

Gregor Moder*

Spinoza v Badioujevi *Kratki razpravi o prehodni ontologiji*

Pri Badioujevem branju Spinoze, kakor ga zajema predvsem besedilo *Kratka razprava o prehodni ontologiji*, me je zanimalo, v kolikšni meri je povedalo nekaj novega ali nekaj relevantnega za spinozizem sam. V tem pogledu se mi je zdela še posebej zanimiva primerjava s Heglovim branjem, saj se na prvi pogled lahko zazdi, da gre za dve povsem različni branji, vendar ju po mojem družiti bistvena skupna poteza.

Za Hegla je bil spinozizem eden od najbolj inspirativnih filozofskih sistemov. V *Predavanjih o zgodovini filozofije* je podal kar nekaj vznesenih izjav: kdor se hoče ukvarjati s filozofijo, se mora najprej okopati v etru Spinozove absolutne substance. Ne moreš biti filozof, če nisi spinozist. Brez spinozizma sploh ni filozofije.¹ Take izjave so bile seveda zgodovinsko in kontekstualno umeščene. Bile so posledica vpliva izjemno produktivne polemike ob koncu 18. stol., polemike o spinozizmu, ki je izbruhnila, ko je Jacobi objavil svojo korespondenco z Mendelssohnom. Ampak ne glede na morebitne zunanje razloge, zaradi katerih je Hegel cenil spinozizem, dejstvo je, da je nekaj svojih najbolj slavnihih tez formuliral natančno v distinkciji s spinozizmom. Najbolj znamenita je najbrž tista iz *Fenomenologije duha*, po kateri je treba absolut dojeti ne le kot substanco, ampak tudi kot subjekt.²

Spinozistična absolutna substanca je imela za Hegla namreč neko bistveno pomanjkljivost. Očital ji je, da gre sicer res za edini mogoči začetek filozofiranja, ampak da je ta začetek na neki način obtičal na začetku, da se ni premaknil z mesta in da preprosto ni razvil svojih lastnih zastavitev. Šlo naj bi za identitetno filozofijo, utemeljeno na domnevi, da bit biva, nebit pa ne, za filozofijo, ki ne more dojeti nič ali negativnosti kot produktivnega nič in produktivne

121

¹ G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1971, zv. 20, str. 157–197.

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998, str. 23.

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

negativnosti. Togost in indiferentnost absolutne substance pa je bila, kakor je menil, specifično povezana s togostjo njene metodološke eksplikacije. Ravno metoda dokazovanja, uporabljena v *Etiki*, njen *ordine geometrico* ali *more geometrico*, naj bi bila kriva za nezadostnost projekta. Ni šlo samo za nepopolnost zunanje forme, za napako stila, ampak za temeljno, notranjo nepopolnost filozofije same. Zakaj? Hegel je menil, da matematična metoda dokazovanja, s svojimi abstraktnimi postopki in formalizmi, preprosto ne more nikoli podati filozofske resnice. Z njenimi togimi shemami ni mogoče zajeti razvojne narave absoluta, njegovega notranjega samorazvoja. V *Fenomenologiji duha* je tako zapisal, da je narava resnice o vsoti notranjih kotov trikotnika drugačna od narave filozofskih resnic. Matematični dokaz ne more vstopiti v stvar samo, nujno ji ostane zunanji.³ In, mimogrede, tudi drugi nemški klasiki so podali podobno oceno, da je namreč matematična metoda dokazovanja za filozofijo neprimerna in da se prav v njej skriva pomembna pomanjkljivost spinozizma.

Tako se je razvila dolga in razvejana tradicija, v kateri so komentatorji in filozofi glede vprašanja matematike oziroma matematične metode vzeli Spinozo v zagovor pred heglovskim očitkom. Skoraj vsi po vrsti so poskušali zmanjšati pomen in vlogo zunanje forme Spinozove *Etike* za njeno konceptualno vsebino. Obenem so hoteli tudi pokazati, da je bil Heglov očitek o nezadostnosti matematične metode dokazovanja pravzaprav tudi Spinozov očitek matematiki.

