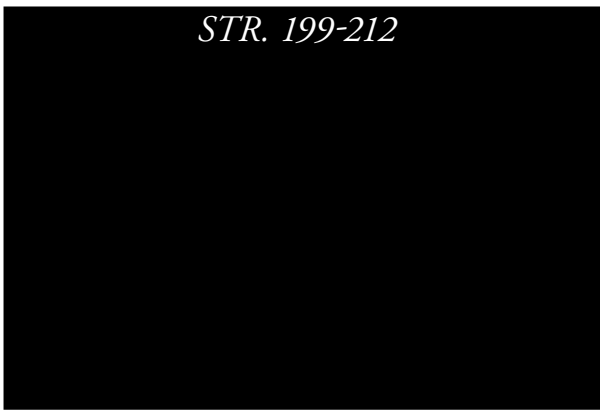


Antonio Negri
SPINOZINA
ANTIMODERNOST

STR. 199-212



::SPINOZA ROMANTIK

Paradoks, ki spremlja ponovno pojavitev Spinoze v modernosti, je v filozofskih krogih dobro znan. V mnogih poskusih implementacije Spinoze v nove filozofske poglede se je na koncu izkazalo, da je prav njegova heterodoksna filozofija sama doživela preporod in ponovno uveljavitev. Tako ga je na eni strani Mendelssohn želel približati ortodoksni filozofiji Leibniza in Wolffa, medtem ko je bil Jacobijev napor na drugi strani usmerjen v njegovo odtegnitev takratnemu krščanstvu, želeč ga prikazati kot heterodoksno figuro v dobesednem pomenu.¹ Na spor Mendelssohn-Jacobi, bolj znan kot spor o spinoizmu, lahko gledamo skozi aspekt krize specifičnega filozofskega modela; spor med njima tako ustvari podobo Spinoze, ki je zmožna miriti zaostrene razmere filozofije tistega časa, saj se njegova filozofija izkaže za sistematičen uvod v pojmovanja razmerja sile (moči) in substance, subjekta in narave. V modernosti je Spinoza ponovno oživel kot romantičen filozof – Lessing je pravilno pripoznal Spinozin sistem kot predstavo narave, zmožne uravnovesiti razmerje med čutnostjo in razumom, svobodo in nujnostjo ter zgodovino in vzrokom. V svojem nasprotovanju subjektivnemu in revolucionarnemu odporu viharništva sta se Herder in Goethe naslonila na ta mogočen simbol sinteze in objektivnosti – Spinoza ne predstavlja le figure romantičnega filozofa, temveč konstituira temelje in izpolnitev Romanticizma nasploh. Vsemogočnost narave sedaj ni več dojeta kot njena prekinitev v tragediji čustvovanja; uvid v njeno vsemogočnost (popolnost, op.p.) je predstavljalo preseganje te tragedije, zoperstavljeni kraljestvu dovršenih form. Sprejem romanticizma je Spinoza doživel skozi estetski pogled percepcije gibanja in popolnosti, dinamičnosti in form, ki se je ohranil navkljub ostri filozofski kritiki, uperjeni proti romanticizmu. Fichte, junak romanticizma, dojema Kantovo in Spinozino filozofijo za popolnoma skladno², v smislu neprekinjenega ontološkega gibanja jaza. Za Schellinga devedesetih let se je stališče razmerja kritične filozofije nasproti dogmatski filozofiji – tj. filozofije absolutnega jaza kritične filozofije nasproti dogmatski filozofiji objektivnosti in spinoizma – razrešilo v analizo dialektike objekta³, čemur je pritrdil tudi Hegel. Ne da bi postal antinomičen, se pozicija absolutnega jaza vzpostavi v procesu nujnosti, ki povzdigne duhovni avtomatizem⁴ razmerja subjekta in substance. Estetska dimenzija te sinteze se kaže

¹Manfred Walthers, "Spinoza en Allemagne. Histoire des problemes et de la recherche," v *Spinoza entre Lumieres et romantisme* (Les Cahiers de Fontenay 36-37 [March 1985]), p. 25.

²Peter Szondi, *Poesie et poetique de l'idealisme allemand* (Paris: Editions de Minuit, 1975), s. 10.

³Antonio Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel* (Padua: Cedam, 1958), s. 158.

⁴Martial Gueroult, "La philosophic schellingienne de la liberte," in *Studio, philosophica*, Schellingsheft 14 (1954), s. 152, 157.

kot proces nenehnega vračanja sile (moči) in substance, elementa ustvarjanja in njegovih form, do popolnosti. Romanticizem je, gledano s Heglovega stališča, zmožnost preseganja golega objektivnega idealizma in narave kot edine predstave lepega in resničnega. Le-ta je bil sicer prvotno mišljen kot uničenje enotnosti ideje in njene realnosti, kjer je v slednji potrebno poiskati razliko, od koder se manifestira notranji svet absolutne subjektivnosti in ponovno določiti njeno objektivnost na mestu, ko se preseganje zmožnosti čutnih zaznav umiri v postavljenosti končnega procesa.⁵ Kljub temu, da je ta linija argumenta sorodna Lessingovem stališču, je vztrajanje na propedeutiki lepega na poti k doseganju absoluta nov način artikulacije in dialektike takratne filozofije. Tako postane Spinoza centralna figura tega procesa. Proces, ki vznikne na tleh spora o spinozizmu.

::MODERNOST PROTI ROMANTIKI.

