

HEGEL ALI SPINOZA?

Ob Machereyevi knjigi

»A prav takrat, ko sem pisal I. zvezek ‚Kapitala‘, so zlovoljni, prevzetni in povprečni epigoni, ki imajo sedaj prvo besedo v omikani Nemčiji, uživali v tem, da so obravnavali Hegla tako, kakor je v Lessingovih časih vrli Moses Mendelssohn obravnaval Spinozo, namreč kot ‚crknjenega psa‘«
Marx: Sklepna beseda k drugi izdaji ‚Kapitala‘,

Kapital I., CZ, Ljubljana 1961, str. 22.

Spinoza kot prefiguracija, kot metafora Hegla, Hegel kot »après coup« Spinoze: Marxov citat je bil postavljen na čelo ne morda zaradi slovite opredelitve odnosa do Hegla in njegove dialektike, temveč zaradi v odvisniku uvedene Spinoze, postavljenega na isto linijo s Heglom. Hegel tako kot Spinoza, oba izločena iz maloumne uradne filozofije kot »crknjena psa«, ki neposredno postavljata vprašanje po tem, kaj mora ideologija izvreči, da bi lahko prikriala svoj lastni proces produkcije. Citat nas ob tem izbranem vstopu v Heglovo filozofijo — se pravi kratko malo v filozofijo — takoj postavi na teren izrinjene linije filozofije, iz filozofije izrinjenega, na teren vprašanja, kaj je drugo filozofije. Hegel in Spinoza, ki sta po eni strani tako rekoč paradigmatična zgleda novoveške filozofije (v najbolj grobi opredelitvi kot refleksija Descartesovega oz. Kantovega preloma), sta po drugi strani v določenem pogledu tudi njeno drugo par excellence. Če je filozofija, po znani Althusserjevi opredelitvi, razločevalna dejavnost (ne dela drugega kot razlikuje med »resnico in zmoto, med znanostjo in mnenjem, med inteligibilnim in čutnim, med umom in razumom, med duhom in materijo itd.«),¹ je treba njeno razločevanje prignati do tiste točke, kjer se razloči sama od sebe, kjer je torej sama svoje drugo. To se vprašanje po vstopu v (Heglovo) filozofijo prevesi v vprašanje po izstopu iz nje, po njenem robu. Vodilo nas bo torej vprašanje, kaj je tisto, od česar se mora filozofija ločiti, razmejiti, da bi se lahko vzpostavila, pri čemer seveda ni dovolj, da bi ostali pri njenem lastnem samorazumevanju tega razločevanja:

»Filozofija zanika lastno, za njo samo konstitutivno razmejevanje tako, da ‚razliko do vsega‘, svojo notranjo mejo, predstavlja bodisi kot zunanjo razliko, kot zunanjo pregrado... bodisi tako, da se v svoji dovršeni obliki vzpostavlja kot zmožnost refleksivnega zajetja vsega, tudi razlike, ki jo loči od vsakokrnega drugega.« (Riha 1982, str. 171—172.)

Vprašanje po tem, kaj je drugo filozofije, je tako vprašanje po toposu materialistične teorije. Na prvi pogled se zdi — in takšno je tudi močno razširjeno mnenje — da Hegel v najvišji meri ustreza tej možnosti totalnega refleksivnega zajetja vsega, vsakršne drugosti, ki bi se mu utegnila postaviti nasproti —

¹ Althusser: Philosophie et philosophie sopntanée des savants, Maspero, Paris 1974, str. 15.

najbrž bi bil Hegel prvi, na katerega bi pomislili ob drugem delu navedenega citata; vendar bomo skušali tukaj zagovarjati tezo, če naj nekoliko anticipiramo rezultat, da je Hegel hkrati točka, s katere se da najbolje postaviti vprašanje po drugem.

Marxov citat nam hkrati postavlja vprašanje drugega v najbolj drastični obliki, kot vprašanje židovstva, ki je bilo v celotni evropski zgodovini od 11. stoletja naprej ena najboljših materialnih prezentifikacij vprašanja po tem, kaj je drugo naše kulture, njena lastna ne-kultura. V Marxovem citatu beremo sodbo enega Žida² o drugem Židu, ki jo zapiše tretji Žid — Spinoza, crknjeni pes, ekskomunicirani Žid, ki zaznamuje rob židovstva, torej rob roba, kot vzvratno ogledalo, v katerem se v izostreni podobi v malem kažejo poteze neke veliko večje strukture — kot da bi Židje sami najbolj grobo reproducirali ekskomunikacijo, katere predmet so, saj je ekskomunikacija Spinoze najbrž najbolj drastična epizoda zahodne filozofije.³ Toliko v opozorilo, da vprašanje po drugem nikoli ni le akademsko vprašanje, zadeva objektivnega premisleka in treznega preudarka, da je vprašanje anatem in izključitev — na drugem koncu te linije stoji izključitev Lacana iz Mednarodne psihoanalitične asociacije, izključitev brez možnosti povratka, povsem primerljiva z ekskomunikacijo Spinoze.⁴

Skoraj gotovo je, da je Marx vedel za sodbo Mosesa Mendelssohna o Spinozi iz Heglove *Zgodovine filozofije* (20, str. 317). Tako kot mi je bil v položaju, ko je lahko videl Spinozo samo skozi Hegla — tako naletimo na Hegla tudi tam, kjer tega ne pričakujemo, ujeti smo v hegllovstvo, tudi kjer tega ne vidimo. Prav proti temu totalitarizmu hegllovstva nastopa Macherey v knjigi, ki jo bomo vzeli za izhodišče.⁵

Da je bil Hegel tako rekoč poklican, da pove resnico Spinoze, je najprej razvidno iz biografskega detajla: dne 30. julija 1816 je prorektor heidelberške univerze povabil Hegla na mesto profesorja na tej univerzi in v pismu zapisal

² Moses Mendelssohn (1729—1786), o katerem piše Vorländer: »Odlikujejo ga jasen stil, toplo čustvo in čista humanost.« (II. del, SM, Ljubljana 1970, str. 227.) V njegovem slovitom obravnavanju Spinoze kot »crknjenega psa«, po katerem je prišel v zgodovino, lahko izmed navedenih vrlin občudujemo predvsem jasen stil.

³ »... Preklet naj bo podnevi in preklet naj bo ponoči, preklet njegov počitek in prekleto njegovo zburjanje, prekleto njegovo odhajanje in preklet njegov prihod; naj mu Gospod nikoli ne odpusti in naj se odslej Gospodov srd in Božja togota zgrneta na tega človeka in mu naložita vsa prekletstva, zapisana v tem zakoniku. In Gospod bo izbrisal njegovo ime pod soncem in Gospod ga bo izvrigel iz vseh plemen Izraela in ga pogubil z vsemi kletvami nebesnega svoda, zapisanimi v tem zakoniku. In vi, zavezani Gospodu vašemu Bogu, ostanite danes vsi neomajni. Varujte se: naj nihče z njim ustno ali pismeno ne občuje, naj mu nihče ne izkaže najmanjše usluge, nihče naj z njim ne biva pod isto streho, nihče naj se mu ne približa na štiri vatre, nihče naj ne bere spisov, ki jih je naredil ali napisal.« Theum de Vreis: Baruch de Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1976, str. 41.

⁴ Lacan: Štirje temeljni koncepti psihoanalize, CZ, Ljubljana 1980, str. 10.

⁵ Pierre Macherey je kmalu po sodelovanju v slovitom *Lire le Capital* leta 1965 zbudil veliko pozornost s svojo knjigo *Pour une théorie de la production littéraire*, Maspero, Paris, 1966, ki še do danes ostaja temeljno althusserjansko delo o estetski problematiki in eden najpomembnejših marksističnih prispevkov k teoriji kulture in umetnosti. Slovenski prevod metodološkega prvega dela v: *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana 1980, str. 143—235 (v srbohrvaščini prevod celote: *Teorija književne proizvodnje*, Školska knjiga, Zagreb 1979). Naslednjo knjigo je Macherey izdal šele po trinajstih letih: *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979. Tudi ta je imela skoraj tako velik odmev kot prva, saj je prva sistematična razdelava spinozistične podlage althusserjanskega marksizma.

tudi: »Heidelberg bi prvič od ustanovitve Univerze v Vaši osebi imel filozofa. Nekoč so poklicali Spinozo, vendar zaman, kot gotovo veste.« In res je Hegel prav dobro vedel za Spinozovo zavrnitev mesta v Heidelbergu leta 1673 — o tem poroča tudi v *Zgodovini filozofije*. Tako je Hegel prišel na mesto, ki ga je Spinoza pustil praznega, kot tako rekoč metafora Spinoze. In to je tudi točka, kjer začenja Macherey.

