

Zgodovina, pisava in stroj: Turgotova zgodovina, ki akumulira, Rousseaujeva zgodovina, ki traja, in Butlerjeva zaustavljena zgodovina

Abstract

History, writing, and the machine: Turgot's Accumulating History, Rousseau's Lasting History and Butler's Stopped History

In this article, we demonstrate the impossibility of thinking together the three models of history that we try to articulate through the divergences between selected texts by Anne Robert Jacques Turgot, Jean-Jacques Rousseau, and Samuel Butler. This impossibility manifests itself in the abandonment and replacement of the notions of history, writing, and the machine, which, through the interpretation of the texts, prove to be notions of a particular era. Turgot's cumulative history, which allows the certainty of its own extension so to speak in store, Rousseau's aleatory history, which defies its own condition of continuity, and Butler's sabotaged history, caught in circular rotation and repetition without deviation, highlight the problem of modernity in articulating its own historicity.

Keywords: history, writing, machine, nature, Erewhon

Voranc Kumar (1990) is a PhD student in philosophy at Faculty of Arts University of Ljubljana. His work focuses on epistemology and the history of ideas, with an emphasis on the 18th and 19th centuries. Conceptually and methodologically he uses both theoretical psychoanalysis and media theory.

Povzetek

V članku predstavljamo nemožnost skupnega mišljenja treh modelov zgodovine, ki jih poskušamo artikulirati skozi medsebojne odklone izbranih tekstov Anne Robert Jacques Turgota, Jean-Jacquesa Rousseauja in Samuela Butlerja. Ta nemožnost se kaže v zapuščanju in nadomeščanju pojmov zgodovine, pisave ter stroja, ki se prek interpretacije besedil izkažejo za pojme določene dobe. Turgotova kumulativna zgodovina, ki jemlje gotovost lastne ekstenzije, tako rekoč, na zalogo, Rousseaujeva aleatorična zgodovina, ki se izmika lastnemu pogoju kontinuitete, ter Butlerjeva sabotirana zgodovina, ujeta v kroženju in ponavljanju brez odklona, markirajo težavo modernosti pri artikuliranju lastne zgodovinskosti.

Ključne besede: zgodovina, pisava, stroj, narava, Erewhon.

Voranc Kumar (1990) je doktorski študent filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njegovo delo se osredotoča na epistemologijo in zgodovino idej, s poudarkom na 18. in 19. stoletje. V konceptualnem in metodološkem smislu se opira tako na teoretsko psihoanalizo kot medijsko teorijo.

Razsvetljenstvo zagotovo spada med tista obdobja mišljenja, v katerih je problem zgodovine zasedal osrednje mesto. Zgodovina in narava postaneta neločljivi, pri čemer se lahko narava razodene le prek svoje zgodovine. Od Montesquieuja, Buffona do Rousseauja, ki slednja jemlje v zgled, narava zahteva razvozlanje svoje sledi. Njeni zakoni so berljivi v njeni sledi; taki sledi, ki mora biti berljiva in sama pisava časa. Naloga človeka je bila, kot lahko beremo pri Turgotu, da ustvari arhiv sledi ter iznajde spomin in zgodovino kot znanost in tehniko spominjanja. S tem iznajde tudi prvi stroj ali prastroj, gesto pisave, ki v enem telesu združi zapisovanje in vpisovanje, beleženje in produkcijo sledi ter odmeve, kar lahko spremljamo v Butlerjevi evolucionistični filozofiji stroja. Iz razlik v razumevanju beleženja, produkcije in reprodukcije sledi sledijo razlike v epistemoloških sistemih dobe, ki se je doživljala kot doba spoznanja. Toda epistemološke razlike se na svoji hrbtni strani pokažejo kot razlike v razpoloženju mišljenja. Od Turgotove *ataraxije*, ki prav zagotovo ni naslednica epikurejskega razpoloženja, do Rousseaujevega in Butlerjevega nelagodja v kulturi ali, bolje rečeno, nelagodja v zgodovini in njeni produkciji sedanjosti. Da bi razumeli te razlike, se moramo prileči diskurzu razsvetljenske filozofije zgodovine na njenih izbranih mestih ter tako analizirati sistemske predpostavke, zabrise in ovire njene epistemologije.

Turgotova zgodovina, ki akumulira

[pisava] Neprecenljiva iznajdba! – za katero se zdi, da je dala krila tistim ljudstvom, ki so jo prva posedovala ter jim omogočila, da pustijo

ostale narode za sabo. Neprimerljiva iznajdba! – ki pred močjo smrti reši spomin na velike ljudi, ki so vzor vrlin, združi kraje in čase, zaustavi bežeče misli in jim zagotovi trajen obstoj ter tako akumulira kreacije, mnenja, izkušnje in odkritja vseh dob, da bi služile za temelj in oporo zanamcem, zato da bi segli še dlje! (Turgot, 2011: 325)

Turgotova pisava je imperialni stroj v zgodovinski tekmi. Pisava – stroj beleži in akumulira življenje ter tako izigrava smrt. Nato, kar je bilo akumulirano, rodi nova civilizacijska odkritja, ki so nemudoma popisana in akumulirana. Kar bode v oči, je dvosmernost pisave – stroja: kar je bilo zabeleženo in popisano ter tvori zgodovinski arhiv, svojo akumulacijo udejanja v civilizacijskem imperialnem stroju, v njegovih produkcijskih silah kot tudi sistemih vednosti. Zgodovinski arhiv je tako aktualiziran v vojaškem, trgovskem ali misijonarskem aparatu. Teorija splošne zgodovine v arhiv vpiše vse, kar je mogoče beležiti, torej vsakršno sled življenja – sisteme vednosti ter telesa organizmov in strojev. Njen razpon je zato pogojen s tehniko pisave, iznajdbo, ki predhodi sama sebi, in odkritjem, ki samega sebe anticipira.

Zgodovinskemu času ne moremo slediti dlje kot do iznajdbe pisave; in ko je bila iznajdena, so jo ljudje sprva uporabljali zgolj za beleženje *nejasnih tradicij* [...] (ibid.: 350, poud. V. K.)

Pisava zgodovine dopušča zgolj pomikanje po svoji lastni časovni premici; lahko se vrnemo tja, kjer smo nekoč že bili, kjer lahko prepoznamo lastne sledi, v njih pa prav tako vsakič znova odkrijemo *telos*. Njen izvor, zaviti v antinomije, nas postavlja pred vprašanje, kako lahko nekaj samemu sebi zagotavlja pogoj možnosti ter kako se pisava pojavi v svetu brez sledi in kako se civilizacija rodi iz barbarstva? »Nejasne tradicije«, ki jih beleži zgodnja pisava, označujejo prav to težavno mesto. Nejasnost njenih vpisov in nejasnost, ki tiči na mestu izvora splošne zgodovine, zakriva proces beleženja kot prepisa. Pisava postavlja svoje zahteve: sled mora biti trajna in akumulirana v vednosti, ta pa se misli najprej v plemenskem genealoškem projektu: »Ponos je narode vodil k temu, da so svoje izvore pomikali globoko v globine starodavnosti.« (ibid.)

Temporalnost *mythosa* mora biti podvržena zgodovini *logosa* in zato ne zgolj vpisana, ampak tudi prepisana. Zgodovina mita je ime, ki označuje več obrazov istega procesa prepisa: 1. projekt zgodovine, ki mesto izvora potiska vse globlje v nejasne globine časa, onkraj svoje lastne meje, onkraj zgodovine pisne kulture globoko v oralni spomin mita; 2. specifičen režim

resnice, ki z zahtevo po aдекватnosti in neprotislovnosti vzroka oralnost mita razume kot zgolj začasen, efemeren ter nejasen spomin, katerega naloga je, da v pričakovanju tehnike pisave nadomešča beleženje sledi in je zato ob njenem nastopu tudi sam podvržen vpisu v arhiv, obenem pa posledično degradiran iz diskurza znanosti v arhivski material; 3. proces beleženja, ki skozi akumulacijo arhiva odkriva nove načine prepoznavanja tega, kar je mogoče beležiti, in tako akumulacijo udejanja v znanosti.