Pri branju *Etike* prav res ne moremo mimo impresivne »geometrične« zgradbe, mimo prepleta aksiomov, definicij, izrekov, pravil, dokazov in opomb. Bergson je zapisal, da geometrična zgradba *Etike* v bralcu začetniku vzbudi obenem grozo in občudovanje, kakor da je pred njim rušilna bojna ladja. In na prvo branje se dokazovalna metoda *Etike* res lahko zazdi nekoliko naporna in suhoparna. Na ravni bralske izkušnje se lahko tudi zazdi, da gre, vsaj v nekaterih primerih, za nasilje *stila* nad filozofsko *vsebino*. Leibniz je celo menil, da je Spinoza ponekod v argumentacijo vpletel razmeroma nepomembne trditve, samo zato, da bi celota dobila videz geometričnega dokaza. Toda Genevieve Lloyd je Spinozo vzela v bran in opozorila, da je sterilna zgradba matematičnega dokazovanja zavajajoča, ker je knjiga polna ironije, sarkazma in duhovitih in celo čustvenih opazk, ter da so zelo pogosti pasusi, kjer so filozofski uvidi izraženi s fikcijami, kjer je torej domišljija odigrala pomembno vlogo pri razvoju filozofskega argumenta.

³ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, str. 161.

Podobno kot Deleuze je tudi sama opozorila na razlike med formalnim diskurzom aksiomov, pravil in dokazov na eni strani, ter bistveno bolj razpravljalnim stilom opomb, uvodov in dodatkov na drugi strani. Sklenila je, da pri branju *Etike* ne izgubimo veliko, če se z deduktivno strukturo tez sploh ne obremenjujemo, in jo upoštevamo samo kot pripomoček za natančnejše razumevanje specifičnih odlomkov.⁴

Pierre Macherey je vprašanje Spinozove metode razlagal predvsem v nasprotju z Descartesovim dojetjem razmerja med resničnim in metodo. Descartes je menil, da je metoda *pred* spoznanjem, kakor je pač kovaško orodje *pred* kovanjem. Spinoza je uporabil prav Descartesov zgled, ko je podal svoje poglede v *Razpravi o izboljšavi uma*, v razpravi, ki jo je Macherey označil kar za »*Razpravo proti metodi*«. Spinoza je zagovarjal stališče, da pred delom spoznanja sploh ničesar ni, saj bi sicer morali pred vsakim orodjem domnevati še drugo orodje, s katerim smo prvega skovali, in tako v neskončnost.⁵ Metoda zato ni *vzrok* spoznanja, ampak njegov *učinek*. Metoda je aplicirano spoznanje, in ne narobe. Skratka, če je Descartesovo stališče podobno Kantovemu, ki je v nekoliko drugačnem kontekstu opozoril, da je treba pred spoznanjem samim najprej odgovoriti na vprašanje, kako sploh lahko kaj vemo, potem je Spinozovo dojetje metode pravzaprav zelo blizu Heglovemu stališču iz *Fenomenologije duha*. S tem je Macherey izmaknil tla argumentu, da je v *Etiki* na delu nekakšno nasprotje ali celo dualizem med vsebino in formo, med metodo in spoznanjem.⁶

Deleuze je zapisal, da se je Spinoza v celoti zavedal, da matematična metoda ni primerna za filozofsko spoznanje. Menil je, da bistva modusov niso logične ali matematične strukture, ampak *res physicae*.⁷ In nazadnje je opozoril, da so *notiones communes*, – skupni pojmi, ali v Simonitijevem prevodu »obči poznatki«, ki so bili za Deleuza odločilni epistemološki dosežek Spinozove *Etike*, – bolj biološke ali fizikalne ideje, ne pa matematične. Naj navedem konkreten zgled. Vprašanje seštevanja je bilo zelo pomembno za Spinozovo etiko in politiko, kjer se posamične zmožnosti seštevajo v večje celote. Toda Deleuze seštevanja ni razlagal kot aritmetični ali geometrični seštevek, temveč kot biološko kompozicijo.