Machereyeva operacija poteka v treh plasteh:

1) pokazati, kje je Hegel preprosto zgrešil Spinozo, kje je historičnega Spinozo zreduciral na podobo duha, na stopnjo v razvoju lastnega sistema — to se da pokazati ob problemu atributov, ob problemu determinacije kot negacije, itd., kot bomo videli. Prva plast torej postavlja filološka vprašanja eksegeze;

2) pokazati, kje je Hegel zgrešil Spinozo zaradi prevelike bližine, kje je zgrešil prav stvari, ki bi jih lahko najbolje uporabil in ki so v določeni obliki prefigurirale nekatere njegove osrednje teme — tu gre za vprašanje metode, vprašanje začetka filozofije, refleksivnosti spoznanja, ki je hkrati »adekvatno« spoznanje stvari same itd. Na tej ravni je torej Spinoza Heglov simptom — »Hegel, ki bere Spinozo, je že tudi in predvsem Spinoza, ki bere Hegla,« stoji že na ovitku Machereyevе knjige. Simptomatično je že, kako je Heglova sodba o Spinozi vseskozi razklana, največja hvalnica (denimo sloviti »imaš bodisi spinozizem ali pa sploh nimaš filozofije«) meji na zelo ostro kritiko, in Spinoza je točka, ki Hegla nenehno muči, h kateri se nenehno vrača (denimo na vseh ključnih mestih *Logike*);

3) postaviti alternativo Hegel/Spinoza kot alternativo dveh izključujočih se možnosti, dveh temeljnih pristopov, in sicer ob vprašanju teleologije, subjekta in negacije — te tri kategorijo se za Machereya povezujejo v enotno strukturo Heglove zablode. Ta tretja plast bo tudi naš poglobitni predmet: osnovnim dimenzijam heglovskega mišljenja se bomo skušali približati preko ovinka, preko vprašanja, kakšna alternativa se danes ponuja heglovski dialektiki, kakšen je poskus materialističnega izstopa iz nje — danes v različnih inačicah sicer zelo razširjen. Tu bi bilo tudi treba poiskati izhod iz alternative med heglovskim in antiheglovskim marksizmom — obe smeri sicer skušata živeti ena mimo druge, a tudi ne štedita ostrih besed ena na rovaš druge, vendar ju družijo določeno skupno polje in določene skupne predpostavke — paradoksnost prav v razumevanju Hegla.

Tri plasti Machereyevе argumentacije so ves čas superponirane, nalagajo se ena na drugo. Teza je torej, če bi jo skušali strniti v nekaj besed, da Spinoza po eni strani prefigurira Hegla, da anticipira njegove bistvene doprinose (Althusser: »anticipirano ponavljanje Hegla skozi Spinozo«),⁶ po drugi strani pa ga že vnaprej zavrne, tako da je poglobitna tema knjige pravzaprav Spinozova kritika Hegla.

Machereyevu argumentacijo bi se seveda dalo, nekoliko preveč preprosto, obrniti proti njemu samemu, proti althusserjanskemu marksizmu nasploh. Če je Spinoza simptom za Hegla, potem še toliko bolj velja, da je Hegel simptom za althusserjance. Tako bi se dalo:

⁶ Althusser: *Elementi samokritike*, BIGZ, Beograd 1975, str. 35. Nasploh je četrto poglavje te knjige, »Spinozi«, najizčrpnjši opis Althusserjevega stališča.

1) pokazati, kje Macherey zgreši historičnega Hegla in ga zvaaja na določeno vnaprej znano podobo, kako je ob vsej minuciozni natančnosti branja Spinoze pripravljen ob Heglu ponavljati najbolj plehke šolske modrosti — denimo, da je pri Heglu »vse Ideja«, da je samorazvoj Ideje le potrditev vnaprej danega, da se teleološko vse steče v absolutno védenje, ki je ukinitvev vseh razlik, protislovij etc.⁷

2. pokazati, kje althusserjanci zgrešijo Hegla prav tam, kjer so mu najbolj blizu — tam, kjer je že Althusserjev osnovni postopek še kako heglovski in kjer mu torej v njegovih križarskih pohodih zoper Hegla ne smemo verjeti na besedo. Na tej ravni tudi nikakor ne zadostuje zoperstavljanje »dogmatičnega«, »objektivističnega« Althusserjevega pristopa domnevno »kritičnemu« pristopu heglovskega marksizma.⁸

3) Postaviti alternativo Hegel-Althusser, kjer je Hegel že vnaprej kritiziral Althusserjeve nezadostnosti in segel daleč preko althusserjansko dojetega Spinoze. Prvi znak tega je že Althusserjevo lastno priznanje, da pri Spinozi ni najti pojma negativitete in protislovja, konec koncev osnove marksističnega pojmovnika. Priznanje z drugimi besedami pomeni, da pri Spinozi ni najti »strukturalnega« pojma strukture, ki mu je v celoti zavezan althusserjanski marksizem, in se naпослед izteče v ceneno simetrično ugotovitev, da je Hegel sicer izdelal pojma negativitete in protislovja, vendar le tako, da ju je v teleologiji svoje dialektike naпослед zvedel na končno identiteto, da ju je torej mislil le kot momenta te identitete, z zahtevo po njuni odpravi, medtem ko je Spinoza razvil radikalno neteleološki red kavzalnosti, antiteleološki model spoznanja. Tako bi bila torej potrebna ravno prava kombinacija obojega. S tem branjem pa sta popačena oba člena te alternative, kolikor je njuna os postavljena ob pojmu teleologije: teleologija postane črno brezno, v katerega se da brez težav vreči vsako specifično heglovsko problematiko, Spinoza pa je prisiljen intervenirati na terenu, ki sega preko njegove problematike in ga je treba posebej prikrojiti. Temu nasproti bi bilo treba zagovarjati tezo, da je moment absolutnega védenja moment Heglovega materializma, ne pa Heglove mistifikacije, kot se glasi pogošni očitek, ki naj bi v različnih inačicah veljal že kar za obracun s heglovstvom nasploh.

Začetek *Etike*, njena prva definicija, morda najbolje pokaže zgrešeno srečanje Hegla in Spinoze. Glasi se, kot je znano: »Z vzrokom samega sebe (*causa sui*) mislim tisto, česar bistvo vsebuje bivanje (*caius essentia involvit existentiam*)...« Številna so mesta, kjer Hegel slavi ta *causa sui* kot sijajni prvi princip in imenitno izhodišče Spinozovega sistema — »Neločljivost pojma in biti je temeljna določitev in predpostavka« (Enz. § 76). Spinoza se tako že od vsega začetka postavlja v polje absolutne misli, ki nima ničesar izven sebe, v pretenzijo po absolutu, spoj misli in biti, ki zahteva imanentno in univerzalno refleksijo. In tu je že takoj poglobitna Heglova kritika Spinoze, ki da je postavil dialektični prvi princip, vendar ga ni dosledno izpeljal in je zato obtičal v togosti (*das Starre*) substance. Zastavitev je dobra, nadaljevanje zataji. *Causa sui* je formula, ki omogoča isti heglovski obrat kot slovita analiza $A = A$ — tako kot tu subjekt v predikatu naleti sam nase, vzpostavi se neka razlika, ki se pa z isto gesto že tudi ukine, na mestu, kjer bi pričakovali neko opredelitev izhodiščnega

⁷ Vsekakor pa je po Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Maspero, Paris 1969, čutiti precejšen premik v althusserjanskem stališču do Hegla. Enoznačno zavračanje iz Pour Marx nadomesti bolj zdiferencirana obravnava.

⁸ Rado Riha: Filozofija v znanosti, DDU, Ljubljana 1982, str. 94—98, 169—187.

A, naletimo le na sam izhodiščni A, a zdaj na razloženo, v sebi razcepljeno, razlikovano izhodišče, ki poganja samorefleksijski proces, na izgubo sebe in hkrati na negacijo te izgube, tako pri *causa sui* na mestu, kjer bi moral biti učinek, naletimo spet na sam vzrok, na njegovo samorefleksijo, na njegovo razliko in njeno ukinitev.

Vendar gre tukaj po Machereyu za velik nesporazum (na tem vztraja že Gueroult), in to dvakratni:

1) *causa sui* nikakor ni temeljni pojem spinozizma, njegov izhodiščni temeljni kamen, kot ga bere Hegel. V razpravi *De intellectus emendatione* lahko preberemo stavek, kjer je zelo jasno vidna Spinozova distanca: »... si res in se sit, sive, ut *volgo dicitur*, *causa sui*.« (... če je stvar v sebi, ali, kot se običajno, »v vsakdanjem pomenu besede« pravi, vzrok samega sebe). *Causa sui* velja torej le »ut *volgo dicitur*«, v nekem še neadekvatnem, »vulgarnem« pomenu besede, nikakor ne kot najvišje izhodišče. Kaj je *causa sui*, je razvidno šele kasneje, šele iz substance. *Causa sui* je lastnost substance, substance pa pri Spinozi nikakor ne moremo definirati preko njenih lastnosti.

