:

Da neko dejstvo znanstveno razumemo (*epistasthai*) (v polnem smislu in ne sofistično, tj. naključno), mislimo takrat, ko mislimo, da poznamo razlago (*aitia*) zanj oziroma da vemo, da je prav to razlaga zanj, in da dejstvo ne more biti drugačno. Znanstveno razumevanje je torej očitno nekaj takega. Namreč tako tisti, ki znanstveno ne razumejo, kot tisti, ki razumejo, mislijo, da so v opisanem položaju, in slednji tudi so. Če je torej neko dejstvo predmet znanstvenega razumevanja (*episteme*) v polnem smislu, to dejstvo ne more biti drugačno, kot je. (*APo.* 71b 10–17)

Da bi imeli polno znanstveno razumevanje, moramo vedeti, da so stvari našega raziskovanja takšne, da ne morejo biti drugačne.¹⁹ Da so torej dejstva. Drugi izpolnjeni pogoj je, da poznamo razlago za to stvar, da torej vemo, zakaj je takšna, kot je. Obe zahtevani točki sta nekaj, kar je utemeljeno na siceršnjem dogovoru okoli tega – da torej vemo, kaj je znanstveno razumevanje in kaj to zahteva, velja tudi za tiste, ki tega razumevanja nimajo. Končni sklep o dejstvu takšnega znanstvenega razumevanja, ki ne more biti drugačno, je povezan z razlagalnim pogojem, podajanjem vzroka ali razlage (*aitia*), ki jo Aristotel terja. Čeprav sta oba navedena pogoja epistemološka po svoji naravi (izrecno je navedeno, da moramo poznati oba), torej tako dejstvo, ki je predmet znanstvenega razumevanja in ne more biti drugačno, kot tudi razlago zanj, pa je te vrste pogojevanje tukaj očitno ontološko in se navezuje na dejstva kot predmete znanja – v smislu, da predmeti našega znanja resnično so in morajo biti taki, da torej ne morejo biti drugačni in so resnično dani v znanstveno razlago na napisan način. Je takšna interpretacija smiselna? Zdi se, da nimamo težav s tem, da bi zahtevali pogoj o ontološkem statusu dejstev, ki so predmet razumevanja. Toda drugi pogoj, ki je razlagalen, ni tako samomeven. Taka zahteva pomeni, da znanstvena razlaga nikoli ni subjektivna, s tem pa nas ne usposablja zgolj za razumevanje, zakaj je nekaj takšno, kot je, temveč vselej najde ustrezno vrsto predmeta razumevanja in znanj, ki je znanstveno razložljiv na opisan način. S tem bo razlaga navedla ustrezne vzroke, zakaj je neko dejstvo o predmetu takšno, kot je. Da obstaja predmet (ali dejstvo o tem predmetu) znanstvenega razumevanja, ki ne more biti drugačen, je te-

¹⁹ Primerjaj še Irwin (1995, 119).

meljni pogoj, če ga želimo primerno spoznati. V *Nikomahovi etiki*, njenem tretjem poglavju šeste knjige, je Aristotel navedel niz posledic, ki sledijo temu pogoju. V razpravi o vrlinah se želi Aristotel dotakniti znanja o njih in zapiše:

Vsi smo prepričani, da to, kar znamo, ne more biti drugače. O tem pa, kar je lahko drugače, ne vemo, ali sploh eksistira ali ne, kadar je odtegnjeno našemu opazovanju. Predmet znanja ima torej značaj nujnosti, se pravi, da je večer; kajti vse, kar je nujno, je večno, kar pa je večno, ni nastalo in ni spremenljivo. (EN 1139b20–24)²⁰

V nadaljnjem stavku izvemo, da se znanje lahko posreduje drugim in da so vsebine znanja nekaj, kar se lahko naučimo, hkrati pa Aristotel izdatno namiguje na svoje delo *Analitike*, v katerem je, kot pravi, že pojasnil, na kak način poučevanje temelji na tem, kar je predhodno spoznano, kot tudi, da sta njegov temelj indukcija in sklepanje. Zdi se, da je tretje poglavje *Nikomahove etike*, kjer želi pojasniti znanje, v celoti referenca na *Drugo analitiko*, ki se, strogo vzeto, ukvarja ne z znanjem, kakor smo poudarili, temveč prejkone z znanostjo in znanstvenim razumevanjem – kar nas vrača na začetno dilemo pojmovne širine *episteme*.

Aristotelova napoved natančnosti opisa znanja na tem mestu, češ »pri čemer se bomo izražali natančno in se izogibali analogijam«, nas nato pripelje do definicije, po kateri je znanje »zmožnost dokazovanja«. ²¹ Pozorni bodimo na še eno malenkost v zgoraj navedenemu odlomku: zdi se, da je v njem na enak način opisan pogoj znanstvenega razumevanja, ki pravi, da se to nanaša na tisto, kar ne more biti drugačno (predmet) ali drugače (dejstvo). ²² Če bi namreč nekaj lahko bilo drugačno in to dejansko ne bi bil predmet našega opazovanja (*theorein*) v danem trenutku, ne bi mogli vedeti, ali biva ali ne. Čeprav bomo o tem načinu spraševanja (*ei esti*) spregovorili kasneje, nam to že zdaj pove naslednje: ko o nečem ne moremo vedeti, ali biva ali ne, te stvari ne moremo vedeti ali spoznati. Kar želimo znanstveno spoznati, mora biti znanstveno spoznatno tudi takrat, ko tega ne moremo opazovati, zaradi česar bo tisto, kar znanstveno vemo, moralo obstajati po nujnosti. Nujnost tu ne pomeni drugega kot pogoj, da nekaj ne more biti drugačno. Preostanek asociacij je jasno prepoznaven: kar je po nujnosti, je

²⁰ Ohranjam Gantarjev prevod, kjer je *allos echein* preveden prislovično.

²¹ Aristotel na istem mestu navaja še, da ima znanje le tisti, ki je o nečem zanesljivo prepričan in ki so mu znana tudi izhodiščna počela. Ne poznati počel pomeni imeti znanje po naključju. Primerjaj EN 1139b.

²² Kot že nakazano, med obema rabama tu ne ločujem.

tudi večno, zaradi česar je to, kar spoznavamo na znanstveni način, večno, kar pa pomeni, da je s tem nenastalo in nepremenjivo.

Navedeni atributi predmeta znanstvenega razumevanja, ki ne more biti drugačno, se zelo razlikujejo od tega, kar beremo v *Drugi analitiki*: večnost, nenastalost in nepremenjivost niso lastnosti, ki bi jih našli med opisi predmeta znanstvenega razumevanja. Še več, nujnost se v njej ne navezuje na predmet, temveč prejkone na premise v dokazu. V začetku četrtega poglavja beremo:

Kar znanstveno razumemo v polnem smislu, ne more biti drugače, kot je; zato bo to, kar je predmet [to episteton] dokazovalne znanosti, nujno. Dokazovalno znanstveno razumevanje je tisto, ki ga imamo, ker imamo dokaz; sklepanje, ki tvori dokaz, torej izhaja iz nujnih premis. (*APo.* 73a22–24)

V tem odlomku se jasno artikulira misel, da je dokaz oziroma dokazovanje nekaj, kar je sklepanje iz premis, ki so nujne. Tovrstna zahteva sicer ni najbolj smiselna, saj bi lahko pomislili, da je tak postopek argumentacijsko napačen – namreč sklepati, da so premise nujne zato, ker je sklep nujen. Kot vemo, Aristotel to možnost zanika.²³ Verjetno je treba mesto brati nekoliko drugače: ambicija je le pokazati, da so premise v dokazu nujne, ker je predmet znanstvenega raziskovanja takšen, da ne more biti drugačen. Poudarek bi torej smel biti na tem, da če je predmet znanstvenega razumevanja takšen, da ne more biti drugačen, bodo tudi stvari, ki jih znanstveno spoznavamo v dokazu, nujne. Toda edini način, da bi jamčili to, da je sklep v dokazu nujen, se bo skrival v premisleku, da so tudi premise, iz katerih smo ga izpeljali, nujne. Dokaz torej vedno vodi do sklepa, ki je nujen, zato bodo takšne morale biti tudi premise.²⁴

Zakaj je še pomemben navedek iz *Nikomahove etike*, ki smo ga zgoraj primerjali? Skupno z navedkom iz *Druge analitike* mu je, da dokazuje povezavo med nujnostjo in tem, kar je znanstveno spoznatno. Toda v obeh primerih bo ta nujnost različna: v *Nikomahovi etiki* bo Aristotel sklepal, da je tisto, kar se ponuja znanstvenemu spoznanju, večno, nenastalo in nepremenjivo – to so lastnosti, ki nesporno govorijo v prid ontološni nujnosti, ki je na delu v stvarnosti tega sveta. Toda nujnost v *Drugi analitiki*, pripisana predmetom našega znanstvenega ra-

²³ Primerjaj *APo.* 75a2–4.

²⁴ Oziroma: iz nujnih premis lahko sledi le nujen sklep, vendar bo Aristotel dopustil možnost, da nujen sklep lahko sledi tudi iz nenujnih premis.

zumevanja, mora biti izpeljana iz nujnosti premis. Premise kot premise pa niso nujno bivajoče, zato ne moremo govoriti o njihovi ontološki nujnosti, kvečjemu o njihovi propozicionalni oziroma logični; ker je tisto, kar znanstveno spoznavamo, nujno v nenaključnem smislu, bodo tudi stvari, iz katerih smo jih izpeljali, morale biti nujne na opisan način. V nekem smislu torej Aristotel spregovori v perspektivi dve tipov nujnosti, ontološke in logične. Takšen premislek nas pripelje do tega, čemur pravi počela. Večina komentatorjev se strinja, da se prva in druga knjiga *Druge analitike* ukvarja s počeli znanosti, *episteme*. Počela, v tem primeru znanosti (ali vsaj vednosti), so temelji neke znanosti ali znanstvenega razumevanja, s tem so njihov začetek, kot nam pove sama etimologija besede, so njihova mera in vodilo. Eno izmed počel znanosti so gotovo opredelitve ali definicije (APo. 72a6–24). Da bi sestavili dokaz, ki je jedro znanstvenega dela, bomo zato nujno potrebovali premise, ki vsebujejo takšna počela.

III.

Aristotel torej izrecno navaja, da je produkcija znanstvenega razumevanja nekaj, kar temelji na osnovi dokaza (*apodeixis*) (APo. 71b16). Ta je opisan kot znanstveno sklepanje (*sylogismos epistemonikos*), ki omogoči znanstveno razumevanje. V tem smislu obstaja dokazovalna znanost oziroma znanje (*apodeiktike episteme*), za katero se bo zahtevalo, da izhaja iz premis, ki izpolnjujejo točno določene pogoje – vsi so jasno naštet. Biti morajo resnične (*alethe*), prvotne (*protá*), neposredne (*amesa*), bolj poznane (*gnorimotera*) in prvotnejše (*protera*) od sklepa (*symperasma*), ter razlaga zanj (*aitia*). Šele s takšnimi izpolnjenimi pogoji bodo namreč takšne premise delovale kot počela. (APo. 71b18–25) Povedano preprosteje, za Aristotela bo dokazovalna znanost nastopila le, če bo sklep dokaza nujno sledil iz nedokazljivih počel, ki so po svojem bistvu resnične in prvotne premise.²⁵ Znanstveno razumevanje je hierarhično urejen niz dokazov, ki so po svojem bistvu razlagalna sklepanja. Dokazi, ki so najvišje uvrščeni, imajo za svoje premise prva počela *episteme*. Pomembno za počela je, da so nedokazljiva: karkoli bo že obstajalo v znanosti, bo izpeljano po sklepanju iz njih, toda sama počela niso izpeljana iz ničesar. Ker znanja o počelih ne moremo dobiti s pomočjo dokaza, se poraja vprašanje, kako jih sploh spoznamo? V zadnjem poglavju *Druge analitike* (II. 19) se bo Aristotel sicer posvetil temu vprašanju, a daleč od tega, da bomo deležni končnih pojasnil.

130

²⁵ Primerjaj Perelmutter (2010, 228).

Temeljni postopek doseganja znanja bi lahko opisali na naslednji način: čutila v nas proizvajajo določene zaznave in občutke, ki se potem prenašajo v razumski del človeka kot nekaj, kar obstaja kot še ne analizirani fenomen, kot *pragma*.²⁶ Znanstvena analiza, ki bo stekla in o kateri govori že sam izraz *analytikos*, vsebovan v naslovih obeh istoimenskih spisov, se bo odvila, ko bo človekov razum nek fenomen obravnaval na način, da ga bo pretvoril v podlago in njene lastnosti, pri čemer bo uporabil ustrezen *meson*.²⁷ Aristotelov *meson* seveda ni nujno *terminus medius*, srednji pojem, kajti predstavljati si ga ne smemo le kot jezikovno entiteto, temveč nekoliko širše, kot srednjo ali vmesno stvar. Vzemimo fenomen (*pragma*), ki ga zaznavamo in ga želimo analizirati. Aristotelov primer je »trušč, ki se ustvarja v oblakih«. ²⁸ Dobimo naslednjo situacijo: »Trušč, ki se ustvarja v oblakih« je *pragma*, torej fenomenalno stanje stvari, ki ga moramo analizirati. Kaj je tu »medialno« stanje? Nekaj takšnega kot »ohlajanje ognja«, ki omogoči ugotovitev »Trušč je ohlajanje ognja« oziroma »Trušč se povzroča z ohlajanjem ognja« oziroma »Grmenje je ohlajanje ognja«. Poprejšnje znanje, ki ga omenja Aristotel na začetku *Druge analitike*, je v tem primeru predpostavka o tem, da je grmenje trušč v oblakih, ki je učinek ohlajanja ognja.

Ob tem navaja Aristotel še določene dodatne pogoje. Da bi nekaj bilo dokaz v pravem pomenu besede, moramo po subjektno-predikatni zasnovi podlagi pripisati lastnosti pod čisto določenimi pogoji. Možnosti so naslednje:

1. Lastnost mora pripadati ali biti pripisana podlagi »za vsak primer« ali »vsakič« (*kata pantos*), torej mora veljati za vsak dani primer oziroma, kot so dejali v srednjem veku, *universaliter*. To pomeni, da velja za vsak član razreda te podlage: »Vsak *S* je *P*«. »Za vsak primer« je nekaj, kar velja vsakič in vselej: za vsakega človeka npr. velja, da je žival, zato je vsak človek pred nami tudi žival.²⁹
2. Lastnost mora pripadati ali biti pripisana podlagi »sami po sebi« (*kath' hauto*), torej *per se*. Kar pomeni, da se mora izrekati o podlagi glede na njej lastno naravo: »*P* pripada/opiše *S* glede na naravo *S*« ali »*P* pripada/opiše *S*

²⁶ Aristotel razume znanstveno raziskovanje kot prehod od grobe ideje, ki jo prinašajo čutno zaznavanje in izkustvo, do polnega razumevanja, kaj neka vrsta stvari ali vrst dogodka je. Primerjaj Ackrill (1981, 102).

²⁷ Za nekoliko drugačno branje pomena izraza *analyein* glej še Smithov članek v tej številki *Filozofskega vestnika*.

²⁸ *APo.* 94a5.

²⁹ *APo.* 73a26–28.

glede na naravo *P*«. V danem primeru je »samo po sebi« nekaj, kar je prisotno v naravi stvari, njenem kajstvu. Aristotel daje nejasen primer črte, ki velja za trikotnik sam po sebi in točko, ki velja za črto samo po sebi, ker sestavlja lastnost vedno bitnost stvari, ki je po sebi.³⁰

3. Lastnost mora pripadati ali biti pripisana podlagi »splošno« (*katholou*), kar pomeni, da se izreka o njej glede na njeno celotno naravo: »*S* je *P* glede na celotno *S*«. Ta tretji pripis je na nek način seštevek prvih dveh; razmerja med »za vsak primer«, »sama po sebi« in »splošno« so kumulativna, prva dva vodita k tretjemu pripisu. Nekaj bo veljalo kot splošno takrat, če bo veljalo za vsak primer neke stvari in če bo veljalo za to stvar samo po sebi. Oziroma po sebi in kot tako (*hēi auto*), dodaja Aristotel (*APo.* 73b27). Po sebi je isto kot veljati za neko stvar kot takšno, na primer točka velja za črto kot tako (za črto kot črto) in lastnost imeti kote enake dvema pravima velja za trikotnik kot tak. Lastnost »imeti kote enake dvema pravima« ne velja splošno za geometrijski lik, na primer za pravokotnik. Aristotelova poanta tu ni v tem, da velja za trikotnik kot tak, saj je to mesto zasedeno za pripis »sam po sebi«. Splošnost (*katholou*) tu le onemogoča, da bi lahko nekdo dokazoval kot znanstveni stavek na primer trditev »Vsak enakokraki trikotnik ima kote enake dvema pravima«, s tem pa na primer za enakokraki trikotnik, da je prava podlaga. Splošno tu ne pomeni, da se nanaša na del te narave ali kajstva, kajti mora se na celotno naravo trikotnika, ki je prvotnejša – in v tem je poanta njegove uvedbe.

Omenjeni trije načini pripisa podlagi predstavljajo načine pripisa v znanstvenem dokazu. Aristotel nam glede tega, kako se oblikuje znanstveno raziskovanje, na začetku druge knjige *Druge analitike* ponuja štiri tipične »strategije« vprašanj, s katerimi to začenja. Taksonomija je enostavna: znanstvenik preizprašuje, da neka stvar je, zakaj je, če je in kaj je. Preiskuje torej »da je« (*hoti esti*, latinski *quia*), »zakaj je« (*to dioti*, latinski *propter quid*), »če je« (*ei esti*, latinski *si est*) in »kaj je« (*ti esti*, latinski *quid est*).³¹ Poglejmo si naslednji opis:

³⁰ *APo.* 73a34. Barnes opozarja na dvojno branje. Prvi dve razumevanji »samega po sebi« sta naslednji: (1) *A* velja za *B* sam po sebi = _{df.} *A* velja za *B* in *A* je zastopan v definiciji *B*; (2) *A* velja za *B* sam po sebi = _{df.} *A* velja za *B* in *B* je zastopan v definiciji *A*. V prvem primeru sta lastnost oziroma predikat upoštevana v definiciji podlage, v drugem je podlaga upoštevana v definiciji lastnosti oziroma predikata. Prim. Barnes (2002, 112). Skratka, črta je upoštevana v definiciji trikotnika, oziroma alternativno, trikotnik je upoštevan v definiciji črte po sebi. Primerjaj še opombo 49 pod prevod *Druge analitike* v tej številki revije.

³¹ *APo.* 89b24–25.

Stvari, po katerih se sprašujemo (*ta zētoumena*), je toliko vrst kot tistih, ki jih znanstveno razumemo. Sprašujemo se po štirih stvareh: po dejstvu (*to hoti*), po vzroku (*to dioti*), po tem, ali nekaj je (*ei esti*), in po tem, kaj nekaj je (*ti estin*). Ko se namreč sprašujemo, ali velja to ali nekaj drugega, in pri tem vpeljemo več kot en pojem (*eis arithmon thentes*), kot na primer ali Sonce mrka ali ne, takrat se sprašujemo po dejstvu. To je razvidno iz naslednjega: ko odkrijemo (*heurontes*), da Sonce mrka, se o tem nehamo spraševati, in če od začetka vemo (*eidōmen*), da Sonce mrka, se ne sprašujemo, ali mrka. Ko pa neko dejstvo vemo, se sprašujemo po vzroku, kot na primer ko vemo, da Sonce mrka in da se Zemlja premika (*kineitai*), se sprašujemo, zakaj Sonce mrka oziroma zakaj se Zemlja premika. Po teh stvareh se sprašujemo na ta način, po nekaterih pa na drug način; na primer ali je kentaver ali ga ni, ali je bog ali ga ni (s tem hočem reči, ali nekaj je ali ne v polnem smislu, ne pa v smislu, ali je nekaj belo ali ne). Potem ko spoznamo (*gnontes*), da nekaj je, se sprašujemo, kaj je to, kot na primer »kaj je torej bog?«, ali pa »kaj je človek?« (*APo. 89b23–35*)³²

Opisane načine spraševanj bi lahko v njihovi razlikovanosti razumeli na tak način:

1. *to hoti esti* ali »da nekaj je (*X*)« opisuje določeno stanje stvari (*pragma*) v njegovi danosti; celo v primeru najbolj enostavnih pojmov, kakršen je »žival«, bi takšno stanje morali razumeti kot »biti žival«. Aristotel navaja veliko primerov, omenjeni se glasi, da Sonce mrka (89b26); vprašanje se torej glasi, ali je podlaga določena z neko lastnostjo, ki ji jo lahko pripišemo, na primer »Da/ali Sonce mrka ali ne?«. Za to vprašanje je značilna formulacija »Ali za *X* velja lastnost *Y* ali ne?«.³³
2. *to dioti* ali »zakaj nekaj je« se sprašuje po razlogu, po tem torej, zakaj je nastopilo neko stanje stvari na način, da mu je pripisana lastnost, na primer »Zakaj Sonce mrka?« (89b30). Formulacija je »Zakaj je *X* (tudi) *Y*?« oziroma »Zakaj *X* pripada lastnost *Y*?«.
3. *to ei esti* ali »če/ali nekaj je« opisuje podlago, ki ji je pridodana kakršnakoli lastnost, tj. subjekt v njegovi določenosti. V tem oziru se ne sprašujemo o obstoju nečesa, torej neke nedoločene podlage, saj je ta že navzoča v čutni zaznavi. Aristotel daje primer: »Če Bog je?« (89b32) Pri tem načinu ni povsem jasno, v kakšni meri se razlikuje od prvega in ali res meri na eksistenco pod-

³² Navajam delovni prevod Jere Marušič.

³³ Cf. Byrne (1997, 86).

lage oziroma le na hipotetičnost. Značilna formulacija bi bila »Ali X je?«. Harrari (2004, 120) ugotavlja, da sta prvi dve vprašanji preliminarni in nastopata v prvi fazi znanstvenega raziskovanja. Hkrati bo veljalo, da nas na ravni bitnosti vpeljeta v drugi dve vprašanji, namreč »zakaj« in »kaj« je nekaj.

4. *to ti esti* ali »kaj nekaj je« sprašuje po pravilni kategorizaciji podlage nekega fenomena. Zato v glavnem to znanstveno vprašanje zadeva formalno identifikacijo podlage. Primer tega je recimo »Kaj je Bog ali človek?« (89b34–5). Značilna formulacija bi bila »Kaj je X?«³⁴

Pomembno je opozoriti na to, da se prvi dve vprašanji nanašata na stanje stvari (*pragma*), drugi dve se nanašata na podlago. Vse štiri načine spraševanja – »da«, »zakaj«, »ali je« in »kaj je« bi lahko opisali tudi kot moduse znanstvenih poizvedb, ki govorijo o dejstvu (*to hoti*), razlagi (*to dioti*), obstoju (*to ei estin*) in bistvu ali kajstvu (*to ti estin*). Stvari, ki so predmet našega iskanja (*ta zetoumena*), so torej opisane v naštetih načinih zastavljanja vprašanj. V prvem modusu si zastavljamo vprašanje o predmetu, da je kaj takšno, kot je, na primer da/ali Sonce mrka ali ne. Potem sledi, pravi Aristotel, konec iskanja, kajti ko ugotovimo, da Sonce mrka, odgovora na to vprašanje več ne iščemo (*APo.* 98b28). Podobno velja, da isto vprašanje preskočimo, če že od samega začetka vemo, da Sonce mrka – takrat takoj začnemo z naslednjim, ki je, zakaj je temu tako, zakaj skratka Sonce mrka ali zakaj se Zemlja premika.

Nekaj drugega je, ko se sprašujemo, ali je kentaver ali ga ni, oziroma ali je Bog ali ga ni (*APo.* 98b32–33). Vprašanje, ki je tu zastavljeno, meri na »ali je ali ni« v polnem smislu oziroma nasploh (*haplos*), kot temu rad reče Aristotel.³⁵ Šele, ko smo odgovorili na to vprašanje po »obstoju« nečesa, se zastavi naslednje, ki terja definijsko opredelitev o tem, kaj je nekaj stvar, na primer kaj je Bog in kaj človek. Harrari (2004, 121) pravilno ugotavlja, da Aristotel ne razreši povsem prepričljivo dileme med naključnim in nenaključnim razumetjem – nekaj lahko razumemo naključno po empirični poti in včasih se naše razumetje veže na sam predmet, kot na primer to, da je grmenje trušč v oblakih ali da je mrk način odvzeta svetlobe.³⁶

³⁴ Upoštevajoč jezikovno rabo, Barnes (2002, 203) četvorno členitev vprašanja glede na opredelitev do osebk (subjekta) razloži takole: *to hoti* opiše »Če S je P«, *to dioti* »Zakaj S je P«, *ei estin* »če je taka stvar kot S«, *ti estin* »Kaj je S«.

³⁵ Kot potem doda, s tem ne misli na »naključno« lastnost nečesa, torej ali je nekaj belo ali ni belo. Primerjaj *APo.* 98b 33.

³⁶ *APo.* 93a21–24.

V tem pogledu sta si izhodišči, ki sprašujeta po bistvu ali po obstoju, bolj blizu od preostalih, saj je poizvedba o tem, ali nekaj obstaja (obstoj), že odgovorjena z definicijo. Ker ni ostre razmejitve, je možna razrešitev interpretacijske dileme v tem, da vzamemo opredelitev, ki odgovarja na »ali je« za definicijo, ki ni realna (torej ne opredeljuje bistva ali kajstva stvari), temveč nominalna – kar pomeni, da zgolj pojasnjuje pomen neke besede in odgovarja na vprašanje, kaj označuje neka beseda.³⁷

Med vsemi štirimi tipi znanstvenih poizvedb obstaja določena notranja koherenca.³⁸ V smislu, da obstaja naravno sosledje spraševanj. Vprašanju po dejstvu (tem, da nekaj je) naravno sledi tisto po razlagi ali vzroku (zakaj nekaj je), pa tudi vprašanju po obstoju (ali nekaj je) naravno sledi tisto po opredelitvi (kaj nekaj je). Prvi dve zadevata množino stvari, ki smo jih identificirali, torej množstvo določil oziroma vprašanj, na kakšen način stopajo v odnos podlaga in lastnosti.³⁹ Drugi dve, obstoj in bistvo, zadevata posamezen pojem. Povezava je v nekem oziru metodološko (ali hevristično) »naravna«: spraševanje o tem, zakaj Sonce mrka, predpostavlja pozitiven odgovor na spraševanje, da mrka, kot tudi spraševanje po tem, kaj je Bog, predpostavlja pozitiven odgovor, da obstaja. Skratka: nemožeče bo imeti razlago o mrku Sonca, če to ne bo mrkalo, če ne bo dejstva, da *S* je *P*. Nekoliko drugače je z drugima primeroma, kajti lahko se vprašamo, kaj je neka stvar, ne da bi točno vedeli, ali taka stvar obstaja. Vprašanje po opredelitvi nujno ne terjata predhodno pozitivnega odgovora na tisto o obstoju. Lahko na primer razpravljamo o tem, kaj kentaver je, ne da bi predpostavili njegov obstoj – v danem primeru fiktiven in »nerealen«. Vendar se tu odvisnost lahko hitro obrne v tem smislu, da terjamo najprej odgovor na vprašanje, kaj neka stvar je, da bi sploh odgovorili na to, ali je. Vsaj videti je, kot da je situacija v tem smislu obrnjena na glavo, vendar tega Aristotel verjetno v resnici ne želi nakazati: kar se tu dejansko zahteva, je nominalna definicija nečesa, namreč v smislu določitve besednega pomena, na primer »Kaj misliš s kentavrom«?

³⁷ Odgovor na vprašanje »ali nekaj je« se torej lahko giblje v sferi iskanja nominalne definicije nečesa, na meji med tistim, kar je označeno z nekim izrazom ali imenom, in tem, kaj da nekaj je. David Charles, podobno kot Harari (2004), med obojima ločuje; znanstveno preiskovanje vsebuje zanj tri različne stopnje: najprej vsebinsko opredelitev tega, kaj neko ime označuje, potem opredelitev, ali ta predmet, ki je označen z imenom, obstaja, in nato še opredelitev o bistvu predmeta, ki ga označuje neko ime. Primerjaj Charles (2000, 24–56).

³⁸ *APo.* 89b36–90a2.

³⁹ *APo.* 89b26.

IV.

Vrnimo se k vprašanju bistva, *ti esti*. Vprašanje po tem, »kaj je nekaj«, implicira različne dodatne kontekste spraševanj – povezane s pojmom *X*, ki ga obravnavamo. Gómez-Lobo (1980, 76) navaja tri možnosti postavitve istega vprašanja. Prvič, kot rečeno, lahko meri na običajno sokratsko vprašanje po tem, »Kaj je *X*?«, ki želi določiti definicijo in pomen tega *X*. Drugič, z njim sprašujemo onstran jezika o tem, kaj taisti *X* predstavlja, in sicer v smislu »Kaj pomeni biti *X*?«: s tem se dejansko sprašuje po podlagi, vprašanje po bistvu stvari in bitnosti se izenačita.⁴⁰ Tretjič, lahko meri na določitev nekega *X* znotraj določenega razreda stvari in je zato identično vprašanju »Katera od teh stvari (v tem razredu *Y*) je *F*?«: *K* temu bi lahko dodali še četrto možnost, ko je stvar *X* izraz za posamezno stvar (*tode ti*), kar terjaja določitev rodu, na primer »Kaj je Sokrat?«. Aristotelov sugerirani odgovor na taisto vprašanje v *Metafiziki* se bo glasil, da je človek« (*Metaph.* 1028a16–18).

Verjetno prav zaradi navedenih zadreg je na mestu 89b37–90a1 *Druge analitike* artikulirano uveden novi pojem – *meson*. Aristotel govori o iskanju odgovorov na to, »da je nekaj« takšno in takšno, oziroma »ali nekaj je« v delnem ali polnem smislu. Za to drugo bo rekel, da torej v danem primeru iščemo srednji pojem:

Ko pa zatem ko spoznamo (*gnontes*) bodisi neko dejstvo bodisi to, ali nekaj je – bodisi v delnem smislu (*to epi merous*) bodisi v polnem smislu (*to haplōs*) –, sprašujemo po vzroku ali pa po tem, kaj nekaj je, takrat sprašujemo, kaj je srednji pojem (*ti esti to meson*). (*APo.* 89b38–90a1)

S tem smo se znašli v situaciji, ko Aristotelova inovacija srednjega pojma ne more biti razumljena v jezikovnem smislu. Namreč vprašanja tipa »Kaj je človek?« ali »Kaj je mrk?« (*APo.* 90a15–18) terjajo zahtevo po realni definiciji – potemtakem ne iščemo opredelitev srednjega pojma, temveč kaj je (ali kakšen je) srednji pojem v vsakem posameznem primeru. Zato *ti esti* neizbežno meri na nekaj, kar zahteva različni vprašanja. Nekaj podobnega velja za *ei esti*, spraševanje po obstoju nečesa. Kajti eno izmed razumevanj vprašanja »ali je« bi lahko bilo »da je ta stvar *X*«. Na mestu *APo.* 71a24–27 si Aristotel na sledi njemu zelo

⁴⁰ Kalan v pripombi pod črto k njegovemu prevodu *Metafizike* (1999, 156) opozori na dvoumnost obeh izrazov *ti estin* in *ousia* tam, kjer je za Aristotela celo jasno rečeno, da bivajoče bistvo (*to ti estin*) ravno označuje bitnost (*ousia*).

ljubih matematičnih primerov iz Evklida (teorem 32) postavi vprašanje, kako sestaviti dokaz, ko vendar v nekem oziru razumemo in poznamo sklep, v nekem drugem pa sploh ne:

Ustrezen opis je morda sledeč: preden smo napeljeni k zaključku oziroma izvedemo sklepanje, na nek način nekaj razumemo, na drug pa ne. Kajti če v polnem smislu nismo vedeli, da neka stvar je (*ho gar me edei ei estin haplos*), kako smo lahko v polnem smislu vedeli, da ima kote enake dvema pravima? Vendar je očitno, da to razumemo na ta način: razumemo splošno, v polnem smislu pa ne razumemo.⁴¹

Distinkcija med splošnostjo (*katholou*) in absolutnostjo nečesa v polnem smislu (*haplos*) je naslednja. Če imamo neko znanstveno razumevanje, na primer o tem, »da ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima« (*APo.* 71a19–20), potem lahko napišemo naslednjo splošno premiso:

$(x) (Tx \dashv\dashv Px)$

Vsaka stvar x , ki je trikotnik (T), bo imela notranje kote enake dvema pravima (P). Težava je v tem, da takšna premisa na vsebuje, čeprav izraža splošnost, znanstvenega razumevanja v polnem smislu, namreč za določen trikotnik. Kar pogrešamo, je Pa , kjer a preprosto pomeni določen trikotnik, torej nekaj takšnega kot » a ima kote enake dvema pravima«. Nekaj torej, pravi Aristotel, splošno razumemo in vemo ($(x) (Tx \dashv\dashv Px)$), toda ne tudi v polnem smislu, absolutno in *simpliciter*. V *Prvi analitiki* je tu še bolj jasen in pove naslednje: »Kajti vedeti za vsak trikotnik, da ima kote enake dvema pravima, ni v polnem smislu (*ouch haploun*), vendar to vemo v enem primeru s pomočjo znanja, ki je glede na splošnost, v drugem pa glede na posamezno. V takšnem oziru vemo glede na splošno znanje o C , da ima kote enake dvema pravima, vendar tega ne vemo glede na posamezno znanje.« (*APr.* 67a16–21). Tisto, kar potrebujemo, da bi nekaj vedeli in razumeli v polnem smislu, je skrito v manjkajoči premisi Ta , ki nam pove, da je ta a v resnici trikotnik T . To je dejansko edini način pojasnitve, v čem je razlika med znanjem v splošnem in znanjem v polnem smislu. Dobimo torej naslednjo situacijo:

Vsak trikotnik x ima kote enake dvema pravima.

⁴¹ Primerjaj še Barnesov prevod (1975): »If you did not know whether there was such-and-such a thing simpliciter, how could you have known that it had two right angles simpliciter?«

a je trikotnik.

a ima kote enake dvema pravima.

Ob tem prva premisa označuje univerzalno stanje splošnosti (*katholou*), tretja pa nam ne daje znanja v polnem smislu (*haplos*), razen če ne upoštevamo druge premise, ki nam ga jamči. Ross (2000, 506) pravilno opozarja na enostavno in učinkovito razlago, ki jo ponuja Heath (1949, 37–39): namreč da bo »še v teku sledenja dokazu spoznavajoči uvidel, da se dejansko ukvarja s trikotnikom.« Mesto *APo.* 71a24–27 nam zato na primer ne ponuja evidence za to, da bi smeli govoriti o obstoju trikotnika, namreč nekega določenega trikotnika pred nami, ampak je » a je trikotnik« tukaj navedba nečesa, kar opisuje a , kolikor je pripadajoč neki splošnosti in spada v razred trikotnikov. Barnes (2002, 85–86) pravilno ugotavlja, da mesto *APo.* 71a26–27 predpostavlja a , ki da je trikotnik, vendar v svoji interpretaciji razume ta a kot nekaj, kar je konkreten trikotnik. V nasprotju s tem bi morali to mesto razumeti v smislu »da je ta stvar X «, torej da je neka stvar uvrščena v razred (ali rod) trikotnikov. V nekem oziru je torej njegova raba predikativna.

Obstajajo potemtakem tri heterogena možna branja *ei esti*. Prvo je običajno eksistencialno: *ei esti (X)*, torej ali/če je trikotnik, kjer razumemo, da obstaja a kot trikotnik; » a je trikotnik« razumemo kot zatrditev obstoja tega istega a . Drugo branje je veridično, v njem zatrjujejo, da je nekaj resnično: » a je trikotnik« razumemo kot potrditev resničnosti tega, da je a res trikotnik. V tem primeru glagol *esti* lahko vzamemo kot dokazilo resničnosti. Preprost odgovor na veridično rabo v nekem vprašanju je tisti »res je« oziroma »resnično drži«. Če denimo Sokrat sprašuje sogovorca, ali so čevljarji odlični v izdelovanju čevljev in če je odgovor slednjega *esti tauta*, potem želi povedali le, da je to resnično – *esti* je tukaj veridičen.⁴² Tretja raba, ki gre onkraj razumevanja veridičnosti, je prej opisana predikativna, njena logična oblika bi lahko bila »da neka stvar je X « – namreč, kot že rečeno, da je neka stvar a dejansko trikotnik T .

138

Toda ko Aristotel na začetku druge knjige *Druge analitike* zatrjuje, da »v vseh teh iskanjih (*hai zeteseis*) iščemo bodisi, ali srednji pojem je (*ei esti meson*), bodisi, kaj je srednji pojem« (*APo.* 89b37–90a1), je njegova raba zanesljivo eksistencialna. Zakaj je to pomembno? Ker je bila tik pred tem v zgoraj navedenem citatu

⁴² Primer je izposojen iz razprave o veridičnem in eksistencialnem statusu *esti* pri predsokratiku Parmenidu v komentarju Barnes (1982, 126).

(*APo.* 89b31–33) drugačna od tega. Barnes (2002, 203) meni, da je tu pomembno razlikovanje med vprašanje *to hoti esti* in *to ei esti*, ki ga Aristotel razreši na dva načina. Za ugotavljanje dejstva (*to hoti esti*) se sprašujemo po tem, ali nekaj je, toda vemo, kaj pomeni »da« je, v primeru obstoja (*to ei esti*) pa sprašujemo, če nekaj je, vemo pa, kaj pomeni »ali je«. ⁴³ Vendar v tretjem primeru (*ei esti*) bi znova lahko vprašali, da nekaj je, ne pa, ali je nekaj – s tem se briše razlika med izrekanjem dejstva in obstoja –, *ei esti* drugega poglavja je ponovitev ali variacija vprašanja *to hoti* iz prvega poglavja druge knjige. Zgoraj omenjena distinkcija med nečim, kar je »*X* v polnem smislu« in tem, da »*X* je nekaj (*ti*)« je dejansko razlika med opisom nečesa, kar obstaja neodvisno od tistega »*X* je *Y*«, torej absolutno, in tem, kar obstaja kot nekaj. Temu drugemu načinu pravi Aristotel »v delnem smislu« (*epi merous*) – skratka »*X* je v delnem smislu«, dobesedno »delno«, in je isto kot reči »*X* je *Y*«, kajti »*X* je« je del »*X* je *Y*«. ⁴⁴ Vprašanji dejstva in obstoja sta tu zvedeni na dilemo, ali obstaja srednji pojem, vprašanji razlage in bistva pa sta zvedeni na vprašanje, kaj je srednji pojem.

Pomembna konsekvence te združitve sledi za opredelitve in dokaze – če so dokazi Aristotelovo sredstvo razlage in imajo obliko sklepanja, potem bo v njih razlagalni srednji pojem nekaj, kar ne le posreduje, temveč tudi pojasni odnos med večjim in manjšim pojmom dokaza – v praksi to pomeni med subjektom in predikatom, podlago in lastnostmi. O tem je Aristotel spregovoril že v *Prvi analitiki* in pokazal, kako do srednjih pojmov, ki bodo omogočili dokaz, sploh pridemo. ⁴⁵ Srednji pojem v sklepanju ima status različnih oblik vzročnih razlag. Končni učinek takšne redukcije četverne tipologije spraševanj tu ni v zatrditvi, da je raziskovanje dejstev in obstoja iskanje obstoja srednjega pojma v dokazu, oziroma da je v nadaljevanju raziskovanje razlage ali bistva v določanju srednjega pojma – prej se zdi, da želi oboje združiti. Le v tem primeru lahko razumemo, zakaj se dejstvu pripisuje opisani »ali nekaj je v delnem smislu« (*to ei estin epi merous*). ⁴⁶ Hkrati se zdi, da je pripravljen obstoj opisati kot »ali nekaj je v polnem smislu« (*to ei estin haplos*).

⁴³ V angleškem jeziku se distinkcija, vsaj v tradiciji prevodov *Druge analitike*, vzpostavlja s pomočjo veznikov *whether* v prvem primeru in *if* v drugem.

⁴⁴ Primerjaj *Top.* 166b37–167a4 in 180a32–38. Za kritiko Barnesovega branja glej Kahn (1986, 25), ki opozarja, da tudi ob takšnem branju Aristotel ni konsistentno bral *ei esti* na način eksistencialne rabe.

⁴⁵ *APr.* 41a–46a.

⁴⁶ *APo.* 89b39.

Aristotelov poskus četverne tipologije znanstvenega spraševanja se, kot smo opisali, zdi manj enostavno samoumeven, ko upoštevamo njegovo uvedbo relacij med posameznimi tipi vprašanj – bolje rečeno njihovih redukcij. Najbolj znamenita je, kot vemo, tudi izrecno izrečena izenačitev med bistvom ali kajstvom (*to ti estin*) in razlago ali vzrokom (*to dia ti estin*) – zatrjevano bo, da sta ista stvar (*APo.* 90a14–5). Vedeti, kaj neka stvar je, je potemtakem isto kot vedeti, zakaj je. Izenačitev med obojima je splošnega značaja, tj. izpeljana iz spoznanja, da lastnosti pripadajo vsem stvarim iste vrste, prehoda od posameznosti k splošnosti. Kot ugotavlja na primer Ule (1996, 14–15), sta splošnost in spoznanje vzroka tesno povezana, v tem je Aristotelova esencialistična koncepcija vzročnosti, bistveno različna od novoveške, ki išče povezave med dogodki in pojavi, tudi posebna: iskanje vzročne razlage za neko stvar ne zadeva nanašanje na neko drugo stvar, ki bi bila njegov vzrok ali razlog biti, temveč je iskanje tega, kaj je ta stvar po sebi. V zgornjem prispevku smo želeli opozoriti na nekatere zadrege v tipologiji, še zlasti glede vprašanja obstoja, ki se pojavij kot navrženi izziv, vsaj videti je tako, predvsem v primeru fiktivnih predmetov. Zakaj? Če vrsta, o kateri govorimo, ne obstaja, ne bomo znali identificirati njenih primerkov v tem svetu, s tem pa tudi ne bo izpolnjen osnovni pogoj za to, da podamo opredelitev. Realna definicija nečesa, na primer mrka, bo možna šele, ko smo podali neko njegovo lastnost, na primer ko smo prepoznali, da je mrk odvezetje svetlobe (*APo.* 90a7). Toda v aristotelskem primeru kentavra ne bo moglo priti niti do prvega koraka, ker v tem svetu ni konkretne posameznosti, ki bi jo lahko prepoznali kot primer te vrste. Zato se bo znanstveno raziskovanje ustavilo takoj po negativnem odgovoru na poizvedbo, ki preverja obstoj, ali obstaja neka stvar. S tem je Aristotel nakazal močno zahtevo po empiričnem preverjanju stvari v čutnozaznavnem svetu, vendar je to storil na podlagi matematičnih spoznanj – kar je po svoje ironično. Namreč tako kot na nekem znanstvenem področju ne moremo dokazati, da za vse trikotnike velja, da imajo kote enake dvema pravima, preden smo navedli konkreten lik pred nami in ga prepoznali kot trikotnik, bo tudi za kentavra (ali Boga ali človeka) veljalo, da ga moramo imeti pred sabo, preden bomo o kentavru kot kentavru lahko karkoli tudi povedali.

140

Literatura

Platon, *Zbrana dela*, Mohorjeva družba, Celje 2004.

Aristotel, *Metafizika*, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.

Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994.

- J. L. Ackrill, *Aristotle's Theory of Definition: Some Questions on Posterior Analytics II. 8–10*, v: E. Berti (ur.), *Aristotle on Science. The Posterior Analytics: Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Editrice Antenore, Padua 1981, str. 359–384.
- J. Barnes, *Aristotle, Posterior Analytics*, Second edition, Clarendon Press, Oxford 2002.
- J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, New York, 1982.
- M. F. Burnyeat, *Aristotle on Understanding Knowledge*, v: E. Berti (ur.), *Aristotle on Science. The Posterior Analytics: Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Editrice Antenore, Padua 1981, str. 97–139.
- P. H. Byrne, *Analysis and Science in Aristotle*. SUNY Press, Albany 1997.
- D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford University Press, Oxford 2000.
- M. Ferejohn, *The Origins of Aristotelian Science*, Yale University Press, New Haven 1991.
- M. Ferejohn, *Meno's Paradox and De re Knowledge in Aristotle's Theory of Demonstration*, v: A. Preus, *Aristotle's Ontology: Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York 1992, str. 111–130.
- A. Gómez-Lobo, *The so-called question of existence in Aristotle, An. Post 2, 1–2*, Review of *Metaphysics* 34, 1980, str. 71–89.
- O. Harari, *Knowledge and Demonstration. Aristotle's Posterior Analytics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.
- T. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1949.
- T. Irwin, *Aristotle's first principles*, Clarendon Press, Oxford 1995 (več izdaj).
- C. H. Kahn, *Retrospect on the verb »to be« and the concept of being*, v: S. Knuuttila in J. Hintikka (ur.), *The Logic of Being. Historical studies*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1986, str. 1–29.
- V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.
- P. Pellegrin, *Aristote, Seconde Analitiques, Organon IV*, GF Flammarion, Pariz 2005.
- Z. Perelmuter, *Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle's Posterior Analytics*, *Phronesis* 55 (2010), str. 228–254.
- L. M. de Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology. Volume One: General Introduction. The Works of Logic*. Brill, Leiden in Boston 2002.
- D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford 1965 (ponovna izdaja: *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (Oxford University Press Academic Monograph Reprints), Oxford 2000.
- R. Smith, *Aristotle: Prior Analytics*. Hackett Publishing Company, Indianapolis 1989.
- A. Ule, *Znanje, znanost in stvarnost*, Sophia, Ljubljana 1996.
- F. Zore, »Aristotelova 'logika' in nauk o kategorijah«, v: Aristotel, *Kategorije*, ZRC SAZU, Ljubljana 2004, str. 93–111.

