



FILOZOFSKI

vestnik

1/2003

FILOZOFSKI VESTNIK XXIV 1 • 2003

LYOTARD

KOPERNIK

FILOZOFSKE RAZPRAVE
IN ČLANKI

Uredniški odbor / Editorial Board

Aleš Erjavec, Peter Klepec, Vojislav Likar, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha,
Matjaž Vesel

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou (Paris), Paul Crowther (Preston), Manfred Frank (Tübingen),
Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (London),
Ernesto Laclau (Essex), Steven Lukes (Firenze), Chantal Mouffe (Paris),
Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex), Nicholas Phillipson (Edinburgh),
J. G. A. Pocock (Baltimore), Ernst Vollrath (Köln), Wolfgang Welsch (Jena)

Glavni urednik / Managing Editor

Vojislav Likar

Odgovorni urednik / Editor-in-Chief

Rado Riha

Jezikovni pregled angleških povzetkov / Translation Editor

Dean J. DeVos

Naslov uredništva / Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK

p. p. 306, Novi trg 2, SI-1001 Ljubljana, Slovenija

Tel./Phone: + 386 1 470 64 70 – Faks/Fax: +386 1 425 77 92

E-pošta/E-Mail: fi@zrc-sazu.si – www.zrc-sazu.si/www/fi./filvest.htm

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / Editorial correspondence and enquiries and books for review should be addressed to the Editorial Office.

Revija izhaja trikrat letno. / The Journal is published three times annually.

Letna naročnina: 3.900 SIT. Cena posamezne številke: 1.700 SIT.

Annual subscription: EUR 20,40 for individuals, EUR 40,80 for institutions.

Single issue: EUR 11,30 for individuals, EUR 18,10 for institutions. Back issues available.

Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

Naročila sprejema / Orders should be sent to

Založba ZRC, p. p. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija

Faks/Fax: +386 1 425 77 94 – E-pošta/E-Mail: zalozba@zrc-sazu.si

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Tisk / Printed by: Present d. o. o., Ljubljana, Slovenija

FILOZOFSKI

vestnik

XXIV • 1/2003

Izdaja
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Published by
the Institute of Philosophy at ZRC SAZU

Ljubljana 2003

FILOZOFSKI VESTNIK

1998

1998

FILOZOFSKI VESTNIK je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo. Izhaja trikrat letno kot glasilo Filozofskega inštituta Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani.

FILOZOFSKI VESTNIK is a journal of philosophy with an interdisciplinary and international orientation. It is published three times annually by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences & Arts in Ljubljana.

FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v / is included in: Arts & Humanities Cit. Index, Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften, The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Ministrstva za šolstvo, znanost in šport in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

FILOZOFSKI VESTNIK is published with the support of the Ministry of Education, Science and Sport and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

VSEBINA

Lyotard

Rada Iveković, <i>Jean-François Lyotard o Alžiriji. Je navzkrižje politično ali apolitično?</i>	7
Peter Klepec, <i>Mesto in vloga praznine pri poznem Lyotardu</i>	21
Jelica Šumič-Riha, <i>Molk in realno. Pričevanje med nemožnostjo in dolžnostjo</i>	35
Darko Štrajn, <i>Umetnost brez meja?</i>	53
Ernest Ženko, <i>Vloga umetnosti pri poznem Lyotardu</i>	67
Alain Badiou, <i>Varovanje jutra</i>	81
Jean-François Lyotard, <i>Navzkrižje</i>	91

Kopernik

Matjaž Vesel, <i>Forma mundi: Kopernikov predgovor h knjigam O revolucijah; drugič</i>	121
Nikolaj Kopernik, <i>Presvetemu gospodu papežu Pavlu III. Predgovor Nikolaja Kopernika h knjigam O revolucijah</i>	137

Filozofske razprave in članki

Miran Božovič, <i>Filozofija Fatalista Jacquesa</i>	147
Marina Gržinič Mauhler, <i>Zunaj biti: Agamben in antropološki stroj</i>	165
Janez Strehovec, <i>Od umetniškega artefakta k umetniški storitvi. Konceptualizacija interakcij sodobne umetnosti z novo ekonomijo in medmrežnim aktivizmom</i>	183
Aleš Bunta, <i>Med voljo do moči in deklaracijo anti-dogodka nihilizma</i>	201
Janez Bregant, <i>Mentalna vzročnost: Kimova dilema</i>	219

Prikazi in ocene

Giorgio Agamben, <i>Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (Katja Kolšek)</i>	241
<i>Pisma o zlu. Dopisovanje Spinoze in Blijenbergha z Deleuzovim komentarjem (Ana Žerjav)</i>	252

Izvečki	256
----------------------	-----

CONTENTS

Lyotard

Rada Iveković, <i>Jean-François Lyotard on Algeria. Is the Differend political or apolitical?</i>	7
Peter Klepec, <i>The Role and Place of »Blank« in Late Lyotard</i>	21
Jelica Šumič-Riha, <i>Silence and The Real. Testimony Between the Impossibility and Obligation</i>	35
Darko Štrajn, <i>Art Without Boundaries?</i>	53
Ernest Ženko, <i>Art in Late Lyotard</i>	67
Alain Badiou, <i>Gardiennage du matin</i>	81
Jean-François Lyotard, <i>The Differend</i>	91

Copernicus

Matjaž Vesel, <i>Forma mundi. Copernicus' Preface in His Books On the Revolutions; part two</i>	121
Nicholas Copernicus, <i>To His Holiness, Pope Paul III: Nicholas Copernicus' Preface To His Books On The Revolutions</i>	137

Philosophical Articles

Miran Božovič, <i>The Philosophy of Jacques the Fatalist</i>	147
Marina Gržinić Mauhler, <i>Out of Being: Agamben and the Anthropological Machine</i>	165
Janez Strehovec, <i>From Work of Art to Service of Art. On Contemporary Art, New Economy and Net Activism</i>	183
Aleš Bunta, <i>Between the Will To Power and the Declaration of Anti-Event Nihilism</i>	201
Janez Bregant, <i>Mental Causation: Kim's Dilemma</i>	219

Book reviews	241
Abstracts	256

LYOTARD

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD O ALŽIRIJI Je navzkrižje politično ali apolitično?

RADA IVEKOVIĆ

Lahko bi se vprašali, ali bi Lyotard lahko mislil navzkrižje, če bi ne imel izkustva z Alžirijo, in če o njej ne bi premišljal na tako radikalno »izdajalski« način, kot je. To potrjuje naslov dela, v katerem so zbrani članki »Socialisme ou barbarie« (delovne skupine in kritične marksistične revije), ki jih je Lyotard napisal med leti 1956 in 1963: *La guerre des Algériens*¹, rajši kot »La guerre d'Algérie«, termin, ki označuje francosko vojno za ohranitev kolonije.

Zato, ker se včeraj evropski delavci niso borili na strani osvobodilnih gibanj, jih danes trdno drži neoliberalna vladavina. Zato, ker se moški niso znašli na isti strani kot ženske v njihovih gibanjih in premisleku, smo dandanes vsi žrtve nasilja. Zato, ker se francosko ljudstvo ni solidarno borilo na strani alžirskega ljudstva in ker se ne eno ne drugo ob tej priložnosti ni borilo za to, da bi spremenilo svojo družbo (pač pa se je borilo za nacionalne cilje), je Alžirija pretrpela krvavo desetletje, na obeh straneh pa sta umanjkali revoluciji – kolikor obe deželi sploh lahko primerjamo, seveda. Kajti navidezni »dialog med dvema kulturama«, velika ljubezen in velika chiracovska množica, ki je pričakala francoskega predsednika ob nedavnem obisku Alžirije, ni nič drugega kot nesporazum, nastal na podlagi francoskega nasprotovanja ameriškemu napadu na Irak (sicer bolj vztrajnem, kot bi si lahko mislili), zloma alžirske države, neutemeljenih upanj in kronične alžirske želje po vizah, ki se hrani z učinki kolonizacije. Pristop k temu s pomočjo »prevoda« – vsakdo se v razmerje do drugega postavi pod vprašaj – rajši kot z dialogom kultur (pogosto enosmernem, kot ga narekuje že frankofonija) bi bil nedvomno najboljša rešitev.² Toda vsakdo bi moral preizprašati samega sebe ter preizprašati tudi sprejete ideje. Kar zadeva ideje Jeana-Françoisa Lyotarda o Alžiriji, Franciji

¹ *La guerre des Algériens. Écrits 1956–1963*, izbor tekstov in predstavitev Mohammed Ramdani, Galilée, Pariz 1989.

² *Transeuropéennes*, 22, 2002 (»Traduire, entre les cultures/Translating, Between Cultures«).

in razmerju med obema, te dandanes niso nič manj aktualne, pač pa njihovo pravilnost potrjujejo dogodki po letu 1991, ki so pospešili alžirsko krizo.³

Pri tem bi lahko pomislili na etiko delitve uma [*partage*], ali navzkrižja, ki jo Lyotard prakticira, Pierre Bourdieu pa nanjo napotuje.⁴ Kar toliko preseneča v delih takšnih avtorjev, kot sta J.-F. Lyotard ali Mohammed Harbi⁵, je to, da sta znala podvomiti o sebi, preizprašati »svojo« skupino, si nikoli ne prizanašati, in se vendarle razvijati v smeri skeptičnega humanizma, rigorozne lucidnosti brez iluzij. Prav gotovo ni lahko ugotoviti neuspeha svojega podvzeta, pri katerem smo bili soudeleženi. Nedvomno ni lahko brezpogojno kritizirati Francijo, kot je to počel Lyotard. Ne gre namreč samo za odvratno francosko kolonialno politiko, temveč tudi za polom etatističnega, političnega in družbenega projekta neodvisne Alžirije. Za neki »znotraj«, ki se je odtrgal, odmik od lastnega političnega izvora, ko je postal dogma oziroma krvav instrument zatiranja. Seveda gre za samokritiko, ki pa nikakor ni prazna, moralizirajoča, neboleča ocena: nasprotno, gre za zmagoslavni, osvobajajoči, poučni vidik. Gre za »izpoved«, ki jo spremlja analiza, diametralno nasprotna samoobjokujoči zagledanosti vase, spodbuja k zgodovinski strogosti, ki napreduje korakoma in za ceno napak. Nedvomno je to edino sredstvo, s pomočjo katerega je mogoče teoretsko napredovati in se iz zgodovine česa naučiti, jo odpreti in spraviti v tek. Te neodvisnosti, ki se je »izjalovila«, prav gotovo ne gre obžalovati. Saj se ni izjalovila leta 1991⁶, temveč že od začetka. So mislili, da bodo demokracijo lahko dodali kasneje, namesto da bi jo s trudom razdelali korak za korakom? So res mislili, da bodo lahko revoluciji, političnemu projektu, ko bo enkrat končan, prilepili enakost žensk? So v celo relativno sekularizirani družbi (kot je to bila Jugoslavija), res mislili, da ni več mogoče pasti pod raven zgodovinskega trenutka, da ni mogoč padec v integrizme? V vsakem primeru bi nas o tem radi prepričali v Alžiriji, Jugoslaviji, Franciji in kod drugod. Zgodovina brez alternative se je maščevala s samim verovanjem, da obstaja politična pridobitev, z zaplembo v korist oblasti – delitve uma. A bodisi takšnih zgodovinskih spreobrnitev ni, bodisi bi zanje potrebovali mno-

³ Daho Djerbal, »L'Algérie, ou la démocratisation impossible«, v: *Transeuropéennes*, 21, 2002, str. 151–161.

⁴ Ni naključje, da ima Bourdieu do Alžirije isto povezavo kot Lyotard. V tem pogledu, ob Alžiriji, kakor tudi o delitvi uma, prim.: Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Pariz 1998.

⁵ Mohammed Harbi, *Une vie debout. Mémoires politiques, zv. I: 1945–1962*, La Découverte, Pariz 2001.

⁶ Izničenje »demokratičnih« volitev, na katerih so islamisti prišli na oblast: odtlej drugo alžirsko državljansko vojno (rekli bi lahko, da se je prva državljanska vojna dogajala že v samem uporu). Ta je sedaj nekoliko zmanjšana, ni pa prenehala, nič od tega, kar jo je povzročilo, pa ni razrešeno.

go več časa od štirideset let, časa nestalnosti in negotovosti. Lyotard na eni strani, Harbi, na drugi – oba sta pripadala skupini »Socialisme ou barbarie« – na skrajno natančen način dokumentirata podrobnosti in temeljne poteze upora, z vsemi odtenki, omahovanji, preobrati dobe, a tudi s pomočjo vsega, kar sta se od tedaj dalje naučila. Trepetajoča zgodovina dejansko ves čas srečuje samo sebe, in s tem omogoča obravnavanje drugih alternativ, ki se sicer niso realizirale, a bi se lahko zgodile. Na sebi nima nič več linearnega, zajamčenega, absolutnega. Brez dvoma gre za edini način osvoboditve nove politične in zgodovinske imaginacije. Med mnogimi elementi, ki so jih želeli razjasniti, številnimi stranmi, ki so jih hoteli navesti, ohranjamo tu idejo, ki se nam zdi bogata in teoretsko plodna in ki, vsaj kolikor nam je znano, še ni bila izkoriščena. Razen napak alžirskih voditeljev po vstaji in potem neodvisnosti, je upor alžirskega ljudstva trpel in še vedno trpi – toda v smislu mednarodnega pomena, ki je umanjkal, in to vsem, – zato, ker ga nikoli ni podprlo francosko ljudstvo. V alternativni zgodovini, ki nikoli ni sledila ter celo ni bila mišljena, bi se alžirskemu in francoskemu ljudstvu posrečilo izpeljati skupno spremembo obeh dežel. A Francija, razen reza, ki se ga sama še vedno spominja kot amputacije, ni izkoristila alžirskega upora za to, da bi se lotila svoje lastne revolucije ali svoje lastne reforme, saj še vedno ne ve, kaj bi sploh počela s to svojo v zadrego spravljajočo preteklostjo. Ja, kaj?! Preko preteklosti bi jo morala odpreti možnim zgodovinom, a zato, da bi jo dala v javno razpravo.

Ali je nujno, da je delitev gospodstvo in hierarhija? Lahko je in ni. V prvem primeru na splošno obstaja zapora in umestitev klišejev s pomočjo simbolizacije (nekega nasilja, ki se umešča s pomočjo asociacije v trajanje); v drugem primeru, ki je odsotnost hierarhije, obstaja odprtje. (Tako se po Bourdieuju gospodstvo reproducira v času – ustavljenem času – ki ga preriše.) Vrzal se prebije samo v nestalnem času in brez očitnosti. Delitev je »za vselej«⁷, kot reprodukcija lastnih notranjih odmikov sistema.⁸ Toda v tem, ko jo raje mislimo, kot pa da bi (se ji pustili) misliti od nje, v tem, ko vključimo tistega »tretjega« uma, se izognemo *fatum*.

Ko beremo tisto, kar Lyotard piše o Pierru Souyriju, tudi članu skupine »Socialisme ou barbarie«⁹, postane jasno, kako lahko ovinek prek drugega ponudi priložnost za samokritiko in kako je to početje ključno, kako je to

⁷ Rada Iveković, »De la nation a la partition/From Nation to Partition, through Partition to the Nation«, v: *Transeuropéennes*, št. 19/20, 2001.

⁸ Eric Lecerf, *Le sujet du chômage*, L'Harmattan, Pariz 2002.

⁹ »Mémorial pour un marxisme : à Pierre Souyri«, v: Jean-François Lyotard, *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Pariz 1988, str. 89–134. Kar zadeva problem Souyrija, glej tudi Mohammed Harbi, *Une vie debout. Mémoires politiques, zv. I.*, str. 78–79, kakor tudi o skupini »Socialisme ou barbarie« in celotni dobi.

praktično filozofska Gesta, ki jo je treba storiti. Souyri je avtor dela *Révolution et contre-révolution en Chine*¹⁰, ki pa je »predvsem prispevek h kritiki birokracije, ki jo je v tem obdobju razvila ta skupina.«¹¹ Gre za že omenjeno radikalno marksistično skupino, ki ji je pripadal sam Souyri, tako kot ji je pa nekaj časa pripadal tudi sam Lyotard: to gesto priznava in pozdravlja sam Lyotard, čeravno se od njega razlikuje s svojim skepticizmom, kasneje pa z oddaljitvijo svojega diskurza in s svojim konceptualnim kontekstom od konceptualnega konteksta svojega prijatelja.

Ko govori o Souyriju z vso pieteto nekoga, ki ve, da drugi ne more več odgovoriti, z izluščitvijo splošnega razpoloženja in govornice skupine »Socialisme ou barbarie«, se Lyotard loti tudi subtilne samokritike in pojasni svojo lastno evolucijo. Ugotovi svoje navzkrižje s Souyrijem, ki izhaja iz dejstva, da je med obema prišlo do spremembe govornice. Pravičnega pričanja o Souyrijevem delu, pravi Lyotard, ne moremo dati drugače, kakor v njegovi strogi marksistični govornici, ki pa jo je on sam, Lyotard, že opustil (vendar je v *La guerre des Algériens* to tudi še njegova govornica): odtod navzkrižje ali od tedaj dalje odsotnost skupnega imenovalca, skupne govornice, v katerim bi diskurz tako enega kot drugega imel smisel. V svoji kasnejši analizi razmerja s Souyrijem in prelomov v skupini »Socialisme ou barbarie« leta 1959 (»Leta V alžirske revolucije«, če si izposodimo naslov F. Fanona), Lyotard odkrije navzkrižje v univerzalnem ob interpretaciji Kapitla, kapitalizma in alžirske situacije. Leta 1959 se v skupini s Castoriadisom na čelu izoblikuje »tendenco«, za katero je videti, da je zanjo kapitalizem dani okvir, da borba odtlej ni nič drugega kot boj na ravni zavesti, in ki podvomi o razrednem boju. Med Souyrijem, ki se slednjemu ne more odpovedati in skupino, nastane velika delitev. Toda Souyrija izpodrinejo, še preden ta konča svoje raziskovanje, ki bi rado prišlo do dna navzkrižja, o katerem priča marksizem.

Skupina »Socialisme ou barbarie« je tvorila tisti prostor, »kjer so analizirali in dojeli mnogo tistih potez z Vzhoda in Zahoda, ki so jih mnogi drugi 'odkrili' dvajset ali trideset let kasneje«¹², piše Lyotard, ki se je skupini pridružil prek Souyrija, s katerim se je spoznal v Konstantinu. Skupina je prežala in pregledovala vse znake navzkrižja med proletarci in birokrati, še pripomni Lyotard, ter prične z analizo upora v vzhodnem Berlinu leta 1953, prek Stalina, in da bi končal s Kitajsko¹³ ter kasneje in na drugem mestu, z Alžirijo. Preloma Jugoslavije s Sovjetsko zvezo leta 1948 ne omenja.

Vendar pa, pravi Lyotard, smoter navzkrižja ni dokazljiv v marksističnih

¹⁰ Izd. Christian Bourgeois, Pariz 1982 (navedeno v Lyotard, str. 91).

¹¹ *Pérégrinations*, str. 92.

¹² *Ibid.*, str. 124.

¹³ *Ibid.*, str. 125.

terminih, čeravno marksizem omogoča, da v njem zopet pride do veljave kritično polje. Tako se pokloni ne le vsebini Souyrijevega dela, temveč tudi formi njegove misli, delitvi uma, ki jo je Souyri vselej nadaljeval, ne da bi skrepenela.