1.1

Zgodovina je odgovor na vprašanje: Kaj je bilo prej? Odgovor mora v tem, kar določi kot »prej«, vselej zajeti tudi odgovor na vprašanje o vzroku: Zakaj nekaj sledi nečemu?¹ Popolna kavzalna serija je v zgodovini udejanjena v neprekinjeni kronologiji. Zgodovina beleži in vpisuje sled v notranjost arhiva, kjer so vpisu dodeljeni datacija, lokacija ter pogoj. Igra vednosti se izvaja v premeščanju in prevrednotenju odnosov med vpisom in trajanjem življenja na eni ter vpisom in kontinuiteto zgodovine na drugi strani: pisati zgodovino pomeni zaustaviti umiranje življenja v trajnem spominu, obenem pa vanj vpisati regularnost uma. Arhiv zato ne pozna trajanja, temveč zgolj sedanost. Zgodovinska preteklost je sedanost z datumom, koordinatami, vzrokom pred in učinkom za sabo; sedanost, ki jo je v zgodovinskem stroju vselej mogoče aktualizirati – predati v rabo umu, ne da bi kronološka oddaljenost na njej izpisala svojo sled. Iz preteklosti se učimo, saj prav ta ni nič drugega kot oddaljena sedanost; pravimo, da stojimo na ramenih velikanov, a le zato, ker tudi sebe prištevamo mednje. Človek, ki se prepozna v zgodovini, je doma povsod, kjer se slednja piše, in njegov dom se razteza vse do meja vpisovanja. Turgotov zgodovinski človek odkriva, kar mu je lastno, kajti v lastnem prepozna, kar mu je enako in mu potemtakem pripada: zgodovinski človek razume, medtem ko mitski človek veruje.

Za verno ljudstvo so življenja mučenikov, polna čudežev, postavljena v nekakšno *preteklost brez starosti, za katero vemo le to, da je bila pred sedanjim časom zunaj njega* in da je bila temu času heterogena; to so bili »poganski časi«. Prav tako je bilo z grškimi miti; dogajali so se »prej«, v času junaških rodov, ko so se bogovi še družili z ljudmi. (Veyne, 1998: 32, poudaril V. K.)

1 Vprašanja po vzroku ne smemo zamenjati z vprašanjem o smislu: na vprašanje, zakaj je določen arhivski vpis datiran kot predhoden nekemu drugemu, moramo odgovoriti z razlogom za takšno datacijo vpisa, ne pa tudi s samim smislom ali razlogom vpisa.

Verovanje v mitu za razliko od razumevanja v zgodovini meri onkraj meje sedanosti, kjer dogodki niso datirani, saj se nahajajo v brezčasni preteklosti, o kateri lahko rečemo zgolj to, da je bila »prej«, da je preminila. Na določen mitski način je to časovno določilo vse, kar lahko povemo o temporalnosti mita, obenem pa dovolj glede na to, kar verovanje od mita pričakuje in kar mu mora slednji priskrbeti. Mitski »prej« se ne nahaja zgolj onkraj meje poznanega, temveč predvsem drugje, kajti pripada nekemu drugemu času, ki ni čas ljudi, temveč herojev. Mit resnice ne dolguje pravilni dataciji oziroma resnični deskripciji, kajti njegov čas ni oddaljena sedanost, zato človeku ne predstavlja primera, temveč zgled in nauk. Mit govori o pravičnem dejanju in mitski spomin je hramba pripovedi o pravičnih dejanjih pravičnih herojev, medtem ko mora zgodovina, da bi zagotovila svojo enotnost in enovitost, iznajti pravičnost v pojmu, ki se v zgodovini manifestira v primerih, slednji pa morajo zadostiti njegovim pogojem – od tod projekt Države². Resnica mita je zato enaka rabi mita, ki se razlikuje od rabe zgodovine, kajti mit je hramba obče poznanih zgodb, katerih raba je odvisna od zastavljenega problema: »[...] [mit] ni razodetje od zgoraj ali arkanum: muza jih [ljudi] le spodbudi, da ponovijo, kar se ve in kar je kot naravni izvir na voljo tistim, ki se iz njega napajajo.« (ibid.: 42)

Iz mita zato ni mogoče iztisniti zgodovinske vednosti, slednja namreč primerja in veriži različno oddaljene sedanosti ter jih tako akumulira v vednosti – splošni zgodovini. Srečanje mita in zgodovine je zato na določen način zgrešeno srečanje, v katerem zgodovina mit prepozna šele takrat, ko je že zgodovinjjen, arhiviran in podvržen zahtevam pisave, torej prepisan. Nič čudnega torej, da je projekt zgodovinjjenja mita protisloven in bi zato ob dovršitvi naloge ponovil svoje izhodišče – afirmiral neuspelo srečanje, v katerem je mit izgnan tako iz režima resnice kot režima vednosti, medtem ko je njegov spomin razstavljen ter nato znova sestavljen v zgodovinskem poglavju z imenom Zgodovina mita: »Kot pogoj družbenega delovanja oralnost ni fosilizirana, dokler ni zapisana in preneha biti to, kar je izvorno bila.« (Havelock, 1986: 65)

1.2

Zgodovinski stroj ne miruje, temveč vselej zapisuje, vpisuje in prepisuje. Neustavljivi stroj, ki na strani preteklosti beleži sled, ki jo imenuje zgodovina, na strani prihodnosti pa akumulirano sled – pod imenom znanosti – vpisuje v zemljo in telesa organizmov in strojev ter uresničuje napredek – pojem, ki pove tako preveč kot premalo. *Ataraksija*, ki seva iz Turgotovega dela in jo do teme zgodovine ter napredka izraža tudi del razsvetljenske misli, je odvisna od zaupanja v časovno enovitost človeka ali, z drugimi besedami, v

² E. Havelock v knjigi *The Greek Concept of Justice (1978)* na primeru pojma pravice natančno analizira prehod iz oralne v pisno kulturo Starih.

brezčasnost človeka oziroma v njegovo bistvo, jedro ali središče, ki navkljub toku časa in akumulaciji zgodovinskega arhiva ostaja vselej enako:

[...] človeška vrsta ostaja med temi pretresi vselej enaka, tako kot voda morja med nevihtami in postopa naproti svoji popolnosti. (Turgot, 2011: 349)

Akumulacija arhiva je pogojena s človekovo brezčasnostjo. Človek je mera in središče v relaciji, do katerega merimo prepotovano razdaljo na poti približevanja dovršitvi zgodovinskega projekta. Turgotova zgodovina je pripoved o resnici človeškega uma in se zato ovija okoli njega kot okoli nepremičnega središča. Konec navijanja, ki sovpade s koncem sledi – s tem ko je bila slednja v celoti zabeležena in vpisana v arhiv – in koncem zgodovinjenja vpričo dovršene zgodovine, obenem sovpade z dovršitvijo popolne vednosti o umu, ki mora biti sam popoln, da bi se lahko dokopal do popolne vednosti o svojem objektu – sebi. Teorija splošne zgodovine je tako dovršena v aдекватnosti subjekta in objekta.

[...] da bi razkrili vzmeti in mehanizme moralnih vzrokov skozi njihove učinke – to je zgodovina v očeh filozofa. Osnovana je na geografiji in kronologiji, ki merita razdalje med časi in prostori. (ibid.)

Turgotova zgodovina se razteza med sinhronijo in diahronijo. Po vzoru *prirodopisa* (fr. *histoire naturelle*) si obeta popis vseh sinhronih oblik družbenosti, torej vse obstoječe pojavnosti sociusa, ki poseljujejo zemeljsko oblo. Vendar ob tem ne klone pod njihovo neznansko raznolikostjo in številčnostjo, tako kot starejši Fontenelle, ki leta 1740 v glasilu *Journal des Savants* zapiše, da bo regularnost, ki jo vpeljuje fizika, v prirodopisu mogoča šele, ko »bomo imeli popoln prirodopis«³ in šele tako bo mogoča *zgodovina narave* (fr. *histoire de la nature*)⁴. Zgodovina družbenosti (fr. *histoire civile*), zvesta genealoškemu projektu mitskega spomina, ki sebe razglašča za njegovo znanstveno realizacijo in izjasnitev, v Turgotovi teoriji splošne zgodovine privzame paradigmo Newtonovske znanosti, s katero obrne metodološki vrstni red. Da bi odkrili zakone poteka in razvoja človeške zgodovine, ne potrebujemo popolnega popisa vseh stadijev razvoja človeštva niti deskripcije vseh obstoječih oblik sociusa, temveč obratno: da bi lahko odkrili vse diahrono stadije človeške zgodovine ter vso sinhrono raznolikost obstoječih družb, moramo najprej konstituirati notranje zakone razvoja sociusa

3 Fontenelle, 1740: 19.

4 Glej: Božovič, Marek, 2013: 160–161.

oziroma regularnost civilizacijskega stroja. Novoveška vzročnost teoriji splošne zgodovine priskrbi vnaprejšnjo zalogo gotovosti: progresivnost razvoja človeštva odraža progresivnost kavzalne serije, ki vselej vodi od vzroka k učinku in je zato vselej kumulativna. Tako lažje razumemo Turgotovo *ataraksijo*, kajti, ne glede na to, kaj izkustvo raziskovalcu predoči, pa naj bodo to še tako grozljive podobe propada in razgradnje sociusa, raziskovalec ostaja pomirjen v prepričanju v postopno, a gotovo približevanje družbeni dovršitvi⁵. Splošna zgodovina je splošna prav zato, ker partikularnim zgodovinom različnih družb, ki med seboj lahko tudi nimajo povsem nobenega stika, podeli univerzalno regularnost ter jih uvrsti na skupen zgodovinski trajektorij. Sinhrono razlike med sociusi tako razkrivajo njihove diahrono zamike in »pred nami naenkrat razprostrejo gradacije od barbarstva do izpopolnjenosti ter nam, tako rekoč, že na prvi pogled razkrijejo zabeležke in ostanke vseh korakov, ki jih je prehodil človeški um [...], kot tudi zgodovino vseh dob« (Turgot, 2011: 323).