Aristotel

Druga analitika [*Analytika hystera*]^{1 2}

1. knjiga, poglavja 1-10

1. poglavje

[71a1] Vsako poučevanje in vsako učenje [*mathēsis*], ki je razumsko [*dianoētikē*], temelji na predhodnem znanju [*gnōsis*]. To se izkaže ob proučevanju vseh primerov: na ta način namreč osvajamo matematične znanosti [*epistēmai*], pa tudi vsako drugo stroko [*technai*].³ [71a5] Enako velja za argumente na osnovi sklepanja [*dia syllogismōn*]⁴ in za tiste na osnovi navajanja [*dia epagōgēs*]⁵. Pri njih in drugih namreč poučevanje temelji na tem, kar že poznamo: prvi privzamejo stvari, ki naj bi jih poslušalci razumeli [*xynienai*], drugi dokazujejo kaj splošnega na osnovi tega, da je kaj očitno v posameznih primerih. Na enak način retorični argumenti izvajajo prepričevanje: bodisi skozi primere – to je navajanje, bodisi skozi entimeme⁶ – to je sklepanje. [71a11] Predhodno znanje [*proginōskein*] je

¹ Besedilo je prevedeno po W.D. Ross (recensuit brevique adnotatione critica instruxit), *Aristotelis Analytica priora et posteriora* (1964), Oxford University Press, Oxford 1968. Na odstopanja od Rossove izdaje besedila je opozorjeno v opombah. Bibliografski podatki citiranih del so ob prvi omembi polni, v naslednjih omembah se navaja le priimek avtorja. Pri citiranju mest iz 1. knjige *Druge analitike* se navaja le številko poglavja in paginacijo (Bekker), pri drugih Aristotelovih delih pa polne podatke. (*Op. prev.*) Pričujoči prevod je del prevoda celotne *Druge analitike*, ki je v pripravi (prevod Jera Marušič, komentar in spremna študija Boris Vezjak, urednik Matjaž Vesel, Založba ZRC, ZRC SAZU, zbirka *Historia scientiae*, predvideno leto izida 2012). Vse opombe so prevajalkine. (*Op. ur.*)

² Z glagolom *analysein* (razgraditi, razstaviti) Aristotel označuje zvajanje argumentov na figure sklepanja (oziroma »figure silogizmov«; prim. *Prva analitika* I, 32, 47a5); *ta analytika* pa v drugih delih imenuje svoje spise o tem (in sorodnih vprašanjih). Ti so bili (najverjetneje) pozneje urejeni v dveh ločenih razpravah, *Prvi* in *Drugi analitiki* (vprašanje razmerja med dvema razpravama osvetli Smith v članku »Aristotelova teorija dokaza« v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*).

³ Prim. *Druga analitika* II, 19, 100a9: znanost se ukvarja »s tem, kako stvari so« (*peri to on*), stroka pa »s tem, kako nastajajo« (*peri genesin*).

⁴ *Syllogismos*. Pogostejši prevedek je silogizem, vendar se silogizem, kot ga pojmuje sodobna logika, ne ujema povsem z Aristotelovim pojmom; razlike med njima osvetli Smith.

⁵ *Epagōgē*. Različica: indukcija. Aristotel navajanje v *Topiki* opredeli kot »napredovanje [*ephodos*] od posameznih stvari k splošnim« (I, 12, 105a13–14).

⁶ *Enthymēma*. Aristotel ga v *Prvi analitiki* opredeli kot »sklepanje [*syllogismos*] iz verjetnih stvari ali znakov« (II, 27, 70a10).

nujno v dveh smislih. V nekaterih primerih je nujno že verjeti [*prohypolambanein*], da nekaj⁷ je, v drugih je treba razumeti pomen besede; v nekaterih je nujno oboje. Da je v vsakem primeru resnično bodisi, kar se trdi, bodisi zanikanje tega, je na primer treba verjeti; pri trikotniku je treba razumeti pomen te besede; pri enoti [*monas*] je nujno oboje: razumeti pomen te besede in verjeti, da enota je.⁸ [71a17] Te stvari namreč za nas niso vse enako razvidne.

Spoznavamo [*gnōrizein*] pa lahko tudi tako, da smo določene stvari spoznali predhodno, znanje o drugih pa pridobimo hkrati, na primer če te spadajo v nekaj splošnega, o čemer imamo znanje: da ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima,⁹ smo vedeli že prej; da je tole, kar je vrisano v polkrog, trikotnik, pa smo spoznali in bili hkrati napeljeni k zaključku.¹⁰ [71a21] Učenje namreč v nekaterih primerih poteka na ta način in spodnjega pojma [*to eschaton*] ne spoznamo na osnovi srednjega [*to meson*];¹¹ tako spoznavamo stvari, ki so posamezne [*ta kath' hekasta*] in se ne izrekajo o kakšni podlagi [*hypokeimenon*]¹².

Ustrezen opis je morda sledeč: preden smo napeljeni k zaključku [*epachthēnai*] oziroma izvedemo sklepanje, na nek način nekaj razumemo [*epistasthai*], na drug način pa ne. [71a26] Kajti če v polnem smislu [*haplōs*]¹³ nismo vedeli [*eidenai*],

⁷ *Hoti esti*, »da nekaj je«. To niso nujno stvari kot na primer enota, ampak so lahko tudi dejstva ali izjave (oba primera v naslednjem stavku zgoraj). »Verjeti, da nekaj je,« je treba torej razumeti v smislu »verjeti, da neka stvar obstaja oziroma da je neka izjava (ali dejstvo) resnična oziroma da velja«. Takšna raba glagola *einai* (biti) je v besedilu (in v stari grščini nasploh) običajna.

⁸ Obstoja trikotnika ne predpostavimo, ampak ga dokazujemo (prim. 10, 76a34–36) verjetno zato, ker ni osnovni, ampak sestavljeni predmet geometrije (tj. sestavljen iz osnovnejših predmetov). Tega argumenta pri Aristotelu ne najdemo v izrecni obliki, se pa sklada z Evklidovo metodo v *Elementih* (gl. Jonathan Barnes (prev. in kom.), *Aristotle. Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford 1993, str. 85).

⁹ Tj. vsota notranjih kotov vsakega trikotnika je enaka vsoti dveh pravih kotov.

¹⁰ Po Mignucciju je sklepanje sledeče: 1. premisa: vsak trikotnik ima kote enake dvema pravima; 2. premisa: lik v polkrogu je trikotnik; sklep: ta lik ima kote enake dvema pravima. Pri tem je 1. premisa že prej znana, medtem ko je spoznanje druge premise sočasno s spoznanjem sklepa; k slednjemu smo »napeljeni hkrati« (Mario Mignucci (prev. in kom.), *Aristotele. Analitici secondi*, Laterza, Bari 2007, str. 149).

¹¹ Gre za sestavne dele izjav sklepanja: spodnji pojem je subjekt sklepa, zgornji pojem je predikat sklepa, srednji pojem je povezovalni pojem sklepanja.

¹² *To hypokeimenon*. Lat. *subiectum, substantia*. Različice: subjekt, substrat, osebek. Za polnejši seznam prevedkov gl. Glosarij Valentina Kalana (prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij), v: *Aristoteles. Metafizika, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 1999*, str. 401–432. Prevodne različice, ki jih navajam v nadaljevanju, so povzete predvsem od tam.

¹³ Prislov *haplōs* je težko prevedljiv. Njegov osnovni pomen je »enostavno«, »absolutno«, v Aristotelovem besedilu pa ima podobno funkcijo kot angleški izraz »without qualification«, tj. »brez omejitve« oziroma »v polnem smislu«.

da neka stvar obstaja, kako smo lahko v polnem smislu vedeli, da ima kote enake dvema pravima? Vendar je očitno, da to razumemo na ta način: razumemo splošno [*katholou*], v polnem smislu pa ne razumemo.¹⁴ Če to ne drži, bo nastala zagata [*aporēma*] iz *Menona*: bodisi se ne bomo naučili [*mathēsetai*] ničesar bodisi se bomo naučili, kar že vemo.¹⁵ [71a30] Nekateri rešujejo zagato neustrezno. Vprašajo: ali veš, da je vsaka dvojica parna, ali ne? Potem ko vprašani pritrdi, navedejo neko dvojico, za katero ta ni vedel, da obstaja, in tako tudi ne, da je parna. Zagato poskušajo rešiti s trditvijo, češ da ne vedo za vsako dvojico, da je parna, ampak le za tiste, za katere vedo, da so dvojice. [71a34] Vendar da je dvojica, vedo za tisto, za kar imajo dokaz, da je dvojica, oziroma za tisto, na kar se nanaša njihova premisa; to pa ni vsaka stvar, za katero vedo, da je trikotnik ali število, pač pa vsako število in vsak trikotnik v polnem smislu. Nikoli namreč ne privzamemo premise [*protasis*] na primer o »tistem, za kar vemo, da je premočrten lik«, ali o »tistem, za kar vemo, da je število«, pač pa o vsakem premočrtnem liku ali številu. [71b5] Vendar po mojem mnenju ni razloga, da bi ne držalo, da na nek način razumemo to, kar se učimo, na drug način pa tega ne vemo. Nesmisel [*atopon*] namreč ni, da na nek način vemo, kar se učimo, ampak da to vemo prav na ta način, tj. na isti način in v istem smislu, kot se učimo.

2. poglavje

[71b9] Da neko dejstvo znanstveno razumemo [*epistasthai*]¹⁶ (v polnem smislu in ne sofistično, tj. naključno¹⁷), mislimo takrat, ko mislimo, da poznamo razlago [*aitia*]¹⁸ zanj oziroma da vemo, da je prav to razlaga zanj, in da dejstvo ne more

¹⁴ Tj. ne razumemo, da ima dano lastnost nek določeni trikotnik, za katerega ne vemo, da obstaja (o tem vprašanju razpravlja tudi Vežjak v članku »Četverna tipologija znanstvenih spraševanj v *Drugi analitiki*« v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*).

¹⁵ Platon, *Menon* 80d–e.

¹⁶ Burnyeat in Barnes utemeljujeta, da sta pojma *epistasthai* in *epistēmē* v *Drugi analitiki* bližja pojmu razumevanja (»understanding«) kot pojmu vedenja oziroma znanja (»knowing«, »knowledge«); preprosto rečeno predvsem zato, ker imeti *epistēmē* ne pomeni samo »vedeti, da«, ampak tudi »vedeti, zakaj« (M. F. Burnyeat, »Aristotle on understanding knowledge«, v: E. Berti (ur.), *Aristotle on Science. The »Posterior Analytics*«, Antenore: Padova 1981, str. 97–115; Barnes: str. 82). Hkrati pa Aristotel tu ne govori o razumevanju v širokem smislu, ampak o takšnem razumevanju, ki ga lahko opišemo kot »znanstveno«. (Ko pa je glagol *epistasthai* očitno rabljen v širšem (netehničnem) smislu, ga prevajam samo z »razumeti«.) Gl. tudi Vežjak.

¹⁷ Razumevanje je naključno, ker se ne nanaša na svoj predmet kot tak (Barnes: str. 89); to ponazarja tudi primer sofističnega razumevanja v 5. poglavju (74a25–31).

¹⁸ Pogostejši prevedek za izraz *aitia* in sorodne izraze je »vzrok« (*aitios* »vzročen«), vendar ta, kot pravi Mignucci, bolj ustreza Aristotelovemu mnogo ožjemu pojmu gibalnega (oz. učinkujočega)

biti drugačno. Znanstveno razumevanje je torej očitno nekaj takega. Namreč tako tisti, ki česa znanstveno ne razumejo,¹⁹ kot tisti, ki kaj znanstveno razumejo, mislijo, da so v opisanem položaju, in slednji tudi so. Če je torej neko dejstvo predmet znanstvenega razumevanja [*epistēmē*] v polnem smislu, to dejstvo ne more biti drugačno, kot je.

[71b16] Pozneje bomo razpravljali o tem, ali je še kakšen drug način znanstvenega razumevanja; predvsem pa trdimo, da kaj vemo na osnovi dokaza [*apodeixis*]. »Dokaz« pravim znanstvenemu sklepanju [*sylogismos epistemonikos*]; »znanstveno« pa pravim tistemu sklepanju, zaradi katerega, tj. zato, ker ga imamo, kaj znanstveno razumemo. [71b19] Če je torej znanstveno razumevanje [*to epistasthai*] to, kar smo rekli, je nujno, da dokazovalna znanost²⁰ [*apodeiktikē epistēmē*] izhaja iz premis, ki so resnične [*alēthē*], prvotne [*prōta*], neposredne [*amesa*], bolj poznane [*gnōrimōtera*] in prvotnejše [*protera*] od sklepa [*symperasma*], ter razlaga zanj [*aitia*].²¹ Samo takšne premise bodo namreč počela [*archai*]²², ki so ustrezna temu, kar se dokazuje. Sklepanje bo sicer mogoče tudi brez takšnih premis, vendar to ne bo dokaz, saj v tem primeru sklepanje ne bo proizvedlo znanstvenega razumevanja. [71b25] Premisi morata torej biti resnični, saj ni mogoče znanstveno razumeti tega, kar ni resnično, na primer da je diagonala soizmerljiva s stranico kvadrata. Dalje, dokaz mora izhajati iz prvotnih nedokazljivih premis, saj ju sicer ne bomo razumeli, če ne bomo imeli dokaza zanju; namreč razumeti znanstveno (in ne naključno) kaj, kar je mogoče dokazati, ravno pomeni imeti dokaz. [71b30] Dalje, premisi morata biti razlaga za sklep ter biti bolj poznani in prvotnejši od tega: razlaga za sklep, ker znanstveno razumemo takrat, ko poznamo razlago; prvotnejši, saj sta razlaga za sklep; predhodno znani, in sicer ne samo v smislu, da razumemo [*xynienai*], kaj pomenita, ampak tudi v smislu, da vemo, da veljata.²³ Stvari so prvotnejše in bolj poznane v dveh

146

vzroka. *Aitia* je vse tisto, ki razloži neko dejstvo ali stanje stvari, oziroma vse tisto, kar lahko navedemo kot odgovor na vprašanje »zakaj?« (Mignucci: str. 151).

¹⁹ V smislu da ne razumejo, vendar mislijo, da razumejo.

²⁰ V *Drugi analitiki* Aristotel govori o *epistēmē* v dveh smislih: kot o določenem spoznavnem stanju, položaju (oziroma naravnosti), ali pa kot o dejavnosti, s katero je to stanje doseženo (prim. Burnyeat: str. 109: *epistēmē* v »subjektivnem« oziroma »v objektivnem smislu«). V slovenščini ni ustreznega enotnega izraza, ki bi zajel oba ta vidika *epistēmē*: besedo prevajam kot »znanstveno razumevanje«, ko Aristotel očitno meri na prvi vidik, in kot »znanost«, ko meri na drugega.

²¹ Seveda vsebuje eno sklepanje le dve premisi, vendar tu Aristotel govori splošno o premisah dokazovalnih sklepanj.

²² *Archē*. Lat. *principium*. Različice: načelo, izvor, začetek, izhodišče.

²³ Prim. 1, 71a11–13.

smislih: prvotnejše po naravi [*tēi physei*] namreč ni isto kot prvotnejše za nas [*pros hēmas*]; prav tako bolj poznano po naravi ni isto kot bolj poznano nam. [72a1] »Prvotnejše za nas in bolj poznano nam« pravim tistemu, kar je bližje zaznavanju [*aisthēsis*]; »prvotnejše in bolj poznano« v polnem smislu pa pravim tistemu, kar je dlje od zaznavanja. Najsplošnejše stvari so najdlje od zaznavanja, posamezne stvari pa so temu najbližje; druge drugim so nasprotno.²⁴

[72a5] Izhajati iz prvotnih premis pomeni izhajati iz ustreznih počel (prvotno premiso enačim s počelom). Počelo dokaza je neposredna premisa [*protasis amesos*]; neposredna premisa pa je tista, od katere ni nobene prvotnejše. Premisa je eden od dveh delov protislovja [*antiphrasis*]²⁵; v njej se nekaj izreka o nečem drugem. Dialektična premisa je tista, ki privzame kateregakoli od dveh delov; dokazovalna [*apodeiktikē*] pa je tista, ki privzame določenega od dveh delov, ker je ta resničen. [72a11] Izjava [*apophansis*] je eden od dveh delov protislovja [*antiphrasis*]; protislovje pa je nasprotje [*antithesis*], ki samo po sebi med dvema deloma ne vsebuje nič;²⁶ del protislovja, ki nečemu kaj pripiše, je trdilna izjava [*kataphasis*]; del, ki nečemu kaj odvzame, pa je nikalna izjava [*apophrasis*].²⁷

[72a14] Neposrednemu počelu sklepanja, ki ga ni mogoče dokazati in ki ga ni treba imeti, da bi se kaj naučili, pravim teza [*thesis*]; če pa je tega treba imeti, da bi se karkoli naučili, pa mu pravim aksiom [*axiōma*]. Tovrstni primeri obstajajo in običajno imenujemo s to besedo predvsem te. Tezi, ki privzame kateregakoli od dveh delov protislovja (da nekaj je ali da ni), pravim hipoteza [*hypothesis*]; tezi, ki tega ne stori, pa pravim opredelitev [*horismos*]. [72a21] Opredelitev je neka teza [*thesis*]²⁸: aritmetik namreč »postavi« [*tithetai*], da je enota to, kar je količinsko nedeljivo. Vendar opredelitev ni hipoteza, kajti izjaviti, kaj je enota, ni isto kot izjaviti, da enota je.

²⁴ Prim. *Metafizika* VII, 3, 1029b3–10; o tem argumentu razpravlja tudi Smith.

²⁵ Sprejemam popravek *antiphrasis* (Barnes, Mignucci) namesto rokopisne *apophansis* (»izjava«; vrstici a8–9).

²⁶ Tj. v naravi protislovja je, da »med« dvema izjavama, ki ga sestavljata, ni mogoča nobena tretja izjava (Barnes); oziroma protislovni izjavi ne moreta biti hkrati neresnični (kot sta lahko nasprotni izjavi; prim. *O izjavljanju* 7, 17b16–26 (Mignucci)).

²⁷ Besedi *antithesis* in *antiphrasis* lahko označujeta bodisi dvojico nasprotnih oziroma protislovnih izjav, bodisi samo eno od njiju; to dvoznačnost ohranjata tudi prevedka »nasprotje« in »protislovje«.

²⁸ Dobesedno: postavitev.

[72a25] Če imamo neko takšno sklepanje, kakršnemu smo rekli dokaz, bomo o tem, kar je njegov sklep, nujno prepričani [*pisteuein*] in to nujno vedeli [*eidenai*] (to sklepanje je dokazovalno, ker sta takšni premisi, iz katerih sklepanje izhaja). Zato ni nujno le to, da poznamo [*proginōskein*] prvotne premise [*ta prōta*] (bodisi vse bodisi nekatere)²⁹ predhodno, ampak tudi, da jih poznamo bolj kot sklep. Kajti za tisto stvar, zaradi katere kaj velja [*hyparchei*]³⁰, to vedno velja v večji meri; na primer tisto stvar, zaradi katere nekaj ljubimo, ljubimo še bolj kot to. [72a30] Če torej kaj vemo in smo o čem prepričani na osnovi prvotnih premis, ti poznamo bolj in smo o njiju bolj prepričani, saj vemo in smo prepričani o tem drugotnem [*ta hystera*] na osnovi njiju dveh. Ni mogoče, da bi bili bolj kot o tem, kar vemo, prepričani o tistem, česar ne vemo in glede česar nismo v boljšem položaju, kot če bi tisto vedeli. [72a34] Prav to pa bi se zgodilo, če bi kdo, ki je o nečem prepričan na osnovi dokaza, ne imel predhodnega znanja. Nujno je namreč, da smo bolj prepričani o počelih, bodisi o vseh bodisi samo o nekaterih,³¹ kot pa o sklepu [*symperasma*]. Da bi kaj znanstveno razumeli na osnovi dokaza, ni dovolj, da spoznamo [*gnōrizein*] počeli bolj kot pa tisto, kar se dokazuje, in smo o njiju bolj prepričani. [72b1] Za nas tudi ne sme biti bolj prepričljivo [*pistoteron*] in bolj poznano kaj, kar je tema počeloma nasprotno in iz česar se sklepa na nasprotno zmoto [*enantia apatē*], saj če kaj znanstveno razumemo v polnem smislu, ni mogoče, da bi prepričanje o tem spremenili.

3. poglavje

[72b5] Ker je treba znanstveno razumeti prvotne premise [*ta prōta*], nekateri menijo, da znanstvenega razumevanja ni, drugi pa, da je in da vse stvari dejansko lahko dokažemo. Nobeno od teh dveh stališč ni ne resnično ne nujno³². Tisti, ki predpostavljajo [*hypothenenoi*], da znanstvenega razumevanja sploh ni, namreč trdijo, da pride do neskončnega regresa [*anagesthai eis apeiron*], saj ne moremo znanstveno razumeti drugotnejših premis na osnovi prvotnejših, če premis, ki bi bile tem prvotne, ni; v tem imajo prav, saj je nemogoče preiti neskončno stvari.

148

²⁹ Kot pojasnjuje Barnes, se tu Aristotel nanaša na vse prvotne trditve neke znanosti: sklep ne temelji nujno na vseh. Predhodno moramo torej poznati tisti prvotni trditvi, ki sta premisi za dani sklep; lahko pa obstajajo še druge prvotne trditve te znanosti, ki se za izpeljavo tega sklepa ne uporabijo (Barnes: str. 102).

³⁰ *Hyparchein*. Lat. *inesse, existere*. Različice: pripadati, biti prisoten, obstajati.

³¹ Gl. op. 30.

³² *Anagkaiōn*: verjetno v smislu, da nobenega od dveh stališč ni treba sprejeti kot sklep iz danih premis.

[72b11] Če pa se regres nekje ustavi in počela so, so ta nespoznavna [*agnōstous*], saj zanje ni dokaza; samo z dokazom pa dosežemo znanstveno razumevanje, trdijo. Če pa o prvotnih premisah ne moremo imeti védenja [*eidenai*], pa tudi tega, kar iz njih izhaja, ne moremo znanstveno razumeti v polnem in v pravem [*kyriōs*] smislu, pač pa le na osnovi hipoteze [*ex hypotheseōs*], da so prvotne premise resnične. [72b15] Tisti, ki zagovarjajo drugo stališče, se s prvimi strinjajo, da znanstveno razumevanje obstaja samo na osnovi dokaza; vendar po njihovem mnenju ni razloga, da bi ne bilo dokaza za vse stvari, saj trdijo, da je mogoče dokazovati krožno [*kyklōi*] in vzajemno [*ex allēlōn*].

[72b18] Mi pa trdimo, da vsako znanstveno razumevanje ni dokazljivo in da je znanstveno razumevanje neposrednih premis nedokazljivo [*anapodeiktos*]. Da je to nujno, je jasno: če je namreč nujno, da prvotnejši premisi, iz katerih izhaja dokaz, znanstveno razumemo, in če se ta regres nekje ustavi, se bo ta nujno ustavil pri neposrednih in nedokazljivih premisah. Zagovarjamo torej to stališče in trdimo tudi, da ne obstaja le znanstveno razumevanje, ampak tudi neko počelo znanstvenega razumevanja, s pomočjo katerega spoznamo [*gnōrizomen*] opredelitve [*horoi*]³³. [72b25] Očitno pa je nemogoče kaj v polnem smislu dokazati na krožni način, saj mora dokaz izhajati iz prvotnejših in iz bolj poznanih premis. Nemogoče je namreč, da bi bila ista stvar hkrati prvotnejša in drugotnejša od neke druge, razen če je to v drugem smislu: v enem primeru v odnosu do nas, v drugem primeru v polnem smislu, tj. v smislu, kot kaj postane poznano z navajanjem [*epagōgē*].³⁴ [72b30] Vendar bo v tem primeru opredelitev védenja [*eidenai*] v polnem smislu neustrezna, saj bo imela dva pomena.³⁵ Bolj verjetno pa drugi dokaz ni dokaz v polnem smislu, saj izhaja iz premis, ki so bolj poznane nam. Dodatna težava teh, ki trdijo, da je dokaz krožen, pa je, da v resnici ne povedo nič drugega kot to, da nekaj velja, če velja. Na ta način pa zlahka dokažemo vse. To postane očitno, če privzamemo tri pojme [*horoi*]³⁶. Vseeno je namreč, ali se trdi, da kroženje poteka [*anakamptein*] skozi mnogo ali malo pojmov, oziroma

³³ Po drugačni interpretaciji so *horoi* tu mejne, poslednje stvari oz. resnice. Gl. Hugh Tredennick (prev. in op.), *Aristotle. Posterior Analytics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1960; Pierre Pellegrin (prev. in op.), *Aristote. Seconds analytiques*, Flammarion, Pariz 2005; Mignucci.

³⁴ Aristotel ta dva pomena »bolj poznanega« pojasni v 1, 71b33–72a5. Zadnji del stavka je nejasen: navajanje je verjetno omenjeno, ker izhaja iz tega, kar je »prvotnejše za nas«, in vodi k tistemu, kar je »prvotnejše po naravi«. Gl. op. 6.

³⁵ Tj. opredelitev védenja kot izhajajočega iz »prvotnih« premis (prim. 2, 71b22) (Tredennick).

³⁶ Iz nadaljevanja je razvidno, da pojmi tu označujejo izjave in ne sestavne dele izjav (subjekt oziroma predikat), kot je pogosteje (prim. *Prva analitika* I, 1, 24b16).

skozi tako malo kot le dva. Če namreč velja, da če *A*, potem nujno *B*, in če *B*, potem nujno *C*, bo sledilo, da če *A*, potem *C*. Če pa velja, da če *A*, potem nujno *B*, in če *B*, potem nujno *A* (to namreč pomeni dokazovati krožno), naj *A* predstavlja *C* iz prvega dokaza. [73a2] Izjava »če *B*, potem *A*« je torej enakovredna izjavi »če *B*, potem *C*«; iz tega pa sledi, da če *A*, potem *C*; *C* pa je isto kot *A*. Tisti, ki trdijo, da je dokaz lahko krožen, torej dejansko ne povedo nič razen tega, da če *A*, potem *A*. [73a6] Na ta način pa zlahka dokažemo vse.

Poleg tega pa dokazovati na krožni način sploh ni mogoče, razen pri lastnostih, ki sledijo druga iz druge [*allēlois*], na primer pri svojstvih [*ta idia*]³⁷. Dokazali smo, da če privzamemo [*keimenou*] eno samo stvar (tj. en sam pojem ali pa eno samo tezo), nikoli nujno ne sledi kakšna druga; kaj drugega lahko sledi, ko izhajamo iz najmanj dveh začetnih tez, če tvorita sklepanje [*sylogysasthai*]. [73a11] Ko torej *A* sledi iz *B* in iz *C*, ter *B* in *C* sledita drug iz drugega in iz *A*, lahko vse zelene izjave [*ta aitēthenta*]³⁸, dokažemo vzajemno v prvi figuri; to smo dokazali v razpravi o sklepanju.³⁹ [73a15] Dokazali pa smo tudi, da v drugih figurah sklepanje ne nastane ali pa ne potrjuje privzetih izjav. Vendar izjav, katerih pojmi se ne protipripisujejo [*ta antikatēgoroumena*]⁴⁰, na noben način ni mogoče dokazati krožno. Ker pa je v dokazih malo tovrstnih pojmov⁴¹, je stališče, da je dokaz lahko vzajemen in da je zato mogoče dokazati vse, očitno brezplodno in nemogoče.

4. poglavje

[73a21] Kar znanstveno razumemo v polnem smislu, ne more biti drugače, kot je; zato bo to, kar je predmet [*to epistēton*] dokazovalne znanosti, nujno. Dokazovalno znanstveno razumevanje je tisto, ki ga imamo, ker imamo dokaz; sklepanje, ki tvori dokaz, torej izhaja iz nujnih premis. Treba je torej proučiti, iz česa oziroma iz kakšnih premis izhaja dokaz. [73a25] Najprej pa moramo pojasniti iz-

150

³⁷ *Topika* I, 5, 102a18–22: »Svojstvo je lastnost, ki ne izraža bistva neke stvari [*to ti ēn einai*], vendar velja samo zanjo in se ji protipripisuje [*antikatēgoreisthai*], kot je na primer svojstvo človeka zmožnost, da se nauči brati in pisati: če je človek, se je zmožen naučiti brati in pisati, in če se je zmožen naučiti brati in pisati, je človek.« Ena stvar se »protipripisuje« drugi, če se prva pripisuje drugi in druga prvi.

³⁸ Tj. izjave »*A* velja za vsak *B*«, »*B* velja za vsak *C*« in »*C* velja za vsak *A*«.

³⁹ *Prva analitika* II, 5–7.

⁴⁰ Tj. ki se ne pripisujejo vzajemno (prvi drugim in drugi prvim). *Katēgorein*. Lat. *praedicare*. Različica: trditi o.

⁴¹ Tj. pojmov, ki se protipripisujejo.

raze »za vsak primer« [*kata pantos*], »samo po sebi« [*kath' hauto*] in »splošno« [*katholou*].

Da nekaj velja »za vsak primer«, pravim, če to ne velja le za kak primer, za drugega pa ne, ali le kdaj, kdaj drugič pa ne; na primer če velja za vsakega človeka, da je žival, potem če je resnična izjava, da je tole tu človek, je resnična tudi izjava, da je žival, in če je v tem trenutku resnična prva izjava, je tudi druga; in če velja za vsako črto, da vsebuje točko, sledi enako. [73a32] To je razvidno iz naslednjega: ko smo vprašani, ali kaj velja za vsak primer, ugovarjamo, če to za kak primer ne velja ali če kdaj ne velja.

[73a34] Da nekaj za neko stvar velja »samo po sebi«, pravim, če je to prisotno v kajstvu te stvari [*hyparchei en tōi ti estin*]⁴²; kot na primer črta velja za trikotnik in točka za črto (črta je namreč sestavni del bitnosti [*ousia*]⁴³ trikotnika in točka sestavni del bitnosti črte; črta oziroma točka sta tudi prisotni v opisu [*logos*], ki pove, kaj je trikotnik oziroma kaj je črta⁴⁴).⁴⁵ Dalje, da nekaj za neko stvar velja »samo po sebi«, pravim tudi, če to velja [*hyparchein*] za stvar, ki je prisotna v opisu, ki pove, kaj prvo je; tako na primer ravno in krivo veljata za črto⁴⁶ ter liho in sodo, prvotno⁴⁷ in sestavljeno, kvadratno in pravokotno,⁴⁸ za število; tudi v opisu, ki pove, kaj je vsaka od teh lastnosti, je v prvem primeru prisotna črta in v drugem število. [73b3] Tudi v drugih primerih pravim, da nekaj za neko stvar velja samo po sebi, če zanjo velja na enega od dveh opisanih načinov.⁴⁹ Če pa nekaj za neko stvar ne velja na

⁴² *En tōi ti estin*, tj. v tem, kaj ta stvar je. Lat. *quid est, essentia*. Različice: bistvo, bitje, bit.

⁴³ *Ousia*. Lat. *essentia, substantia*. Različice: bit, bitje, bistvo.

⁴⁴ Ali: v opisu, ki izraža kajstvo trikotnika oziroma črte (*en tōi logōi tōi legonti ti estin*).

⁴⁵ Aristotelovo formulacijo »črta velja [*hyparchein*] za vsak trikotnik« je verjetno treba razumeti v smislu, da je črta sestavni del vsakega trikotnika (podobno točka »velja« za vsako črto). Še druge interpretacije navaja Barnes (Barnes, 1993: str. 112–113).

⁴⁶ Tj. črta je ali ravna ali kriva.

⁴⁷ Tj. praštevilo.

⁴⁸ Tj. lastnost števila, da je zmnožek dveh enakih oziroma dveh različnih števil.

⁴⁹ Ta dva načina, kako stvari veljajo za druge »same po sebi« (lat. *per se*), sta v Aristotelovi »dokazovalni znanosti« ključna (omenjena bosta še dva načina), vendar ju Aristotel tu opiše na precej zapleten način. V pomoč pri razumevanju je lahko Barnes, ki ju pojasni takole:

»(1. način) *A* velja za *B* sam po sebi =_{df} *A* velja za *B* in *A* je vsebovan v opredelitvi *B*.

(2. način) *A* velja za *B* sam po sebi =_{df} *A* velja za *B* in *B* je vsebovan v opredelitvi *A*.« (Barnes, 1993: str. 112)

Dodatna interpretativna težava pa je, da pri nobenem od dveh načinov ni jasno, ali Aristotel »samo po sebi« veže na *A* ali na *B*, tj. na lastnost, ki velja za podlago (oz. subjekt), ali na to podlago. Če se »samo po sebi« nanaša na *B*, bo to pomenilo, da je vsak *B* *A* zato, ker je *B* (»*B*s

nobenega od teh dveh načinov, pa temu pravim naključna lastnost [*symbebēkota*], kot na primer glasbeno ali belo velja za žival.

[73b5] Dalje, za nekaj pravim, da je »samo po sebi«, če se ne izreka [*legetai*] o nečem drugem kot podlagi [*hypokeimenon*]. Na primer neko hodeče [*to badizon*] je nekaj drugega, kar hodi [*heteron ti on badizon esti*]; prav tako neko belo [*to leukon*]⁵⁰; nasprotno pa je bitnost [*ousia*] in vse, kar pomeni [*sēmainei*] neko določeno tole [*tode ti*], to, kar je, ne ker bi bilo kaj drugega. Če se nekaj ne izreka o podlagi, torej pravim, da je samo po sebi; če pa se izreka o podlagi, pravim, da je lastnost [*symbebēkota*]^{51, 52}

[73b10] Spet v drugem smislu pravimo, da neki dogodek spremlja nekega drugega »sam po sebi«, če ga spremlja zaradi sebe samega [*di' hautō*]; če pa ga ne

are *A* in virtue of their being *B*); če pa se »samo po sebi« nanaša na *A*, bo to pomenilo, da je vsak *B A zaradi A* (»*Bs* are *A* in virtue of *A*«). Po Barnesu se v prvem načinu »samo po sebi« »zagotovo nanaša na *B*« (na primer črta velja za *trikotnik sam po sebi*), v drugem načinu pa se po njegovem »samo po sebi« »morda nanaša na *A*« (na primer *ravno in krivo sama po sebi* veljata za črto) (Barnes: str. 112; zadnja dva poudarka v citatih sta moja). Vendar se Barnesova interpretacija ne zdi povsod v skladu z Aristotelovo rabo izraza *kath' hautō*, ki je očitno neenotna: na primer v prvem načinu se *kath' hautō* v 4, 73a34 dozdevno nanaša na *A*, v 73b29 pa se nanaša na *B*; v drugem načinu se *kath' hautō* v 4, 73b23–24 nanaša na *A*, v 4, 73b29 se nanaša na *B*; v nekaterih primerih bi se *kath' hautō* lahko nanašal na *B* ali na *A* (na primer v 4, 73b3–4). V prevodu to neenotno rabo ohranjam, kot večina ostalih prevajalcev in komentatorjev. Drugače Smith privzema, da se »samo po sebi« v obeh načinih nanaša na *B*.

⁵⁰ Kot večina komentatorjev izpuščam *leukon*, ki ga dodaja Ross po *to leukon* (vrstica b7).

⁵¹ Aristotel v *Drugi analitiki* besedo *symbebēkos* (pretekli deležnik glagola *symbainein*: zgoditi se, slediti) uporablja vsaj v dveh različnih pomenih. V širšem pomenu je to katerakoli lastnost neke podlage; ta pomen ima *symbebēkos* v gornjem primeru. V ožjem pomenu pa je *symbebēkos* lastnost, ki ni del bitnosti (*ousia*) in torej opredelitve neke podlage. *Symbebēkota* v tem ožjem pomenu pa so v *Drugi analitiki* dveh vrst: (1) *nenujne* lastnosti, tj. take, ki za podlago *ne* veljajo nujno, kot npr. belo velja za žival (4, 73b4; 6, 75a18–22) (v tem smislu je *symbebēkos* lahko tudi nenujen dogodek ali dejstvo, tj. naključje (4, 73b10–16)); (2) *nujne* lastnosti, tj. take, ki za neko podlago veljajo nujno, vendar niso del njene bitnosti in opredelitve (npr. lastnost trikotnika, da ima kote enake dvema pravima); tem Aristotel pravi tudi *ta kath' hauta symbebēkota* (7, 75b1; prim. 22, 83b19 in *Metafizika* IV, 30, 1025a14–34). Besedo *symbebēkota* zato prevajam kot »naključne lastnosti«, ko se očitno nanaša samo na nenujne lastnosti, in kot »lastnosti«, ko se nanaša (tudi) na nujne lastnosti neke podlage (v tem primeru bi bil prevedek »naključne lastnosti« neustrezen).

⁵² V tem smislu so *kath' hautō* stvari, ki obstajajo neodvisno od drugih stvari (tj. podlage oziroma subjekti), v nasprotju s tistimi, ki so ontološko odvisne od drugih (lastnosti). Kot pojasnjuje Barnes, na izjavni ravni stvari same po sebi nastopajo kot subjekti »naravnega pripisovanja«, medtem ko stvari, ki niso same po sebi, nastopajo kot subjekti »nenaravnega pripisovanja« (»the subject of an unnatural predication is ontologically parasitic on other entities«; Barnes: str. 116. Razpravo o »naravnem« in »nenaravnem« pripisovanju najdemo v Barnes: str. 114–117.

spremlja zaradi sebe samega, ga spremlja naključno [*symbēbēkos*]. Na primer če se je zabliskalo, medtem ko je nekdo hodil, je njegova hoja spremljala blisk naključno; ni se namreč zabliskalo zaradi tega, ker je hodil, pač pa se je to, kot pravimo, naključilo [*synebē*]. Če pa neki dogodek spremlja nekega drugega zaradi sebe samega, tega spremlja sam po sebi: npr. če je žival poginila, ko je bila žrtvovana, je poginila »po poti žrtvovanja« [*kata tēn sphagēn*]⁵³, saj je poginila zaradi [*dia*] žrtvovanja in se to, da je poginila, ko je bila žrtvovana, ni naključilo.

[73b16] Ko torej govorimo o stvareh, ki so predmet znanstvenega razumevanja v polnem smislu [*epi tōn haplōs epistētōn*], in pravimo, da lastnosti veljajo zanje »same po sebi« (bodisi v smislu, da so te stvari prisotne v lastnostih, ki so jim pripisane, bodisi v smislu, da so pripisane lastnosti prisotne v njih)⁵⁴, to pomeni, da te lastnosti veljajo zanje zaradi teh lastnosti samih⁵⁵ [*di' hauta*] in po nujnosti [*ex anagkēs*]. Ni namreč mogoče, da te lastnosti zanje ne bi veljale bodisi v polnem smislu⁵⁶ bodisi kot eno od nasprotij [*ta antikeimena*]⁵⁷; npr. za črto velja ali ravno ali krivo, za število velja ali liho ali sodo. [73b21] V istem rodu [*genos*] je namreč nasprotje [*to enantion*] neke lastnosti bodisi odvezetje [*sterēsis*] bodisi protislovje [*antiphasis*] te lastnosti; npr. pri številih je to, kar ni liho, sodo, saj eno sledi drugemu.⁵⁸ Če je torej nujno, da neko lastnost nečemu bodisi pripišemo bodisi zanimamo, potem lastnosti, ki za neko stvar veljajo same po sebi, zanjo veljajo nujno.

[73b25] »Za vsak primer« in »samo po sebi« smo torej opredelili. Da lastnost za neko stvar velja »splošno« pravim, če velja za vsak primer te stvari [*kata pantos*] ter za to stvar samo po sebi [*kath' hauto*]⁵⁹ in kot tako [*hēi auto*]. Jasno je torej, da

⁵³ Prevajam z nerodnim izrazom »po poti žrtvovanja« (tj. z žrtvovanjem), ki pa ohranja oblikovno podobnost z izrazom »samo po sebi«.

⁵⁴ Tj. bodisi tako, kot je črta »prisotna« v ravnem in krivem (2. način *kath' hauto*), bodisi tako, kot je točka »prisotna« v črti (1. način *kath' hauto*).

⁵⁵ Tj. »zaradi narave teh lastnosti« (Tredennick: str. 47).

⁵⁶ Tj. na 1. način *kath' hauto*.

⁵⁷ Tj. na 2. način *kath' hauto*.

⁵⁸ Druga možnost (nasprotje v istem rodu je protislovje) se zdi jasna: število je bodisi liho bodisi ne-liho (protislovje), in to je: bodisi liho bodisi sodo (nasprotje). Nejasna pa je prva možnost (nasprotje v istem rodu je odvezetje); Tredennick jo pojasnjuje s primerom belega: »barva je bodisi bela bodisi ne-bela, v smislu da je bodisi popolnoma bela bodisi vsebuje malo ali nič bele (odvezetje)« (Tredennick: str. 46, op. c). Drugače na primer Barnes, ki se tu odloči za emendacijo rokopisa.

⁵⁹ V tem celotnem odstavku se *kath' hauto* očitno nanaša na podlago in ne na lastnost, ki zanjo velja (na primer *kath' hautēn tēn grammēi hyparchei ...* v vrstici b29 in *kath' hauto to trigōnon ...* v vrstici b31). Gl. opombo 50.

če lastnost za neko stvar velja splošno, zanjo velja nujno. Veljati za neko stvar samo po sebi pomeni isto kot veljati za neko stvar kot tako; na primer točka in ravno veljata za črto samo po sebi (saj veljata za črto kot črto) in lastnost imeti kote enake dvema pravima velja za trikotnik kot trikotnik (saj ima trikotnik kote enake dvema pravima sam po sebi). [73b32] Lastnost za neko stvar velja splošno takrat, ko lahko dokažemo, da velja za katerikoli primer te stvari [*tou tychontos*] in da zanjo velja prvotno [*prōtou*]. [73b33] Npr. lastnost imeti kote enake dvema pravima za geometrijski lik ne velja splošno (lahko sicer dokažemo, da ima neki geometrijski lik kote enake dvema pravima, vendar ne katerikoli geometrijski lik; prav tako za dokazovanje tega ne uporabimo kateregakoli geometrijskega lika; saj je geometrijski lik tudi pravokotnik, vendar ta nima kotov enakih dvema pravima). Spet, katerikoli enakokrak trikotnik sicer ima kote enake dvema pravima, vendar ni prvotna stvar, za katero to velja, pač pa je trikotnik prvotnejši. Če dokažemo, da ima kote enake dvema pravima (ali kakšno drugo lastnost) katerikoli primer neke stvari in da ima to lastnost ta stvar kot prvotna, potem je to stvar, za katero kot prvotno ta lastnost velja splošno. [73b39] Tisto, na kar se dokaz nanaša splošno, je ta stvar sama po sebi. Na tiste druge pa se dokaz v nekem smislu ne nanaša kot na stvari same po sebi: dokaz se ne nanaša splošno na enakokraki trikotnik, pač pa sega dlje.⁶⁰

5. poglavje

Ne smemo pa prezreti, da se pogosto motimo in lastnost, ki jo dokazujemo, ne velja prvotno [*prōton*] in splošno za tisto stvar, za katero mislimo, da ta lastnost velja prvotno in splošno, in dokazujemo, da ta lastnost velja zanjo. [74a6] V to zмотo smo zavedeni bodisi, ko ni mogoče privzeti nobenega višjega pojma od posameznega⁶¹ [*para to kath' hekaston*], bodisi, ko višji pojem sicer obstaja, vendar je brez imena in kot tak vključuje stvari različnih vrst [*epi diaphorais eidei pragmasin*], ali pa ko je to, na kar se nanaša dokaz, celota v delu nečesa drugega [*holos en merei*]. [74a10] V zadnjem primeru bo namreč dokaz veljal za tiste stvari, ki so v tem delu, in za vsako od njih, vendar se dokaz nanje vseeno ne bo nanašal prvotno in splošno. (Ko pravim, da se dokaz na neko stvar nanaša prvotno in splošno, hočem reči, da se nanaša na to stvar prvotno in nanjo kot tako.) Če bi

154

⁶⁰ Tj. dokaz se splošno nanaša na širši pojem od enakokrakega trikotnika (»sega dlje«, *epi pleon*), namreč na trikotnik.