2) Druga točka je še veliko važnejša — za Spinozo namreč ni neke začetne resnice, iz katere bi se dalo vse deducirati, začetek je lahko le zasilen, približen, grob, neadekvaten, resnica pa je šele proizvod procesa. Prav v tem je Spinozova temeljna kritika kartezijanskega *clare et distincte*, izhodišče evidence, samorazvidne trdne točke, na katero se da nasloniti vso kasnejšo zgradbo. Tukaj Hegel spregleda točko, kjer mu je Spinoza prav najbližje.

V pretresu tega zgrešenega srečanja bomo sledili trem točkam, ki jih izpostavi Macherey: vprašanju geometrične metode, vprašanju atributov in vprašanju determinacije kot negacije. Seveda bi se dalo za tak pretres izbrati tudi precej drugačen itinerarij, vendar provizorično ostajamo na Machereyevem terenu, ki mu bomo poskusili začrtati mejo.

More geometrico

»Celotna Spinozova filozofija je že vsebovana v teh (začetnih) definicijah, te definicije pa so splošna določila in so tako povsem formalne. Pomanjkljivost spinozizma je v splošnem v tem, da začenja z definicijami. V matematiki ima tak postopek svojo vrednost, definicije so predpostavke, točka, daljica itd. se predpostavljajo. V filozofiji pa je vsebino treba spoznati kot tisto na sebi in za sebe resnično. V določenem trenutku se lahko prizna točnost nominalne definicije, tako da beseda 'substanca' odgovarja predstavi, ki jo navaja definicija. Nekaj povsem drugega pa je, da je ta vsebina resnična na sebi in za sebe. Takšno vprašanje se ob geometrijskih postavkah sploh ne zastavlja, s filozofskega gledišča pa je to poglavitna stvar. Prav tega Spinoza ni naredil. V začetnih definicijah je razložil enostavne misli in jih prikazal kot nekaj konkretnega. Vprašati pa bi se moral, ali je njihova vsebina resnična. Videti je, da je podana samo razlaga besede, važna pa je vsebina, ki je v njih. Zadošča, da se vsaka druga vsebina zvede na njo, da je tako (preko nje) dokazana. Od prve vsebine so odvisne vse ostale, saj je dana kot temelj, iz katerega izhaja vsa nujnost.« (Zgodovina filozofije III., str. 296.)

Hegel se torej zoperstavlja formalni dedukciji, geometrični metodi kot vnanji stvari sami, formalizmu takega postopka. Znana je Heglova notorična averzija do matematike nasploh, ki je zanj vselej nekaj mrtvega in mehničnega (cf. Predgovor k *Fenomenologiji*: »Gibanje matematičnega dokaza ne pripada tistemu, kar je predmet, temveč je neko stvari *zunanje* početje.« PhdG str. 42).

Geometrična metoda, ki jo Spinoza razglša že v podnaslovu *Etike*, se torej na prvi pogled kaže kot direktno nasprotje dialektične.

Vendar Spinozova lastna opredelitev metode iz *De intellectus emendatione* kaže precej drugačno podobo:

»Metoda ni nič drugega kot refleksivno spoznanje ali ideja ideje, in ker ne more biti ideje ideje, če ni najprej ideje, iz tega sledi, da ni metode, če ni najprej neke ideje.« (Cit. po Macherey, str. 56.) Prava metoda je »zgolj spoznanje čistega razuma, njegove narave in njegovih zakonov« (ibid).

Ni vnaprejšnje metode, ki bi predhodila samemu spoznanju, ne moremo si priti na jasno glede metode, preden začnemo spoznavati. Ni možen noben metodološki *a priori*, temveč je, nasprotno, metoda sama učinek spoznanja. »Habe-mus enim ideam veram,« pravi Spinoza na slovitem mestu iz istega spisa. Resnično idejo že imamo, spoznanje se začinja tako, da smo že ujeti v resnico. Na tem še dovolj občem nivoju stoji Spinoza skupaj s Heglom proti Descartesu in Macherey dodaja, da bi lahko *De intellectus emendatione* brali kot razpravo proti metodi.

V *Regulae ad directionem ingenii* si v Osmem pravilu Descartes postavlja že skorajda kantovsko zveneče vprašanje načelnih meja duha in spoznanja:

»Da pa ne bi ostali v večni negotovosti, kaj premore um, in da bi ne delal na slepo in prazno si je treba — preden začnemo natančno proučevati stvari — enkrat v življenju postaviti vprašanje, za katere spoznavne je človeški razum sposoben.« (SM 1957, str. 141.)

Od tod sklepa, da potrebujemo primerno metodo tako kot kovač kladivo in nakovalo, metodo, ki jo je treba izdelati vnaprej, preden se lotimo dela. V *De intellectus emendatione* povzema Spinoza skoraj dobesedno to primerno, le za nasproten namen — če potrebujemo pred kovanjem kladivo in nakovalo, kako ju izdelati? Skovati je treba samo kladivo. Ujeti smo v spoznanje, v prakso, in naše spoznanje lahko napreduje le kot refleksija tega vselej-že — gesta, s katero Spinozna odrine vso problematiko izvora, regresije do prvega orodja, do absolutnega začetka spoznavanja. Spoznanje je možno le kot proces, ki začinja s približki, na nujno neadekvaten način, resnica je nekaj proizvedenega. Prav ta moment je althusserjance pri Spinozi najbolj navduševal (nekoliko pozno pa so opazili, da je vse to še bolj povedano pri Heglu).

»Ni nobenega uvajanja v védenje, ni prave metode spoznanja, saj se misel lahko reflektira samo v svoji dejanski praksi, kot realna dejavnost duha, ki udejanja in preizkuša svojo moč (vis sua nativa), ki jo oblikuje v uporabi.« (Macherey, str. 64.)

Védenje ne preeksistira, spoznanje ni reprodukcija, isti red in isti proces se odvijata v realnosti in v misli, dogajanje v duhu je dogajanje realnosti. V tej naravnosti je spinozistična inspiracija althusserjanske teze o teoriji kot teoretski praksi — teze, ki je najprej naperjena proti pojmu spoznanja kot reproduciranja nečesa njemu vnanjega, kot ujemanja s stvarjo itd. Teza, ki je proti Althusserjevi volji po svojem značaju heglavska.

Problem ustrezne spoznavne metode nas pripelje najprej do vprašanja analitičnega ali sintetičnega pristopa. Svojo zahtevo po primatu analitične metode Descartes najbolje razvije v Odgovorih na druge ugovore (*Réponses aux secondes objections*), dodatku k *Meditacijam* (avtor drugih ugovorov je

bil sicer Mersenne).⁹ Dva tipa spoznanja si stojita nasproti: analitično, ki napreduje od učinkov k vzroku in se tako giblje v redu spoznanja (*ratio cognoscendi*), in sintetično, ki napreduje od vzrokov k učinkom in tako zadeva red biti (*ratio essendi*) — to slednje naj bi bila metoda starih geometrov, ki zahteva jasno opredeljene začetne definicije in deduktivni postopek. Analitična »*more philosophico*« je zoperstavljena sintetični »*more geometrico*«. Descartes utemeljuje svoje zavzemanje za analitično metodo s tem, da so prvi principi sicer res »jasni in razločni«, razvidni v neposredni intuiciji, vendar so kljub temu v nasprotju tako s čutnim spoznanjem kot na drugi strani z utečenim mnenjem. Zato se je treba do njih dokopati z meditacijo, s postopnim očiščenjem, z načelnim dvomom, z askezo. Analitična metoda je boljša, kolikor smo vselej pahnjeni v zmoto, v zaslepljenost, iz katere se moramo izkupati, da bi lahko prišli do jasnih in razločnih prvih načel, je torej metoda, ki najbolj ustreza poti spoznavanja od zmote, ki se je treba otresti, k resnici. Vendar je vsekakor možna tudi obratna pot, saj za Descartesa z vidika resnice konec koncev ni prav nič važno, po kakšni poti smo prišli do nje — metoda ni del same resnice. Da bi pokazal, kako je možno tudi drugače, je Descartes svojim Odgovorom na druge ugovore dodal še Geometrični povzetek,¹⁰ kjer je svoje dokaze za bivanje božje in za distinkcijo med duhom in telesom razporedil na geometrični način — torej na način, ki ga sam ne odobrava, saj ne ustreza dejanski poti spoznavanja, vendar je dopusten. Dokazi so zdaj *more geometrico dispositae*, razporejeni na geometrični način — gre zgolj za razpored, ki ne vpliva na stvar samo. Spinozovo prvo objavljeno delo pa nosi naslov *Renati des Cartes principiorum philosophiae pars 1 et 2 more geometrico demonstratae* — principi Descartesove filozofije so torej tu ne več zgolj zgolj razporejeni, temveč demonstrirani, po svoji nujnosti prikazani na geometrični način. Tu se začne Spinozova kritika Descartesa: sintetična metoda ni več uporabljena zgolj v kakem geometričnem povzetku, ki je ostal kot kuriozum v zgodovini filozofije, temveč je celota Descartesove filozofije predstavljena po metodi, ki je Descartes ni odobrila, prikazana je ne po *ratio cognoscendi*, temveč po *ratio essendi*. Odločitev, pri kateri Spinoza vztraja — tudi *Etika* že v podnaslovu razgláša, da je »*ordine geometrico demonstrata*«. A kaj s tem pridobimo? V čem je odločilna prednost?