⁴ Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, Routledge, London 1996, str. 19–20.

⁵ Baruch de Spinoza, *Dve razpravi*, prevedla Nataša Homar, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1997, str. 16.

⁶ Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Découverte, Pariz 1990, str. 55–67.

⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Pariz 1968, str. 168.

Kadar se značilni razmerji gibanja in postanka dveh teles seštejeta, to pomeni, da skomponirata ali formirata skupnost z večjo močjo. Spinozov zgled takega seštevka kot biološke kompozicije je bil način, kako rdečilo in limfa skupaj formirata kri. Spinozistični »skupni pojmi« so potemtakem reprezentacija seštevka, ali bolje, reprezentacija kompozicije med dvema ali več telesi, in reprezentacija take enotnosti. V tem pomenu je torej smisel seštevanja v Deleuzovi razlagi bolj *biološki* kakor *matematičen*.⁸

V dolgo tradicijo obrambe spinozizma pred Heglovo kritiko, po kateri je bil njegov postopek preveč matematičen, da bi bil lahko resničnosten, je posegel Badiou s tezo, ki je za tisto tradicijo nepričakovana, čeprav še zdaleč ni nepričakovana za Badiouja samega. Zdi se, da je celotno debato postavil na glavo. Medtem ko so Spinozovi branilci – vsaj tisti, ki sem jih omenil – pogosto poskušali zminimalizirati pomen matematike za spinozizem, se je Badiou postavil na stališče, da matematika ni bila nekakšna šibka točka ali pomanjkljivost spinozizma, temveč natančno njegova odlika. Tisto, kar ga je pri spinozizmu pritegnilo, je bila natančno vloga matematike. Povsem eksplicitno se je postavil po robu Deleuzu, in zapisal, da je bila njegova napaka, kakor tudi napaka mnogih drugih interpretov, v tem, da so spregledali vlogo matematike v Spinozovi ontologiji. V Badioujevi razlagi matematika ni samo zunanji formalni postopek, temveč gre za to, kakor je zapisal, da »samo matematika misli bit, ker je sama v celoti sestavljena iz adekvatnih idej«⁹.

Tako stališče se ne zdi radikalno samo v kontekstu spinozizma, ampak dosti širše. Heglovo trditev, da je narava matematičnih resnic drugačna od narave filozofskih resnic, ali še bolj njegovo tezo, da matematične operacije nujno ostanejo zunanje resnici, je mogoče brez težav uvrstiti v tradicijo, ki jo je Badiou označil kot aristotelovsko dojemanje matematike, kjer gre za to, da matematika ne misli. Se pravi: da ni resničnostni postopek, da ne more sproducirati ali generirati resnice, da je ne more niti zadevati itd. itd. V to tradicijo lahko uvrstimo tudi Wittgensteina in Heideggerja.

⁸ Gilles Deleuze, *op. cit.*, str. 257 in Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Pariz 2003, str. 126–132.

⁹ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 72. – Citati iz Badioujevih del *Court traité d'ontologie transitoire* in *Abrégé de métapolitique* so navedeni po prevodu, ki bo predvidoma izšel 2010 pri Založbi ZRC in je delo Sama Tomšiča in Petra Klepca.

Naj napravim kratek ekskurz in se lotim konkretnega zglada. Praktični vidik teze o matematiki kot resničnostnem postopku je v povezavi s spinozizmom po mojem mogoče videti na delu v območju politične zgodovine. V mislih imam Badioujevo vprašanje »odporniških filozofov«. Gre za to, da politično dejanje – kakršen je recimo odpor proti nacistični okupaciji – nikakor ni stvar moralne zaskrbljenosti ali zavestnega in izoliranega etičnega premisleka, temveč stvar »logike«, ali bolje, stvar »matematike«. Konkretnega političnega dejanja oziroma etične odločitve ni mogoče osmisliti niti s sklicevanjem na objektivno družbeno nujnost niti s sklicevanjem na subjektivno mnenje, na notranji moralni imperativ. Teza je, da se etična odločitev razlaga čisto matematično: samo sama s seboj, na intrinzičen način, v svojem zaporednem procesu delovanja, tako kot se matematični aksiom osmisli »samo skozi razvijanja teorije, ki jo podpira«¹⁰.