Zdi se, da so v tem konceptu neskladnosti. A Hegel kljub temu vztraja, da se Spinozo pripozna kot romantičnega filozofa, prav tako pa sam eksplicitno pokaže na ta neskladja. Romanticizem in estetika tvorita le del sveta in se kot taki ne moreta izčrpati v njegovi brezpogojnosti in neodvisnosti, oziraje se na učinkovitost, zgodovinskost in modernost. Tako romanticizem kot estetika trpita zaradi pomanjkanja resnice, kar se kaže kot odsotnost refleksije, le-ta pa je posledica pomanjkanja determinacije. Nesorazmernost spinozine biti je znak pomanjkanja določnosti zaradi pomanjkanja resnice. Navkljub Heglovemu rivalstvu proti Spinozi je prav v poglavju o meri v Znanosti logike I. mesto, kjer se "soočita in razideta"⁶. Bistvo, na katerega želim tu opozoriti, ni razlaga tega koncepta – kot so to pred nami storili že mnogi⁷ – temveč negativen koncept biti, ki ga Hegel pripisuje Spinozi; to predstavlja osrednje mesto, okrog katerega se je trlo mnogo debat dvajsetega stoletja o ontologiji modernosti. Heglovo stališče, bolje rečeno napad, se vzpostavi vzdolž dveh linij argumentacij. Prvo lahko uzremo skozi fenomenološki pogled na interpretacijo Spinozinega modusa, definiranega kot določitev substance, ki postulira determinacijo determinacije in je nekaj drugega kot ona sama, vzpostavljena s strani drugega. Hegel temu ugovarja: modus je nemudoma že dan in ni prepoznan kot ničnost, neeksistenca, in kot tak kot nujnost

⁵G.W.F. Hegel, *Aesthetik* (Berlin: Aufbau, 1955), trans. T. M. Knox, *Aesthetics* (Oxford: Clarendon Press, 1975), II, iii.

⁶G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson (Hamburg: Felix Meiner, 1967), I, iii; *Science of Logic*, trans. A. V. Miller (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989), s. 327-385.

⁷Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspero, 1979).

dialektične refleksije. Spinozistična fenomenologija je pusta, naslonjena na brezpogojnost, neodvisnost. Toda v tem primeru je svet modusov le svet abstraktnih nedoločnosti, kateremu umanjka razlika – ravno zaradi njegove tendence ohranjanja samega sebe kot brezpogojnega, neodvisnega. Modus se tako razprši v neenakost.⁸ Druga linija argumenta pa kaže, da ta razlika in neenakost na ontološki ravni napotujeta k Spinozini določitvi biti kot take. Bit se ne more ponovno vzpostaviti skozi nedoločnost modusov. Na implicitni ravni indiferentnost sveta modusov predstavlja celoto konstitutivne nedoločnosti biti, ki se razprši v tej realnosti. Spinozina bit se predstavlja kot tubit in je kot taka nerešljiva. Absolutna indiferenca je temeljna konstitutivna določnost Spinozine substance⁹, tisto, kar tej nedoločnosti manjka, pa je razlog dialektičnega obrata. Ta substanca je brezpogojno zaprta v lastnih določnostih, v prazni celoti, ki jih med sabo razlikuje. Spinozina substanca je “vzrok, ki v lastni biti za sebe vzdrži vse napade, ki je že podvržen nujnosti ali usodi in ta podredek je najmočnejša. Največja intuicija substance pri Spinozi je notranja osvoboditev končnosti biti za sebe; toda sam koncept je zase moč nujnosti in materialne svobode.”¹⁰

Hegel v tej določitvi substance 1. prepozna njeno lastno zmožnost prepoznavanja (sebe) kot brezmejnega horizonta realnosti, kot prisotnost biti nasploh (v občem smislu); 2. pritrdi neposredni in nerešljivi estetski moči substance, ki vztraja na sebi lastnem karakterju in 3. pripiše ji temeljno nezmožnost, da se izpopolni v svoji dejanskosti, tj. da se razreši v dialektični dimenziji realnosti. Takšna določitev substance pa za Hegla predstavlja romantični koncept biti pri Spinozi in je kot taka nemoderna. Brez Spinoze ni moč filozofirati, toda zunaj dialektike ni mogoče biti moderen. Modernost je del realnosti, je dovršitev zgodovine. Tega pa nam Spinozina bit in njena sila nista zmožni dati.

::ČAS MODERNOSTI

Toda obstaja še en način kako v oziru modernosti ponovno premisliti Heglovo pozicijo nasproti Spinoze. Ta moment predstavlja način zapopadanja časa. Za Spinozo je čas po eni strani čas sedanjosti¹¹, po drugi pa zapopada

⁸G.W.F. Hegel, *Logic*, s. 329; Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu* (Paris: Aubier, 1968), s. 462; Ernst Cassirer, *Das Erkenntnis-Problem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit* (Berlin: B. Cassirer, 1952).

⁹G.W.F. Hegel, *Logic*, s. 382.

¹⁰Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline*, ed. E. Behler, trans. S.A. Taunebeck (New York: Continuum, 1990), II, C, #108, s. 101. Na tem mestu pogledj Cassirer, *Das Erkenntnis-Problem*.