Zgodovinska regularnost zagotovi pogoj možnosti enotni zgodovinski trajektoriji in s tem vnaprejšnjo gotovost temu, kar leži onkraj meja poznanegega. Prav glede tega lahko z gotovostjo vemo, da se bo v nedoločeni, a neizogibni prihodnosti razkrilo kot zgodovina, kar obenem pomeni, da gotovost zgodovinarja jamči tudi za to, da bo nekoč onkraj meja pisave mogoče najti nek še neberljiv spomin in ga vpisati v arhiv – ga podvreči regularnosti uma, ki ga udejanja regularnost zgodovine. Zgodovinar ve, da se njegov dom nahaja povsod, kjer se še ne počuti domače in kjer se še ne more prepoznati, a kjer bo nekoč teklo njegovo pisalo in vpisovalo ter prepisovalo. Mitski in zgodovinski »prej« sovpadeta, le če je prvi potrjen drugemu, v njem prepisan, reglementiran in razumljen, v tem pa obenem tudi razpuščen. Mitski »prej« je spomin na čas, ki je preminil in ga ni mogoče razumeti drugače kot preminulega, medtem ko je zgodovinski »prej« zanesljiva potencialnost oziroma odložena gotovost. Spomin mita z gotovostjo pripoveduje o nepopisni časovni razdalji in s tem o temporalnosti absolutne preteklosti, medtem ko arhiv zgodovine z gotovostjo jamči za absolutno sedanjost z nedoločljivo dolgim odlogom njenega odkritja in berljivosti.

Kar se izraža v tej gesti, je »uradno mišljenje« Zahoda. Zgodovina se, strogo rečeno, začne, ko se pojavi gesta pisave in Zahod postane družba, ki misli na način tega, kar je zapisano. (Flusser, 2014: 24)

⁵ »Združeni, razdeljeni, zgrajeni na ruševinah drugega imperiji hitro nasledijo drug drugega. Revolucije, ki so jim podvrženi, jih ženejo skozi celoten spekter mogočih stanj [...]. S premikanjem težišča se vse počasi pomika bliže in bliže ravnotežju ter sčasoma privzame bolj ustaljen in miren vidik.« (Turgot, 2011: 324)

Če zgodovina prepozna oralni spomin mita kot nejasen in efemeran zapis, to ne priča o ohranitvi mitskega spomina v zgodovinskem arhivu, četudi je ohranitev izrecna dikcija zgodovinjena, temveč o tehniki vpisa kot prepisa, ki drugo vselej prepozna kot manj popolno lastno: kot nekaj, za kar z gotovostjo vemo, da je zgodovinsko in regularno, četudi je za zdaj videti še nejasno ter neobstoječe. Oralnost je za zgodovino protopisava in barbarstvo protocivilizacija, torej nekaj, kar je bilo prej ali slej dovršeno, bodisi po poti svoje lastne notranje nujnosti bodisi s pomočjo zunanje neizbežnosti prepisa.

1.3

Zgodovina ali človek? To vprašanje je znotraj epistemoloških meja Turgotovega projekta splošne zgodovine enostavno napačno; vprašanje o neobstoječem problemu. Človek in regularnost zgodovine sta eno in isto. Splošna zgodovina je mogoča le takrat, ko je um udeležen v razumevanju regularnosti zgodovine in ko njeno smer uresničuje v delu, ki ga iztiska iz teles, da bi zakon napredka vpisal v zemeljsko oblo; da bi zajel zalogo neartikulirane energije ter jo kot tako artikuliral v zgodovinskem stroju, v njegovi ekspanziji in napredku – teoriji in tehnologiji. Akumuliranje arhiva oziroma beleženje sledi je mogoče le kot znanost oziroma kot tisto, kar pozna regularnost lastnega režima beleženja in kjer je od enega vpisa vselej mogoče najti pot do drugega – kjer je mogoče primerjati ter sintetizirati in nato znova vpisovati, prepisovati in podobno. Pisava namreč neprenehoma riše svoje meje in s tem, ko je ustvarila znanost kot svojo izpopolnitev, si je bila vselej zmožna slediti onkraj same sebe. Znanost, ki se sicer prepozna v pisavi, vidi v njej zgolj golo tehniko – pisalni stroj, ki zvesto beleži sledi mišljenja, vselej v zunanosti kot gola konvencija v primerjavi z mišljeno vsebino oziroma iznajdbami uma.

Če se v pripovedi splošne zgodovine vednost začne s spominom in če spominjanje ni zgolj golo kopičenje, temveč akumulacija, ki je v lastnih pogojih vezana na tehniko spominjanja, potem je pisava tako tehnologija kot epistemologija spomina. Spominjanje podvrže splošni regularnosti, vanj vpiše subjekta zgodovine ter tako spomin osredišči in umesti na enoten trajektorij. Vendar, kot smo videli, cilj Turgotove splošne zgodovine ni izdelava popolnega in zaključenega arhiva; projekt splošne zgodovine zanj namreč ni zgodovinski, temveč filozofski projekt, ki zgodovino ne konstituira kot spomin, temveč kot znanost, ki temporalna razmerja prej in pozneje pretvori v vzročna razmerja (»moralne vzroke«) ter jih tako odreši trajanja in potemtakem umiranja. Medtem ko je spominjanje vselej v drugem – kajti spominjam se lahko le tega, kar je že bilo in je zato tudi že preminilo –, je znanost vselej v sebi kot nekaj, kar v drugem ne išče lastnega vzroka, tako kot spomin, temveč vanj vriše svojo podobo.

Pisava izrašča iz spomina in je najprej komaj kaj več od nove tehnologije spominjanja, ki izpopolni nejasno tehniko oralnosti, vendar pa njena

usoda vselej teži k znanosti in s tem k splošnosti, ki sega onkraj meja človeka. Akumulacija zgodovine oziroma napredek vodi od genealogije k splošni znanosti in spoznanju novega objekta razsvetljenske misli – narave. V njej človek prepozna svojo podobo; medtem ko navija njeno dolgo sled na kolut zgodovine narave, v njenem dolgem trajanju uzre svoj sedanjik. Odločati o tem, ali človek v naravi prepozna svojo podobo ali jo vanjo vriše sam, je povsem nepomembno, vpričo dejstva, da se splošna znanost o človeku naslanja na naravo kot na tisto, kar na človeka vrši pritisk in čemur človek odgovarja tako, da zoper pritisk vanj vtiskuje svojo podobo. Znanost o naravi je zato vselej znanost o upravljanju z njenimi silami. Tako kot je za vladanje narodom pomembno poznati njihovo genealogijo in njihove »moralne vzroke«, tako je za upravljanje z naravo treba poznati njene zakone, ki se nam razodenejo prek sledi, ki jih je čas vpisal v telo zemlje.

V prizoru triumfa znanosti je vpričo nje pisava uboga dekla, obstranska tehnika, ki vselej zamuja za znanostjo, medtem ko si slednja v telesih ljudi in strojev podreja sile narave. Pisava ostaja na strani konvencije in s tem še zmeraj na strani smrti – arhiv sledi preminulih življenj, ki ohranjena v arhivu perpetuirajo svoje nekrotično bivanje. Tudi za Turgota, za kogar je pisava »neprecenljivo« in »neprimerljivo« odkritje, ostaja na strani beleženja, medtem pa se na strani vpisovanja nahaja napredujoči um, tako kot nam to naznani že naslov Turgotovega dela, ki mu pripada naš začetni citat: *Filozofska preučitev zaporednega napredovanja človeškega uma* (ang. *A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind*). Pisava akumulira negiben arhiv in šele um lahko vanj vnese moč za produkcijo novega – za pogon kolesja zgodovine. A ne pozabimo, da je nekaj takega, kot je um, mogoče zgolj v svetu, v katerem je pisava že odkrita in kjer se misel ne izgublja v globinah časa. Tako kot pisava v spominu mita odkrije svojo protoobliko in s tem prepíše svoj izvor ter se pomakne onkraj njega, tako se zakrije v znanosti kot v svoji popolnejši obliki. Na hrbtni strani subjekta znanosti zato odkrijemo subjekta pisave; procesa vpisovanja in zapisovanja sta tako ločena, a zgolj na način dveh strani kovanca. Znanost zato v naravi vselej prepozna podobo človeka – subjekta znanosti; tega, ki je ukrotil zgodovino in iz nje ustvaril splošno znanost ter iz kronološke regularnosti ustvaril splošno teorijo vzročne regularnosti oziroma znanost o naravi.