⁶¹ »Posamezno« se tu verjetno ne nanaša na posamezno stvar, ampak na posamezno vrsto, katere rod je neprepoznaven (Tredennick: str. 48–49, op. a); na to kaže tudi primer v nadaljevanju, v katerem je lastnost pripisana enakostraničnemu trikotniku zaradi neprepoznavnosti (oziroma hipotetičnega neobstoja) trikotnika.

torej kdo dokazal, da se pravokotnice na premico ne sekajo [*sympiptousin*], bi lahko mislili, da se dokaz nanaša nanje, ker se nanaša na vse primere pravokotnic. [74a15] Vendar se dokaz ne nanaša na pravokotnice, saj razlog za njihovo nesekanje ni ta, da so njihovi koti enaki na ta način; te se ne sekajo, če so njihovi koti enaki na katerikoli način.⁶² Spet, če bi ne bilo nobenega drugega trikotnika kot enakokrakega, bi lahko mislili, da lastnost, da ima kote enake dvema pravima, velja zanj kot za enakokraki trikotnik. Dalje, lahko bi mislili, da lastnost sorazmerja [*to analogon*], da je obrnljivo [*enallax*],⁶³ velja za števila kot taka, za črte kot take, za geometrijska telesa kot taka in za časovne dobe kot take; zato so včasih to lastnost dokazovali ločeno, čeprav jo je za vse te stvari mogoče dokazati z enim samim dokazom. [74a20] Ker pa ni imena, ki bi označevalo vse te stvari skupaj, tj. števila, dolžine, časovne dobe in geometrijska telesa, in se te med seboj razlikujejo po vrsti, so jih obravnavali ločeno. Zdaj pa obrnljivost sorazmerja dokazujejo splošno: to, za kar predpostavljajo, da ta lastnost velja splošno, namreč niso črte kot črte ali števila kot števila, pač pa kot stvari tega razreda brez imena.⁶⁴

[74a25] Če torej kdo dokaže (bodisi z enim bodisi z različnimi dokazi) za vsako vrsto trikotnika posebej, tj. za enakostranični, raznostranični in enakokraki trikotnik, da ima kote enake dvema pravima, ta kljub temu ne bo vedel, razen v sofističnem smislu, da ima trikotnik kote enake dvema pravima, in tudi tega ne, da ta lastnost za trikotnik velja splošno;⁶⁵ tega ne bo vedel, celo če poleg naštetih vrst trikotnika ni nobene druge. Ta namreč ne bo vedel, da ima trikotnik to lastnost kot trikotnik, in prav tako ne, da jo ima vsak trikotnik, razen v smislu seštevka⁶⁶. [74a30] Ne bo pa vedel, da ima to lastnost vsak trikotnik po svoji vrsti [*kat' eidos*]; tega ne bo vedel, niti če ni nobene vrste trikotnika, za katero ne bi vedel, da ima to lastnost.

Kdaj torej ne vemo splošno in kdaj vemo v polnem smislu? Omenjeni v zgornjem primeru bi očitno vedel⁶⁷ v polnem smislu, če bi biti trikotnik pomenilo isto kot biti enakostranični trikotnik oziroma isto kot biti vsaka posamezna vrsta trikotnika ali

⁶² Tj. nesekanje velja *prvotno* za pravokotnice *kot vzporednice* in ne za pravokotnice *kot pravokotnice* (Tredennick). Primer očitno ponazarja tretjo možnost (dokaz se nanaša na celoto v delu nečesa drugega).

⁶³ Tj. če $A : B = C : D$, potem $A : C = B : D$.

⁶⁴ Primer ponazarja drugo možnost (višji pojem sicer obstaja, vendar je brez imena).

⁶⁵ Po Barnesu privzemam pogostejšo rokopisno različico *katholou trigonou* namesto Rossove *kath' holou trigōnou* (vrstica a29).

⁶⁶ *Kat' arithmon*. Tj. tako, da bo »seštel« vse vrste trikotnika, ki imajo to lastnost.

⁶⁷ Verjetno vedel to, da ima vsak trikotnik kote enake dvema pravima.

pa vse.⁶⁸ Če pa to dvoje ni isto ampak različno in če lastnost imeti kote enake dvema pravima velja za enakostranični trikotnik kot trikotnik, potem ta ne ve. [74a35] Treba se je torej vprašati: ali ta lastnost velja zanj kot za trikotnik ali kot za enakostranični trikotnik, oziroma kdaj zanj velja prvotno? In za katero stvar lahko to lastnost dokažemo splošno? Očitno bo lastnost veljala prvotno takrat, ko bo veljala za neko stvar kot prvotno, ko bodo druge lastnosti odvzete [*aphairoumenōn*]⁶⁹. Npr. za bronast enakostranični trikotnik velja, da ima kote enake dvema pravima, vendar to velja zanj, tudi ko odvezemo, da je bronast in da je enakostraničen; ta lastnost pa ne velja zanj, če odvezemo, da je geometrijski lik ali da ima obod [*peras*]. [74b1] Vendar lastnost imeti kote enake dvema pravima ne velja za to, kar je geometrijski lik, ali za to, kar ima obod, kot za prvotno. Za kaj torej ta lastnost velja kot za prvotno? Če je to trikotnik, potem ta lastnost velja tudi <za druge stvari>, ker so trikotniki, in je tisto, za kar lahko to lastnost dokažemo splošno, trikotnik.

6. poglavje

[74b5] Če torej dokazovalna znanost izhaja iz nujnih počel (kar znanstveno razumemo, namreč ne more biti drugače, kot je) in če lastnosti, ki za neko stvar veljajo same po sebi, za to stvar veljajo nujno (bodisi so te lastnosti prisotne v kajstvu te stvari [*en tōi ti estin*], bodisi je stvar, ki se ji te lastnosti pripisujejo, sama prisotna v kajstvu teh lastnosti in za to stvar nujno velja vsaka od teh ali njeno nasprotje [*thateron tōn antikeimenōn*])⁷⁰, je jasno, da bo dokazovalno sklepanje izhajalo iz tovrstnih⁷¹ počel. [74b11] Vsaka lastnost namreč za neko stvar velja bodisi na ta način bodisi naključno [*kata symbebēkos*], naključne lastnosti [*ta symbebēkota*] pa niso nujne.

To stališče lahko zagovarjamo tako kot zgoraj, lahko pa postavimo za izhodišče, da je dokaz nujen⁷² oziroma da če je kaj bilo dokazano [*apodedeiktai*], ne more biti

156

⁶⁸ Izraz *ē hekastōi ē pasin* (dobesedno »bodisi za vsakega bodisi za vse«) je nejasen; po Barnesu (ki se sklicuje na Paciusa) naj bi bila prva možnost ta, da »trikotnik« lahko pomeni »enakostranični trikotnik«, »enakokraki trikotnik« ali »raznostranični trikotnik« (tj. da ima beseda »trikotnik« več pomenov), druga možnost pa ta, da »trikotnik« pomeni »enakostranični ali enakokraki ali raznostranični trikotnik«.

⁶⁹ Tj. miselno (ne dejansko) odvzete, abstrahirane.

⁷⁰ Prva dva načina *kath' hautō*; prim. 4, 73a34–73b5.

⁷¹ Tj. iz takšnih premis, ki neki stvari pripisujejo lastnost, ki zanj velja sama po sebi.

⁷² Tj. da je nujen sklep dokaza. Po Tredennicku in drugih privzemam rokopisni *anagkaion* namesto Rossovega popravka *anagkaiōn* (vrstica b14; za jezikovno utemeljitev gl. Mignucci: str. 171).

drugače, kot je: iz tega sledi, da mora sklepanje izhajati iz nujnih premis. [74b16] Iz resničnih premis je namreč mogoče sklepati, ne da bi kaj dokazali, iz nujnih premis pa ni mogoče sklepati, ne da bi kaj dokazali; nujnost premis je namreč že lastna dokazu. Da dokaz izhaja iz nujnih premis, je razvidno tudi iz naslednjega: nekomu, ki misli, da kaj dokazuje, ugovarjamo prav s tem, da nekaj ni nujno, če mislimo, da je lahko drugače,⁷³ bodisi nasploh [*holōs*] bodisi vsaj na osnovi njegovega argumenta. [74b21] Iz tega je očitna tudi naivnost tistih, ki mislijo, da privzamejo prava počela, če je njihova premisa splošno sprejeta [*endoxos*] in resnična, kot na primer sofisti privzamejo premiso, da je razumeti [*to epistasthai*] isto kot imeti razumevanje [*to epistēmēn echein*].⁷⁴ Za nas namreč počelo ni to, kar je splošno sprejeto, pač pa to, kar velja prvotno za rod, za katerega kaj dokazujemo; ustreznost temu [*oikeion*] pa ni vsaka resnična premisa. [74b26] Da mora dokazovalno sklepanje izhajati iz nujnih premis, je jasno tudi iz naslednjega: če je kaj mogoče dokazati,⁷⁵ nekdo, ki nima razlage, zakaj to velja [*logos tou dia ti*], tega ne razume; če torej v danem primeru pojem *A* nujno velja za pojem *C*, medtem ko srednji pojem *B*, na osnovi katerega je nekdo dokazoval <, da *A* velja za *C*>, ni nujen,⁷⁶ ta ne ve, zakaj to velja. [74b30] Sklep namreč ne velja zaradi srednjega pojma, saj tega lahko tudi ni,⁷⁷ sklep pa je nujen. Dalje, če ta v tem trenutku ne ve, <zakaj sklep velja>, čeprav ima omenjeno razlago [*logos*] zanj in jo ohranja⁷⁸ ter te razlage ni opustil, ker se ohranja stvar <, na kateri njegova razlaga temelji>,⁷⁹ ta ni vedel niti prej. Srednji pojem lahko neha biti, saj ni nujen; če se bo stvar <, na kateri njegova razlaga temelji>, ohranila, bo torej ta imel in ohranjal razlago, vendar kljub temu ne bo vedel <, zakaj sklep velja>.⁸⁰ Ta torej ni vedel niti prej. [74b36] Če srednji pojem ni nehal biti, vendar lahko neha biti, je tak dogodek mogoč in se lahko uresniči; v takem položaju pa je védenje nemogoče.

⁷³ Tj. da ni nujno, kar trdi premisa, privzeta v dokazovanju.

⁷⁴ V Platonovem *Eutidemu* to premiso vpelje sofist Dionizodor (*Eutidem* 277b).

⁷⁵ *Ousēs apodeixeōs*. Barnes in Pellegrin navajata še drugo možno interpretacijo: »Ko ima nekdo (neveljaven) dokaz za kaj«. V podporo prvi interpretaciji se zdi podobna formulacija v 3, 72b12 (*tautas agnōstous einai apodeixeōs ge mē ousēs autōn*).

⁷⁶ Tj. nujna ni premisa, ki vsebuje pojem *B*: *B* ne velja nujno za *C* ali pa (tudi) *A* ne velja nujno za *B*.

⁷⁷ Tj. mogoče je, da *B* ne velja za *C* oziroma da *A* ne velja za *B*.

⁷⁸ *Sōizomenos* tu interpretiram kot »ohranjati v mislih, spominjati se«, in ne kot »ohraniti se« (tj. ne nehati biti), kot ostali prevajalci. »Ohranitev« tistega, ki ima razlago, se tu ne zdi smiselna.

⁷⁹ Tj. ohranja se srednji pojem *B* oziroma resničnost premis »*B* velja za *C*« in »*A* velja za *B*«.

⁸⁰ V prevod so vneseni nekateri implicirani pojmi oziroma stavki, ker bi bil sicer ta precej eliptičen odstavek težko razumljiv.

[75a1] Ko je sklep nujen, je torej mogoče, da srednji pojem, na osnovi katerega smo sklep dokazovali, ni nujen⁸¹ (kaj nujnega [*to anagkaion*] je namreč mogoče sklepati tudi iz premis, ki nista nujni, tako kot je mogoče sklepati kaj resničnega iz premis, ki nista resnični). [75a4] Ko pa je srednji pojem nujen, je nujen tudi sklep, tako kot je sklep, ki izhaja iz resničnih premis, vedno resničen (če *A* nujno velja za *B* in *B* nujno za *C*, potem tudi *A* nujno velja za *C*). Če pa sklep ni nujen, srednji pojem ne more biti nujen (privzemimo, da *A* za *C* ne velja nujno, da *A* za *B* velja nujno in da *B* za *C* velja nujno; sledilo bo, da tudi *A* za *C* velja nujno, vendar takšnega sklepa na začetku nismo predpostavili [*hypokeito*]).

[75a12] Če torej kaj znanstveno razumemo na dokazovalen način [*apodeiktikōs*]⁸², mora to veljati nujno. Zato je očitno, da mora biti nujen tudi srednji pojem, na katerem dokaz temelji. V nasprotnem primeru ne bomo razumeli niti, zakaj to⁸³ velja, niti, da je to nujno, ampak bomo bodisi mislili, da to vemo, ne da bi vedeli (če <v premisah> privzamemo kot nujno kaj, kar ni nujno), bodisi ne bomo niti mislili, da to vemo (in sicer tako v primeru, da poznamo dejstvo [*to hoti eidēi*] na osnovi posrednih premis, kot v primeru, da poznamo vzrok [*to dioti eidēi*] na osnovi neposrednih premis).⁸⁴

[75a18] Lastnosti, ki za neko stvar ne veljajo same po sebi (v smislu, kot smo opredelili »samo po sebi«),⁸⁵ ne morejo biti predmet dokazovalne znanosti. V njihovem primeru namreč sklepa [*symperasma*]⁸⁶ ni mogoče dokazati po nujnosti [*ex anagkēs*], saj naključna lastnost lahko ne velja (govorim namreč o tovrstni naključni lastnosti). [75a22] Kljub temu se morda komu zdi nerazumljivo [*aporēseien*], da sprašujemo [*erōtan*] po premisah za sklep, ki ni nujen; saj je v takem primeru vseeno, če predlagamo [*eromenos*] katerekoli premisi že [*ta tychonta*] in nato izrečemo sklep. [75a25] Vendar je treba po teh premisah vprašati ne zato, ker bi predpostavljali, da bo sklep nujen zaradi <nujnosti> predlaganih premis,

158

⁸¹ Tj. (kot zgoraj), mogoče je, da ni nujna ena ali druga premisa sklepanja.

⁸² Tj. tako, da ima dokaz za to.

⁸³ Tj. sklep dokaza.

⁸⁴ Druga možnost v oklepaju je nejasna, po Barnesu je možna interpretacija stavka sledeča: v prvem primeru nekdo ne misli, da sta premisi sklepanja nujni in zato ne misli, da je sklep nujen; drug primer pa se nanaša na dokaz, katerega premisi sta neposredni in nujni, vendar tisti, ki ima dokaz, tega ne ve in zato ne misli, da je sklep nujen (Barnes: str. 129). Glagol *eidenai* (vedeti, poznati) je tu očitno rabljen v netehničnem, ohlapnem smislu (Pellegrin: str. 355, op. 16).

⁸⁵ Prim. 4, 73a34–73b5.

⁸⁶ Tj. sklepa, v katerem je neki stvari pripisana naključna lastnost.

pač pa glede na to, da je za tistega, ki ti premisi potrdi, nujno, da potrdi sklep, in da pri tem govori resnično, če sta premisi resnični.⁸⁷

V vsakem rodu veljajo nujno tiste lastnosti, ki zanj veljajo same po sebi in za ta rod kot tak; zato je jasno, da se znanstveni dokazi [*epistēmōnikai apodeikseis*] nanašajo na lastnosti, ki za neko stvar veljajo same po sebi, in izhajajo iz tovrstnih⁸⁸ premis. [75a31] Naključne lastnosti namreč niso nujne, tako da v tem primeru⁸⁹ ne vemo, zakaj sklep nujno velja;⁹⁰ tega ne bi vedeli, niti če bi lastnosti veljale vedno [*aei*], vendar ne same po sebi, kot na primer pri sklepanjih na osnovi znakov [*dia sēmeiōn*]⁹¹. V tem primeru namreč lastnosti, ki za neko stvar velja sama po sebi, ne bi razumeli kot lastnosti, ki zanj velja sama po sebi, in prav tako ne bi razumeli, zakaj velja zanj (razumeti, zakaj [*dioti*], pomeni razumeti na osnovi razlage [*dia tou aitiou*]). [75a35] Srednji pojem mora torej veljati za spodnji pojem zaradi samega sebe [*di' hautō*], prav tako zgornji pojem za srednjega.

7. poglavje

Ni torej mogoče, da bi kaj dokazali [*deixai*] s prenosom [*metabanta*] <dokaza> iz drugega rodu, npr. da bi dokazali geometrijsko lastnost s pomočjo aritmetike.⁹² [75a39] Dokazi namreč vsebujejo troje: eno je to, kar dokazujemo, oziroma sklep

⁸⁷ Ta težko razumljiv odstavek razreši Barnes. Kot pojasni, Aristotel tu govori o razliki med nujnostjo sklepa (*necessitas consequentis*) in nujnostjo sklepanja (*necessitas consequentiae*). Aristotel najprej predvidi naslednji ugovor: čemu je sploh treba iskati premisi, iz katerih bo sledil sklep, ki ni nujen? Ugovor nato zavrne z razlago, da ta izhaja iz nerazlikovanja med dvema vrstama nujnosti: nujnostjo sklepa (tj. da je sklep nujno resničen) in nujnostjo sklepanja (tj. da iz privzetih premis nujno sledi sklep; to pa ne pomeni, da je sklep nujno resničen); gl. Barnes: str. 129–130.

⁸⁸ Tj. iz takšnih premis, ki rodu pripisujejo lastnosti, ki zanj veljajo same po sebi (podobno trditve najdemo na začetku tega poglavja; prim. 6, 74b5–11).

⁸⁹ Tj. v primeru, ko se premisa nanaša na naključno lastnost.

⁹⁰ Kljub temu, da stavčna konstrukcija *ouk anagkē to sympersama eidenai dioti hyparchei* pomeni »ne vemo nujno, zakaj sklep velja« (kot je večinoma prevedena), se zdi smisel stavka, da »ne vemo, zakaj sklep nujno velja« (tako tudi Pellegrin).

⁹¹ Aristotel obravnava to vrsto sklepanj v *Prvi analitiki* (II, 27) in navaja primer, ko iz tega, da ima ženska mleko (znak), sklepamo, da je rodila (sklep) (70a13 sl.). Znak, na osnovi katerega izpeljemo sklep, ni vzrok sklepa, ampak le njegova »spremljevalna okoliščina«, zato sklepanje na osnovi znaka ne razloži sklepa: »da ima ženska mleko, ni bil vzrok za to, da je rodila« (Mignucci: str. 174).

⁹² Tj. v dokazu ni mogoče uporabiti premis, ki se nanašajo na drug rod od tistega, na katerega se nanaša sklep dokaza (Mignucci: str. 176).

(to je neka lastnost, ki sama po sebi velja za rod)⁹³, drugo sta aksioma⁹⁴ (aksioma sta tista, iz katerih izhaja sklep), tretje pa je rod, ki je podlaga [*to genos to hypokeimenon*], katerega značilnosti [*pathē*] oziroma lastnosti, ki zanj veljajo same po sebi [*ta kath' hauta symbebēkota*], dokaz pokaže [*dēloi*]. [75b2] Aksiomi, iz katerih dokaz izhaja, so sicer lahko isti [*ta auta*]; vendar če sta rodova različna, kot sta na primer različna rodova, na katera se nanašata aritmetika in geometrija, aritmetičnega dokaza ni mogoče prilagoditi [*epharmosai*]⁹⁵ lastnostim, ki veljajo za velikosti [*ta tois megethesi symbebēkota*], če te velikosti niso števila.⁹⁶ Kako je to v nekaterih primerih mogoče, bomo pojasnili kasneje.⁹⁷ [75b7] Rod, ki ga vsebuje [*echei*] aritmetični dokaz, je vedno tisti, za katerega dokaz kaj dokazuje; enako tudi drugi dokazi. Da bi dokaz lahko prenesli [*ei mellei metabainein*], je zato nujno, da je rod⁹⁸ isti, bodisi v polnem smislu bodisi na določen način. [75b10] Kaj drugega je očitno nemogoče. Nujno je namreč, da krajni [*ta akra*] in srednji pojmi [*ta mesa*] pripadajo istemu rodu. Če namreč eni za druge ne veljajo sami po sebi, bodo zanje veljali naključno [*symbebēkota*]. Zato s pomočjo geometrije ne moremo dokazati, da so nasprotja predmet ene same znanosti, in prav tako ne, da je zmnožek dveh kubičnih števil kubično število.⁹⁹ Enako ne moremo dokazati tega, kar je predmet ene znanosti, s pomočjo neke druge znanosti; to je mogoče le, ko sta njuna predmeta v takšnem odnosu, da prvi spada pod drugega, kot je na primer predmet optične znanosti [*ta optika*] v odnosu do geometrije in predmet harmonske znanosti [*ta harmonika*] v odnosu do aritmetike. [75b17] Prav tako s pomočjo geometrije ne moremo dokazati, ali kaj velja za črte, če to zanje ne velja kot za črte in ne izhaja iz njim lastnih počel, na primer ali je najlepša od črt ravna črta in ali je ta nasprotna krivi črti; te lastnosti namreč ne veljajo za črte kot pripadajoče njim lastnemu rodu, pač pa za črte kot pripadajoče nekemu drugemu razredu stvari¹⁰⁰.

⁹³ Oziroma natančneje: sklep je pripis te lastnosti rodu.

⁹⁴ Tu se *axiōmata* očitno nanašajo na premisi sklepanja in ne na logične aksiome iz 2, 72a17 (Mignucci: str. 174). Tako tudi Smith, ki o aksiomih razpravlja v predzadnjem razdelku članka.

⁹⁵ Tj. ga uporabiti za dokazovanje teh lastnosti.

⁹⁶ V *Kategorijah* Aristotel opredeli število kot »diskretno« količino (*poson diōrismenon*), črto in ravnino (ter stereometrijska telesa) pa kot kontinuirane količine (*poson synexes*) (6, 4b20 sl.).

⁹⁷ Gl. 7, 75b14–17 in 9, 76a9–15.

⁹⁸ Tj. rod, na katerega se dokaz nanaša.

⁹⁹ Aristotel se tu očitno ne nanaša na stereometrijski problem podvajanja kubusa oziroma kocke (Pellegrin: str. 356), pač pa na aritmetični problem dokazovanja gornjega teorema (pozneje ga omenja tudi Evklid v *Elementih* IX, 4).

¹⁰⁰ Domnevno je to razred stvari, za katerega te lastnosti veljajo same po sebi (Mignucci).

8. poglavje

[75b21] Jasno je tudi, da če sta premisi, iz katerih izhaja sklepanje, splošni [*katholou*], mora tudi sklep [*symperasma*] takšnega dokaza (tj. dokaza v polnem smislu), veljati vedno [*aidion*]. Za to, kar je minljivo [*ta phtharta*],¹⁰¹ torej ni dokaza in tudi ne znanstvenega razumevanja v polnem smislu; razumevanje tega je nključno [*kata symbebēkos*] v smislu, da ni razumevanje nečesa, kar velja splošno¹⁰², pač pa nečesa, kar velja le ob določenem času in na določen način [*pote kai pōs*]. [75b26] Pri tovrstnem dokazu je nujno, da ena od premis ni splošna in da je minljiva [*phthartēn*] (da je minljiva, je nujno, ker bo sklep minljiv, če je minljiva ena od premis; da ni splošna, je nujno, ker bo tako sklep veljal za kak primer stvari, na katere se nanaša, za kakega drugega pa ne), tako da ni mogoče sklepati, da kaj velja splošno, ampak le, da velja zdaj. [75b30]

Enako velja tudi za opredelitve [*horismos*], saj je opredelitev bodisi počelo dokaza bodisi dokaz, ki se od pravega dokaza razlikuje po postavitvi pojmov [*thesis*], bodisi nekakšen sklep dokaza.¹⁰³ Očitno je, da dokazi in znanstveno razumevanje ponavljajočih se pojavov [*ta pollakis gignomena*], na primer Luninega mrka, veljajo vedno [*aei*], če jih jemljemo kot dokaze in razumevanje pojava določene vrste [*toioud' eisin*]; če pa to¹⁰⁴ jemljemo kot pojav, ki ga ni vedno [*ouk aei*], pa so ti dokazi in razumevanje delni [*kata meros*].¹⁰⁵ Tako kot za Lunin mrk to velja tudi za druge primere.

9. poglavje

[75b37] Jasno je, da vsako stvar lahko dokažemo samo izhajajoč iz počel te stvari: če torej to, kar dokazujemo, velja za neko stvar kot tako, za znanstveno razume-

¹⁰¹ Tj. izjave, katerih resničnostna vrednost se spreminja ali pa (druga možna interpretacija) se lahko spremeni (Mignucci).

¹⁰² Kot večina prevajalcev, privzemam rokopisni *katholou* namesto Rossovega popravka *kath' holou* (vrstici b25–26).

¹⁰³ O opredelitvi kot sestavnem delu dokaza (premissa, sklep ali dokaz v skrčeni obliki) Aristotel govori v 2. knjigi *Druge analitike* (II, 8–10; prim. posebno II, 10, 94a11–14). Opredelitev kot sestavni del dokaza torej ne more biti minljiva (Mignucci).

¹⁰⁴ Tj. ponavljajoči se pojav, npr. Lunin mrk (po Pellegrinovi interpretaciji; gl. naslednjo opombo).

¹⁰⁵ Tj. dokaz je splošen, če Lunin mrk obravnavamo kot ponavljajoči se pojav, in delen, če Lunin mrk obravnavamo kot posamezen dogodek. V prevodu *ēi d' ouk aei* (vrstica b35) sledim Pellegrinu, po katerem se stavek nanaša na predmet dokazov, ne na dokaze (kot je najpogostejša interpretacija).

vanje ni dovolj, da to dokažemo iz resničnih, nedokazljivih in neposrednih premis. [75b40] Takšno dokazovanje je namreč podobno Brizonovemu dokazovanju kvadrature.¹⁰⁶ Tovrstni argumenti dokazujejo sklep na osnovi nečesa skupnega [*kata koinon*]¹⁰⁷, kar velja tudi za kakšno drugo stvar; zato se ti argumenti prilegajo [*epharmottousin*] stvarjem, ki ne pripadajo istemu rodu [*ou syggenē*]. [76a1] Na osnovi takšnih argumentov torej ne bomo razumeli, da neka lastnost velja za neko stvar kot tako, pač pa jo bomo razumeli le kot lastnost, ki zanjo velja naključno [*kata symbebēkos*]; v nasprotnem primeru se dokaz ne bi prilegal tudi nekemu drugemu rodu.

[76a4] Neko stvar razumemo na način, ki ni naključen, če to, da ta velja, vemo [*ginōskōmen*] na osnovi tega, zaradi česar velja, in izhajamo iz počel tega kot takega. Nenaključno na primer razumemo, da ima neka stvar kote enake dvema pravima, če to vemo na osnovi tiste stvari, za katero ta lastnost velja sama po sebi, in izhajamo iz počel te stvari. Če tudi srednji pojem velja za spodnji pojem sam po sebi, je zato nujno, da srednji pojem pripada istemu rodu kot krajna pojma [*en tēi autēi syggeneiai*].¹⁰⁸ Drugače je le pri takšnem dokazovanju, kot je dokazovanje harmonskih lastnosti s pomočjo aritmetike. [76a10] Te se dokazujejo enako, kot smo opisali zgoraj, vendar z naslednjo razliko: dokazano dejstvo [*to men hoti*] je predmet ene znanosti (kajti rod, ki je podlaga [*hypokeimenon genos*], je drug); to, kar je vzrok za dejstvo [*to de dioti*], pa je predmet višje znanosti, za katero¹⁰⁹ značilnosti veljajo same po sebi.¹¹⁰ Tudi iz te razprave je jasno, da je vsako stvar mogoče v polnem smislu dokazati samo izhajajoč iz njenih lastnih počel. [76a15] V zadnjem primeru pa imata počeli nekaj skupnega.

¹⁰⁶ Brizon je Aristotelov sodobnik iz Megare. Njegov dokaz naj bi se nanašal na merjenje površine kroga; Aristotel ga v *Sofističnih ovrzbah* (11, 171b16–18 in 171a2–7) označi za erističnega. Več o dokazu navaja Mignucci: str. 178–179.

¹⁰⁷ V dokazovalnem sklepanju to skupno nastopa kot srednji pojem.

¹⁰⁸ V tem odstavku je Aristotel še posebno eliptičen. V prevodu sledim Barnesovi interpretaciji, ki Aristotelov argument razveže takole: »*A* – oziroma bolje rečeno, da *AaC* – razumemo, če smo na *AaC* sklepali na osnovi pojma *B*, ki dejansko razloži, zakaj *AaC*, in če naše sklepanje temelji na počelih, ki so *S*-pripisi pojmu *B* [»*I*-predications of *B*«, tj. izjave tipa »*A* velja za *B* sam po sebi«; gl. op. 50] ... Če mora torej biti *S*-pripis tudi *BaC*, potem bomo vedeli, da *AaC*, samo če bo srednji pojem iz istega rodu kot *C*« (Barnes: str. 135).

¹⁰⁹ Oziroma natančneje: za rod, ki je predmet te znanosti.

¹¹⁰ Tudi za razumevanje tega odstavka je v pomoč Barnes: »Vzemimo dokaz *AaB*, *BaC* |– *AaC*, v katerem je *AaC* neki teorem harmonske znanosti. *AaB* bo tako počelo aritmetike, medtem ko je *BaC* počelo harmonske znanosti. Ti dve znanosti imata torej nekaj skupnega, in sicer pojem *B*« (Barnes: str. 135).

Če je jasno to, je jasno tudi, da ni mogoče dokazati počel, ki so svojska vsakemu rodu [*hekastou idias archas*]; kajti počela, na osnovi katerih bi dokazovali prva, bi bila počela vsega in znanost o teh bi bila nadrejena vsaki drugi. Bolj namreč razume tisti, ki nekaj ve [*eidōs*] na osnovi razlage, ki je višje [*ek tōn anōterōn aitiōn*]; ko kdo nekaj ve na osnovi razlage, za katero ni razlage [*ek mē aitiatōn eidēi aitiōn*], namreč to ve na osnovi prvotnejših premis. [76a20] Če torej nekdo nekaj ve bolje oziroma najbolje, bo tudi ta znanost boljša oziroma najboljša. Vendar se dokaz ne prilega nekemu drugemu rodu, razen na omenjeni način¹¹¹, tj. kot se geometrijski dokazi prilegajo mehaničnim ali optičnim dokazom in aritmetični dokazi harmonskim.

[76a26] Težko je ugotoviti [*gnōnai*], ali nekaj vemo ali ne. Težko je namreč ugotoviti, ali neko stvar vemo na osnovi njej lastnih počel ali ne; prav to pa je védenje. Sicer mislimo, da nekaj znanstveno razumemo, če imamo [*echomen*] sklepanje, ki izhaja iz resničnih in prvotnih premis. Vendar to za znanstveno razumevanje ni dovolj, saj mora poleg tega sklep pripadati istemu rodu kot ti prvotni premisi [*syggenē tois prōtois*].

10. poglavje

[76a31] V vsakem rodu pravim počela stvarem, za katere ni mogoče dokazati, da so [*hoti esti*].¹¹² Kaj pomenijo [*sēmainei*] prvotne stvari [*ta prōta*] in stvari, ki iz njih izhajajo, torej privzamemo [*lambanetai*]; da so, pa moramo za počela privzeti, za ostale stvari pa dokazati. [76a34] Privzamemo npr., kaj pomeni »enota« ali »črta« ali »trikotnik«, in to, da enota in velikost obstajata, ostale stvari pa moramo dokazati.¹¹³

Od počel, ki jih uporabimo [*chrōntai*] v dokazovalnih znanostih, so nekatera svojska [*idia*] vsaki znanosti, nekatera pa so skupna [*koina*]. Slednja so skupna le v smislu podobnosti [*kat' analogian*], kajti vsako uporabimo [*chrēsimon*] le kot pripadajoče rodu, ki spada pod določeno znanost. [76a40] Svojska počela so npr., da črta, ali pa ravno, pomeni takšno in takšno stvar [*toiandi*]; skupna so npr., da če enako stvari odvezamemo od enako stvari, bo preostalih stvari

¹¹¹ 7, 75b14–17; 9, 76a9–15.

¹¹² Aristotel v nadaljevanju obravnava kot počela ne le izjave, ampak tudi pojme (prim. 2, 72a7–8): dokazati torej ni mogoče bodisi njihove resničnosti (oz. veljavnosti) bodisi njihovega obstoja.

¹¹³ Prim. 1, 71a11–16.

enako. Zadostuje [*hikanon*], da skupno počelo uporabimo le kot pripadajoče danemu rodu; s počelom namreč dosežemo isto, tudi če ne privzamemo, da velja za vse stvari, ampak samo za velikosti, ali pa (kot privzame aritmetik) samo za števila.

[76b3] Počela, svojska vsaki znanosti, so tudi stvari, katerih obstoj znanost privzame in proučuje lastnosti, ki za te stvari veljajo same po sebi; na primer aritmetika proučuje enote in geometrija točke in črte. [76b6] Glede teh znanosti privzamejo obstoj in pomen [*todi*]; glede značilnosti, ki zanje veljajo same po sebi, pa znanosti privzamejo le pomen; na primer aritmetika privzame, kaj pomeni »liho«, »parno«, »štirikotno« ali »kubično«; geometrija, kaj pomeni »ne-soizmerljivo« [*alogon*], »lomljeno« [*keklasthai*] ali »krivo« [*neuein*]. Te značilnosti pa znanosti dokazujejo s pomočjo skupnih počel in izhajajoč iz že dokazanih sklepov. [76b11] Astronomija ravna prav tako. Vsaka dokazovalna znanost se namreč ukvarja s trojim: s stvarmi, katerih obstoj predpostavi [*tithetai*] (te tvorijo rod, katerega značilnosti, ki zanj veljajo same po sebi, znanost proučuje [*esti theōretikē*]); s tako imenovanimi skupnimi aksiomi¹¹⁴, ki so prvotne stvari, izhajajoč iz katerih znanosti dokazujejo; z značilnostmi, glede katerih znanost privzame, kaj pomenijo. [76b16] Ni pa izključeno, da nekatere znanosti kaj od tega trojega zanemarijo [*paroran*]; na primer da ne predpostavijo [*hypothitethai*], da neki rod obstaja, v primeru ko je jasno, da obstaja (ni namreč enako očitno, da obstaja število in da obstaja hladno in toplo), ali da ne privzamejo, kaj pomenijo značilnosti, če so te očitne; ali da podobno o skupnih aksiomih ne privzamejo, kaj pomeni na primer odvzeti enako stvari od enako stvari, ker je to poznano [*gnōrimon*]. [76b21] Kljub temu so stvari, s katerimi se ukvarja dokazovalna znanost, po naravi tri: to, o čemer znanost kaj dokazuje, to, kar dokazuje, in to, na osnovi česar dokazuje.

164

Izjava, ki velja nujno zaradi same sebe [*di' hauto*] in za katero nujno verjamemo, da velja,¹¹⁵ ne more biti ne hipoteza [*hypothesis*] ne postulat [*aitēma*]. Dokaz namreč ni dokaz za zunanje mišljenje [*pros ton exo logon*], temveč za mišljenje v duši, saj tudi sklepanje ni sklepanje za zunanje mišljenje. [76b26] Vedno namreč lahko nasprotujemo [*enstēnai*] zunanjemu mišljenju, svojemu mišljenju pa ne

¹¹⁴ »Tako imenovani« domnevno zato, ker so aksiomi skupni samo »v smislu podobnosti« (Trendenick; prim. 10, 76a38–39).

¹¹⁵ Po Barnesu se *di' hauto*, »zaradi sebe«, tu nanaša na obe nujnosti v stavku (»What must be the case and must be thought to be the case because of itself«; Barnes: str. 16 in str. 140–141). Smith privzema Barnesovo interpretacijo.

vedno.¹¹⁶ Če torej učitelj privzame kaj dokazljivega in sam tega ne dokaže, ter hkrati učenec to verjame, potem učitelj to predpostavlja [*hypotithetai*]; to ni hipoteza v polnem smislu, pač pa samo za učenca [*pros ekeinon*]. Če pa učitelj to privzame, učenec pa bodisi o tem nima nobenega mnenja [*doxa*] bodisi ima celo nasprotno mnenje, učitelj to postulira [*aitetai*]. [76b31] Prav v tem se razlikujeta hipoteza in postulat: postulat je namreč nekaj, kar je nasprotno [*to hypenantion*] mnenju učenca, in nekaj, kar je mogoče dokazati, kar pa tisti, ki uči, privzame in uporablja, ne da bi dokazal.¹¹⁷

[76b35] Pojmi [*horoi*]¹¹⁸ torej niso hipoteze (saj nič ne trdijo¹¹⁹ oziroma zanikajo), kajti hipoteze [*hypothesesis*] spadajo med premise [*protaseis*], pojme pa moramo le razumeti [*xyniesthai*] (razen če kdo ne trdi, da tudi ko kaj slišimo, to na neki način predpostavimo); če pa hipoteze veljajo, zaradi tega, ker veljajo, pripeljejo do sklepa. [76b39] (Poznavalec geometrije ne privzema napačnih hipotez [*hypotithetai pseudē*]; to sicer trdijo tisti, ki pravijo, da ne smemo uporabiti česa napačnega, da pa poznavalec geometrije govori napačno, ko pravi en čevelj dolga črta črti, ki ni dolga en čevelj, oziroma ko pravi ravna črta narisani črti, ki ni ravna. [77a1] Vendar ta nobenega sklepa ne izpelje [*symperainetai*] na osnovi črte, ki je narisana; pač pa se je nanašal na črto [*epthegktai*], ki jo narisana po-nazarja). Dalje, vsak postulat oziroma hipoteza je bodisi nekaj splošnega [*hōs holon*] bodisi nekaj delnega [*hōs en merei*], pojmi pa niso ne eno ne drugo.

Prevod in opombe Jera Marušič

¹¹⁶ Ni povsem jasno, o čem tu govori Aristotel. Ključni izraz *pros ton logon* interpretiram kot »glede na«, »v odnosu do« oziroma »za mišljenje« (prim. *hypothesis ... pros ekeinon monon*, »hipoteza [...] za učenca«, v 10, 76b29–30 spodaj, in *pros hēmas proteron*, »prvotnejše za nas«, v 2, 71b34). Komentatorji Aristotelov argument pogosto povezujejo s Platonovim *Teajtetom* (189e6–190a6) in izraz interpretirajo drugače, na primer Barnes: »demonstrations are not addressed to external argument, but rather to the argument in the soul« (Barnes: str. 16).

¹¹⁷ Po Barnesu (ki sledi Hayducku) izpuščam veznik *ē* (»ali«; vrstica b33); na ta način se izognemo težavi, da je postulat opisan enako kot prej hipoteza (rokopisni *esti gar aitēma [...] ē ho an tis [...]*) pomeni »postulat je [...] ali nekaj, kar je mogoče dokazati [...]«.

¹¹⁸ *Horoi* bi lahko bile tudi »opredelitve« (Tredennick); Mignucci prepričljivo navaja razloge proti takšni interpretaciji (Mignucci: str. 183–184).

¹¹⁹ Po Barnesu in drugih privzemam rokopisni *legontai* namesto Rossovega popravka *legetai* (»se trdi«; vrstica b36).

Deleuze in nasilje

Igor Krtolica in Guillaume Silbertin-Blanc*

Deleuze, kritika nasilja

Pojem nasilja ima v Deleuzovi filozofiji obstransko mesto. Sam termin nasilje namreč pri Deleuzu nastopa relativno redko in precej razpršeno, v pojem kot tak je predelan šele kasneje, v skupnem delu s Félixom Guattarijem *Tisoč platojev*, kjer pa je takoj tudi že pluraliziran v tipologijo »režimov nasilja«. Ni pretirano reči, da problem nasilja predstavlja vozeln problem Deleuzove praktične filozofije, ki, sledeč spinozistično-nietzschejanski dediščini, nalaga soobstoj dveh afirmacij: ne obstaja nobeno transcendentno moralno načelo, ki bi bilo zmožno presojati razmerja sil, ki same tvorijo realnost, ter da ta fizikalna razmerja ne veljajo enako, saj je možno med njimi razločevati med dobrim in zlim s pomočjo nekega imantentnega ovrednotenja – s tem pa tudi med pojavi nasilja. Ali, kot pravi Nietzsche: »'Onstran dobrega in zla' [...] nikakor ne pomeni 'Onstran dobrega in slabega'.«¹ Pa vendar ne zadostuje reči, da bi bilo treba med razmerji sil tista, ki so nasilna, obsoditi: to bi pomenilo znova pasti v moralno ekonomijo dobrega in zla, ki bi v imenu višjih vrednot postavilo sodbo proti nasilju in pustilo neraziskano idejo ne-nasilja. Nasprotno, kritiko je treba prignati še dlje, v osrčje samih manifestacij nasilja, in se vprašati: kako razlikovati in ocenjevati modalnosti samega nasilja?

Že sedaj pa lahko rečemo, čeprav še na negativen način, da problem nasilja pri Deleuzu ne more biti analogen problemu zla ali negativnega. Čemu razlikovati silo nasilja, če potem njuno razliko prekopiramo po klasičnem nasprotju med dobrim in zlim? Zdi se nam, da če nasilje ne more biti figura negativnega, tako kot to sledi iz primera zla, je to, nasprotno, zato, ker se pogoj možnosti in prostor razvitja deleuzovskega pojma nasilja odpreta s *kritično sprevernivjo problema negativnega ali problema zla*.² Dejansko se Deleuze v začetku 60-let dvajsetega

169

¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, v: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prevedla Janko Moder in Teo Bizjak, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 242.

² Če zadevo poimenujemo tako, še ne pomeni, da moramo pozabiti samo besedo: ko Spinoza kritizira Dobro in Zlo na sebi v *Etiki*, kljub temu ne zamenja besedišča, spremeni samo obseg. In če lahko *bonus* in *malus* prevedemo tako Dobro in Zlo kakor tudi kot dobro in slabo, pa še

stoletja sooči s tem problemom prek Nietzschejeve in Spinozove misli, ki bosta tvorila teoretsko podlago za imanentni in razlikovalni pojem nasilja, ki ga je Deleuze zatem tudi razdelal.³ Kot bomo videli v nadaljevanju, je pojem nasilja pri Deleuzu šele od sedemdesetih let dalje prejel odločilno politično funkcijo razsojanja in razločevanja manifestacij nasilja v določenih zgodovinskih konjunkturah.⁴

Problem nasilja predstavlja privilegirano vstopno točko za dojetje spinozistično-nietzschejanske dediščine, na katero se Deleuze sklicuje. Če onstran dobrega in zla ne pomeni onstran dobrega in slabega, potem etika predpostavlja diferencialno tipologijo imanentnih načinov obstoja, ki jo osvobodi od alternative, ki kompromitira njeno možnost: morala sodbe ali posplošen relativizem. Moralna obsodba nasilja slednjega v zadnji instanci poistoveti z zlom ali negativnim, pri čemer prihrani možnost, da lahko igra vlogo pozitivnega gonila (kot sredstvo, ki se ozira na pravični cilj ali kot moment globalnega napredka), na katerega napotuje posamezen primer, glede na njegovo teoretično pobočje, z zahtevo po vzpostavitvi kriterijev takšne legitimnosti in, glede na njegovo praktično-politično pobočje, glede sredstev, da bi nasilje postalo cilj sam po sebi.⁵ Po drugi strani

ne pomeni, da gre za ista termina (latinščina nima na voljo drugih). Za Deleuza je Nietzsche vsilil to razlikovanje opirajoč se na nemščino (»'Jenseits von Gut und Böse' [...] Dies heißt zum mindesten *nicht* 'Jenseits von Gut und Schlecht'«). Ta premestitev v besedišču nakazuje prvo pojmovno premestitev: prehod od višjih vrednot Dobrega in Zla k imanentnim in relativnim vrednotam dobrega in slabega.

³ Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962; *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Pariz 1968, poglavje XV; *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 1981, poglavje III. Videli bomo, da je ista definicija nasilja, ki jo Deleuze pripiše Foucaultu nietzschejanskega izvora in bi se jo dalo zelo dobro izraziti v spinozističnih terminih (cf. *Foucault*, str. 77), isto velja za odlomke v delu *L'Image temps* o subjektu (»Les puissances du faux«, str. 176–186).

⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit, Pariz 1980, plato 12 in 13; Gilles Deleuze, *Kritika in klinika*, prevedla Suzana Koncut, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 71–73, 174–176, 190–192.