¹¹Prevod termina je iz angleškega *time of presence*. Na tem mestu naj dodam, da je v slovenskem prevodu *Etike* (SM, 1988; s. 94, 175, 198, 202, 262-predgovor) to prevedeno z besedno zvezo *sedanje bivanje*. Glede na kontekst članka bi lahko to prevajali tudi z prisotnostjo. Kadar bo prevod sedanjost, se nanašam na Spinozino pojmovanje,

dimenzijo neskončnega trajanja oz. neskončnosti, kot napor ohranjanja vsega v lastni eksistenci. Absurdno bi bilo, ko bi ta moč, sila vsebovala omejen čas, ki determinira trajnost stvari, kajti njeno uničenje ne more izhajati iz nje same, temveč je vzgib lahko le zunanji vzrok.¹² Čas kot sedanjost – torej kot posebnost, določnost – se kot preostanek neznatne dedukcije *trajanja* esence¹³, in hkrati kot pozitivna podlaga in ontološka preobrazba tega preostanka, vzpostavi kot telo v svoji dejanskosti in duh, ki je nanj prikovan; skupaj sta združena v ideji, ki izraža bisvo telesa *sub specie aeternitas*.¹⁴ Če je Heglovo stališče popolnoma nezdružljivo s spinozistično določitvijo časa kot neskončnosti, nam po drugi strani definicija časa kot sedanjosti razkriva precej nejasnosti. V prvem primeru nam Heglova polemika proti neskončenmu trajanju ponudi novo artikulacijo polemike glede modusov substance; sodeč po Heglu, neskončnost ne zaobide problema, temveč ga napravi radikalno inherentenga razmerju neskončnega in končnega. Zaradi tega je tovrsten koncept nujno treba preseči. Trajanje mora postati mera, posredovanje kvantitete nasproti kvaliteti, vzdolž tega procesa pa se mora neomejeno vzpostaviti v uresničitvi lastne nujnosti.¹⁵ V poizkusu odtegnitve spinozistične biti njeni teoretski usodi, ki vodi v smer popolne neeksistence, nas Hegel napotuje na pot redukcije trajanja časnosti in abstraktne temporalnosti v dejansko in historično temporalnost. Na tem mestu bi dialektika služila kot ponovna vzpostavitev biti v realnosti, kot konkretizacija časa pa bi prispevala k dovrstitvi definicije modernosti. S tem za nas postane relevantna Spinozina druga določitev časa, kot sedanjost in razprtje sile kot *sub specie aeternitas*. Toda kako lahko nekdo nasprotuje tej Spinozistični določitvi tubiti, ali nemara determiniranosti modusa biti, ki je v svoji posebnosti nezvedljiv na postalost¹⁶ in čigar determiniranost biti je popolnoma nezdružljiva s katerokoli dialektično sintezo? Hegel se še kako zaveda te pomanjkljivosti ko trdi, da dialektični koncept časnosti ne odpravi dejanske determiniranosti. Z drugimi besedami, dogodek, determiniranost – kot določilo, *Bestimmung*, ravno tako kot določenost, *Bestimmtheit* – ostaja v svoji dejanskosti. Če je čas modernosti (njegova) dovršitev, ta dovršitev realnosti ne uspe zakriti veličasnosti dogodka. Heglovska dialektika v nobenem primeru ne more opustiti popolnosti posebnega. Toda ravno na tem mestu

.....
torej sedanjost kot sedanje bivanje, kot neka *tuzdajšnjost*. Op.p.

¹²Spinoza, *Ethics*, 1I1P8, Demonstration (11/147, 5-6). Vsi citati Spinoze iz *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt (Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1972), 4 vols. Prevodi iz *Collected Works*, ed. and trans. Edwin Curley (Princeton : Princeton University Press, 1985).

¹³*Ethics* IV, Preface (11/209, 1-10).

¹⁴*Ethics* VP23, Scholium (11/295, 29-30).

¹⁵V nadaljevanju glej Hegel, *Logic*, I, iii, in Cassirer, *Das Erkenntnis-Problem*.

¹⁶Gewordensein, op.p.

dvoumnost zakriva nepremostljivo oviro. Spinozina sedanjost je eksistenca (bit), nasičena s silo, na neuničljivem horizontu posebnega.

Hegel lahko namerava inverzijo sile, toda takšen proces se nato izkaže za sofizem, saj je cilj prizadevanj ponovna uveljavitev taiste sile. Hegel lahko Spinozini biti očita naslije ireduktibilne sedanjosti in jo usmeri proti indifferenci in neobstoju, toda vsakokrat, ko se ta posebna sedanjost ponovno pojavi, se realnost, za katero Hegel meni, da je prazna, razkrije kot polna pozitivnosti, odprtosti in posebnih (z)možnostih. Najsi Hegel ima perspektivo časa kot neskončnega trajanja za nezadostno, lahko ponavljajočemu in sterilnemu transcendentalnemu gibanju zoperstavi le teoretično (spekulativno) prakso časa, kjer se slendnji pojavi nasičen sedanje determiniranosti. Na tej točki je Heglov sistem ogrožen – na mestu, kjer čas modernosti kot izpolnitev zgodovinskega razvoja nasprotuje vzniku posebnega, pozitivnemu času tubiti in Spinozini sedanjosti.