O temi neformaliziranega lyotardovskega navzkrižja sem sama že pisala v tekstu z naslovom »Lyotard est-il bouddhiste?«¹⁴ K tej temi se vračam po ponovnem branju poglavja »Le sublime et l'avant-garde« iz dela *L'Inhumain. Casueries sur le temps*¹⁵, na katerega me je opozoril filozof Amparo Vega in ki sem ga sama poprej pustila nekoliko ob strani. Resnici na ljubo sem se določenega minimalizma in s tem določenega Lyotardovega »orientalizma« lotila v svoji knjigi *Orients: critique de la raison post-moderne*.¹⁶ Seveda pa so v tem vmesnem obdobju nastopila druga branja, ki so vse od začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja dalje potrdila neko splošno sovpadanje številnih sodobnih filozofov o določenih temah, ki jih bom predstavila v nadaljevanju. Lyotard ni osamljen v svojem iskanju minimalizma. Najprej bi pripomnila, da je pri njem ta minimalizem samo ena opcija njegove misli, glede katere pa se, menim, sam nikoli ni odločil, a za katero sta se zanj odločila življenje – ali smrt –, s tem, ko prezgodaj ustavi njegovo misel. Ta navidezna dokončna zapora njegova mišljenja se na zelo vztrajen način dovrši v njegovem posthumnem delu o Avguštinu.¹⁷ Kljub temu se Lyotard nikoli ne bo sam odločil. V celotnem njegovem delu ostaja neodločenost kot, vsaj videti je tako, njegova načelna odprtost. Ni nikoli nič drugega kot napetost navzkrižja ali politike, ki ga preči. Lyotard je vselej imel, vse od svojega političnega angažmaja, od svoje priključitve skupini »Socialisme ou barbarie«, od svojega političnega začetka in svojega ne-dokončnega tona, vztrajno slutnjo o *terapevtski vlogi filozofije*, vključno s političnimi in marksističnimi angažmaji svojih začetkov. O tem bom govorila ob Lyotardu – o terapevtski in etični, ne medicinski, temveč v nekem pomenu *nad-zdravilni* [*trans-curatif*] vlogi filozofije. In s tem tudi hkrati o zelo osebni in materialistični rabi, a v pomenu še-ne-ločitve med telesom in dušo oziroma telesom in duhom – filozofije. Njena kantovska dimenzija bo to le še okrepila. Odrešiteljska filozofija na meji in filozofija kot modrost in dozorevanje. Ni naključje, da so Lyotarda uporniki tej filozofski usmeritvi lahko obtožili sofizma oziroma da so njegov sofizem – v najboljšem pomenu besede – lahko hvalili tisti, ki so razumeli njegove zastavke. In zdi se mi, da so privrženci lyotardovskega sofizma do-

¹⁴ »Da li je Lyotard budist?«, v *Polja*, 381, nov. 1991, Novi Sad, str. 373–391; v francoščini »Lyotard est-il bouddhiste«, v: *Orients: critique de la raison postmoderne*, Blandin, Pariz 1992.

¹⁵ Galilée, Pariz 1992.

¹⁶ Noël Blandin, Pariz 1992.

¹⁷ *La confession d'Augustin*, Galilée, Pariz 1998.

bro došli, da se v Lyotardu križata obe *episteme* zahodne filozofije, ki nastopata vse od Grkov dalje: na eni strani smer filozofije kot modrosti z njeno zdravilno terapevtsko močjo, na drugi strani smer filozofije, ki bo razvila metafiziko subjekta kot osnovo prevladujoče moderne zahodne kulture. Znano je, da je ta druga smer prevladala, hkrati pa tudi to, da so jo neprenehoma spodbijale in postavljale pod vprašaj filozofske, politične, religiozne, alternativne usmeritve oziroma, če naj temu tako rečemo, upor. Lyotard se je zelo, vse bolj in bolj, zanimal za filozofsko terapijo. Kar zadeva filozofijo smeri »molarne« (če na hitro povzamemo z deleuzovskim izrazom) subjektivizacije, Lyotarda tu zanima način analize, kritike, resničnega političnega preizpraševanja oziroma preizpraševanja ob politiki. In če zanj obstaja pravi problem, se ta dejansko nahaja v političnem in politiki [dans *le et la politique*], oziroma med obema. Zakaj? Ker se politika, kakor smo jo vzpostavili in kakršno na Zahodu dojemamo, prezentira prek subjektivacije, prek že *vzpostavljene*, ki jo potegne nad vzpostavljaljoče, s pomočjo prezgodnjih zapor pripovedi, ki izbrišejo alternativne zgodovine itn. Prek reaktivacije na vseh nivojih izvorne delitve uma.¹⁸

Hiter pregled Foucaultove *L'herméneutique du sujet*, ki vse omenjeno izrecno pove, nam sedaj omogoča, da jasno mislimo ti dve možnosti, ti opciji zahodne filozofije, ki soobstajata, četudi v neenakem razmerju sil – vselej postavljenem pod vprašaj. Bralce iz nekdanje Jugoslavije bi lahko spomnili na zelo kantovsko delo Čedomila Veljačiča *Ethos spoznaje*¹⁹, ki zadeva isto tematiko. Lyotard pri pripravljanju terena, reafirmacije in rehabilitacije terapevtske in navidez nerevolucionarne vrednosti filozofije s svojimi sodobniki sodeluje v eni izmed obeh usmeritev.²⁰ Navedla bom en sam primer, primer Jeana-Luca Nancyja, ki se ravno tako močno nagiba v to smer in katerega postopanje ter »terapevtski« obrat sem analizirala ob njegovi knjižici *L'intrus*.²¹ Tako v tem tekstu, kakor tudi v Lyotardovem delu o Avguštinu, gre za mejo lastnega fizičnega telesa, ki zbudi refleksijo o tej zadevi in ki tako raziskuje okvir političnega delovanja. Pri drugih avtorjih gre včasih lahko že od za-

¹⁸ Pojem *delitve uma* sem med drugim razvila zato, da bi mislila spolno razliko v *From Gender to Nation* (skupaj z Julie Mostov), Longo, Ravenna 2002, in v delu *Le sexe de la nation*, izd. Léo Scheer, Pariz 2003 (v tisku), a tudi v primerjalnih particijah (»De la nation à la partition/From Nation to Partition, through Partition to the Nation«, v: *Transeuropéennes*, št. 19/20, 2001).

¹⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*, Hautes Études, Gallimard, Seuil, Pariz 2001; Čedomil Veljačič, *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filozofiji*, BIGZ, Beograd 1982.

²⁰ Gre za vprašanje, ki sem ga postavila v »Da li je Lyotard budist« oziroma »Lyotard est-il bouddhiste?«, ki sem ju navedla že zgoraj, ravno tako pa tudi v svojem delu *Le sexe de la philosophie. Jean-François Lyotard et le féminin*, L'Harmattan, Pariz 1997.

²¹ R. Iveković, »De la traduction permanente (Nous sommes en traduction)/On Permanent Translation (We are being Translated)«, *Transeuropéennes*, št. 22, 2002, str.121–145.

četka za filozofsko izbiro, torej za izbiro episteme, ali pa odkrito za *izbiro civilizacije*, kot sem se sama izrazila (čeprav s tem pojmom nisem zadovoljna) ob indijskih filozofijah, za izbiro univerzuma oziroma po Lyotardu, za izbor stavčne povezave.

Z Lyotardom se znajdemo v nujnosti prevoda, znotraj dela istega avtorja, med pojmovnimi konfiguracijami ali različnimi episteme.²² Res je, da se sam večji del loteva tega notranjega prevoda, ki ga tudi olajšuje. Toda piko na i postavlja Foucaultovo zadnje, v francoščini objavljeno delo.

To vprašanje bom razdelala v razmerju do ene izmed možnih indijskih episteme, zavedajoč se, da so v Indiji, tako kot na Zahodu, opcije raznotere, pri čemer je identaristična, konservativna zapora, če že ne filozofsko reakcionarna (če kaj takega sploh lahko rečemo) in v tem primeru zahodnjaška (kar zadeva primer *ne-filozofskosti* indijske misli) vselej določila enkratne scenarije in opise, *vzpostavljene* z neko oblastjo, ki pa ne pojasnjujejo številnih bežiščnic.

Če zahodna akademska filozofija še dandanes ne priznava indijskih filozofij kot filozofij, je to ravno zaradi prevladujoče terapevtske dimenzije (*joga*) številnih njenih šol. Poleg tega je iz istega razloga ista tendenca skrbni zase pri Grkih izločena zaradi skrčenja neke filozofije, da ne rečemo teologije, krščanske teologije. In iz istega razloga so lahko konec koncev zrelega Lyotarda, Lyotarda od *L'économie libidinale* in *Dérive à partir de Marx et Freud* dalje²³, obtožili, da je relativist in apolitičen, če že ne reakcionaren.

V terapevtski opciji filozofije se dejansko postavlja problem, da ne vemo, *kako jo prevesti v politiko* (ali razliko episteme). V tem vidimo zadržanost do tega, da bi vzpostavili skrepenele identitete, vladajoče subjekte (ali, skratka, pojem subjekta) subjektivirajočih kolektivnosti. Kako torej v politično akcijo prevesti nujni upor, upor proti istemu, ki pa se ne bi manifestiral na predvideni način? Lyotard v vseh svojih delih postavlja to vprašanje in iz njega naredi sprožilo svoje misli o navzkrižju. Posebej izpostavi to vprašanje ob osvobodilni vojni (ob nezvedljivem navzkrižju med Alžirci in Francijo), kakor tudi v trenutku ponovnega branja Souyrija.

Povzemam tisto, kar sem že pripomnila ob J.-L. Nancyju: celotne kulture so prakticirale od-učenje [dés-apprentissage] jaza, tiste kulture, ki nam, otrokom, ne da bi čakali na srečanje iz oči v oči s smrtjo, v glavo vbijajo naš status vrinjencev. Da bi to lahko storile, črpajo iz iste izbire, istih eksistencialnih izkustvih, kot so naša, za to si ni treba zamišljati neprekoračljive kulturne drugosti prav tako pa tudi ne med seboj nekomunicirajočih univerzumov. Problem Lyotarda, Nancyja itn. je natanko problem indijskih

²² Napotevam na svoj zgoraj omenjeni članeki v *Transœuropéennes*, št. 22.

²³ *Dérive à partir de Marx et Freud*, U.G.E., Pariz 1973; *L'économie libidinale*, Minuit, Pariz 1974.

filozofij v očeh zahodnih filozofov. Paradokсни introspektivni pogled se je očem Zahodnjakov zdel lahko le malo političen, malo angažiran in potemtakem le malo resen. Izhaja iz konstatacije nepravčnosti ali neenakosti, ki jo imamo običajno pri nas za »politično« [»le« *politique*]. Obstaja zev, obstaja nekaj, česar ni mogoče pojasniti. Toda »dane nepravčnosti« ni treba misliti v konkretnem kot usodne, temeljne ali naravne, saj bi to že od samega začetka vzelo pogum ne le vsaki politični aktivnosti, temveč ravno tako tudi vsakemu teoretskemu raziskovanju, h kateremu politično ravno *vabi*, tako kot tudi vsaka joga, vsak »terapevtski« in kontemplativni poskus. Na strani forme nepravčnosti ni ničesar neizogibnega. Politično je tisto, kar poziva k teoriji, praksi, in tudi k meditativnim praktičnim raziskavam. Odsotnost slednjih, odpoved politiki je prej tista, ki vsekakor v primeru zahodne filozofije postavlja problem, in ne narobe. V človeškem stanju [*condition humaine*] je torej nekaj predhodnega, nekaj, česar ni mogoče pojasniti; ali, natančneje rečeno, *karma*. Lahko bi tudi rekli nekaj nezavednega. Druge miselne konvencije od zahodnih filozofij so znale bolje ovrednotiti problem te odpovedi morebitnemu subjektu/morebitnega subjekta [*au/du sujet éventuel*], problem razlastitve sebstva (vključno z apriorijem, z izbiro civilizacije): v afirmaciji subjekta s svojo lastno voljo obstaja, paradokсно, tudi možnost njegove kulturno ovrednotene abdikacije. Lyotard se je za to zanimal z enako radovednostjo, kakršno je pokazal za Diogena.²⁴ Tisto, kar kaže ta kulturna izbira, je dejansko *eksistencialni paradoks*. »Prihajam od drugod oziroma sploh več ne prihajam.«²⁵ Od drugod oziroma od drugega. Vprašanje se potemtakem glasi: kako rajši povezati kot prevesti neko politično-javno dimenzijo z intimno, meditativno dimenzijo, dimenzijo, ki bi lotila spremembe sveta, začenši sama s seboj? Pripraviti se moramo na to spremembo paradigme, ravno to skuša povedati Lyotard tistim, ki ga sploh skušajo slišati/razumeti [*entendre*].

Toda logika lyotardovske refleksije v člankih o alžirskem konfliktu, objavljenih v 50. in 60. letih, ki jih je zbral in z izvrstno spremno študijo pospremil M. Ramdani prelomnega leta, leta konca hladne vojne (in dejanske spremembe paradigme), leta 1989, je razvidna šele a posteriori. Za Jeana-Françoisa Lyotarda kakor tudi za zgodovinarja Mohammeda Harbija oborožena vstaja ni končala navzkrižja, temveč ga je preprosto maskirala z razkazovanjem soglasja na strani Alžircev, s slavljenjem nacionalne epopeje, ne omenjajoč vzporednega soglasja neke določene francoske oblasti. Tako je bila neodvisnost branjena naj stane kar hoče, brez političnega projekta ali projekta družbe. Po Mohammedu Ramdaniju se »skupina 'Socialisme ou barbarie' s svojo dolgo prakso kritike birokratskega fenomena ni pustila zlo-

²⁴ *L'inhumain*, cit.

²⁵ Jean-Luc Nancy, *L'intrus*, Galilée, Pariz 2000, str. 17.

rabiti temu 'pokopu' razrednih bojev. Če PCA ni uspela misliti nacionalnega vprašanja in ga izraziti, se je FLN²⁶, nasprotno, spretno izognila socialnemu vprašanju. Za J.-F. Lyotarda je bil zastavek v tem, da bi artikulirali obe vprašanji v univerzalnosti idioma, ki je v marksizmu nosil ime praksa.«²⁷ Bralci iz bivše Jugoslavije bodo nemudoma prepoznali možno sorodnost z domačim kritičnim marksizmom, marksizmom skupine *Praxis* (ki je kasnejša od skupine »Socialisme ou barbarie«), zbrani okoli istoimene revije, kolikor se oboje pač da primerjati.²⁸ Leta 1963 uvedejo delavsko in kmečko samoupravljanje, ki ga kmalu prekine državni udar leta 1965, ko režim odločno uvede birokratizacijo in militarizem, zaradi katerega trpijo številne dežele tretjega sveta.²⁹

V svoji uvodni notici Lyotard leta 1989 sam pove, da v času nastanka teh člankov, ni ne Francoz, tudi ne Alžirec, pač pa internacionalist, ter poudari, da je v takrat iskal nemisljivost sistema, vključno s tistim nemisljivim, izhajajoč iz katerega se je udejanjalo njegovo lastno delo. Sedaj vemo, da je bil temu cilju vselej zvest. Dejansko Lyotard zaključuje neko dobo, dobo »velikih pripovedi« in konfekcijske misli [*prêt-à-penser*] ter odpira neko ogromno depolitizacijo, katere razširjenost v »vladavini« globalizacije lahko danes zgolj ugotovimo. Plamenico te ideje dandanes prevzemata Negri in Hardt, ki trdita, da je danes saturacija znotraj »Imperija«³⁰ brez zunaja že dosežena. Kljub temu pa celotno Lyotardovo delo, tudi najmanjša dela, predvsem pa njegovo glavno delo *Navzkrižje*³¹, priča o dvoumnosti pojma (prav »navzkrižja«): če med dvema diskurzoma v hierarhičnem razmerju diskurza enega nima smisla v diskurzu drugega, če sta torej nezvedljiva na skupni imenovalc, Lyotard ne skuša nič manj najti priložnosti, da bi med njima *posređeval*, zgradil prehode, kot če bi šlo za enostavno »krivico«. Kajti ugotovitev navzkrižja, torej prej »nesoglasja« kot soglasja, je nekaj obetajočega. Drugače rečeno, Lyotard deluje kot ta »prevajalec« med kulturami, med režimi stavkov, med diskurzi, teorijami, in to nikoli ni nehal biti. Ta tip prevajalca se lahko sam očitno zgolj postavi pod vprašaj; med dvema sistemoma ni nevtralen.

Lyotard se torej loti delitve uma: gre za to, da je delitev (istočasno »loče-

²⁶ PCA = Parti communiste algérien, Alžirska komunistična partija (neodvisna od KP Francije); FLN = Front de libération nationale, v neodvisni Alžiriji je postala edina stranka.

²⁷ »L'Algérie, un différend«, v: *La guerre des Algériens*, str. 22.

²⁸ Na tem mestu ni prostora za zagotovo zanimivo primerjavo. Skupina »Socialisme ou barbarie« je kritizirala tako stalinizem kot trockizem, kolonializem, totalitarizem, nacizem in birokracijo na splošno.

²⁹ »Alžirija ni edina dežela, v kateri se birokracija militarističnega tipa pretvarja, da dela *revolucijo* za ljudstvo brez ljudstva....«, piše M. Ramdani, sklicujoč se na analize P. Souyrija in J.-F. Lyotarda, str. 31.

³⁰ Prim. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Exils, Pariz 2003.

³¹ *Différend*, Minuit, Pariz 1983.

vanje« in »združevanje«) gibanje in mehanizem samega uma, ki ga je treba znati spremljati (navzkrižje), da bi lahko pognali misel *ad infinitum* in ki ne povzroči okamenitve le, kolikor je ustavljen z in v vsebinah, v sprejeti zgodovini, v muzeifikaciji in glorifikaciji zaustavljenih revolucij.

Liotard vpelje odtenke: na eni strani »vsa« Francija ni za »francosko Alžirijo«, pač pa so to predvsem alžirski Francozi (in Alžir proti Parizu). Prav tako vsi francoski vojaki v Alžiriji niso skrajneži. Francoska populacija v glavnem mestu je nedvomno indiferentna in nezmožna iz alžirske vstaje narediti svojo priložnost za gibanje. Tudi sami alžirski akterji se razlikujejo, se različno vpisujejo v različne čase, ki istočasno uokvirjajo konflikt: »ideologija FLN [...] je revolucionarna na svojem lastnem zgodovinskem terenu, se pravi, da je na našem lastnem terenu buržoazna«, zapiše Lyotard.³² Kritizira predvsem francosko levico, ki je nezmožna dojeti smisel in pomembnost gibanja za alžirsko osvoboditev, za katero se ves čas trdi, da je že premagano. »Gre za to, da se postavlja nad 'prepir', trdi, da uteleša 'splošni interes', da želi le končati prelivanje krvi. Ne dvomimo v odličnost občutkov, toda objektivno merijo na to, da naj alžirski odpor sprejme gnil kompromis z Alžiirom, se pravi, s skrajneži [...]«, piše leta 1958.³³

Subaltern Studies (»Študije podrejenosti«) predstavljajo šolo (v širšem smislu besede) in odtlej neko celotno interdisciplinarno knjižnico, ki pa so jo ustanovili predvsem zgodovinarji, izvorno indijskega porekla. Gre za kritiko in dekonstrukcijo sprejete zgodovine. Na prvem mestu je njihov cilj od spodaj postaviti pod vprašaj in reinterpretirati kolonialno zgodovino, omogočiti, da ne spregovorijo elite, temveč »podrejeni« politični subjekti: (nekdaj) kolonizirane, zatirane »rase«, kmetje, »etni«e, ženske (včasih; čeravno je sama feministična teorija in kritika neodvisna), »nedotakljivi« (*dalit*) itn. Izvorno gre za projekt posega v historiografijo in politiko Južne Azije, ki ima svoje vire (pogosto pozabljene) v spisih o zgodovini Antonija Gramscija. Poleg že omenjenega avtorja so reference pogosto (predvsem, naknadno) francoske in filozofske: Frantz Fanon, Michel Foucault, Jacques Derrida, a tudi feministična teorija, nadalje, vsi avtorji, ki se ukvarjajo z orientalizmom ali post-kolonializmom, začeniši z Edwardom Saïdom. Ta šola, ki ni poenotena, je nedavno zelo močno spodbudila (politične in antropološke) latinsko-ameriške, afriške in irske študije. Istočasno kot se širi prek jezikov (pri čemer francoščino skrivnostno pušča ob strani), kaže na določeno upehanost, do katere pride med drugim zaradi odsotnosti političnega projekta in paradoksa svojih obenem revolucionarnih in liberalnih navdihov (vsak marksizem ostro kritizirajo skupaj z vsemi ostalimi evrocentrizmi). Kljub temu gre za

³² *Ibid.*, str. 73–74.