Zato je Badiou zapisal, prvič, da politika ni v redu izmenjave mnenj, in da ji nikoli ni treba čakati na strinjanje drugih. In drugič, da je določena celo natančno kot logični *prelom* s prevladujočimi mnenji v obtoku. Šel je še korak naprej in – v kontekstu vprašanja odporniških filozofov – izenačil neodpor z nemišljenjem. Tako je edini način, kako je sploh mogoče misliti proces dejanskega, politični boj (kot odpor nacizmu, denimo). Zato je opozoril na Althusserjevo tezo, po kateri so »v mišljenje procesov pod razmerji dejansko prodrli samo 'borci revolucionarnega razrednega boja'«, in sklenil takole: »Resnično mišljenje procesa pripada tistim, ki prakticirajo politiko.«¹¹

Naj strnem. Prvič, etična odločitev je mogoča samo kot odločitev »po logiki«, se pravi, ne kot meditacija, ki subjekt izolira od njegove situacije in mu predlaga najmanj slabo rešitev, temveč natančno kot izpeljava, intrinzična procesu in situaciji. Drugič, velja tudi narobe. Ne samo, da je politika mišljenje procesa samega, ampak tudi, da je edino resnično mišljenje procesa politika ali politični boj. – Na praktični ravni bi Spinozo vsekakor lahko šteli za odporniškega filozofa v Badioujevem althusserjevskem pomenu, saj je bilo njegovo življenje zaporedje odločitev, ki so bile zanj preprosto »logične«. Ko je bil v procesu izobčenja iz židovske skupnosti v Amsterdamu, bi ga verjetno sprejeli nazaj, če bi se odrekel nekaterim svojim stališčem – česar pa ni hotel storiti. Njegova brezkompromisnost in njegov odpor proti »prevladujočim mnenjem v obtoku« sta nemara še bolj

¹⁰ Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 15. – Glej tudi prejšnjo opombo.

¹¹ *Ibid.*, str. 69.

očitna iz zgodbe s heidelberško univerzo. Tam so mu ponudili mesto, vendar ni želel poučevati Descartesove filozofije, ki je bila tedaj zelo modna, lastne filozofije pa ne bi mogel poučevati, ne da bi spraval v nevarnost sebe in svoje delodajalce. Zato je položaj odklonil. In nenazadnje je znana tudi zgodba, ko je hotel po umoru bratov de Witt, ki ju je linčala in iznakazila drhal, javno izobesiti napis *ultimi barbarorum*.¹²

Ampak naj se vrnem k Badioujevi razlagi vloge matematike v spinozizmu. Njegova teza je bila, da *more geometrico* ni forma mišljenja v nasprotju z njeno vsebino – kakor je razlagal Hegel –, ampak je zapis poteka neke izvirne odločitve. V nasprotju z Deleuzom je, kot rečeno, menil, da pri spinozistični ontologiji ne gre za biologijo, ampak za matematiko. Filozofija biti je zanj *vselej* implicitna matematika. Ampak odločilno je vprašanje, kako natančno miselno zagrabit bit, vprašanje po kompleksu miselnih relacij ali operacij nad bitjo. Pri tem je opozoril na dva kontrastna modela. Prvi je dogodkovni model, ki ga je ekspliciral z Lukrecijevim konceptom *clinamena*, drugi pa aksiomatski model, ki ne pozna ne presežka, ne naključja, ne časa in torej tudi ne dogodka, in na katerega naj bi bil omejen Spinozov sistem.