Kaj se potemtaka pripeti Heglovi ideji modernosti? Hegel je dolžan razkriti temeljne nejasnosti njegovega konceptualnega aparata. Način transcendentalne posredovanosti privzame nase pojav posebnega, toda v želji privzeti moč posebnega temu ne uspe zadostiti. Akozmični, atemporalni Spinoza izrazi koncept časa kot sedanjost in posebnost, čigar si ta veliki dialektični stroj ne zmore prilastiti. Modernost se izkaže ne le kot nasprotnik romanticizma, temveč je priča tudi uničujoči volji, ki se želi polastiti ustvarjalne moči posebnega. Toda uničenje ne eliminira učinkovitost ponavljanja, temveč postavi parametre prevlade. S Heglom postane modernost znak prevlade transcendentalnega nad močjo, nenehen napor k ureditvi sile funkcionalno v instrumentalno razumnost moči. To dvojno razmerje hkrati istočasno poveže in loči Hegla in Spinozo. Čeprav je bit za oba polna in ustvarjalna, na mestu, kjer Spinoza postavi silo v neposrednost in posebnost, Hegel privilegira posredovanost in transcendentalno dialektiko moči. Samo in le v tem pogledu Spinozina sedanjost oponira Heglovem postajanju. Spinozina antimodernost ni negacija dejanskosti, temveč redukcija slednjega na tubit – Heglova modernost pa se kaže v obratnem smislu.

::USODA MODERNOSTI

Realnost oz. modernost je “neposredna enotnost bistva in obstoja, z drugimi besedami, enotnost notranjega in zunanjega, v formi dialektike”. To predstavlja tudi izvor viharja, ki je pustošil na tleh filozofske kritike preteklih dveh stoletij.¹⁷ V obdobju srebrne dobe, še posebej pa v bronasti dobi sodobne nemške filozofije, tj. v “kritiki kritike” devetnajstega stoletja in obratu

¹⁷Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche*, trans. D. Green (New York: Columbia University Press, 199P).

stoletja akademske filozofije, sta se sila in substanca, *Wirklichkeit* in *Dasein*, vedno bolj in bolj oddaljevali druga od druge. Sila, prvotno predstavljena kot antagonist, je bila kasneje definirana kot iracionalna. Tako se je filozofija korak za korakom transformirala v sublimen napor pregnati iracionalno in poneveriti silo. Heglova namera vzpostaviti dialektično prevlado absolutne substance je bila na eni strani nasprotna takratni krizi, na drugi pa popolnoma nezdružljiva z nenehnim pozivom po ponovni vzpostavitvi transcendentalne teleologije, bolj ali manj po zgledu transcendentalnih form spreminjajočega se horizonta – čigar ironiji niso ubežala niti velika imena filozofije kot sta Marx in Nietzsche – ki je neprestano ponujal le zbledele, a navsezadnje učinkovite predstave o modernosti. Superiornost razmerij ustvarjalnosti nad silami ustvarjalnosti se je odcepila heglovski utopiji absoluta in si nadela podobo reformatorja teleologije. Sistemi neskončnega trajanja, usmerjeni v dialektično neskončnost, doživijo preporod kot projekti gospodstva napredne racionalnosti. Modernost menja rjuhe, postelj ne. Tovrsten proces ne nadaljuje, ob tem pa izčrpava svoje možnosti za obnove. Priča smo izumljanju neštetim načinom kako zaobiti Heglovo suhoparno, samovoljno in utopično predstavo modernosti, ki jo (proces) želi nadomestiti z utečenimi formami sistema razuma in transcendentalnosti; vse do tedaj, ko se ta proces v celoti ne izčrpa in usmeri refleksijo nase.¹⁸

Heidegger predstavlja skrajno točko tega procesa, za katerega se zdi, da je popolnoma enoten – če drži, da je eden od ciljev Biti in časa ponovno premisliti sistem transcendentalnosti.¹⁹ A se takoj, ko ponovno začne svojo pot po utečenih tirnicah, izkaže za neustreznega. "Naš namen v pričujoči razpravi je ponovno vpraševati po smislu in pomenu biti, in to karseda temeljno. Naš začasni namen je interpretacija časa kot možnega horizonta za sleherno razumevanje biti nasploh."²⁰

Toda "če naj bo interpretacija biti naša naloga, tubit ni le prvotna entiteta, ki jo moramo izpraševati; prav tako je bistvo, ki se že sklada s sabo, v njeni biti, na poti izpraševanja, ko vprašujemo po tem. Toda v tem primeru vprašanje biti ni prav nič drugega kot radikalizacija temeljne naravnosti-na-bit, lastni sami tubiti; pred-onotloško razumevanje biti."²¹

¹⁸Antonio Negri, poglavja VIII ("L'irrazionalismo") & IX ("Fenomenologia e esistenzialismo") v *La filosofia contemporanea*, ed. Mario Dal Pra (Corno-Milan: Vallardi, 1978), s. 151-175. Reevalvacija novokantovstva v Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, prevedel. F. Lawrence (Cambridge, Mass: MIT Press, 1987).

¹⁹Projekt naznanjen na začetku *Biti in časa*. Glej tudi Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, prevedel R. Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

²⁰*Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper & Row, 1962), s. 19.

²¹Ibid, s. 35. (V slovenskem prevodu *Bit in čas*, SM, 1997, s. 35, op.p.)

Tema sedanjosti postane zopet centralna točka. Tubit je temporalnost, ki se razkropi in ponovno vzpostavi v sleherni točki kot sedanjost. Sedanjost, ki je nespremenljiva in avtonomna trdnost v odnosu do vsakršnega premika in razkroja do "se"-ja²² in katerekoli oblike kulturne dezorientacije. Usoda postajanja in zgodovine je v prihodnje postavljena pod oznako *blagovno* in *malodušno*. Učinkovitost ne predstavlja več Heglov *Wirklichkeit*, temveč surova *Faktizität*. Modernost je propad. Nasprotujoč Heglovi posredovanosti in absolutnemu duhu Heidegger na zadnjih straneh *Biti in časa* zapiše: "Naša eksistencialna analiza tubiti se, nasprotno, prične z zbirom vase vrženih dejanskih ekistenc, z namenom razkriti temporalnost, ki prvotno sploh omogoča takšno ekistenco možno. Duh ne pade v čas, temveč eksistira prvotno kot temporalna temporalnost /.../ Duh ne pade v čas, temveč dejanska ekistenca pada kot padajoča skozi prvotno, pristno temporalnost."²³