Za Spinozo je med stvarmi tako kot med idejami ena sama edinstvena zveza, ki gre od vzrokov k učinkom — samo to je red nujnosti, v katerem sovpadeta *ratio essendi* in *ratio cognoscendi*. V nasprotju z Descartesom, ki nenehno zatrjuje, da nič ni brez vzroka in da se je torej izhajajoč iz končnega treba povzpeli k neskončnemu (to je sicer stara teološka tradicija), pravi Spinoza v slovitim stavku iz *Etike* (I. 36): »Ne biva nič, iz česar narave ne bi sledil neki učinek.« Nič ni torej brez učinka. Ta genetična koncepcija spoznanja se lahko skliče na Aristotela, po katerem je pravo spoznanje samo spoznanje preko vzrokov (»*Vere scire est scire per causas*«). Najvažnejše je, da ne gre za simetrični obrat, kjer bi zdaj pač namesto iz učinkov izhajali iz vzrokov, temveč se s tem prestrukturira celotno polje: s sintetično metodo sovpadeta *ratio essendi*

⁹ Nerazumljivo je, zakaj je slovenski prevod Meditacij brez ugovorov različnih avtorjev, ki so jih poslali Descartesu in Descartesovih odgovorov na te ugovore. Ti tvorijo integralni del teksta.

¹⁰ »Razlogi, ki dokazujejo existenco Boga in razliko med duhom in človeškim telesom, razporejeni na geometrični način«, v: *Oeuvres philosophiques II.*, Garnier, Paris 1967, str. 586—598.

in *ratio cognoscendi*. Če je pri Descartesu analitična pot dobila prednost zaradi naše vselejšnje ujetosti v zмотo, iz katere se je treba dokopati k resnici, pa je sintetična pot utemeljena, nasprotno, v vselejšnji ujetosti v resnico. Pri Descartesu je zмотa stvar naše svobodne volje in motimo se le po lastnem preudarku — rešitev je lahko le v tem, da se svobodna volja obrne sama proti sebi in se z lastnim dekretom ukine, Bogu se lahko približamo le tako, da se po svobodni volji odpovemo lastni svobodni volji (torej prav tistemu, kar človeško naravo veže z božjo) in s tem zmoti. Pri Spinozi pa je, nasprotno, zмотa ravno tako nujna kot resnica. »Vse ideje so resnične, kolikor se nanašajo na Boga.« (Etika II., 32). V zmoti je že resnica. Ideje same niso napačne, napačna je le naša naravnost, v kateri jih dojemamo, in prava modrost je v modificiranju tega odnosa. Modrec se ne znebi pristranosti, le spozna njeno nujnost in s tem premesti svoj subjektivni topos. In prav v tej spremembi topologije subjekta je bistvena prednost sintetične metode, geometrične poti. Spinozov primer (II., 35): sonce vidimo oddaljeno 200 korakov. V čem je zmotnost, imaginarnost te sodbe? Le v tem, da se ne nanaša na sonce, temveč je sodba o našem telesu, o njegovi dispoziciji, zaradi katere vidimo sonce popačeno. Kot sodba o naših perceptivnih zmožnostih je povsem resnična, treba jo je le vnesti v pravo naravnost. Imaginarnost je v tem, da spregledamo, *kako* je neka sodba resnična, na kakšen način smo sami vmeščeni do nje. Subjekt ne vidi, kako sodba govori o njem samem, spregleda njen samorefleksivni moment, ravno to pa je veliki heglovski topos.

Prav samorefleksivnost pa je tudi osrednji moment spinozistične kritike kartezijanskega pojma resnice. S Spinozovega vidika je nemogoče postaviti resnico kot ujemanje, *convenientia*, med idejo in stvarjo, ujemanje, ki lahko nastopi le *a posteriori* in predpostavlja vnanost ideje in stvari ter neko zunanje, nevtralnno stališče, s katerega bi ju lahko primerjali. Za Spinozo je ideja resnična le, kolikor je adekvatna, *adeaquatio* pa pomeni prav, da je treba idejo meriti samo glede nase, da torej vsebuje lastno realnost in lastno merilo.

»To ‚napredovanje‘, realni proces védenja, ne poteka niti od stvari k idejam niti od idej k stvarjem, temveč od ideje k ideji, se pravi, da med sabo povezuje miselne akte po nujnem vzročnem redu, ki je isti kot red, po katerem se v realnosti navezujejo stvari. *Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio causarum, idem ac ordo et connexio idearum.*« (Macherey, str. 74.)

Ali Spinozovo pismo št. 30 Tschirnhausu:

»Med resnično idejo in adekvatno idejo ne vidim nobene druge razlike kot tele: beseda ‚resničen‘ se nanaša izključno na ujemanje (*convenientia*) ideje in njenega ideata, medtem ko beseda ‚adekvaten‘ zadeva naravo same ideje; med tema dvema vrstama idej ni torej nobene dejstvene razlike razen tega ekstrinzičnega razmerja.«

Med idejo in ideatom ni nobnega razmerja odvisnosti, ideja ni adekvatna svojemu objektu zato, ker mu ustreza, ustreza mu, nasprotno, zato, ker je že sama na sebi adekvatna. (Tu spet ni težko prepoznati inspiracije za še eno veliko althusserjansko *témo*, da namreč vsaka praksa nosi v sebi kriterije lastne resničnosti — tako lahko, denimo, teoretsko prakso presojava le po imanentnih teoretskih kriterijih, ne pa morda po »materialni« praksi izven nje; seveda so tudi teoretski kriteriji praktični, vendar le na teoriji lasten, specifičen način.)

Ta prva točka približanja Hegla in Spinoze nas tako privede do rezultata, da Hegel v svoji kritiki geometrične metode zgreši prav vrsto momentov, ki bi jih lahko sam najbolj s pridom uporabil in kjer je ravno Spinozi najbližje: zgrešil je, najprej, da je Spinozovo geometrično metodo možno dojeti le v napetosti do kartezijanske metode, kot eksplicitno kritiko Descartesa, se pravi ne kot metodo formalističnega apriorizma, kakršna se na prvi pogled kaže današnjim očem, temveč nasprotno kot temeljito kritiko vsakršnega metodološkega apriorizma, ki na drugačnem terenu prefigurira določene momente Heglove kritike Kanta; zgrešil je, dalje, da je spoznanje, ki ga ta metoda zahteva, spoznanje kot proizvod, ne kot odraz ali reprezentacija nečesa sebi vnanjega, da je samorefleksivno, da se ideja meri sama glede nase, da je zmeta del resnice itd. Machereyeva implikacija je, da Hegel sicer vse to ve, vendar je Spinoza po svoje korenitejši od njega in sega dlje: Hegel naj bi namreč vse te elemente, ki jih ima v osnovi skupne s Spinozo, nanesel na totalni subjekt, na sklenjeno totaliteto, na samoproduciranje in samoprivajanje duha v teleološkem procesu, ki razvršča vse plasti v univerzalno hierarhijo bitnosti. Pri Spinozi pa, nasprotno, ideja ni edini način izkazovanja substance, zato ni mogoče postaviti nikakršne hierarhije, in, kar je še važnejše, spoznanje je neskončen proces, ki pa kljub svoji neskončnosti ostaja absoluten, prav to pa naj bi bilo tisto nemišljeno in nemišljivo v heglovski refleksiji, ki mora krog totalnega samoposredovanja skleniti z absolutnim védenjem.

Atributi

Heglovi očitki Spinozovemu pojmu atributov bi se v strnjeni obliki glasili nekako takole: substanca ostaja sama na sebi nedoločena, nekakšna črna luknja, kjer se izgubijo vsa določila, atributi pa ji ostajajo vnanji, niso samorazvoj substance; atributi so glede na substanco ontološko sekundarni, so njena limitacija in kot sleherna determinacija njena negacija; vrh vsega so odvisni od določenega modusa, od razuma, saj so že spočetka definirani kot »tisto, kar zaznava razum na substanci kot to, s čimer se določa njeno bistvo« (I, 4). Če torej o substanci ne moremo izvedeti ničesar določenega mimo atributov, ki pa jo že limitirajo in negirajo, tako tudi o atributih lahko nekaj zremo šele preko modusov, brez katerih bi ostali povsem prazni in abstraktni. Teža opredelitve neskončnega se tako postopno prelaga na končno, resnica se pod roko izmakne iz substance v moduse. Po drugi strani naj bi bil Spinozov dosežek, njegov napredek glede na Descartesa, v dojetju biti kot enotnosti nasprotij — substanca kot enotnost dveh atributov, razsežnosti in misli, med katerima vlada odnos opozicije, negacije, torej privativni odnos (eden je, kar drugi ni) (k vsemu temu cf. Gueroult 1968, str. 462—468).