⁵ Walter Benjamin je v svojem času že pripomnil: iz tega izstopimo prek razmerja med sredstvi in cilji, zavoljo katerega nobena resnična kritika nasilja ni možna (prim. W. Benjamin, »H kritiki nasilja«, *Problemi*, št. 1–2, Razpol 12, Ljubljana 2002). Znano je, da nevarnost nasilja, ki bi postalo smoter sam po sebi, kakršen se je utelesil v fašističnih grozodejstvih 20. stoletja, predstavlja odločilni problem za politično filozofijo (prim. o tem H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, »Sur la violence«, Clamann-Lévy, Pariz 1972). Prav tako je znano, da se bo nasilje oprlo na druge osnove po vojni, v trenutku dekolonizacije in nasilja, ki so ga sprožili boji za nacionalno osvoboditev tretjega sveta in bo ostalo najpogosteje zaznamovano z isti aporijami, kar zadeva upravičenje nasilja (prim. denimo sloviti Sartrov predgovor k Fanonovem delu *Damnés de la terre* [Prim. slov. prev.: Franz Fanon, *Upor prekletih*, založba *cf., Ljubljana 2010.] Deleuze in Guattari se bosta teh problemov ponovno lotila v *Anti-Ojdipu* in *Tisoč platovih* v funkciji temeljnega razlikovanja med

posplošeni relativizem zanika obstoj moralnega kriterija in zavrže možnost, da bi razlikovali in ovrednotili različne fenomene nasilja, tako v praksi prepusti prazno polje vsem izbruhom moči/oblasti.⁶ Zoperstavljanje morale relativizmu je dejansko odvečno in lahko zgolj prikrije globoko komplementarnost obeh terminov, po kateri ne podpiramo prve teze, ne da bi mogli podpirati tudi druge. V obeh primerih, in iz istega razloga, ne pridemo do razlikovanja med fenomeni nasilja v njih samih (temveč samo v funkciji njihovega razmerja do domnevne višje vrednote ali v splošni odsotni vsakršne vrednote), pa tudi ne do tega, da bi jih ovrednotili *aktualno* (temveč zgolj v funkciji njihovega skupnega izvora, sile, oziroma vidnih učinkov, osvoboditve ali podvrženja). Skupaj s Spinozo in Nietzschejem Deleuze, nasprotno, vidi možnost *notranjega diferencialnega razlikovanja, ki je notranji fenomenom nasilja, glede na tisto, kar aktualno izražajo*. Takšno ovrednotenje v bistvu počiva na ideji, da vsi nasilni fenomeni izražajo določeno stopnjo produktivnosti realnega in so po tej plati nezvedljivi na kakršnokoli manifestiranje zla ali negativnega. Videli bomo, da dobi odločilen domet to vrednotenje tedaj, ko ga soočimo z nasilji, ki so tako destruktivni, da po svoji tendenci uhajajo vključenju, četudi samo delnemu, v ekonomijo dobrega in slabega, življenja in smrti, in da vodijo vse do mejá antropologije in politike.

Sprevrnitev problema zla (Spinoza, Nietzsche)

Dva vidika sprevrnitve: epistemološki rez in dramatizacija

Ker je filozofija tesno odvisna od dobe in od okolij, v katerih misli in proti katerim misli, bi bilo anahronistično trditi, da Spinoza in Nietzsche predlagata teorijo nasilja. A ker se novo, da bi lahko preživel in uveljavilo svojo silo, vselej predstavlja kot maskirano pod potezami starega, se nastop takšne teorije najprej pojavlja kot sprevrnitev glede na problem zla in negativnega.⁷ Isti zastavek po

fašizmom in totalitarizmom, pri katerem je samo prvi v *notranjem* razmerju z neomejenim vektorjem uničenja in samouničenja (»strast do ukinitve«), ki izpostavi pomembnost dvoumnosti »vojnega stroja«.

⁶ Gre za formalno identično alternativo, ki po Deleuzu kompromitira transcendentalno filozofijo, se pravi dovršitev vsakega kritičnega projekta: prim. *Logika smisla*, str. 104–106.

⁷ O razmerju med filozofijo in družbenozgodovinskimi okolji prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, četrto poglavje [str. 88 ff.]; o maski novega, prim. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962, str. 5: »nova sila lahko nastopi in si prilasti objekt, tako da si na začetku sposodi masko od prej obstoječih sil. [...] Sila ne preživi, če si najprej ne sposodi obraza od predhodnih sil proti katerim se bojuje.«

Spinozi ponovno odkrije Nietzsche: spreveriti sistem sodbe (židovsko-krščansko ekonomijo dobrega in zla), ne da bi zapadel relativizmu (ateizmu, nihilizmu). Spreveriti nek problem je kritična operacija kot takšna, ki jo je treba razumeti v dveh pomenih. Po prvem vidiku spreveritev [*renversement*] ni enostaven obrat [*inversion*] vrednot, kot razvitje negativnega v pozitivno ali postavitev v prvi plan tistega, kar je bilo hrbtno: gre za *transformacijo* izvornega področja, njegovih elementov in njihove porazdelitve. Pri tem se ne spremeni samo rešitev, temveč tudi danosti nekega problema. Takšen način dojemanja spreveritve je, v istem obdobju kot Deleuze, predlagal Althusser, sledeč Bachelardu, pod imenom »epistemološki rez« in ga apliciral na operacijo, ki jo je Marx opravil glede heglavske dialektike. Ko Marx piše o predmetu dialektike, ki pri Heglu »stoji na glavi«, pravi, da »jo je treba spreveriti, da bi pod mistično lupino našli racionalno jedro«. ⁸ Althusser pokaže, da se Marx ne zadovolji z nadomestitvijo idealističnega načela z materialističnim: »Potemtakem je odločilno nemožno obdržati, v njeni navidezni strogosti, fikcijo 'spreveritve'. Kajti v resnici Marx ni ohranil, četudi jih je 'sprevernil', terminov heglavske modela družbe. Nadomestil jih je z drugimi, ki imajo z njimi le daljna razmerja. Še bolje, preobrnil je *relacijo*, ki je pred njim vladala med temi termini. Pri Marxu tako *hkrati termini in njihovo razmerje* spremenijo svojo naravo in smisel.« ⁹ Epistemološki rez pomeni odkritje novega kontinenta, nezaslišano stališče do problematike: zanj velja isto kot za interpretacijo, ki jo je Deleuze podal glede razmerja Spinoze in Nietzscheja do židovsko-krščanske tradicije v točki obstoja zla in negativnega – premena vseh vrednot. ¹⁰

Toda spreveritev vsebuje še nek drug vidik, v skladu z njeno definicijo, ki jo predlaga Deleuze na začetku razdelka »Platon in simulaker« iz *Logike smisla*: »Kaj pomeni 'spreveritev platonizma'? Tako je namreč Nietzsche opredelil nalogo svoje filozofije, oziroma širše, nalogo filozofije prihodnosti. Zdi se, da hoče izrek povedati naslednje: ukinitve sveta bistev *in* sveta pojavnosti. Pa vendar to ni bil samo Nietzschejev projekt. Dvojno zavračanje bistev in pojavov sega nazaj k Heglu, še bolje, h Kantu. Vprašanje je, ali tudi Nietzsche govori o isti stvari. Tak

172

⁸ Karl Marx, *Le Capital*, 2. izdaja, Postface, navedeno v: L. Althusser, *Pour Marx* [1965], Découverte, Pariz 2005, str. 85.

⁹ *Ibid.*, str. 108.

¹⁰ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, str. 197: »Kolikor ostajamo v elementu negativnega, smo lepo spremenili vrednote ali jih celo potlačili, lepo smo ubili Boga: ohranili smo mesto in atribut, ohranili smo sveto in božje, četudi smo pustili prazno mesto in ne pripisani atribut. A ko spremenimo element, tedaj, in samo tedaj, lahko rečemo, da smo spreverili vse vrednote *spoznane in spoznavljive vse do današnjega dne*. Premagali smo nihilizem.«

izrek o sprevrnitvi ima namreč to neprijetnost, da je abstrakten, saj pušča ob strani motivacijo platonizma. Zato moramo, nasprotno, sprevrnitev platonizma razumeti kot obelodanjenje, kot 'izsleditev' te motivacije – kakor Platon zasleduje sofista.«¹¹ Po drugem vidiku ne gre več za transformacijo problema, temveč za to, da razdelamo afektivni kompleks ali tip obstoja, katerega teoretska razdelava je simptom: metodo dramatizacije ali vprašanje »kdo hoče?« zamenja vprašanje »kaj je?«¹² Naj še enkrat ponovimo, da gre za operacijo, ki jo Deleuze vidi v Spinozovi in Nietzschejevi denunciaciji židovsko-krščanske morale. Zaradi tega se deleuzovsko razlikovanje med etiko in moralo ne zvaža na teoretsko nasprotje, temveč ovija neko *praktično* divergenco.¹³ Po tem drugem vidiku ne gre samo za to, da je treba spremeniti teorijo pri pojmu zla, temveč tudi kompleks želenja ali tip, ki ga je treba analizirati in ovrednotiti. Sprevrnitev je posledično treba razumeti v dvojnem smislu epistemološkega preloma z moralnim problemom zla ali negativnega ter ovrednotenja afektivne volje, ki animira potrebo po razsojanju. Ko enkrat izvede to sprevrnitev, postane za Deleuza možno opredeliti naravo fenomenov nasilja v osrčju razmerij sil (nasilje je uničenje), in jih različno ovrednotiti (nekaj takega kot Nasilje ne obstaja, obstajajo pa tipi nasilja, glede na to, ali je uničenje željeno zanje same ali ne, in glede na ustroje, ki jih izvajajo.

Zakoni sestave teles ali fizika razmerij sil

Deleuze se problema zla pri Spinozi loteva dvakrat.¹⁴ Znano je, kako Spinozo njegovo dopisovanje z Byenberghom prisili, da podrobneje opredeli svoje osebno razumevanje klasične teze, po kateri zlo ni nič.¹⁵ S tem, ko za paradigmatski primer vzame greh, ko Adam pojé prepovedani sadež, Blyenbergh sooči Spinozo z naslednji problemom: če je Bog vzrok vseh stvari, bitij kot tudi njihovih dejanj, potem bodisi ni nič slabega v Adamovi volji, da pojé prepovedani sadež, bodisi

¹¹ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 237.

¹² O metodi dramatizacije prim. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, III, 2–3, ter »La méthode de dramatisation« (1967), v: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2002, str. 131–162; G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 279–284.

¹³ Prim. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Pariz 1981, str. 37: »Če bi se Etika in Morala zadovoljile s tem, da različno interpretirata iste precepte, bi bilo njuno razlikovanje samo teoretsko. A temu ni tako.«

¹⁴ Prim. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Pariz 1968, poglavje 15 in isti, *Spinoza. Philosophie pratique*, tretje poglavje.

¹⁵ Korespondenca Spinoza/Blijenberg se nanaša na pisma XVIII–XXIV in XXVII. [Prim. slov. prev.: *Pisma o zlu. Dopisovanje Spinoze in Blijenberga z Deleuzovim komentarjem*, prevedla Tanja Mlaker in Igor Pribac, Krtina, Ljubljana 2001.]

je Bog vzrok zlobnih volj in zla.¹⁶ Obe možnosti pa sta nesprejemljivi: kajti ni sprejemljivo, da zlobna volja ni zlo, sicer bi bilo vse dovoljeno; a prav tako ni sprejemljivo, da je zlo božje delo, v tem primeru bi namreč Bog deloval proti svoji lastni volji. Zavedajoč se paradoksa (uničenje morale ali zlobni Bog), Spinoza zavrta, da če se nič ne zgodi proti volji Boga, Adamova volja pa ni nasprotje božjega zakona, potem je to zato, ker Adamovo dejanje ne predstavlja transgresije zapovedi glede prepovedi jesti prepovedane sadeže (antropološko branje Svetega pisma), temveč razkritje konsekvenc, ki izhajajo iz lastnosti prisotnega telesa:¹⁷ »Prepoved drevesnega sadeža bi bila torej samo v razkritju Boga Adamu smrtnih konsekvenc, ki bi jih imelo použitje tega sadeža: tako vemo preko naravne svetlobe, da strup prinese smrt.«¹⁸ Deleuze tako lahko zapiše, da za Spinozo »Bog ne prepoveduje ničesar, temveč naredi, da Adam spozna, da je *sadež, zaradi svoje sestave, razstavil Adamovo telo*« in zavrta, da je použitje prepovedanega sadeža primerljiva z zastrupitvijo, ki priskrbi model vsakega zla:¹⁹ to je za Deleuza prvi nivo Spinozove teze.

To razumevanje zla kot zastrupitve napotuje na pojmovanje telesa, ki ga Spinoza razvije v »mali fizični razpravi« (*Etika*, II, 13), v kateri pokaže, da je vsako telo sestavljeno iz teles, katerih deli so združeni v natančnem razmerju gibanja in mirovanja (Deleuze je podobno pojmovanje razvil glede Nietzscheja v drugem poglavju dela *Nietzsche in filozofija*). Vzemimo primer krvi, telesa, ki je sestavljeno iz dveh teles, ki se medsebojno usklajujeta, sokrvice in prebavnim sokom: tako kot se gibanja njunih delčkov usklajujejo glede na značilno razmerje gibanja in mirovanja, sokrvice in redilni sok tvorita isto tekočino, kri, katere dela sta; sama kri pa je del nekega večjega telesa, živega telesa, v nekem drugem značilnem razmerju. To velja za katerokoli telo, ki se definira z nekim danim razmerjem giba-

¹⁶ Blijenberg Spinozi, pismo XVIII [nav. po slov. prev., str. 10]: »Torej so njegove odredbe vzrok naših določenosti, iz česar pa znova sledi, tako je videti, bodisi da zla volja ni zla, bodisi da je bog sam njen neposredni vzrok in jo je zadal.«

¹⁷ Prim. Spinoza, *Teološko-politična razprava*, prevedel Jan Bednarik, DTP, Ljubljana 2003, IV, str. 67–78.

¹⁸ Spinoza Blijenbergu, pismo XIX.

¹⁹ Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, str. 46. Omemba zastrupitve implicitno napotuje na Nietzscheja, ki človeka resentimenta primerja z bolnikom, ki ima slabo prebavo: z nekom, ki nikoli ne konča z ničemer. Ali ni to tudi veliko nietzschejansko navdihnjenje Canguilhema v delu *Normalno in patološko? O tem prim. A. Janvier, Vitalisme et philosophie critique. Genèse de la philosophie politique de Deleuze autour du problème de l'illusion*, doktorska teza, Université de Liège (2010), str. 97–114.

nja in mirovanja med deli (njegovo sestavo), in obstaja, kolikor je to razmerje ohranjeno (usklajevanje delov), ter umre, ko se to razmerje uniči (razstavljenje telesa, neodvisnost delov). Model zastrupitve opisuje razstavljenje ali uničenje enega izmed konstitutivnih razmerij telesa, celo njegovo prevladujoče razmerje, v nobenem primeru pa ne umre celotno telo, saj njegovi deli vstopijo v druga razmerja: »telo umre takrat, kadar so njegovi deli razporejeni tako, da se spremeni njih medsebojno razmerje gibanja in mirovanja«. ²⁰ Če zlo ni nič, pa potemtakem *nujno obstajajo razmerja, ki se sestavljajo*, čeprav sestava novih razmerij ne sovpadе vedno z ohranitvijo tega partikularnega razmerja. Ta drugi nivo Spinozove teze počiva na razlikovanju dveh gledišč: z gledišča obstoječih individuov ali končnih modusov obstajajo seveda razstavljena razmerij (delno uničenje, smrt), medtem ko z gledišča Boga ali Narave obstajajo zgolj sestavljanja razmerij (realno večno v spreminjanju). Potemtakem dobro in slabo obstaja samo z relativnega gledišča končnih modusov, potemtakem ne obstajata absolutna Zlo ali Dobro: dobro nekega telesa je tisto, kar ustreza njegovi naravi, slabo pa je za to telo tisto, kar ne ustreza njegovi naravi, četudi lahko ustreza drugim. ²¹ Seveda je človeško telo neko zelo kompleksno telo, se pravi, sestavljeno je iz različnih teles in ima tako številne dele: lahko je aficirano na zelo veliko načinov, tako da nam isti objekt lahko ustreza v določenem razmerju, v drugem pa ne. Razmerje med gibanjem in mirovanjem, ki tvori naše telo kajpak zelo variira od otroštva do starosti, istočasno pa tudi vrednost objektov v tem pogledu. Toda zastrupitev vselej velja kot model, tako za zlo, ki ga utrpimo, kot tudi za tistega, ki ga storimo: umoriti nekoga pomeni razstaviti značilno razmerje za neko drugo človeško bitjo, ukrasti komu pomeni razstaviti njegovo razmerje do lastnine, spati z njegovo ženo razstaviti razmerje do njegove soproge. Če sta vendarle Dobro in Zlo odstavljena v korist dobrega in slabega in če nujno obstaja sestava razmerja, kateri kriterij omogoča razlikovati pregreho od kreposti, zločin od pravičnega dejanja? Kako teza, po kateri »zlo ni nič«, nima brez kriterija moralne sodbe za logično konsekvenco tega, da zlo ni več nič? »Kateri razlogi torej še naprej obstajajo«, vprašuje Blijenberg, »ki me zadržujejo, da bi pohlepno zagrešil kakršnekoli zločine, če bi le ušel sodniku? Zakaj si ne prisvojim bogastev z odvratnimi sredstvi? Zakaj brez razlike ne naredim, glede na mesena nagnjena, vse, kar se mi zahoče?« ²²

²⁰ Spinoza, *Etika*, poslovenil Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988, IV, 39, sc., str. 292.

²¹ *Ibid.*, IV, 39, str. 291: »Kar povzroči, da se ohrani razmerje gibanja in mirovanja, v katerem so posamezni deli človeškega telesa drug do drugega, je dobro; in narobe, slabo je, kar povzorči, da so deli človeškega telesa v drugačnem razmerju gibanja in mirovanja.«

²² Blijenberg Spinozi, pismo XX.

Eskperimentacija načinov življenja ali etika volje

Čeprav za Spinozo vsako dejanje izraža nekaj pozitivnega, pa vsa dejanja niso enakovredna. O tem priča primerjava dveh umorov matere, Neronovega umora Agripine in Orestovega umora Klitajmnestre: »Neronov umor matere, na primer, kolikor vsebuje nekaj pozitivnega, je bil zločin; Orest je lahko izvršil neko dejanje, ki je na zunaj isto in ima istočasno namen ubiti svojo mater, ne da bi si zaslužil isto obtožbo kot Neron. V čem je potem Neronov zločin? Sestoji enkratno v tem, da se je v svojem dejanju Neron izkazal za nevhvaležnega, neusmiljenega in neposlušnega. Nobena od teh značilnosti ne izraža česarkoli bistvenega, zaradi tega Bog ni vzrok, čeravno je vzrok dejanja in Neronove namere.«²³ Na negativen način lahko vidimo, da Spinoza ne utemeljuje etičnega kriterija niti v nameri kot viru dejanja, niti v zunanjih lastnostih dejanja: kar je v Neronovem dejanju zločinskega, ni njegova namera, da ubije lastno mater (Orest ima isto namero in si prizadeva doseči isti cilj, pa vendar si njegovo dejanje ne zasluži iste obtožbe), ni toliko objektivno dejstvo, da je ubil, sam umor kot tak (tudi Orest je izvršil umor matere, ne da bi bil krivec na isti način kot Neron). Spinoza ne dá za prav nobeni od obeh glavnih obtožb, globlje pa zoperstavlja dva tipa zoperstavljenih moralnih obsodb: morale namere in morale učinkov. Kje se torej nahaja kriterij razločevanja dveh dejanj?

Možnost kriterija se nahaja v razlikovanju dveh gledišč: prvo je fizično, drugo etično ali praktično:

Sleherno delovanje se imenuje slabo, kolikor izvira iz tega, da nas navdaja sovraštvo ali kak slab afekt (glej 1. korolarij 45. pravila tega dela). A nobeno delovanje, gledano na sebi, ni dobro ali slabo (kot smo pokazali v predgovoru k temu delu), marveč je čisto isto delovanje zdaj dobro, zdaj slabo. Torej nas lahko do tega delovanja, ki je zdajle slabo ali ki izvira iz kakega slabega afekta, privede razum (po 19. pravilu tega dela). Q. E. D. *Opomba*: To bo še bolje pojasnil primer; delovanje pretepanja je namreč, kolikor se opazuje le fizično in kolikor mislimo samo na to, da človek dvigne roko, stisne pest in nato z veliko močjo zamahne navzdol, to delovanje je torej vrlina, ki se razume s pomočjo zgradbe človeškega telesa. Če je torej človek iz jeze ali sovraštva določen za to, da stisne pest ali zamahne z roko, se to zgodi [...], ker se lahko čisto isto delovanje poveže s katerimi koli podobami stvari; in tako nas lahko za čisto isto

²³ Spinoza Blijenbergu, pismo XXIII.

delovanje določajo podobe i tistih stvari, ki jih pojmujeemo zmedeno, i tistih stvari, ki jih pojmujeemo jasno in razločno.²⁴

Tako je s *fzičnega* gledišča nujno nekaj pozitivnega v samem dejanju dviga roke, stisnjenja pesti in močnega zamaha, saj izraža neko zmožnost mojega telesa, vse to pa zmore proizvesti v določenem razmerju. In obratno, z *etičnega* gledišča je lahko v tem dejanju nekaj slabega, glede na tip želje, ki ga motivira in glede na podobe, ki so z njim povezane: delovanje je slabo, ko ga navdihuje afekt žalosti in ko je asociirano s podobo neke stvari, katere razmerje je zaradi tega istega dejstva razstavljeno (ubiti nekoga iz sovraštva), dobro pa, ko ga navdihuje afekt veselja in ko je asociirano s podobo neke stvari, katere razmerje se sestavlja z njo (kovati železo, dokler je vroče). Drugače rečeno, dejanje je slabo vsakič, ko *neposredno* razstavlja neko razmerje, in dobro vsakič, ko *neposredno* sestavlja svoje razmerje z drugimi razmerji. Čeprav je bilo dejanje nujno, pa je kakršenkoli že afekt, iz katerega se rodi dejanje (sovraštvo ali ljubezen, zavist ali hvaležnost), sestava razmerij. »Kar šteje,« pripominja Deleuze, »je vednost, ali je neko dejanje asociirano s podobo neke stvari, *kolikor* je sestavljiva z njo, ali, nasprotno, *kolikor* je od nje razstavljena.«²⁵ V tem je tretji nivo Spinozove teze, po kateri zlo ni nič, kajti ideja neskladnosti med dvema telesoma ne razvija ničesar pozitivnega, pač pa preprosto privacijo – denimo Neronov umor matere. Ko Orest umori Klitajmnestro, jo ubije zato, ker je ubila svojega moža, Orestovega očeta: umor matere je *neposredno* povezan z Agamemnovo podobo, z značilnim razmerjem njegovega očeta, s katerim se sestavlja (ni pomembno, da je mrtev, ali obstaja ali ne, saj njegovo značilno razmerje ostaja večno resnično).²⁶ Po drugi strani pa je, ko Neron umori svojo mater Agripino, njegov umor povezan s podobo njegove matere, ki jo razstavi *neposredno*. Zato Spinoza o njem pravi, da se je, nasprotno od Oresta, izkazal, za »nehvaležnega, neusmiljenega in neposlušnega«. Agripina ni edina žrtev Neronovega sovraštva, njena moč delovanja ni edina zmanjšana glede na to, kar je bila, toda Neronova moč sama je zmanjšana, kajti resentment, ki ga obseda in ki ga žene v to, da uniči svojo mater, zmanjša njegovo moč delovanja. To pa velja za vsako delovanje: če je izvršeno s sovraštvom, z zavistjo, jezo, strahom, strahopetnostjo, grozo itn., je povezano s podobo stvari, ki se ne sestavlja z njim, pač pa je, nasprotno, od njega razstavljena – hkrati pa je zmanjšana tudi moč delovanja.

²⁴ Spinoza, *Etika*, IV, 59 in sc, str. 306–307.

²⁵ Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, str. 51–52.

²⁶ Ali ne nek tak navdih vodi preiskavo *Crime de Monsieur Lange* Jeana Renoirja.

Nek afekt ali hotenje ni niti predstava nekega cilja (namera delovati) niti njegov materialni produkt (rezultat delovanja), temveč *izraz stopnje moči*, ki ovija večjo ali manjšo pozitivnost. Etično vprašanje *par excellence* – »kaj se izraža v takšnem dejanju, moč ali nemoč, želja, da bi sestavili ali razstavili razmerja?« – upravičuje pomembnost, ki jo je Deleuze pripisal zlu pri obravnavi problema izraza, ki mu posveti svojo prvo knjigo o Spinozi. In če je Nietzsche v tem pogledu spinozist, je to zato, ker je znal najti Spinozovo vpraševanje: pri njem je volja do moči kriterij ovrednotenja *par excellence*, saj je volja do moči tisto, *kar se hoče v volji*. Ko obravnavamo dejanje nekoga, se potemtakem ne vprašamo »Kaj hoče?« ali »Kaj počne?«, temveč »Kdo hoče?«: »Kaj hoče volja v tem delovanju?«, »Kakšna je narava želje tistega, ki hoče ubiti svojo mater?«. Čeprav tega Deleuze eksplicitno ne tematizira, je očitno, da se figuri Oresta in Nerona natančno ujemata z nietzschejanskima tipoma aktivnega in reaktivnega, plemenitega in podlega, po katerih Orest deluje z afirmacijo življenja, Neron pa ga zanika v resentimentu. Za Deleuzea bo ostal Nietzsche emblematično tisti, ki je znal nadomestiti sistem sodbe s kritično metodo dramatizacije, ki se nanaša na kvaliteto volje, izraženo v nekem dejanju. Že Spinoza pa takšno metodo udejani v tem, ko razloči, pod navidezno podobnostjo fenomenov (dveh umorov matere), simptome, ki napotujejo na povsem različne genealogije: od Oresta do Nerona se vselej izraža volja do moči, a kot afirmativna, suverena in legislativna volja v enem primeru in kot volja-gospodovati v drugem. Kritika nasilja ni nič drugega kot različno ovrednotenje impliciranih in manifestnih, se pravi, izraženih načinov življenja v fenomenih uničenja, ki so na zunaj podobni, dejansko pa so bistveno razločeni – in celotno [Deleuzovo] delo *Nietzsche in filozofija* kot že celotno [Nietzschejevo] *Genealogijo morale* bi lahko brali v luči takšnega kritičnega podvzetja: »Kritika je negacija pod to novo formo: uničenje je postalo aktivno, agresivnost je globoko povezana z afirmacijo. Kritika je uničenje kot veselje, agresivnost ustvarjalca. Ustvarjalca vrednot ne moremo ločiti od uničevalca, od zločinca in od kritika: kritika utečenih vrednot, kritikov reaktivnih vrednot, kritika podlosti.«²⁷

178

Če bi bilo treba povzeti dva vidika kritične sprevrnitve zla in negativnega, bi ju lahko odslej pojasnili z njuno solidarnostjo: sprevrnitev kot epistemološki rez ni v resnici nič drugega kot učinek v spoznanju etičnega skoka v afektivnih variacijah: ravno tako kot je pri Spinozi prehod od prve k drugi zvrsti spoznanja povečanje moči delovanja, kot je pridobitev obćih poznatkov [*notions communes*]

²⁷ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, str. 98–99.

nad idejami domišljije iztrganje afektom žalosti, zaradi katerih mislimo in delujemo servilno, je pri Nietzscheju spoznanje globlja manifestacija volje do moči glede na afiniteto mišljenja in življenja. Toda, če kritika nasilja poteka preko sprevrnitve sistema razsojanja, to tvori samo njen prvi moment. V tem je nasilje dojet kot razstavljenje ali uničenje razmerja sil, in terja, da je obravnavano v vsakem sledečem primeru glede na to, ali volja, ki ga navdihuje, privzame uničenje za neposredni ali za posredni, analitični ali sintetični cilj: toda, če ga zaznavamo že kot *etično* gledišče tipologije načinov življenja, razkrije abstraktni ali minljivi značaj nasprotja med nasiljem in ne-nasiljem, najbrž pa ni treba posebej poudarjati, da to gledišče pušča sam pojem nasilja *politično* nedoločen.

Vojni stroj in režimi nasilja

Oblast in spopad: kritika nasilja in ne-nasilja (Foucault in Nietzsche)

V šestdesetih letih prejšnjega stoletja niso mogli biti novi pogledi na zlo in negativno pri Spinozi in Nietzscheju opredeljeni konkretno in neposredno politično zato, ker je žanr komentarja omejeval teoretsko razširitev na kontekst njune polemike proti židovsko-krščanski tradiciji:²⁸ kritična sprevrnitev sistema sodbe je odprla prostor za drugačen pojem nasilja, ne da bi ga slednjega še mogla tematizirati, kar je kasneje storil Deleuze skupaj z Guattarjem s tem, ko je nasilju priskrbel pozitivno vsebino izhajajoč iz analize aktualne situacije.

Najprej je Foucault pojme vojne, spopada in boja, ki krasijo tekst *Nietzsche in filozofija*, a katerih vsebina je ostala politično nedoločena, povezal s politično problematiko oblasti, istočasno pa jih je razlikoval glede na tipe ustroja, ki ga izvajajo.²⁹ Za Deleuza Foucault vzpostavlja vektor politizacije nietzschejanske logike sil: a če sta *Nadzorovanje in kaznovanje* ter *Volja do vednosti* pretvorili fiziko sil v strateško analizo oblasti, pa nista nič manj simetrično spremenili same klasične teorije oblasti. V teh dveh delih se je Foucault odpovedal postulatu, ki je oblast poistovetil z zaprto, lokalizirano, pripisljivo entiteto, ki jo je mogoče monopolizirati (se pravi, navezati na aparate, specifične politične institucije ali partikularni družbeni razred), ki se izvaja bodisi preko mistificirajoče ideologije bodi

²⁸ Temu je tako tudi v poznih tekstih, »Nietzsche in Sveti Pavel, Lawrence in Janez s Patmosa« in »Končajmo že s sodbo« iz *Kritike in klinike* [prim. slov. prev. str. 60–83 in 182–194.], v katerih lahko vidimo bogastvo problematike in židovsko-krščanske figure.

²⁹ Prim. na primer teksta, ki ju loči dvajset let: *Nietzsche et la philosophie*, str. 93, in *Mille plateaux*, str. 558–559.

z represivnim nasiljem in ki jo je mogoče izraziti skozi nasprotje med zakoni in ilegalnostjo.³⁰ Za Deleuza gre tu za velike premestitve v razmerju do klasičnih političnih državo-centričnih teorij suverenosti, še posebej v razmerju do marksistično-leninistične tradicije, ki jo preganja forma-Država, katere sokrivec so tudi organizacije revolucionarnega boja, ki jih promovira, saj ima forma-partija za model državni aparat. »Kot da bi po Marxu nastopilo nekaj novega. Kot da bi prelomili s sokrivdo glede države.«³¹

Toda, v skladu s skupnim nietzschejanskim navdihom, Deleuze že vztraja pri sistematični nezvedljivosti oblasti na nasilje:³² v drugem poglavju dela *Nietzsche in filozofija* pokaže, da vsako razmerje sil pri Nietzscheju predpostavlja vladajoče (aktivne) in vladane (reaktivne) sile, relativno bolj ali manj prekarno ravnovesje, v katerem aktivne in reaktivne sile ostajajo v nekem razmerju. Tako je pri Foucaultu oblast razmerje sil, tam, kjer je nasilje uničenje takšnega razmerja. Sila se definira s svojo akcijo in reakcijo v razmerju do drugih sil v individualni ali kolektivni sestavi, nasilje pa se ne definira z uničenjem drugih sil, temveč z uničenjem same sestave. Ker obstajajo zgolj sile, posledično ni manj nujno, sledeč istemu navdihu, razločiti oblast od ne-nasilja (katerega paradigme v *Anti-kristu* sta figuri Kristusa in Bude). Za Deleuza *omogoča nietzschejevski pojem spopada izpeljati simetrično kritiko vojnega nasilja in ideala ne-nasilja*. Tako po eni strani razlikuje spopad bojnega nasilja (Oresta do Nerona), saj samo spopad proizvede spoj prisotnih sil, čeravno so lahko druge podredno uničene (in najpogosteje za aktivne sile vojna ni maska spopada ali njeno pojavno gibanje³³). Toda po drugi strani bo razlikoval spopad od ne-spopada: »Ne Artaud ne Law-

³⁰ O teh šestih točkah (pridrževanje, lokalizacija, atribucija, monopolizacija, izvajanje in izražanje moči), prim. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Pariz 1986, str. 32–38.

³¹ Deleuze, *Foucault*, str. 38. Ta prelom z domnevno državnostjo oblasti je eden izmed zasnutkov teorije vojnega stroja (prim. navedeno delo, str. 38: »Teoretski privilegij, ki se ga podeli državi kot aparatu oblasti na določen način vključuje praktično pojmovanje usmerjevalne, centralizatorske partije, ki se polasti oblasti države; in obratno, to organizacijsko pojmovanje partije je mogoče upravičiti s to teorijo oblasti. Neka drugačna teorija, neka drugačna praksa boja, neka druga strateška organizacija tvorijo zastavek Foucaultove knjige.«

³² Deleuze, *Foucault*, str. 36 in 78; isti, *Pourparlers*, str. 123, 131, 159.

³³ To je eminentno primer Kafke: prim. Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 190: »Tako bi lahko vsa Kafkova dela dobila naslov: 'Opis boja' [...] A ti zunanji boji, ti *boji-proti* najdejo svojo utemeljitev v *bojih-med*, ki določajo sestavo sil v borcu.« Za to »navidezno gibanje« židovsko-krščanskega pojmovanja zakona v *Procesu* prim. peto poglavje Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kafka: za manjšinsko književnost*, prevedla Vera Troha, zbirka Labirinti, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1995, str. 59–71.

rence ne Nietzsche ne prenašajo Vzhoda in njegove ideje o ne-spopadu; [...]. Povsod, kjer od nas hočejo, da se odpovemo spopadu, pa nam predlagajo 'nič volje', pobožanstvenje sanj, kult smrti, tudi v najbolj blagi obliki, obliki Bude ali Kristusa kot osebe.«³⁴ Pri Nietzscheju sta resnični človek in najvišji človek dve komplementarni figuri nihilizma, tiste, ki presoja življenje, in tiste, ki je bolna od življenja: »eden je idiot, drugi pa svinja.«³⁵ Orientalška volja do ničā nenasilja ne denaturira torej manj bistva spopada od volje po uničenju, od zahodnjaške volje-gospodovati bojnega nasilja: obe sta negaciji življenja, bodisi spopad pomešamo z vojno bodisi spopad vzamemo za vojno – »militantno krščanstvo in pacifistični Kristus«.³⁶

Nasilje vojne in etatizacija nasilja: država in vojni stroj

Za Deleuza je zastavek foucaultovske teorije oblasti dvojen: osvoboditi marksistično politično misel od njenega državo-centričnega pojmovanja družbeno-zgodovinskih konfliktov in podati nove osnove strateškemu problemu organizacijskih oblik revolucionarnega boja. Naloga deleuzovsko-guatarijevskega pojma vojnega stroja, ki označuje vsak *družbeni stroj v razmerju zunanosti do državne organizacije nekega danega družbenega polja*, je odgovoriti na ta dvojni zastavek sledeč kompleksnemu in bipolarnemu teoretskemu programu: programu genealogije vojne, ki ne predpostavlja neke lokalizacije represivne oblasti države v institucionaliziranih telesih (policiji, vojski), ki bi bil zmožen pojasniti vzpostavitev takšne oblasti preko konfliktnih interakcij med državo in družbenimi silami, ki ji uhajajo oziroma se skušajo obrniti proti njej (*heterogeneza moči države*); toda tudi program analize dinamičnosti boja, ki, v organizacijskih oblikah in v spremenljivih zgodovinskih okoliščinah, ponovno sestavljajo vojne stroje, ki so se obrnili proti državi, proti njenim aparatom in proti sami njeni formi.³⁷ Celokupnost tega programa bo povzela in sistematizirala tipologijo režimov nasilja v platoju 13 dela *Tisoč platojev*, v funkciji singularnosti razmerja države do nasilja.

³⁴ Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 191. Prim. za obratno stališče o hotenju-gospodovanju pri Nietzscheju in Orsonu Wellesu: Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 179–186.

³⁵ Prim. Deleuze, *Image-temps*, str. 184.

³⁶ Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 81. Kako pri tem ne videti resonanc teh dveh oblik krščanstva, ki so presenetljivo aktualne?

³⁷ Analize, ki sledijo, so bile razdelane tudi v: G. Sibertin-Blanc, »The War Machine, the Formula and the Hypothesis: Deleuze and Guattari as Readers of Clausewitz«, v: *Theory and Event*, letnik 13, zv. 3, 2010.

Implikacije pojma vojnega stroja, ki ga Deleuze in Guattari predstavita kot hipotezo, se srečajo s polemološko mislijo Carla von Clausewitza. Slednji je sprožil polemiko s tezo o *politični* določitvi vojn, ki jo v delu *O vojni* izraža slovita formula: »Vojna ni enostavno politično dejanje, temveč resnično politični instrument, nadaljevanje političnih razmerij, realizacija političnih razmerij z drugimi sredstvi«. ³⁸ Zoper Clausewitzovo instrumentalno pojmovanje vojne, ki sicer globlje počiva na postulatu strogo državne določitve same *politike*, Deleuze in Guattari zahtevata, da je treba prej izhajati iz ugotovitve, da vse države v zgodovini niso imele militarističnega aparata, in da se je lahko, oziroma, da se lahko moč same vojne realizira v materialnih in institucionalnih dispozitivih, ki niso državni (na primer v primitivnih družbah ali nomadskih plemenih). Kot izhodiščno hipotezo je treba torej dojeti razmerje zunanosti med državo in »vojnim strojem«, ki je določen kot *proces moči* (*phylum*), bodisi kot ideelni in transhistorični kontinuum, ki se lahko udejani v neskončno variiranih družbenotehničnih okoljih, ne da bi nujno vzel za predmet vojno ali za svoj cilj podreitev oziroma uničenje sovražnika. Toda ta hipoteza nas vse prej kot oddalji od pruskega teoretika, nasprotno, pripelje nas nazaj k njemu in nas obenem vabi, naj ponovno preučimo kontekst in predpostavke clausewitzovske teze o politični določitvi vojn. Kot opozarjata Deleuze in Guattari se ta teza dejansko ne opira samo nase, temveč zavzame mesto znotraj »teoretičnega in transhistoričnega« skupka, katerega elementi so med seboj povezani in ki ni brez razmerja s to ideelno določitvijo vojne kot čistega kontinuuma ali toka moči:

Obstaja [*il y a*] nek čisti pojem vojne kot absolutne, nepogojene vojne. Ideje, ki ni dana v izkustvu (poraziti ali »sprevrniti« sovražnika, ki domnevno nima nobene druge določitve, brez politične, ekonomske ali družbene obravnave; 2) kar je dano, so realne vojne, kolikor so podvržene ciljem držav, ki so bolj ali manj dobri prevodniki v razmerju do absolutne vojne, in na vsak način pogojujejo realizacijo v izkustvu; 3) realne vojne nihajo med dvema poloma, oba pa sta podvržena politiki države: vojna izničenja, ki gre lahko vse do totalne vojne (glede na cilje, ki si jih zada izničenje) in se približuje pojmu nepogojenega z dvigom k skrajnostim; omejena vojna, ki ni »manj« vojna, ki pa izvede spust, ki je bližje omejevalnim pogojem, in gre lahko vse do preprostega »znanstvenega opazovanja s pomočjo instrumentov«. ³⁹

³⁸ C. von Clausewitz, *Vom Krieg*, (1831–1832), slov. prev.: Carl von Clausewitz, *O vojni*, prevedel Slavko Hozjan, Studia Humanitatis, Ljubljana 2004, 1. poglavje, § 24, str. 28–29.

³⁹ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 523.

Če so vojne vselej politično določene, če potemtako niso »nikoli neodvisna realnost, temveč v vseh primerih predvidljivi kot politični instrument«, kot izjavlja clausewitzovska formula, pa ta propozicija za Deleuza in Guattarija postane *historično in praktično resnična* zgolj od trenutka dalje, ko samo politično določitev naddoloča forma-država. Drugače rečeno, dejanska vojna je nadaljevanje politike, ena izmed oblik realizacije političnih razmerij natanko zato, ker njena dejanskost ne sovпада z njenim pojmom ali njenim bistvom. Politika je v tem pogledu bližje Kantu kot Heglu in najde svoje lastno mesto v tem nezvedljivem *razmiku* med pojmom in zgodovino, ki je pri Clausewitzu razmik med absolutno formo vojne in spremenljivimi načini, ki jih določajo države in ki jih obenem pogojujejo in omejujejo empirične realizacije te forme. Za Deleuza in Guattarija ta clausewitzovski dispozitiv priskrbi veljavno izhodiščno točko pod pogojem, da ga popravimo v funkciji hipoteze heteronomije med močjo »vojnega stroja« in oblastjo države.

Vsakič, ki so pomeša izbruh moči vojne z rodovnim sorodstvom gospostva države, se vse zamegli, in vojni stroj lahko razumemo zgolj kot zvrst negativnega, saj ne pusti obstajati ničesar zunaj same države. Toda vojni stroj se, zamenjan v svojem okolju zunanosti pojavi kot druga vrsta, druga narava, drugega izvora [od države] [...]. Država sama nima vojnega stroja; prisvoji si ga samo v formi vojaške institucije, ta pa ji ne neha povzročati težav. Od tod nezaupanje držav do njihove vojaške institucije, koliko podeduje nek zunanji vojni stroj. Clausewitz zasluti to splošno situacijo, ko obravnava tok vojne kot Idejo, ki si jo države prisvojijo delno glede na potrebe njihove politike in v razmerju, do katere so bolj ali manj dobri »prevodniki«. ⁴⁰

Ne da bi prenehala biti zadeva države, absolutna vojna sili k mišljenju, kot ustrezna vsebina čistega pojma, kolikor je *pojem-limita*, idealni tok, ki si ga države delno prisvojijo glede na njihove politične določitve in ki ga je treba dojeti kot *načelno zunanjega* tej sferi politike države oziroma razmerij med državami. Kar za Deleuza in Guattarija pri Clausewitzu ostaja nezadovoljivo, ni razmik, ki ga slednji postavi med čisti pojem moči vojne (kot absolutna ali nepogojena Ideja) in realnimi vojnami, ki jih pogojuje njihov vpis v zgodovinska in institucionalna, družbena in moralna okolja, kjer *ipso facto* najdejo *politični* pomen, z drugimi besedami, z njihovim vpisom v celokupnost pogojev, zaradi katerih imajo, v historični dejanskosti njihovega pojma, vojne *vselej že* politični pomen. A ta razmik ni upoštevan v njegovi polni radikalnosti, saj pri Clausewitzu obstaja neka no-

⁴⁰ *Ibid.*, str. 438–439.

tranja razlika v formi-državi. Zdi se, skratka, da Clausewitz že predpostavlja »preveč države« v čistem pojmu moči vojne ali da minimalizira heteronomijo, ki jo vojni stroj vpelje v formo-državo.

Takšna težava, da bi realno mislili formalno heterogenost vojnega stroja v razmerju do forme-države ali, natančneje rečeno, da bi dojeli »vojni stroj sam kot čisto formo zunanosti«, nas izpostavlja dvojni teoretski blokadi: najprej razobličanju [*défiguration*] vsebine čistega pojma – moč utelešene vojne v »stroju« kot Ideji, ki ni pogojena s političnimi koordinatami države –, in po drugi strani tudi iluziji v teoriji same forme-države, ki kompromitira historično analizo njenih transformacij. Spekulativni problem in analitično-konkretni problem sta tu notranje povezana (kot vselej pri Deleuzu). V umanjkanju čistega pojma ali vojnega stroja kot nepogojene Ideje, tvegamo, da bomo zakrili dejanske operacije, s katerimi države ta vojni stroj uspejo historično utelesiti (in ga transformirati v tem, ko ga utelesijo); tvegamo pa tudi, da bomo spregledali meje te utelesitve, ter mutacije, ki jih vsili sami formi-državi, protislovjem in antagonizmom, ki jih heteronomija vojnega stroja vpelje v aparate in strukture oblasti države. Tvegamo, skratka, da bomo zgrešili dva temeljna zastavka genealogije vojaške moči v materialni zgodovini družb.