Že takoj naj nekoliko skopo in preliminarno opozorim, da je v taki formulaciji Badiou mogoče samo z novimi izrazi opredelil stari Heglov očitek spinozizmu, očitek, ki so ga potihem priznali tudi Spinozovi branilci. Res je, za Hegla je bila matematika že kot taka nezmožna mišljenja, čemur je Badiou ostro nasprotoval. Ampak s tem, ko je razločil med dogodkovnim in aksiomatskim modelom miselnih operacij, s katerimi je bit podvržena konstitutivnim relacijam, in ko je Spinozu očital, da ni priznal naključja in časa in da torej ni mogel misliti dogodka, mu je pravzaprav samo v drugačnih konceptih očital natančno tisto, kar je bilo že za Hegla največja pomanjkljivost spinozizma, namreč, da je spinozistična substanca na neki način negibna, toga, in da se ne more premakniti z mesta.

Ampak naj predstavim Badioujevo razlago iz *Prehodne ontologije* v celoti. – Čeprav se morda na prvi pogled zdi spinozizem po vsebini preprost sistem ene substance, kjer je edina relacija vzročnost, je treba po Badioujevem mnenju upoštevati, prvič, da ima intelekt v sistemu neko izjemno mesto in da je treba, drugič,

¹² Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 1999.

poleg relacije vzročnosti upoštevati še relacijo pripetosti (ali združenosti), značilno za razmerje med idejami in njihovimi objekti, ter relacijo vključenosti, značilno za razmerje med končnim in neskončnim intelektom. Intelekt ima posebno mesto zato, ker je sam po sebi izjema slovitega pravila iz *Etike*, namreč pravila o paralelizmu atributov. Po tistem pravilu sta red in zveza stvari enaka redu in zvezi idej, kar poenostavljeno rečeno pomeni, da je vselej ena in ista stvar izražena pod neskončno veliko atributi na neskončno različnih načinov. In zakaj je intelekt izjema pri tem pravilu? Ideje imajo to specifično značilnost, da so pripete na svoj objekt, ali da so združene z njim. Pri tem pa poleg idej stvari, izraženih pod atributom razsežnosti, obstajajo še ideje stvari, izraženih pod drugimi atributi, vključno z atributom mišljenja samim, in tako torej obstajajo tudi ideje idej, saj je celo vsaka ideja obenem tudi objekt neke druge ideje. Skratka, intelekt je izjema pravila o paralelizmu atributov zato, ker strukture intelekta ni mogoče ne reprezentirati ne dojeti pod nobenim drugim atributom kot pod atributom mišljenja. V tem kontekstu je Badiou menil, da intelektu pripada položaj gube, rečeno z Deleuzovim konceptom, ali da je operator zasuka.

Ampak za Badioujevo razlago spinozizma je koncepcija intelekta še toliko pomembnejša zaradi značilnosti, da je intelekt po eni strani neskončni božji intelekt, po drugi strani pa človeški ali končni intelekt – in zato kar kliče po vprašanju o prehodu med neskončnim in končnim, po vprašanju, pri katerem se je za Badiouja, tako kot tudi za Hegla, razkrila ena od najšibkejših točk spinozizma. Vprašanje se čisto preprosto glasi: kako natančno v sistemu prideš od neskončnega intelekta h končnemu intelektu? Težava je v tem, da je Spinoza eksplicitno zapisal, da mora vse, kar sledi iz neskončnega intelekta, tudi samo bivati na neskončen način. Zato končni intelekt ne more biti neposredni produkt neskončnega intelekta. Spinozova rešitev, kakor jo je povzel Badiou, je bila vplejva še tretje fundamentalne relacije v ontologijo. Poleg relacij vzročnosti in pripetosti je šlo za relacijo *vključenosti*. Preprosto rečeno gre za to, da je končni intelekt *vključen* v neskončni intelekt, tako kot je del vključen v celoto.