Le ris te podobe markira mesto razlike med zapisovanjem oziroma zgodovino in vpisovanjem oziroma produkcijo novega – znanostjo. Risba ni podvržena mrtvilu znaka in ne označuje objekta, njen objekt ni označenec, temveč želja, katere podobo vrisuje v material, ki jo je voljan sprejeti. Risba je najzanesljivejši izraz življenja: ni efemerna kot glas, temveč obstojna kot pisava in vendar zmore doseči željo, ki je pisavi nedosegljiva.

Gibanje te paličice, ki zarisuje [trace] s tolikšno radostjo, ne pade iz telesa. Za razliko od govornega ali pisanega znaka to gibanje ni odrezano od želečega telesa tistega, ki zarisuje, ali od neposredno zaznavane podobe drugega. Nedvomno se na koncu paličice še vedno riše neka podoba; toda podoba, ki sama ni povsem ločena od tistega, kar reprezentira. (Derrida, 1998: 286)

A naposled je med vrisovanjem in beleženjem sledi istega vrisa zgolj debelina risarske paličice; debelina, ki jo v Turgotovi splošni zgodovini zasede človek, katerega podoba se riše v naravi. Akumulacija vednosti, neločljiva od pisave, ki beleži življenja in misli, kraje ter dogodke, ustvari človeka svoje dobe, človeka znanosti, ki naposled odkrije svojo sled, iz znanosti beleženja sledi (zgodovine) ustvari splošno znanost (znanost o naravi) ter sebe umesti v njeno sedlo; v naravi odkrije svoj dom. Risba dopolni razliko med reprezentacijo in produkcijo, ko obema procesoma dodeli skupno telo. Ker risba izhaja iz telesa in ga veže na naravo, katere resnico želi izraziti v znanosti, človek ne prepozna procesa zapisovanja/vpisovanja, temveč na mestu dvosmernega procesa pisave zagleda sebe – subjekta znanosti. Strojnost pisave, njeno neustavljivo beleženje in sočasna produkcija sledi zanj postanejo prepoznavni šele v človekovem drugem – v stroju, saj šele ta človeku vrne pogled.

[...] sam po sebi [fonograf] združuje dve za vsak univerzalni stroj nepogrešljivi akciji, diskretni ali ne: pisanje in branje, shranjevanje in skeniranje, snemanje in ponovno predvajanje. [...] Sled, ki predhodi vsakršni pisavi, sled čiste razlike, ki še zmeraj zeva med branjem in pisanjem, je preprosto gramofonska igla. *Utiranje poti in ponovno slednje poti sovpadeta.* (Kittler, 1999: 33, poud. V. K.)

Zakaj toliko sodobnih teorij beleženja, katerih problem je še zmeraj človek, bodisi v zapuščanju svojega privilegiranega središčnega mesta bodisi v njegovi razpustitvi med telesa strojev, najde svoj primer v strojih za beleženje in produkcijo oziroma reprodukcijo sledi (McLuhanov tiskarski stroj, Kittlerjev gramofon, Fluserjev fotografski aparat in drugi)? Rekli smo, da pisava iznajde v znanosti svoj nadomestek, a zdaj lahko vidimo, kako se znanstveni um prepozna v svojem drugem, v lastni materializaciji in lastnem nadomestilu. Zgolj za las tanka materialnost gramofonske igle zadošča za konstitucijo telesa stroja, kajti stroj je vselej v drugem, vselej ga najeda mrtvilo znaka; sam lahko le beleži in razpolaga s sledjo življenja, ne da bi se kadarkoli spojil z njim, postal živ; izostane ravno debelina gramofonske igle. Medtem ko

se um prepozna v sledi in tako ob iznajdbi znanosti odkrije svojo podobo, vrisano v prahrambo sledi (naravo), je stroj prepuščen logiki nadomestila. Slednjega lahko in mora vselej nadomestiti v delu ali celoti drugi stroj, pri čemer tako vsako strojno beleženje služi kot hramba sledi drugemu procesu beleženja in podobno. Pisava zato nima ne pravega telesa ne zaključenega pojma in mora biti v razumevanju vselej dopolnjena ter nadomeščena v telesih strojev – tako neživih kot živih – za beleženje in vpisovanje.

Filozofija pisave je, vpeta med teorije naravnega prava in družbene pogodbe, v razsvetljenstvu živela podtalno življenje in jo je zato v arhivu razsvetljenstva težko, če ne povsem nemogoče, izjasniti v pojmu. Nastopa kot mesto srečanja med zgodovino in znanostjo – med kronologijo in splošno teorijo vzročnosti. Um koraka in piše svojo sled ter se sočasno v njej prepozna: v svojih sistemih vednosti in strojih, ki v medsebojnem sklapljanju tvorijo zgodovinski imperialni stroj, ki vselej prepíše, kar si podvrže.

2. Zgodovina, ki traja

Turgotov projekt splošne zgodovine je mogoč le pod strogim pogojem: tok zgodovine mora biti kumulativen in napredujoč. Vendar, kar je postavljeno za pogoj, se pozneje izkaže za rezultat. Ne pozabimo, da šele odkritje pisave omogoči akumulacijo sledi in s tem konstitucijo zgodovine, kar pa še ne predstavlja protislovja v soočenju s sklepom, da je človek tvorec zgodovine in je zato umeščen v središče, okoli katerega se slednja navija. Človek predstavlja obenem skrito potencialnost, ki čaka na odkritje pisave, zato da bi se v njej udejanjila kot znanost, kakor tudi *telos*, ki zgodovinskemu napredku določa smer in cilj – gre namreč za zgodovino človeka kot znanost o človeku. Kar ostaja v tej operaciji zakrito, ni protislovje, temveč določen *zabris*. Tako akumulacija kot napredek zgodovine sta mogoča le, če ima zgodovina središče. Prav to služi funkciji poenotenja zgodovinske trajektorije in osnovanju človekovega mesta v njem. Vendar Turgot vprašanja o središču nikdar ne zastavi, temveč ga zabriše že na samem začetku. Projekt splošne zgodovine je osnovan na tem *a priórnem* zabrisu razlike med akumulacijo in produkcijo sledi, zato je vprašanje o pogoju poenotenja zgodovine povsem odveč vpricho subjekta zgodovine, katerega konstitucija je v funkciji tega *a priórnega* zabrisa. Ta namreč onemogoči zastavitev vprašanja tako, da se umesti v razliko, katere artikulacijo zahteva odgovor nanj.

Zdaj lahko izpostavimo poglavitno prednost te neprecenljive iznajdbe in splošne tehnike beleženja – pisave – ter ob tem tudi razlog za Turgotovo navdušenje. Pisava razkrije regularnost sledi, tako da v prostorski gesti pisanja vzpostavi nearbitrarno razmerje med topologijo, kronologijo in

vzročnostjo. Odtlej je vsako od treh kategorij mogoče izraziti v drugih dveh kategorijah oziroma vse tri v pisavi. Poleg trajnosti, ki jo Turgot vztrajno poudarja, je morda še pomembnejša funkcija pisave splošna regularnost, ki ji je mogoče od iznajdbe pisave naprej podvreči vsako obliko sledi oziroma njene hrambe – spomina. Imperialna zgodovina zato filozofovo *ataraksijo* dolguje pisavi, ki jamči, da zgodovina ne more iztiriti – da vselej napreduje in akumulira. Dobro delujoči stroj »zaustavi bežeče misli« (Turgot, 2011: 325) in jim ne dovoli pobega iz zgodovini imanentne poti.