Tu, v tem *padanju*, v tej *skrbi*, se temporalnost konstituira kot (z)možnost in samoprojekcija v prihodnost. Tu, ne da bi kdajkoli zapadli v pasti teleologije in dialektike, temporalnost razrkije možnost kot največji ontološki izvor determiniranosti tubiti. Na ta način usoda zopet le v sedanjosti odpre možnost in prihodnost. Toda kako lahko tubiti dokažemo pristnost? V tej tragično zapleteni zmešnjavi se uničenje izkaže za sebi največjo in najbolj pristno zmožnost tubiti. Toda slednja je prav tako nemožnost sedanjosti: "možnost nemožnosti" tako postane največja in najbolj pristna možnost tubiti. Na ta način se heglowska tema modernosti dovrši: v neeksistenci, uničenju nastopi neposredna enotnost ekistence in bistva. Heglovska nostalgična zahteva po *Bestimmung* postane drzna *Entschlossenheit* pri Heideggeru – mišljenje in razrešitev odprtosti tubiti njeni lastni resnici, ki je neeksistenca. Melodija, ki je narekovala ritem determiniranosti in transcendentalnosti, je odpela svoj konec.

::TEMPUS POTENTIAE

Heidegger ni le prerok konca, usode modernosti. Hkrati s tem, ko razmeji, predstavlja tudi stično točko začetka antimodernosti, tj. uvoda v pojmovanje časa kot konstitutivnega ontološkega razmerja, ki zlomi prevlado substance oz. transcendentalnosti in se kot tak naravna na silo, moč. Razrešitev ne obstaja le v dejanju odstranitve odločnosti, temveč je povezana z pričakovanjem in odprtostjo, ki sta resnici sami po sebi, kot se to razkrije za tubit. Razkritje biti ni le v dejanju odkritja, kateri pre-eksistira, temveč v dejanju postavljene

²²Vzeto po slovenskem prevodu *Biti in časa*, kjer se z "se" prevaja *das Man*, kot "brezosebni" se, op.p.

²³Ibid, s. 486. (Prav tam, s. 586, op.p.)

neodvisnosti tubiti skozi in proti razpršeni mobilnosti "se"-ja. Postaviti se kot končno, biti-tu predstavlja odprtost, ki je pogled, vidnost²⁴. A hkrati več kot pogled; je preudarnost, sprevidenost, kot razsodna previdnost, pazljivost. Biti-tu je možnost, a obenem več kot to; je moči-biti. "Mi" predpostavlja resnico, kajti "mi", biti na način biti kot jo poseduje tubit, "smo v resnici".²⁵ Toda tubit – in to je že implicirano v ustroju, postavitvi biti kot skrb – je vseskozi že pred sabo. Je bit, za katero je v njej sami največja težava lastna moči-biti. Odprtost in razkritje pripadata bistvenemu načinu biti in moči-biti tubiti kot biti-v-svetu. Moči-biti-v-svetu skupaj z razkrivajočo prekomerno naravnano-stjo na notrnji svet biti predstavlja težavo za tubit. V postavitvi biti tubiti kot skrbi, v biti-pred-sabo, izvira največja predpostavka.

Sedanjest torej ne pomeni zgolj biti prisoten v resnici, v neprikritosti bivajočega, temveč kot projekcija sedanjosti, pristnosti, kot nova trdnost biti. Čas stremi k moči, aludira njeni ustvarjalnosti, oplajajoč se njene energije. V samem jedru te artikulacije triumfira Spinoza; *tempus potentiae*. Spinozino vztrajanje na sedanjosti zapolni prazno mesto, nastalo z Heideggerjevo golo (z)možnostjo. Prevlada sedanjosti v razmerju do nastajanja, ki razlikuje spinozistično metafiziko od heglovske, se v oziru na Heideggerjevo prazno sedanjest ponovno vzpostavi kot prevlada polnosti, popolnosti sedanjosti. Ne da bi kdaj koli stopil na področje modernosti, Spinoza iz njega izstopi z obrnitvijo pojmovanja časa – katerega so nekateri želeli izpolniti v postajanju ali neeksistenci – v bistven in pozitivno naravnan čas. Pod enakimi ontološkimi pogoji ljubezen zamenja skrb. Spinoza sistematično obrne Heideggrovo pojmu *Angst* zoperstavi *Amor*, pojmu *Umsicht* zoperstavi *Mens, Entschlossenheit* zoperstavi *Cupiditas*, *Anwesenheit* zoperstavi *Conatus*, *Besorgen Appetitus, Möglichkeit Potentia*. Ne-namenska sedanjest in možnost v tej zoperstavitvi združita, kar drugače zastavljene ontologije razločijo. Hkrati se indiferentna pojmovanja biti ločijo – Heidegger se opre na neeksistenco, neobstoj (bit kot nebivajoče), Spinoza pa na (po)polnost. Heideggerjeva nejasnost, ki veje v praznosti, se razreši v spinozistični tendenci, ki vznikne s strani sedanjosti kot polnost, popolnost. Čeprav je za oba moč trditi, da se svoboda naravnosti sedanjosti, bolje rečeno fenomenoloških entitet, vzpostavi v njih samih, Spinoza v nasprotju s Heideggrom pripozna te entitete kot ustvarjalne sile. Redukcija časa na sedanjest se razpre v nasprotni smeri; na eni strani v naravnost sedanjosti, usmerjene k neeksistenci in na drugi strani k vztrajnosti ustvarjalne sedanjosti. Ta horizont nam razkrije dva pogleda: če Heidegger poravna račune z modernostjo, Spinoza (ki v modernost nikoli ni vstopil)

²⁴Sicht, op.p.