Toda s to razrešitvijo vznikne nova težava, namreč vprašanje, kako natančno, po kakšnem mehanizmu potem končni intelekt pride do resničnih idej? Opremljen je namreč kot pripetost ideje na telo, ne da bi vseboval spoznanje o svojem objektu. Ljudje se rodimo povsem nevedni in ideje, ki jih imamo v svojem duhu, so samo ideje, ki popolnoma naključno vzniknejo ob srečanjih med našim telesom in drugimi telesi. So celo nujno neadekvatne. Zakaj? Imamo jih za spoznanja o bi-

stvu zunanje posamezne stvari, v resnici pa so samo predstavna mešanica, ki ima za podlago tako naše telo kot tudi zunanji objekt. Kako potem pridemo do spoznanja? Odgovor se skriva v zamisli, ki ji je že Deleuze odmeril ključno vlogo, namreč v zamisli o skupnih pojmi. Domneva je, da je vsaka ideja, ki napotuje na skupno lastnost vseh teles ali vseh idej, nujno resnična. V Badioujevi razlagi zato resnično sploh ne more nikoli zajeti bistev posameznih stvari, ampak je omejeno na generične lastnosti, na skupne pojme, ki se dojemajo brez časovnega razmerja in v tem smislu pod vidikom *večnosti*. Natančno v tem je Badioujeva razlaga skupnih pojmov čisto nasprotna Deleuzovi. Ne gre za biološke ideje, ampak za matematične in brezčasne obče pojme. In če je bilo seštevanje za Deleuza biološko sestavljanje, je bilo za Badiouja natančno matematična operacija. Kakor koli že, s tako razlago se je njegova interpretacija vrnila k svoji temeljni zgodbi, namreč k zgodbi brezčasnosti in aksiomov. Edina zmožnost človeškega duha za resnico je matematično mišljena bit. Bit lahko mislimo samo *more geometrico*, toda velja tudi narobe: vsako matematično mišljenje je mišljenje biti. Tako je zapisal dramatično tezo: »boga je treba razumeti kot matematičnost samo«,¹³ ali krajše: bog je matem. Razlago spinozizma je sklenil s kritiko, zapisano že na začetku, namreč s kritiko, da v spinozizmu ni eksplicitne konceptualizacije tistega, kar presega raven biti, namreč *dogodka*.

Naj predlagam nekaj opozoril in pripomb k Badioujevi razlagi. Najprej zelo na splošno glede matematičnosti Spinozove ontologije. Na prvi pogled se zdi Badioujevo stališče radikalno in inovativno. Toda po mojem je bila Spinozova poanta v zvezi z geometričnim dokazovanjem podobna Althusserjevi poanti pri tezi o materialnosti ideologije. Pri tezi, po kateri se ideja eksplicira »matematično«, gre za to, da se ideja eksplicira na intrinzičen in determiniran način, ne da bi se bilo treba kakor koli sklicevati na poseg od zunaj. To pa še ne pomeni, da v spinozizmu sploh ni mogoče misliti dimenzije, ki presega matematično eksplicirano bit (prav kakor Althusserjeve teze o ideologiji ni mogoče zreducirati na naivni materializem). To zagotavlja že slavna formula o imanentnosti transcendence same. Moj pomislek je torej ta, da je Badiou zniveliral Spinozovo bit na brezčasno večnostno aksiomatično, s tem pa jo je šele zares naredil za togo in indiferentno bit – za bit, kakršno je kritiziral že Hegel. Zdi se, da je hotel pokazati, da je mogoče v spinozizmu misliti dimenzijo, ki presega bit, samo tako, da vanj interveniraš z zunanjimi koncepti.

¹³ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 92.