³³ *Ibid.*, str. 100.

šolo mišljenja, ki je v teh zadnjih tridesetih letih največjega pomena za razumevanje sodobnega sveta, vključno z zagatami globalizacije. Ima zasluge, da so do tega prišli, izhajajoč iz južne poloble in da so razvili razmerja Jug-Jug.

V svojem navdušenju za majhne pripovedi, za Indijance Cashinahua, je Lyotard nedvomno podoben tej, v angleščini izražajoči se šoli, za katero se sam ne zmeni, tako kot ga tudi ta ne pozna.

Nenavadno je, da navkljub francoskim referencam te nebuloze, ki se najpogosteje izraža v angleščini, in navkljub krvavi francoski kolonialni zgodovini, ni v francoskem jeziku ničesar primerljivega. Ponovno boleče odprtje alžirskega dosjeja pričanja šele danes, in pričanja z najnižjim: z izpovedmi o »nujni« ali nacionalni torturi, ki pa skuša ohraniti neokrnjeno nacionalno čast (francosko). Na splošno si cikli reinterpretacij prikrivane zgodovine ponavljajo vsakih 30–50 let in se reaktivirajo tik pred popolnim izginotjem zgodovinskih prič. Pogosto potekajo prek osebnih pripovedi, ki so še najbolj zmožne prekoračiti ali prelomiti uradni diskurz. Da bi razumeli, zakaj se takšen razmah (še ni) zgodil v francoščini, bi bilo umestno narediti analizo vloge jezika, a za to na tem mestu ni prostora, gre nam zgolj za to, da predstavimo problem: angleščina je postala, s svojo poroznostjo, svojo zmožnostjo asimilacije, odsotnostjo Akademije-policije, svojimi številnimi decentraliziranimi standardizacijami, predvsem pa s prispevkom piscev in raziskovalcev iz nekoč koloniziranih dežel, kakor tudi »tujcev«, tudi jezik podrejenosti: vladani ali nekdanj vladani so si prilastili ta instrument in zmogli vozilo usmeriti v isti medij. Dejstvo globalizacije angleščine jim je bilo pri tem nedvomno v pomoč. Nič takšnega pa se ni zgodilo s francoščino. Alžirija, dežela, ki bi lahko na tak način »vrnila uslugo«, tega ni mogla zaradi svoje totalitarne zapore, in kasnejše arabizacije. Obstajajo alžirski raziskovalci, ki so opravil veliko čiščenje oziroma, ki so na tem, da ga izpeljejo, a ti brez dvoma niso presegli kritične mase ali postali gibanje. Ali pa so to šele pričeli in morajo sedaj obračunati s svojo lastno zgodovino, z zgodovino FLN po neodvisnosti (glej, kaj o tem piše Harbi³⁴), ne da bi se nujno tudi vrnili h kolonialni zgodovini, ki ostaja nekakšno ozadje. Teh kolonialnih študij, naj gre za študije o podrejenosti ali kake druge, namreč verjetno ni mogoče narediti, izhajajoč iz Francije, in v francoščini, ne da bi prišlo do interpelacije s strani Alžircev: gre za neko delo, ki ne more iti prek delitve jezika, delitve v francoskem smislu (*splitting/sharing*). Zato bi bil potreben čas, a tudi to obljublajo znaki časa. Skrepeneli in nepreizprašani status DOM-TOM bo zagotovo prišel na dnevni red in potlačitev kolonialnega stanja, ki so jo z njim vred vbili v glavo mladim generacijam, se bo vrnila kot bumerang.

³⁴ M. Harbi, *Le FLN, Mirage et réalité*, izd. J. A., Pariz 1980.

Kaj so upali? Kolonije so v modernost vstopile s kolonizacijo in represijo, modernost, republika, »napredek« so bile zanje izvor vsega trpljenja. Demokracija jim ni bila usojena, nacija pa jim je vsilila kolonizacija. Ob konstrukciji Evrope se vsi ti problemi v tem, ko se najbolj možno nasilje izvaža na zunanji rob, znotraj sebe pa se s sekuritarnim soglasjem naredi zaprte žepe nasilja, zopet odpirajo.

Bolj ali manj oddaljena preteklost bo še stopila pred nas. Vendar je nujnega pomena, da posamezne raziskave o tej temi v francoščini zberemo skupaj in iz tega naredimo napor k odprtju v smeri prostora angleškega jezika, kjer se to delo prakticira na mnogo širši ravni že več desetletij in sili k dialogiziranju raziskovalce obeh robov Sredozemlja. To bi pomenilo »provincializiranje« (Dipesh Chakrabarty³⁵) Evrope in Francije v najboljšem pomenu besede, namesto dejanske provincializacije v najslabšem pomenu, ki je vedno večje zaprtje.

Jean-François Lyotard ugotavlja, da prav v okviru različnih diskurzov modernih domnevamo, da je neki glas zadušen v diskurzu »realnosti«. ³⁶ V tem pomenu so *Subaltern Studies*, ki izhajajo iz kolonialnih in postkolonialnih študij, zagotovo še moderni diskurz. Za to šolo, ki po indijski in postmarksistični plati (a hkrati »gramscijevski«, »fanonovski« in »foucaultovski«) dela primerljivo raziskavo kolonializma in dekolonizacije, je »podrejeno« nujno »nemo« in, sledeč retoričnemu vprašanju Spivakove, bi se morali vprašati, ali »podrejeno« sploh govori. Ali bolje, ostaja neartikulirano in ni razumljeno/slišano: ³⁷ gre za prepoznanje in ponovno vzpostavitev političnih subjektov. Toda v postmodernem stanju so velike pripovedi delegitimirane z univerzalnim, male pripovedi pa se predstavljajo v kvantiteti in v konkurenci kot neodločljive. In *tu*, v teh razmerjih med partikularizmi in njihovem razmerju do univerzalnega, ki bi ga bilo treba rekonstruirati, se sedaj manifestira, prek teh navzkrižij, depasirano, nespoznano politično [*le politique*], saj lahko nastopi v vsakem režimu stavkov in v vsakem žanru, še zlasti v estetskem žanru). Recimo, da Lyotard izpričuje nelagodje, a tudi teoretsko preudarnost, ki ni skupna *Subaltern studies*, kolikor se te iztekajo v domačijskost. Edini kriterij, da v zgodovini poudarimo zgolj podrejene akterje, je kot metodološko izhodišče raziskovalcev *Subaltern Studies* videti nezadosten (česaravno ne tudi nujno napačen), in tudi sicer je povečini presežen v najboljših tekstih. *Subaltern*

³⁵ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2000.

³⁶ *Ibid.*, str. 38.

³⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, »Can the Subaltern Speak?«, v: Cary Nelson & Lawrence Grossberg (ur.), *Marxism & The Interpretation of Culture*, Macmillan, London 1988, str. 271–313; G. Ch. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York & London 1987.

Studies so bile včasih obtožene pretirane domačijskosti (*nativizma*), pa tudi tega, da gojijo zgolj negativne kriterije, da družbene akterje definirajo zgolj s primanjkljajem in ne z njihovimi pozitivnimi političnimi projekti. A isto bi lahko rekli za Lyotarda, če bi ga skušali razumeti prek njegovega zapirajočega vidika. Vendar pa je treba filozofe vselej jemati prek njihove odprte plati, ki omogoča poznejše poduke. V svoji izjemni sintezi Kanta in Wittgensteina, a tudi politike in estetike, v svoji terapevtski filozofiji na eni strani ter logiki-dialektiki navzkrižja na drugi, Lyotard delo delitve uma umesti kot nedokončljivo delo, kot delo, ki je vselej v delu: treba je preseči *razdeljeni um*, toda v ta namen je treba ohraniti *delitev uma*.

Prevedel Peter Klepec

MESTO PRAZNINE PRI POZNEM LYOTARDU

PETER KLEPEC

V pričujočem tekstu nas bo zanimalo vprašanje, kakšno vlogo in mesto ima v poznem opusu Jeana-Françoisa Lyotarda praznina. Poskušali bomo pokazati, da problem tematizacije praznine, pa naj gre za obravnavo nič, beline, samoizbrisa in nenazadnje molka, predstavlja rdečo nit, ki je tesno povezana z iskanjem nove koncepcije subjekta, koncepcije, ki, navkljub vsemu, ostaja v Lyotardovem opusu nezaključen projekt, katerega vzrok je nemara prav v vlogi, ki jo mora izpolniti tisto, kar Lyotard imenuje izpraznjenje, upraznjenje, samoizbris.

Videti je, da osnovno težavo vsakršne interpretacije in razumevanja Lyotardovega opusa tvori neka odsotnost, umanjkanje nekih osnovnih koordinat, ki se kaže bodisi kot nedovršenost, nezaključenost, nesklenjenost samega Lyotardovega projekta, bodisi kot nenehno avtorjevo samodistanciranje, samoumik ali kar samoizbris. Vse to preprečuje udobno zakoličenje temeljnih mejnikov znotraj tega projekta in opusa. Mar ni paradokсно in ironično, da poznamo avtorja, ki skorajda tako obsesivno kot Adorno poudarja »minimalno«, le po njegovih »maksimalnih«, posplošenih tezah, ki so postale del obče vednosti in modrosti? Mar ni določenega samoizbrisa razbrati tudi iz tega, da Lyotard nima svojih pravih nadaljevalcev, šole, in da je edini pravi »lyotardovec« morda le Geoffrey Bennington? In, nenazadnje, kaj pomeni biti »lyotardovec«? Obstaja skupek temeljnih potez, tez, pojmov, konceptov, ki so lastne Lyotardu in ki so razdelane v »temeljnih delih«? Katera so ta »temeljna dela« glede na nenehno samodistanco – ob *Discours, figure* in *Dérive à partir de Marx et Freud*, denimo, Lyotard govori o tem, da obe deli predstavljata neki določen poskus, ki pa je bil sam še preveč opredeljen s freudovstvom, medtem ko za *Économie libidinale* pravi, da je bila preveč prežeta z njegovim lastnim subjektivnim stališčem, da jo je spisal iz čistega sovraštva in zlobe?¹ Mar Lyotard ne postavi pod vprašaj tudi samega pojma opusa, saj

¹ Jean-François Lyotard, *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Pariz 1988, str. 32.

se nenazadnje sprašuje, ali je sad filozofije sploh neko delo, »oeuvre«?² Ali ni celoten napor Lyotardovega projekta usmerjen ravno v skupek tez, ki so v ne-nehni in nikoli končani polemiki s Heglom, tez, ki po eni strani nasprotujejo tistemu, kar imenuje »rezultat« in ki jih sam Lyotard lapidarno povzema rekoč, da je »filozofija kot arhitektura uničena« in da je vse, kar ostane, »pisava ruševin, mikrologij, grafitov«?³ Mar ni tudi sam Lyotardov opus, kolikor o čem takem potemtakem sploh lahko govorimo, nič drugega kot »pisava ruševin, mikrologij, grafitov«, ki je narejen zato, ker se je uprl sistematičnemu zajetju in ki naj bi tak, tj. neizčrpljiv, neizčrpen, rezistenten dokončnemu izčrpanju, tudi ostal? Mar tudi na ta način ne priča sam o ničemer drugem kot o tem, da sistem ni več možen, da je celota neresnična, da obče, univerzalno, vselej pomeni teror?

Tu smo pri morda najbolj znani plati Lyotardovega projekta, plati, ki poudarja, da smo priča »koncu velikih pripovedi«, oziroma natančneje rečeno, »krizi pripovedi«, krizi diskurza legitimiranja, ki se imenuje filozofija. Ko se ta »metadiskurz izrecno zateka k tej ali oni veliki pripovedi, kakršne so dialektika Duha, hermenevtika smisla, emancipacija razumnega ali delovnega subjekta, razvoj bogastva, tedaj se odločimo da z 'moderna' poimenujemo znanost, ki se na te pripovedi sklicuje zato, da bi se legitimirala.«⁴ Problem »pripovedi« – naj gre za »velike« ali njim zoperstavljene »male« pripovedi – je namreč za Lyotarda vselej problem »družbene vezi«. Drugače rečeno, problem je v tem, da se vednost (znanost, filozofija itn.) skozi svoje trojne kriterije »znati-povedati, znati-razumeti, znati-storiti« ne more izogniti razmerjem »skupnosti z njo samo in njenim okoljem«. Če pa se »skupaj s pripovedmi pravzaprav prenaša skupina pragmatičnih pravil, ki tvori družbeno vez«,⁵ če so vse naše jezikovne igre nemogoče »brez vsaj malo terorja, pa naj bo ta zmeren ali brezčuten: Bodite operativni, se pravi, komenzurabilni, ali pa izginite!«,⁶ potem lahko lepo vidimo, kje se nahajajo temeljni zastavki, ki napovedujejo delo *Le différend* – nemara edino delo, za katerega je Lyotard zatrdil, da gre za njegovo filozofsko delo: teror, izbris, nekomenzurabilnost.

Razvpiti premislek »konca velikih pripovedi« ni potemtakem nič drugega kot premislek spremenjene temeljne narave družbene vezi, vezi, ki od zunaj in od znotraj določajo vsako vednost, mišljenje, znanost in tako tudi filozofijo. Odtod temeljni zastavek in naloga filozofije v delu *Le différend*:

² Prim. Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Galilée, Pariz 1993, str. 209.

³ Isti, *Heidegger et «les juifs»*, Galilée, Pariz 1988, str. 76.

⁴ Isti, *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*, prevedla Simona Perpar Grilc, Analecta, Ljubljana 2002, str. 7.

⁵ *Ibid.*, str. 41.

⁶ *Ibid.*, str. 8.

»Obraniti in odlikovati filozofijo v njenem navzkrižju z dvema nasprotnikoma: na zunaj, žanrom ekonomskega diskurza (menjavo, kapitalom), in znotraj nje same žanrom akademskega diskurza (gospostvom)«. ⁷ Drugače rečeno, na filozofijo prežita dve nevarnosti: prva izhaja iz njene vpetosti v zunanji svet, svet, ki mu vlada načelo učinkovitosti in ki se imenuje kapitalizem, druga nevarnost pa izhaja iz tistega, kar se na prvi pogled predstavlja kot izvzetost temu svetu, kar Lyotard imenuje akademski diskurz in kar nemara ni prav daleč od tistega, kar je Lacan imenoval »univerzitetni diskurz«. Stari program, da naj filozofija ne bo dekla teologije, bi se tako v »postmodernem stanju« glasil: filozofija naj ne bo dekla ekonomije in akademije. »Veliko je znanstvenikov«, pravi Lyotard v *Postmodernem stanju*, »katerih 'poteza' je bila spregledana ali zatirana včasih celo desetletja dolgo, ker je preveč silovito destabilizirala dosežene pozicije ne le znotraj univerzitetne in znanstvene hierarhije, temveč znotraj dane problematike.« ⁸ Nemara velja opozoriti, da teror za Lyotarda ni vselej zgolj nasilje občega nad posebnim in posameznim, nasilje univerzalnosti nad pojmom, temveč v prvi vrsti »pod terorjem razumemo učinkovitost, ki izhaja iz eliminiranja ali grožnje, da se nekega partnerja eliminira iz jezikovne igre, v kateri je sodeloval. Ta bo bodisi umolknil bodisi dal svoj pristanek ne zato, ker se ga zavrača, temveč zato, ker mu grozi, da mu bo onemogočeno igrati (obstaja precej vrst onemogočenja). Oholost odločevalcev, ki načeloma nima ekvivalenta v znanostih, se zvede na izvajanje tega terorja. Pravi: Prilagodite svoja stremljenja našim ciljem, sicer... «. ⁹ Če lahko ta precep, v katerem se znajde filozofija v »postmodernem stanju«, ki mu vladajo zahteve po konformizmu in prilagajanju, po eni strani relativiziramo, češ, za kaj drugega kot za boj mišljenja, filozofije, z njenimi starodavnimi tekmeči, mnenjem in sofistiko, gre, bi bilo treba po drugi strani vztrajati pri tem, da ta boj nastopa na ravni »anonimnega neskončnega, ki organizira in dezorganizira posameznega subjekta, ki je, ne glede na nivo, ki ga ta zaseda v družbeni hierarhiji, njegov prostovoljni ali neprostovoljni sluga.« ¹⁰ To opozorilo na nevarnosti anonimne sile je kajpak treba razumeti v navezavi na Lyotardovo trditev, ki je hkrati tudi že program: »Marksizem se ni končal, a kako se nadaljuje?« ¹¹

Videti je, da Lyotard s svojimi tezami, da »konsenz izvaja nasilje nad heterogenostjo«, ¹² da »postmoderna znanost ne proizvaja spoznanega, temveč

⁷ Isti, *Le différend*, Minuit, Pariz 1983, str. 11.

⁸ *Postmoderno stanje*, str. 108.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Moralités postmodernes*, str. 135.

¹¹ *Le différend*, str. 246.

¹² *Postmoderno stanje*, str. 9.

nespoznano«,¹³ da »mala pripoved« ni nič drugega kot »imaginativna inovacija« in da »do izumov vselej pride v nesoglasju«,¹⁴ filozofiji postavlja nalogo, ki ni nič kaj posebej drugačna od tiste naloge, ki je po Gillesu Deleuzu temeljna naloga filozofije – upor in ustvarjanje novega. Če k temu dodamo, da molk, odvetje besede, utišanje, umanjkanje skupnega imenovalca, idioma, platforme, osnove, ki postane v *Le différend* središče Lyotard analize, tvori tudi eno izmed osnovnih silnic dela Michela Foucaulta, kolikor skuša slednji v svoji *Zgodovini norosti v času klasicizma* napisati »arheologijo nekega molka«, izhajajoč iz tega, da med modernim človekom in duševno boleznijo »skupnega jezika ni, ali bolje, ni ga več«,¹⁵ dobimo nekakšen skupni okvir, kontekst, v katerega se umešča Lyotardov filozofski projekt.¹⁶

Toda ta kontekst Lyotard na svoj lasten način tudi tematizira in presega. Vzemimo primerjavo z Deleuzom, pri katerem nastopa vselej v središču razmisleka trojni vozle upora, ustvarjanja in mišljenja. Za Deleuza filozofija lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. In ker tem silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu »pregovarja«. Ker pa te sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih s seboj. Sile, ki torej prečijo filozofa, so zanj po definiciji nekaj prevelikega, premočnega, preveč neznosnega, ta presežek pa izkuša in o njem priča tako rekoč vsakdo. Prav ta »*ce qui m'arrive est trop grand pour moi*« bo skušal Lyotard na sebi lasten način tematizirati skozi svojo obravnavo sublimnega. A prav v tej točki, točki, kjer je v nekem smislu Deleuzu najbližje – mu je tudi najdlje. Kolikor je za Deleuza ta točka vselej točka kompromisa, ki smo ga prisiljeni sklepati, kompromisa, ki se ga rešuje skozi pregovore, za Lyotarda nastopi problem. Četudi »pregovori« za Deleuza nikoli ne nastopajo v funkciji končnega ali sploh kakršnegakoli soglasja, čeprav je tudi sam ogorčen nasprotnik zvajanja na Isto, Eno, fiksni identitet, zagovornik razlike, je videti, da vsako »pregovarjanje« tako ali drugače na tihem predpostavlja neko skrito identiteto, neki »vemo, kaj hočemo«, neki »do tod da,

¹³ *Ibid.*, str. 102.