²⁵Ibid, s. 270.

poudarja neukrotljivo moč antimodernosti, ki je v celoti projicirana v prihodnost. Ljubezen pri Spinozi izraža čas sile, čas ki je sedanjost, kot od večnosti ustvarjeno dejanje. Determiniranost konceptualnega procesa lahko prav tako zasledimo v težki in problematični genezi Pete knjige Etike²⁶. Formalni pogoj identitete sedanjosti in večnosti je tako postavljen pred vsem ostalim. "Karkoli um dojema pod vidikom večnosti [*sub specie aeternitatis*], tega ne dojema zato ker pojmuje dejansko sedanje bivanje telesa, temveč da pojmuje bistvo telesa sub specie aeternitatis."²⁷ Pravilo 30. gre še korak naprej: "Dokler se naš duh zaveda samega sebe in svojega telesa pod vidikom večnosti, ima nujno zavest o bogu; ve, da je v bogu in ustvarjen s strani boga."²⁸

Temeljna razlaga pa sledi iz Pravila 32: "Izhajajoč iz tretjega spoznanja nujno nastane umska ljubezen do Boga. Iz tega spoznanja izhaja veselje, katero spremlja predstava boga kot njenega vzroka, tj. ljubezen do Boga, toda ne kakor si ga presdtavljamo kot navzočega, marveč kakor razumemo Boga kot večnega. In temu pravim umska ljubezen do boga."²⁹

Večnost je torej formalna določitev sedanjosti. Na tem mestu pa se zgodi preobrat in razlaga: "Četudi ta ljubezen do Boga ni imela začetka, vseeno poseduje vso popolnost ljubezni."³⁰ Tu je treba biti pazljiv, da se ne ujamemo v past trajanja: "Če pritrdimo splošnemu prepričanju ljudi, bomo videli, da se zavedajo večnosti njihovega duha,, toda zamenjajoč ga z trajanjem, ga pripisujejo domišljiji ali spominu, za katerega verjamejo da ostaja po smrti"³¹; skupaj z "ljubezen ki jo duh ima v povezavi s svojimi dejanji; torej dejanje, skozi katerega duh kontemplira samega sebe, skupaj s predstavo Boga kot njegovega vzroka /.../ torej je umska ljubezen duha del neskončne ljubezni, s katero Bog ljubi samega sebe."³² /.../ Od tod lahko jasno vidimo, od kot izvira naše zveličanje, blaženost, svoboda, tj. stalna in večna ljubezen od Boga oz. Božja ljubezen do ljudi. /.../ Kakor je ljubezen povezana z Bogom, je to blaženost."³³

Argumentacija se zaključi s Pravilom 40: "Več popolnosti, kot jo poseduje vsaka stvar, bolj aficira in manj je aficirana, in obratno, več kot aficira, bolj

²⁶V *The Savage Anomaly: Power and Politics in Spinoza*, prevedel M. Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), opozoril sem na kontradikcije Pete knjige *Etike*, znotraj katere obstajajo dve različni si smeri. Po pregledu kritik, ki o nasprotovali moji interpretaciji sem se izognil tistim, ki so vztrajali na prekomerni linearnosti ločitve. Zagovarjam mesto, kot bom pokazal kasneje, da je umska ljubezen (*amor intellectualis*), podana v Peti knjigi, naznanjena že v *Politični razpravi* – in odslej reevalvirana v luči celotnega Spinozinega sistema.

²⁷*Ethics* VP29 (11/298,10-14).

²⁸*Ethics* VP30 (11/299, (5-8).

²⁹*Ethics* VP32, Corollary (11/300, 22-27).

³⁰*Ethics* VP33, Scholium (11/301, 6-8).

³¹*Ethics* VP34, Scholium (11/301, 30-31, 1/302, 1-2).

³²*Ethics* VP36, Scholium (11/302,18-25).

³³*Ethics* VP36, Scholium (11/303, 2-9).

je popolna.”³⁴ Čas sile potemtakem izvira iz večnosti, prav kakor se dejanje nahaja v sedanjosti. Večnost, ki je tu predpostavljena, je rezultat, kot razsežnost potrditve dejanja. Čas je (po)polnost ljubezni. Heideggerjevi neeksistenci ustreza Spinozina popolnost, ali še rajši, paraodks večnosti, popolnost sedanjega sveta in veličastnost posebnega. Koncept modernosti je uničen s strani ljubezni.