Heterogenost vojnega stroja v razmerju do države se na prvem mestu potrjuje v naslednji tezi, katere paradoksn zasuk se bo dejansko hitro porazgubil: vojni stroj *nima za lastni ali neposredni cilj same vojne*, temveč sestavo »gladkega prostora« kot načina kolektivnega ustroja življenja. Formalna heterogenost vojnega stroja v razmerju do forme-države ima za notranjo vsebino, ne vojaški spopad, temveč heterogenost načinov vpisa ali investicije v prostor in čas teh dveh tvorbo moči. Zaradi tega najde za Deleuza in Guattarija konceptualna razlika med državnim aparatom in vojnim strojem, se pravi, heterogenost med formo-državo in formo-vojnim strojem svoj neposredni izraz v načinih teritorializacije, ki prevladujejo v državnih tvorbah in v *nomadskih* tvorbah. Pogosto so opazili to formalno heterogenost nomadskih družbenih ustrojev: odsotnost države in centralizirane administracije, mest in teritorialnih struktur, stroja pisave in fiskalnega sistema, sedentarne ekonomije in zalog. (S tega gledišča je neprimerno govoriti o »nomadskih imperijih«). »Gladiti« prostor ne pomeni homogenizirati, temveč postaviti v variacijo konstantne opore, ki omogočajo, da načine okupacije prostora napotimo na invariante: gre za variacijo subjektivno in objektivno ne prilaščene prostora, ne pa za prostor, ki je objektiviran kot la-

stnina.⁴¹ Država ima nasprotno potrebo po takšni invariantnih oporah (brazdah), da bi prostor napravila negibljev, da bi identificirala in nadzirala ljudi ter stvari glede na njihove položaje in gibanja v tem prostoru, a tudi da bi ga razmejila, segmentirala in ga naredila za prilastljivega bodisi neposredno (kolikor sama država določa pravila in rezidenčnosti) bodisi posredno (kolikor učvrsti juridična pravila privatne prilastitve). Toliko operacij, ki jih spodbijajo nomadski načini teritorializacije, ki so z njimi nezdržljivi.

Zakaj torej govoriti o »vojnem stroju«, če slednji za svoj lastni predmet nima vojne? Ker je vzpostavitev gladkega prostora notranji objekt takšnega stroja, kajti okupacija in reprodukcija takšnega prostora tvorita ravno specifični proces, v katerem se ta stroj aktualizira. Nič manj ni seveda res, da se tak stroj lahko postavi kot tak, ne da bi srečal tisto, kar mu uhaja, ne da bi zunaj sebe trčil ob tisto, kar sam iz svoje notranjosti izključuje: »Če iz tega nujno izhaja vojna, je to zato, ker je vojni stroj trčil na države in mesta, kot na sile (brazde), ki se zoperstavljajo pozitivnemu cilju: odtlej ima vojni stroj za sovražnika državo, mesto, državni in urbani fenomen, in si za cilj postavi njegovo izničenje.«⁴² Vojna ne izhaja *analitično* iz vojnega stroja, ki ne vsebuje druge notranje lastnosti kot družbenih ustrojov gladkega prostora, naj so še tako raznoliki; kljub temu sami ti ustroji naredijo, da mora vojna, po neki *sintetični vezi, nujno izhajati iz nomadskega stroja. (Problem torej postane: kdo nadzira in izvaja to sintezo ter odslej vsiljuje to nujnost?) Znova moramo poudariti to neposredno konsekvenco za genealogijo moči vojne. Po tej hipotezi ne zadošča reči, da vojna ni najprej instrument države, temveč je neposredna konsekvenco formalne heterogenosti vojnega stroja zunanjega formidržave. Treba je dodati, da vojna sama nima najprej za cilj, da se podvrže sovražni državi, da upogne svojo voljo, da ji vsilili neko drugo, temveč, da uniči formidržavo samo.⁴³ Ne dvig od skrajnosti oboroženih sil države k absolutni vojni, kot pri Clausewitzu, temveč absolutno uničenje države kot take.*

Vojni stroj sam ni predmet državnega aparata, a to *postane*, kolikor si ga država *prisvoji* kot podrejeni instrument za svoje lastne smotre, ta historični proces pri-

⁴¹ *Ibid.*, str. 474 in 615–616.

⁴² *Ibid.*, str. 519.

⁴³ To definicijo bosta Deleuze in Guattari podala o vojni v tipologiji režimov nasilja v *Tisoč plateauj*, prim. Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 559: »Vojna, vsaj če jo navežemo na vojni stroj, [...] implicira mobilizacijo in avtonomijo nasilja, ki je najprej usmerjeno načeloma proti državnemu aparatu.«

svojitve pa odmeva v dveh predhodnih problemih: kolikor si država prisvoji vojni stroj kot *sredstvo*, slednji za svoj neposredni *cilj* vzame vojno, vojna pa po svoji strani za svojo privilegirano *objektivno formo* vzame bitko. Čim si država prisvoji vojni stroj se torej spremeni naslednje: podrejen državam in njihovim smotrom, vojni stroj »očitno spremeni naravo in funkcijo, ker je odtlej usmerjen proti nomadam in vsem uničevalcem države, ali pa izraža odnose med državami, kolikor neka država meri na to, da uniči drugo ali ji vsili svoje cilje.«⁴⁴ Če vojni stroj potemtakem vstopi v sintetično nujno razmerje z vojno, to ni več zavoljo zunanjega srečanja, temveč, ker odslej država gospoduje nad močjo sinteze, ter transformira objektivno obliko vojne v spopad med različnimi armadami (bitka) in postane celo sposobna lokalno integrirati iregularne elemente asimetričnih vojn in gveril. Kaj imenujemo tu »moč sinteze«? Pogoje in sredstva te prilastitve vojnega stroja s strani države (pogoje in sredstva, ki jih v zadnji instanci zajema pojem »zajetja«). Veliko pojmovno premestitev v razmerju do clausewitzovskega dispozitiva in genealoško odprt program zajame tu hipoteza o vojnem stroju. Problem prioriteten ni več problem »realizacije« čistega pojma vojne, realizacije absolutne vojne v bolj ali manj omejevalnih pogojih držav glede na njihove politične, družbene, ekonomske in tehnične, moralne in pravne parametre. Problem je najprej problem *prilastitve* vojnega stroja s strani države; in to so historično spremenljivi pogoji, oblike in sredstva te prilastitve, ki bi jih lahko pojasnili načini realizacije vojne, ki so od njih odvisni.

186

Glavni pogoj te državne prilastitve se nahaja v *notranji dvoumnosti* samega vojnega stroja, kot objektivno »omahovanje« Ideje. »Ravno zato, ker vojna ni dopolnilni ali sintetični predmet nomadskega vojnega stroja, slednji naleti na omahovanje, ki bo zanj usodno in ki ga bo po drugi strani državni aparat od vojne privzel, ter torej vojni stroj obrnil proti nomadam. [...] Vključitev nomadov v osvojene imperije je bil eden najmočnejših dejavnikov za prilastitev vojnega stroja s strani državnega aparata: neizogibna nevarnost, ki so ji nomadi podlegli.«⁴⁵ Datiranje platoja *Razprava o nomadologiji* z Džingiskanovo smrtjo je v tem pogledu pomenljivo. Ne napotuje samo na zunanost džingiskanovskega vojnega stroja, ki se bo tekom desetletij podrejal kitajskim imperialnim središčem. Označuje tudi doumnost, ki jo preči – in ki jo preči, poudarjata Deleuze in Guattari, »vse od začetkov, vse od prvega dejanja vojne proti državi« –, saj so kasnejši veliki no-

⁴⁴ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 521.

⁴⁵ *Ibid.*

madski bojevniki, najprej Kublaj kan, predvsem pa Timurlenk, po svoji strani nastopili kot novi utemeljitelji Imperija, ki so vojni stroj obrnili proti samim stepskim nomadam.⁴⁶ Leto 1227 zveni kot datum tega zgodovinskega obrata, ki napotuje na to »omahovanje« Ideje, to *fluctuation animi* Ideje, od katerega bo imela država sama brez omahovanja korist.

Deleuze in Guattari ločita dve glavni obliki utelešenja moči vojne kot instrument države (»z vsemi možnimi mešanicami med njimi«): po eni strani »vkastnjenje« [*encastement*] družbenih skupin, ki ostajajo eksogene politični suverenosti, in ki torej ohranijo heterogenost in relativno avtonomijo – od tod večno dvoumen družbeni status osebnosti bojevnika, o katerem pričajo že oddaljeni viri indo-evropske mitologije, ki pa zadeva tudi različne zgodovinske oblike najemništva, milic, *condottiere*, posebnih enot, itn.⁴⁷ –; po drugi strani »prisvojitve v pravem pomenu besede«, ki tvori moč vojne kot javne funkcije, ki je vgrajena v institucionalno strukturo aparata države, glede na sama pravila suverenosti, in ki ji skuša, kolikor je mogoče, odvzeti vsako avtonomijo. Seveda sredstva te prisvojitve ne morejo biti prvenstveno vojaška, saj vojaška institucija *rezultira* iz prisvojitve. Ta sredstva lahko najprej sestojijo zgolj »v temeljnih vidikih aparata države«, med katere pa Deleuze in Guattari, kar je pomenljivo, ne štejeta niti vojaškega aparata niti juridičnega aparata. Če genealogija državne moči vojne sama ni bojevniška, pa ne prehaja neposredno prek transformacij prava, temveč prek treh temeljnih vidikov forme-države, določene kot »proces zajetja«: ureditev teritorija in nadzor nad normami rezidenčnosti ter cirkulacija ljudi in stvari; organizacija dela in nadzor nad normami eksploatacije presežnega dela, nad fiskalnostjo in nadzorom nad monetarnimi emisijami.⁴⁸ Zgodovina od visoke antike priča o sofunkcioniranju tega trojnega monopola v podvzetju teritorializacije bojevnikov in utelešenju njihovih sil v formi-državi.⁴⁹ Vez med razvojem javnih financ in vzpostavitvijo vojaških institucij priča o iteraciji v kreativni evoluciji držav, o sovpadajočem delovanju zajetij teritorijev, dejavnosti in denarnih sredstev.

⁴⁶ R. Grousset, *L'Empire des steppes*, Payot, Pariz 1965, str. 495–496.

⁴⁷ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 434–436, 528–531.

⁴⁸ O teoriji aparatov države kot »aparatom zajetja« prim. G. Silbertin-Blanc, *Politique et clinique. Recherches sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, doktorska teza, Université Lille 3, 2006, 387–558. URL : <http://www.univ-lille3.fr/fr/recherche/ecole-doctorale/theses/>

⁴⁹ Prim. Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 522 in 552–553 ; cf. G. Silbertin-Blanc, »Država i genealogija rata : hipoteza 'ratne mašine' Žila Deleza i Feliksa Gatarija«, prevedla Jovana Ćirić, v: *Dijalog*, št. 1–2/2010, Beograd, str. 128–145.

Nasilje prava (policija)

Ko Deleuze in Guattari razdelata svojo teorijo državnih aparatov kot »aparatom zajetja«, je njun zastavek v konstrukciji nejuridničnega pojma monopola države.⁵⁰ Natančneje rečeno, gre za tematizacijo izvorne operacije monopolizacije, s katero se realizira *samo-konstitucija* oblasti države znotraj družbenih in ekonomskih struktur, s katerimi ta oblast istočasno izvaja svoje gospostvo – kar znotraj postmarksistične perspektive znova odpre materialistično dešifriranje transformacij države preko sovražnih konfliktov in sil, ki jih inkorporira v tek svoje zgodovine. Naj nam temu mestu zgolj spomnimo, da umestitev tega pojma zajetja države postopa prek ponovnega branja marksovske analize »primitivne akumulacije kapitala«, natančneje rečeno, določitve transformacije represivnega nasilja države, njene vloge, njenega razmerja do mutacij pravnega aparata, preko zgodovinskega procesa razstavljenja predkapitalističnih načinov produkcije in progresivne umestitve razmerij produkcije do kapitala.⁵¹ V primitivni akumulaciji se »osvoboditev« osnovnih dejavnikov neke ekonomske strukture, ki jim vlada zakon vrednosti in akumulacije – izoblikovanje kapitala-denarja kot neodvisne moči investiranja; izoblikovanje »gole« delovne sile preko razlastitve produkcijskih sredstev neposredne produkcije –, ne realizira brez masivnega posega moči države, v spremenljivih mešanicah legalnega nasilja in brutalnega nasilja (razlastitev malih kmetov, zakonodaja in represije proti potepuštvi, zakoni o omejitvah mezd, itn.). Toda kristalizacija novih razmerij produkcije, kjer se ti dejavniki združijo, ne vključuje toliko izginotja nasilja države, temveč dvojno transformacijo ekonomije nasilja: *transformacijo* brutalnega nasilja *prek inkorporacije* v družbena razmerja produkcije in v razmerja pravic, ki jih zagotavlja pod avtoriteto države – nasilja, ki je postalo strukturno, materializirano v »normalnem« redu družbenih razmerij, ki se ga kot stanja naravnih stvari le malo zavedajo, in ki se v brutalni obliki manifestira le v izjemnem načinu (natanko takrat, ko so ogrožena družbena razmerja); *transformacijo* tega nasilja *prek preместitve* v represivni aparat nove države prava, v osrčju katere se ne manifestira več kot neposredno nasilje, temveč kot sila prava, ki reagira na vse vrste neposrednega nasilja, kot policija države ali kot »nasilje prava«, ki se ga izvaja proti nasilju tistih zunaj-prava.

188

Kaj se zgodi od ene faze do druge, od primitivne akumulacije kapitala (v predkapitalističnih načinih produkcije) do akumulacije v pravem pomenu besede (znotraj novo vzpostavljene ekonomske strukture), od nasilne legalnosti pred-

⁵⁰ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 545–560.

⁵¹ Marx, *Kapital*, knjiga I, poglavje 8.

kapitalistične države do »legitimnega nasilja« kapitalistične pravne države? Gre ravno za monopolizacijo fizične represivne sile s strani pravne države, a ne v smislu, ko bi se ta represivna sila nanašala na vnaprej obstoječe polje aplikacije. Monopolizacija represivne sile v sistemu legalnosti se nahaja v recipročnem razmerju do sistema družbenih razmerij, ki ga dopustilo nastati neko para-legalno nasilje. Pojem zajetja označuje natanko funkcioniranje krožne in organske celote takšnega genealoškega nasilja, ki je dopustilo razvitje pogojev produkcijskih razmerij s strani kapitala (in ki se tu lahko vmeša v tekmovanje *ravno, kolikor sam ni omejen s pravno državo*), ki pa se potem ponotranji v teh razmerjih, kolikor se sistematizirajo, dopusti izoblikovanje sistema legalnosti, ki jim ustreza, in končno preneha sam nastopati v svojem represivnem značaju: »Po nekem splošnem pravilu obstaja prvotna akumulacija vsakič, ko obstaja montaža aparata zajetja, s tem zelo posebnim nasiljem, ki ustvari ali prispeva k ustvarjanju tistega, nad čimer se izvaja, in prek česar sam sebe predpostavlja.«⁵²

Ta analiza je najprej angažirana pri kritični demontaži klasičnega antropološkega problema izvora države ter v poskusu Deleuza in Guattarija, da bi obnovila pojem forme-države tako, da ga soočita z »azijskim načinom produkcije« marksistov (osnove tega je postavilo tretje poglavje *Anti-Ojdipa* s svojim pojmom »*Urstaat*«⁵³). A jasno je, da zadeve še posebej lepo osvetli v luči hipoteze o vojnem stroju. V prvem vidiku se ta hipoteza vključuje v notranjost procesa prvotne akumulacije; ali bolje, podvoji prvotno akumulacijo s *prvotno akumulacijo represivne moči države*, v smislu, ki je več od preproste analogije z marksistično analizo. Vendar je res, da bi morali tu ta procesa razlikovati, saj je videti, da se ne vpisujeta na isto ravnino ali v isto politično ekonomijo nasilja. Transformacija razmerja med represivno oblastjo in pravnim aparatom pri vzpostavitvi strukture kapitalistične produkcije predvsem zadeva notranjo represijo kot je državna policija ali »nasilje prava«, medtem ko je videti, da proces prisvojitve vojnega stroja zadeva zunanje, defenzivno ali ofenzivno nasilje, ki je obrnjeno proti drugim državam. S tega gledišča se zdi, da imata oba procesa celo neko obratno razmerje: po eni strani ponotranjenje nasilja vse manj in manj manifestira mero, v kateri se materialno inkorporira v družbeno strukturo, po drugi okrepitev in monopolistična koncentracija neke materialne moči v državi, ki naj bi se manifestirala na mednarodnem prizorišču v vse bolj upoštevanja vrednih proporcij. Clausewitzova

⁵² Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 559.

⁵³ O tej prvi razdelavi teorije forme-države prim. G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Oedipe. La Production du désir*, PUF, Pariz 2010, str. 107–123.

pripomba, ki smo jo navedli zgoraj, nam kljub temu odpre novo pot: razvoj »državne kohezije«, ki bo določila tendenco vojn 19. stoletja, da privzamejo neko absolutno obliko, se je sam zgodil v neki dobi, ko same vojne nikakor ne pričajo o tej tendenci; moč totalne vojne se je razvila šele v dobi *politike* totalne vojne, toda še pred tem so politike vojni (in v razmerju s tem vojaškim sredstvom) pripisale strogo omejene cilje.⁵⁴ Z deleuzovsko-guattarijevskega gledišča se mora ta ugotovitev pojasniti z novo problematiko, ki jo je naložila Hipoteza: vprašanje načinov *realizacije* vojn med državami je drugotno v razmerju do načinov *prisvojitve* vojnega stroja s strani države. Ta proces prisvojitve bi morali torej dojeti kot proces »prvotne akumulacije« neke politične moči totalne vojne, se pravi akumulacije, ki se ne *pojasnjuje s politično določitvijo* vojne, pač pa s transformacijami vojnega stroja v klasični dobi v funkciji novih razmerij, v katere vstopata država in družbenoekonomsko polje. S tega zadnjega gledišča je določujoča zgodovinska sekvenca tista, v kateri genealogija vojaške moči vstopi v razmerje vzajemne določitve z genealogijo družbene moči kapitala. Izkaže se, da sta dve gibanji vse bolj nerazločljivi: integracija vojnega stroja v formo-državo, a tudi integracija državnih aparatov v imanenco družbenega polja. V *Anti-Ojdipu* sta Deleuze in Guattari to historično gibanje inkorporacije oblasti in državnih aparatov v družbenoekonomske strukture imenovala »tendenco h konkretizaciji« (in v ustrezne družbene antagonizme). Iz tega sta deducirala ne izgube moči države abstraktno gledano, temveč, nasprotno, njeno intenzivno podružbljanje, ki ji je podelilo nezaslišano družbeno oblast in v tej novi nalogi regulirati dekodirane tokove kapitala, blaga in človeške delovne sile vse bolj diferencirane funkcije.⁵⁵ V *Tisoč platojih*, in z gledišča njune nove hipoteze, sedaj potegneta do konsekvence to ustrezno tendenco: bolj kot je vojni stroj ponotranjen državi, bolj kot institucionalizacija vojne, postanejo njeno upravljanje in organizacija ne le politična, temveč tudi industrijska, finančna, populacijska, dejavniki intenzivne ustvarjalnosti za samo to državo, ki je vse bolj imanentna družbenemu polju. Z drugimi besedami, prilaščeni vojni stroj postane sam neposredni instrument, ne samo politik vojne, temveč naraščajočega vpletanja države v osrčje družbenih razmerij produkcije, hkrati kot stimulant in ekonomski regulator ter instrument gospodstva v osrčju razrednih konfliktov. Spomnimo prav na ponavljajočo se uporabo vojnega stroja kot organa represije v razmerah številnih uporov, ki pretresajo Evropo 19. in svet 20. stoletja, a tudi funkcij, ki jo prejme vse od 16.-17. stoletja pri iznajdbi

190

⁵⁴ Clausewitz, *O vojni*, knjiga VIII, pogl. 3B, str. 272–278.

⁵⁵ Deleuze in Guattari, *Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972, str. 261–263, 299–309.

novih oblik podružbljanja dela. Marx je v pismu Engelsu z dne 25. septembra 1857 pripomnil, da je vojaška institucija vzpostavila čudovit eksperimentalni laboratorij produkcijskih razmerij, ki so bila potem »razvita v osrčju buržoazne družbe« (na primer, sistematizacija mezde, delitev dela znotraj neke panoge, »mehanizacija«). V tej perspektivi Deleuze in Guattari spomnita na odločujočo vlogo vojaških inženirjev v srednjem veku pri državni ureditvi teritorija, njihovo vlogo »ne samo pri utrdbah in postojankah, temveč tudi komunikacijskih strategijah, logistični strukturi, industrijski infrastrukturi, itn.«⁵⁶ Z gledišča transformacij načinov delitve in povezave procesa dela v 17. in 18. stoletju se pridružita analizam Michela Foucaulta o vojaških modelih disciplinskih dispozitivov, ki so jih mobilizirali, da bi teritorizirali produkcijska telesa v krajih porajajoče se industrijske produkcije. V vojašnicah, skladiščih orožja in municije se eksperimentira in sistematizira tehnike, ki omogočijo »fiskirati, sedentizirati delovno silo, urejati gibanje toka dela, mu podeliti kanale in obnašanja«, zato, da bi se razbradalo »zaprt prostor, ga razrezalo, nadzorovalo vse njegove točke, kjer so posamezniki vključeni v nek fiksni prostor, najmanjša gibanja so nadzorovana, vsi dogodki so zapisani.«⁵⁷ Razumemo torej, skratka, da genealoški program, odprt s »skupkom hipoteze«, ni samo v tem, da preučujemo vlogo javnih financ, državne ureditve teritorijev in povezav produktivnega dela s prilastitvijo vojnega stroja, saj gre po drugi strani tudi za analizo tega, kako ta prisvojeni stroj v obliki vojaških institucij in funkcij postane intenzivni vektor ustvarjanja vednosti in tehnik oblasti za državno razbrzdanje družbenega polja, brez katerega se razmerje kapitalistične produkcije ne bi moglo vzpostaviti ali razširiti svoje družbene prevlade. Ta program tako artikulira prvotno akumulacijo vojaške moči kapitala kot dva procesa, ki ju inkorporira forma-država in v katerih se moderna država transformira. Glavni učinek te inkorporacije, ki ga izpostavi Deleuze in Guattari, bo nerazvezljiva vez recipročnih določitev in stimulacij med vzponom industrijskega kapitalizem in razvitjem ekonomij vojne. V osrčju te kompleksne tendence se moderna država militarizira in privzame svoje nove regulacijske funkcije v dekodiranem kapitalističnem polju, materialna organizacija moči vojne pa postane notranji pogoj akumulacije razširjene reprodukcije kapitala. V luči te enotnosti tendence si bomo ponovno ogledali clausewitzovsko Formulo in ovrednotenju njenih meja v *Razpravi o nomadologiji*: kajti natanko na nivoju teh meja se genealoški program loti politične diagnostike aktualne situacije (se pravi

⁵⁶ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 522.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 456. Prim. Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*, prevedel Braco Rotar, Krtina, Ljubljana 2009.

aktualne situacije *Tisoč platojev*, ki pa ni tako daleč od naše situacije) in očrtov praktičnih možnih posegov za Deleuza in Guattarija.

Svetovni vojni stroj in aktualna situacija

Meje Clausewitzove formule so pogosto izjavljali po nujnosti, tako zaradi zgodovinske analize, kakor zato, da bi mislili strateško racionalnost novih konfliktov 20. stoletja in izpeljali njen »obrat«: politika je postala nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, država pa instrument večne, odprte in ličinkaste vojne, v vsakem primeru pa naj bi politične države ne bile več temeljni subjekti. Vendar pa je od Ericha von Ludendorffa do Paula Virilioja, od Carla Schmitta do Foucaulta ta gesta lahko privzela tako različne smisle, da jo Deleuze in Guattari povzameta le s previdnostjo, da bi jo neposredno vpisala v sistem njune hipoteze – na točki, kjer termin samega obrata pri nji nastopi s čisto relativno pertinenco: »Da bi lahko rekli, da je politika nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, ne zadošča, da obrnemo besede, kot da bi jih lahko izgovorili v enem ali drugem smislu; treba je slediti realno gibanje na koncu katerega države, ko so si prisvojile vojni stroj in ga prilagodile svojim ciljem, vrnejo nazaj vojni stroj, ki si naloži cilj, si prilasti države in privzame vse bolj javne funkcije.«⁵⁸ Prva poanta potemtakem: obrat se ne sme omejiti na abstraktno gesto glede clausewitzovske izjave; mora razumeti zgodovinski proces, ki ne implicira samo parametrov politične države v oscilaciji realnih vojn med enostavnim znanstvenim opazovanjem in skrajnim valom vojaške sovražnosti, temveč globlje, evolucijo dejavnika prilastitve, ki ga dobimo s hipotezo vojnega stroja.

Interpretacija obrata clausewitzovske formule, ki jo je podal Ludendorff, je lahko v tem pogledu pojasnjujoča.⁵⁹ Ko Ludendorff analizira nove koordinate vojne, ko je ta postala »totalna«, namreč poudari, da nas te primorajo premestiti središče strateške pomembnosti, ki ni več *središče*, temveč *celota* sovražnikove družbe in njegove države, iz tega logično potegne nujnost razširitve pojma političnega, da bi pojasnil vse bolj določujočo vlogo notranje politike pri vojnem podvzetju ter strateško nujnost, da zaupamo visoki vojaški komandi oblast odločanja o celokupnosti vojaških *in političnih* (diplomatskih, ekonomskih, psiholoških, itn.) sredstev z gledišča edinega cilja, ki je odslej ustrezen: ne več z orožjem pripomoči politični državi, da bi si izpogajala pogoje za mir (v skladu s privilegirano Clausewitzovo situacijo), temveč vojaško vsiliti premaganemu brezpogojno kapitulacijo. Takšna situacija za Deleuza in Guattarija neposredno izhaja iz ten-

⁵⁸ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 525.

⁵⁹ E. v. Ludendorff, *Der totale Krieg*, Ludendorffs Verlag, München 1935.

denčne enotnosti, ki smo jo identificirali zgoraj: preplet militarizacije države in tendenca k njeni konkretizaciji v imanenci kapitalističnih družbenih razmerij, pripeljejo do tega, da si vojnega stroja ni mogoče prilastiti s strani forme-države, ne da bi bil istočasno materializiran v mreži vse intenzivnejših medsebojnih povezav med družbeno ekonomskimi, političnimi in ideološkimi razmerji (kar tudi pomeni, da se v nobenem zgodovinskem trenutku prilaščeni vojni stroj ne pomeša z eno samo vojaško institucijo). V tem smislu Deleuze in Guattari pišeta, da »so dejavniki, ki iz državne vojne naredijo totalno vojno, tesno povezani s kapitalizmom«. Kapital v istem gibanju »totalizira« družbeno polje (kar je Marx imenoval *realna subsumpcija* družbenih procesov in produkcijskega procesa s strani kapitala), vojaška moč države se utelesi v totalnem vojnem stroju, se pravi, v nekem vojnem stroju, katerega *sredstva* in *cilj* se nagibajo k temu, da postanejo *neomejeni*: sredstva se ne omejujejo več na vojaške institucije, temveč se razširijo na celokupnost »konstantne investicije kapitala v material, industrijo in vojno ekonomijo, in investicije variabilnega kapitala v fizično in moralno populacijo (hkrati kot tiste, ki dela in prestaja vojno)«. ⁶⁰ Cilj ni več premagati sovražno armado, da bi upognili politično avtoriteto, od katere je ta odvisna, temveč se nagiba k izničenju celokupnosti sil sovražne nacije. Zgodovinsko dejanskost te meje, ki clausewitzovsko tezo, kakor tudi na njeno lundendorffsko kritiko, zvede na njuno skupno nemišljeno, Deleuze in Guattari identificirata skupaj z Virilijem v svetovni nacistični državi. V tem procesu totalne vojne se ta stroj nagiba k osvoboditvi od vsakega političnega cilja, da bi postal proces brezpogojne vojne, se pravi, da bi se odtegnil vsakemu političnemu pogoju. Vojnega stroja si enostavno ne prilasti država za svoje politične cilje. Naspornito, vojni stroj postane zmožen se odtujiti od ali celo poroditi »nek državni aparat, ki je namenjen zgolj uničenju«, vse do protislovja z vsakim omejevalnim pogojem političnega cilja, vključno s temeljno zahtevo političnega: ohranitev države. ⁶¹

Specifičnosti nacionalsocialistične totalne države ne moremo polno določiti, ne da bi vzeli v obzir virtualno neomejeno dinamiko vojne, v kateri pride do njene

⁶⁰ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 524.

⁶¹ Od tod razlika po Deleuzeu in Guattariju med nacional-socialistično državo in totalitarno državo: »Totalitarizem je stvar države: zadeva bistveno razmerje med državo kot lokaliziranim ustrojem z abstraktnim strojem nadkodiranja, ki ga udejanji. Celo ko gre za vojaško diktaturo, je državna armada, in ne vojni stroj, tista, ki prevzame oblast in ki državo pripelje do totalitarnega stadija. Medtem ko gre v fašizmu ravno za vojni stroj. In ko se fašizem spremeni v totalitarno državo, to ni več v smislu, ko državna armada prevzame oblast, temveč, nasprotno, v smislu, v katerem se vojni stroj polasti države.« (*Mille plateaux*, str. 281)

totalizacije – preko mobilizacije civilne družbe, totalne mobilizacije populacije v vojnem prizadevanju, pretvorbe celotne ekonomije v vojno ekonomijo, premestitve investicij v sredstva produkcije in potrošnje v sredstva čistega uničenja itn. Toda celo znotraj takšne dinamike se država nagiba k temu, da postane preprosto sredstvo pospešitve procesa izničenja, v katerega se pogrezne. Totalna vojna se pojavlja torej manj kot podvzetje države in bolj kot vojni stroj, ki si je prilastil državo in »prenesel prek nje nek tok absolutne vojne, ki ima za edini cilj samomor same države«. Vse do točke, da vojna, pristavlja Deleuze, in celo tveganje, da vojno izgubimo, ter končno neizogibnost poraza, posežeta celo kot pospeševalca tega gibanja, ki je postalo neomejeno. V telegramu z dne 19. marca leta 1945 Hitler zapiše: »Če je vojna izgubljena, naj narod propade.«

Če samomorilska dinamika nacističnega državnega stroja za Deleuza in Guattarija ponuja paradigmatski primer *prehoda k meji* clausewitzovske formule, se postavlja vprašanje, v kateri zgodovinski situaciji je strogo rečeno *obrnjena*? Prva faza obrata, ki doseže vrh v Drugi svetovni vojni, ponazarja, da se svetovni vojni stroj vse bolj avtonomizira v razmerju do držav, ter na koncu privede do tendence, v kateri se stopita vzpon industrijskega kapitalizma in razvoj vojnih ekonomij in v kateri intenzivna militarizacija evropskih držav iz materialne organizacije vojne naredi notranji pogoj kapitalistične akumulacije. Toda ravno v tej prvi fazi ta obrat razmerja prilastitve med vojnim strojem in državo *ne vključuje* obrata razmerja med politiko in vojno. Zakaj? Ker se vojni stroj prilasti politične države zgolj *in actu* vojne, kot totalne vojne: v tem, ko še naprej za neposredni predmet jemlje vojno, se vojni stroj materializira v celoti družbeno-ekonomskega polja (vojni ekonomiji in totalni mobilizaciji). Iz tega izhaja, da se razmerje prilastitve preobrne, toda v pogojih, ko politični cilj (podrediti ali uničiti sovražnika) ostane določujoče gibalno. Če smo v desetletjih po vojni prestopili nezaslišani prag, potem je to natanko v meri, v kateri se preobrat razmerja prilastitve med vojnim strojem in državo utelesi v svetovni konfiguraciji, v kateri se militarizacija držav, vzpon vojne ekonomije v strukturah kapitalizma, subsumpcija pod neomejeno materialno moč vojne celokupnosti planetarnega družbenega okolja realizira *brez totalne vojne in actu*.

194

Ta svetovni vojni stroj, ki na nek način »izhaja« iz držav, predstavlja dve zaporedni figuri: najprej figuro fašizma, ki iz vojne naredi neomejeno gibanje, ki ima samo sebe za cilj; toda fašizem je zgolj osnutek, post-fašistična figura je figura vojnega stroja, ki si za predmet vzame neposredno mir, kot mir Groze [*Terreur*] ali Preživetja. Totalna

vojna je presežena v smeri oblike miru, ki je še grozljivejša. Vojni stroj je za cilj vzel samega sebe, svetovni red, in države so zgolj objekti ali prilaščena sredstva tega novega stroja. Tu dejansko pride do obrata Clausewitzove formule.⁶²

Soočeni smo s konfiguracijo, v kateri politika dejansko postane nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, *a natanko zato, ker je vojni stroj prenehal imeti za predmet vojno, istočasno ko je vojna prenehala biti podrejena političnemu cilju*. Prvi pomembni dejavnik rekonstitucije takšnega avtonomnega vojnega stroja je nedvomno geopolitični in strateški, v funkciji novih osi internacionalne politike, premetitve imperialističnih tekmovalnosti evropskih držav na os hladne vojne med Vzhodom in Zahodom, Severom in Jugom. Takšen je najprej pomemben smisel, po katerem »mir tehnično osvobaja neomejeni materialni proces totalne vojne«. ⁶³ Kar pomeni: prav grozeči mir v novi strategiji nuklearnega odvrčanja (»mir Groze ali Preživetja«) iz svetovnega vojnega stroja naredi objekt in sredstvo tehnološke, znanstvene in ekonomske kapitalizacije brez precedensa, ki za to, da bi se razvijal, nima več potrebe po sprožitvi totalne vojne. Obstaja pa še globlji drugi dejavnik, ki pojasnjuje, da reformacija svetovnega vojnega stroja v desetletjih po vojni, o kateri govorita Deleuze in Guattari, ni enostavno podaljšanje, preprosto razširjenje v nove tehnološke in geopolitične dimenzije imperialističnih strategij nacionalnih držav iz prve polovice 20. stoletja, temveč ravno *nova situacija*. Geopolitično je samo odvisno od neke meta-ekonomije, ki določa razmerja med ekonomsko-svetovnim sistemom in političnimi državami, ki udejanjajo njegove pogoje, neke meta-ekonomije, ki v zadnji instanci vzpostavlja *stopnjo avtonomije* tega sistema v razmerju do teh držav. ⁶⁴ Nasploh lahko rečemo, da avtonomija svetovnega vojnega stroja v razmerju do državnih struktur ostaja določena, tako v prvi kot v drugi fazi obrata, z avtonomijo procesa akumulacije in reprodukcije kapitala v razmerju do teh istih struktur. V prvem in drugem primeru gre ravno za *relativno* avtonomijo, ki je ne moremo poistovetiti s preprosto neodvisnostjo. ⁶⁵ V tem je torej novost desetletij po vojni: novi vojni stroj, ki ga države »sprostijo«, se zdi odslej obdarjen s stopnjo avtonomije, ki je superiornejša od tiste, ki smo

⁶² Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 525.

⁶³ *Ibid.*, str. 583.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 577–582.

⁶⁵ Deleuze in Guattari se tu vpisujeta eksplicitno v tradicijo teoretikov »monopolnega državnega kapitalizma«, od Leninovih analiz o imperializmu do analiz Paula Barana in Paula Sweezya o neproduktivnih stroških države pri použivanju presežka s strani civilne vlade in militarizma: P. Baran, P. Sweezy, *Monopoly Capital : An Essay on the American Economic and Social Order*, New York, Monthly Review Press, 1966, sedmo in osmo poglavje.

jo poznali do Druge svetovne vojne. To pa priča o skrajni integraciji tega stroja v kapitalistično strukturo, ki je sama prekoračila novi prag avtonomizacije v razmerju do državnih institucij. V istem času se razvije monopolistični trans-državni kapitalizem, ki se cepi na monopolistični kapitalizem države, ki ga naredi prej za kompleksnejšega v tem, ko ga dopolni, in ki se uteleša v multinacionalkah ter svetovni finančni oligarhiji, sam vojni stroj pa se inkorporira »v tehnološke vojaške, industrijske in finančne komplekse v kontinuiteti enih z drugimi«, ter tako prekorači politično-administrativne, pravne in ekonomske meje nacionalnih držav.⁶⁶

Sedaj lahko natančneje opredelimo tisto, kar smo zgoraj le namignili: ko države skušajo reformirati avtonomni svetovni vojni stroj, »katerega zoperstavljeni ali pristavljeni del so«, gre manj za binarni »obrat« clausewitzovske Formule (Ali je vojna nadaljevanje politike ali pa je politika nadaljevanje vojne...?), pač pa prej za globoko redistribucijo in sistematično transformacijo vseh terminov njenega silogizma smoter-cilj-sredstvo in od tod za mutacijo smisla in objektivne forme same politike in vojne:

- a) Če do danes vojni stroj preneha biti podrejen političnemu *smotru*, je to najprej zato, ker sam smoter preneha biti političen in postane neposredno ekonomski. Akumulacija kapitala in njegova razširjena reprodukcija v svetovnem merilu: takšen je smoter, in to v pogojih, ki ostajajo tisti, ki jih je Marx razvil v svoji teoriji krize. Znotraj te dinamike kapitalističnega procesa akumulacije v svetovnem merilu je treba novi smoter vojnega stroja določiti dvojno. Ta smoter, prvič, postane *realno neomejen*. Totalna vojna je imela še potrebo po političnem smotru, ki bi fiksiral zunanjo mejo vojnemu stroju (izničenje sovražnika), toda ko prekorači svoj novi prag integracije v strukturo svetovnega kapitalizma postane vojni stroj dejansko neomejen, se pravi, se spoji z osnovno določitvijo procesa akumulacije: načeloma ne sreča nobene zunanje meje samemu procesu kot cilja po sebi. Ta smoter, drugič, je neomejen zgolj, ker je *intrinzično kritičen*, vsako zunanjo mejo izbriše zgolj, ko je prisiljen poroditi svoje imanentne pregrade (krize): »Naraščajoča pomembnost konstantnega kapitala v aksiomati povzroči, da prejmeta zmanjšanje vrednosti obstoječega kapitala in izoblikovanje novega kapitala ritem in razmah, ki nujno preideta v vojni stroj, ki je sedaj utelešen v komplekse [vojaško-indu-

⁶⁶ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 582.

strijske in finančne]: ti so aktivno udeleženi v redistribucijah sveta, ki jih zahteva izkoriščanje morskih in planetarnih resursov. Obstaja nek kontinuirani 'prag', ki vsakič spremlja prenos 'meja' aksiomatike; kot da bi moč vojne vselej preskočila zasičenje sistema in ga pogojevala.«⁶⁷

- b) Tako inkorporiran v proces akumulacije v svetovnem merilu vojni stroj nima več za *cilj* vojne kot take, tudi zabsolutizirane vojne ne. Ta cilj je prej po Deleuzu in Guattariju svetovni red kot »absolutni mir preživetja«. To očitno ne pomeni reči, da bo vojn manj, daleč od tega! Istočasno, ko vojni stroj ponovno dobi avtonomijo v razmerju do forme države, vojna ponovno postane njegov nujni objekt le *shintetično*. Kar zadeva njegov *analitični* objekt, slednji zagotavlja premestitev pregrad ovrednotenja obstoječega kapitala z razširitvijo lestvice produkcije v osrčju enega samega integriranega svetovnega trga, z ustrezno intenzifikacijo izkoriščanja energetske in planetarne resursov, prek posledične predelave mednarodne delitve dela in razmerij neenake odvisnosti med regijami svetovne ekonomije...
- c) V sklepnem delu se je treba vrniti k samim vojn. »Mir« svetovnega sekuritarnega reda ne pomeni nobene politične pacifikacije, nobene kvantitativne redukcije vojn; slednje celo ohranjajo določene funkcije, ki so jih imele v dobi imperializma, v funkciji novih geopolitičnih polarnosti in novih razmerij neenake menjave med Severom in Jugom.⁶⁸ V vsakem primeru pa tvegamo, da bodo te delne kontinuitete maskirale bistveno: vojne privzemajo nove objektivne oblike. Na prvem mestu, opažata Deleuze in Guattari, so vse bolj podobne *policijskim intervencijam*, operacijam policije, ki je notranja svetovni tržni »družbi«, ki se (relativno) podrejajo čisto političnim in diplomatskim vzvodom držav (prim. naraščajoči prenos javnih funkcij države na sam vojni stroj, ali obratno, vojaške tehnologije na področju civilne vlade). Nove objektivne oblike vojne, kot notranji kosi svetovnega sekuritarnega reda, tako povezujejo med seboj »policizacijo« [*»policiarisation«*] mednarodnega prostora in militarizacijo notranjih civilnih prostorov. Na drugem mestu takšno soodnosnost zamaje dvojno delitev vojna/mir in notranje/zunanje, na katerem počiva kodiranje vojaških konfliktov v formi-državi (politično, pravno in di-

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Prim. Gilles Deleuze (skupaj z J. P. Bambergerjem), »Le pacifisme aujourd'hui« (1983) v: Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975-1995*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2003, str. 204-214.

plomatsko kodiranje).⁶⁹ V istem času, ko se diplomatsko in strateško razlikovanje med časom miru in časom vojne zabrisuje, opredelitev sovražnika postaja vse manj vojaška in postaja pravna, ekonomska, moralna, religiozna itn. Od tod Deleuzovo zanimanje za pojem »kakršnegakoli sovražnika«, ki so ga skovali francoski teoretiki obrambnega ministrstva v začetku 70. let dvajsetega stoletja, pojem, ki popolnoma ustreza sekuritarnemu *kontinuumu* gladkega prostora, ki ga je vzpostavil novi svetovni vojni stroj.⁷⁰ Skratka, istočasno, ko vojna privzame objektivno policijsko-pravno formo, postane sovražnik abstrakten, potencialno vseprisoten, neosebna in neopredeljena grožnja, ki lahko vznikne na kateri koli točki družbenega prostora in v nepredvidljivih figurah (gladki prostor), neodvisno od političnih kriterijev pripadnosti neki državi ali razmerjem med državami. Takšen je zadnji korelat objektivne transformacije vojne, kakor jo diagnosticirata Deleuze in Guattari: vzpon ustrojev izjavljanja, ki so zmožni nenehno predelovati figuro »grožnje«, zagotoviti to diskurzivno reprodukcijo »sovražnika«, ki ga lahko v skrajnem primeru zabeležimo v *katerem koli fragmentu diskurzivnega koda* (skozi spremenljivke starosti, veroizpovedi, poklica, kraja bivanja, politične ideologije, družbenega ali ekonomskega obnašanja...)

Uvertura

Izhodiščno smo predlagali tezo, da je problem nasilja pri Deleuzu dobil avtonomijo, kolikor je osvojil, preko sprevrnitve sistema sodbe, prostor političnega razvitja. Eden izmed ne najmanjših paradoksov se nanaša na to, kako so sodobne manifestacije nasilja – zlasti naraščanje skrajnosti s figuro totalne vojne po eni strani, posplošitev »terorizma« in upravljanje s svetovno policijo ne-varnosti po drugi strani – reaktivirale nek moralni diskurz, za katerega smo upravičeno mislili, da pripada preteklosti. Videti je, da je Deleuze zaslutil apokaliptično tendenco svetovnega vojnega stroja, ki orkestrira »mir preživetja«, ki izpelje povratek k doktrini sodbe in reaktivira njeno tipično potezo: moralno idealizacijo razmerij sil, ki se jih presoja z absolutnimi vrednotami.

Vsakič, ko se programira kakšno bleščeče mesto, vemo, da gre za način, kako uničiti svet, ga narediti neprimerne za bivanje in otvoriti lov na kakršnegakoli sovražnika.

⁶⁹ Analize Deleuzea in Guattarija v tej točki sovpadajo z analizami Carla Schmitta o »nomosu zemlje«, ki se osredotoča na *jus public europaeum*. Prim. zlasti francoski izbor Schmittovih tekstov *La Guerre civile mondiale. Essais (1943–1978)*, Erès, Pariz 2007.

⁷⁰ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 526, 584 in Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 73.

Mogoče med Hitlerjem in Antikristom ni veliko podobnosti, zato pa je veliko podobnosti med Novim Jeruzalemom in prihodnostjo, ki nam jo obljublja ne samo v znanstveni fantastiki, ampak še bolj v vojaškem industrijskem načrtovanju absolutne svetovne države. Apokalipsa ni koncentracijsko taborišče (Antikrist), to je velika vojaška, policijska in civilna varnost nove države (nebeškega Jeruzalema). Modernost Apokalipse ni v napovedovanju katastrof, ampak v programiranju samoslavljenja, v utemeljevanju Novega Jeruzalema, blaznem organiziranju poslednje sodbe in moralne oblasti.⁷¹

Preko neke sprevrnitve same sprevrnitve, moralne zvižanosti nasilja, se vse zgodi tako, kot da skrajne oblike nasilja, ker se dotikajo antropoloških meja politike, avtorizirajo povratek h kategorijam zla ali negativnega (naravnega stanja, divjega, arhaičnega, barbarskega nasilja, nihilizma...). Seveda ni presenetljivo, da se takšni razmisleki rodijo na točki razpršitve antropoloških meja človeškega, na kateri se zdi, da se zruši sama možnost etike in političnega delovanja: izničenje možnosti odpora človeškega, nespreobrnljivo nasilje, ki smrti podeli prednost pred življenjem, ki radikalno presega njen vpis v katerokoli ekonomijo oblasti in produkcije.⁷² Ni pa presenetljivo, da se poskusi konstruirati pozitivno in razločeno logiko tega istega nasilja vpisujejo v spinozistične in foucaultovske poskuse Frédéric Grosa in Étienne Balibarja, ki skušajo misliti *nedojemljivi razmik med skrajnimi figurami nasilja in kategorijami negativnega in zla*.⁷³ Ta nemo-

⁷¹ Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 73.