¹⁴ *Ibid.*, str. 9.

¹⁵ Michel Foucault, *Zgodovina norosti v času klasicizma*, prevedla Zdenka Erbežnik, Založba *cf., Ljubljana 1998, str. 6.

¹⁶ Ki ga je, mimogrede rečeno, treba misliti v tesni navezavi na tematizacijo pozabe, zamolčanega pri Adornu, za katerega je zgodovina filozofije zgodovina pozabljanja – naloga mišljenja je tako ohraniti prostor za tisto zamolčano in pozabljeno, in tematizacijo pozabe pri Heideggerju, filozofu pozabe Biti, ki pa se je v nekem trenutku »spozabil«, a težava, kot pravi Lyotard, ni njegov rektorat, temveč molk, ki je temu sledil. Prim. *Heidegger et »les juifs*«, str. 14–15 in sq.

od tod dalje, ne«, neko pripoznanje »želje«, »hotenja«, tudi predpostavljajte samega »nosilca upora«, če hočete, naj je ta nosilec dojet kot medij, beseda, procedura, postopek, polje, v katerem se ta pregovarjanja lahko vršijo, ali pa ožje, kot takšen ali drugačen subjekt upora, medtem ko je za Lyotarda ravno to problem. Natančneje rečeno, kaj tedaj, če je nasilje uperjeno na izbris tistega, ki naj bi se nahajal na drugi strani? Kaj tedaj, če »tistega na drugi strani« sploh ni, bodisi v tem pomenu, da ga gospostvo ne priznava, da ne priznava niti njegovega statusa, niti tega, da sploh obstaja problem? Kaj tedaj, če »tisti na drugi strani« niti ne ve, da je na drugi strani, ne ve, da se mu godi tisto, kar Lyotard imenuje krivica, ali pa za kaj takega nima na voljo izraznih sredstev? Kaj, če ni drugega kot neopazna belina na belem ozadju, kaj, če ni drugega, kot praznina, molk, za vse večne čase izbrisan in izničen? Na vsa ta vprašanja skuša Lyotard odgovoriti na različnih ravneh, najprej, na ravni svojega pojmovanja *différend* – navzkrižja, razdora, razkola, radikalnega in neprekoračljivega nesoglasja, kasneje pa, kot bomo videli v nadaljevanju, skozi razdelavo subjekta v rojstnem stanju.

Če bi bilo tako Deleuzovo »pregovarjanje« v skrajni instanci tudi še primer tistega, kar Lyotard imenuje »spor«, *litige*, primer, ko ima tisti, ki meni, da je utrpel škodo, tožnik, na voljo sredstva, da to škodo »prikaže«, izrazi, pa bi »navzkrižje imenoval«, pravi Lyotard, »tisti primer, ko je tožnik oropan sredstev za argumentiranje in zaradi tega dejstva postane žrtev.«¹⁷ Razlika med sporom in navzkrižjem, razkolom je potemtakem v tem, da drugi predstavlja konflikt med vsaj dvema stranema, strankama, ki ga ne moremo nepristransko rešiti, saj na razpolago nimamo nobenega pravila, nobene sodbe, ki bi jo bilo mogoče uporabiti na obeh argumentacijah, ne da bi eni prizadejali nepopravljivo škodo oziroma krivico. Tisto, kar torej Lyotard imenuje krivica, je tako odsotnost samega medija, samih sredstev, s pomočjo katerih bi lahko dokazali, da smo utrpeli škodo. Tako pridemo do nerešljivega paradoksa: bodisi, pravi Lyotard, se vam škoda ni zgodila, in je vaše pričanje napačno, bodisi se je zgodila, in lahko o tem pričate, a to ni krivica, ki ste je bili deležni, saj brž, ko o njej lahko pričate, to ni več krivica, temveč »samo« škoda. Če je tako žrtev nekdo, ki ne more dokazati, da je sploh utrpel krivico, kaj potem dokazuje ta »nemožnost dokazati«? Je ta nemožnost absolutna, ali pa je treba razlikovati med razkoli, ki so absolutne narave, in tistimi razkoli, pri katerih naposled žrtev skozi neki proces postane »navaden tožnik« in lahko dokaže, da je utrpela krivico?¹⁸ Kakšna je v tem razlikovanju naloga filozofije, glede

¹⁷ *Le différend*, str. 24.

¹⁸ Za širši kontekst te problematike, ter podrobnejše branje Lyotarda, na katerega se na pričujočem mestu tudi sicer opiramo, prim.: Jelica Šumič Riha, *Avtoriteta in argumentacija*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 51–67 in sq.

na to, da Lyotard postavlja zahtevo po ubesedenju krivice, po tem, da jo je treba spraviti v stavke, da ji je treba »storiti pravico«, kar pomeni »vzpostaviti nove naslovljence, nove naslovnike, nove pomene, nove referente, da bi se krivica mogla izraziti in da bi tožnik prenehal biti žrtev«.¹⁹

Po eni strani je tako videti, da je za Lyotarda filozofija razpeta med dvojim: Na eni strani je njena naloga navezovanje, uveričenje, *enchainement*: »Treba je povezovati. To ni obveza, *Sollen*, temveč nujnost, neki *Müssen*. Povezovanje je nujno, kako povezovati pa ne.«²⁰ Drugače rečeno, »pravilo filozofskega diskurza je odkriti svoje pravilo: njegov *a priori* je njegov zastavek. Gre za to, da formuliramo to pravilo.«²¹ To iskanje pravila, ki ga bo Lyotard tematiziral skozi razliko določujoče in reflektirajoče razsodne moči, kakor nastopa v Kantovi *Kritiki razsodne moči*,²² tvori neki projekt, ki iz nevidnega skuša narediti vidno, ki skuša prezentirati ne-representabilno. Če je torej naloga filozofa v nasprotju z intelektualcem v tem, da izsledí, najde, izbrska idiom za to, da bi neko navzkrižje lahko ubesedili, medtem ko ga skuša slednji pozabiti,²³ pa v isti sapi zanj vsaka prezentacija že pomeni izdajo. Tako zanj že v *Le différend* »kantovska *Darstellung*, navkljub imenu, ki ga nosi, nikakor ni prezentacija univerzuma stavka«,²⁴ kolikor je pač vsaka »prezentacija relativizacija«²⁵ in kolikor je tudi že samo pričanje istoznačno z iztrebljenjem oziroma je že sama »priča izdajalec«.²⁶ Videti je, da se tako kritika reprezentacije pri Lyotardu nahaja pred isto dilemo, istim dvoumjem kot pri Deleuzu – pri slednjem gre za omahovanje med »pensée sans image« in »nouvelle image de la pensée«, mislijo brez podobe in izdelavo, ustvarjenjem nove podobe misli.

Isto dvoumje je na delu pri interpretaciji holokavsta, Auschwitza, šoe. Tudi tu Lyotard niha. Če na eni strani reprezentirati Auschwitz pomeni pozabiti, je temu edina izjema morda Lanzmannov film *Shoah*.²⁷ Kot je v svoji nedavni interpretaciji lepo pokazal Gérard Wajcman,²⁸ je šoa dogodek, ki ga ni mogoče *videti* kot katerikoli drugi dogodek in ki ga tudi ni mogoče *izreči*, *ubesediti* kot katerikoli drugi dogodek. Najprej zaradi dejstvene odso-

¹⁹ *Le différend*, str. 29.

²⁰ *Ibid.*, str. 103.

²¹ *Ibid.*, str. 95.

²² Prim. Rado Riha, *Razsodna moč. Pravilo brez opore*, v: Jelica Šumič Riha in Rado Riha, *Pravo in razsodna moč*, Krt, Ljubljana 1993, str. 147–245.

²³ *Le différend*, str. 206.

²⁴ *Ibid.*, str. 99.

²⁵ Isti, *Inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Pariz 1988, str. 138.

²⁶ *Ibid.*, str. 215.

²⁷ Prim. Heidegger et »les juifs«, str. 50–51.

²⁸ Prim. Gérard Wajcman, »Umetnost, psihoanaliza, 20. stoletje«, prevedla Alenka Zupancič, v: *Problemi*, 39, št. 3-4/01, – str. 53-76; ter seveda Wajcmanovo delo, kjer so zadeve podrobneje razvite, *L'objet du siècle*, Verdier, Pariz 1998.

tnosti vsakega dokumenta in podobe, odsotnosti arhivov, odsotnosti, ki ni nič naključnega in ki je bila povsem namerna: nacisti so namreč kar najskrbneje nenehno skrbeli, da ne bi pustili nobene sledi, dokumentov, fotografij, zgradb, ne ruševin. Edinstvenost šoe tako za Wajcmana ne izhaja enostavno iz obsežnosti zločina, njegove sistematičnosti in nadčloveškega števila mrtvih, zaradi katerega je neenak vsem drugim zločinom, pač pa iz tega, da so nacisti skušali izbrisati zločin zunaj vsake reprezentacije in vsakega možnega spomina. Izbrisati Žide ne le s površja Zemlje, temveč tudi iz zgodovine, iz spomina, iz preteklosti in prihodnosti. Kot poroča Primo Levi, je neki častnik ob prihodu deportiranih Židov v taborišče izrekel naslednje besede: »Kakorkoli se bo že končala ta vojna, proti vam smo jo že dobili; nihče od vas ne bo ostal, da bi pričal, a tudi, če bi nekateri ušli, jim svet ne bo verjel. Morda bodo sumničenja, razprave, morda bodo zgodovinarji raziskovali, vendar pa ne bo gotovosti, ker s tem, ko uničujemo vas, uničujemo dokaze. In tudi če bi ostali nekateri dokazi in če bi nekateri od vas preživeli, bodo ljudje rekli, da je to, o čemer pripovedujete, preveč monstrozno, da bi vam lahko verjeli.«²⁹ In če *Le différend* v celoti prežema problematika, kako pokazati tisto, česar se ne da pokazati, kako videti tisti nepomnivi dogodek, katerega sama grozljivost presega to, kar je mogoče videti in reči, se s tem problemom, kot lepo pokaže Wajcman, ukvarja celotna umetnost 20. stoletja, kolikor si je v nekem smislu ves čas prizadevala k absolutni singularnosti, produkciji nereproduktibilnih del, ki bi ne imela dvojnikov in ki bi bila brez podobe, kolikor je nenehno skušala producirati nekaj enkratnega, neki *Unicum*.

In če si potem abstraktno slikarstvo za nalogo vzame, kako poprisotiti odsotnost objekta, kako narediti vidno tisto, kar ni nihče videl, nam to ne pojasnjuje ne le tega, zakaj se je Lyotard toliko ukvarjal s slikarstvom, zakaj je tako vztrajal na vzporednicah z njim,³⁰ temveč tudi, kaj je šel po eni strani iskat nazaj k Freudu in po drugi strani h Kantu. Tisto, zaradi česar se sam loti razdelave kantovske problematike zgodovine, politike in entuziazma, je, kot koncizno pravi sam, to, da »entuziazem kot tak ne vidi nič, ali bolje, vidi nič in ga povezuje z nepredstavljjivim.«³¹ Tu v tej točki prehoda iz nevidnega v vidno, bi lahko videli temeljni program, ki ga skuša misliti pozni Lyotard izhajajoč iz teze o navzkrižju in ki bi ga nedvomno lahko navezali na

²⁹ »Umetnost, psihoanaliza, 20. stoletje«, str. 62.

³⁰ Kot se glasi v tekstu »Représentation, présentation, imprésentable«, je naloga avantgardnega slikarja predvsem pokazati, da v vizualnem obstaja nevidno – neprezentabilno, ki ima za predmet Idejo. To kazanje je predmet trdega dela, publika, pravi, »ne razume, da je potrebno eno leto, da naredimo beli kvadrat [*carré blanc*], se pravi, da ničesar ne reprezentiramo«. Prim. *Inhumain*, str. 133.

³¹ Jean-François Lyotard, *Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Pariz 1986, str. 55.

freudovski *Wo Es war, soll Ich werden*: kjer je bilo nepredstavljivo, naj nastopi predstava, kjer je bilo nevidno, naj nastopi vidno, kjer je bilo navzkrižje, naj nastopi spor, skratka, kjer je bil nič, naj napoči subjekt. A ob vsem tem velja pripomniti vsaj troje.

Prvič, ali ni paradokсно, da Lyotarda zanima po eni strani šoa kot nekaj nereprezentabilnega, nemerljivega, prekarnega, in na drugi strani entuziazem, ki ga v občudovalcih zbudi francoska revolucija, kot tisti fenomen, ki ga ni več mogoče pozabiti? Dve skrajnosti: na eni strani nekaj, kar je nemožno, nereprezentabilno, neki nič, ki se upira spominu in kar vsak spomin izda, na drugi nekaj, česar ni mogoče ukiniti, odpraviti, izničiti. Na eni strani neopredeljiva groza, na drugi navdušenje, veselje, zanos, polet. Groza, ki nima prič, in četudi bi te obstajale, bi jim tega, čemur so bile priča, nihče ne verjel, in, na drugi strani, nalezljivi polet, ki gre od ust do ust. Groza, ki je povezana s tesnobo, ob kateri dobesedno otrpnemo, okamenimo proti tistemu, na drugi strani, kar oživlja, poživlja, navdušuje, »v potrlih srcih up budi«. Nadalje, na eni strani nekaj, kar velja za človeka najmanj vrednega, nekaj, s čimer je človeštvo doseglo skrajno dno, kar človeštvo za vselej omadežuje, na drugi strani fenomen, ki ga »ni več mogoče pozabiti«, kot pravi Kant, »ker je odkril v človeški naravi takšno zasnovu in zmožnost k boljšemu, kakršne bi noben politik ne mogel izmodrovati iz dosedanjega poteka stvari«. ³² Oba dogodka sta nemožna in nepredvidljiva, a vsak na drugačen način. Če si obeh ni bilo mogoče vnaprej zamisliti, je njuna razlika v tem, da enega ne moremo poprisotiti, prezentirati, ne da bi ga izdali, medtem ko si za drugega ne moremo zamisliti, da bi ne bil več prezentiran, prisoten. Enega ni mogoče poprisotiti, ker je tako temeljito izbrisan, drugega ni več mogoče izbrisati, ker je ta močno prisoten. Eden se, kot bi temu rekel Lacan, »ne preneha ne zapisovati«, drugi se »ne preneha zapisovati«. Eden nastopa kot nekakšna enormna emanacija svetlobe, nekakšen svetilnik, ki nam kot »signum demonstrativum, rememorativum, prognosticon« sveti v tem neskončnem popotovanju napredovanja k boljšemu, drugi nastopa kot črna luknja, madež, ki ni viden in ki vase vsrka vsako opredelitev, nemo opozarja, da tega smotra že ne bomo dosegli, ker ga tudi ne moremo nikoli doseči.

Toda ali obstaja neki koncept, ki združuje vse zgoraj naštete skrajnosti in zoperstavitve? Nedvomno, toda takega koncepta pri Lyotardu ni, pač pa ga najdemo pri Lacanu – gre kajpak za tisto, kar je Lacan imenoval *objet petit a*, objekt mali a, ki je hkrati nereprezentabilen, neki nič, ki čarobno obarva popolnoma vsakdanji predmet in ki, če se mu preveč približamo, zbudi nelagodje in grozo. Neki a-reprezentabilni, nereprezentabilni koncept, ki je

³² Immanuel Kant, *Spor fakultet*, prevedla Maila Golob, v: *Vestnik IMS*, št. 1/1987, str. 34.

a-koncept, odsotnost v prisotnosti in ki kot odsoten, odstranjen, izvržen iz govornice, uokvirja samo realnost. Neki madež, ki privablja pogled, neki korelat subjekta, ki je obenem vzrok-razlog želje. Zaradi razlogov njegovega *différend* z Lacanom – ki, mimogrede rečeno, presegajo okvire pričujočega prispevka – se Lyotard tako rekoč na vse kriplje prizadeva, da bi se ognil tej Lacanovi koncepciji, se potem opre na Freuda, pa vendar se vse njegovo teoretsko početje, kot bomo nakazali v nadaljevanju, v nekem smislu vrti okoli tega vprašanja.

Pred tem še druga pripomba, ki zadeva navezavo nemožnega in nujnega, tistega kar se »ne preneha ne zapisovati« in tistega, kar se »ne preneha zapisovati«. Mar ne gre za tematiko, ki je možna zgolj na ozadju dispozitiva moderne znanosti, tematiko, zaradi katere lahko rečemo, da Lyotard je moderni filozof? Poglejmo, kako zadeve izpostavi Jean-Claude Milner, ki je, mimogrede rečeno, Lyotarda tudi sam³³ nedvoumno uvrstil med moderne filozofe, le na drugačen način in v precej drugačnem kontekstu: »Črka je takšna, kot je, ne da bi za to obstajal kakršenkoli razlog; hkrati ni nobenega razloga, da bi bila drugo, kar je. In če bi bila drugo, kar je, bi bila zgolj neka druga črka. Zares, od trenutka, ko je, vztraja in se ne spreminja («edinstveno število, ki ne more biti drugo»). Diskurz bi lahko črko kvečjemu zamenjal, ne pa spremenil. Tako si črka, preko nekega zasuka, ki mu je lastna prevara, nadejene poteze nespremenljivosti, ki so po obliki podobne potezam večne ideje. Nedvomno nima nespremenljivost tistega, kar nima razloga biti, kot je, nič opraviti z nespremenljivostjo tistega, kar ne more, ne da bi s tem prekršilo pravila uma, biti drugo, kar je. Toda imaginarna podobnost po obliki ostaja. Odtod izhaja, da zajetje različnega s pomočjo črke podeljuje le-temu, kolikor je lahko drugo, kar je, imaginarne poteze tistega, kar ne more biti drugo, kar je. To imenujemo nujnost zakonov znanosti. Le-ta v vseh točkah spominja na nujnosti najvišjega Bitja, toda podobna ji je še toliko bolj, kolikor nima z njo nobene zveze. Struktura moderne znanosti v celoti temelji na kontingenci. Materialna nujnost, ki jo priznavamo zakonom, je brazgotina same te kontingence. V trenutku nekega prebliska se zdi, da bi bila lahko katerakoli točka kateregakoli referenta katerekoli propozicije znanosti neskončno drugo, kar je, neskončna v smislu neskončnosti gledišč. V naknadnem trenutku pa jo je črka fiksirala takšno, kot je in kot da ne bi mogla biti drugo, kar je, razen če zamenja črko, se pravi, vlogo. Toda pogoj naknadnega trenutka je ravno predhodni trenutek. Pokazati, da je neka točka univerzuma taka, kot je, zahteva, da so vržene kocke nekega možnega univerzuma, v katerem bi bila ta

³³ Prim. Jean-Claude Milner, »Jean-François Lyotard, du diagnostic à l'intervention«, v: Jean-François Lyotard, *L'exercice du différend*, PUF, Pariz 2001, str. 261–272. Omenjeno mesto, ki Lyotardovo nemerljivo umešča v dispozitiv moderne, se nahaja na strani 268.

točka drugo, kar je. Časovnemu intervalu, v katerem se kocke še vrtinčijo, preden spet padejo, je nauk dal ime: vznik subjekta, ki ni metalec (metalec ne eksistira), temveč same kocke, dokler so v suspenzu. V vrtočlavi tih medsebojno izključujočih se možnosti nazadnje vzplamti, v trenutku za tem, ko kocke spet padejo, plamen nemožnega: nemogoče je, da bi, ko so enkrat padle, kocke kazale neko drugo število. Tu vidimo, da se nemožno ne loči od kontingence, temveč tvori njeno realno jedro.«³⁴ In tu smo, končno pri temeljnem problemu, ki opredeljuje poznega Lyotarda, problemu, ki prinaša preplet časa, vzroka in subjekta. V čem je osnovna zagata? Kot pravi Milner na omenjenem mestu, znanost ne dovoljuje nenehnega sestopanja iz naknadnega v predhodno: »Od trenutka, ko se je črka fiksirala, ostaja zgolj nujnost in nalaga pozabo kontingence, ki jo je omogočila. Neprimernost tega povratka je tisto, kar Lacan imenuje šiv. Radikalnost pozabe je tisto, kar Lacan imenuje izključitev. Ker je subjekt tisto, kar vznikne v koraku od enega trenutka k drugemu, sta šiv in izključitev nujno šiv in izključitev subjekta.«³⁵ Ker je torej Lyotard filozof moderne, mora nujno premisliti problem časa in vzroka, ter seveda v razmerju do tega umestiti tudi rojstvo in samo mesto subjekta.