Primerjava Turgotovega razumevanja razmerja med zgodovino in pisavo ter Rousseaujevo razumevanje istega razmerja v *Eseju o izvoru jezikov* in *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, delih, ki sta nastajali v enakem časovnem obdobju sredine 18. stoletja⁶, med njunima filozofijama zgodovine razkrije globoke razlike. Rousseau procesu zgodovinenja postavi neprekoračljivo mejo, ki ne more biti prepisana in tako podvržena zgodovini. Povsem drugače kot Turgot, ki v pisavi prepozna protoznanost, s katero si človek podvrže naravo, tako da v njej uzre svojo podobo, Rousseau v iznajdbi pisave prepozna prelom z naravo oziroma proces, v katerem narava iz človeka ustvari svoj nadomestek ter se skozenj odtuji od same sebe. Razmerje med naravo in človekom tako zanj ni razmerje med splošno naravno regularnostjo in regionalno človeško regularnostjo, s čimer zavrača naravnopravno metodo definiranja naravnega zakona: »Začnemo z iskanjem pravil, za katera bi bilo primerno, da se v skupno korist ljudje med seboj uskladijo; nato damo zbirki teh pravil ime naravni zakon [...]« (Rousseau, 2017: 143). Zavrnitev homologije med naravo in človekom v Rousseaujevi filozofski antropologiji sprevrne tudi razmerje med glasom in pisavo. Medtem ko je za Turgota oralnost zgolj nejasen in neobstojeen spomin, ki je pozneje izpopolnjen v obstojni tehniki pisave, ne da bi oralnost sama pri tem kaj izgubila, pri čemer sam spregleda ravno hrbtno stran vpisa kot prepisa, je za Rousseauja oralnost govora vmesna, nujno prehodna in netrajna stopnja med krettno divjaka (fr. *sauvage*) ter pisavo civiliziranega človeka. Na eni strani v glasu ohranja tisto naravno življenje, ki je še neločljivo od kretnje kot prve instance družbenosti oziroma najbolj rudimentarnega znaka, ki je zmožen vzpostaviti odnos z drugim človeškim bitjem:

Pravijo, da je bila ljubezen iznajditeljica risbe. Prav tako bi lahko bila tudi iznajditeljica govora, vendar manj posrečeno. Ljubezen je neza-

⁶ Letnica izdaje *Razprave o izvoru in temeljih neenakosti*, v rousseaujevske literaturi imenovane tudi *Druga razprava*, je leto 1753, medtem pa *Esej o izvoru jezikov* nima točno določene letnice nastanka (prav to strokovna literatura umešča v leto 1753, torej v čas nastanka *Pisem o glasbi*, ki se z *Esejem vsebinsko ujemajo*), kajti izdan je bil posthumno in šele tri desetletja pozneje, torej leta 1782.

dovoljna z njim in ga zavrača, saj ima na voljo bolj žive načine izražanja. (Rousseau, 1998: 9)

Na drugi strani pa že manifestira regularnost pisave, ki v obliki govora strukturira glas in vanj vnaša jasnost, konstituira vednost, obenem pa – ter prav zato – zatira naravno živost čustev:

Kakor postajajo potrebe vse večje, kakor se kopičijo opravila, kakor se širi znanje, tako govorica spreminja značaj. Postaja bolj točna in manj čustvena. [...] Drugi način primerjanja jezikov in presojanja o njihovi starosti izhaja iz pisave, in sicer v obratnem razmerju glede na dovršenost te umetnosti. Okornejša je pisava, starodavnejši je jezik. (ibid.: 21)⁷

Za oba, tako Turgota kot Rousseauja, je pisava pogoj in mera zgodovine, vendar pa pri tem ne gre za enak pojem zgodovine. Turgotova zgodovina je kumulativna in napredujoča: četudi iznajdbo pisave in prekinitev z divjaštvom razumemo kot izstop iz naravnega stanja, pozneje spoznamo, da je ta izstop le začasen, dokler človeštvo s sredstvom pisave ne odkrije znanosti, ki ga znova združi z naravo – zdaj v vlogi njenega gospodarja in upravitelja. Rousseaujeva zgodovina je, povsem nasprotno, zgodovina oddaljevanja: civilizacija je prekinitev z divjaštvom, vendar tudi stanje civilizacije ni obstojno in se zato kmalu sprevrže v stanje vojne⁸, ali kot Rousseau sam opiše svoj čas: »Družbe so privzele svojo zadnjo obliko: v njih se lahko kaj spremeni le še s pomočjo topa in cekinov.« (ibid.: 71) Zgodovina, ki se razpenja med krettnjo, govorico in pisavo, je zgodovina, ki vodi od ene tišine k drugi; od nemega divjaka v izobilju gozda k oglušlosti zaradi rohnenja topov in ženketta cekinov. To ni zgodovina, ki napreduje in kopiči, temveč zgodovina, ki se

⁷ Nekoliko pozneje v Eseju Rousseau »obratno razmerje« med čustvenostjo jezika in dovršenostjo pisave imenuje za načelo: »Vse to potrjuje načelo, da morajo po naravnem razvoju vsi pisani jeziki spremeniti značaj in s pridobivanjem na jasnosti izgubljati na moči; da bolj ko vztrajamo pri izpopolnjevanju slovnice in logike, bolj pospešujemo ta razvoj; in da je potrebno, če hočemo neki jezik kmalu napraviti hladen in monoton, zgolj ustanoviti akademije pri ljudstvu, ki ga govori.« (ibid.: 31)

⁸ Pri Rousseauju je mogoče zaslediti opis vojnega stanja, ki je podoben Hobbesovemu opisu, le da ga Rousseau ne umesti v naravno stanje, temveč veliko pozneje, med drugim Hobbesa kritizira na več mestih v svojih delih, kot na primer v 2. Razpravi: »Hobbes ni videl, da isti vzrok, ki divjakom preprečuje uporabljati svoj razum, kot trdijo naši pravniki, divjakom hkrati tudi preprečuje zlorabljati njihove sposobnosti.« (Rousseau, Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi, str. 173.) Nekoliko prej pa še: »[...] poleg tega pa bi zagrešili napako tistih, ki pri sklepanju o naravnem stanju vanj vnašajo ideje, dobljene v družbi [...]« (ibid.: 166), kar je Rousseaujeva splošna kritika, ki jo uperja v vrsto teoretikov naravnega prava in družbene pogodbe, med njimi tudi Hobbesa.

kvari in stalno krene s poti; ne zgodovina približevanja, temveč zgodovina oddaljevanja. Proces oddaljevanja je sorazmeren z razvojem tehnike pisanja; človeška zgodovina se razteza med človekom, ki ni poznal spomina, in človekom, ki je spomin povsem nadomestil s pisavo. Zlata doba⁹ človeštva zato ni skrajna točka zgodovine in ne sovпада z njeno dovršitvijo, temveč nastopi »na zlati sredini med« naravnim in vojnim stanjem; med človekovim zapuščanjem narave skozi konstitucijo družbe in njegovim lastnim odtujevanjem od sočloveka¹⁰ v stanju vojne.

Pisava zgodovine beleži razdaljo oddaljevanja in zapuščanja, vendar zapuščanja česa? Govor nadomesti kretnjo in pisava od znotraj vselej že nadomešča govor. Procesu umanjka začetek, pri čemer se zastavi vprašanje: Kaj nadomešča kretnja? Rousseau, ki zgodovinjenu postavi mejo, kajti v nasprotnem primeru »bi zagrešili napako tistih, ki pri sklepanju o naravnem stanju vanj vnašajo ideje, dobljene v družbi« (ibid.: 166)¹¹, in obenem te meje, ki markira razliko med zgodovino in tem, kar ji predhodi, ne zabriše, naravo misli kot izčiščeno strukturo nadomestljivosti. Kretnja tako sicer resda nadomesti instinkt, ki ga prejme od narave, a tudi instinkt, to darilo narave, ni nič drugega kot nadomestilo.

Zemlja, prepuščena svoji naravni plodnosti in prekrita z neizmernimi gozdovi, ki jih sekira ni nikoli pohabila, na vsakem koraku nudi zaloge hrane, zatočišča živalim vseh vrst. Ljudje, razkropljeni mednje, opazujejo in posnemajo njihovo spretnost ter tako dosežejo instinkt zveri s to prednostjo, da ima vsaka vrsta svoj lastni instinkt, človek pa, s tem *ko morda nima nobenega pripadajočega le njemu*, se polasti vseh [...]. (Rousseau, 2017: 154, poud. V. K.)

Zapuščanje se v skladu s teorijami družbene pogodbe seveda nanaša na naravno stanje – Rousseau namreč ohrani dihotomijo med naravo in družbo –, a nato, tako rekoč v istem zamahu, opiše človekovo naravo kot zmožnost nadomeščanja. Postajati drugo od tega, kar sem, je za človeka prvo

9 Rousseau v Eseju o izvoru jezikov kakor tudi v 1. in 2. Razpravi omenja *zlato dobo* kot tisto zgodovinsko obdobje, v katerem se zgodovinski proces postajanja civiliziranosti prevesi iz procesa človeškega medsebojnega zblíževanja v proces človekovega medsebojnega odtujevanja in posledično zatona.