::SPINOZINA ANTIMODERNOST

“Ta ljubezen do Boga ne more biti omadeževana z afekti zavisti ali ljubosumja, temveč, ravno nasprotno, bolj ko so ljudje združeni z Bogom z močjo ljubezni, bolj so se ta ljubezen krepili.”³⁵ Na ta način je definiciji Spinozne antimodernosti dodan še dodaten element. Sodeč po dinamičnosti njegovega sistema, temelječ na Tretji in Peti knjigi *Etike*, Spinoza zgradi skupno dimenzijo ustvarjalne sile in nato celotno predstavo božanske ljubezni. Prav kakor je modernost individualna, in je kot taka prisiljena iskati mehanizme posredovanja in ponovne določitve v transcendentalnem, podobno Spinoza odločno zanika možnost sleherne razsežnosti zunaj konstitutivnega procesa človeške družbe v prid brezpogojni imanentnosti. To postane povsem razvidno v *Politični razpravi*, pred tem pa deloma že v *Teološko-politični razpravi*, a nam pri razumevanju rdeče niti 20. Pravila Pete knjige *Etike*, še bolj pa pri razumevanju celotne postavitve konstitutivnih gibanj umske ljubezni kot skupnega -kolektivnega- jedra, bolje služi *Politična razprava*. Bistvo, ki ga želim poudariti, je, da je umska ljubezen formalni pogoj družbenosti, družbeni proces pa predstavlja ontološki pogoj umske ljubezni. Posledično nam umska ljubezen razkriva paradoks mnoštva in njegovega družbenega postajanja, vse odkar ljubezen sama opisuje dejanske mehanizme, ki vodijo možnost mnoštva, da se vzpostavi kot enotnost brezpogojne politične ureditve: moč demokratičnosti [*potestas democratica*].³⁶ Po drugi strani pa modernost ne zmore *upravičiti* demokracije. Modernost slednjo vselej razume kot mejo, mejnost, in jo zato preoblikuje v perspektivo transcendentalnosti. Heglovski Absolut predstavlja manifestacijo obih ustvarjalnih sil, ali moči, ki vznikajo iz njega, potem ko se vse posebnosti reducirajo na negativnost, ničnost. Posledica tega je predstava

³⁴ *Ethics* VP40 (11/306,2-3).

³⁵ *Ethics* VP20 (11/292, 15-17).

³⁶ Ponovno poudarjam kako se lahko dvoumnost Pete knjige *Etike* razreši v načinu branja, ki upošteva koncept umske ljubezni in konstitutivni proces demokracije, kot je opisan v *Politični razpravi*. Nasproti temu glej C. Vinti, *Spinoza. La conoscenza come liberazione* (Rome: Studium, 1984), poglavje IV, ki vsebuje imperativno proposicijo (ki se m jo razvil v *The Savage Anomaly*) in jo radikalizira do te mere, da je v Spinozinem sistemu moč najti permanenco transcendentnosti.

demokracije³⁷, ki je vedno nujno formalna. Dejanski rezultat tega procesa je edinole podreditev ustvarjalnih sil prevladi razmerij ustvarjalnosti. Toda kako lahko nerešljive namere posebnega, želja po družbenosti in temeljna determinacija družbenih procesov dopuščajo redukcijo na prej omenjene paradigme? V najbolj prefinjenem konceptu modernosti, je razmerje prevlade premeščeno v kategorijo nedokončanega, v smislu procesa, ki prirotnost ponovno zvede in vzpostavi skozi *trajanje*³⁸. Toda dosežek posebnosti, njihov način postavitve kot množstva, način vzpostavitve v vse obsežnejši vezi ljubezni, se ne razreši v ničesar nedokončanega. Spinoza ne pozna tega pojma. Ti procesi so, ravno nasprotno, vedno dovršeni in odprti; dimenzija, ki se tu ustvari med dovšitvijo in odprtjem, razsežnost brezpogojne moči in popolne svobode, je pot osvoboditve. Nemožnost utopije pri Spinozi omogoča popoln privzem moči osvoboditve na mesto sedanjosti; slednja stvarnost zoperstavi kot nasprotno utopiji, le-ta pa naravna sedanjost kot konstitutivno projekcijo. V nasprotju s prizadevanji Hegla, brezmejnost in sedanjost sobivata na polju brezmejne svobode in determinacije. Ni idealnosti, ničesar transcendentalnega, brez nedovršenih procesov, ki bi lahko zapolnili odprtost ali zapolnil mesto svobode. Odprtost, nesorazmernost in Absolut se dovršijo in zaprejo v sedanjosti, preko katere se lahko vzpostavi le nova sedanjost. Ljubezen zadosti neskončnosti sedanjosti, družbenost zadosti absolutnosti posebnega.

Ko Heidegger razvije občo fenomenologijo posebnega – tj. med neavtentičnostjo med-posvetnosti in pristnostjo biti-v-svetu razvije polemiko proti transcendentalnosti, ki je analogna Spinozini – se krog krize modernosti ponovno sklene z njim, ustvarjalna sila pa se reducira v neeksistenco. Spinozistična ljubezen pa se v determinaciji, v sreči – ravno nasprotno – navdušuje nad tem, kar najde na horizontu temporalnosti in to vzpostavi kot skupnost. Spinozina antimodernost privre na plano na nepremagljiv način, kot razkroj in razstavitev ustvarjalne sile, ontološko določena kot skupnost.

::SPINOZA REDIVIVUS

Krog modernosti, kot nam ga je zaupal Hegel – z drugimi besedami krog, v katerem redukcija moči na formo transcendentalne brezpogojnosti doseže svoj vrh in, posledično, v katerem izgon sile in njena redukcija na iracionalno prevlada nad krizo razmerij – tako doseže svojo dovršitev. To je tudi prostor, od koder spinozizem zaseda mesto v sodobni filozofiji, a odslej ne več kot

³⁷Nanašam se na liberalno-demokratsko interpretacijo Hegla, ki so jo razvili Rudolf Haym, Franz Rosenzweig in Eric Weil.