In kaj prinaša drugega, tretjič, iskanje nadgradnje *Le différend* kot ravno iskanje novega koncepta vzročnosti, nove tematizacije časa in razdelave tematike subjekta? Čepprav Lyotard še zdaleč ne pojmuje subjekta na enak način kot Lacan, pa tudi zanj velja, da bi tak subjekt, če bi obstajal, ne bi bil nekaj, kar bi se nahajalo zunaj univerzuma. Tudi zanj namreč velja moderna teza, »Ničesar ni zunaj-Univerzuma«,³⁶ tudi zanj velja, da je univerzum neskončen, tudi on sam svojo misel postavi pod »avtoriteto neskončnega«³⁷ oziroma, kar je zanj isto, »avtoriteto heterogenega«, »avtoriteto množstva« in tudi zanj velja, da »Človek ne obstaja«,³⁸ da »univerzum, ki ga prezentira neki stavek ni prezentiran neki stvari ali nekomu kot 'subjektu'. Univerzum je tam, kolikor je stavek primer. Neki 'subjekt' je umeščen v univerzum, prezentiran s stavkom. Ko je kljub temu subjekt deklariran zunaj sveta, kot naslovljenec ali naslovnik prezentacije, misleči Jaz pri Descartesu, transcendentalni Ego pri Husserlu, vir moralnega zakona pri Kantu, subjekt pri Wittgensteinu – ta subjekt ni manj umeščen v sredo univerzuma, ki ga prezentira filozofski staved, ki ga deklarira zunaj sveta. V tem je razlika med univerzumom in 'svetom'.«³⁹

³⁴ Prim. Jean-Claude Milner, »Lacan in moderna znanost«, prevedel Peter Klepec, *Problemi*, 31, *Problemi-Eseji*, št. 1-2/1993, str. 121-122.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, str. 123.

³⁷ *Le différend*, str. 54.

³⁸ *Ibid.*, str. 11.

³⁹ *Ibid.*, str. 110-111.

Poskušajmo torej v nekaj kratkih obrisih podati, v kateri smeri in na kakšen način skuša Lyotard podati trojni preplet vzročnosti, časovnosti in subjektivnosti. Že v delu *Heidegger et »les juifs«* tematizira tako Lyotard neko točko potlačitve, ki jo imenuje »židje«. »Židje« so zanj pisani z malo zato, ker ne gre za nacijo, pač pa so »židje« objekt ne-mesta. V tem loči neki prvi vzrok, ki kot »šok zadane sistem, a se ga sistem ne zaveda«, neki »šok brez afekta«, medtem ko je drugi udarec »afekt brez šoka«. »V tem smislu Freud razume *nachträglich*. Prvi udarec je našo dušo zadel prezgodaj, drugi se je bo dotaknil prepozno. Prvič je, kot da je misel že tam, a še ni mišljena; drugič se to nemišljeno vrne in zahteva, da je mišljeno, toda tedaj, ko prvega ni več tam.«⁴⁰ In v tem pomenu je pravzaprav za Lyotarda bistvo dogodka, ne le, da je *quod* pred *quid*, pač pa, da je psihični aparat vselej nepripravljen na šok, ta šok ga vselej vrže iz tira in preseneti. Skozi takšno razumevanje freudovske *Nachträglichkeit* tako Lyotard umesti tisto, kar sam imenuje »otročstvo«, »enfance« – otroštvo je ta prvi udarec, ki nikoli ni bil zrel, ki se nikoli ni zgodil, ki nikoli ni bil, saj ni re-prezentabilen, a vendar ek-sistira in tako in-sistira. Naloga, misli, literature, umetnosti, je potem v tem, da tvegamo, se prepustimo slučaju ali sreči in »pričamo o njem«.⁴¹

Čeprav gre za nekaj, za neki presežek ugodja in bolečine, o katerem se psihičnemu aparatu niti ne sanja, o katerem nima niti najmanjše predstave, se ravno v tem presežku (ki bi ga sami imenovali lacanovska *jouissance*, medtem ko ga Lyotard simptomatično izenačuje s freudovsko tesnobo, *Hemmung*), odigravata usoda tega psihičnega aparata. In četudi Lyotard postavi zahtevo po predelavi tega vzroka, presežka, ta predelava zanj bolečine, trpljenja ne odpravi – zanj je analiza vselej neskončna, medtem ko »umetnost lahko priča le »o tej aporiji umetnosti in njene bolečine. Ne izreka neizrekljivega, temveč trdi, da ga ne more izreči.«⁴²

Videti je, da je Lyotard z vsemi svojimi koncepti »enfance«, »juifs«, »phrase-affect«, »sensus communis« skušal predstaviti nekaj, kar je hkrati preblizu in predaleč – tako se filozofija ne more dotakniti tega *sensus communis*⁴³ – kar je vselej prezgodaj, a obenem tudi že vselej prepozno, nekega »ugodja pred ugodjem«, neke absolutne singularnosti, ki pa bi že bila *communis*, ničesar ne-artikuliranega in ne-artikulabilnega, a kot je lepo ugotovil že sam, je ta koncepcija ostala velikokrat zavezana predvsem negativnim opredelitvam (opredelitvam, ki izhajajo iz »ne... pas«, iz tega, kaj ta koncept ni⁴⁴). Po last-

⁴⁰ *Pérégrinations*, str. 26.

⁴¹ *Inhumain*, str. 15.

⁴² *Heidegger et »les juifs«*, str. 81.

⁴³ *Misère de la philosophie*, Galilée, Pariz 2000, str. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 21.

nem prepričanju bi bilo mogoče »misliti stavek-afekt ne zunaj časa, temveč zunaj diahronije«,⁴⁵ tako, da bi bilo treba razdelati »transcendentalni status *infantia*«,⁴⁶ to pa bi bilo mogoče le, če bi Lyotard ne razdelal le pojmovanje subjekta *in statu nascendi*, pred-subjekta, temveč bi se lotil razdelave »subjekta, ki bi vzniknil v procesu obdelave krivice«. ⁴⁷

Ker do tega ne pride, ker Lyotard ostaja zavezan »varovanju heterogenega« pred negativnostjo, dialektiko in subjektivnostjo, je njegova misel zavezana ohranitvi nekega temeljnega razkoraka med subjektom in objektom, razkoraka, ki vselej poudarja predvsem heterogenost objekta, nezvedljivost objekta na subjekt. V tem pomenu pravi, da nam »misli nikoli ne pripadajo«, saj »niso sadovi zemlje. Niso shranjene v načrtih v veliki zemljiški knjigi, razen zaradi udobja ljudi. Misli so oblaki. In obrobje oblaka ni natanko merljivo, gre za fraktalno Mandelbrotovo črto. Misli ženejo oziroma poganjajo različne hitrosti. Imajo globino, toda srce in koža sta iz istega zrna. Misli ne nehajo spreminjati položaja ene glede na druge.«⁴⁸ Nikoli ne moremo predreti misli, misli ostajajo nekaj subjektu heterogenega. Za sam subjekt velja nekaj drugega: zate ni mesta na tem svetu, pravi Lyotard, vsakdo lahko prevzame tvoje mesto, še več, mesta na splošno ne obstajajo – vsaka stvar s seboj nosi svoje mesto. Videti je, da je tako Lyotard pri razumevanju razmerja med subjektom in objektom obstal na pol poti, videti je, da je to razmerje preveč opredeljeno z adornoško »negativno dialektiko«, ki daje »prednost objektu«, ker še ni uspelo razdelati drugačnega pojmovanja subjektivnosti. Ravno zato Lyotarda v njegovem poznem opusu nemara tudi tako zanima problem praznine, praznine, ki je drugo ime za »izpraznitev mesta, kjer se lahko pojavi objekt v svoji konstituirani fenomenalni materialnosti.«⁴⁹ Ta izpraznitev mesta je za Lyotarda možna le z nekakšno evakuacijo duha, umikom subjekta, kakršnega prinaša, denimo, japonski umetnik-vojščak, ki »mora dobiti od svojega telesa in duha neke vrste suspenz običajnih namer duha, ki so povezane s habitusom, z dispozicijami telesa.«⁵⁰ Ta evakuacija duha, ki je za Lyotarda nekaj povsem nasprotnega od identifikacijske, selektivne, pridobitniške dejavnosti, ne gre brez nekega trpljenja. Očitno je, da misel za Lyotarda mora trpeti, očitno je, da je zanj potrebna neka telesna askeza, neka bolečina mišljenja. Šele tako je »v tem svetu že narejenih vpisov, recimo: kulture, če

⁴⁵ *Ibid.*, str. 50.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 54.

⁴⁷ Jelica Šumič Riha, »Rešiti čast mišljenja«, v: *Problemi*, 35, št. 7–8/1997, str. 77.

⁴⁸ *Pérégrinations*, str. 21.

⁴⁹ Prim. Rado Riha, »Scene dvojega. I. Črni kvadrat na beli podlagi«, *Filozofski vestnik*, 22, št. 3/2001, Ljubljana 2001, str. 176.

⁵⁰ *Inhumain*, str. 27.

hočete, [...] treba narediti prostor za ta manko z izpraznjenjem [*mise à blanc*], ki omogoči, da nastopi nekaj drugega, kar preostane v premislek.«⁵¹ To izpraznjenje, upraznjenje, potegnitev vase, zadržanje na pravi distanci je tisto, kar šele omogoči, kar šele izprazni mesto, varuje kraj, za vznik, preblisk, *éclair*; dogodek, v pomenu, v katerem Lyotard v *Le différend* pravi: »Toda preblisk se zgodi [*a lieu*] – preblisne, izbruhne v niču noči, oblaka, modrine neba.«⁵² Izpraznjenje kot »odstavitev«, »razorožitev duha«,⁵³ je tako za Lyotarda predpogoj za nastop heterogenega, vznik »porajajočega se subjekta«.

⁵¹ *Ibid.*, str. 28.

⁵² *Le différend*, str. 106.

⁵³ *Inhumain*, str. 164.

MOLK IN REALNO

Pričevanje med nemožnostjo in dolžnostjo

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Da je pričanje konstitutivno razpeto med »treba je pričati«, dolžnostjo pričanja na eni strani in nemožnostjo pričanja na drugi, na to temeljno zagato, kjer se srečujeta etična dolžnost in logična nemožnost, je med sodobnimi filozofi morda še najbolj opozarjal prav J.-F. Lyotard, tisti filozof namreč, ki postavlja radikalno pod vprašaj vsako možnost komunikacije med heterogenimi govoricami. To je na prvi pogled presenetljivo, kajti dolžnost pričevanja o storjenih, a zamolčanih krivicah, kot je že opozorila vrsta Lyotardovih kritikov, nikakor ni umestljiva v njegovo ontologijo.¹ Povzemajoč srž te kritike, bi lahko rekli, da iz Lyotardove ontološke teze o nekomenzurabilnosti množstva, ki se nujno manifestira v konfliktnih, ni mogoče izpeljati etične teze o pričevanju o krivicah, se pravi zahteve po ubesedenju tistega, kar je vendarle neogibna posledica konfliktnega množstva.

Toda pričevanje je tudi za samega Lyotarda – ki se seveda ne prepozna v adresatu gornje kritike – tvegano podjetje, zmerom v nevarnosti, da zgubi ali celo izda tisto, o čemer priča. Problem pričevanja je za Lyotarda nekje drugje, kot zatrdi sam v svojem značilnem provokativnem slogu, kajti zanj je »priča izdajalka«². Kako je lahko torej »Nadaljuj!«, »Ne odnehaj s pričanjem!« za Lyotarda edina maksima za mišljenje, če hoče rešiti svojo čast »po Auschwitzu«, če priča ni samo »izdajalka«, pač pa mora pričati o dogodkih, za katere je po Lyotardu značilno prav to, da so konstitutivno brez priče? Zakaj je za Lyotarda priča, vredna tega imena, če in samo če se funkcija priče vzpostavi v situacijah, ko »ni priče in ne more biti priče?«³ Kaj pomeni biti

¹ Tu opozarjamo zlasti na debato ob Lyotardovi knjigi *Le Différend*, objavljeno v *Témoigner du différend*, éd. Osiris, Paris 1989, in na prispevek J.-C. Milnerja, »Jean-François Lyotard, du diagnostic à l'intervention,« objavljenem v zborniku *Jean-François Lyotard. L'exercice du différend*, ur. D. Lyotard, J.-C. Milner, G. Sfez, PUF, Paris 2001.

² J.-F. Lyotard, *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1988, str. 215.

³ Isti, *La Confession d'Augustin*, Galilée, Paris 1998, str. 24.

priča, če pa se zdi, da je vsaka njena beseda suspektna, če je torej že vnaprej obsojena na molk?

Zgovorni molk

Ta grožnja molka je tudi za Lyotarda usodno povezana s pričevanjem. Ironično povzemajoč revizionistične teze, začne svojo znamenito knjigo *Le Différend* z razkritjem *double-bind*, ki žrtvi zapre usta in ji onemogoči, da bi pričala o prizadejani ji krivici:

»Povedo vam, da so bila z govorico obdarjena človeška bitja postavljena v situacijo, ki je bila takšna, da vam zdaj o njej nihče izmed njih ne more ničesar povedati. Večina je takrat umrla, preživeli pa le redko govorijo o tem. Kadar pa o tem govorijo, se njihovo pričevanje nanaša le na neznatni del tiste situacije. – Kako torej veste, da je sama ta situacija obstajala? Mar ni sad domišljije vašega informatorja? Bodisi situacija kot taka ni obstajala, ali pa je situacija obstajala, a v tem primeru je pričevanje vašega informatorja neresnično, bodisi zato, ker bi moral umreti oziroma bi moral molčati, bodisi zato, ker lahko priča – če že govori – samo o svoji posebni izkušnji, pri čemer pa je treba še ugotoviti, ali je bila ta izkušnja komponenta situacije, za katero gre.

... 'Dejansko, s svojimi lastnimi očmi videti' plinsko celico bi bil pogoj, ki nekomu podeli avtoriteto, da zatrdi njen obstoj in prepriča nejeverneža. Moral pa bi še dokazati, da je zadajala smrt v trenutku, ko jo je videl. Edini sprejemljivi dokaz za njeno smrtonosnost je ta, da si zaradi nje mrtev. A če si mrtev, potem ne moreš pričati, da si umrl zaradi plinske celice. – Tožnik se pritožuje, da so ga prevarali glede obstoja plinskih celic, to je, glede tako imenovane Dokončne rešitve. Njegov argument je tale: zato da bi lahko neki prostor identificirali kot plinsko celico, sprejemem kot pričo edino žrtev te plinske celice, toda če sledim svojemu nasprotniku, ni žrtve, ki ne bi bila mrtva – v nasprotnem primeru plinska celica ne bi bila tisto, kar trdi. Se pravi, da plinske celice ni.«⁴

Že sama Lyotardova formulacija tega sofizma nakazuje, da nemožnosti pričevanja ni mogoče razumeti zgolj v dobesednem pomenu, češ, »mrtvi pač ne morejo pričati«. Vse prej gre za neko drugo, veliko bolj perfidno nemožnost, ki obsodi na molk celo tiste, ki hočejo pričati, še več, tiste, ki so preživeli »Auschwitz«, samo zato, da bi lahko pričali,⁵ tiste, za katere je edina *raison*

⁴ Isti, *Le Différend*, Minuit, Paris 1983, § 1,2. (V nadaljevanju: D)

⁵ G. Agamben gre celo tako daleč, da zatrdi: »V taborišču je eden od razlogov za preživetje ta, da lahko postaneš priča« in svojo trditev podkrepi s pričevanjem nekdanjega

d'être njihovega življenja, da pričajo.⁶ Gre za nemožnost, ki napeljuje na misel, da se samega pričanja kot takega drži neko realno-nemožno, ki postavi pod vprašaj verodostojnost pričevanja in »avtoriteto« priče ter razveljavi⁷ ali, rajši, naredi vsako pričevanje o travmatičnem dogodku dobesedno ne-verjetno.⁸ Prav ta moment, ko je »sam stavek pričevanja oropan avtoritete«, je za Lyotarda *differentia specifica* krivice, namreč tiste škode, ki je v nekem radikalnem smislu neodpravljiva, ker jo »spremlja izguba sredstev, s pomočjo katerih bi jo bilo mogoče dokazati.« (D, § 7)

Če povzamemo, potem bi lahko rekli, da je za Lyotarda temeljni problem, kako pričati o travmatičnem izkustvu, kakršno je izkustvo Auschwitza, če pa to izkustvo aficira sámo govorico. Četudi sam Lyotard ne analizira podrobneje modusov aficiranja govorice s travmatičnim izkustvom, je iz zgle-
dov, ki jih navaja, mogoče pokazati, da se to aficiranje manifestira na dveh ravneh: na ravni umestitve govorečega bitja v govorico – bodisi skozi napake, ki minirajo samo logiko, sintakso, izbiro besed, bodisi skozi mutizem – in na ravni razmerja do Drugega, natančneje, do Drugega nagovora, in sicer se manifestira aficiranje govorice kot cenzuriranje ali kar zavrnitev poslušanja.

taboriščnika: »Kar mene zadeva, sem se bil trdno odločil, da ne bom hote umrl, naj se zgodi kar koli. Hotel sem vse videti, vse doživeti, vse izkusiti, vse ohraniti v svoji notranjosti. Čemu, če ne bi nikdar imel možnosti, da svetu zakričim to, kar vem? Preprosto zato, ker se nisem hotel izvleči od tod, ker nisem hotel ubiti priče, ki bi lahko bil.« H. Langbein, *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*, izd. H.G. Adler, H. Langbein, E. Lingens-Reiner, Europäische Verlag, Hamburg 1994, str. 186. Navedeno po G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Ed. Payot & Rivages, Paris 1999, str. 15.

⁶ Tako, denimo, priči *par excellence* – kot je Prima Levija poimenoval G. Agamben, saj njegovo impozantno delo ni drugo kot nepretregano, obsesionalno pričevanje o lastnih izkušnjah v taborišču v trenutku, ko mu je po lastnih besedah spodletelo v tistem, kar si je zastavil za življenjski smoter: pričati o Auschwitzu, ko je zaslutil, da je »izrabil svojo zalogo zgodb, ki naj bi jih povedal« – ni preostalo nič drugega kakor da naredi samomor, in to več kot štirideset let po dogodkih, o katerih priča. Cf. M. Anissimov, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Biographie, Lattès, Paris 1996, str. 709.