10 »[...] na zlati sredini med brezbrzižnostjo prvotnega stanja in živahnim delovanjem našega samoljubja [je] morala biti najsrečnejša in najdlje trajajoča doba. Bolj ko o tem razmišljamo, bolj ugotavljamo, da je bilo to obdobje najmanj podvrženo revolucijam in najboljše za človeka ter ga je moral zapustiti samo zaradi kakšnega usodnega naključja, ki se za skupno korist ne bi smelo nikoli zgoditi.« (Rousseau, 2017: 191)

11 Gre za Rousseaujevo splošno kritiko, ki jo uperja v vrsto teoretikov naravnega prava in družbene pogodbe, med njimi tudi Hobbesa.

pravilo narave: posnemati zver pomeni postati zver in se polastiti njenega instinkta. Vendar človek in žival sta si že po naravi različna. Zver poseduje svoj lastni instinkt, medtem ko za človeka Rousseau pravi, da »morda nima nobenega pripadajočega le njemu« (ibid.). V tem smislu je ravno človek najbolj naravno bitje, kajti v svojem instinktu artikulira naravno nadomestljivost. Ne le da človek nima lastnega instinkta, temveč tudi sama narava nima drugega instinkta kot tega, da nadomešča človekovo potrebo in posledično njegovo delo, ki je zahtevano za zadovoljitev njegovih potreb.

Divjak, ki ga je narava prepustila samo instinktu, ali bolje, nadomestila instinkt, ki mu morda manjka, s sposobnostmi, ki instinkt sprva nadomestijo in ga nato dvignejo visoko nad naravo, [...]. (ibid.: 162)

Prav zato jo je človek edini zmožen zapustiti in jo nadomestiti s stanjem družbe. Narava sama v lastni nadomestljivosti anticipira družbo in vendar v svojem čistem stanju ne more izstopiti iz sebe ter sprožiti zgodovine. Narava nima sledi, s katero bi lahko prekinila, kajti v svoji bogatosti nadomešča potrebo in s tem odreka pogoj vednosti, ki mora biti, zato da bi bila trajna, vpisana v spomin:

Sklenimo, da je bil naravni človek, blodeč po gozdovih, brez dela, brez govora, brez doma, brez vojne in brez vezi, pa tudi brez kakršnekoli potrebe po svojih podobnikih [...]. Če je po naključju kaj odkril, je to lahko toliko manj posredoval drugim, saj ni prepoznal niti svojih otrok. Umetnost je propadla skupaj z iznajditeljem; ni bilo ne vzgoje ne napredka. (ibid.: 180)

Dokler ga obdaja brezkončen gozd in ga oskrbuje z zalogo življenjskih sredstev, narava, tako da se mu daje na razpolago, nadomešča človekovo delo. Doba bogatega gozda je atemporalna doba brez časa: v bogatem in brezmejnem gozdu se dan nenehno ponavlja. To je tudi atopična doba brez prostora, v katerem bi obstajale razlike v razpoložljivosti bogastva in tako notranja razmerja gozda. Vse dokler se naravi ne pripeti katastrofa in odklon od same sebe, nekaj, kar v razmerju do narave ni ne znotraj ne zunaj, kajti gozd je neskončen in povsod enak. Prav zaradi tega, tako kot Epikurjevo veselje vzporednega padanja atomov pred *clinamenom* (odklonom), nima zunanosti, obenem pa tudi katastrofa ne more biti naravi notranja, kajti gozd je povsod enak in zato v njem ni ne razlik ne sprememb. Rousseaujev gozd je, kot to Althusser izvrstno pokaže v *Predavanjih o Rousseau-*

ju ter *Podtalnem toku materializma srečanja*, epikurejsko-aleatorična figura ne-razmerja¹² in prizorišče trajnega srečanja, ki je odvisno od naključne intervencije zunanjega vzroka – vzroka, ki je zunanji tako glede na notranja kot zunanja razmerja. Na mestu slednjega figurirajo naravne katastrofe, ki razklenejo neizmeren gozd in človeka soočijo tako s potrebami kot tudi z nujnostjo dela. Okrog skupnega ognjišča pred kolibami, ki jih morajo namesto krošenj velikih dreves varovati pred vremenom, se začnejo srečevati v trajnih srečanjih¹³ in okoli vodnjakov¹⁴ iznajdejo jezike; prav ti omogočijo nastanek vednosti in tako se začne doba človekovih iznajdb. Iz tega sledi, da je bil oralni spomin nujen pogoj pisave, te kraljeve tehnike beleženja. Vendar Rousseaujeva zgodovina ne akumulira, temveč se kviri. Pisava ni izpopolnitev spomina, temveč iznajdba, ki prekine z oralnim režimom beleženja, ne da bi ga mogla prevesti, tako kot oralnost ne more artikulirati glasu narave nič bolje kot pisava.

Dajte civiliziranemu človeku čas, da zbere krog sebe vse svoje stroje, pa bo z njimi brez dvoma lahko *presegel divjaka*; če pa želite videti še bolj neenak boj, ju postavite gola in razorožena drug drugemu nasproti, in kmalu boste spoznali, kakšna prednost je imeti nenehno vse svoje moči na razpolago. (Rousseau, 2017: 155, poud. V. K.)

Zgodovina človekovih iznajdb ni zgodovina izpopolnjevanja, temveč zgodovina drsenja stran, stalnega drsenja stran od divjakove samonadomestljivosti oziroma stran od posedovanja lastnih moči za reprodukcijo življenja. V Rousseaujevi zgodovini so mogoče resnične iznajdbe, ki nimajo ne vzroka ne precedensa, tako kot metalurgija, to »usodno naključje« (ibid.: 191), ki združuje nastanek lastnine ter iznajdbo dveh umetnosti: rudarstva in poljedelstva. Ljudje, ki so »posnemali to operacijo narave« (ibid.: 192) in po zgledu vulkanskega procesa odkrili metalurgijo, so sočasno s to iznajdbo odkrili tudi potrebo po delitvi dela, daljnovidnosti ter hrambi zaloge produktov dela človeka in zemlje. Tako so postali odvisni drug od drugega in

12 »Omenil sem vam, da morajo biti zato, da bi stanje narave udejanjilo svoj koncept, razmerja med ljudmi nična. Rousseauju gre za, tokrat v dobesednem pomenu, realizacijo ničnega stanja družbe v stanju čiste narave. Gre za produkcijo konkretnih figur, tj. nerazmerij med ljudmi. Kako zagotoviti obstoj nerazmerja?« (Althusser, 2017: 105)

13 »Ljudje se zbirajo okoli skupnega ognjišča, tam se odvijajo gostije in plesi: tam blage vezi navade človeka neopazno približajo njemu podobnim, in na tem preprostem ognjišču gori sveti ogenj, ki v jedro src vnaša prvo občutje človeškosti.« (Rousseau, 1999: 43)

14 »Na sušnih območjih, kjer so lahko vodo dobili le iz vodnjakov, pa so se nasprotno vsekakor morali združiti, da so jih izkopali, ali pa so se morali vsaj sporazumeti glede njihove uporabe. V tem je najbrž izvor družb in jezikov v toplih deželah.« (ibid.: 41)

s preračunljivostjo se je skupaj z neenakostjo pojavila potreba po zakonih, vendar moč, ki izhaja iz neenakosti ter jo napaja, prav tako neenako ravna tudi s pravico. S trajanjem časa, v katerem prihaja do sekvence naključnih srečanj, ki privedejo do iznajdb – tako srečnih kot usodnih –, človek postaja vse bolj na razpolago drugim in vse manj sebi. Poti nazaj ni; kar mu je bilo odtujeno, se ne more povrniti; zgodovina je enosmerna prekinjena pot.

Ko tako odkrivamo in zasledujemo pozabljene in izgubljene poti, ki so morale pripeljati človeka od naravnega stanja do družbenega stanja, [...] bo vsakega pozornega bralca gotovo osupnilo dejstvo, kakšen *velikanski prostor* ločuje ti dve stanji. [...] začutil bo, da ker človeški rod določene dobe ni enak človeškemu rodu druge dobe, Diogenes ni našel človeka zato, ker je med svojimi sodobniki iskal človeka časa, ki ga več ni bilo [...]. (ibid.: 211, poud. V. K.)

V Rousseaujevi zgodovini razlike niso dopolnjene ne s teleologijo uma ne teleologijo narave, temveč so v njej ohranjene kot prekinitev sledi oziroma »velikanski prostor« in tako v zgodovino vnesejo temporalnost, ki je v Turgotovi zgodovini izključena. Zgodovinski sedanjik je odpravljen in v zgodovinsko temporalnost se vrne »prej«, ki pri Turgotu markira mejo, ki meji na zunanost zgodovine. »Prej« se pri Rousseauju pojavi tostran meje. V Rousseaujevi filozofiji smo primorani misliti zgodovino, ki *traja*, kajti prekinja s sedanjikom kumulativne Turgotove zgodovine, ne potuje po enotni trajektoriji in se ne približuje dovršitvi.