Najprej je treba odpraviti možni nesporazum, ki ga omogoča Hegel, ko potihoma podtika Spinozi Kanta: atributi za Spinozo niso forme razuma, skozi katere bi dojemali substanco, temveč so v substanci, izražajo njeno bistvo — substanca ni kakšna reč na sebi, temveč je vseskozi realno spoznavna.

Drugi nesporazum je v prav tako potihoma predpostavljene hierarhiji med substanco in atributi — kot da bi vse izhajalo iz izhodiščne točke Boga kot neskončne in edine substance in se postopoma hierarhično završčalo navzdol. Prvo opozorilo proti takšnemu branju je že dejstvo, da Bog nastopi šele v 6. definiciji (in šele v 11. propoziciji zadobi svojo nujno eksistenco). Spinozove

začetne definicije in propozicije so sintetične, ne pa hipotetične, so realni proces konstituiranja substance, njena konkretna genetična zgodovina nastajanja. *Causa sui* ni izvorna samoutemeljitev absolutna, temveč gibanje potrjevanja, produkcija. Razmerja med substanco in atributi tako ne moremo dojeti niti po modelu vsebina — forma, niti subjekt — predikati, niti rod — vrste. Atributi ne predstavljajo substance, temveč jo izražajo; substanca tako ni pred atributi, prej bi celo lahko rekli obratno, pravi Macherey, da moramo v sintetično-geometričnem prikazu najprej razpolagati z atributi, da bi lahko prišli do neskončne substance.

V začetnih propozicijah Etike naletimo na mnogokrat zapaženo in komentirano protislovje med na eni strani substanco z enim samim atributom (*substantia unius attributi*) in torej možnostjo večih substanc (kolikor je pač atributov) in na drugi strani naposled eno samo substanco z neskončno atributi. Zdi se, da poteka neke vrste zarez med prvimi osmimi propozicijami, ki govorijo o tem, da ni možnih več substanc enega atributa (v nasprotju z Descartesom), in propozicijami 9—15, ki konstituirajo nujnost Boga kot ene same nekončne substance z neskončno atributi. Spinozova argumentacija se odvija, kot kaže, v dveh korakih: najprej v dokazovanju, da numerična distinkcija ne more biti realna — dve substanci istega atributa bi se razlikovali le *in numero*, le po številu, deležni pa bi bili istih pojmovnih opredelitev, to pa bi potavljalo vzrok njune podvojitve izven njiju samih, kar nasprotuje samemu pojmu substance. Drug korak pa (tako rekoč brez opozorila) postopa po negativni konverziji: če numerična distinkcija ne more biti realna, potem obratno tudi realna distinkcija ne more biti numerična — realna distinkcija med atributi (denimo med mišljenjem in razsežnostjo) ne potegne za seboj numerične distinkcije v absolutu, v sami substanci.¹¹ To pa pomeni, da se protislovja razrešijo, brž ko nehamo misliti na substanco kot na numerično, aritmetično enoto — substanca ni neko bitje, ki bi se ga dalo prešteti. Substanca ima v sebi množstvo, a to ni numerično množstvo, njena neskončnost je nedeljiva. Substanca je cela v vsakem atributu, neskončnost ni število. Z geometričnega vidika tako nima nobenega smisla vprašanje, ali je substanca pred atributi ali obratno. Substanca ne eksistira izven atributov, ki jo izražajo. Če pa je substanca neskončna in nedeljiva, mora biti neskončno tudi atributov, ki prav tako ne morejo biti števni: »Štetje /atributov/ se ne more končati, ker se ni nikoli začelo, iz preprostega razloga, ker sploh ni nobenega štetja« (Guieroult, str. 150). Enota je limitacija. Neskončen pa je tudi vsak atribut v svoji vrsti, in čim prestopimo prag neskončnega, ni možna več nobena hierarhija (kot, denimo, progresivna hierarhija monad pri Leibnizu).

Strogo vzeto Spinoza ni nič bolj monist kot dualist. Če trdimo, da je substanca ena ali da je Bog eden, to pomeni samo, da o tem nimamo adekvatne predstave in smo še vedno zavezani končnemu razumu:

»Neke stvari ne moremo imeti za samo in edino, preden nismo zasnovali še druge, ki ima isto definicijo kot prva. Toda eksistenca Boga je prav njegova esenca, zato je gotovo, če o Bogu rečemo, da je sam in edini, da to kaže, bodisi da o njem nimamo resnične ideje, ali pa da o njem govorimo na neprimeren način.« (50. pismo Jarigu Jellesu, cit. po Macherey, str. 128.)

¹¹ Deleuze: Spinoza et le problème de l'expression, Minuit, Paris 1968, zlasti str. 26—32.

Števnost je znak končnega razuma. Če trdimo, da je Bog eden, s tem že potihoma predpostavimo, da sta možna vsaj dva bogova. Bog kot en sam izključuje množstvo, vsebuje torej limitacijo, negacijo množstva — prav to pa je po Spinozi v protislovju z božjo naravo. Če naj bi bil Bog celota, totaliteta, enota, bi moral nekaj izključiti, ker pa ničesar ne izključuje, je ne-cel in nima nobene meje. Zato se mu tudi ne moremo približati z nobeno izmed treh klasičnih predstav — ni ne vrh piramide, ne konec serije, ne preseganje vsega končnega.¹²

Odnos atributov, ki izražajo neskončno bistvo substance, pa tudi ne more biti limitativen: sloviti Spinozov stavek o »*ordo et connexio*« pomeni prav to, da je v vsakem atributu vse identično z vsem v vseh drugih atributih, tako kot je identično s sabo. Atributi so identični v substanci in celo substanco spoznamo, ne da bi izstopili iz atributa mišljenja. En in isti red, ena in ista zveza velja v vseh atributih in če poznamo samo dva, nismo v ničemer prikrajšani. Med atributi sicer velja realna distinkcija, ki pa ni numerična in zato ni limitativna — so pozitivno izkazovanje substance in tako med njimi ne more biti opozicije, nasprotno, v substanci sovpadajo. Ne-celost, ne-totalitetni značaj substance omogoča misliti realno distinkcijo znotraj substance, ki pa zato ne potegne za seboj opozicije in negativnosti, temveč ostane čisto pozitivno izkazovanje razlike (»*non opposita sed diversa*«, pravi Spinoza). Prav to pa naj bi bil za Hegla nezaslišani škandal.

Heglovska zabloda glede spinozistične teorije atributov je na kratko povzeta v stavku iz dodatka k Enz. S 151: »Spinoza postavlja substanco na vrh svojega sistema in jo definira kot enotnost misli in razsežnosti, ne da bi pokazal, kako je prišel do te razlike in do ukinitve te razlike v substancialni enotnosti.« Vse je tukaj: hierarhija in kronološki red med substanco in atributi, opozicija in ukinitve opozicije med atributi, izguba pozitivnega pomena, ki ga ima Spinozovo nenehno poudarjanje neskončnega števila atributov, spregled ne-celosti kot osrednjega spinozističnega koncepta, ki ravno nasprotuje heglovskemu pojmu totalitete.

Mimogrede naj še omenimo, kakšen nesporazum je bilo v določenem delu marksizma (Plehanov itd.) razširjeno branje Spinoze, ki je v središče postavilo koncept monizma in razglašalo marksizem za nič manj kot moderni spinozizem. Althusserjansko branje, ki ga skušamo tukaj začrtati v grobih potezah, je s tem ne le v ostrem nasprotju, točneje bi bilo, da med njima ni nikakršne zveze, nobenega odnosa. V ospredju so teme, ki prej sploh niso bile omenjene, med njima ni skupnega imenovalca.¹³

Omnis determinatio est negatio

Ključno vprašanje se tako zgošča okoli problema negativnosti. Ves Spinozov dispozitiv substance in atributov skuša odgovoriti na vprašanje, kako lahko znotraj absolutna mislimo razliko in kakšen naj bo tip razlike, ki zadeva

¹² Seveda je to treba vzeti pogojno, saj Spinoza sam večkrat govori o substanci kot eni, denimo v I. 5, 8, 14 itd.

¹³ Cf. npr. Bruno Schoch: »Teorijska praksa« — spinozistički marksizam, Marksizam u svetu 1982/11—12, str. 195—260. Glede Althusserjeve lastne distance do predhodnega marksističnega spinozizma pa cf. predvsem daljšo opombo o monizmu (to je bil ključni pojem vse dotedanje marksistične recepcije Spinoze) v Za Marxa, Nolit, Beograd 1971, str. 181—182.

absolut. Smoter je v tem, da realna distinkcija med atributi ne vnese razcepa v absolut, ne potegne za seboj ne numeričnega mnoštva ne negativnosti, vendar hkrati dopušča proces razločevanja, izražanja, proizvajanja substance, ne da bi to že pomenilo limitacijo — proces, katerega prednost je v tem, da se ga ne da totalizirati.