To se pokaže tudi pri obravnavi prehoda od neskončnega h končnemu pri Spinozu. Tudi to vprašanje ima v kontekstu spinozizma že dolgo brado. Hegel je težavo izrazil čisto naravnost in zapisal, da so substanca, atribut in končni modus sicer relevantni in celo pravi koncepti, toda kaj, ko jih je Spinoza zgolj naštel, ni pa demonstriral, kako iz enega sledi drugo, kako iz substance sledi modus, kako iz principa enosti sledi množstvo.¹⁴ Spinozovi navdušenci so praviloma priznali, da je v tem res neka temeljna pomanjkljivost spinozizma. Pomanjkljivost je poskušala odpraviti nekoliko nejasna, predvsem pa zelo skopa teorija o neposrednih in posrednih neskončnih modusih. Tako Deleuze kot tudi Macherey sta jo eksplicirala kot nekakšno zaporedje, kjer je najprej na vrsti atribut (mišljenje in razsežnost), potem njegov neposredni neskončni modus (neskončni intelekt pri mišljenju ter gibanje in mirovanje pri razsežnosti), potem sledi posredni neskončni modus (pod atributom razsežnosti naj bi šlo za *facies totius universi*), in šele čisto nazadnje pridejo singularna telesa ali končni, determinirani modusi. Poanta tovrstne obrambe spinozizma je v tem, da prehoda od neskončnega h končnemu nikakor ni mogoče razložiti kot preproste logične ali ontološke degradacije od absolutno neskončne substance k relativno neskončnim atributom in nazadnje k čisto končnim modusom, in sicer zato ne, ker je o neskončnosti očitno mogoče govoriti tudi na ravni modusov samih. Toda težava »prehoda od neskončnega h končnemu« je po mojem še vedno ostala v tem, da je substanca logično superiorna nad svojimi modifikacijami. Še vedno imaš najprej substancno, sledi prehod, in na koncu pride modus. Dosti bolj radikalen prelom se po mojem skriva v Machereyevi opazki, kakor jo je zapisal v sloviti knjigi *Hegel ou Spinoza*. Po njegovem problematike neskončnih modusov sploh ne bi smeli dojeti v kontekstu vprašanja prehoda ali vprašanja posredovanja med neskončno substancno na eni strani in končnimi modusi na drugi strani. V tem pogledu je Heglova zahteva po logični utemeljitvi prehoda od substance k modusom preprosto neupravičena.

129

Toda Macherey je bolj ali manj ostal samo pri opazki. Sam pa mislim, da je vprašanje tako temeljno za dojetje spinozizma kot celote, da se nam mora opazka, če jo vzamemo zares in jo dosledno izpeljemo, spreverniti v nekakšno temeljno načelo branja spinozizma. Če med substancno in modusom, med neskončnim in končnim ni nobenega prehoda ali posredovanja, potem je treba reči povsem naravnost: substancno je mogoče misliti samo kot substancno, ki je vselej že na delu v nekem modusu. To je v nasprotju s splošnim tonom predvsem prve in druge

¹⁴ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, zv. 20, str. 169–170.

knjige *Etike*, pa tudi v nasprotju s številnimi eksplicitnimi pravili, po katerih je modus sicer res mogoče misliti samo kot modus substance pod takim in takim atributom, narobe pa ne, saj je substanca vsekakor lahko brez modusa. In vendar, če rečemo, da med substanco in modusom ni prehoda, da ju je mogoče misliti samo v nekakšnem stiku, potem sledi, da je substanca lahko samo tako, da je že modificirana, da kot substanca vselej eksistira na takšen ali drugačen način. Zato ne gre samo za to, da modusi eksistirajo samo kot eksistiranje substance, *temveč tudi substanca eksistira samo v eksistiranju svojih modifikacij*.