⁷ Veliko načinov je, kako onemogočiti pričevanje oziroma kako izničiti samo funkcijo priče, kot je razvidno iz tele zlohotne argumentacije, ki jo navaja Lyotard: »Bodisi ste žrtev krivice bodisi niste. Če niste, potem se motite (ali pa lažete), ko pričate, da ste žrtev. Če pa ste žrtev, saj lahko pričate o tej krivici, potem slednja ni krivica, torej se motite (ali pa lažete), ko pričate, da ste žrtev krivice.« (D, § 8)

⁸ Primo Levi takole povzema »dobrodošlico«, ki jo naslovi esesovec na Simona Wiesenthala, komaj prispellega taboriščnika: »Kakor koli se že bo končala ta vojna, proti vam smo jo že dobili; nihče od vas ne bo ostal, da bi o tem pričal, a tudi če bi se nekateri rešili, jim ljudje ne bodo verjeli. Morda bodo sumničenja, razprave, morda bodo zgodovinarji raziskovali, vendar pa ne bo gotovosti, ker bomo uničili dokaze s tem, ko bomo uničili vas. In tudi če bi se ohranili kakšni dokazi in tudi če bi nekateri izmed vas preživeli, bodo ljudje rekli, da je to, o čemer pripovedujete, preveč grozovito, da bi vam lahko verjeli.« Navedeno po G. Wajcman, *L'objet du siècle*, Verdier, Paris 1998, str. 18.

Če je cela vrsta nekdanjih taboriščnikov izkustvo, ko drugi, ki mu je bilo pričevanje namenjeno, noče poslušati, doživela kot na novo prizadejano krivico, je to zato, kot prepričljivo pokaže Lyotard, ker je na ravni recepcije past. Past, v katero se ujamejo priče Auschwitzta, je namreč problem resničnosti pričevanja, natančneje, nemožnosti verifikacije pričevanja, in sicer natanko v tisti meri, v kateri se nekaj vzpostavi kot dejstvo šele kot je izrečeno.⁹ Kajti v primeru pričevanja o Auschwitzu do konstituiranja dejstva sploh ne more priti, ker je priča že vnaprej »dezavtorizirana«, če smemo tako reči, in sicer prav v funkciji priče in zato, posledično, prisiljena v molk. Ključni problem je seveda, kakšen status ima ta prisiljeni, vsiljeni molk priče glede na to, da je priča vendarle »govorilo«. Oziroma, splošneje, kakšen status ima molk v govorici?

Da molk ni izvzet iz govorice, Lyotard seveda ve, saj neutrudno ponavlja, da je tudi molk stavek, »negativni stavek«, ki kliče po novih, možnih stavkih, zato da bi se lahko krivica vpisala, prišla do besede. Kajti »občutek bolečine, ki spremlja molk«, je signal, s katerim sama govorica, kot zapiše Lyotard, opozori žrtve, »da tisto, kar je še treba ubesediti, presega tisto, kar lahko ta hip ubesedijo« (D, § 23). Zato, strogo vzeto, tisto, kar po Lyotardu »vpije po maščevanju«, (D, § 42) niso žrtve, denimo, preživeli iz koncentracijskih taborišč, temveč prepovedani stavki iz pledoajeja, ki je utrpel škodo, stavki, ki nimajo pravice do »besede«, ki se nimajo pravice oglašati v idiomih, ki so uradno v veljavi.

Kako torej umestiti molk preživelih? Da ni kolektivne priče, da je zaradi neobstoja, izničenja mi-ja vsak izmed preživelih obsojen na osamljenost in molk, je vsekakor temeljna izkušnja preživelih iz Auschwitzta. (D, § 155) A to ni zadovoljivo pojasnilo. Kajti njihov molk nikakor ni enoumen:

»Preživeli molčijo, to pa je mogoče razumeti, (1) da situacija, za katero gre (primer), ni zadeva naslovljenca (nima pristojnosti ali pa si ne zasluzi, da bi mu o tem govorili itn.); ali (2) da se ni zgodila (tako molk razume Faurisson); ali (3) da ni o tem mogoče nič povedati (situacija je nesmiselna, ni je mogoče izraziti); ali (4) da ni stvar preživelih, da o tem govorijo (tega niso vredni itn.).« (D, § 26)

Tu gre za molk tistega, kar nima legitimnosti, molk neizrekljive krivice, ki pa ravno zato, ker v obstoječih idiomih ne more priti do besede, zamaje avtoriteto obstoječih sodišč, zanikujoč njihovo pristojnost. V nasprotju z revizionističnimi zgodovinarji, za katere je molk dokaz za neobstoj plinskih celic, je molk preživelih deportirancev po Lyotardu najbolj prepričljiv dokaz v prid

⁹ »Dejstvo je to, kar se konstituira s tem, da ga izrečem.« J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'Envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991, str. 68.

obstoja Auschwitza, in to natanko v tisti meri, v kateri gre pri molku priči za trojno gesto »dezavtorizacije«: ta molk namreč po Lyotardu priča bodisi zoper pristojnost, naslovljencev – revizionistični zgodovinarji, ki preživele iz taborišč iztrebljanja prisilijo v molk, pač ne morejo biti pravi adresat njihovega pričevanja; bodisi zoper avtoriteto, pristojnost same priče¹⁰, bodisi zoper »zmožnost govorice, da bi dala smisel plinskim celicam (nesmislu, ki ga ni mogoče izraziti)«. (D, § 27)¹¹

Molk, ki obkroža ime Auschwitz, ni torej za Lyotarda le »znak za to, da nekaj mora biti ubesedeno« (D, § 93), temveč je hkrati indic nekega ostanka, ki ga ni mogoče ubesediti, krivice, ki je v nobenem primeru ni mogoče popraviti, absolvirati. Ta molk zato ne pomeni, da »po tem, kar sem pravkar rekel, ni mogoče ničesar več reči«. (D, § 150) Kajti Lyotard, sledeč Adornu, vzeskozi vztraja, in to proti Wittgensteinu, da je tisto, česar ni mogoče izreči, treba izreči, vendarle treba poskusiti izreči. Če kaj, potem knjigo *Différend* odlikuje prav vztrajanje na zahtevi: izreči neizrekljivo, in to še toliko bolj, ker je lastno ime neizrekljivega Auschwitz, ime, ki po Lyotardu definira krivico kot tako. Po eni strani zaznamuje Auschwitz tudi za Lyotarda radikalno prekinitve, ki suspendira vsako povezovanje stavkov, kajti ta molk »pretrga verigo, ki gre od njih, deportirancev, njih, esesovcev, do nas, ki govorimo o njih. ... Ta molk naznanja zlom sebstva, *Selbst*, njegov razcep« (D, § 160). Po drugi strani pa ne glede na to oziroma prav zato z *Différendom* dokazuje, da je mogoče misliti in pisati »po Auschwitzu« – a le za ceno, da Auschwitzu priznamo status neke radikalne zareze, cezure, ki prelomi zgodovino, ki sili mišljenje, da se sooči z nemisljivim, ki sili govorico, da izreče neizrekljivo. Tu lahko vidimo, zakaj se lahko Lyotard ne zmeni za kritike, ki mu očitajo nekonsistentnost, češ da zahteve po pričanju ni mogoče ontološko utemeljiti. Lahko jih ignorira natanko v tisti meri, v kateri pri Lyotardu etična zahteva vznikne prav na točki neizrekljivega.

Molk torej ne pomeni, da po Auschwitzu ni več mogoče ničesar reči, in še manj, da je vse, kar je o tem mogoče reči potem, naknadno, pod ravnijo tega, kar se je zgodilo. Pač pa gre vse prej za to, da subjekt, ko bi moral govoriti o Auschwitzu, onemi, pade v mutizem, ker ne more več zaupati besedi, ker že samo govorjenje postane negotovo, tvegano. Kajti, kot zapiše Lacan,

¹⁰ Vrsta bivših deportirancev naredi distinkcijo med »pravimi« pričami, ki ne govorijo, bodisi ker so mrtve ali pa neme, in »nepravimi« pričami, ki sicer govorijo, toda ne morejo povedati »vsega«, ker že samo dejstvo da so preživel – zaradi takega ali drugačnega srečnega naključja – priča o tem, da jim je nekaj le bilo »prihranjeno«, da se niso dotaknili dna oziroma, kot zapiše P. Levi, da »niso videli Gorgone«. Cf. P. Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, Gallimard, Paris 1989, str. 82 in G. Agamben, *op. cit.*, str. 40.

¹¹ »Sram in jezo zbuja pojasnila, interpretacije – naj so še tako sofisticirane – mislecev, ki zatrjujejo, da so odkrili smisel za to stanje.« (D, § 155)

za nekoga, ki je onemel, je »teža besed nekaj zelo resnega«,¹² tak subjekt namreč – namesto da bi govoril – varuje besedo. Pravzaprav je zavajajoče v tem kontekstu govoriti o neizrekljivem, če z neizrekljivim razumemo preprosto to, da nečesa ni mogoče izreči. Veliko bolj produktivno bi bilo, če bi – sledeč Lacanu – ločevali »izrekanje in tisto, kar je lahko rečeno«. ¹³ Sicer pa na to distinkcijo opozori tudi Lyotard:

»Moči ne govoriti ni isto kot ne moči govoriti. Slednje je nasilni odvzem, prvo pa manjkanje ... Če preživeli ne govorijo, je to zato, ker ne morejo govoriti, ali pa zato, ker izrabijo možnost ne govorjenja, ki jim jo daje zmožnost govorjenja? Ali molčijo po sili ali prostovoljno, kot se reče?« (D, § 14) ... Bilo bi nesmiselno domnevati, da »z govorico obdarjena« človeška bitja ne bi mogla govoriti v strogem pomenu besede, kot to velja za kamne. »Po sili« bi tu pomenilo: ne govorijo, ker jim v primeru, da bi govorili, grozi najhujše, ali pa takrat, ko je nasplošno neposredno ali posredno okrnjena njihova zmožnost govorjenja. Vzemimo, da molčijo zaradi grožnje. Predpostaviti je treba zmožnost za nasprotno, da bi grožnja lahko bila učinkovita, kajti ta grožnja se nanaša na hipotetični nasprotni primer, tisti namreč, ko bi preživeli govorili. Toda kako lahko deluje grožnja, če pa je naperjena proti nečemu (tu proti možnosti, da bi preživeli govorili), ki sedaj ne obstaja? Kaj je ogroženo? Rečemo, da je to življenje ali sreča itn. tistega, ki bi govoril. A tisti, ki bi govoril (irealno, pogojno stanje), nima življenja, sreče itn., ki bi lahko bila ogrožena, ker je on sam irealen oziroma pogojen, dokler ne spregovori. (D, § 15) ... Tisto, kar je podvrženo grožnji, ni posameznik, ki ga je mogoče identificirati, temveč zmožnost govorjenja in molčanja. Tej zmožnosti grozi uničenje. To je mogoče doseči na dva načina: onemogočiti govorjenje, onemogočiti molčanje. Ta dva načina sta kompatibilna ... Grožnja: »Če bi o tem pripovedoval (govoril), bi to bil tvoj zadnji stavek« ali: »Če bi o tem molčal, bi to bil tvoj zadnji molk [*ton dernier silence*]«, je grožnja samo zato, ker je zmožnost govorjenja oziroma negovorjenja poistovetena z *x-ovim* obstojem.« (D, § 16)

Lyotardova distinkcija »ne moči govoriti« in »moči ne govoriti« napotuje na dve subjektivni drži: molčati je mogoče na aktiven ali na pasiven način. Ta dvojnost aktivnega in pasivnega molka, ta razcep molka – daleč od tega, da bi bila odvisna od subjektive svobodne volje, vse prej napotujeta na dvojno nemožnost, ki je lastna pričevanju kot takem. To artikulacijo nezmožnosti govoriti in zmožnosti ne govoriti in dvojne nemožnosti pričevanja je mogoče ponazoriti z zgledom, ki sicer ni Lyotardov, vendar pa – tako kot Lyotardova

¹² J. Lacan, »Conférence sur le symptôme«, *Scilicet*, n° 6/7, Seuil, Paris 1976, str. 45.

¹³ Isti, *Identification*, neobjavljeni seminar, 9. 5. 1962.

opozicija »ne moči govoriti«/»moči ne govoriti« napotuje tako na onemogočenje, da bi priča delovala v skladu s svojo funkcijo, kot tudi neizrekljivost tistega, o čemer naj bi pričala. Ko, denimo, Primo Levi zapiše: »Pišem o tem, o čemer ne morem pripovedovati nikomur«, ne opozori samo na to, da pričati ni mogoče, ker s tem tvega glavo, temveč tudi, da pričati ni mogoče, ker mora pričati o nečem nemogočem.¹⁴ Ti dve nemožnosti pričevanja, ki jima ustrezata dva, ponavadi pomešana subjektova modusa molčanja, je mogoče pojasniti s pomočjo distinkcije med »biti tiho« in »umolkniti«, distinkcije, na katero je opozoril Lacan.

V *Logiki fantazme* Lacan namreč pokaže, da je nujno razlikovati dva tipa molka: *sileo* in *taceo*: »Ko sem zgoraj na desni grafa zapisal formulo gona kot $\$ \langle D \rangle$, je to zato, da bi pokazal, da takrat, ko nastopi pulzija, zahteva umolkne (*se tait*). A če nisem govoril o tišini (*silence*), je to prav zato, ker *sileo* ni *taceo*. Dejanje umolkniti ne osvobodi subjekta, četudi v tem dejanju kulminira bistvo subjekta. «¹⁵ Zato da bi opredelil razmerje med molkom in dejanjem Lacan uporabi latinska glagola, *silere*, ki ustreza stanju, biti tiho, *être silencieux*, biti pasiven, in drugega, *tacere*, umolkniti, ki je dejanje – subjekt namreč nekaj zamolči – zaradi česar bi lahko ta modus molka poimenovali aktivni molk.

Molk je torej nedvomno prekinitev – toda prekinitev na ozadju govora. V dejanju, s katerim subjekt umolkne, *se tait*, še vedno ostaja govoreče bitje. Se pravi, ne umolkne zato, da bi izstopil iz govornice. In natanko v tisti meri, v kateri je molk dejanje, modus dejanja, se je treba o njem spraševati natanko tako, kot se sprašujemo o subjektivih besedah. Soočen z neizrekljivim, se subjekt lahko odzove, denimo, z molkom, toda molkom, ki ga je treba razumeti kot poslanico, naslovljeno na Drugega, kot zahtevo po odgovoru, po besedi, po interpretaciji, po smislu, ki je zamajan spričo te praznine, luknje, tega manka označevalca. Treba je torej razlikovati molk kot *acting out*, molk nagovora, ki je po svojem bistvu kazanje, molk, ki kliče, zahteva interpretacijo, molk, ki ni samozadosten, in molk kot simptom, ki »vas ne potrebuje, je samozadosten, ni poziv Drugemu, je užitek«. ¹⁶

Tudi molk prič torej govori – toda kako, na način *sileo* ali *taceo*? Ko preživeli ne govorijo, je to zato, ker ne morejo govoriti, ali zato, ker nočejo? Ko priča umolkne, ko se prekine pričevanje, je to zato, ker se subjektu ne posreči povedati, kar hoče, ker beseda ni ustrezna, ker ne ve, katero naj izbere? Je to »moči ne govoriti«, molk odpora, upiranja ali »ne moči govoriti«, molk, ki

¹⁴ Cf. Primo Levi, *Si c'est un homme*, Julliard, Paris 1987, str. 169. Primo Levi je namreč začel pisati svoje prvo pričevanje o Auschwitzu še kot taboriščnik, se pravi v trenutku, ko je dobesedno tvegal življenje.

¹⁵ J. Lacan, *Logique du fantasme*, neobjavljeni seminar, 12. 4. 1967.

¹⁶ Isti, *Angoisse*, neobjavljeni seminar, 23. 1. 1963.

zaznamuje neuspeh označevalca, neuspeh govornice? Kaj se naseli v ta molk? Kdo torej molči? Subjekt ali govornica?

Molk tudi po Lyotardu opozarja na to, da govornica pač ni vsa, da je nescela, da »ni mogoče vsega izreči« (D, § 134). Molk je tu cena za končnost, je nemožnost možnega, nemožnost, kot jo predpisuje sama možnost in zato tudi nemožnost, ki utegne biti že v naslednjem koraku odpravljena. Temu nasproti je treba postaviti drugi molk, molk radikalne prekinitve, molk, ki ogroža samo »zmožnost govornjenja in molčanja« (D, § 16). Molk, ki obkroža Auschwitz, molk, ki prekine povezovanje, ki s tem postavi na laž temeljno tezo lyotardovske stavčne ontologije, da je »povezovanje nujno«, ne more biti molk kot stavek (D, str. 9), molk kot zgolj »negativni stavek« (D, § 22). Kajti to, da se je zgodilo tisto, kar se v nobenem primeru ne bi moglo zgoditi, kar se po definiciji ne more zgoditi – prekinitve stavčnega povezovanja – to, da je tisto, kar je za Lyotarda nemožno, postalo možno – tega po Lyotardu ne moreta registirati ne stavek, ne molk – ki tudi ni drugo kot »kvazi-stavek« oziroma stavek v pričakovanju, nenehno napotujoč na naslednji stavek – pač pa zgolj nemi, brezimni afekt kot ne-stavek, zunaj-stavek.

Lyotard sicer še vedno vztraja, da je Auschwitz treba, »zagotovo je treba zapisovati z besedami in s podobami. Nujnosti predstavljanja ne moremo uteči. ... toda nekaj je početi to zaradi rešitve spomina, nekaj čisto drugega pa poskušati ohraniti preostanek, nepozabno pozabljeno, v pisavi.« A hkrati dodaja:

»Tudi če je res, da gre v primeru 'židov' za nek nezavedni afekt, o katerem noče Zahod ničesar vedeti, tedaj je pripravneje pozabiti zločin tako, da ga predstavimo. Ne more namreč biti predstavljen, ne da bi umanjkal, bil znova pozabljen, kolikor pač kljubuje podobam in besedam. Predstaviti 'Auschwitz' s podobami in z besedami je način, kako vse to pozabiti. ... Morda je edina izjema film Claudea Lanzmanna, *Shoah*. Ne le zato, ker se odpoveduje predstavi podob in glasbe, temveč tudi zato, ker ne ponuja praktično niti enega pričevanja, v katerem bi ne našli nepredstavljenosti iztrebljenja, pa četudi zgolj za trenutek, v spremembi glasu, v 'zadrgnjenem' grlu, ihtenju, solzah, pobegu priče iz kadra, neredu tona pripovedi, v nekontroliranem gibu. Vse to na način, zaradi katerega vemo, da vse te brezčutne priče, kdorkoli že so, zagotovo lažejo, 'igrajo', nekaj skrivajo.¹⁷

Namesto priče, ki laže, ki »igra«, nekaj skriva, namesto priče, ki je izdajalka celo proti svoji volji, priče, ki ne ve, kaj govori, ki ne ve, ali govori resnico, ki ne ve niti tega, da govori tudi, kadar molči, stopi afekt, ki ne laže,

¹⁷ J.-F. Lyotard, »Židje«, *Problemi*, 2-3, 1989, str. 78. (prev. S. Pelko)

ker napotuje zgolj na to, da »... obstaja neki nekaj [*Il y a (un) quelque chose*], kot *da*, tu in zdaj«, pri čemer »to nekaj ni nič, niti pomen, niti referent, niti nagovor...«¹⁸. Edino afekt lahko »pouči zavest, *da* je nekaj tu, ne da bi le-ta lahko vedela, *kaj* to je. Poučena je o *quod*, ne pa tudi o *quid*.«¹⁹ Afekt po Lyotardu ne laže oziroma pravilneje bi bilo reči, da tudi ne more lagati, ker ni nič drugega kot prezenca brez imena, njen tu-bitu zdaj: »To je tisto, kar naredi njegovo neovrgljivost in nezadostnost kot priče. Ne 'pove' drugo kot samo tole: da je tu; toda priča česa in o čem, tega ne 'pove'. Ne od kdaj, ne od kod.«²⁰ Njegov edini čas je zdaj, vsakokratnost čiste prezenca. Hkrati priča in stvar, katere priča je. Kajti tisto, kar se izpričuje prek občutka, je čista »prezenca«, ki ne sporoča nič drugega od same sebe. To, kar mi govori – četudi ne morem nikdar vedeti, ali se mi ne blede, ali nisem žrtev halucinacije – mi govori čisto samo, ne da bi me nagovarjalo, ne da bi mi kar koli sporočalo. V *Flora danica* Lyotard tako zapiše:

»Kot ponavadi izkusim pred delom, ki je naslikano 'resnično', občutek nemogočega. Ponuja se kot nepredirno, razkazuje se kot absolutno molčiče. To je skoraj znamenje za njegovo 'resnico'. Njegova zelena luč je njegova rdeča luč: Pridi, ne boš vstopil. Govori, povedal ne boš ničesar (o tem, kar jaz pravim). Ti kosi poslikanega lesa so prav gotovo stavki. So tako neverjetni, kot objekti!... Toda stavki, ki se ne nanašajo na nič, kar bi bilo mogoče identificirati, na nič, kar bi bilo mogoče pojmiti, ne izžarevajo iz nikogar in se ne nanašajo na nikogar. A vseeno stavki.«²¹

Temu bi lahko rekli »afektivna destitucija subjekta«. V najboljšem primeru bi tu lahko govorili o evokaciji subjekta, toda pod zornim kotom njegove *aphanisis*, njegovega izginotja. Na tej točki se Lyotard nepričakovano in tako rekoč proti svoji volji sreča z Wittgensteinom.