Za čigavo zgodovino torej gre? Če smo rekli, da je za Turgota to vprašanje povsem odvečno, ga moramo zdaj resnično zastaviti v imenu Rousseauja, torej kot nekoga, ki išče razpoloženje, primerno svetu, v katerem živi. Stanja *ataraksije* ne more doseči, kajti, čeprav zgodovini ni mogoče slediti v prihodnost z nič večjo gotovostjo kot v preteklost, lahko drsenju pripiše smer oddaljevanja. Naravna človekova nadomestljivost, njegov edini naravni instinkt, vrši proces nadomeščanja: sprva človek v strojih materializira vednost, zato da bi z njimi nadomestil šibkost svojega telesa, a sočasno odnose med ljudmi nadomesti v zakonodajnem aparatu. Tako kot postaja človeško telo s širjenjem strojev bolj šibko in prikrajšano svojih moči, tako tudi um postaja vse manj živ in vse bolj strojen, da ga naposled zganejo le še »topovi in cekini«. To, kamor zgodovina drsi, ni ne človek ne narava. Človek se sčasoma ne prepozna več v zrcalu zgodovine, vendar pa je pot nazaj v naravo prekinjena. Zato se zgornje vprašanje ne sme glasiti, za čigavo zgodovino gre, temveč kako ohraniti človekovo privilegirano mesto v drseči zgodovini?

Vendar pri tem ne smemo spregledati tujca, ki prebiva med nami že dolgo in ki smo ga vajeni vselej prepoznavati le v konkretnih telesih strojev, tega prastroja, ki artikulira vednost v sledi ter jo materializira v strojih, ki jim prepušča oskrbo svojih moči.

[...] stroj je tujec; tujec, v katerem je nekaj človeškega zaklenjeno, nerazumljeno, materializirano, zaslužnjeno in kar kljub vsemu ostaja človeško. (Simondon, 2017: 10)

3. Zaustavljena zgodovina

Stoletje po Turgotovem in Rousseaujevem preišljevanju o toku zgodovine ter njegovem razvoju, v dobi, ki jo je Darwin otvoril z inavguralnim delom svoje teorije evolucije s slavnim naslovom *O nastanku vrst* (ang. *On the Origin of Species*, 1859), je Samuel Butler, takrat nepoznani entuziast, katerega življenje je bilo razpeto med slikarstvom, literaturo, evolucijsko teorijo ter posestništvom, na urednika novozelandskega časopisa *The Press* naslovil pismo z naslovom *Darwin med stroji* (ang. *Darwin Among the Machines*, 1863). V njem zagovarja stališče, da ni smiselno in znanstveno korektno iz evolucijske teorije izključiti premisleka o smeri evolucijskega razvoja strojev, ki se križa s človekovo.

Kakšne vrste bitje bo človekov naslednik v nadvladovanju zemlje? Pogosto smo slišali za to razpravo; vendar se nam zdi, da si svojega naslednika ustvarjamo sami. [...] dnevno jim dajemo večjo moč in oskrbo z vsemi vrstami genialnih zamislic, to samonadzorovalno in samodelujočo moč, ki bo zanje to, kar je bil intelekt za človeško vrsto. (Butler, 1863: 2, poud. V. K.)

Butler začne prepoznavati nevarnost drsenja evolucije v smeri stran od človekovega središča z dekonstrukcijo procesa kumulativnosti, kajti le tako bo lahko izvedel, kako daleč mora iskati sovražnika. Vendar, kako vedeti, kdaj v toku človekove evolucije se je na skrivaj pojavil stroj? Kaj je bil človek pred stroji? Butler prizna, da je vprašanje odveč, ker poti nazaj ni; »[...] neumnost je bila že storjena« (ibid.: 3), a v istem dahu poudari, da to še ne pomeni, da nam ni treba uničiti vseh obstoječih strojev, brez katerih ne bi mogli preživeti. Sklep, ki ga Butler navede v zaključku pisma, pozneje razširi v roman z

naslovom *Erewhon* (1872). V njem opisuje avanturo britanskega popotnika, ki na otočju nekje v bližini Nove Zelandije odkrije nenavadno ljudstvo, pri njih preživi dovolj časa najprej kot ujetnik, nato kot sodržavljan, da se nauči njihovega jezika ter pouči o njihovi kulturi in znanosti. Kar popotniku razpre vpogled v zgodovino tega po videzu in navadah nenavadnega ljudstva, za katera se zdi, da je obstalo v 12. ali 13. stoletju, je muzej strojev, v katerem popotnik spozna, da je imelo ljudstvo Erewhonovcev zgodovino, v kateri je po tehnološkem napredku prehiteval ostale narode sveta. V zgodovini Erewhona je zapisano, da je pred nekaj stoletji skupina modrecev spoznala neizbežnost in neodločljivost podreditve človeka stroju ter obenem prepoznala, da je v človeku samem nekaj strojnega, kar ga veže na stroje.

Človekova duša je posledica strojev; je strojno narejena stvar: misli in čuti kot on [stroj], skozi delo kateremu so jo podvrgli stroji in njihov obstoj je zanjo prav toliko *sine qua non* kot ona zanje. (Butler, 1935: 198)

Tako je Erewhon zabredel v državljansko vojno, iz katere je zmagovita izstopila stran, ki se je zavzemala za uničenje strojev in deželo vrnila slabo tisočletje v preteklost. A kaj ko dejanje vrnitve samo po sebi še ne zadošča, zgodovina bo znova stekla ter človeka pognala v smeri napredka in lastnega izničenja. Erewhonovci zato spremenijo govorico, kulturo, umetnost, medicino, ekonomijo in predvsem znanost, po drugi strani pa tudi institucije za hrambo, produkcijo ter reprodukcijo vednosti. V tako imenovanih Kolidžih neuma (ang. Colleges of Unreason) so razvili posebno propedeutiko *hipotetike* (ang. hypothetics), vedo, za katero izgleda, da je bila razvita z namenom, da bi s posebno odliko odvrčala vsakršno iznajdbo. Butler v Erewhonu pokaže, da je za obvladovanje zgodovine nujno obvladovati reprodukcijo sledi, torej razmerje med akumulacijo sledi in produkcijo vednosti. Reprodukcijska sledi se nujno kviri, povzroča iznajdbe in drsi iz človekove poti. Upravljanje z zgodovino je zato lahko samo ustavljanje zgodovine, a zato je treba pravilno sabotirati družbene aparate za reprodukcijo sledi ter povzročiti reprodukcijo brez novosti, napake, usodnega srečanja ali iznajdbe; ujeti zgodovino v krog, v katerem ponavlja lastno sedanost brez razlike, takšen je bil načrt modrecev.

Erewhonovci so tako onemogočili notranji odklon od kroga zgodovine, a zavarovati so se morali tudi pred vdorom zunanega vzroka, ki lahko prav tako sproži odklon v strukturi. Zavarovati so se morali pred absolutno zunanostjo, ki se nahaja onkraj meje – onkraj prelaza, ki ga popotnik

prečka, da bi se spustil v bogato in zeleno pokrajino Erewhona. Pod prelazom naleti na serijo skulptur arhaičnega in grozljivega videza, ki v vetru spuščajo strašljive zvoke. Razlog za njihovo pojavnost je očitno ta, da odganjajo tujce. Takšna absolutna osama Erewhonu služi kot sredstvo, ki je za ohranjanje zgodovinskega kroga prav tako nepogrešljivo kot sabotaža reprodukcije vednosti. Evolucija stroja teče vzporedno z vednostjo, teče po njeni meji in jo trasira; sama je sled razmerja med režimi vednosti in zalogo sil narave. Meja ima zato izjemen pomen za Erewhonovce tako v geografskem kot zgodovinskem smislu. Tako kot ne vedo, kaj je onkraj prelaza, tam daleč *onkraj*, tako je tudi čas pred uničenjem strojev izgubljen v mitskem »prej«. Zdrs zgodovine je zabeležen kot prekinitvev sledi in vzpostavitev nedoločeno oddaljenega »prej«, v katerem so stroji obstajali, vendar njihove rabe in s tem smisla nihče ne pozna več.

V Knjigi strojev, ki je Erewhonovcem danes nerazumljiva, je predstavljena teorija evolucije strojev, ki jo lahko beremo kot nadaljevanje in razširitev pisma iz leta 1863. Osrednjo misel knjige bi lahko strnili v: človek nudi evoluciji stroja okolje, tako kot ga nudi človeku narava. Tako kot narava človeka izpostavlja nesrečam, katastrofam in vremenskim vplivom, tako človekovo zgodovino pretresajo izumi ter iznajdbe človekove izumljivosti. Vzporedno z evolucijo človeka, a le v delčku njenega časa, v zgodovini človeka poteka evolucija stroja. Stroji, ta še nerazvita in enostavna bitja, ki so zmožna le po nekaj zamejenih funkcij, že zmorejo vse, kar je nujno za njihovo osamosvojitvev in pobeg od svojih gospodarjev. Najenostavnejši stroji znajo nadomeščati in ne glede na kompleksnost ne prenehajo nadomeščati. Stroji, ki nadomestijo človekove moči, naredijo človeka s tem prav tako odvisnega od sebe, kot so oni od njega: »[...] to je umetnost strojev – služijo za to, da bi vladali.« (ibid.: 291).