Neskončno je torej nekaj dejanskega samo kot neskočno, ki je na delu v svojem končnem delu. Substanca ni najprej na sebi in se šele potem – čeprav ne časovno, ampak logično – zdiferencira in zdistribuirava v svoje modifikacije (kakor je, v eksplicitnem razmerju do novoplatonizma, razmerje razložil Deleuze). Po mojem gre za to, da je substanca vselej že modificirana. Tako izvorno modificiranost substance lahko geometrično dojamemo kot izvorno nagnjenost, kot nekakšno sklonjenost, kot zakrivljenost ali pa kot zazankanost substance v sami sebi. S tem pa se vrnemo k odločilnemu vprašanju Badioujevega branja Spinoze, namreč k vprašanju, ali lahko v spinozizmu mislimo naključje ali čas – in torej, ali lahko mislimo čezbitno dimenzijo. Ali lahko v spinozizmu mislimo tisto, kar je Badiou ekspliciral s konceptom *clinamen*? – Na prvi pogled je lahko odgovor en sam, saj če je kaj jasno, potem je jasno, da v spinozizmu ni naključja, ker tudi možnosti ni, edina modalnost je nujnost. Obenem je čas bržkone nekakšna iluzija, saj je resničnostni vidik samo vidik brezčasne večnosti. – Ampak mislim, da nam dojetje substance kot izvorno zazankane res omogoči misliti naključje in čas v spinozizmu. Kako le? Najprej naj opozorim, da je treba tisto, proti čemur se je Spinoza boril, ko se je boril proti naključju in času, poimenovati *poljubnost* in *teleologija*. Boril se je proti poljubnosti svobodne kreacije in proti samovšečni iluziji o človeškem teleološkem delovanju. Ko je Althusser zapisal, da je Spinoza postavil prvo teorijo ideologije, se je to nanašalo natančno na zavrnitev ideje o svobodnem, sebe gotovem kartezijskem subjektu.¹⁵ Mislim pa, da je z dojetjem substance kot zazankane mogoče govoriti o naključju in času v specifičnih pomenih, in sicer v pomenih *presenečenja* in *transformacije*. Nekoliko togo rečeno gre za to, da substanca lahko preseneti samo sebe. Čeprav »hodi naravnost«, je

¹⁵ Louis Althusser, »The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza«, v: *The New Spinoza* (ur. Warren Montag in Ted Stolze), prevedla Daniel W. Smith in Michael A. Greco, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1997, str. 9.

njena površina zazankana in zato »pade na glavo«. In čeprav se operacije substance vršijo intrinzično in enosmerno in deterministično, nam njena izvorna zazankanost omogoči misliti transformacijo kot transformacijo, ki zadeva bit samo. Z dojetjem substance kot zazankane pa sistema po mojem ni več mogoče zreducirati na tisto, kar je Badiou poimenoval »aksiomatski model« mišljenja biti, saj je očitno blizu tistemu drugemu modelu, ki ga je opredelil z Lukrecijevim izrazom *clinamen*, namreč dogodkovnemu modelu.

Naj sklenem. Badioujeva presenetljiva afirmacija matematike v spinozizmu se v podrobnejši analizi pokaže kot dosti manj presenetljiva, kot se je zazdela na prvi pogled. Če je s tem mišljeno nekakšno ujemanje med logiko in politiko, kot ga je mogoče povzeti z althusserjevsko tezo o politični praksi kot edinem resničnem mišljenju, potem je Spinozova filozofija najbrž res dober zgled. Če pa je z matematičnostjo Spinozove biti mišljena aksiomatika, večnostna in nedogodkovna, potem se v tem Badioujevo branje spinozizma pokaže kot enako Heglovemu branju. Spinozi sicer ni očital matematičnosti nasploh in ni menil, da je matematičnost povezana z negibnostjo njegove substance. Ampak očital mu je nekakšen omejen tip matematičnosti, rigidnost same matematike, ki je na delu. V tem pogledu se Badioujev zagovor matematike v spinozizmu pokaže samo kot pretanjen način, kako spinozizmu očitati tisto, kar so mu že zdavnaj očitali, da namreč ne zmore misliti dimenzije, ki »preseneti« bit. Poskusil sem nakazati, na kakšen način je tako dimenzijo v spinozizmu nemara vendarle mogoče misliti, če razmerja med substanco in modusom ne dojamemo kot nekakšnega prehoda ali posredovanja, ampak, heideggerjevsko rečeno, iz njune bistvene sopripadnosti.