Osnovni strategiji tega dispozitiva stoji nasproti sloviti stavek o tem, da je vsaka determinacija negacija. Hegla je stavek navduševal, jemal ga je za enega Spinozovih velikih prebliskov. V njem je bral, da vsaka pozitivna določitev že nosi v sebi negacijo, da dejanskosti ne moremo dojeti v odnosu do polne, pozitivne biti, ampak zmeraj že na ozadju negativnosti, da pa je po drugi strani v sami negaciji že nekaj pozitivnega, kar konstituira bit, da gre torej za notranjo prepletенost in medsebojno pogojenost pozitivnega in negativnega. Za Hegla stoji Spinoza na poziciji končnega razuma, ko ne mara potegniti radikalnih konsekvenc tega svojega stavka — negacijo naposled omeji na končnost, vrže jo ven iz absoluta, negacija mu je golo nasprotje pozicije. Torej je tudi pri tem stavku tako, da dober začetek v nadaljevanju zataji, Spinoza se odreče posledicam svojih nastavkov. Takšni dobri nastavki so bili za Hegla že v enotnosti nasprotij, ki so jo ponujala razmerja med eksistenco in esenco iz začetka *Etike*, med protislovnimi atributi in njihovo združitev v substanci in med vzrokom in učinkom v causa sui.

Tega slovitega stavka o determinaciji kot negaciji, ki ga Hegel postavlja malone v središče interpretacije Spinoze, pa ne najdemo v nobenem izmed njegovih osrednjih del; gre, nasprotno, za vrinjeni stavek med dvema pomišljajema — *determinatio negatio est*, brez *omnis*, kot napačno zapiše Hegel — iz 50. pisma Jarigu Jellesu. Da bi bila zmeda še popolnejša, je treba dodati, da je bilo pismo napisano v holandsčini, pred nami pa je zgolj v latinskem prevodu in obstoji določena verjetnost, da gre pri vrinjenem stavku sploh za dostavek latinskega prevajalca in da torej sploh ni spod Spinozove roke (k temu se nagiba več strokovnjakov, denimo L. Robinson: Komentar zu Spinozas *Ethik*, Leipzig 1928, sicer klasična interpretacija). Kontekst zadeva vprašanje, kako misliti lik, *figuro*.

»Kar se pa tiče tega, da je lik negacija in v resnici ne nekaj pozitivnega, pa je očitno, da čista materija, z nedoločenega vidika, ne more imeti nobenega lika in da lahko najdemo lik samo v končnih in določenih /determiniranih/ telesih. Kajti kdor trdi, da zaznava nek lik, s tem ne kaže nič drugega kot dejstvo, da pojmuje neko določeno stvar in način, po katerem je določena. Torej ta določitev /determinatio/ ne pripada stvari glede na njeno bit /juxta suum esse/, temveč nasprotno, je, kar ona ni /ejus non esse/. Zato torej lik, ki ni nič drugega kot določitev — in določitev je negacija — ne bo mogel biti nič drugega, kot je bilo rečeno, kot negacija.« (Cit. po Macherey, str. 158—159.)

Lik pa ni neka stvar ali ideja, temveč je limita, meja, ki ločuje stvari. V Spinozovem kontekstu gre torej izključno za medsebojno limitacijo končnih teles, tako da se determinacija kot negacija nanaša le na končni razum, ki izvzame določeni lik iz neskončne navezave in sloviti stavek tako ne govori o lastnostih sleherne determinacije, temveč o iluziji končnega razuma. Substanca za Spinozo ni determinirana.

»Tukaj se kaže za Hegla škandalozna distinkcija med substanco in subjektom: substanca je tisto, kar ne more biti subjekt, kolikor je absolutna, torej nedoločena in se je ne da določiti kot celote /totalitete/; in obratno, subjekt je tisto, kar po svoji lastni limitaciji ne more biti substanca.« (Macherey, str. 160.)

Determinacija zadeva končna telesa, kolikor jih razum pojmuje ločeno od njihove prave dejanskosti, ločeno od Boga. Končni razum običi v slabi neskončnosti, v predstavi neskončne deljivosti kvantitete, uide pa mu *infinitum actu*, imanentna neskončnost substance v slehernem pojavu, imanentnost vzroka v njegovih učinkih, nedeljiva neskončnost substance, ki jo je treba zapopasti v modusih kot dejavni princip znotraj končnega — prav to pa konec koncev pomeni Spinozovo geslo o *amor intellectualis Dei* in pozitivna prisotnost neskončnega v končnem *sub specie aeternitatis*. Ni dveh redov, končnega in neskončnega, *natura naturans* v Bogu sovpada z *natura naturata*. Negativnost in limitacija sta možni le z omejenega stališča končnega razuma, s stališča substance pa veljajo le pozitivne opredelitve po notranji nujnosti. En in isti red »se izraža istočasno in identično kot absoluten in kot relativen, in le razum in imaginacija ga spoznavata na protisloven način.« (Macherey, str. 175.) Determinacijo, ki je negacija, je treba strogo ločiti od determinacije kot afirmacije, ki nastopa takoj na začetku v VII. definiciji: »Svobodna se bo imenovala tista stvar, ki biva samo zavoljo nujnosti svoje narave in ki je zgolj od sebe same določena za delovanje . . .« (str. 94).

Ključno vprašanje in velika težava spinozizma pa je tako vmeščena na prehod iz absolutnega v relativno, iz končnega v neskončno. Spinozova strategija, ki je skušala vso negativnost prestaviti na stran imaginacije in jo izgnati iz substancialnega reda, naleti tukaj na preskusni kamen. Od kod namreč v pozitivnem in dejavnem substancialnem redu sploh negativnost, pa četudi le kot iluzija, zabloda končnega razuma, utvara imaginacije? Stičišče neskončnega in končnega je prav na zglobo med atributi in modusi in tu Spinoza krpa z uvajanjem dodatnih distinkcij, z uvedbo neskončnih modusov. Poleg atributa, denimo razsežnosti, je zdaj uveden neposredni neskončni modus, ki je, kot zremo iz 64. pisma Schullerju, znotraj atributa razsežnosti gibanje in mirovanje (znotraj mišljenja pa absolutno neskončni razum), in dalje posredni neskončni modus, ki je *facies totius universi*, obličje celotnega univerzuma — ta »ostaja ves čas isti, čeprav se spreminja po neskončno modusih« — in naposled še končni modusi kot posamezna telesa, individui. Vendar te dodatne opredelitve ne morejo dati zadovoljivega odgovora na enostavno vprašanje: kako se lahko absolutno neskončni atribut razsežnosti neposredno izraža v modusu? Kako lahko nedeterminirano preide v determinacijo? Rdeča nit, ki se vleče skozi *Etiko*, je prav ločitev, rez med neskončnim in končnim; tako 28. pravilo prvega dela eksplicitno določa, da lahko iz neskončnega nastaja le neskončno, iz končnega pa le končno (str. 117—118) in nikoli ne moremo priti do elementa, kjer bi se stikala — *infinitum actu* ni podaljšek neke serije. Vendar so po drugi strani neskončni modusi ravno to paradokсно mesto. Tukaj naposled tudi Macherey prizna realno težavo Spinozovega postopka (»Ni gotovo, da spinozistični koncepti omogočajo razrešiti to težavo . . .«, str. 185).

Narava je sestavljena iz neskončno teles, ki učinkujejo eno na drugo, ki so včlenjena v neskončni tranzitivni mehanski navezavi — te se ne da nikoli pripeljati do prvega, izvornega vzroka — in tako tvorijo *facies totius universi* kot čisto eksteriornost, ki nima ničesar izven sebe. » . . . odprta Totaliteta ki ni nič drugega kot aktivni odnos svojih delov,« pravi Althusser v *Samokritiki* (str. 41). Serija narave ne konvergira in ne da se je imanentno preseči — Bog ni njen prvi ali poslednji tranzitivni vzrok, temveč imanentni. Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli, da je tako sicer moč razložiti identiteto končnega in neskončnega, njuno sovpadanje, ne pa njune razlike. Stvari po svojem bistvu

nimajo notranje negativitete, v neskončnost vztrajajo v svojem stanju, uničene so lahko le od zunaj, od drugih stvari. Negativnost vselej prihaja od drugod. Kolikor so stvari določene *in se*, po svoji esenci, ne vsebujejo negativnosti, ta se jim pritakne šele v določenosti *in alio*, v eksistenci¹⁴. Ilustracij tega splošnega načela v *Etiki* kar mrgoli, npr.:

»Nobena stvar ne more biti uničena drugače kot od zunanjega vzroka.« (III., 4.)
 »Dvoje stvari je nasprotno narave, se pravi, dvoje stvari ne more biti v istem subjektu, kolikor lahko ena uniči drugo.« (III., 5, str. 197.) Cf. še IV., 29, 30 (str. 281): Kolikor je neka stvar različna od kake druge, ji ne more ne nasprotovati ne pomagati, je ne krepiti ne slabiti; kolikor pa ima neka stvar s kako drugo kaj skupnega, pa zanjo ne more biti slaba, ji ne more škodovati itd.