⁷² Znano je, da je Benjamin odprl pot v tem smislu, ko je formuliral nemožnost resnične kritike nasilja znotraj racionalnosti razmerja med sredstvi in cilji in s tem obstoja nasilja, ki ga ni mogoče prevesti nazaj, ki uhaja vsaki dialektični ekonomiji in ki predstavlja pravi preizkusni kamen. Ta problem se nahaja v samem jedru problema, s katerim se ukvarja Balibar okoli zaostrjenih oblik »krutosti« politik »civilnosti«, ki se z njim lahko soočijo: prim. *La Crainte des masses*, Galilée, Pariz 1998 [slov. prev.: *Strah pred množicami. Politika in filozofija pred Marxom in po njem*, prevedli Katarina Rotar in Alenka Zupančič, Studia Humanitatis, Ljubljana 2004]; *Violence et civilité*, Galilée, Pariz 2010.

⁷³ Skozi analizo v foucaultovskem duhu »stanj nasilja«, ki so dandanes zamenjale zgodovinske oblike vojne in, afirmirajoč nemožnost, »da pri tem ostanemo pri občutku izgube, razkroja, manka«, Gros postavlja istočasno zahtevo, da razumemo »tisto, kar se v konflikth preoblikuje, ne pa tisto, kar se zruši«, drugače rečeno, da pri tem mislimo »specifična načela strukturacije: strateško načelo razpočenja, geografske razpršitve, nedoločenege perpetuiranja, kriminalizacije, ki se vsi zoperstavljajo vojnem stanju«. (F. Gros, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Gallimard, Pariz 2006, »Conclusion«, str. 222 in 217). Celoten sklep dela je posvečen tej nalogi, katere podrobnejši program predstavi, sicer pa je, mimogrede, zelo blizu analizam Deleuza in Guattarija. Gre za identično zahtevo po diferencialni fenomenologiji nasilja, ki jo v *Violence et civilité* postavi Balibar, izhajajoč iz skrajnih oblik, iz dejstva, da nasilje ne sme tvoriti »indiferentne anateme«: sklicujoč se tako na Spinozo in Deleuza, nemožnost identificiranja

žna resorpcija nakazuje, da se je kritika nasilja iztrgala podlagi moralne sodbe. Za takšno razlikovanje med nasiljem in negativnim, ki naddoloča politično filozofijo v vseh njenih točkah, gred odkar soobstajata, odkar sta včasih tudi postala tragično nerazločljiva, produkcija in uničenje človeškega s strani človeka. Zdi se, da je vsaj v dveh točkah teoretična kritika nasilja tukaj tendenčno soočena z aktualizacijo njene virtualne meje (kaj torej reči o tej praktični urgentnosti?). Po eni strani zato, ker nasilje prava, ki prevladuje med intervencijami ohranjanja planetarne varnosti ni nič drugega kot nasilje, ki odgovarja na že storjeno nasilje, polje nasilja polarizira na dvoje, pri čemer zoperstavlja »zločinsko« nasilje tistemu, ki se lahko sklicuje na pravo: eno, ki napotuje na izvirne in arhaične temelje, »čisti fenomen narave«, ⁷⁴ drugi na pravno, civilno in civilizatorsko nasilje, katerega poslanstvo je preprečiti prvemu, da bi vstopil v politični red. Ta tendenčna polarizacija se ne razvije, ne da bi za model ponudila nasilje prava, preventivno proti-nasilje, ki se strukturno predstavlja kot »kaznovanje ali potlačitev« nekega nasilja, ki je vidno in ki ga je mogoče imenovati šele za nazaj, v anticipaciji ponovitve proti-nasilja. ⁷⁵ Zdi se, da ta pacifikatorski model nasilja prava, ki reproducira pogoje ne-varnosti, proti katerim se bori, omogoča razložiti, da se nekateri aktualni diskurzi strukturirajo okoli tako-imenovane ponovitve arhaičnega in divjega nasilja. Po drugi strani za Deleuza in Guattarija z avtonomizacijo vojnega stroja v svetovnem merilu nastopi objektivno dvoumni značaj revolucionarnega nasilja v aktualni situaciji: takšno nasilje ni več soočenje z državno policijsko močjo, niti s svetovno vojno močjo, pač pa vstopi v cono nerazločljivosti, kjer se avtonomni vojni stroj zoperstavlja nekemu drugemu avtonomnemu vojnemu stroju (saj oba presegata državni okvir prilastitve) in se sreča s sovražnikom, ki ni več zunanji, temveč notranji, s svojo najintimnejšo nevarnostjo. In ravno zato, ker vztraja razlika v bistvu ali naravi v poteku ustvarjalne bežiščne in izoblikovanjem črte smrti, se vse zgodi, kot da bi obstajalo nihanje ali notranja vibracija znotraj samega vojnega stroja, ki napotuje na njegovo skrajno spremenljivo razmerje s samo vojno ter tako na vselej grozečo možnost

200

ekstremnega nasilja z zlom Balibar utemelji na nezvedljivo transindividualnem značaju individualnosti, se pravi na obstoju »neskrčljivega minimuma, ki ga skrajno nasilje ne more izničiti ali prevrniti proti poskusu, da bi živeli in mislili posameznike.« (É. Balibar, »Sur les limites de l'anthropologie politique«, v: *Violence et civilité*, str. 399)

⁷⁴ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 559.

⁷⁵ Prim. Étienne Balibar, »Nasilje: idealnost in krutost«, v: *Strah pred množicami*, str. 425–448. O modelu preventivnega proti-nasilja prim. številna dela, ki jih je v zadnjem obdobju objavil Petar Bojanić, zlasti, *Nasilje, figure suverenosti*, »Kant i pravo na preventivno nasilje i rat«, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2007, str. 63–76.

preobrata bežiščnice v uničevalnico [*ligne de destruction*] (fašizem), ustvarjalni potek v proces samo-ukinitve, dovršitev instinkta smrti ali realizirani nihilizem.⁷⁶ Četudi razlike v bistvu ali v naravi med njima nikoli ne smemo problematizirati, in ker mora biti predmet ne apriorne sodbe, temveč previdnosti – aktivnega, singularnega in provizoričnega ovrednotenja –, pa je danes neprenehoma potopljena v »sivo cono«, kjer se utrujeno oko vedno znova napeljuje na to, da ju pomeša.

Prevedel Peter Klepec

⁷⁶ *Ibid.*, str. 526–527. Nemara bi lahko, sledeč od tod, tu odgovorili na vprašanje, ki smo ga doslej namenoma pustili ob strani zavoljo naše izhodiščne hipoteze o sprejmitvi židovsko-krščanske tradicije sodbe. Osredotočeni na kritiko zla in negativnega bomo postopali tako, kot da je Deleuze termin nasilje privzel od trenutka, ko je foucaultovska teorija oblasti avtorizirala politizacijo logike sil. Pa vendar Deleuze že od vsega začetka omenja vprašanje nasilja in ga dojema kot prisilo ali zunanjo nujnost, ter ga poveže s problemom imanentne geneze mišljenja – kako poroditi »mišljenje« v misli? Referenčni deleuzovski tekst v 60. letih ostaja tretje poglavje »Podoba misli« knjige *Razlika in ponavljanje*: v njem Deleuze omeni figuro Artauda; kasneje bo s tem povezano vprašanje Foucaulta, kot na primer v delu *Pourparlers*, str. 140–141). Neraziskana pa ostaja sorodnost med to rabo termina nasilje – ki še ni bilo niti pojmovanje niti pojem – in praktičnim in političnim pojmovanjem, ki se postopoma izgrajuje vse do *Tisoč platojev*: treba je reči, da je njuna sorodnost preprosto nominalna, metaforična in analoška, in da napotuje na dve teoretsko različni sorodnosti, eno je noetska in druga praktično-politična. Dve zadnji Deleuzovi knjigi, *Kaj je filozofija?* in *Kritika in klinika*, bosta pojasnili ozko solidarnost med noetskimi in političnimi problemi, kjer zdravnik civilizacije, ki je mislec (filozof, umetnik, znanstvenik, pisec), iznajde vojni stroj, ki uklenja v revolucionarno postajanje in se pri tem sklicuje na prihodnje ljudstvo in novo zemljo, obenem pa podpira vse dvoumnosti, od katerih je najslabša tveganje o fašistični reverziji bežiščnice v črto smrti. V tej optiki Deleuze in Guattari analizirata Heideggerjev primer (Deleuze in Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 113, prim. tudi Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 17–18). V misli, kot povsod drugod – in nemara so sile, ki jih spodbudi, intenzivne –, bi morali nasilje oceniti v funkciji njegove moči, da v zgodovino vpelje gibanje in da v njej ustvari novo, moč heterogeneze, v razmerju do katere sta vojna in uničenje bistveno v zunanjem razmerju (o politiki misli prim.: Deleuze in Guattari, *Kaj je filozofija?*, četrto poglavje »Geofilozofija«, ter primerjavo med filozofijo in permanentno revolucijo (str. 102–104), prim. tudi uvodni odstavek v *Pourparlers*, str. 7.

Vladimir Milisavljević*

»Vojni stroj« in »božansko nasilje«: ali v »Razpravi o nomadologiji« obstaja Bog?

Deleuzova in Guattarijeva razdelava problema nasilja, vojne, države in revolucije glede teh vprašanj kaže določene vsebinske skupne točke z mišljenjem Walterja Benjamina in pričujoči tekst bo skušal nekatere od teh podrobneje izpostaviti. Takšen pristop je nemara videti nekoliko presenetljiv, zato zahteva določeno predhodno opravičilo.¹

Razmišljanje o Deleuzu in Benjaminu bi lahko za svoje izhodišče vzelo tisto zadnje nasilje, ki sta ga prav omenjena povzročila sama sebi: smrt, ki sta si jo, soočena s perspektivo neke eksistence, ki bi jo lahko z vso pravico opisali s termini »golega življenja« – življenja, zvedenega na torturo do smrti v kakšnem od koncentracijskih taborišč (Benjamin) ali na torturo boleznih, ki se konča z gotovo smrtjo (Deleuze) –, prostovoljno zadala. A ko je govora o njihovih filozofijah, je trditev o njuni vzporedni primerjavi izpostavljena očitkom, saj se zdita poziciji teh dveh avtorjev tako temeljno različni. Ali ni Deleuze, skupaj z Guattarijem, strogi »mislec imanence«, ki – kar je še bolj pomembno – sploh ni razdelal nekega pozitivnega pojma nasilja; toda ali ni poskušal Benjamin po svoje utemeljiti možnost avtentičnega revolucionarnega nasilja prav na eshatološki ali mesijanski način – na pojmu »božanskega nasilja«, v katerega je na neizbrisen način vpisan odnos do transcendence? Benjaminov esej se, začenši z branjem Jacquesa Derridaja (Derrida 1990), dojema skoraj kot paradigmo »dekonstruktibilnega« teksta, morda predvsem zato, ker se ga lahko tolmači kot določeno opravičilo revolucionarnega nasilja. Nič ne omogoča naslovitve takšne obtožbe na račun Deleuza in Guattarija; nasprotno, marksistično orientirani avtorji – kakršni so Žižek, Badiou, Hardt in Negri – ju kritizirajo zaradi tega, ker njuna teorija ne ponuja učinkovite opore revolucionarnemu delovanju (prim. Tampio 2009: 389). Deleuzovo in Guattarijevo mišljenje je manj marksistično in revolucionarno od Benjaminovega. Avtorja *Kapitalizma in shizofrenije* ne verjameta več, da razredni

203

¹ Tekst je nastal v okviru projektov št. 41004 in 43007, ki ju financirata Ministarstvo nauke i tehnologije Republike Srbije.

* Raziskovalec na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, Srbija

boj predstavlja medij zgodovinske emancipacije človeštva. Vprašanje družbenih bojev se pri njiju zastavlja na ravnini konkretnih ustrojov (*agencements*), ki se gradijo v določenih, lokalnih kontekstih ali situacijah, in ki imajo bolj omejene cilje: v terminologiji dveh avtorjev se prej vežejo na »molekularno« raven družbenega življenja, na kateri operira tudi pojem antidržavnega »vojnega stroja«. Iz takšnega pojmovanja boja za emancipacijo izhaja, na primer, Deleuzov angažma za pravice manjšin, zlasti homoseksualcev, oziroma njegovo delovanje v okviru Skupine za informiranje o zaporih.

Toda navkljub tej razliki, ki je nesporna, obstaja bistvena afiniteta v načinu, na katerega po eni strani Benjamin, po drugi stani pa Deleuze in Guattari premišljajo o problemu nasilja, zlasti o nasilju, ki je konstitutivno za sfero države in prava. Afiniteta sestoji v tem, da je pri njih nasilje, izhajajoč iz figure kroga, dojeeto kot nasilje, ki »predpostavlja samega sebe«. Takšna »spekulativna« struktura pojma nasilja naredi poskuse, da bi se našla neka točka, ki bi mu bila zunanja, za aporetične. Pojma »nomadski vojni stroj« pri Deleuzu in Guattariju in »božansko nasilje« pri Benjaminu izhajata iz prizadevanja po odgovoru na to težavo. Izhajajoč iz teh premišljevanj, se zastavlja vprašanje, ali je nasilje, ki presega okvirje državnega nasilja, sploh mogoče, nadalje, kako ga je treba misliti in – končno – ali je lahko, in v katerem pomenu, »opravičljivo«.

1. Vojni stroj in problem zunanosti nasilja

Benjamin v svojem eseju »H kritiki nasilja« (iz leta 1921) postavi vprašanje o razmerju med državnim nasiljem in revolucionarnim nasiljem (Benjamin 1991; slov. prev. Benjamin 2002). Ta Benjaminov tekst ne podaja, kot bi se dalo zaključiti iz njegovega naslova, kritike vseh oblik nasilja. Tukaj je treba »kritiko« dojeti v skladu z njeno etimologijo (*krinein*), ki napoteva na ločevanje ali razločevanje. Prav tako nam Benjaminova kritika ne ponuja nekega kriterija, ki bi dopustil, da bi se »dobre« forme razlikovale od »slabih«. Njegov namen je minimalen in sestoji v tem, da pokaže, da je revolucionarno nasilje, kot pravično nasilje, sploh mogoče.

Po drugi plati pa se zdi, da teoretskega podvzetja Deleuza in Guattarija – zlasti tistega, ki ga izpostavlja v njuni skupni knjigi *Tisoč platojev* – nikakor ne moremo spraviti pod naslov »kritike nasilja«. Ko bi obstajalo neko nasilje, ki bi bilo lastno temu, kar avtorja imenujeta »vojni stroj«, bi imeli kritični instrumentarij, ki bi dopuščal razlikovanje med dvema vrstama nasilja, »dobrim« in »slabim«.

Toda ravno za to ne gre. Seveda, vojna je ena oblika nasilja; toda Deleuze in Guattari trdita, da vojna ni »analitični predmet« njunega »vojnega stroja«, kar pomeni najmanj to, da se »vojni stroj« ne definira s posebnim tipom nasilja, kakršen je vojna. Še več, določitve vojnega stroja, ki jih Deleuze in Guattari podajata, praviloma ne vključujejo sklicevanja na nasilje: Deleuze v znanem pismu Foucaultu, na primer, opisuje nomadski vojni stroj kot ustroj (*agencement*) različnih »bežiščnic« (*lignes de fuite*) in »deteritorializacij« (Deleuze 2003: 121-122). Vojni stroj se, kot se bo pokazalo, poveže z vojno in nasiljem šele naknadno – nasilen postane šele v stiku z državo, ki ga poskuša uničiti in si ga prisvojiti.

Poleg tega je Deleuze vpeljal pojem vojnega stroja prav zato, da bi rešil problem organiziranja skupin za revolucionarno akcijo, ki bi bile nezvedljive na embrionalne državne aparate (Deleuze 2002: 389–390; prim. Sibertin-Blanc 2005: 278-279). Državni aparati so centralizirani; vojni stroj pa bi moral biti, nasprotno, »sistem brez centra«, tj. konstelacija, v kateri so »lokalne iniciative koordinirane neodvisno od neke centralne instance« (Deleuze & Guattari 1980: 27). Ne-centralnost kot način funkcioniranja vojnega stroja ima konsekvence tudi na metodološki ravni: vojni stroj ni model, ki delovanja upravlja od zgoraj, temveč je določena sestava svojih delov.

Če je res, da centralnost kot modus funkcioniranja oblasti lahko izzove najhujša nasilja, to vseeno še zmeraj ne pomeni, da pojmovanje vojnega stroja, ki je brez centra, nujno izključuje vsakršno obliko nasilja. Revolucionarni kontekst, v katerega Deleuze in Guattari postavita ta pojem, sugerira, da vseeno obstaja določena povezava z nasiljem. Kot pravita avtorja, »kadarkoli obstaja neka operacija proti državi, nedisciplina, punt, gverila ali revolucija kot dejanje, bi lahko rekli, da nastopi nek vojni stroj, da se pojavi nek novi nomadski potencial« (Deleuze & Guattari 1980: 480). Nasilje bi torej moralo v meri, v kateri ga revolucionarno delovanje implicira, predstavljati nezvedljivo dimenzijo »vojnega stroja« – navkljub temu, da se ne spušča v definicijo tega pojma –, toda v pomenu, ki ga je šele treba določiti.

205

Toda postavlja se predvsem vprašanje o tem, kakšen bi lahko bil pomen pojma vojnega stroja v njegovem tako rekoč »čistem« stanju, kar pomeni, ne le »pred« njegovo »prisvojitvijo« s strani države (po Deleuzu in Guattariju je vojna institucija rezultat takšne prisvojitve), temveč tudi »pred« vsakršnim njenim stikom z državo.

Odgovor, ki ga na to vprašanje podata Deleuze in Guattari, je zgodovinski in antropološki. Izum vojnega stroja pripisujeta, napotevajoč na bogat empirični material, nomadskim populacijam, ki ne poznajo forme države. Izhajajoč iz razlage iz »Razprave o nomadologiji« (12. plato dela *Tisoč platojev*), lahko izluščimo tri karakteristične poteze ali »vidike« vojnega stroja.

1. Primarna določitev vojnega stroja je povezana s pojmom »deteritorializacije« (prim. Deleuze & Guattari 1980: 280). To je specifična prostornost nomadske eksistence, v kateri se potrjuje prioriteta tirnice nad fiksnimi točkami, ki definirajo življenje sedentarnih populacij. Videti je, da je to najpomembnejši vidik vojnega stroja in da, po Deleuzu in Guattariju, tudi sam spor ali antipatija med vojnim strojem in državo izhaja iz razlike v njunem odnosu do prostora (prim. Patton 2000: 110, 113).

Puščava, stepa, led ali morje, nomadski prostor je »odprt«, brez meje ali pregrade – to je »gladek« prostor (*espace lisse*), kateremu odgovarja neka topologija singularnosti ali kvalitativnih mnogoterosti, za razliko do »razbrazdanega« prostora (*espace strié*) države, ki je homogen. Nomadski prostor, tako kot sam vojni stroj, nima središča, izhajajoč iz katerega bi se organiziral in ki bi lahko služil kot sredstvo njegovega predstavljanja. Ta prostor je prej »haptičen« kot viden; ni metričen, temveč vektorski in projektiven (Deleuze & Guattari 1980: 471–474). Od tod izhaja pomembnost hitrosti kot enega od osnovnih določitev nomadskega načina eksistence. Deleuze in Guattari zavračata pojmovanje hitrosti kot kvantitativne določitve gibanja. Hitrost, v kvalitativnem in absolutnem pomenu tega termina, definirata, opirajoč se na Paola Virilioja, kot zmožnost nekega telesa zasesti gladki prostor »na način vrtinca«, da se pojavi »na katerikoli točki« tega prostora (Deleuze & Guattari 1980: 473). V zvezi s tem napotevata na etimologijo besede *nomad* in *nomos* oziroma na izvorni pomen glagola *nemein*: po njunem mnenju ne gre za zvezo z razdelitvijo zemlje, kot se običajno meni, temveč za »razvrščanje« črede za pašo v gladkem prostoru. Ta distributivni pomen *nomosa* se prav tako uporablja na človeških kolektivnostih (družbenih »vojnih strojih«). Tako se *nomos* zoperstavlja razbrazdanemu prostoru mesta (*polis*). Gladki prostor – lokalni absolut stepe ali puščave – je prav tako okolje, v katerem sta se razvila monoteizem in profetizem, lasten nomadam (Deleuze & Guattari 1980: 474–476): Bog se je razkril Mojzesu prav v »gladkem« planinskem prostoru Sinaja.

2. Drugi vidik nomadske eksistence, ki je tesno povezan s prostornim, zaznamujejo »numerični elementi« vojnega stroja. Nomadski aritmetizem, indijski ali arabski, se zoperstavlja geometrijski strukturiranosti političnega prostora, tako kot se *nomos* zoperstavlja *polisu*. Tako razumljeno »števeno število« (*nombre nombrant*), ki se nahaja »v dinamičnem odnosu do geografskih smeri«, predstavlja načelo organizacije nomadskega vojnega stroja oziroma premestitev, ki jih le-ta opravlja (Deleuze & Guattari 1980: 484–485). »Preštevanje« Židov, o katerem poroča knjiga Številki, se prav tako odvija »v puščavi« (natanko tako se glasi hebrejski naslov te starozavezne knjige). Še zlasti numerični vidik nomadske eksistence prihaja do izraza v novem načinu organizacije, ki jo Mojzes vsili Izraelskim plemenom – po petdesetinah, stotinah in tisočinah – in ki se postavlja nad tradicionalno patriarhalno grupiranje »po družinah in po domovih njihovih očetov« (Deleuze in Guattari 1980: 482, 488; prim. Številki 1: 2; Izhod 18: 21–25). Tako kot ni »gladki prostor«, tudi »števeno število« ni kategorija homogene kvantitete, temveč kvalitativna mnogoterost. Njegove komponente so konkretni sklopi in artikulacije delov (kot, na primer, v primeru hoplitskega ščita z dvema držaloma, ki določa sklop dveh bojnikov in enega orožja – Deleuze & Guattari 1980: 486–487).

3. Šele tretji vidik »vojnega stroja« se nahaja v bolj neposredni zvezi z nasiljem, kot tudi z določeno »ekonomijo« nasilja (Deleuze & Guattari 1980: 491). Tu je govora o orožjih kot »afektih« vojnega stroja, še zlasti o distinkciji med orožjem in orodjem. Orožje je, za razliko od orodja, ki je »introjektivno« in »centripetalno«, »projektivno« in »centrifugalno« in ima poseben odnos do faktorja hitrosti. Svoje porenje ima v načinu življenja nomadov vzrejevalcev in krotilcev, ki »varčujejo« energijo plena v živali, ki jo uporabljajo za jahanje. V tem pomenu vojni stroj »vzpostavlja [...] neko ekonomijo nasilja«; izključuje »neposredno prelivanje krvi«, ki je prisotno pri lovu, ter s tem naredi nasilje »trajno«, celo »neskončno« (Deleuze & Guattari 1980: 492–493). Po Deleuzu in Guattariju se ta ekonomija nasilja v temelju razlikuje od ekonomije dela, saj nima neposredne utilitarne funkcije. Orožje, ki je del vojnega stroja in ki je določeno z mestom, ki mu v njem pripada, se lahko, za razliko od delovnega stroja, misli edino kot »manifestacija sile v prostoru in času« (Deleuze & Guattari 1980: 495).

Toda zdi se, da iz teh izpeljav izhaja, da se posebnosti »vojnega stroja« ne morejo niti razložiti, ne da bi se pri tem postavilo v igro tudi njihovega nasprotja, ki se vedno veže na horizont državne forme. To predvsem velja za pojem delovnega stroja, ki predstavlja nasprotje vojnega stroja in ki ga ni mogoče razumeti neodvisno od »za-

jetja [*capture*] delovanja, ki ga izvaja državni aparat« (Deleuze & Guattari 1980: 499). Da bi razložili specifičnost »svobodnega delovanja« ali čiste manifestacije sile – za razliko od dela –, je treba pri tem misliti na možnosti prilastitve tega delovanja s strani države. Ta isti problem se zastavlja glede vsakega od navedenih vidikov nomadske eksistence, ki jo določata Deleuze in Guattari, izhajajoč iz njenega nasprotja. Tako se oblikujejo pari opozicij – gladki prostor/razbrazdani prostor; dinamično število/metrično število; orožje/orodje; svobodna dejavnost/delo –, ki, namesto da bi omogočali opis vojnega stroja, kakršen bi bil sam za sebe, predstavljajo ta stroj v luči »refleksivnih določitev« (*Reflexionsbestimmungen*), katerih drugi člen že vključuje možno prisvojitve s strani državne forme.

Ta metodološka težava, pred katero nas pripelje razprava o nomadologiji, se lahko formulira v obliki vprašanja: ali sploh obstaja vojni stroj v čisti obliki, ki bi bil predhoden njegovi lastni prisvojitvi s strani države, ki bi bil »zunanji« v razmerju do države? Ali ni vojni stroj »že vselej« v nekem odnosu do države – toliko prej, ker po Deleuzu in Guattariju tudi sama izvorna država (*Urstaat*) predstavlja, kot se bo pokazalo, neko »večno« strukturo? Toda, če je odgovor na to zadnje vprašanje pozitiven, ali to ne pomeni, da je tudi sam vojni stroj »že vselej« nasilen?

Deleuze in Guattari na to vprašanje nista podala nedvoumnega odgovora. To je prvi razlog, zakaj se zdi soočenje njunega pojmovanja z Benjaminovo kritiko nasilja upravičeno. Benjamin se namreč v svojem tekstu ukvarja ravno z vprašanjem o možnosti nekega čistega nasilja, ki ne bi bilo »prisvojeno« s strani države, tj., ki bi ji bilo zunanje.

Drugi razlog, zakaj se premislek razmerja med tema dvema pojmovanjema nasilja zdi pomemben, so afinitete oziroma strukturne analogije, ki obstajajo v njihovem razumevanju nasilja države in prava.

208

2. O nasilju, ki predpostavlja samega sebe

Benjaminov esej je nastal v kontekstu, v katerem je imel problem nasilja odločilni pomen tako na zgodovinski kot tudi teoretski ravni. Tekst o kritiki nasilja v veliki meri navdihuje sorelovska razdelava proletarske splošne stavke kot tipa revolucionarnega nasilja *par excellence*, ki je bilo, začevši z letom 1917, na razne načine uporabljeno v praksi delavskega gibanja. Oblike nasilja so bile še bolj flagrantne na strani kontrarevolucije; njihov najbolj znan primer je vsekakor uboj spartakistov,

Roze Luxemburg in Karla Liebknechta leta 1919. Te okoliščine razložijo pomembnost, ki jo je imela tema nasilja za Benjamina: kakšen je smisel revolucionarnega nasilja; ali se lahko, in pod katerimi pogoji, reče, da je neko dejanje revolucionarnega nasilja »pravično«? Benjamin v svojih »Zgodovinsko-filozofskih tezah« pomensko omenja spartakistično zvezo in trdi, da je v njej še enkrat, četudi na kratko, prišla do izraza zavest borbenega razreda, kateremu pripada naloga osvoboditve v imenu generacij zatiranih (Benjamin 1961: 275). Benjamin se v razkolu na levi med zagovorniki socialnih reform in revolucionarji seveda nedvomno uvršča na stran slednjih. Vendar je pomen njegovega odgovora na vprašanje o »upravičenosti« revolucionarnega nasilja vse prej kot očiten.

V tekstu o kritiki nasilja si Benjamin prizadeva osvoboditi problem nasilja od omejitve instrumentalne perspektive, v kateri ga še danes pretežno obravnavajo. Najprej zavrne perspektivo naravnega prava (ki ga je kritiziral že Sorel), ki opisuje vsako posamično dejanje nasilja, ki služi kot sredstvo realizacije nekega pravičnega cilja, kot »pravično«. Po Benjaminu takšna »rešitev« problema ne dopušča niti tega, da se postavi odločilno vprašanje – ali je lahko nasilje kot tako pravično, četudi smo gotovi, da je le sredstvo za nek pravičen cilj (Benjamin 1991: 179–180)? Zato izhaja iz preizpraševanja druge velike tradicije filozofije prava, pravnega pozitivizma. Pozitivistična perspektiva dopušča, da se problem nasilja vsaj delno pojasni izven okvirjev instrumentalnega razmerja: v njem se ne zastavlja vprašanja o pravičnosti ciljev; možni cilji se, nasprotno, obravnavajo in presojajo v luči sredstev, s katerimi se realizirajo. Tako so po pozitivizmu legitimni pravni cilji tisti, ki se lahko udejanjijo s sredstvi, ki jih pravo priznava, celo takrat, ko so sredstva nasilna. Obstajajo pa tudi tisti cilji, ki so samo »naravni«, kar pomeni, da so na sebi mogoče »pravični«, katerih sredstva pa vendarle niso pravno priznana. Za pozitivizem je odločilno to, da uporaba nasilja (ali »sile«) v njihovem področju ni upravičena (Benjamin 1991: 180–182).

Benjamin meni, da pozitivistična slika prava bolj ustreza pravni realnosti in tendenci njenega razvoja. A prav to dejstvo odpira možnost neke kritike prava in države v zgodovinsko-filozofski perspektivi (Benjamin 1991: 182). Iz preučevanja pozitivizma namreč izhaja, da se pravo ne zoperstavlja »naravnim« ciljem zaradi značaja samih teh ciljev, temveč zato, ker njihova nasilna realizacija ogroža – z Webrovo terminologijo rečeno – njegov lastni »monopol« nasilja. Pozitivistična logika samo razgali dejstvo, da pravo monopolizira nasilje zgolj zato, da bi ohranilo samo sebe.

Nasilje je intimno zvezano s pravom in to na dvojen način. Najprej nastopi v podobi nasilja, ki vzdržuje pravo (*rechtserhaltende Gewalt*). V luči predhodnih izvajanj je jasno, da vsako nasilje, ki ga pravo sankcionira, pravzaprav prispeva k njegovi ohranitvi. S stališča pravnega pozitivizma je nasilje, ki vzdržuje pravo, tudi najmanj problematično, saj je »utemeljeno« na pozitivnem pravu. Toda, poleg takšnega nasilja, obstaja tudi tista njegova oblika, ki predpostavlja veljavno pravo: to je izvorno nasilje, ki ustanavlja ali »postavlja« pravo (*rechtssetzende Gewalt*) in brez katerega pozitivno pravo nima nobene avtoritete. Pravo se po Benjaminu bojuje proti velikim zločincem prav zato, ker se ti nahajajo v konkurentnem razmerju do njega: ti si prizadevajo, poslužujoč se pri tem nasilnih sredstev, »postaviti« neko novo pravo (Benjamin 1991: 186–188).

Ta razlika med dvema tipoma nasilja omogoča, kot prvo, neko kritiko političnih institucij moderne parlamentarne demokracije. Nasilje, ki »postavlja pravo«, se lahko izenači s performativnim nasiljem konstituirajoče oblasti, ki vzpostavlja nek novi pravni red. Toda Benjamin da takšnemu nasilju širši pomen, ko s tem pojmom zajame »zakonodajno oblast« nasploh. Tako meni, da se sodobna kriza parlamentarnih institucij delno da razložiti z dejstvom, da so izgubile zavest o svojem revolucionarnem poreklu; njim »manjka smisel za nasilje, ki postavlja pravo, ki je v njih predpostavljeno«. Toda duh kompromisa, ki navdihuje moderna reprezentativna telesa, ne uspeva eliminirati nasilja iz političnega življenja. To se obdrži kot neogibni horizont vsakega kompromisa in se pojavlja zmeraj takrat, ko ena od strank ne spoštuje več pogodbe (Benjamin 1991: 190–191).

210 Od te nesposobnosti parlamenta, da nase prevzame odgovornost ustanavljajočega nasilja, je še bolj pogubno zamenjevanje dveh tipov nasilja – tistega, ki postavlja pravo, in tistega, ki ga vzdržuje –, kar je obeležje sodobne policije. Delovanja policije se ne omejujejo na preprosto uporabo pravnih norm, kajti policiji prav tako pripada pooblastilo, da s svojimi uredbami »postavlja« pravo. Ta dvoumnost policije izziva zlovoljnost, predvsem ko je govora o parlamentarnih političnih ureditvah, ki se deklarativno utemeljujejo na načelu delitve oblasti. Policijska oblast se, ker so kompetence policije pri ustvarjanju prava zelo široke in nedoločene in ker zelo pogosto ona sama odloča o njihovih mejah – svobodno razlaga pravne cilje, kot sta »varnost« ali »javni red« –, nagiba k temu, da postane amorfna in vseprisotna, podobna duhu, ki obseda vsakdanje življenje državljanov in jih terorizira (Benjamin 1991: 189–190).

Ta kritika nečiste zveze med tema dvema tipoma nasilja ne izčrpa problematike Benjaminovega eseja. Jasno je, da bi bilo iluzorno podvzetje, da se nasilje, ki vzdržuje pravo, upravičuje s pomočjo njegovega popolnega »izpeljevanja« iz ustanovljajočega se nasilja. Nasilje, ki vzdržuje pravo, predpostavlja nasilje, ki je na delu v aktu njegove ustanovitve; toda to pomeni zgolj to, da se veljavnega prava ne more izpeljati iz nekega višjega prava, temveč iz nekega »izvornega« nasilja. Od tod izhaja, da nasilje prava dejansko predpostavlja samega sebe, prav ta tautološki moment samokonstitucije pa tvori osnovni škandal prava. Zaradi te podobe, s katero nasilje prava predpostavlja samega sebe, se pravo predstavlja kot tisto, kar je »že od zmeraj bilo tu«; kot pravi Rosenzweig, vsako pravo je »po svojem bistvu staro pravo« (Rosenzweig 1988: 370). V taki optiki se tudi samo naravno pravo izkaže kot ena od oblik ideološke naturalizacije ustanovljajočega nasilja.

S takšno strukturo samopredpostavljjanja se odlikuje »mitično nasilje«, ki postavlja ali ustanavlja pravo in ki je glavni predmet Benjaminove kritike. Benjamin pokaže, da »postavitev« prava ne zrcali nekega obstoječega stanja stvari, temveč pomeni nasilno vzpostavitev nekega ločevanja ali meje, ki poprej ni obstajala, ki pa se jo, navkljub temu, predstavlja, kot da je že zmeraj bila tu. V tem pomenu razlaga grški mit o Niobi: njena »kazen« ne izhaja preprosto iz prekoračitve nekega veljavnega zakona, temveč sama po sebi pomeni nasilno vzpostavitev asimetrične meje med bogovi in ljudmi – nekega ločevanja, ki se, od trenutka, ko je uveljavljen, predstavlja kot »večno« (Benjamin 1991: 197).

Benjaminova »kritika nasilja« dejansko ne postavlja pod vprašaj samega nasilja, temveč pravo, in to v toliko, kolikor je na notranji in vsebinski način povezano z nasiljem. Cilj njegove kritike ni pokazati možnost prava, ki bi bilo brez nasilja – kar po Benjaminu ne bi bilo možno –, temveč, obratno, pokazati možnost nekega nasilja, ki bi bilo osvobojeno prava. Takšno nasilje, ki ne postavlja nekega novega prava, temveč ga uničuje, in ki se ga da razumeti kot osnovo revolucionarnega nasilja, Benjamin imenuje »božansko«.

211

Pri Deleuzu in Guattariju ne moremo najti nekega pojma, ki bi ga lahko neposredno primerjali z Benjaminovim »božanskim nasiljem«. A vendar sta tudi onadva razvila neko pojmovanje, v katerem ima podoba nasilja, ki predpostavlja samega sebe, odločilno mesto.

Podoba samopredpostavljajanja je pri Deleuzu in Guattariju razdelana v *Anti-Ojdipu*, v sklopu teorije o orientalski despotiji kot primarni obliki države (*Uhrstaat*) (Deleuze & Guattari 1972: 257–263; kot tudi 227–236; prim. Sibertin-Blanc 2010: 107–123). Ta teorija je močno navdihnjena s pojmom »o azijskem načinu proizvodnje«, ki je Marx razvil predvsem v rokopisu *Kritika politične ekonomije 1857/58*, ki pa ima problematičen odnos do teorije države »ortodoksnega« marksizma. To je razlog, zaradi katerega je bilo vprašanje o azijskem načinu produkcije predmet žolčnih razprav v ruskem, tj. sovjetskem marksizmu, ki so se dodatno zaostriale zaradi svojih političnih reperkusij – najprej z ozirom na vprašanje značaja ruske revolucije, kasneje pa z ozirom na problem razvoja socializma na Kitajskem in v drugih azijskih državah (Sawer 1984: 95).

Pojem azijskega načina produkcije odstopa od linearnega modela zgodovinskega razvoja družbeno-ekonomskih formacij, začeni s primitivnimi sorodstvenimi skupnostmi, preko sužnjelastniške in fevdalne družbe, do kapitalizma in socializma. Predvsem se ta pojem ne more pripeljati v soglasje z osrednjim naukom historičnega materializma, po katerem je država nastala kot instrument razrednega gospostva, ki samo predpostavlja privatno lastnino. Orientalaska ali despotska država namreč ne pozna privatne lastnine nad produkcijskimi sredstvi, glede na to pa tudi ne kategorije »razreda«. Nasprotno, to je »formacija«, v kateri je vsak enakomerno podrejen državni oblasti, v pomenu znane Marxove formule o »občem suženjstvu Orienta« (Marx 1983: 403). Orientalaske države same, namesto da bi sankcionirale proizvodne odnose, ki že obstajajo v družbi, organizirajo produkcijo: preko velikih hidravličnih javnih del, katerih cilj je namakanje zemlje, ustvarjajo njene pogoje in, posredno, ustrezno družbeno strukturo. In navkljub temu, da v takšnih družbah prav tako obstaja delitev dela in družbena neenakost, v njih ne obstajajo pravi »razredi«, temveč je prej govora o »kastah«, med katerimi izstopa birokratski sloj državnih »funkcionarjev«, ki imajo pretežno organizacijske naloge; v tem pomenu se lahko reče, da take države »same ustvarjajo svoj vladajoči razred« (Sibertine-Blanc 2010: 113). Zaradi tega se orientalska ali despotska država predstavlja kot samostojna instanca v razmerju do celotnega področja družbene produkcije. Še več, naknadno je predstavljena kot »avtonomna« in v razmerju do lastne »zgodovinske predpostavke«. Deleuze in Guattari tako opisujeta njen nastanek in način funkcioniranja: »višja enotnost države se vzpostavlja na temelju primitivnih poljedelskih skupnosti, ki ohranijo zemljiško lastnino, medtem ko je njen pravi lastnik država v skladu z objektivnim pojavnim gibanjem, ki ji pripisuje višek proizvodov, ki, pri velikih poslih, postaja-

vlja produktivne sile v razmerje do nje in ki naredi, da se ona sama pojavi kot vzrok kolektivnih pogojev prilaščanja« (Deleuze & Guattari 1972: 229–230). Ta obrat despotske države Deleuze in Guattari opisujeta kot »nadkodiranje« (*sur-codage*), »operacijo, ki konstituira bistvo države« (Deleuze & Guattari 1972: 236): pogoj države so prvotne ruralne skupnosti, s svojimi sorodstvenimi in teritorialnimi kodi, toda država sama ponovno vrši vpisovanje teh kodov. S tem se država konstituira v vzrok produkcije – v »transcendentalno enotnost, ki si prisvoji presežno vrednost« (Deleuze & Guattari 1972: 232). »Bistvo« države se sestoji prav iz »ustvarjanja sekundarnega vpisovanja, s katerim novo kompaktno, nepremično, monumentalno, nespremenljivo telo privaja zase vse produkcijske sile in produkcijska sredstva« (Deleuze & Guattari 1972: 235).

Pojmovanje azijskega načina produkcije nas sooča z državo, ki je neodvisna od pojmovnega okvira historičnega materializma. Orientalaska ali despotska država je »novo kompaktno deteritorializirano telo« (Deleuze & Guattari 1972: 234), ki, namesto da bi bilo del nadzidave proizvodnih odnosov, torej izpeljani fenomen, zagotavlja bazične pogoje produkcije ter v tem pomenu ustvarja pogoje lastnega pojavljanja. Seveda je tu govora le o neodvisnosti od materialističnega pojmovnega okvirja, saj je samostojnost orientalske države hrbtna stran njene odvisnosti od naravnih pogojev, ki pojasnjujejo kontingentnost njenega zgodovinskega nastanka. Wittfoglove analize »hidravličnih« držav puščajo zadeve dovolj odprte, da je mogoče reči, da igra pri njih prav narava vlogo določitve »v zadnji instanci«. To je razlog, zaradi katerega so ortodoksni marksisti kritizirali Plehanovo »geografsko deviacijo« ali Wittfoglov »geografski determinizem«. Ne preneseneča, da je Wittfogel na drugi strani za »idealistična« označil pojmovanja Lukácsa in Kautskega, ki sta vztrajala na neodvisnosti družbenih pogojev produkcije v razmerju do fizičnega ali geografskega okolja: menil je, da tako razumljena avtonomija povleče nujno za seboj dematerializacijo zgodovine (Sawer 1984: 145–148).

V marksistični tradiciji se azijski način produkcije običajno dojema kot model, ki predstavlja zgodovinsko alternativo glede na zahodne družbe. Iz njegove samosvojesti se lahko izpeljejo argumenti, ki govorijo v prid multilinearnega zgodovinskega razvoja (Sawer 1984: 106; Wittfogel 1957: 369). Toda Deleuze in Guattari gresta še dlje, saj ne sprejemata Wittfoglovega naturalizma ter povzdigneta despotsko državo v latentno formo vsake forme države, katerih začetkov celo ne moreta ugotoviti, saj se vedno izmikajo vse globlje v preteklost. Menita, da ta sklep potrjujejo zgodovinska odkritja in arheološke ugotovitve, ki so ne-

zmožna razložiti forme družbene organizacije, ki veljajo za primitivne, celo tedaj, ko so »nomadske«, brez hipoteze o neki pra-državi, na katere ruševinah so nastale: »Pod vsakim črncem in vsakim Židom en Egipčan; Mikenec pod vsakim Grkom, Etruščan pod Rimljanom«; »vsaka 'evoluirana' oblika je kot palimpsest«. Despotska država se ni, kot pravita, formirala postopoma, temveč se je lahko pojavila samo naenkrat in »popolnoma oborožena«. Tako državo lahko dojamemo samo kot »bazično formacijo«, ki je »horizont celotne zgodovine« (Deleuze & Guattari 1972: 257).

Despotska država, ali njena fantazma, po Deleuzovem in Guattarijevem opisu funkcionira kot idealistični »stroj«, tj. kot vzrok same sebe (*causa sui*). V terminologiji spekulativne dialektike bi se lahko reklo, da *Urstaat* »postavlja lastne predpostavke« in v toliko predpostavlja samo samó sebe. Vsekakor se postavlja vprašanje, ali je ta značaj despotske države samo videz, ki ga ustvarja, ali način, na katerega »objektivno« funkcionira. Toda ta distinkcija pravzaprav ne ustreza več načrtu Deleuzevih in Guattarijevih izpeljav. Nietzschejevska perspektiva, ki si jo prisvajata, sugerira, da je treba pojem nadkodiranja dojeti kot novo interpretacijo neke že obstoječe interpretacije (ali »koda«), ki predpostavlja prisvojitve s strani neke nove zgodovinske sile; toda, po Nietzscheju, pod različnimi sloji razlage ne obstajajo neka stanja stvari, ki bi se lahko »objektivno« opisala. Še več, določena heglowska interpretacija Deleuzove in Guattarijeve »teorije države« je še bolj plavzibilna: fantazmo avtonomije države bi tedaj lahko dojeli v pomenu »objektivnega« videza (*Schein*) ali pojava (*Erscheinung*), oziroma – še bolj natančno – v pomenu Heglovega nauka o enotnosti postavljene in predpostavljene refleksije (Hegel 1986: VI, 32–35). Ni naključje, da Deleuze in Guattari, navkljub svoji neutrudni kritiki dialektike, v drugem zvezku *Kapitalizma in shizofrenije* z odobravanjem navajata Heglovo stališče, po katerem ima »država v sebi [...] bistvene momente svoje eksistence« (Deleuze & Guattari 1980: 575; Hegel 1986: VII, 404). Videti je, da to stališče v zreducirani obliki izraža rezultat analize operacije nadkodiranja, s katero despotska država »proizvaja samo sebe«.

V tej knjigi Deleuze in Guattari razvijata svoje postavke o avtonomnem in trans-historičnem – glede na eno formulacijo tudi »trans-prostorsko-časovnem« – značaju despotske države (Deleuze & Guattari 1980: 574). *Urstaat* še nadalje predstavlja model, po katerem funkcionira vsaka država – pa naj bo orientalska, sužnjelastniška, fevdalna ali kapitalistična. Toda avtorja sedaj še bolj vztrajata pri tezi, da prav kapitalistična država obnavlja nekatere vidike orientalske države.