Afektivna destitucija subjekta

Znamenita 7. propozicija *Traktata*, ki se v nemščini glasi: »*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*«, ni preprosto zapoved molka, in to v tisti meri, v kateri molk kot tak po Wittgensteinu kaže, opozarja, da govornico preči realna, neprekoračljiva meja med tistim, kar je mogoče (smi-

¹⁸ Isti, »Emma« v *L'inhumain*, str. 75.

¹⁹ »Židje«, str. 73.

²⁰ »Emma«, str. 55.

²¹ J.-F. Lyotard, *Flora danica: la sécession du geste dans la peinture de Stig Brogger*, Galilée, Paris 1997, str. 11.

selno) izreči, in tistim, česar ni mogoče izreči, ne da bi padli v nesmisel.²² In ker po Wittgensteinu ni smiselne besede, ki bi mogla zapolniti luknjo neizrekljivega, lahko to brezno, ki ga odpre neizrekljivo, premosti le kazanje. Res je sicer, da se Lyotard distancira od Wittgensteinovega »*muss man schweigen*«, kajti po Lyotardu ni v moči govorečih bitij, »da bi molčali, o čemer ne morejo govoriti.« A hkrati se ta dozdevna distanca zmanjša, brž ko Lyotard zatrdi: »To je že ubesedeno kot neubesedljivo v znanih idiomih, in sicer kot občutek.« (D, § 135) Zato bi lahko rekli, da imamo v obeh primerih – in to ne glede na to, da je funkcija indeksa, ki napotuje na neizrekljivo, pri Wittgensteinu dodeljena kazanju, pri Lyotardu pa občutku – opraviti z operacijo, s pomočjo katere je vprašanje »Kdo govori in/ali molči?« nevtralizirano. Tako kot kazanja tudi občutka ni namreč mogoče pripisati nobenemu subjektu, kajti, kot eksplicitno zatrdi Lyotard, »občutek ne izvira iz izkustva, ki bi ga doživel kakšen subjekt.« (D, § 93) V obeh primerih gre torej za molk kazanja, molk kot *tenant-lieu* konstitutivno odsotne priče, ki bi bila zmožna pričati o neizrekljivem.²³

Na prvi pogled se zdi, da wittgensteinovski »man muss schweigen«, ta zapoved molčanja, nastopa kot neko vozlišče, kjer se srečujeta tako lyotardovska problematika afekta kot rešitve za nemožno pričevanje o neizrekljivem in lacanovska problematika nemožnega izrekanja vse resnice.

Mar molk in kazanje, dvignjeni prst sv. Janeza s slike Leonarda da Vinci, kazanje, povezano z molkom, ne napotujeta na »etiko molka«, ki naj bi bila lastna analizi: »Kateremu molku se mora zdaj zavezati analitik, da bi mu uspelo iznad tega močvirja zagledati dvignjeni prst Leonardovega *Svetega Janeza* in da bi s tem interpretacija spet odkrila horizont, ki ga je bit zapustila in v katerem naj bi se razprostirala njena aluzivna učinkovitost?«²⁴

Molk, na katerega napotuje Lacan v svojem navodilu analitiku glede interpretacije, seveda ni Wittgensteinov zid govornice, ob katerega trči subjekt, pač pa je molk, ki vpisuje v red dejanja. V analizi dobi molk mesto, ki mu

²² Tako, denimo, že v »Avtorejevem predgovoru« Wittgenstein napove, da je smoter knjige začrtati »mejo mišljenju ali bolje – ne mišljenju, ampak izrazu misli: zakaj da bi začrtali mejo mišljenju, bi si morali misliti obe strani te meje (moralni bi si torej misliti to, česar se sploh ne dá misliti). Mejo je mogoče torej začrtati samo v jeziku in kaj je onkraj nje, je kratko malo nesmisel.« Cf. L. Wittgenstein, *Logično filozofski traktat*, MK, Ljubljana, 1976, str. 23. (Prev. F. Jerman)

²³ To je tudi razlog, zakaj predlagamo popravek sicer odličnega Jermanovega prevoda Traktata. Tako bi namesto »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati«, rajši vztrajali pri bolj okorni, zato pa izvirniku toliko bolj zvesti neosebni obliki: »O čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati.« *Ibid.*, str. 167.

²⁴ J. Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 228. (prev. S. Koncut)

gre, z etično gesto, z izbiro, odločitvijo. Molk *in actu*, molk kot akt po Lacanu omogoča uvideti, da »bit utegne vznikniti iz katerega koli akta. Je bit brez bistva, tako kot so brez bistva vsi objekti a. Prav to jih namreč opredeljuje.«²⁵ Analitik mora znati umolkniti v pravem trenutku, zato da bi dal mesto manku biti, kjer je beseda občutena kot neuspeh. Čemu mora torej molk dati v analizi prostor, kaj naj se vanj vpiše?

Tako kot Lyotard tudi Lacan opozori, da je resnica, za katero gre v pričevanju, po svojem izvoru pravni termin. »Še danes je priči naloženo, da pove resnico, nič drugega kot resnico, in še več, vso resnico, če le more – a le kako bi mogla? Od nje zahtevajo vso resnico o tem, kar ve. A kar se dejansko pričakuje od juridičnega pričevanja, še bolj kot od kakega drugega, je nekaj, po čemer bi se dalo soditi o njenem užitku, cilj je, da bi se priznal užitek, in to prav kolikor se ga ne da priznati. Zahtevana resnica je prav ta – z ozirom na zakon, ki uravnava užitek.«²⁶

Prav tu se pokaže, da je dozdevno zasledovanje istega cilja v analizi in pravu – namreč resnice pričevanja – zavajajoče. V nasprotju s pravnim diskurzom oziroma izpovedjo, ki hočeta izsiliti vso resnico, priznanje vse resnice, mora v analizi postati molk prostor, kjer pride resnica do besede, toda ne vsa resnica, pač pa resnica »napol izrekanja«, edino tako bo analiza prostor, kjer se bo izreklo nemožno-realno pričevanja.

Če resnice »izrekanja napol« v nobenem primeru ne smemo pomešati s priznanjem, ki je to zato, ker je priznanje po Lacanu »najslabša« rešitev, ker zahteva, da se prizna užitek, in to prav »kolikor se ga ne da priznati«. Priznanje ni za Lacana »najslabše« zgolj zato, ker veže besedo na idejo ene same, enkratne resnice, ki je ni mogoče zanikati. Priznanje je najslabše v tisti meri, v kateri »obstoji neka vednost, ki se ne ve« in v kateri »subjekt rezultira iz tega, da se je treba te vednosti naučiti... /ki je/ vredna prav toliko, kolikor stane, veliko, kolikor je zanjo treba zastaviti svojo kožo, kolikor je težavno – kaj? – ne toliko pridobiti si vednost, kot jo uživati.«²⁷

Napol izrekanje resnice in molk nedvomno napotujeta na realno, toda realno kot nemožno. Na to točko nemožnega realnega merita tako Lyotard kot Lacan, saj oba animira želja zapisati »tisto, o čemer ni mogoče govoriti«, zapisati stavek molka, če smemo tako reči, le da sta strategija, ki jo za to uporabita, in smoter, ki ju pri tem vodi drugačna, ali kar izključujoča se.

Pri Lacanu – daleč od tega, da bi si prizadeval obvarovati molk kot neke vrste kraljevsko pot, ki vodi do realnega – gre vse prej za to, da ga reducira na dozdevek, da ga instrumentalizira, če smemo tako reči. Če mora analitik

²⁵ Isti, *L'acte psychanalytique*, neobjavljeni seminar, 10. 1. 1968.

²⁶ Isti, *Seminar XX, Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 76.

²⁷ *Še*, str. 79f.

umolkniti, je to zato, da bi omogočal analizantu, da sliši, da »tisto govori, in to celo takrat, kadar molči« oziroma da »tisto ne neha ne molčati.«²⁸ Kajti »to, kar govori, ne da bi vedelo, da govori, me napravi za jaz, za subjekt glagola. Kar pa ne zadošča, da bi me napravilo za bivajoče....Obstoji razmerje biti, ki ne more vedeti za sebe ... ta nemožna vednost je prepovedana, ni pa cenzurirana, prepovedana, če ustrezno zapišete *l'inter-dit*; reče se med besedami, med vrsticami. Gre za to, da razkrijemo, do katere vrste realnega nam omogoča dostop.«²⁹

Izrekanje napol, izrekanje med vrsticami nedvoumno napotuje na sklep, da za Lacana modus soočanja z realnim ni kazanje, kar je Wittgensteinova pot, oziroma afekt, kar je Lyotardova rešitev, pač pa izrekanje. V nasprotju z muzizmom kazanja in občutka si analiza za cilj postavi »dobro-rekanje«, *bien dire* tistega, »kar govori, ne da bi vedelo, da govori« in kar »me napravi za jaz«.

Narobe pa bi Lyotarda lahko razumeli kot »varuha« molka, tišine, kajti zanj je reprezentacija molka, tišine neločljiva od molka, tišine reprezentacije. To tudi pojasni privilegirano mesto, ki jo dobijo pri Lyotardu vizualne umetnosti, v prvi vrsti slikarstvo. Kajti umetnost je za Lyotarda pričevanje. Kot sam zatrdi: »... je najbolj svojevrstna funkcija umetnosti ta..., da priča o pojavitvi proti videzu (*témoigner de l'apparition contre l'apparence*)«³⁰ Tako lahko zapiše: »Newmanova slika je angel. Ne naznanja ničesar. Je.«³¹ Sporočilo je sama prezentacija, prezentacija čiste prezenze nekega »*Il y a*« (obstaja), v katerem se artikularata *gestus* in *locus* kot misel dogodka, kot je je zmožna umetnost. »To je Lazar, ki slika, daje tisto, kar se zgublja«³²

Parafrazirajoč G. Wajcmana bi lahko rekli, da je tisto, kar animira umetnost po Lyotardu, neka nemogoča želja: »pokazati in reči tisto, česar ni mogoče ne videti ne reči – meriti na nemožno kot nemožno.«³³ Ta formula je do neke mere še zavajajoča, ker dopušča enakovrednost izrekanja in kazanja, kadar gre za to, da umetnost omogoči dostop do realnega kot točke nemogočega. Sam Wajcman to morebitno pomešanje odpravi, sklicujoč se na Wittgensteina:

²⁸ To formulacijo si sposojamo pri J.-C. Milnerju, »De la linguistique à la linguisterie«, *Lacan. L'écrit, l'image*, Flammarion, Paris 2000, str. 24.

²⁹ Še, str. 97.

³⁰ J.-F. Lyotard, »Des traches diffractées«, Bracha Lichtenberg Ettinger, *Halala-Autis-work*, Jeruzalem, the Israel Museum, 1995, str. 13.

³¹ Isti, »L'instant, Newman«, v *L'Inhumain*, str. 90.

³² Isti, »La peinture, anamnèse du visible«, *Misère de la philosophie*, Galilée, Paris 2000, str. 109.

³³ G. Wajcman, »Umetnost, psihoanaliza, stoletje«, *Problemi*, 3-4, 2001, str. 60. (Prev. A. Zupančič)

»... tisto, česar ni mogoče reči, znova vznikne drugod....: tisto, kar se ne resorbira v govorico, se vrne v vidnem in je nekakšen približek vizualne (kar ne pomeni vidne) halucinacije.... S tem pa se razločita dve stvari: 1. da je 'neizrekljivemu' šoe nujno usojeno, da se vrne v vidnem, da »preganja« vidno z neko fantomsko prezenco, a tudi, da 2. prav to umetnosti določi neko imperativno nalogo: *biti kraj, kjer se kaže tisto, česar ni mogoče ne reči ne videti*. V tem smislu bi bilo odslej, daleč od tega, da bi se morali spraševati po tem, ali je možna umetnost po Auschwitzu, kot je to nekoč storil Adorno..., potrebno nasprotno dojeti dimenzijo nekakšne nujnosti po Auschwitzu – ne umetnosti kot kraja utehe, pozabe ali izdaje, temveč nasprotno, *kot tistega kraja, kjer se kaže nereprezentabilno.*«³⁴

Umetnost je potemtakem iznašla način, kako tisto, česar ni mogoče reči, neizrekljivo, vseeno dá videti. Dati videti nemogoče kot nemogoče je po Wajcmanu način, kako dá umetnost videti realno.³⁵

Med sodobnimi misleci gre morda prav Lyotardu zasluga, da je s svojo knjigo *Le Différend* odprl obe poti – reči tisto, česar ni mogoče reči, in pokazati tisto, česar ni mogoče videti – in hkrati pustil odločitev med njima v suspenzu. Da je pozneje dal nedvomno prednost prvi poti, morda ne prese- neča, če se spomnimo, da je zanj Wittgenstein poleg Freuda in Kanta ključna miselna figura. Toda odločitev za kazanje nikakor ni naključna. Pravzaprav bi morali reči, da gre tu za izsiljeno izbiro, ki je utemeljena že v privilegiranju Auschwitza kot zgodovinskega znaka. Postuliran kot radikalni prelom v zgodovini, Auschwitz utemeljuje univerzalno preskripcijo, po kateri misel, ki ne vidi v Auschwitzu cezure našega časa, ne more biti misel našega časa. Auschwitz kot izjema neizrekljivega, nemisljivega, nepredstavljivega dogodka nima v tem oziru druge funkcije, kakor da ustrahuje misel, jo prisili v molk, zato da bi na njeno mesto ustoličila nemo, brezimno pričo: afekt. Kajti, kot upravičeno opozarja Agamben, podeliti Auschwitzu status neizrekljivega pomeni po božje ga častiti v nemosti in hkrati podeliti iztrebljenju Židov privlačnost mističnega.³⁶

Wittgensteinovski primat kazanja glede na izrekanje, ubesedenje seveda ni *differenetia specifica* Lyotardove misli. Vse prej bi v njem lahko videli prepoznavno znamenje cele vrste v zadnjih letih objavljenih analiz problematičnega statusa pričevanja o travmatičnih dogodkih, spričo katerih naj bi govorica in misel omagali, odpovedali, onemeli. Neizrekljivo se lahko samo kaže, ker ni nikogar, ki bi ga mogel izreči, nobene priče, ki bi bila pristojna, ki bi imela

³⁴ *Ibid.*, str. 71. (Mi podčrtujemo)

³⁵ Isti, *L'objet du siècle*, str. 211.

³⁶ G. Agamben, *op. cit.*, str. 40.

avtoriteto, da o njem priča. V tej perspektivi ne preseneča, da teoretiki nepredstavljivega skorajda brez izjeme postavljajo Lanzmannov film *Shoah* za zgled edino ustreznega pričevanja o nemogočem izkustvu, ki presega človeško zmožnost govorjenja, prikazovanja, mišljenja in da, posledično, umetnosti nalagajo dolžnost kazati tisto, česar ni mogoče ubesediti.

Prav ta spregra primata kazanja glede na izrekanje in privilegiranje umetnosti, ki ji je naloženo, da postane edina spoštovanja vredna priča travmatičnega dogodka, je predmet J. Rancièrove izjemno ostre, a lucidne kritike teorizacij nepredstavljivega.³⁷

Za Rancièra je problematičen že sam temeljni pojem, nerepresentabilnosti. Travmatične dogodke naj bi odlikovala njihova zmožnost, da se odtegujejo predstavi, misli in besedi. Vsak dogodek, ki je postuliran kot zmožen povzročiti radikalno prekinitev na ravni mišljenja in govorjenja, naj bi bil *izjema*. Težava pa je v tem, pravi Rancière, da so taki nepredstavljivi dogodki kar se da raznoliki: od prepovedi upodabljanja *shoah* prek kantovskega sublimnega do freudovske izvirne scene oziroma Malevičevega *Belega kvadrata na beli podlagi*. Kakšni so torej pogoji za konstrukcijo koncepta nepredstavljivosti, sprašuje Rancière, če pa ga je mogoče aplicirati na najrazličnejša področja izkustva?

Toda še bolj sporna od inflatorične rabe tega koncepta je za Rancièra »etična zahteva, da naj bi obstajala umetnost, lastna izjemnemu izkustvu.«³⁸ Ta teza, po kateri naj bi bila umetnost edina vredna priča travmatičnega dogodka – ena temeljnih Lyotardovih tez, kot smo videli – je problematična zato, ker obravnava razmerje med umetnostjo in travmatičnim dogodkom na dva izključujoča se načina. Po eni strani naj bi obstajali dogodki, izkušnje, situacije, ki *niso primerni* za umetniško obdelavo. Umetnost naj bi bila nezmožna »izraziti«, narediti prezentno neprezentabilno, ker ji to onemogočajo sama njena sredstva – bodisi zato, ker ne more najti ustreznega reprezentanta ideje tega dogodka, bodisi zato, ker s svojo prezentacijo, za katerega je značilna čezmernost, presežek prezence, derealizira dogodek, oropa ga obstoja in s tem izda, potvori singularnost neprezentabilnega, ki je ravno v tem, da se upira vsaki čutni prezentaciji. Po drugi strani pa naj bi bila edino umetnost zmožna ne izdati nepredstavljivosti travmatičnega dogodka.

Ta opozicija med »Stvarjo«, za katero gre, in umetniškim artefaktom, se kaže pri Lyotardu prav v izjemni valorizaciji pričevanja, ne v pomenu ubesedenja tistega, kar se je zgodilo, *quid*, pač pa v pomenu prezentifikacije

³⁷ J. Rancière, »S'il y a de l'irreprésentable«, v *L'art et la mémoire des camps. Représenter extermier*, ur. J.-L. Nancy, Seuil, Paris 2001.

³⁸ *Ibid.*, str. 102.

aficiranosti z golim *quid*, »da se je zgodilo«, ki po definiciji presega tako misel kot zmožnost reprezentacije. Lyotardovska kritika reprezentacije »igra« po Rancièru na dva registra: 1. obstajajo dogodki, ki izničijo reprezentacijo, ker razkrojijo harmonično razmerje med prezenco in odsotnostjo, med čutnim in inteligibilnim; 2. ti nereprezentabilni dogodki zahtevajo zato neko drugo vrsto umetnosti, sublimno umetnost, ki bi bila zmožna vpisati sled neprikazljivega tako, da pokaže na razkorak med tem, kar nas aficira, in tistim, kar lahko mislimo, izrečemo oziroma si predstavljamo, preprosto povedano, ki bi bila zmožna pričati o neprikazljivem, tako da bi prikazala, uprizorila zlom reprezentacije.