Kje je potemtakem sploh možno mesto nasprotja? Kako je sploh mogoče misliti konflikt? Lahko si ga predstavimo kvečjemu kot

»možnost, da neko določilo v nekem danem subjektu onemogoči nastop nekega drugega določila v nekem drugem subjektu — znak prerazporeditve v celotnem naravnem redu'. Niti ne kot razmerje dveh predikatov, temveč le kot substitucijo (možnega) učinka A z učinkom B. Ta govornica pa je sicer nezadovoljiva: če omogočim razumevanje, da nekaj možnega ni nastopilo, potihoma pretvorim neki ne-dogodek v dogodek, ki umanjka, odsotnost v nekaj spodletelega /une absence en un raté/. ... Nikoli mi ni nič odvzeto: samo 'odvzetje' priča, da tisto, za kar menim, da mi je bilo odvzeto, ni pripadalo moji naravi.« (Lebrun: *La patience du concept*, str. 276.)

Lebrunova parafraza morda najjasneje pokaže misel Spinozove strategije, ki je tu direktni nasprotek »strukturalnega« pojma strukture. Izogniti se skuša prav temu, da bi odsotnost kot taka zadobila pomen, da bi odsotnost dojeli kot umanjkanje določene prisotnosti in da bi nedogodek prejel pomen spodletelega dogodka, torej bi bila njegova odsotnost postavljena v relacijo s prisotnim, s tem pa tudi sama prisotnost uzrta na ozadju (možne) odsotnosti. Priznanje, da je že sama odsotnost dogodka določen dogodek, obrne celotno perspektivo, zamaje samo prisotnost, ki nenadoma postane luknjičava. V tem pogledu ostane celotno koketiranje s spinozizmom znotraj t. i. »strukturalizma« le dovolj površinska analogija, ki mora nujno zamolčati določena vprašanja, zlasti pa zatajiti lastno diskontinuiteto.¹⁵

Tretji presek, vprašanje determinacije kot negacije, se za Machereya nazadnje izteče v že nakazani rezultat, da se Spinoza sicer zaplete v precejšnje, nemara kar nerešljive težave ob vprašanih negativnosti, nasprotja in protislovja, da pa po drugi strani Hegel, ki je negativnost in protislovje postavil v osrčje svojega sistema, prav ta dva pojma radikalno zataji in ju kar najbolj

¹⁴ Spinoza krpa že pri razlagi VI. definicije: »... a k bistvu tistega, kar je absolutno neskončno, spada vse, kar izraža bistvo in ne vsebuje nobenega zanikanja /negationem nullam involvit/.«

¹⁵ Cf. npr.: »Odsotnost vzroka v 'metonimični vzorčnosti' /izraz prevzet od J.-A. Millerja/ strukture na njene učinke ni rezultat vnanjosti strukture glede na ekonomske fenomene; nasprotno je to sama forma notranjosti strukture, kot strukture, v njenih učinkih. To torej implicira, da učinki niso vnanji strukturi, niso vnaprej obstoječi objekt, element ali prostor, v katere bi nato struktura vtisnila svoje znamenje: prav nasprotno to implicira, da je struktura imanentna svojim učinkom, imanentni vzrok svojih učinkov v spinozističnem pomenu besede, da se vsa eksistenca strukture sestoji iz njenih učinkov, da skratka struktura, ki ni nič drugega kot specifična kombinacija svojih lastnih elementov, ni nič izven svojih učinkov.« Lire le Capital II., Maspero, Paris 1968, str. 65.

učinkovito odpravi. Heglov idealizem, pravi Macherey, se sestoji »v garanciji, ki si jo daje duh, ki se poraja kot svoja lastna vsebina, da je njegovo gibanje nekam usmerjeno, nekam, kjer na določen način že je, saj je subjekt, ki se udejanja in se vrača k sebi preko cikla svojih manifestacij.« (str. 252). Heglovo mišljenje naj bi bilo tako mišljenje proti protislovju, z vidika oblube njegove razrešitve, delo negativnega se mora izbrisati, negativnost je pripuščena le toliko, da se jo še da ekonomizirati, vpreči v voz pozitivitete. Hegel zatre negativnost v enačbi negacija negacije = subjekt = teleologija. Osnovno linijo te argumentacije, ki zoperstavlja Hegla in Spinozo kot dve temeljni strategiji mišljenja Drugega, je prvi razvil Deleuze, ki mu ostajajo althusserjanci vse-kozi zadolženi (ne pa, denimo, Plehanovu ali Deborinu).

»Dokler je razlika podvržena zahtevam reprezentacije, ni dojeta sama na sebi in to tudi ne more biti... Zdi se, kot da heglovski protislovje prižene razliko do vrhunca; toda to je pot brez izhoda, ki jo zvede nazaj na identiteto, identiteta pa naj bi zadostovala za to, da /razlika/ je in da jo lahko mislimo. Samo v odnosu do identičnega, v funkciji identičnega, je protislovje lahko *največja* razlika. Opoj in odmaknjenost sta ponarejena, obskurno je bilo razjasnjeno že od vsega začetka.¹⁶

»Tako so za Hegla nedavno pokazali /Althusser/, kako zelo se dialektični krogi vrtijo okoli enega samega središča, slonijo na enem samem središču. Z monocentrizmom krogov ali konvergenco serij filozofija ne zapušča elementa reprezentacije, ko se odpravlja osvajat neskončnost. Njen opoj je ponarejen... In vselej izbor pretendentov, izključitev ekscentričnega in divergentnega v imenu nekega višjega smotra, neke bistvene realnosti ali celo smisla zgodovine.«¹⁷

Postavka o heglovski dialektiki kot strategiji utapljanja razlik v identiteti in teleološkem odpravljanju sleherne divergentnosti v imenu goljufivih višjih smotrov je nasploh skupni teren sodobne francoske recepcije Hegla — v najbolj grobi obliki izpostavljen pri Deleuzeu, v marksistični inačici pri althusserjancih (tu sicer v čedalje bolj zdiferencirani podobi in tudi Machereyeva knjiga je neznanski korak od, denimo, *Pour Marx*), v najbolj pretanjeni in eruditski obliki pa pri Derridaju in nekaterih njegovih učencih. V imenu te obče formule je bilo možno malone *a limine* zavračanje Hegla (cf. znano Deleuzeovo geslo, da Hegla ni treba preseči ali kritizirati, temveč enostavno pozabiti) in gotovo je simptom dejstvo, da ponavadi tako minuciozno in precizno branje določenih avtorjev iz Hegla ni moglo izcimiti kaj več kot nekaj splošnih fraz. Hegel je postal tako rekoč paradigmatični nasprotnik v zgodovini misli, povsod so začele prežati heglavske pasti, tako da so ti teoretiki povsem spregledali, kako so mnogi miselni postopki in inovacije, ki so jih sami mukoma odkrivali kot učinkovita sredstva zoper heglovstvo, po svoji naravi še kako zavezani Heglu, kako je skratka najučinkovitejša alternativa heglovstvu, paradokсно, prav sam Hegel.

Tukaj ni prostora za obsežnejši spoprijem s tem branjem Hegla, zato le nekaj opomb k heglovski in spinozistični teoriji resnice kot *adequatio*.

V Dodatku k par. 24 *Enciklopedije* se Hegel obrača proti pojmovanju resnice, ki jo skuša zvesti na ujemanje pojma in stvari.

»V filozofskem smislu pa, nasprotno, imenujemo resnico, če se izrazimo abstraktno, adekvacijo neke vsebine same s seboj. To pa je povsem drugačen pomen resnice kot oni prehodni.«

¹⁶ Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, P. U. F., Paris 1969, str. 337—338.

¹⁷ Deleuze: *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, str. 300.

V vsakdanji govorici je najti zametek tega filozofskega pomena resnice, kadar govorimo, denimo, o resničnem prijatelju, torej prijatelju, ki ustreza pojmu prijateljstva, ali pa (Hegel ne bi bil Hegel, če ne bi dodal še tega) o resnični državi, ki se zoperstavlja slabi, torej neresnični državi.

»O takem slabem predmetu si seveda lahko ustvarimo pravilno predstavo, vendar je vsebina te predstave na sebi neresnična.«

S temi na prvi pogled »platonističnimi« formulami (ustreznost nasebni ideji itd.) skuša Hegel najprej iztrgati zavest zdravemu razumu, ki primerja pojme z njim zunanjimi predmeti — razmik med resnico in neresnico je že v samem pojmu, je notranja razlika samega pojma.