Glavna razlika med dvema oblikama sestoji v tem, da arhaična država izvaja »naskodiranje« tokov, medtem ko kapitalistična operira v polju imanence »de-kodiranih« tokov. Toda med njimi obstaja tudi neka osnovna podobnost, ki sestoji iz operacije magičnega zajetja (*capture magique* oziroma *nexum*). Državne aparate zajetij, ki jih Deleuze in Guattari analizirata v 13. platoju, lahko dojamemo kot oblike logike samopredpostavljjanja, ki jih odkrijemo na delu v operaciji naskodiranja, značilni za orientalsko državo. Njena osnovna značilnost je v tem, da sama operacija zajetja, ki jo izvajajo državni aparati, ustvarja polje, v katerem se zajetje dogaja. Takšen značaj operacije naredi, da »državna enotnost« vedno predpostavlja samo sebe, tako da so razlage izvora države vedno tautološke (Deleuze & Guattari 1980: 532). Na podoben način po Marxu samo pojmovanje politične ekonomije, z njeno osrednjo kategorijo dela, predpostavlja odtujitev delavcev, tako da se ta odtujitev znotraj polja politične ekonomije kaže kot utemeljeno v naravnem redu stvari. Deleuze in Guattari analizirata način, na katerega funkcionirajo aparati zajetja, na primeru teorije denarja in profita Bernarda Schmita (Deleuze & Guattari 1980: 555–557). V trenutku emisije denar še vedno nima »vrednosti«, temveč jo bo pridobil šele, ko bo postavljen v razmerje do celokupnosti dobrin, ki se lahko z njim kupijo. Predpostavljajmo, da je celokupnost denarnih »tokov« razdeljena neposrednim proizvajalcem kot njihov dohodek. Vrednost vsakega dela denarnega toka bo ugotovljena v funkciji medsebojnega razmerja celokupnosti dobrin in celokupnost denarne mase. Toda v realnosti proizvajalci nikoli ne uspejo zamenjati celotnega dohodka, ki jim pripada, za dobrine. Zaradi tega je njihov realni dohodek nižji od nominalnega, tj., oropani so za razliko med nominalnim in realnim dohodkom – pri čemer je ta oropanost vpisana v samo operacijo zajetja, s katero se konstituirajo v »proizvajalce«, njihova prostovoljna dejavnost pa v »delo«.

Tako razumljena operacija zajetja pripada po svoji strukturi prav tistemu tipu, ki ga je Benjamin označil s svojim pojmom mitičnega nasilja. Konec koncev delo *Tisoč platojev* izrecno opisuje operacijo magičnega zajetja s termini državnega »nasilja«. Državno nasilje je po Deleuzu in Guattariju, kot tudi Benjaminovo mitično nasilje, težko locirati, saj je govora o nasilju, »ki se postavlja kot že zgodeno, čeprav se vsak dan zmeraj znova dogaja« (Deleuze & Guattari 1980: 558). Prav tako obstaja bistvena analogija med Benjaminovim videnjem nasilja prava in policije s tistim, kar avtorja *Kapitalizma in shizofrenije* v 13. platoju pravi o policiji: »državna policija ali nasilje prava [...] sestoji iz zajetja, s katerim se istočasno vzpostavlja pravica do zajetja. [...] Državno naskodiranje je prav tisto strukturno nasilje, ki definira pravo,

»policijsko« in ne bojevniško nasilje. Nasilje prava obstaja, kadarkoli nasilje prispeva k ustvarjanju tistega, nad čemer se izvaja, ali, kot pravi Marx, kadarkoli zajetje prispeva k ustvarjanju tistega, kar zajema.« In dalje: »zdi se, *nasprotno* primitivnemu nasilju, da nasilje prava zmeraj predpostavlja samega sebe, saj je predhoden lastni izvršitvi: država lahko tedaj reče, da je nasilje 'izvorno', da je preprosto naravni pojav« (Deleuze & Guattari 1980: 559).

3. Nerazpoložljivost božanskega nasilja: o nujnosti Jahveja za izvršitev sinteze

Naloga razbitja kroga mitičnega nasilja – kroga, s katerim nasilje prava predpostavlja samega sebe – ima dve plati. Prva, ki je blizu Nietzschejevemu projektu genealogije, sestoji v tem, da se pokaže, kako se ta krog izoblikuje, tj., kako se njegova notranjost, izhajajoč iz čiste zunanosti »bežiščnic« ali svobodnih tokov, oriše kot njihov učinek ali gubanje (*plissement*). Na ta način je Deleuze opisal osnovno nastrojenost Foucaultovega mišljenja, njegovo obsedenost s »temo neke notranjosti, ki bi bila samo guba zunanosti, kot če bi ladja bila samo guba morja« (Deleuze 1986: 104). Takšen opis lahko uporabimo tudi za tisto, kar skušata doseči Deleuze in Guattari. Toda vse to še zmeraj ne zadošča, saj je treba prav tako pokazati, kako je možno, ko smo zajeti vanj, izstopiti iz tega kroga. To vprašanje ni samo politično, temveč tudi metodološko: če ne moremo reči, kje se nahaja izhod iz kroga mitičnega nasilja, nikoli ne bomo vedeli, ali obstaja njegova zunanost in ali niso bežiščnice samo delne projekcije tistega, kar se nahaja znotraj njega. Kako se izogniti »latenci« državne forme, ki je prav tako latentca krožnega nasilja prava?

216

Na prvi pogled se zdi, da je Benjaminov odgovor na to vprašanje nedvoumen: božansko nasilje razbija krožno gibanje nasilja prava in države (izrazi, ki napotevajo na krog, se pojavljajo v Benjaminovem tekstu vsaj dvakrat; *Bannkreis, Umlauf*). Torej, božansko nasilje, v Deleuzovem in Guattarijevem besednjaku, očrta »bežiščnico«, ki dopušča izhod iz kroga mitičnega nasilja.

Benjamin enega za drugim zoperstavlja dve vrsti nasilja: »Če mitično nasilje postavlja pravo, ga božanska uničuje; če prvo postavlja meje, ga drugo neskončno uničuje; če mitično nasilje istočasno vsiljuje krivdo in pokoro, božansko nasilje osvobaja od pokore; če prvo grozi, drugo tepe; če je prvo krvavo, je drugo smrtonosno brez krvi« (Benjamin 1991: 199). Božansko nasilje je čisto in neposredno

nasilje. Omogoča, da se izogne krogu prava, ki je dejansko krog same usode. Po Benjaminu krog sestoji v tem, da v pravu razsodba usodno predhodi »krivdi«: krivda, namreč, najprej obstaja samo kot »dolž« (*Verschuldung*) golega življenja, ki je sam po sebi nedolžen (prim. esej »Usoda in značaj«, v: Benjamin 1991: 175). Božansko nasilje človeka, v tem ko ga osvobaja od prava, istočasno osvobaja od usode, kolikor je le-ta vezana na ta izvorni dolž in njegovo pokoro.

Benjamin podaja en biblijski primer božanskega nasilja, ki ga razume kot nasprotnost grškega mita o Niobi (Benjamin 1991: 199). To je božanska »sodba« nad Korejevo tovarišijo, ki se je uprla Mojzesovemu in Aaronovemu privilegiranemu položaju znotraj levitskega plemena. Korej, ki je tudi sam pripadal Levitom, se zoperstavi Mojzesu in njegovim privržencem, pri čemer oporeka njihovi pravici, da se povzdignejo »nad Gospodov zbor« in poudarja argument, da so vsi pripadniki izbranega naroda enako »sveti«. Mojzes v odgovor na to izzove Koreja in njegovo tovarišijo, da se predstavijo pred Bogom, ki se bo izjasnil glede tega, kdo je zares izbran. Ta spor se, kot je znano, razreši tako, da se zemlja pod Korejevimi nogami odpre in ga pogoltne skupaj z njegovimi privrženci, in 250 ljudi, ki so jih podpirali, sprazi z božanskim ognjem (Številke, 16).

Benjaminov pojem božanskega nasilja je bil predmet velikih razprav. Za samega avtorja je bil sodobni zgodovinski tip božanskega nasilja deklarirano nasilje Sorlove splošne proletarske stavke. Toda Benjaminovi razlagalci so obravnavali ta pojem tudi v luči poznejše zgodovine. Zlasti Derrida je trdil, da obstaja vzporednica med Benjaminovim opisom »božanskega nasilja« in nasiljem Holokavsta, poudarjajoč »brezkrvni« značaj iztrebljanja Židov v plinskih celicah (Derrida 1990: 1044–1045). Toda Benjaminov primer sproža tudi druga vprašanja. Predvsem se, glede na »egalitarni« značaj Korejevega oporekanja, postavlja vprašanje, kako se lahko na nasilju, ki ga izvaja Bog nad njim in njegovo tovarišijo, utemelji možnost revolucionarnega nasilja?

217

Videti je, da ostaja Korejev upor v Benjaminovih očeh ujet v krog mitičnega nasilja ravno zaradi tega, ker prav tako pretendira na »postavljanje« prava – četudi je to pravo dojeto na egalitaren način –, medtem ko božansko nasilje sestoji ravno iz ukinjanja vsakega prava. Benjamin razume ukinjanje prava kot prodor transcendece v zgodovino. Takšno razumevanje spominja na tezo o poreklu pravno-politične kategorije suverenosti v pojmu čudež krščanske teologije, ki jo je postavil Carl Schmitt. Toda Benjamin v svojem tekstu eksplicitno zavrača razu-

mevanje božanskega nasilja v luči pojma čudež (Benjamin 1991: 200). Prej kot na Schmittovo politično teologijo, spominja Benjaminovo »božansko nasilje« na Robespierrov opis neposrednega revolucionarnega nasilja, ki ga izvaja ljudstvo: »Ljudstva ne sodijo kot sodišča; ne prinašajo razsodb, temveč mečejo bliske« (Robespierre 2008: 154; prim. Žižek 2008: 202). Konec koncev »transcendenc« pri Benjaminu ne izraža nič drugega kot nemožnost, da se človek zvede na status »golega življenja«, ki je subjekt usode in prava; napoteva na pojem pravice, ki se ne more zvesti na pravo.

Odgovor na vprašanje o zunanosti revolucionarnega nasilja je bolj nejasen pri Deleuzu in Guattariji. Tako, na primer, 13. plato podaja neko klasifikacijo različnih tipov nasilja, v kateri figurirajo: »ritualno« nasilje tako imenovanih primitivnih družb, vojna (ki je po definiciji državna), zločin, kot tudi nasilje države, poosebljeno v policijskem nasilju (Deleuze & Guattari 1980: 559). Toda v oči bi joče je, da v tej klasifikaciji ni prostora za nasilje, ki bi ga lahko imenovali »revolucionarno«, še manj za »božansko« nasilje, ki bi bilo, kot pri Benjaminu, osnova za revolucionarno.

Takšno nasilje bi lahko ustrezalo samo nasilju nomadskega vojnega stroja, toda Deleuze in Guattari ne analizirata vojnega stroja v terminih neke določene vrste nasilja, ki bi mu bilo lastno. Kot je že rečeno, vojni stroj postane nasilen šele s tem, ker pride v spor z državo. Obstaja torej »zunanost« nomadske eksistence, ki postavi državo pod vprašaj. A ta zunanost ni že od začetka »nasilna«. Ko je govora o tem, da se misli poreklo nasilja, se vse dogaja tako, kot da se gibanje vzajemnega predpostavljjanja podaljšuje v nedogled. Tako dajejo nomadski narodi svoje vojne stroje »v funkcijo« nasilja šele takrat, ko so soočeni z obstojem neke države. Niti arhaične države niso »sprva« nasilne – zlasti »hidravlične« države so popolnoma miroljubne –, temveč postanejo tudi same nasilne samo zato, da bi odgovorile na izzive zunanosti. Po pravici povedano, se izvora nasilja ne more določiti; prej se odigrava v medprostoru, ki ločuje zaprti krog države od njegove nomadske zunanosti. Ista težava nastopi, ko je beseda o Deleuzovem in Guattarijevem opisu primitivnih družb. Po Clastresu, čigar teze sprejemata, te družbe niso preprosto oropane države (v pomenu, da niso dovolj razvite, da bi jo lahko imele), temveč razpolagajo z aktivnimi mehanizmi, ki so pogosto nasilni (eden bolj pomembnih je vojna), da bi lahko preprečili njeno formiranje (Clastres 1974). Toda videti je, da Deleuze in Guattari zvajata nasilnost teh mehanizmov na ritualni pomen (za razliko od Clastresa ob primitivnih družbah ne govorita o

»vojni«, temveč o »boju« (*lutte*); (Deleuze & Guattari 1980: 559)). Vendar tudi njuna »nomadologija«, tako kot tudi Benjaminova kritika nasilja, zahteva, da se misli določeno nasilje, ki se bo izognilo krogu nasilja države in prava, ki predpostavlja samega sebe.

O tem priča sam izraz »vojni stroj«. Michael Hardt je poudaril, da ta termin lahko izzove nesporazume prav zato, ker po Deleuzovih in Guattarijevih tezah »vojni stroj« ni po definiciji vezan na vojno, temveč predvsem na sposobnosti spreminjanja in deterritorializacije. Zato je predlagal, da se ta izraz nadomesti s pojmom »nomadski stroj« ali »gladki stroj« (Hardtov tekst na internetu, glej literaturo na koncu pričujočega besedila). Formalno gledano je tak predlog smiseln. Ni pa tudi pravičen, saj je »vojni stroj«, v najslabšem primeru, neločljiv od možnosti nekega eventualnega nasilja. Avtorja *Tisoč platojev* to tudi na določen način povesta: vojna je *nujno* dopolnilo (*supplement*) vojnega stroja (prim. Deleuze & Guattari 1980: 520).

V tem kontekstu Deleuze in Guattari prav tako napotevata na Staro zavezo. Sama sicer ne omenjata zgodbe o Korejevem uporu, a vendar govorita o »zgodovini« Mojzesovega puščavskega podvzetja. Mojzes v puščavi »montira« preroški vojni stroj; njegovi začetni atributi so prav vidiki nomadske eksistence, ki so bili razloženi na začetku pričujočega teksta. Toda »Mojzes po malem in postopoma sprevidi, da je vojna neizogiben dodatek tega stroja, kajti na svoji poti prihaja v stik z mesti in državami, preko katerih mora iti, zato ker mora vanje najprej poslati svoje vohune (*oboroženo opazovanje*), in se zatem, morda, povzdigniti do skrajnosti (*vojna izničenja*)« (Deleuze & Guattari 1980: 520). Mojzes torej postopoma odkriva, da je to razmerje, ki »vojni stroj« poveže z vojno ali nasiljem, »nujen«, navkljub temu, da je »sintetičen«, kar ustreza Kantovi definiciji sintetičnih sodb *a priori*. Zgolj – kot dodajata avtorja v oklepaju – »Jahve je potreben, da bi se izpeljala sinteza«. Ali to pomeni, da se »nasilje« nomadskega vojnega stroja lahko opraviči zgolj tako, da se izhaja iz »transcendence«, kot je to primer pri Benjaminovem »božjem nasilju«? Ali je, da bi se izstopilo iz kroga nasilja, ki predpostavlja samega sebe, neizogiben Bog?

Na prvi pogled bi se napotevanje na Jahveja lahko razumelo kot prepuščanje določenemu revolucionarnemu mesijanizmu, kot prepuščanje, ki naj bi »Razpravo o nomadologiji« približalo tako imenovanemu mesijanskemu marksizmu Walterja Benjamina. Toda, videti je, da so zadeve ravno obratne – predvsem takrat, ko je govora o samem Benjaminu. Govor o njegovem »mesijanizmu« se namreč, vsaj

ko gre za vprašanje revolucionarnega nasilja, zdi kot precej neustrezen način za poimenovanje njegovega prepričanja o bistveni nerazpoložljivosti revolucionarnega nasilja. V Benjaminovem pomenu se stališče, da je vprašanje nasilja ne-oločljivo od razmerja do transcendence, zvjaja na trditev, da ostaja vprašanja upravičevanja aktov revolucionarnega nasilja nujno brez definitivnega in gotovega odgovora: nasilje je »božansko« edino v tem pomenu, da se nikoli ne more konsolidirati v neko »pravico« po izvajanju nasilja.

To je povsem jasno povedano na koncu Benjaminovega teksta. Zgodba o Korejevi tovarišiji nam ponuja nedvoumen primer božanskega nasilja, saj je tu govora o božjem dejanju, s katerim Mojzesove roke niso bile omadeževane. Toda revolucija predpostavlja dejanja nasilja, ki jih izvajajo ljudje. V samem zakonu je izrečena prepoved izvajanja nasilja (»Ne ubijaj!«). Očitno je, da od tod izhaja nek problem. Benjamin ga najprej poskuša rešiti s tem, da pokaže, prepoved ubijanja ni brezpogojna. Tako židovstvo dovoljuje uboj v silobranu. Vendar je veliko pomembnejši od tega sledeč Benjaminov argument: iz prepovedi uboja, ki predhodi možnemu dejanju, ki jo je Bog postavil »pred« to dejanje, ne izhaja neposredno nobena obsodba dejanja, ko je to enkrat že izvršeno. Dejansko je sama zapoved »neaplikabilna«, saj je »neprimerljiva« z že izvršenim dejanjem (Benjamin 1991: 200).² Prav ta razkorak med sodbo in dejanjem odpira možnosti za revolucionarno nasilje kot »najvišjo manifestacijo čiste človekove moči« – v meri, v kateri je le-to identično z »božanskim nasiljem«, ki ukinja mitično nasilje prava. Toda – po drugi strani – bistvenega pomena je, da se ta »mera« nikoli ne more določiti. To pomeni, da se ne da vzpostaviti »kriterija« legitimnosti revolucionarnega nasilja. Uvajanje takšnega kriterija bi bilo dejansko enako postavljanju novega prava, s čimer bi revolucionarno nasilje ponovno zapadlo področju mita. Dejanj revolucionarnega nasilja glede tega to ne moremo obsojati. A prav tako jih ne moremo definitivno upravičiti, pa tudi ne opravičiti, ko so že izvršena. Še več, nikoli ne moremo biti gotovi, da je bilo neko posamično nasilno dejanje primer »božanskega nasilja«. To pomeni, da je to nasilje »transcendentno« v pomenu svoje nerazpoložljivosti. Kot pravita Deleuze in Guattari, je za to, da bi se »vojni stroj« revolucije povezal z nasiljem, nujen Jahve.

220

² Gershom Scholem, po svoji strani, poudarja razliko med *razsodbo* in njeno *izvršitvijo*. Le božanska sodba je lastna izvršitev. Pravica sestoji iz suspenzije izvršitve razsodbe, ki tej razsodbi vseeno ohrani veljavo (Scholem 1999: 357–358).

Če božansko nasilje razumemo tako, potem postane možno še eno zблиžanje med Deleuzom in Benjaminom. »Transcendenco« Benjaminovega božanskega nasilja bi lahko tolmačili v pomenu pojmov singularnosti in dogodka. Takšen pojem transcendence (kot tudi prekinitve ali preboja) ni v nasprotju s pojmom imanence ali kategorije »postajanja«: Deleuze sam je, na primer, opisal dogodke maja 1968 z naravnost paradoksnó formulacijo »vdor postajanja v čistém stanju« (Deleuze 2010: 243). Tako dojeta transcendenca bi predstavljala znamenje nezvedljivosti vsake posamične situacije. Ta pojem transcendence je, po drugi strani, nespravljiv s pojmovanjem »transcendentalnega« v pomenu kantovskega vprašanja o pravu (*quaestio iuris*), čigar rešitev bi dovoljevala, da se pravila delovanja povzdignejo v absolutna načela. V tem pomenu, bi lahko rekli, da Deleuze in Guattari, tako kot Benjamin, pripadata rodu mislecev, ki »ne obsojajo«.

Nerazpoložljivost »vojnega stroja« in njenih transformacij, v odsotnosti programa in teleologije, ustreza nerazpoložljivosti Benjaminovega »božanskega nasilja«, ki ni sredstvo za nek cilj. Revolucije se ne morejo legitimirati, izhajajoč iz stanja, do katerega pride šele za njimi, torej, na instrumentalen način, temveč so stvari prej takšne, da obstajajo situacije, v katerih edini izhod sestoji v tem, da postanemo revolucionarji (Deleuze 2010: 243). Ta izjava privede Deleuza v vsebinsko bližino ne samo Benjaminá, temveč tudi mnogih sodobnikov tega filozofa, ki so verjeli, da je revolucija možna zgolj kot nezvedljivi dogodek, ne pa kot instrument spremembe družbe, katere smer in izid bi bila vnaprej določena. Odsotnosti nasilja v Deleuzovem in Guattarijevem pojmu »vojnega stroja« ne moremo razložiti s pomočjo nju-nega zavračanja prevzemanja odgovornosti za morebitna nasilna revolucionarna dejanja. Izhaja iz zavračanja legitimirajoče funkcije teorije revolucije – iz suspenza načela, ki s tem, da »upravičujejo« prakse družbenih bojov, zmanjšujejo njihov dogodkovni značaj. Prav to bi lahko bil pomen Benjaminovega »božanskega nasilja«, onstran vseh nesporazumov, ki jih ta pojem lahko izzove.

Prevedla Dragana Kršić

Literatura

- Benjamin 1961: Walter Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
 Benjamin 1991: Walter Benjamin, *Aufsätze, Essays, Vorträge [Gesammelte Schriften, II. zv. – 1]*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
 Benjamin 2002: Walter Benjamin, »H kritiki nasilja«, *Razpol 12 (Problemi, št. 1–2/2002)*, str. 119–142.

- Clastres 1974: Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze 1986: Gilles Deleuze, *Foucault*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze 2002: Gilles Deleuze, *L'île déserte*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze 2003: Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze 2010: Žil Delez, *Pregovori*, Loznica: Karpos.
- Deleuze & Guattari 1972: Gilles Deleuze in Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe (Capitalisme et schizophrénie I)*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze & Guattari 1980: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux (Capitalisme et schizophrénie II)*: Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Derrida 1990: Jacques Derrida, »Force de loi: le 'fondement mystique de l'autorité'« (»Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'«), *Cardozo Law Review*, 11. zv., str. 919, 920–1045.
- Hardt, Michael: »Reading Notes on Deleuze and Guattari – Capitalism and Schizophrenia«, <http://www.duke.edu/~hardt/mp5.htm> (dostopno: 19. 3. 2011).
- Hegel 1986: G. W. F. Hegel, *Werke [in 20 Bänden]*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Marx 1983: Karl Marx, »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie«, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Werke*, 42. zv., Berlin: Dietz [prim. slov. prev.: Karl Marx, *Kritika politične ekonomije 1857/58*, Temeljna izdaja 1/8. zv., Ljubljana: Delavska enotnost].
- Patton 2000: Paul Patton, *Deleuze and the Political*, London & New York: Routledge.
- Robespierre 2008: Maximilien Robespierre: »Sur le proces du roi«, v: Slavoj Žižek, *Robespierre: entre vertu et terreur*, Pariz: Stock, str. 151–163.
- Rosenzweig 1988: Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Sawer 1984: Marian Sawer, *Marksizam i pitanje azijskog načina proizvodnje*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Scholem 1999: Gershom Scholem, »On Jonah and the Concept of Justice«, *Critical Inquiry*, 25. zv., št. 2, str. 353–361.
- Sibertin-Blanc 2005: Guillaume Sibertin-Blanc, »État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la 'machine de guerre' de Gilles Deleuze et Félix Guattari«, *Astérion*, št. 3, str. 277–299.
- Sibertin-Blanc 2010: Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, Pariz: Presses Universitaires de France.
- Tampio 2009: Nicholas Tampio, »Assemblages and the Multitude: Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left«, *European Journal of Political Theory* 8 (3), str. 383–400.
- Wittfogel 1957: Karl Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven & London: Yale University Press.
- Žižek 2008: Slavoj Žižek, *Violence*, New York: Picador.

Petar Bojanić in Vladan Đokić*

»L'institution révolutionnaire« O »prevratu«, nasilju in instituciji pri Gillesu Deleuzu

»Formons la cité«¹

Institucija in/ali podoba »institucije« – že z Deleuzovo brezbriznostjo pri razlikovanju ednine in množine te besede, kot tudi pri uvajanju samega lika »lik«, bo nastala še ena težava (»L'institution, [...] est un système préfiguré«; »L'institution, c'est le figuré«²) – je/sta brez kakršnega koli dvoma tisto pozitivno. Ne obstaja niti eno mesto, kjer bi Deleuze obravnaval institucijo kot oviro, kot nekaj »okamenelega« ali »mrtvega«, in kjer bi pozival k rekonstrukciji, uporabi, boju in k rušenju institucij. Deleuze celo v knjigi *Anti Ojdip* iz leta 1972/1973, v kateri zelo podrobno razvija modele mišljenja institucije in institucionalne analize, popolnoma transformira »teorijo« institucije iz svojih prvih tekstov (natančneje rečeno, iz prvih fragmentov). Deleuze trdi, da velike socialistične utopije 19. stoletja funkcionirajo kot »*désinvestissement ou une 'désinstitution' du champ social actuel*« prav v imenu neke revolucionarne institucije želje kot take (*au profit d'une institution révolutionnaire du désir lui-même*).³ Dvajset let kasneje, ko analizira Huma in *l'institution du gouvernement*, Deleuze dejansko govori o korekciji suverenosti, o pravici do upora in legitimnosti revolucije (*une légitimité de la révolution*),⁴ toda tudi tedaj [mu] je nova in idealna institucija edini cilj. Institucije, ki se »deinstucionalizirajo«, pravzaprav sploh niso prave institucije, ker jih določata pravni red ali zakon (*les institutions légales et légales*).⁵ Tisto, kar je institucionalno bi pravzaprav moralo biti revolucionarno. Vi-

223

¹ A.-L. de Saint-Just, »Institutions républicaines«, v: A.-L. de Saint-Just, *Œuvre complètes*, Gallimard, Pariz 2004, str. 1138.

² G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris 1953, str. 37 in str. 39. Ta »figuré« je v angleščino prevedeno kot »the figure« (»The institution is the figure«). G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*, prev. C. V. Boundas, Columbia University Press, New York 1991, str. 49. Institucija je bodisi tisto figurativno, preneseno, bodisi označuje preneseno (tisto, kar obstaja, se prenese na neko drugo mesto in postane nekaj drugega, nekaj transformiranega). Prenos predstavlja institucionalizacijo, medtem ko je institucionalizacija zaključek tega procesa.

³ G. Deleuze, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Edipe*, Minuit, Pariz 1972/1973, str. 38.

⁴ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, str. 42.

⁵ *Ibid.*, str. 74.

deti je, da se tisto revolucionarno, nasprotno, ne bi smelo nahajati nikjer izven institucij, saj je revolucija, na ta ali oni način, *la révolution institutionnelle*.

Zanima nas, prvič, prednost, ki jo daje Deleuze sintagmi *l'institution révolutionnaire* glede na manj originalno sintagmo *la révolution instituionnelle*.⁶ Deleuze v svojih tekstih nekajkrat uporabi *l'institution révolutionnaire* in se zagotovo popolnoma zaveda, da je imela ta sintagma tekom post-revolucionarnega obdobja precej kaotično in nejasno zgodovino, da pa je popolnoma v duhu Saint-Justovih namer. Preveriti je treba, ali ta sintagma kar najbolje opiše Deleuzovo imaginarno teorijo institucije, kakor tudi njegov angažma v teoriji nasploh. Veliko bolj resna naloga bi bila primerjava Deleuzove teorije institucije, ki je nastajala v kontekstu različnih vplivov francoske fenomenologije in filozofije prava, s Searlovo teorijo institucije ter z najnovejšimi anglosaksonskimi teorijami institucije in novega institucionalizma. Preliminarna težava, ki avtomatično postavlja pod vprašaj in zmanjša pomen naše intervencije, je Deleuzovo zavračanje, da bi sam dejansko tematiziral institucije in svoj napor, ter da bi dejansko odgovoril na vprašanja, ki jih je sam postavljajl v petdesetih letih prejšnjega stoletja: kaj je to, kar razloži institucijo (*ce qui explique l'institution*)⁷ in »kakšne bi morale biti popolne institucije, se pravi takšne, ki se zoperstavljajo vsaki pogodbi, in ki predpostavljajo zgolj minimum zakonov«.⁸ Namesto natančnih odgovorov ali detajlnih razlag njegovih lastnih inspirativnih in sugestivnih odgovorov (na primer: »*Les lois lient les actions; elles les immobilisent, et les moralisent. De pures institutions sans lois seraient par nature des modèles d'actions libres, anarchiques, en mouvement perpétuel, en révolution permanente, en état d'immoralité constante*«⁹), piše Deleuze prehitro, ne razlikuje natančno vplivov in fragmentov, ki jih kopira in prevzema od Huma, Saint-Justa, de Sada, Renarda in Hauriouja, Durkheima, Malinowskega in drugih, tako, da mu na koncu popolnoma uspe potisniti v pozabo svoj lasten genialen projekt iz leta 1953, *Instincts et institutions*.¹⁰ Seveda postavljajo konse-

224

⁶ Deleuze jo omenja v nekem intervjuju iz leta 1972, ki je bil objavljen najprej v italijanskem jeziku in v kontekstu maja 1986. G. Deleuze, »Capitalisme et schizophrénie«, v: *L'île déserte* (1953–1974), Minituit, Pariz 2002, str. 329.

⁷ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, str. 38.

⁸ G. Deleuze, *Presentation de Sache-Masoch. Le Froid et le Cruel*, Minituit, Pariz 1967, str. 80. [Prim. slov. prev. G. Deleuze, »Predstavitev Sacherja-Masocha. Hlad in krutost«, v: *Mazohizem in zakon*, zbirka Analecta, DTP, Ljubljana 2000, str. 70.]

⁹ *Ibid.*, str. 79.

¹⁰ G. Deleuze, *Instincts et institutions (textes choisis et présentés par G. Deleuze)*, Hachettes, Pariz 1953.

kvence takšnega pisanja in teoretskega dela pod vprašaj status teorije v okviru institucij in v dejanjih revolucionarnih sprememb institucij (Kdo spreminja institucije? Kdo jih (po)čisti in kdo jih (u)maže? Kdo je sploh subjekt institucionalizacije (ali deinstitutionalizacije)?). Prav tako – in prav v tem sestoji naša težava – bi lahko Deleuzova brezbržnost in praktično Deleuzova opustitev lastnega zgodnjega poskusa mišljenja institucije morda označevala njegovo intuicijo ali njegovo spoznanje, da je tematizacija institucije neka, še zmeraj nemogoča naloga. Sicer pa, ali ni John Searle nedavno pokazal, da je teorija institucij še zmeraj nedodelana in da je njen razvoj še zmeraj na nivoju otroštva?¹¹

Poskušajmo vendarle to nemožnost, da se institucija sistematično misli ali razloži – razlog, zakaj je temu tako, se vsekakor tiče nekakšnega »institucionalnega« ali morda »neinstitucionalnega« (izven- ali proti-institucionalnega) upora –, »integrirati« v okvire velikega in pionirskega napora Saint-Justa, Huma, Deleuza ali Gehlena in Searla. Predpostavimo, skupaj s Saint-Justom, da bi izostanek sistematičnega mišljenja institucije pomenil predvsem nemožnost, da se zasnjuje republiko in da se vzpostavi revolucionarne institucije. Če bi morali poiskati glavno zaslugo Deleuza v okviru neke bodoče imaginarne teorije institucije in izhajajoč iz njegovega forsiranja sintagme *l'institution révolutionnaire*, v katero so vgrajeni naporji Huma, Saint-Justa ali de Sada, potem je to ravno njegovo vztrajanje na tem, da obstaja nekakšno sprevračanje in naglo obračanje, pervertiranje *nečesa*, kar izpelje institucija, oziroma, kar se dogaja znotraj institucij, še drugače rečeno, kar se lahko imenuje institucionalizacija. To je tisto, kar je označeno kot revolucionarno. Čista institucija ali permanentno revolucionarna institucija – to so novi koncepti, ki nam jih je zapustil Deleuze – ukinjata, na primer, korupcijo znotraj republike¹² oziroma okupira ne-institucionalne prostore znotraj republike oziroma preobražajo in prisiljujejo v preobrazbo vse, kar je *omejeno* in na nek način *posebno*.¹³ V nasprotju s tem pa nemoč sistematičnega mišljenja ali nemoč

¹¹ J. Searle, »What is an institution?«, *Journal of Institutional Economics*, 2005, let. I, št. 1, str. 22. Hugh Heclo je ta problem pokazal, analizirajoč 21. definicijo inštitucije (definicij, ki so danes v obtoku, je namreč več). Cf. H. Heclo, *On Thinking Institutionally*, Paradigm Publishers, Boulder-London 2008, str. 48–51.

¹² »S terorjem se lahko znebimo monarhije ali aristokracije – a kdo nas bo osvobodil korupcije? Institucije. O tem ni dvoma; zdi se, da smo že vse postorili s tem, ko imamo stroj za vladanje [...]«. G. Deleuze, *Instincts et institutions (textes choisis et présentés par G. Deleuze)*, str. 35; A.-L. de Saint-Just, *Institutions républicaines*, str. 1135.

¹³ Deleuzov angažma je drugačen od Merleau-Pontyjevega in njegove rekonstrukcije Husserlovega *Stiftunga* in reinstitucionalizacije. Revolucija je za Merleau-Pontyja nekaj, kar je že

institucionalizacije (to je proces, ki »institucionalizira« vse, kar mu nasprotuje in se mu upira) paradokсно pokaže, da smo mi sami še nadalje v resnično pred-revolucionarnem in potemtakem tudi v pred-institucionalnem času, v katerem je živel tudi Saint-Just. Naš večni sodobnik Saint-Just ugotavlja obstoj dveh fenomenov in dveh entitet, ki so izven institucij in s katerimi lahko opravi samo institucija (revolucionarna): to sta teror in korupcija. Dejansko bi lahko potrdili, da se ti dve obliki nasilja (pridržujemo si dodatno previdnost glede povsem neraziskanega odnosa med korupcijo in nasiljem) tudi danes zoperstavljata instituciji in predstavljata njeno glavno skušnjava. Videti je, da je Deleuzova zasluga, da je že pri Humu odkril – čeprav tega prav tako nikoli dovolj eksplicitno ne tematizira – veliki začetek zgodbe o nasilju kot izvoru in poreklu institucije in ureditve. Hume je torej, veliko prej kot Hegel in Engels in veliko kasneje kot Benjamin (Balibar je nedavno objavil veliki tekst o nasilju, ki ponuja pomembne razlage procesa »konverzije« in »ne-konverzije« nasilja v instituciji¹⁴), odkril, da ima nasilje prednost glede na pogodbo in da tako ali drugače daje dinamiko institucijam.

Deleuzov Hume in Deleuzov Saint-Just

Dejansko je mogoče na temelju 66. fragmenta iz Deleuzove zbirke *Instincts et institutions*¹⁵ rekonstruirati njegov napor, a hkrati tudi njegovo težavo, da jasno razloži svoj namen. Njegov »Uvod«¹⁶ k tej zbirki ter nekaj strani in fragmentov o instituciji, ki jih je napisal in izgovoril tekom svojega življenja (in ki so do sedaj znani), dovoljujejo, da se morda le prepozna prednost, ki jo daje Deleuze nekaterim avtorjem: v svoji prvi knjigi Deleuze prinaša dva Humova fragmenta, ki jih bo analiziral drugje, in slavne Saint-Justove stavke o »instituciji, naveden in za-

postavljeno v *foundation*, v prvem nasilju. Revolucija je »reinstitucija, ki privede do sprejmitve predhodne institucije«. Cf. M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, Belin, Pariz 2003, str. 42.

¹⁴ E. Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Pariz 2010, str. 48 in str. 66 etc.

¹⁵ Deleuze je zbral dele različnih tekstov o instituciji in instinktu. V knjigi so prisotni Malinowski, Alain, Hume, Lévi-Strauss, Kant, Frazer, Freud, Eliade, Plehanov, Bergson, Goldstein, Saint-Just, Renard, Bachofen, Comte, Marx in mnogi drugi. Videti je, da je Deleuze sam prevedel zgolj štiri fragmente iz angleščine (na primer Malinowskega in Frazerja), medtem ko je ostale fragmente prevzel iz že obstoječih prevodov v francoskem jeziku. O Deleuzovih zgodnjih tekstih in namerah navdihneno piše Guillaume Sibertin-Blanc v svoji doktorski tezi *Politique et clinique*, ki jo je zagovarjal leta 2006 (str. 48–74 itd.).

¹⁶ Kratak »Uvod« (»Introduction« (str. viii–xi)) je bil ponovno objavljen v časopisu *Philosophie* (št. 65, 2000, str. 23–26) in v knjigi *L'île déserte* (1953–1974), str. 25–27.

konu«; potem še nekaj fragmentov o instituciji in organizaciji (Buytendijk, Halbwachs); od Hauriouja bo Deleuze prevzel razlikovanje med institucijo in personifikacijo, medtem ko bo od Renarda prevzel razlikovanje med pogodbo, *contrat* in *institution*, ki ga bo potem zgrešeno pripisoval Humu; od Lévi-Straussa in od Fraserja bo prevzel razmerje med instinktom in tendenco, *tendance*, po eni in institucijo po drugi strani, od Durkheima pa bo zvedel, da je prisila glavna značilnost institucije; od Malinowskega bo Deleuze prevzel zvezo med institucijo in sredstvi, med *charte* in *institution*,¹⁷ itd.). Prav tako je mogoče precej zlahka poiskati nekatere Deleuzove spreglede in dileme, oziroma pokazati tisto, česar ni storil in kar je šele, morda, treba narediti. Nujno se moramo, na primer, vrniti na tisto mesto iz »Uvoda«, kjer se Deleuze vprašuje o instituciji države, ki ji ne ustreza nobena tendenca (*auxquelles ne correspond nulle tendance*). Kaj pravzaprav država kot institucija zadovoljuje pri nas oziroma v nas? Drugače rečeno, kakšno je mesto države v ureditvi institucij (za Searla je država *ultimate institutional structure*, medtem ko Renard pozna tako federalno državo, ki jo imenuje *l'institution des institutions*)? In zmeraj znova je treba brati tisti Deleuzov nepričakovani sklep iz knjige *Empirisme et subjectivité*: »tisto, kar razloži institucijo, ni tendenca, temveč refleksija tendence v domišljiji [*imagination*]«.¹⁸ Od kod prihaja domišljija?

A zdi se, da je sedaj za nas na tej točki najpomembneje najprej konstruirati, kot smo že omenili, neko drobno teorijo o Deleuzovi prekinitvi dela na teoriji institucije, da bi sploh razložili njegovo odkritje oziroma očrt »nove« interpretacije institucije. Jasno je, da ta »prekinitve« pravzaprav pomeni, da Deleuzu uspe brez mnogo zapletov te svoje zgodnje raziskave prenesti in uporabiti v svojih kasnejših »teorijah institucionalne analize« in, kar je tudi naša predpostavka, uspe mu,

¹⁷ G. Deleuze, *Instincts et institutions (textes choisis et présentés par G. Deleuze)*, str. 4–5. Deleuzeov stavek iz uvoda, »*L'institution se présente toujours comme un système organisé de moyens*« je pravzaprav stavek Malinowskega, »*The institution as the organized means of realizing the values [...]*«, ki je Deleuze ni prevedel (B. MALINOWSKI, *Freedom and Civilization*, Allan Wigate, London 1947, str. 157). Dva fragmenta iz Malinowskega, ki se nahajata na samem začetku Deleuzeove knjige, razlagata družbeno-psihološki moment v Deleuzovih razlagah institucije. Družbene institucije obstajajo zato, da bi »odgovorile« [na] oziroma [da bi se] »srečale« (*to meet*) [s] psihološkimi potrebami, medtem ko vsaka situacija poseduje *personnel, charter, a set of norms, activities, apparatus, functions*, itd. Deleuze pojem »*charter*«, ki podaja univerzalnost strukture neke institucije (in ki ga je lahko našel tudi pri Renardu, v knjigi *La philosophie de l'institution* iz 1939), uporablja kasneje v knjigi, ki je posvečena Foucaultu: »*Sama institucija zajema izjave, na primer, ustavo, listino, pogodbe, vpise in zapise*«, v: G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Pariz 1986, str. 19.

¹⁸ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, str. 38.

da nekako označi tisto, kar je »bistvo« institucije, in da istočasno pokaže težave in meje tematiziranja institucije. Rezultat Deleuzovega napora glede institucije iz petdesetih let, bi lahko potemtakem našli »na delu« kasneje, predvsem v njegovih delih iz osemdesetih let. Gre predvsem za model argumentiranja ali način, kako pri Deleuzu napreduje mišljenje in nizanje pojmov, ki bi ga lahko imenovali »institucionalizacija« ali »sprevrnitev« (*renversement*). Deleuze je lahko poreklo te »metode« našel v tistih šestinšestdesetih fragmentih o instituciji, natančneje rečeno, zahvaljujoč mešanici vpliva Huma in Saint-Justa, a tudi skozi zoperstavljanje, zavedno ali nezavedno, vsem klasičnim oblikam dialektike in Hobbsovemu razumevanju institucije. Izostanek Hobbesa v Deleuzovem izboru fragmentov pomeni zavračanje enega modela uporabe glagola »*to institute*«, ki ga tudi sam Hume zanemarja in postavlja v popolnoma drugi plan. »*To institute*« pri Hobbesu pomeni odločiti se, odločno nekaj začeti.¹⁹ To je odločno subjektivno dejanje ustvarjanja nečesa (iz ničesar), ki je pravzaprav nasproten (a tudi analogen) ustvarjanju narave in ga izvaja aktivni Hobbesov subjekt.²⁰ Negotovost subjekta oziroma tudi nenadna pojavitev objekta institucionalizacije (*institué*)²¹ – ali bi lahko tako razložili pomen Huma za Deleuza in za vse nas? – je dosežena na podlagi najmanj treh hkratnih in komplementarnih operacij. Zapostavljanje suverena dejanja utemeljitve neke družbene oblike se udejanji s pojavitvijo pogodbe (dva, dve strani se zedinita, namesto ene suverene odločitve), nato z uvajanjem množstva subjekta ali skupine (kolektiva), čigar posamezniki skupaj »izvajajo« proces institucionalizacije ali, na primer, »legalizacije« lastnega premoženja in na koncu ugotovijo, da odločitev ali institucionalizacija ni popolna in ni dokončna. Zakaj institucionalizacija ali zakaj institucija ni popolna oziroma ni suverena ali inavguralna, pokaže Hume eksplicitno na dveh mestih, ki jih Deleuze zelo dobro pozna, toda nikoli ne analizira. Sedaj jih bomo navedli v angleškem jeziku in s tem takoj pokazali na pomemben problem prevajanja ali sprevrnitve

¹⁹ Cf. F. Rangeon, »Approche de l'institution dans la pensée de Hobbes«, v: *L'institution*, PUF, Pariz 1981, str. 92–93.

²⁰ Hobbesova raba »*to institute*« ustreza srednjeveškemu pomenu termina »*institutio*« (ukaz, komanda). Zanimivo je, da Pufendorf v knjigi *De iure naturali et gentium* v tem pomenu uporablja besedo *impositionis* (vsiljenost), ki jo Barbeyrac, prevajalec v francoščino, prevaja z *l'institution*. Ker v francoskem jeziku ne najde ustrezne besede za *imposition*, je primoran braniti svojo rešitev: »[...] *institution se dit le plus souvent de tout ce qui est inventé et établi, par opposition à ce qui vient de nature. [...] notre Auteur (Pufendorf) veut dire lorsqu'il pose en fait que les choses Morales sont telles par imposition, et non pas d'elle-même ou par leur nature*«. Cf. R. Orestano, »'Institution'. Barbeyrac e l'anagrafe di un signifato«, Quaderni Fiorentini, let. 1, št. 11–12, 1982, str. 175–176.

²¹ Cf. G. Deleuze, »Trois problèmes de groupe«, v: *L'île déserte* (1953–1974), str. 274.

oziroma prevrata (*renversement*) »institucije« iz latinščine ali angleščine v francoščino ali slovenščino:

*Time and custom give authority to all forms of government, and all successions of princes; and that power, which at first was founded only on injustice and violence, becomes in time legal and obligatory.*²²

*Time, by degrees, removes all these difficulties, and accustoms the nation to regard, as their lawful or native princes, that family, which, at first, they considered as usurpers or foreign conquerors. In order to found this opinion, they have no recourse to any notion of voluntary consent or promise, which, they know, never was, in this case, either expected or demanded. The original establishment was formed by violence, and submitted to from necessity. The subsequent administration is also supported by power, and acquiesced in by the people, not as a matter of choice, but of obligation.*²³

Verjetno nihče pred Humom tako natančno ne ponavlja, da je nasilje (»nasilje in nepravilnost«) na začetku in da je Hobbesov *to institute* ali Humov *to establish* popolnoma omadeževano z nasiljem. Kakorkoli je danes videti ta demistifikacija »suverenega« in »institucionalnega dejanja« trivialna, bo Hume za vselej premaknil poudarek z institucije kot take oziroma suverena, ki utemeljuje institucijo, na sam proces institucionalizacije (glagol) in na objekt (na tisto, kar se institucionalizira, *institué*, in potemtakem tudi na tisto, kar ne more biti institucionalizirano). Humova intervencija bo seveda preambula vsake bodoče, ne manj pomembne, finese in nianse v mišljenju institucije: različnih teorij »*contre-institution*«, ki jih lahko spremljamo od Saint-Simona (Humovega sodobnika) do Durkheima ali Derridaja; zapletenih teorij o obstoju institucij (in navad), ki jih norme niso vzpostavile, ali teorij o poreklu družbenih institucij v okoliščinah, v katerih ne obstaja skupna volja po njihovi vzpostavitvi (na primer, institucije denarja, jezika, tržišča, prava itd.) (Carl Menger).

