

Gregor Kroupa*

Domnevna zgodovina: dejstva in fikcija

Odkritje predzgodovine

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

37

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

* Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani

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

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

38

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

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

Oglejmo si najprej nekaj različic tega pristopa.

Razprave o izvorih

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

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

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

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

⁴ *Ibid.*

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

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

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

40

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

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

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

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

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

41

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

⁷ *Ibid.*

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

⁹ *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Od domnevne zgodovine h genealogiji

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

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

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

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

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

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

45

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

¹⁵ *Ibid.*, str. 268.

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

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

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

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

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

¹⁸ Cf. *ibid.*, str. 269.

¹⁹ Cf. *ibid.*, str. 268.

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

²¹ *Ibid.*, str. 266.

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

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

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

²² Cf. *ibid.*, 266–7.

²³ *Ibid.*, str. 226.

²⁴ *Ibid.*

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

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

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

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

48

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

²⁷ Cf. *ibid.*, str. 10–25.

²⁸ Cf. *ibid.*, str. 48.

²⁹ *Ibid.*, str. 56.

³⁰ Cf. *ibid.*, str. 57n.

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

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

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

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

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