Nižje živali napredujejo zato, ker se bojujejo druga proti drugi. Stroji, sami nezmožni boja, so pripravili človeka do tega, da se bojuje names-to njih [...] (ibid.: 199)

Evolucija stroja je ime odtujevanja oziroma osamosvajanja človekove samonadomestljivosti. Medtem ko stroji nadomeščajo človekovo delo in tako telesa ter um, potrebna za opravljanje tega dela, človek nadomešča njihov boj za preživetje, saj je svoje življenje zavezal njihovemu razvoju. Človek stroj hrani in skrbi za njegovo produkcijo in reprodukcijo ter nato iznajde stroje, ki lahko hranijo druge stroje in reproducirajo njihove dele. Sčasoma bo razvil stroje, ki bodo nadomeščali to, »kar je bil intelekt za človeško

vrsto« (ibid.). Stroji, ki sprva niso imeli drugega smisla, kot nadomeščati človekove moči, zdaj zmorejo nadomeščati svoje lastne.

[...] Ponavljam, da se ne bojim nobenega od obstoječih strojev; to česar se bojim, je izjemna hitrost s katero postajajo [stroji] nekaj zelo drugačnega od tega, kar so sedaj. (ibid.: 195)

Pred nami se ponavlja scena človekovega razmerja z naravo, s to razliko, da tokrat stroj zaseda mesto človeka, bitja, ki je prekinilo z nadomestljivostjo narave tako, da jo je nadomestilo z lastno: stroj sprva nadomešča človekove moči in nato nadomesti človekovo nadomestljivost. Butler v zanikanju poenostavljenega pojma izvora stroja ponovi Rousseaujevo zavrnitev enostavnega pojma izvora človeka, kajti oba zanikata zabris izvora v teleologiji uma, ki v Turgotovem projektu splošne zgodovine pisavo degradira v vlogo obstranske tehnike. A kljub temu, da tako Butler kot Rousseau artikulirata strukturo nadomestljivosti kot notranjo oviro in nemožnost kumulativne zgodovine, ostaneta njena talca: zgodovina bodisi *bo morala* biti ustavljena bodisi *bi že morala* biti ustavljena. V svoji filozofiji in pojmihi, ki se jih trudita misliti, nakazujeta strukturno mesto nadomestljivosti, ne da bi pri tem opustila predpostavko kumulativnosti. Postajati nekaj drugega od tega, kar je zdaj, je v kumulativnem smislu mogoče razumeti kot prenehati biti človek, pa četudi je doba človeka zanju že preminila. Rousseau in Butler govorita o zatonu človeka, pri čemer ostajata ujeta v gledišče kumulativne zgodovine, ki za razliko od Turgotove zgodovine izpopolnjevana akumulira odklone in odmike od enovite poti – drsi drugam.

Zaključek

Nemožnost mišljenja treh zgodovin, ki smo jih poskusili artikulirati skozi notranje odklone izbranih tekstov, se kaže v zapuščanju in nadomeščanju pojmov zgodovine, pisave ter stroja. Turgotova kumulativna zgodovina, ki jemlje gotovost lastne ekstenzije, tako rekoč, na zalogo, Rousseaujeva aleatorična zgodovina, ki se izmika lastnemu pogoju kontinuitete, in Butlerjeva sabotirana zgodovina, ujeta v kroženju in ponavljanju brez odklona, markerajo težavo modernosti pri artikuliranju lastne zgodovinskosti. Trajanje bodisi ubeži zgodovini bodisi zgodovina traja, vendar le tako, da drsi, postaja zgodovina drugega ter se nenehno prepisuje. Reči, da je nekaj trajno, še ne pomeni, da nekaj zares traja in da izkazuje trajanje. Ali je potemtakem

zgodovina kot znanost sploh mogoča? Ta namreč zahteva regularnost in trajnost zgodovinske sledi, ki jo mora um vselej prepoznati kot svojo, mora mu biti lastna, če mu je tudi razumljiva.

Pomembnost koncepta drsenja, ki smo ga razvili z Rousseaujem, je ravno v tem, da z njim Rousseau prereže gordijski vozle medsebojno izključujoče diskontinuitete in regularnosti ter potemtakem misli zgodovino, ki traja. Regularnost in diskontinuiteta v zgodovini tako sovpadeta, a le za ceno človekovega mesta. Človek s svojo nadomestljivostjo, s postajanjem »drugi« svojo obliko razpusti v stroju, ne da bi pri tem prenehal bivati, kar tu pomeni: pisati sled in tako sam drseti vzdolž nje. Zastavljeno vprašanje je zato mogoče zastaviti le regionalno, perspektivično bi lahko rekli z Nietzschejem, in sicer, koliko moči lahko nad zgodovinskim postajanjem, v katerem je zajeta tudi sama, vrši volja, ki hoče ljubljeno podobo videti vrisano v naravo stvari, torej misliti znanost kot udejanjenje homolognosti med človekom in naravo? Z Butlerjem je treba odgovoriti, da je spoznanje o naravni nadomestljivosti, kot edini naravi človeka, nujen pogoj delovanja oziroma vzdrževanja svojega mesta v zgodovini. Na nek način na novo formulira skoraj stoletje star Kantov odgovor na vprašanje *Kaj je razsvetljenstvo?* (Kant, 1784: 22), v katerem izpostavi odnos razsvetljenstva do lastne sedanosti, kot tiste dobe, ki je spoznala sedanost na nov način, v središču katerega sta um in njegova raba. V Devetem stavku Kantove *Ideje k obči zgodovini iz kozmopolitskega gledišča* (ibid.: 17) iz istega leta 1784 lahko beremo prav tako o umu, ki *agregat* človeških dejanj prikaže kot sistem in zgodovino prepozna kot lastno prehojeno pot, v kateri je mogoče uvideti zakone narave. V Butlerjevem odgovoru v središču mišljenja ne stoji um, temveč spregledana gesta pisave, kretnja, ki četudi ne prekine vezi z želečim telesom tega, ki piše, nosi na sebi nekaj strojnega oziroma stroju podvrže tega, ki to gesto vrši. Nietzsche nam v *H genealogiji morale* zabiča: »Da je vsako dogajanje v organskem svetu prevladovanje, obvladovanje in da je vsako prevladovanje in obvladovanje zopet interpretiranje, je prirejanje, pri katerem se morata dotokratni 'smisel' in 'smoter' nujno zasenčiti ali popolnoma izbrisati.« (Nietzsche, 1988: 263) Zgodovina človeka se tako pokaže kot genealogija geste prepisovanja mesta lastne sedanosti. Tudi zato Butler trdi, da je bila napaka že storjena, da je zgodovina že zgodovina človeka in stroja oziroma da je sama zgodovina strojna.

Literatura:

- Althusser, Louis (2017): *Predavanja o Rousseauju*. Maribor: Študentska založba Litera.
- Božovič, Miran In Marek, Miha (2013): *Razsvetljenske interpretacije narave*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Butler, Samuel (1863): *Darwin Among the Machines* (e-vir).
- Butler, Samuel (1972): *Erewhon*. Bungay: Penguin Books.
- Derrida, Jacques (1998): *O gramatologiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier De (1740): *Cours abrégé de Physique, suivants les dernières Observations des Académies Royales de Paris et de Londres, avec des additions et corrections considérables. Par G. L. Sage. Journal des savants*.
- Flusser, Vilem (2014): *Gestures*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.
- Havelock, Eric (1986): *The Muse Learns to Write*. Binghamton: Vail Ballou Press.
- Havelock, Eric (1978): *The Greek Concept of Justice*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Kant, Immanuel (2006): *Zgodovinsko-politični spisi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Kittler, Friedrich (1999): *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford: Stanford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rousseau, Jean-Jacques (1999): *Esej o izvoru jezikov, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju*. Ljubljana: Krtina.
- Rousseau, Jean-Jacques (2017): *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi: Družbena pogodba ali Načela političnega prava, 3. popravljena izdaja; Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi, 2. popravljena izdaja*. Ljubljana: Krtina.
- Simondon, Gilbert (2017): *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal Publishing.
- Turgot, Anne Robert Jacques (2011): *A Philosophical Review of the Successive Advance of the Human Mind, On Universal History: The Turgot Collection*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- Veyne, Paul (1998): *So Grki verjeli v svoje mite? Esej o konstitutivni imaginaciji*. Ljubljana: Založba/*cf.