229

Kaj torej počne Hume, kako se premakne perspektiva oziroma poudarek z »institucije« na tisto, kar je »instituirano« (*institué*), kako Deleuze bere Huma in

²² D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), knjiga III, 2. del, 10. pogl.: »Of the objects of allegiance«.

²³ D. Hume, »Of the Original Contract« (1752), v: *Essays Moral, Political, and Literary*. Zadnja dva stavka sta sledeče prevedena v francoščino: »*C'est la violence qui a fondé l'institution originelle, et la nécessité qui a produit la soumission. L'administration qui en découle est aussi soutenue par la force, et si le peuple s'y soumet, ce n'est pas choix, mais obligation.*«

kako, nadalje, združi to branje s Saint-Justom? Še enkrat, kako je to branje združljivo *predvsem* s Saint-Justom? Odgovor na ta vprašanja bi moral pokazati upravičenost našega vztrajanja na predpostavki, da pravzaprav Deleuze Humovo intervencijo ali odkritje drame »institucionalizacije« (kjer nekaj *prisilno* prehaja in se preobraža, sprevača v nekaj drugega) uporablja in transformira v glavni modus izvajanja svojih argumentov in svoje analize. Z drugimi besedami povedano, postati mora jasno, kako Deleuzov aktivni glagolski način iz »Uvoda«, kjer institucije »transformirajo same tendence s tem, ko jih vpeljejo v novo okolje«,²⁴ kjer institucije istočasno, medtem ko zadovoljujejo (željo), prisiljujejo in tlačijo,²⁵ na koncu preide v pasivni glagolski način (»prostor, ki ga institucionira državni aparat«²⁶) ter zatem tudi v prakso, v iznajdbo novega substantiva, ki je derivat glagola *instituer – institutionnalisation*, etatizacija, *étatisation*, poddržavljenje. Deleuze to formulira na sledeč način:

Institucije niso viri ali bistva, nimajo niti bistva niti notranjosti. Institucije so prakse, operativni mehanizmi, ki ne pojasnjujejo oblasti, saj predpostavljajo oblastna razmerja in se zadovoljijo s tem, da jih »utrđijo« v neki reproduktivni in ne produktivni funkciji. Države ni [il n'y a pas d'État], obstaja samo etatizacija, enako velja za druge primere.²⁷

Čeprav so ti Deleuzovi in Foucaultovi skupni uvidi o institucijah vase povzeli Saint-Justove ali de Sadove vizije novih bodočih institucij,²⁸ v katerih prevladuje »dinamični model delovanja, oblasti in moči«,²⁹ nikakor ne bi mogli obstajati brez Huma. Tako Hume, kakor tudi Saint-Juste, konstruirata institucije najprej kot veliko skupno akcijo, ki se odvija v času, v katerem roki niso določeni. Instanca časa je prav ključna značilnost, po kateri se institucija razlikuje od pogodbe, o čemer Deleuze zelo navdihnjeno piše v knjigi, v kateri sploh ne omenja Huma:

²⁴ G. Deleuze, »Instincts et institutions«, v: *L'île déserte* (1953–1974), str. 24.

²⁵ Cf. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, str. 37.

²⁶ G. Deleuze, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Minuit, Pariz 1980, str. 592.

²⁷ G. Deleuze, *Foucault*, str. 82.

²⁸ Cf. G. Deleuze, »Pensée nomade«, v: *L'île déserte* (1953–1974), str. 353–354. »Tri načelna sredstva kodiranja: zakon, kodiranje in institucija. [...] In potem je tu še tretja vrsta knjig, politična knjiga, ki je po možnosti revolucionarna in ki se predstavlja kot knjiga institucij, bodisi sedanjih bodisi prihodnjih institucij.«

²⁹ G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le Cruel*, str. 78. [Nav. po slov. prev., str. 60.]

Poznamo pravno razliko med pogodbo in institucijo: prva načeloma predpostavlja voljo pogodbenih strank, med njima definira sistem pravic in dolžnosti, ne zadeva tretjega in velja za omejen čas; druga poskuša definirati dolgotrajen, nehoten in nedostopen status, ki je konstitutiven za neko oblast, neko moč, katere učinek zadeva tretjega.³⁰

Mnoštvo ljudi tvori institucije ali ljudstvo tvori institucije (*l'institution des peuples*³¹), to delo pa se odvija pred očmi vseh kot obča javna stvar, kot republika. V obeh fragmentih, ki smo jih citirali, Hume pokaže, da čas, pred očmi številnih ljudi, postopoma skriva (ali razkriva) tisto, kar se nahaja v izvoru moči in ustanov (*establishment, administration*). Sčasoma, torej postopoma, se odvija proces institucionalizacije ali sprevrnitve nasilja in nepravilnosti v stabilne oblike, ki zavežejo ne samo tiste, ki sodelujejo v teh prvih nasiljih in nepravilnostih, temveč tudi vse tiste, ki bodo šele sčasoma, naknadno, postali člani neke skupnosti (»tretji«, *tiers*). Hume torej prepozna dva procesa: najprej prepozna silhueto nasilja in nepravilnosti znotraj moči institucije, *pod* institucijo, oziroma nekdanji proces »utemeljevanja« (*was founded only on injustice and violence*) in »oblikovanja« (*was formed by violence*), a istočasno trdi, da bo nekaj faktorjev naredilo, da bo ta silhueta zbledela in postala »institucionalizirana«. Čeprav je videti, da je ključni faktor za realizacijo tega drugega procesa čas (spodbujanje časa) oziramo skupni angažma številnih ljudi – ni institucije brez množice, ki je tlačena, kontrolirana, zavezana, prisiljena, povezana³² itd. –, je nujno dodati, da je proces »institucionalizacije« *a priori* ekspanziven in nikoli delen. Vsi morajo biti torej angažirani in vsakršna vrsta nasilja mora biti ukinjena. Ne obstaja nič, kar je *izven* institucije. Da bi prenehalo nasilje, ki uničuje dele skupnosti in ki s silo okupira predmete in teritorij, da bi prenehalo nasilje iz čistega egoizma in omejenosti, je nujno, meni Hume, s skupnimi močmi stabilizirati stanje (*establishment*), na katerega smo naleteli, da pa bo proizvod tega procesa moč oziroma *institution* kot manifestacija moči. Dve besedi, *establishment* in *institution*, ki ju Hume razlikuje, medtem ko to razliko Deleuze in francoski prevajalci Huma pogosto ne opazijo, bi lahko, paradokсно, razložili vse tisto, kar dolgujemo Saint-

³⁰ *Ibid.*, str. 77–78 [Nav. po slov. prev. str. 60.]. Ta rahlo popravljena Renardova interpretacija razlike med institucijo in pogodbo je »obremenjena« z zgodnjimi in poznejšimi Deleuzovimi negotovimi poskusi, da konstruira neko implicitno »Humovo« razlikovanje med pogodbo in institucijo. Cf. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, str. 35–37; G. Deleuze, »Hume« (1972), v: *L'île déserte* (1953–1974), str. 232.

³¹ A.-L. de Saint-Just, *Institutions républicaines*, str. 1091.

³² »Si un homme n'a point d'amis, il est banni«; »Celui qui dit qu'il ne croit pas à l'amitié est banni«; »Si un homme commet un crime, ses amis sont bannis«. *Ibid.*, str. 1102–1103.

Justu.³³ Teror in korupcija, torej dve »formi« nasilja, ki sta zunaj institucije oziroma ki bi naj po Saint-Justu šele bili institucionalizirani, se nahajata natanko na mestu teh Humovih analiz in na mestu predlogov *pod (establishment)* in *izven (institution)*. Ko se institucije skvarijo in spridijo (*pervert*),³⁴ ko jih ljudje in človeška narava umažejo, ko institucije okupirata perverzija (še ena beseda, ki jo Hume uporablja) in korupcija, potem je ravno možno spoznati, da se v teh *establishments* nahaja prav to isto nasilje (ubijanje, ropanje itd.) ali teror. Nasilje ali teror postanejo vidni »elementi« ureditve in institucije (na primer, institucija lastnine, ki zelo zanima Huma – Deleuze zelo detajlno bere in analizira predvsem Humove analize lastnine in ubogljivosti iz *A Treatise of Human Nature* in iz *An Enquiry concerning the Principles of Morals*) takrat, ko so videti nezadostni, da bi preprečili obče zoperstavljanje procesu institucionalizacije (sprevritve oziroma prevrata ali revolucije).

O prevratu (*renversement*)

Predpostavimo, da je »izkrivljenje« ali »perverzija«, o kateri piše Hume in za katero so odgovorni ljudje ali koruptivna človeška narava, tisto, kar označuje neuspeh prevrata in zgrešeno revolucijo. Revolucionarna institucija ne obstaja, saj v procesu grupiranja in sodelovanja niso angažirani vsi. Še naprej ostajajo pasivni, so motnja in nanje se Saint-Juste pogosto naslavlja ter resno razlaga pomembnost njihovega nujnega angažiranja. Ideja, da nekdo manjka ter da je zunaj kontrole in pritiska skupine, ideja, da ni skupinske in kolektivne (institucionalne) odgovornosti, je zares pomemben pogoj, da se nasilje za vedno institucionalizira oziroma da se transformira in izbriše v nečem drugem. Ta dinamični proces, ki predpostavlja, da ni izjem in izrednega primera (izrednih ukrepov), da delajo vsi skupaj in da so vsi *in toto* zavzeti z ustvarjanjem in izoblikovanjem mesta, ustreza Humovi in Saint-Justovi uporabi besede *institution*. Ko Hume uporablja dve različni besedi, *institution* in *establishment*, ki napotevata na to, da je nasilje prekinjeno, je bil morda njegov namen v tem, da nadzoruje dva različna momenta ali koraka, ki jih

232

³³ Na najpomembnejšem mestu, kjer tematizira institucijo v *Empirisme et subjectivité*, Deleuze najprej izpusti nek zelo pomemben del odlomka iz Humovih *Enquête sur les principes de la morale* [prim. slov. prev.: David Hume, *Dialogi o naravni religiji*, zbirka Alanecta, DTP, Ljubljana 2000], ter nato citira Huma iz *Treatise (Traité, str. 620 francoskega prevoda)*: »*Bien que l'institution de la règle sur la stabilité de la possession soit non seulement utile...*« (str. 37), medtem ko se v original nahaja: »*Tho'the establishment of the rule...*«

³⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), knjiga III, 2. del, 9. pogl. »Of the mesures of allegiance«.

sprovaja legalizacija lastnine, pridobljene prav s pomočjo nasilja. Prvi korak, Hume ga imenuje *establishment* – implicira izgradnjo moči (prehod sile ali nasilja v moč) skozi stabiliziranje stanja, na katerega naletimo neposredno potem, ko so se različni zločini zgodili. Ta korak, ki je istočasno tudi rojstvo »institucije lastnine« (to je Humov termin) ali, v nekem drugem kontekstu, »institucije družbene lastnine«, postane zavezujoč za vse družbene akterje. Faktor časa, ki ga posebej poudarja Hume, se nanaša na postopno širitev procesa institucionalizacije na vse, na vključevanje vseh in na zavezujočnost vseh. Poglejmo sedaj, kako Saint-Juste in Deleuze razumeta ta proces in kako ga formulirata:

S pomočjo institucij je treba osebni vpliv zamenjati [*substituer*] s silo in neupogljivo pravičnostjo zakonov. Tako je revolucija utrjena: ni več zavisti ne frakcij; ni več ne pretenzij ne obrekovanj.

Cilj institucij je dejansko vzpostaviti vsa družbena in osebna zagotovila, da bi se izognili razprtijam in nasiljem; da bi vpliv nravi zamenjal vpliv ljudi.³⁵

Institucije se morajo postaviti na mesto, da zamenjajo nekaj, kar jim predhodi (nasilje, sila in različne oblike, ki razdvajajo ljudi), da bi šele tedaj bila revolucija popolnoma udejanjena oziroma izpeljana do konca. Ukinjanje nasilja in sile s pomočjo institucij revolucijo dovrši in je revolucionarno. Istočasno institucija preprečujejo spopade in nasilja, ki so očitno posledica nezadostno udejanjene »menjave«. Saint-Juste očitno predvideva, da se ta proces zamenjevanja nasilja z institucijami opravi v teku določenega časa in da se lahko na ta način razloži dinamiko in aktivnost znotraj institucij.

Tudi Deleuze uporablja isti glagol kot Saint-Juste:

Moralni svet afirmira svojo realnost tedaj, ko se protislovje dejansko razprši, ko je možen pogovor in ko ta zamenja [*substituer*] nasilje, ko lastnina zamenja pohlepnost. [...] Biti v družbi najprej pomeni zamenjati nasilje z možnim pogovorom.³⁶

233

V knjigi o Humu Deleuze impregnira Saint-Justa. Zahvaljujoč tej njegovi zmesi dveh različnih registrov in dveh različnih intervencij, je jasno, da Deleuze ponovno navja (dejansko ne zmeraj eksplicitno in brez pridržkov) »subjekt« institucional-

³⁵ A.-L. de Saint-Just, *Institutions républicaines*, str. 1091.

³⁶ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, str. 27 in str. 29.

lizacije. Toda ta subjekt se popolnoma razlikuje od Hobbesovega. Biti del skupnosti ali biti skupaj predpostavlja, da izvajamo »substitucijo« oziroma zamenjavo nasilja z revolucionarnimi institucijami. Vse, kar lahko sedaj naredimo, je, da morda samo provizorično navedemo pogoje in okvirje te naloge oziroma ukaza, ki od Saint-Justa do Deleuza ostaja popolnoma nespremenjen. Videti je, da bi bila lahko ta skica o pogojih spreminjanja nasilja v institucije uspešna le, če bi natančno umestila različne oblike nasilja znotraj tega revolucionarnega teatra:

Substitucija je nasilna oziroma institucionalizacija je nasilna in sestoji ne samo iz enega dejanja, ki, na primer, poraja oziroma utemeljuje neko novo ureditev ali *establishment*, temveč iz množstva permanentnih akcij in dejanj, ki sčasoma postajajo bolj zapleteni. Institucionalizacija razkriva nasilje, ki ji predhodi in ki ga ona ukinja (surovo nasilje in teror), in nasilje, ki se ji zoperstavlja (korupcija).

Tri nasilja, ki se vedno razlikujejo po formi in po moči, določajo število akterjev, ki jih izvajajo. Nasilje je minimalizirano v procesu institucionalizacije, ker ga izvajajo vsi skupaj oziroma največje možno število akterjev.

Nasilje institucionalizacije je nasilje v procesu konverzije (Balibar).³⁷ Nasilje utemeljitve (*fondation*) in nasilje terorja se preobraža (prevaja, transponira, transformira, sprevrča, substituira) v prisilo pravila, v simbolno ali v institucionalno prisilo ali pritisk.

Revolucionarna institucija predpostavlja, da ne obstaja več nasilje, ki se ni sprevglo brez preostanka v »telo« institucije, in da ni ničesar izven institucije.

Prevedla Dragana Kršić

³⁷ E. Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Pariz 2010, str. 48.

Povzetki | Abstracts

Miranda Bobnar

***Pismo o slepih* in očrt Diderotove filozofije materializma**

Ključne besede: razsvetljenstvo, slepota, morfologija, materializem, nedoločnost

Diderot je z načinom svojega pisanja in obravnavanja danih tematik v zgodovini filozofske misli pustil svojevrsten pečat. *Pismo o slepih*, ena izmed mojstrov in njegovega opusa, razkriva izvirnost njegovega filozofskega (po)govora: iskrivost, neujemljivost, neomejljivost. Na nazorski ravni je opredeljiv kot »ontologija nedoločenosti«, ki zabrisuje meje med različnimi kategorijami bivajočega in postavlja pod vprašaj vsa dogmatična stališča – vključno z materializmom – ki si prizadevajo osvojiti smisel svetovnega dogajanja. V razliki do Holbacha, ki iz atomistične kombinatorike izpelje dogmatično stališče, Diderotova filozofija materializma ne vztraja na zavezujočih pojmovnih kategorijah reda in nujnosti; v »neizmernem oceanu materije« se spontano poraja izobilje vedno novih in nepredvidljivih oblik. Pojmi vrst in individuov so zgolj umetna poimenovanja, s katerimi misel riše silhuete na sicer nediferenciranem polju materije.

Miranda Bobnar

***Letter on the Blind* and the Outline of Diderot's Philosophy of Materialism**

Key words: enlightenment, blindness, morphology, materialism, indeterminism

Diderot's way of writing and treating of the themes left a unique imprint in the history of philosophical thought. *Letter on the Blind*, one of the masterpieces of his work, reveals a specificity of his philosophical discourse: perspicacious, unseizable, defying limitations. On the ideological level it is identifiable as an "ontology of indeterminism" which blurs the boundaries between different categories of being and calls into question any dogmatic views – including materialism – that seek to acquire a sense of world events. In difference to Holbach that derived a dogmatic position from atomistic combinatorics Diderot's philosophy of materialism does not insist on binding conceptual categories of order and necessity; the "vast ocean of matter" spontaneously generates abundance of new and unpredictable forms. Concepts of species and individuals are only artificial designations with which our thought draws a silhouette on the otherwise non-differentiated field of matter.

Miran Božovič

Krepostni ateizem: Bayle in Diderot

Ključne besede: ateizem, religija, morala, filozofija 18. stoletja

Članek obravnava lik krepostnega ateista, kot ga najdemo v Baylovih *Raznih mislih o kometu* in Diderotovem *Pogovoru med filozofom in gospo maršalico de ****. Medtem ko Bayle argumentira v prid možnosti obstoja družbe krepostnih ateistov, pa Diderot v svojem dialogu argumentira proti možnosti obstoja družbe kristjanov. V dialogu namreč Diderot pokaže, da se po morali, izpeljani iz Pridige na gori, praviloma ni mogoče ravnati oziroma da je delovanje v duhu evangelija možno samo v določenih izjemnih primerih.

Miran Božovič

The Virtuous Atheism: Bayle and Diderot

Key words: atheism, religion, morals, 18th century philosophy

The article considers the character of the virtuous atheist as found in Bayle's *Pensées diverses sur la comète* and Diderot's *Entretien d'un philosophe avec Madame la Maréchale de ****. While Bayle argues in favor of the possibility of the existence of a society of atheists, Diderot argues against the viability of a society of Christians. In his dialogue, Diderot shows that the morality derived from The Sermon on the Mount is, in most cases, impracticable, or that acting in the spirit of gospel is only possible in special, extreme cases.

Gregor Kroupa

Domnevna zgodovina: dejstva in fikcija

Ključne besede: domnevna zgodovina, filozofija razsvetljenstva, fikcija, genealogija, izvori

Članek obravnava neko redko izpostavljeno a vseprisotno metodo v filozofiji 18. stoletja, ki se je po zaslugi Dugalda Stewarta prijela oznaka *domnevna zgodovina*. Njena značilnost je svojevrstna združitev zgodovinsko potrjenih dejstev in spekulacij, ki so pri nekaterih avtorjih celo odkrito fiktivne. Hipoteze o predzgodovini, vselej podane v obliki časovne zgodovinske pripovedi, služijo nekemu klasičnemu filozofskemu toposu 18. stoletja: iskanju izvorov. Članek najprej pregledno primerja nekatere skupne točke in posebnosti različnih »razprav o izvorih« v škotskem in francoskem razsvetljenstvu. V drugi polovici pa se posveti implicitni, a nezgrešljivi domnevni zgodovini v Diderotovem *Dodatku k Bougainvillovemu potopisu* ter aplikaciji domnevne zgodovine na domeno duha in vednosti v *Enciklopediji*. Zdi se, da d'Alembertova genealogija spoznanja v *Uvodu v Enciklopedijo* najbolj nazorno potrjuje začetno opredelitev domnevne zgodovine: da gre pravzaprav za drugo ime filozofije. Če to drži, potem velja iskati prve zametke te metode v Descartesovi *Razpravi o metodi*, ki samo sebe umešča na presečišče zgodovine in bajke.

Gregor Kroupa

Conjectural History: Facts and Fiction

Key words: conjectural history, philosophy of the Enlightenment, fable, genealogy, origins

The article deals with a seldom exposed but ubiquitous method in the 18th century philosophy, named *conjectural history* by Dugald Stewart. Its characteristic feature is a peculiar combination of historically verified facts and speculations, which in some authors are even openly fictitious. The hypotheses about prehistory (always set forth in the form of temporal historical narrative) are meant to aid a certain classic philosophical *topos* of the 18th century: the quest for origins. The article first surveys and compares common points as well as peculiarities of various »treatises on the origins« in the Scottish and French Enlightenment. In the second half it focuses on an implicit but clearly identifiable conjectural history in Diderot's *Supplement to the Voyage of Bougainville*, and on the application of conjectural history in the domain of the intellect and knowledge in the *Encyclopédie*. It seems that the genealogy of knowledge in d'Alembert's *Preliminary Discourse* most manifestly confirms the initial designation of conjectural history: that it is in fact another name for philosophy. If this holds true, than it might prove useful to search for its first seeds in Descartes' *Discourse on method*, a work which places itself on the cross-section of history and fable.

Miha Marek

Diderotova ontologija med obliko in brezobličnostjo

Ključne besede: Diderot, brezobličnost, epigeneza, maternična mola, funkcionalnost

V Diderotovi misli je brezobličnost pomemben, a prikrit pojem. Osnova pojma brezobličnosti je pri Diderotu fiziološka. Brezobličnost je značilnost žive tvorbe, imenovane sveženj, ki je osnova za embrionalni razvoj živali. V tem razvoju se iz vlaken svežnja z epigenezo oblikujejo organi. Hkrati z diferenciacijo organov se nedoločna občutljivost svežnja diferencira v čute. Diferencirano telo lahko deluje le kot hierarhija organov, ki jim vlada središče ali v živčevje pretvorjeni sveženj. V miselnem poskusu je mogoče zgolj z odtegotvanjem vlaken oblikovano telo ponovno privedi do brezobličnosti. Temu podobno, a dejansko brezoblično bitje je maternična mola, medicinski pojav, ki ga opiše Diderot. Mola nastane bodisi v nosečnosti bodisi brez nje. Mola je dokončno fiksirana v svoji nedoločni obliki in vegetativni občutljivosti. Mola ni funkcionalna ne kot organ ne kot žival. Kot živa tvorba brez potencialnosti in funkcije mola predstavlja negacijo Diderotove poudobe živega sveta.

Miha Marek

Diderot's Ontology Between Form and Formlessness

Key words: Diderot, formlessness, epigenesis, uterine mole, functionalism

In Diderot's thought formlessness is an important, yet latent concept. With Diderot, the concept is originally physiological. Formlessness is characteristic of a living mass called "bundle" which is the basis for animal embryonic development. In this development, organs are formed by epigenesis from fibres of the bundle. As organs are differentiated, the indeterminate sensibility of the bundle is differentiated into senses. The differentiated body can only function as a hierarchy in which the transformed original bundle dominates the whole. Ideally one can reduce the formed body to formlessness by simply retracting its fibres. A similar, but actual formless body is the uterine mole, a medical phenomenon described by Diderot. A mole is formed in pregnancy or outside pregnancy. It is irrevocably fixed in its indeterminate form and vegetative sensibility. It is functional neither as an organ nor as an animal. A living mass with no potentiality or function, the mole represents a negation of Diderot's conception of life.

Jure Simoniti

Fantazme materializma

Ključne besede: Denis Diderot, materializem, spiritualne fantazme, absolutna perifernost, podvojitve, Descartes

Pod skupnim imenom »fantazme materializma« smo zbrali bolj ali manj »literarne« momente Diderotovega *œuvre*, med drugim: govoreče spolne organe, telo, ki postane glava, pripovedovanje zgodb, ateizem kot družabno nastopaštvo, pajka, ki osredinja vlakna sveta, veliki zvitek, v katerem je vse popisano. Zdi se, da so neodpravljeni pendant materialističnega pogleda na svet spiritualne entitete kot so govor, blebetanje, pripovedovanje, občinstvo, velika glava ali denimo *Enciklopedija* kot velika knjiga vsega. Zato zastavljamo vprašanje: *Zakaj razčarani univerzum materializma potrebuje fantazme, ki tako emfatično vzbujejo spiritualne konotacije?* Analiza pokaže, da Diderotova metoda konverzacije, v primerjavi z Descartesovim dvomom, *polje absolutnih negativnosti, ki so jih vzpostavile difference in opozicije metafizičnih pojmov, razpusti nazaj v polje relativnih afirmacij*. In tam, kjer Descartes gotovost in resnico opira na samega sebe gotovega subjekta, lahko Diderot ponudi le *svet brez centra, svet totalne afirmacije in absolutne periferije*. Ta svet je strukturno nezmožen garantirati mesto resnice, zato možnost diferenciacije na resnične in neresnične izjave utemeljuje le s fantazmatsko podvojitvijo v spiritualni sferi, v sferi zapisa, knjige in konverzacije.

Jure Simoniti

Phantasms of Materialism

Key words: Denis Diderot, materialism, spiritual phantasms, absolute periphery, redoubling, Descartes

Under the name “phantasms of materialism” the paper gathers more or less »literary« moments of Diderot’s *œuvre*, among others: talking genitals, a body that becomes a head, storytelling, atheism as social posing, a spider that centres the fibres of the world, the great scroll in which everything is written down. Spiritual entities such as speech, chatter, narration, audience, a big head or even the *Encyclopedia*, the great book of everything, seem to be an irreducible pendant to the materialistic world-view. Thus, the question arises: *Why the disenchanted materialist universe requires phantasms that arouse emphatically spiritual connotations?* The analysis shows that Diderot’s method of conversation, compared to Cartesian doubt, *dissolves the field of absolute negativities, established by differences and oppositions of metaphysical notions, back to the field of relative affirmations.* Where Cartesian certainty and truth relies on a self-evident subject, Diderot can offer only *a world without centre, a world of total affirmation and absolute periphery.* It is structurally impossible to *guarantee a place of truth* in such a world, therefore the possibility of differentiation of true and false statements can only be founded in a phantasmatic redoubling in the spiritual sphere, in the sphere of the written, of books and conversation.

Primož Vitez

Denis Diderot in drama filozofskega jezika

Ključne besede: Diderot, dialog, drama, filozofska zgodba, govor

Ob razmisleku o tako polivalentnem in vsestransko nadarjenem avtorju, kakršen je Denis Diderot, se velja vprašati, kako to, da si filozofija oziroma literarna zgodovina bolj ali manj prilajščata posamezne tekste. Elementi odgovora na to vprašanje najbrž ležijo v Diderotovem jeziku. Diderota, kakršnega poznamo danes, je treba brati: narejen je iz jezika, pisnega jezika, pa naj bodo besedila, po katerih ga presojamo, klasificirana tako ali drugače. Filozofijo lahko v razsvetljenem kontekstu – in posebej v Diderotovih tekstih – obravnavamo kot polje, ki se enakovredno, kritično, brez predsodkov in brezkompromisno, napaja iz znanosti in umetnosti. Če je *Enciklopedija* na novo opredelila znanost in umetnost in popolnoma spremenila pogoje dostopanja do spoznanja in vedenja o svetu, potem kaže, da je Diderot prav skozi kreacijo tega združevalnega jezikovnega korpusa tudi sam prišel do podobno radikalnega združevanja jezikovnih izrazov in s tem do svojega avtorskega glasu.

Primož Vitez

Denis Diderot and a Drama of the Philosophical Language

Key words: Diderot, dialogue, drama, philosophical story, speech

Some parts in Diderot's textual corpus are identified as philosophical, others as literary and thus classified as philosophy or/and as fiction. To understand why, it is probably necessary to analyze the specifics of Diderot's writing, his style and discursive proceedings. Diderot should be read after all: he is made of nothing less (or more) than language, written language, independently of the imposed classifications. Philosophy in the context of the eighteenth century – and particularly in texts by Diderot – can be seen as a field which is equally, critically and uncompromisingly irrigated by both – science *and* arts. If the *Encyclopaedia* has succeeded in redefining science and arts by changing radically the circumstances of access to knowledge, it seems evident that Diderot, through creation of this great language assembling, has succeeded himself to reunite different linguistic expressions in his textual work and thus became the author of his own voice.

Boris Vežjak

Četverna tipologija znanstvenega spraševanja v *Drugi analitiki*

Ključne besede: Aristotel, Druga analitika, tipi spraševanj, dokaz, znanost, znanstveno razumevanje, obstoj

Aristotelova znamenita ugotovitev pravi, da sta odgovora na »Zakaj je?« in »Kaj je?«, torej tista, ki merita na razlago in bistvo stvari, istovetna. Namen članka je utemeljiti težavo z začetka druge knjige *Druge analitike*, kjer je razvita njegova teorija četverne tipologije postavljanja vprašanj – tistih, ki naj vodijo sleherno znanstveno raziskovanje. Na tem mestu Aristotel pravi, da se lahko vprašamo bodisi (a) da je neka podlaga opisana z neko lastnostjo ali predikatoma (89b26), ali (b) zakaj je neka podlaga opisana z neko lastnostjo (89b30), ali (c) ali neka podlaga je (89b32) in ali (d) kaj neka podlaga je (89b34–5). Takšna četverna taksonomija spraševanj se nanaša na predmete kot nekaj, kar »da je« (*to hoti*), »zakaj je« (*to dioti*), »ali je« (*to ei estin*) in »kaj je« (*to ti estin*). Zdi se, da je Aristotel imel različne strategije, kako bi vsa štiri združil v pare: (a) in (c) lahko združimo v vprašanje, ali obstaja srednji pojem (*meson*), (b) in (d) lahko združimo v vprašanje, kaj je ustrezen srednji pojem. Članek ugotavlja, da je »če je« vprašanje po svojem bistvu res eksistencialno, ima vednarle tudi veliko drugih pomenov, ki pa so nezdružljivi z Aristotelovo osnovno namero glede tega tipa raziskovalnega spraševanja, npr. v primeru pripisa v delnem smislu« (*epi merous*) ali v polnem smislu (*haplos*).

Boris Vežjak

Fourfold Typology of Scientific Questioning in the *Posterior Analytics*

Key words: Aristotle, Posterior Analytics, type of questions, demonstration, science, scientific understanding, existence

Aristotle's famous dictum is that the answer to »Why is it?«, which states a cause, and the answer to the »What is it?«, which states an essence, are identical. The purpose of this article is to discuss a problem related to the beginning of the second book of the *Posterior Analytics*, where Aristotle develops his theory of four types of questions that guide any scientific inquiry. He says that we can ask (a) whether a subject is qualified by some predicate (89b26), or (b) why some subject is qualified by some predicate (89b30), or (c) whether some subject is (89b32), or (d) what some subject is (89b34–5). These fourfold taxonomy of questions refers to the objects »that it is« (to hoti), »why it is« (to dioti), »whether it is« (to ei estin) and »what it is« (to ti estin). Aristotle seems to have different strategies to combine them into pairs: it seems that (a) and (c) are unified in the question where there is a middle term (*meson*), and (b) and (d) are unified in the question what the appropriate middle term is. I argue that »whether it is« is primarily existential, but has many other qualifications, which are probably inconsistent with the basic intention of this type of questioning, for example in the case of »particular« (*epi merous*) or »unqualified« (*haplos*) cases.

Igor Krtolica in Guillaume Silbertin-Blanc

Deleuze, kritika nasilja

Ključne besede: zlo, nasilje, Spinoza, Nietzsche, Deleuze, sodba, vojni stroj, Clausewitz, vojna

Prvi del teksta je posvečen umestitvi problema nasilja pri Deleuzu. Skozi Spinozovo in Nietzschejevo sprejemanje problema zla ter nasilja tekst pokaže v čem sestoji sprejemanje sistema sodbe, izpostavi pa tudi problematičnost politične nedoločenosti pojma nasilja. Drugi del se loteva političnih razsežnosti problema nasilja preko analize Deleuzove in Guattarijeve teorije vojnega stroja in Clausewitzove analize vojne. Medtem ko za Clausewitzovo vojna služi državni politiki, to pa zato, ker sama ni politična, pa za Deleuza in Guattarija vojni stroj vselej nastopa kot bežiščenica od politike, od državne politike, sam pa ni izčrpan ali določen z njo. V sedanjem sistemu je država izgubila nadzor nad vojnim strojem, slednji pa za svoj predmet nima več same vojne. Vojni stroj deluje preko politične ekonomije, v medprostorih samih družb se manifestira kot globalni varnostni red in kot imanentno razvitje same kapitalistične ekonomije. Ideja, da je vojni stroj posvečen »globalnemu miru« nas ne sme preslepiti v pričakovanje vse večje pacifikacije ali zatona nasilja – globalno nasilje in nestabilnost sta notranja svetovnem vojnem stroju in ne prekinjata svoje vladavine oziroma pravila.

Igor Krtolica and Guillaume Silbertin-Blanc

Deleuze, A Critique of Violence

Key words: evil, violence, Spinoza, Nietzsche, Deleuze, judgement, war machine, Clausewitz, war

The first part of the text situates the theme of violence in Deleuze's thought. Through Spinoza's and Nietzsche's reversal of the problem of evil and violence the reversal of the system of judgement is shown, but it leaves the political side of the problem of violence still indeterminate. The second part is devoted to political dimensions of the problem of violence and reads Deleuze and Guattari's theory of the war machine together with Clausewitzian precepts concerning the status of war. For Clausewitz, war is the servant of state politics, and can be so precisely because it is not itself political. Similarly, for Deleuze and Guattari, the war machine is always potentially setting up a line of flight from state politics, and is not itself exhausted or determined by it. In the current system, the state has lost control of the war machine, and thus the war machine no longer has war as its object. It is through the political economy, and the interstices of society themselves, that the war machine operates, manifesting itself as a global security order and as an immanent unfolding of the capitalist economy itself. The idea of a war machine dedicated to a 'global peace' should not deceive us into expecting a degree of pacification or a decline in violence – the global violence and instability is itself internal to the world wide war machine and does not constitute an interruption in its rule.

Vladimir Milisavljević

»Vojni stroj« in »božansko nasilje«: ali obstaja Bog v »Raspravi o nomadologiji«?

Ključne besede: država, nasilje, nomadologija, vojna, vojni stroj, Benjamin, Deleuze

V tekstu se avtor loteva preizpraševanja nekaterih skupnih potez Benjaminove kritike nasilja in pojmovanja nomadskega vojnega stroja, ki sta ga razvila Deleuze in Guattari. Podobnost obstaja predvsem v načinu, na katerega je v dveh konceptualnih podvzetjih mišljeno nasilje države in prava – kot nasilje, ki »predpostavlja samega sebe«. Tako glede na Benjaminovo pojmovanje mitskega nasilja, kot tudi glede na Deleuzovo in Guattarijevo teorijo države, ima krožno in tavnološko strukturo. Takšna struktura pojma nasilja, ki se dojema v luči pojmov Heglove logike refleksije, tvori skrajno problematične poskuse razmisleka njegove zunanosti. Tekst poskuša pokazati, da tako Benjaminovo pojmovanje božanskega nasilja, ki minira krog mitskega nasilja in istočasno utemeljuje možnost revolucionarnega, kot tudi pojmovanje vojnega stroja iz »Razprave o nomadologiji«, izvira iz prizadevanja po odgovoru na ta problem. Toda cilj teh pojmov ni ugotavljanje načel, na katerih bi se lahko utemeljila pravica do izvajanja nasilja,

temveč uveljavitev nezvedljive singularnosti dogodka, ki se potrjuje tudi v praksi družbenih bojev.

Vladimir Milisavljević

“War machine” and “Divine Violence”: Is There God in “Nomadology”?

Key words: state, violence, nomadology, war, war machine, Benjamin, Deleuze

Author treats some common traits between Benjamin’s critique of violence and conception of nomadic war machine as developed by Deleuze and Guattari in *Thousand Plateaus*. The resemblance concerns the manner in which in both theories think the violence of state and law – as a violence “which presupposes itself”. Benjamin’s mythic violence and Deleuze’s and Guattari’s theory of the state have circular and tautological structure. Such structure of violence in the light of Hegel’s logics of reflection forms utterly problematic attempts to think exteriority. The text tries to show how Benjamin’s divine violence which undermines the circle of mythic violence and grounds simultaneously the possibility of revolutionary violence as well as conception of war machine in “Nomadology” originate in the attempt to provide an answer to this problem. The aim of these concepts is not to find principles to legitimate violence, but asserting the irreducibility of the singularity of the event affirmed in the practice of social struggles.

Petar Bojanić in Vladan Đokić

»L’institution révolutionnaire«. O »prevratu«, nasilju in instituciji pri Gillesu Deleuzu

Ključne besede: revolucija, *l’institution révolutionnaire*, institucija, nasilje, sprevrnitev, prevrat

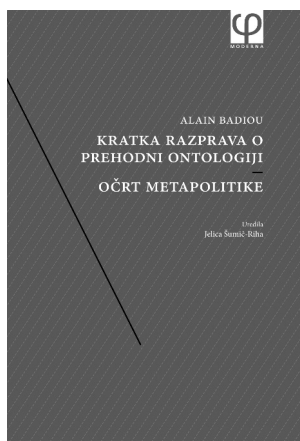
V svojih tekstih uporablja Deleuze izraz *l’institution révolutionnaire*, pri čemer se zagotovo popolnoma zaveda, da ima ta fraza precej kaotično in nedoločeno zgodovino v postrevolucionarnih obdobjih, a tudi tega, da je povsem v duhu Saint-Justovih namer. Tekst se ukvarja z vprašanjem, ali ta izraz najbolje opiše tako Deleuzovo dozdevno teorijo institucije kot tudi njegov angažma v teoriji nasploh. Osnovna težava, ki neposredno postavi pod vprašaj in razvrednoti tak komentar, je Deleuzova lastna zavrnitev tematiziranja institucije in njegovega lastnega teoretskega napora, ki tako dejansko odgovarja na svoje lastno vprašanje iz leta 1950: kaj pojasni institucije? In kakšna naj bi bila popolna institucija, tj. takšna institucija, ki je zoperstavljena vsem dogovorom in ki predpostavlja minimum zakonov? Deleuzova neprevidnost in posledično njegova zavrnitev njegovih lastnih zgodnjih poskusov mišljenja institucije nemara označuje njegov uvid in pripoznanje, da je tematizacija institucije, če sploh, nemogoča naloga.

Petar Bojanić in Vladan Đokić

"*L'institution révolutionnaire*". On "Overthrow" Violence and Institution in Gilles Deleuze

Key words: revolution, *l'institution révolutionnaire*, institution, violence, reversal, overthrow

Deleuze uses *l'institution révolutionnaire* in his texts, certainly completely aware that this phrase has a quite chaotic and vague history during post-revolutionary periods, but also that it is perfectly in the spirit of Saint-Just's intentions. We investigate whether this phrase best describes Deleuze's imaginary theory of the institution, as well as his engagement with the theory more generally. The preliminary difficulty, which immediately questions and devalues such a commentary, is Deleuze's own refusal to thematize the institution and his own effort, and thus actually answer his own questions from the 1950s: what is it that explains the institution? And what should perfect institutions be like, that is, ones opposed to all agreement, and which suppose a minimum of laws? Deleuze's carelessness and effectively his abandonment of his own early attempt at thinking the institution, could possibly mark his intuition and recognition that the thematization of the institution is, as of yet, an impossible task.



PHILOSOPHICA
SERIES MODERNA

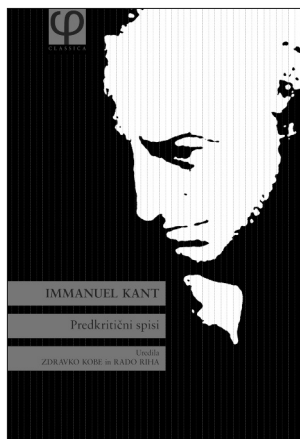
Alain Badiou
KRATKA RAZPRAVA O PREHODNI ONTOLOGIJI
OČRT METAPOLITIKE

Uredila Jelica Šumič-Riha
Prevedli Samo Tomšič, Peter Klepec,
Jelica Šumič-Riha

V knjigi sta združeni dve deli. V prvem gre za poskus nove utemeljitve ontologije: opirajoč se na matematiko, zlasti na teorijo množic in teorijo kategorij, avtor na novo konceptualizira nekatere ključne filozofske kategorije, kot so bit, resnica, subjekt in dogodek. V kritičnem soočenju s posameznimi utemeljitvenimi prelomi v metafiziki kot tudi s sodobnimi filozofskimi zastavitvami Badiou razvije izvirno teorijo odtegovalne in tranzitivne ontologije, ki omogoča misliti zgodovinske diskontinuitete na področju znanosti, umetnosti, politike in ljubezni.

Drugo delo vsebinsko sodi na področje politične teorije in pomeni temeljni prelom s tradicionalnim stališčem filozofije do politike, ki slednjo jemlje zgolj kot predmet filozofske refleksije, zanika pa njene resnično emancipatorične potenciale. Badiou v tem delu predstavlja politiko kot enega od generičnih procesov, zmožnih proizvesti resnico oziroma afirmirati enakost. Resnico v polju politike avtor ločuje od javnega mnenja, politično delovanje pa teorizira kot proces, ki povezuje razpravljanje in odločitev.

2010, 328 str., 14,5 × 21,5 cm, broširano
ISBN 978-961-254-248-1
Cena: 28 € | Klubska cena: 23 €



PHILOSOPHICA
SERIES CLASSICA

Immanuel Kant
PREDKRITIČNI SPISI

Uredila Zdravko Kobe in Rado Riha
Izbor besedil Samo Tomšič in Zdravko Kobe
Uvodna študija Zdravko Kobe
Prevod Samo Tomšič in Zdravko Kobe

Knjiga prinaša besedila, ki nam predstavljajo »Kantovo pot h Kantu«, torej raznolik splet tem in problemov, ki je Kanta pripeljal na prag njegovega »kopernikanskega obrata« v filozofiji. Večina besedil je prvič prevedena v slovenščino, v njih pa bo bralec odkril Kanta, ki se ukvarja tako s tradicionalnimi metafizičnimi problemi kakor tudi s presenetljivo teorijo psihoz in njegovo zgodnje obravnavanje moralnih in estetskih vprašanj.

Vsebina:

Zdravko Kobe, *Filozofija E. Kanta*
Poskus nekaterih razmišljanj o optimizmu
Lažno dlakocepstvo štirih silogističnih figur
Edini možni argument za demonstracijo obstoja boga
Raziskava o razločnosti načel naravne teologije in morale.
 Odgovor na vprašanje, ki ga je za leto 1763 zastavila
 Kraljeva akademija znanosti v Berlinu
Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo
Razmišljanja o občutju lepega in vzvišenega
Poskus o boleznih glave
Najava magistra Immanuela Kanta o poteku njegovih
 predavanj v zimskem semestru 1765–1766
Sanje duhovidca, pojasnjene s sanjami metafizike
O prvem temelju razlikovanja smeri v prostoru
O formi in temeljih inteligibilnega in senzibilnega sveta

2010, 512 str., 145×215 mm, trda vezava
ISBN 978-961-254-212-2
Cena 34,00 € / Klubska cena 28,00 €



PHILOSOPHICA
SERIES CLASSICA

Denis Diderot
D'ALEMBERTOVE SANJE IN DRUGI
FILOZOFSKI SPISI

Uredil Miran Božovič
Prevedli Miranda Bobnar, Miran Božovič,
Gregor Kroupa, Miha Marek, Primož Vitez
Spremna študija Miran Božovič

Denis Diderot, urednik Enciklopedije in materialistični filozof, je eden osrednjih filozofskih likov francoskega razsvetljenstva. Vendar je njegovo filozofsko delo na Slovenskem le malo poznano. Knjiga prinaša poleg novih prevodov naslovnega dela in Pisma o slepih tudi prve slovenske prevode izbora gesel iz *Enciklopedije* in spisov *Dodatek k Bougainvillovemu potopisu ali dialog med a in b o tem, kako neprimerno je presojeti o moralnosti tistih fizičnih dejanj, ki te razsežnosti sploh nimajo* ter *Pogovor med filozofom in gospo maršalico de****.

2010, 330 str., 145×215 mm, trda vezava
ISBN 978-961-254-211-5
Cena: 29 € | Klubska cena: 24 €

★★

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306, 1001 Ljubljana

Tel.: 01/470 64 65

E-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

Katalog: <http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije Založbe ZRC na voljo po klubskih cenah!

Navodila avtorjem

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo. Vsi prispeli članki bodo šli skozi recenzijski postopek.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem *Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah*. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka (abstrakta) svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Besedili v elektronski obliki in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (na primer *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati ležeče.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.