Spinoza uporablja na videz enak primer v *Cogitata metaphysica*, zoperstavljajoč se adekvaciji kot ujemanju pojma in stvari; a če je za Hegla govor o resničnem prijatelju spontani model filozofske resnice, je za Spinozo govor o »resničnem zlatu« obsojanja vredna raba:

»...kot da bi zlato, ki je pred nami, kaj pripovedovalo o samem sebi, o tem, kaj je in kaj ni v njem.« Tako le podležemo »vulgarni« rabi, ki imenuje »resnično« neko pripoved, kadar se je pripovedovano dejstvo res zgodilo, in neresnično, kadar se pripovedovano dejstvo ni nikjer zgodilo.«

Spinoza tukaj predpostavlja ločitev, ostro cenzuro med mislijo in stvarjo, med atributoma misli in razsežnosti, pri katerih je povsem brezsmiselno govoriti o primerjanju, zunanjem ustrežanju, kjer bi lahko stvar odločala o resničnosti »ideje«. Za Spinozo je meja neprekoračljiva v končnem razumu, atributi se nikjer ne stikajo — neprekoračljiva zato, ker je že prekoračena, prekoračena pa je v Bogu, kjer atributi sovpadajo in kjer se sploh ne da več govoriti o meji. Prava adekvacija naposled ni več kakršno koli ujemanje, temveč sovpadanje. Meja, stik med mišljenjem in stvarjo, je torej dvakrat nemogoč: enkrat zato, ker sploh ni skupnega prostora, kjer bi sploh lahko bila meja, terena, kjer bi lahko prišlo do stika, drugič zato, ker oba elementa, ki bi se lahko stikala, v neskončnosti sovpadeta, meje ni. Stanje stvari, ki do potankosti spominja na slovita Althusserjeva izvajanja o nemožnem sovpadanju spoznavnega objekta in realnega objekta:

»ta meja de iure neprekoračljiva, ker ni meja ničesar, ker ne more biti meja, ker ni homogenega skupnega prostora (duh ali realno) med abstraktnostjo koncepta neke stvari empirično konkretnostjo te stvari, ki bi lahko upravičil uporabo koncepta meje.«¹⁸

Nekoliko poenostavljeno rečeno, je 1) stik med obema (atributoma) prepovedan, ker je nemogoč — od tod tudi paradoks, da se mora Spinoza nenehno boriti proti neki rabi, ki je tako ali tako po njegovih lastnih predpostavkah nemogoča — če je nemogoča, čemu so potem potrebna stalna svarila zoper njo?¹⁹ 2) sploh ne more biti govora o stiku, ker ne gre za dve »stvari«, temveč za neskončno identiteto, ki se reflektira. O ujemanju je bodisi »prezgodaj« govoriti, ker ne moreš iz enega atributa nikakor dospeti do drugega, bodisi »prepozno«, ker je ujemanje že realizirano in ni več ničesar, kar bi se sploh lahko ujemale. V obeh primerih se torej izognemo prav sami točki križanja.

¹⁸ Althusser, *ibid.*, str. 67.

¹⁹ cf. Psihoanaliza in kultura, DZS, Ljubljana 1981, str. 353.

Nemožna točka križanja je tudi osnovni Heglov problem, kolikor se zadržimo na tej še precej abstraktni ravni. V Heglovi perspektivi predmet, kolikor je končen, minljiv, že predpostavlja, da ima svoje renico v Drugem, predpostavlja svojo »idejo«, vendar je to razmerje njegove notranje razlike, ki sovpada z notranjo razliko same ideje; ne moremo ga zajeti drugače kot v tej razliki. Ideja sama ni indiferentna do svojih predmetov, primerkov itd., ampak je ta razlika do njih prav njena lastna konstitutivna razlika. Vendar pa imamo na ta način tudi pri Heglu opravka z določenim neskladom, s spodletelim srečanjem med prezgodaj in prepozno, med preveč in premalo itd., prav to pa antiheglovski interpreti zgrešijo. Pri Heglu se ideja kot »obče« in njen predmet kot »partikularno« nikoli ne srečata.

»Partikularno je — v razmerju do Občega — vselej hkrati presežno in/ali pomanjkljivo: presežno, ker uhaja Občemu, ker ga Obče — kot abstraktno — ne zaobsega, marveč izključuje; pomanjkljivo, ker — in to je zgolj ista stvar iz druge perspektive — ker ga ni nikoli dovolj, da bi ‚zapolnilo‘ svojo občost.«²⁰

Zato predmet pri Heglu ustreza svojemu pojmu prav po tem, da mu ne ustreza, adekvacija je prav notranja podvojitve »ideje« in »predmeta« in njuna meja se ne zariše med »idejo« na eni strani in »predmetom« na drugi, temveč znotraj vsakega člana posebej. Meja med obema členoma je prekoračena tako, da se premesti v notranjost vsakega izmed njiju, se pravi, da je prekoračena tako, da ni prekoračena, ravno to pa žene dialektiko naprej. Oba člana se ujemata ravno po tem, da je njuno neujemanje notranje vsakemu izmed njiju, ujemata se torej natanko v tem, da se ne ujemata. Ta notranja napetost, ki je v osnovi heglovskega postopka, se ne umiri v kakem končnem triumfu identitete v absolutnem védenju, ampak absolutno védenje ni nič drugega kot zavest tega procesa. Očitek, da takó ujemanje naposled le prevlada neujemanje, čeprav po bolj zaviti poti, spregleda prav to vztrajanje neujemanja v rezultatu — kot da bi imeli v sklepnem momentu še vedno opraviti z običajnim pojmom identitete, ki naj bi zdaj veljal za nekakšno nasebno merilo rezultata — kot da ni vsa Heglova poanta ravno v razgraditvi tega pojma, premestitvi njegovega terena.

V čem je tedaj v osnovi razlika med heglovskim spodletelim srečanjem in onim, ki smo ga izpostavili pri Spinozi? Dva atributa se pri Spinozi ne moreta ujemati (prepevado nemožno), po drugi strani pa v neskončnosti substance sovpadata. Ista operacija se na drugi ravni ponovi pri razmerju med končnim in neskončnim ali med imaginacijo in »pravim« spoznanjem: od končnega ne moremo nikoli priti do neskončnega in obratno, hkrati pa sta oba eno in isto, v Bogu sovpadata. Nemožnost vselej ostaja razpeta med prezgodaj in prepozno. Pri Heglu pa je sama nemožnost podvojena, nesklad je reflektiran vase, tako da je nemožnost dojeta kot pozitivni moment, pozitivna opredelitev: pomeni natančno to, da je *substancia subjekt*. Ta nemožnost se imenuje subjekt, subjekt ni nič drugega kot ta nesklad med Občim in Partikularnim: v Občem ga še ni, v partikularnem pa je že strnjen, »alieniran«, se izgubi.

Tako pri Spinozi kot pri Heglu imamo opraviti z izstopom iz (althusserjansko rečeno) »idealistične teme spoznanja«, z določeno nemožnostjo zajetja same točke spoznanja, vselej mitične točke ujemanja, stika (denimo subjekta in objekta, ideje in predmeta ipd. — seveda na različnih ravneh). Ta spodletela točka (ki jo je utelešala še, denimo, Descartesova hipofiza) seveda nikakor

²⁰ Slavoj Žižek: Zgodovina in nezavedno, CZ, Ljubljana 1982, str. 301.

ne pomeni nemožnosti samega spoznanja. A medtem ko Spinoza vztraja na doseženi identiteti v substanci, zoperstavljeni končnemu (v substanci, ki tedaj ne more postati subjekt), pa Hegel reflektira sámo to nemožnost kot lastno mesto subjekta. Po eni strani je njegov stalni motiv, da smo zmeraj že v »stvari sami«, da ni možnih nobenih uvodov, prolegomen k pravemu spoznanju, da sam pojem nima ničesar izven sebe itd., po drugi strani pa mitični stik s »stvarjo samo« vselej umanjka. Ponavadi se tukaj reče, da tega stika pač ni iskati v neki posamezni točki, temveč v dolgotrajnem dialektičnem procesu spoznavanja, s počasnim in vztrajnim delom pojma, kjer naposled pot do resnice spada k sami resnici. Vendar ta proces ni asimptotičen, tako da bi se čedalje bolj približevali stvari sami in jo naposled v absolutnem védenju ujeli — nasprotno, v stvari sami smo ravno na ta način, da se nam ta vselej izmakne, naša ujetost v resnici je ravno v konstitutivnem neskladu med vednostjo in resnico — ta nesklad ravno je resnica, nenehno odtegotvanje stvari same ravno je stvar sama. V tej podvojitvi, v tem pozitivnem dojetju nemožnosti pa je ravno tisti heglovski korak, ki ga Spinoza ne stori in ki ga zgrešijo tudi vsi antiheglovski interpreti, zato v glavnem ostajajo na ravni zunanjih ekvivokacij.