³⁸Jürgen Habermas, *Kleine Politischen Schriften I-IV* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), s. 444-464.

zgodovinski indikator, temveč kot dejanska paradigma. Njegova filozofija je vedno predstavljala referenčno točko v kritiki modernosti, kot nasprotovanje konceptu individualnega subjekta, posredovanosti in transcendentalnosti, ki je od Descartesa, pa do Hegla in Heideggra oblikoval predstavo modernosti; koncept družbenega subjekta, ljubezen in telo kot sili sedanjosti. Spinoza ustvari teorijo časa, razdvojenega med namenskostjo oziroma končnostjo, utemeljeno na ontologiji kot procesu združevanja; na osnovi tega deluje spinozizem kot pobudnik v pahljači alternativ definicije modernosti. Toda zakaj bi nekdo obsojal časovno naravnano pozicijo radikalne zavrnitve oblike modernosti zgolj zaradi njene določitve z omejujočim izrazom *alternativa*? Na terenu alternativ najdemo kompromisna stališča, večša v spretnosti posredovanja – kot npr. Habermasova teorija modernosti³⁹, s katero kljub njenim obsežnem razvijanju ni mogel uspešno preseči šibkosti in pohlevnosti ponavljanja strani Heglovih fenomenoloških konstruktov modernosti kot brezpogojnosti, samopostavljene v interakciji in nedokončanosti. Slednje za nas ni relevantno. Spinoza ponovno oživi drugje, na mestu, kjer se prelom izvora modernosti ponovno pojavi. Prelom med ustvarjalno močjo in razmerij ustvarjalnosti, med silo in posredovanostjo, med singularnostjo in Absolutom. Torej ne kot *alternativa* modernosti, temveč antimodernost, mogočna in progresivna. Nekateri sodobni avtorji so že pred nami omenili Spinozino antimodernost. Tako npr. Louis Althusser zapiše: "Spinozina filozofija predstavlja do tedaj nezamisljivo teoretično revolucijo v zgodovini filozofije, najverjetneje največjo filozofsko revolucijo vseh časov. In to v takšni meri, da lahko s filozofskega stališča smatramo Spinozo za Marxovega edinega neposrednega prednika."⁴⁰

Zakaj? Ker je Spinoza iznašel povsem neodvisno pojmovanje prakse brez teleologije, ko je mislil prisotnost vzroka v njegovih učinkih in sam obstoj strukture v njenih učinkih in sedanjosti. "Celoten obstoj strukture je sestavljen iz njenih učinkov /.../ struktura, ki je zgolj specifična kombinacija njenih svojevrstnih elementov ni nič, ne obstaja zunaj svojih učinkov."⁴¹ Za Foucaulta Spinoza preobrazi te breztemeljne strukturne posebnosti v mehanizem ustvarjalnih norm, temelječ na družbeni navzočnosti: "Tako lahko vidimo, da za filozofa zastaviti vprašanje pripadanja, vpetosti v sedanjost odslej ne bo več vprašanje pripadnosti doktrini ali tradiciji; ne bo več preprosto vprašanje

³⁹V "Labor and Interaction" [1968], v *Theory and Practice*, prevedel. J. Viertel (Boston: Beacon Press, 1973), to "Modernity, An Unfinished Project" [1980], izdano kot "Modernity vs. Postmodernity" v *New German Critique* 22 (1981), in *The Philosophical Discourse of Modernity* [1985], prevedel F. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

⁴⁰Louis Althusser et al., *Lire le Capital* (Paris: Maspero, 1965), vol. II, s. 50, *Reading Capital*, prevedel B. Brewster (New York: Pantheon, 1970), s. 102

⁴¹Ibid., s. 171; prevod, s. 189.

pripadnosti človeški skupnosti v splošnem oziru, temveč pripadanje določenim "Nam", ki pripada kulturni celoti, značilni lastni aktualnosti. Tisti "Nam", ki za filozofa postane predmet lastne refleksije in na ta način nezmožnost prezrtja vpraševanja filozofa po lastni pripadnosti temu "Nam", ki ga izjavlja. Skupaj lahko filozofija kot problem aktualnosti in vpraševaje filozofa po tej aktualnosti, katere del je on sam, in v zvezi s katero se mora določiti, primerno določi filozofijo kot diskurz modernosti in o modernosti.⁴²

Izhajajoč iz te pozicije lahko Foucault predlaga *politično zgodovino resnice* ali *politično ekonomijo želje do vednosti*⁴³ – na mestu, ki obrne predstavo modernosti kot usode, z namenom prikazati jo kot sedanjost in pripadnost. Nazadnje Spinoza za Deleuza premakne imanenco delovanja v sedanjo prisotnost do skrajnih meja prevlade pred-časnega nad učinkovitostjo – subjekt je na tem mestu kolektivni, družbeni subjekt, v spinozističnem slogu predstavljen kot rezultat vzajemnega gibanja imanentnega in vnanjega, v umerjeni sedanjosti sveta, ki je vedno ponovno naravnan na neskončne možnosti.⁴⁴ Antimodernost je potemtakem koncept sedanje zgodovine v preoblikovani predstavi družbenih osvoboditev. Kot meja in njeno preseganje. Kot njeno telo in večnost in sedanjost. Kot neskončna odprtost možnosti. *Res gestae*, zgodovinska praksa teorije.

Prevedel Aljoša Anzelc

⁴²Michel Foucault, *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971); prevedel. R. Dwyer, "Orders of Discourse," in *Social Science Information* 10:2 (April 1971).

⁴³Michel Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976); prevedel. R. Hurley, *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction* (New York: Pantheon, 1978).

⁴⁴Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Editions de Minuit, 1986); prevedel S. Hand, *Foucault* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).