V nasprotju z Lyotardovo namero, kot prepričljivo pokaže Rancière, zlom stabilnega razmerja med čutnim in inteligibilnim ne omejuje moči reprezentacije v umetnosti, pač pa jo šele naredi brezmejno. Prav afirmacija izvirnega nesklada med kazanjem in smislom omogoči, da se ta dva reda usklajujeta v neskončnost. Lyotard se tako ujame v lastno past: namesto da bi pokazal, da umetnost reprezentacije po Auschwitzu ni več mogoča, pokaže ravno nasprotno. Njegova rešitev ni manj reprezentacije, pač pa več. Konstitutivni nesklad med kazanjem in smislom ne pozna več objektov, ki bi ga s svojo singularnostjo, izjemnostjo postavili pod vprašaj. To, da ni več notranjih meja, postavljenih reprezentaciji, po Rancièru pomeni, da ni več govorce ali forme, ki bi bila lastna nekemu predmetu umetnosti, kakršen koli je že. Ali, še drugače, prav koncept nereprezentabilnega, ki zahteva, da morajo biti nekateri dogodki zaradi svoje ireduktibilne singularnosti, reprezentirani samo v določenem tipu forme, določenem tipu govorce, lastne njihovi izjemnosti, postavi pod vprašaj obstoj umetniške govorce, ki bi bila kos tej nalogi. Rancière tako uporabi Lanzmannov film kot primer, ki ovrže Lyotardovo tezo, namesto da bi jo potrdil. Po Rancièru Lanzmannova *Shoah* ni paradigma za ustrezno reprezentacijo nereprezentabilnega, kot hoče Lyotard. Kajti s tem, da pokaže njun razkorak, s tem, da nastopa kot forma, ki je v svoji neustreznosti ustrezna, hkrati pokaže, da je vprašanje razmerja reprezentabilno/nereprezentabilno izključno vprašanje *uporabe sredstev*. Od tod lahko Rancière potegne logični sklep: »nereprezentabilno ni lastnost dogodka. ... Dogodek sam na sebi ne nalaga in tudi ne prepoveduje nobenega umetniškega sredstva. In ravno tako ne nalaga nobene dolžnosti umetnosti, da ga reprezentira ali da ga ne reprezentira na ta ali oni način.«³⁹

Vsi poskusi zapisa, reprezentacije molka, tišine, kažejo, da sta molk, tišina predmet fascinacije tako za filozofijo, psihoanalizo kot umetnost, pa naj gre za poezijo, glasbo, slikarstvo ali film. Molk in tišina fascinirata natanko v

³⁹ *Ibid.*, str. 96f.

tisti meri, v kateri je v osrčju vseh teh poskusov, ki niso, kot bomo videli, brez skušnjav, neka nemogoča točka realnega. Če pa sta tišina in molk povezana s poskusi zapisa, reprezentacije realnega, potem si moramo z vso nujnostjo zastaviti tole vprašanje: Ali nista molk, tišina vaba, prevara v razmerju do realnega, ki – namesto da bi nastopala kot tisto, kar zanesljivo napotuje na realno – le-to vse prej prikrita? Ali se torej v takih poskusih ne skriva skušnjava reprezentirati ali, rajši, fabricirati primordialno tišino?⁴⁰

Z Lyotardovo premestitvijo problematike pričanja iz etično-politične sfere v estetsko, se prisotnost »etike molka«, ki je bila v knjigi *Différend* zgolj nakazana, nikakor ni zmanjšala, pač pa vse prej okrepila – z vsemi pastmi in skušnjavami, ki jih zavezanost molku prinaša.

Pred pastmi neke etike, ki bi hotela na vsak način biti zavezana molku, upravičeno svari tudi A. Badiou. Gre za nevarnost, ki je simetrično inverzna »terorizmu«: če gre pri terorizmu za izsiljenje imena resnice, za operacijo, ki hoče za vsako ceno poimenovati resnico, vso resnico, pa etiki neizrekljivega, neimenljivega grozi nevarnost, da samo odtegnitev, sustrakcijo spremeni v resnico. Pred to nevarnostjo se etika, ki jo sam Badiou opredeljuje kot etiko resnice, lahko brani samo z maksimo: »ne odtegni poslednje odtegnitve«. ⁴¹

V nasprotju s pisci, ki priznajo svoj neuspeh pri poskusu zapisati molk, je Lacanu to uspelo, in to zato, ker je molk, zaznamovan s črko a, reduciriral na dozdevek izmečka in ga situiral na mesto agensa v analitikovem diskurzu. Lacanu je uspelo zapisati molk, ne kot znamenje nemožnosti izrekanja, pač pa, narobe, kot goli dozdevek-instrument, ki naj omogoči dobro-rekanje. Tako bi lahko rekli, da gre v analizi za prekrivanje dveh molkov: analizantovega, ki je »zgovorni molk«, molk, ki govori, ne da bi to vedel, in analitkovega, ki je akt, s katerim je omogočeno, da se sliši glas molka, za katerega se ne ve, da govori. Če je torej Lacan prisiljen operirati s črko, malim a, je to prav zato, da bi se ognil nevarnosti, ki je implicitna označevalcu »molka«.

Nevarnost je v tem, da damo molku, tišini neko polnost biti, prezenco, da pademo v ontologijo prezenze. V nasprotju z Lyotardom, ki podleže tej skušnjavi in izvrže molk, tišino v zunaj-univerzum, v zunaj-vse, pa hoče Lacan, nasprotno, vpisati molk, tišino v ne-vse, kar se mu posreči v tisti meri, v kateri molka, tišine ne postavlja kot entitete, substance, substrata ali ontološke praznine, pač pa kot dozdevek. Nevarnosti padca v neizrekljivo, neimenljivo, nemisljivo se ogne tako, da molka obravnava kot izmeček, ki se ga da zapisati in ne kot božansko tišino čiste prezenze, materije, kot to stori Lyotard.

⁴⁰ M. Blanchot, »Le Mythe de Mallarmé«, v *La part du feu*, Gallimard, Paris 1949.

⁴¹ A. Badiou, »Conférence sur la soustraction«, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 195.

Materija je za Lyotarda nova figura Drugega. Lahko bi rekli, da je celo Drugi *par excellence* – in to v tisti meri, v kateri je nečloveška. Ker se ne naslavlja na nas, nas ne more obvezati, ni Drugi obligacije. Je čisti pripetljaj, toda, kot pokaže Lyotard v *Différend*, »pripetljaj nas ne zavezuje na enak način kot obveznost«. (D, § 174) Obveznost je stavek, ki ga na nas naslovi Drugi in nas s tem postavi v položaj adresata – in to ne glede na to, da je lahko položaj izjavjalca obveznosti prazen – pripetljaj pa je stavek v prelogu, suspenzu, ki čaka na to, da se primeri. Nečloveško oziroma prezenca materije se pojavi preprosto kot »tisto, kar je tu«. ⁴² Kot taka, materija ni dozvetna ne za dialog, ne za dialektiko. Sprejeta je lahko le kot afektivni šok, ki se je zmerom že primeril, še predno smo ga registrirali. Naloga umetnosti pa je, da »odkrije znotraj občutka 'prezenco' tistega, kar uhaja občutku«. ⁴³

Prezenca oziroma materija v nekem smislu sploh ne potrebuje priče, kajti zadostuje ji neko proto-izkustvo »brez duha«, kar Lyotard poimenuje *anima minima*. Zvestobe prezenci je zmožna samo *anima minima* – misel-telo. ⁴⁴ Anima je idealna priča. Obstaja le kot aficirana. Ostaja neprizadeta, mrtva, neanimirana, dokler je ne aficira zvok, barva, vonj itn. Tu ne gre niti za avto-afekcijo, kajti *anima minima* je aficirana od zunaj, aficira jo drugo. Eksistirati v tem pomenu pomeni »biti prebujen iz ničā dezafekcije prek nekega čutnega 'tule' (*un là-bas sensible*).« ⁴⁵ Daleč od tega da bi bila anima avtonomna in svobodna, vse prej jo oživi, obudi k življenju šele *aistheton*, ki jo iztrga iz dremeža.

Lyotardova priča je konstitutivno priklenjena na realno, še več, ostaja v razmerju dolžništva, obligacije do realnega, ki ga aficira. Od tod postane jasno, zakaj mutizem ni handicap, pač pa ravno nasprotno prednost za pričevanje. Lyotardovska priča je po definiciji nema priča, ker njena funkcija tudi ni drugo kot da dá prezenco, svoje telo, da je instrument, zato da signalizira prezenco, ne prezenco nečesa, pač pa prezenco kot tako, ki je po definiciji »nečloveška«, kot materija, ki se ne obrača na subjekta, od njega nič noče, je do njega indiferentna: »Materija ne postavlja vprašanj, ne pričakuje od nas odgovorov. Ignorira nas«. ⁴⁶

⁴² *L'Inhumain*, str. 142.

⁴³ Cf. J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1993, str. 206.

⁴⁴ »Anima minima«, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1993.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 205.

⁴⁶ *L'Inhumain*, str. 11.

UMETNOST BREZ MEJA?

DARKO ŠTRAJN

V svojih *Postmodernih basnih* je Lyotard, izhajajoč iz predpostavke, da »objekt« (kakor pač imenuje produkt dela likovnega umetnika) nudi ugodje pogledu, ugotovil, da to potem pomeni, da s tem, ko meri na ugodje, objekt »pripade območju estetike«. (Lyotard, 1997: 33/34) Pri tem je za namen tega našega razpravljanja, ki se nanaša na nekatere vidike določitve parametrov časa »tik pred nastopom postmodernizma«, pomembna Lyotardova opazka, da likovni objekt v gledalcu vzbudi nagnjenje, da »bi si nakupil (v obeh smislih iti tja in verjeti vanjo) demonstracijo, razstavo, institucijo itd.« Lyotarda torej lahko vzamemo za pričo pertinentnosti trditve, da sta pomen (v osnovi torej razmerje likovnega objekta in stvari, interpretativne likovne geste in konteksta...) in čas tisti kategoriji, ki sta neločljivo vpisani v pojem umetnosti in seveda nasprotno. Različne knjige pogosto obeležijo presečišča med omenjenima kategorijama. Knjiga *Art Without Boundaries*, v kateri trojica avtorjev predvsem hoče predstaviti svoje pojmovanje tega, kar so šteli za vizualno umetnost med leti 1950 in 1970, se začne z razmeroma drzno postavko v njihovem uvodu. O »drznosti« lahko govorimo še zlasti, če upoštevamo čas, v katerem je bila trditev zapisana:

»Nekoč je bilo lahko razločevati med 'visokim' in komercialnim umetnikom. To zdaj ni tako lahko. Kvalitete, ki so razlikovale drugega od drugega, so zdaj pogosto skupne obema. Slikar, ki je nekoč dojemal komercialnega oblikovalca kot hlapca finančnih pritiskov industrije, zdaj odkriva, da umetnostni posrednik lahko vsili hujšo tiranijo kot katerikoli kupec. V zadnjih kakšnih dvajsetih letih so padle bariere in še vedno padajo.« (Woods, Thompson in Williams, 1972: 9)

Mar ni bilo izvrstno živeti v času, ko »so padale bariere«? Pisci »Uvoda«, ki smo ga pravkar citirali, o tem očitno niso dvomili. Sama knjiga kajpak navsezadnje ni prav ambiciozna; gre za eno tistih knjig, ki – glede na status

kvalificiranosti – veliko pripomorejo h kanoniziranju umetnosti iz tistega, kar so najprej bile »prebojne« umetnine. To omenjeni avtorji opravijo sorazmerno hitro po tem, ko so te umetnine nastale. Nemara so v času svojega nastanka bile zelo sporne, ali samo zanimive, ali inovativne, ali karkoli že, kar je prispevalo k temu, da je zbudilo pozornost strokovnjakov in/ali širšega občinstva. V knjigah, kakršna je tudi ta, ki jo jemljemo za primer, izhodiščno spornost umetniških proizvodov kategorizirajo, razložijo in katalogizirajo. Seveda pa je veljavnost vsega tega odvisna od stopnje pripoznanosti avtorjev. Knjiga, ki jo tu obravnavamo, je nekakšen *ersatz* muzej ali galerija, saj je polna fotografskih predstavitev različnih podob (slik, filmskih prizorov, instalacij itd.) iz zadevnega obdobja zahodnega modernizma. Knjiga potemtakem učinkuje dokaj podobno kot tematska razstava. Ne moremo se torej preveč motiti, če jo vidimo kot razstavo, ki »ustvarja dihotomijo subjekt/objekt. Objekt je tam, da utemeljuje stališče... Diskurz, ki obkroža postavitev, ali natančneje, diskurz, ki je postavitev, je 'konstativen': informativen in afirmativen.« (Bal, 1996: 3) Vendar pa ne glede na to, kako skrbno preiskujemo Uvod (*Introduction*) v bolj kratke predstavitve preko sedemdesetih umetnikov, ne moremo odkriti, kaj so pisci imeli v mislih s pojmom »bariere«. Ker so, kajpak, na splošno ta termin metaforično na veliko rabili, avtorjev ne bi smeli kriviti zaradi njihove »nerazlage« pojma. Prav verjetno sploh niso pomislili na to, da rabijo termin, ki je navzlic svoji metaforičnosti pač pojem. Gotovo pa približno lahko dojamemo, na kaj so mislili sami avtorji, iz tega, kar so sicer zapisali v svojem besedilu.

Woods in oba sodelavca v nadaljevanju trdijo, da je »več ključnih razstav v Evropi in Združenih državah Amerike pripomoglo k diseminaciji novih idej in tehnik«. Tako so poudarili pomen večih razstav in prispevkov nekaterih galerij ter ustanov v Evropi in ZDA kot so, denimo, beneški Bienale, kasselska Documenta, galerija Tate, galerija Whitechapel, Inštitut sodobne umetnosti v Londonu, muzej Stedelijk v Amsterdamu, muzeja moderne umetnosti v New Yorku in v Torinu. Nato so opozorili na pomembne vloge umetnikov in umetniških gibanj, začevši s prispevki Johna Cagea na področju teorije in multimedialnosti. Med tistimi, ki se jim zdijo pomembni, so filmski režiserji kot so Godard, Fellini in Antonioni, slikarji, kot so Genoves, Fontana in Wesselman, ter številni oblikovalci, kot so De Harak, Rand in skupina Crosby, Fletcher, Forbes. Seveda ni mogoče ugovarjati pomembnosti in iznajdljivosti kateregakoli slikarjev, oblikovalcev in multimedijskih umetnikov, ki so »razstavljeni« v knjigi. Ta pa je bila eden od ne tako redkih tovrstnih razsvetljujočih produktov v času, ko so jo izdali.

Ker je besedilo Uvoda takšno, kot pač je, namreč »informativno in afirmativno«, ga pač ne jemljem kot objekt relevantne kritike. Svojemu namenu

služi kot reprezentacija estetsko kvalificiranega diskurza, ki se kaže s svojo močjo selekcije, kategorizacije, evalvacije, segregacije, presojanja ipd. Gre pač za tisto dejavnost estetike kot profesije, katere učinku se ni lahko upreti. »Da je nekaj anestetskega v estetiki, je nauk, ki nam ga umetnosti morajo prve dati.« (Lyotard, 1997: 247) Lyotard ima vsekakor dovolj razlogov, ki jih je podrobneje opredelil v svojih navezavah na Freuda, ko se je ukvarjal s povezavo med estetiko in amnezijo, da nas usmerja k reflektivnemu odnosu do umetniških proizvodov samih, a seveda je »anestetski učinek« tako estetike kot kapitalističnega trga že vštet. Kot se zdi, so Woods in sodelavca poskusili definirati umetnost v kontekstu, v katerem se jim zdi težko razločiti med »visoko« in »komercialno« umetnostjo. In zakaj je treba razločevati med dvema vrstama umetnosti? Kateremu smotru pravzaprav služi razlika, ki je slednjič produkt razločevanja? Mimogrede: ali ni »visoka umetnost«, ki je tako kategorizirana, določena kot »vredna«, in ali se ta vrednost ne izraža tudi kot »tržna vrednost«? Ker je komercialna umetnost navadno dostopna najširšemu občinstvu in je tudi sorazmerno poceni za posameznega porabnika, kaj je potem pravi smisel pridevnika »komercialna«? Ker proizvodi visoke umetnosti, ki jih kot take običajno določijo strokovnjaki, po navadi dosežejo visoke cene na trgu umetnin, bi prav *nje* morali šteti za zares komercialne! Morda pa distinkcija med »visoko in komercialno« umetnostjo, ki je, kot vemo, zelo uveljavljena in sprejeta, konec koncev le ni korektna? Ali drugače: taka distinkcija je, nasprotno, pridobila svojo vlogo, ne glede na to, kako je bila razumljena ali napačno razumljena, v »klasifikacijskih bojih«, če si lahko izposodimo termin pri Pierru Bourdieuju (Bourdieu, 1994: 27).

Družbeni pomeni in umetniške prakse

Zdi se, da Woods in njegova soavtorja niso zaznali nič čudnega v dejstvu, ki so ga tudi sami zaznali. Opozorili so na vlogo muzejev in galerij, pri tem pa so nekako spregledali določilni vpliv teh ustanov na oblikovanje umetnikov in na samo proizvodnjo umetnosti. Koliko so upoštevali dejstvo, da je mreža takih ustanov sestavina industrializiranega sveta, in da so »muzeji in galerije« (in koncertne dvorane, kinematografi, mediji itd.) ključni členi v produkciji ter distribuciji umetnosti? Vseopredeljujoči vpliv teh institucij na vrednost umetnin postaja danes splošno znan v kontekstu postindustrijskih družb. Kljub temu pa se zdi, da smo še vedno soočeni s kulturnimi ideologijami, ki postavljajo »resnično umetnost« proti »kvaziumetnosti, kiču...« John Berger je med drugim odkril, da

»od francoske revolucije naprej umetnost nikoli ni uživala takega privilegirane položaja, kot ga uživa danes. Tudi v času druge polovice devetnajstega stoletja je bila umetnost upora in umetnike, ki so ji pripadali, so prezrli ali jih obsojali, dokler niso umrli in dokler niso mogli ločiti del od intenc njihovih ustvarjalcev ter jih obravnavati kot neosebno blago.« (Berger, 1965: 203/204)

Kulturno ideologijo, ki najverjetneje dobro služi temu, čemur pravimo »turistična industrija« – te pa res ne moremo preveč obtoževati zaradi tega – je mogoče dojeti kot zavetišče za vse od umetnikovega narcizma do »okusa«, ki domnevno loči elito od množic, *high brow* od *low brow*, Zahod od vsega ostalega sveta in »nas« od »njih«. Ta ideologija je dovolj razvidno zasnovana na projekciji v preteklost, v kateri je konstrukcija sveta, kjer so bile spoštovane »prave vrednote«, osrednja invencija. Kot vemo, je ta imaginarni svet »resnične umetnosti« pripet na dobo romantike, ki je tudi doba vrhunca estetike kot filozofske discipline. Kot pa je prepričljivo zatrdil Berger, tak »svet« pravzaprav nikoli ni obstajal.

A vrnimo se najprej k problemu »padlih barier«. Pomen tega termina v besedilu, ki ga skušamo nekoliko bolj dešifrirati, zajema dva (možna) aspekta: prvi pomen se nanaša na »prebijanje barier«, ki ga opravljajo umetniki in/ali njihova dela. Ta pomen lahko povežemo s Kantovim pravilom genija, ki deluje zunaj specifičnih pravil. (Kant, 1999: §46) V drugačnem jeziku in v drugačnih modernističnih kontekstih bi tu govorili o invencijah, o novih »nikoli prej videlih« idejah in rečeh, o razstavah in o predstavah.¹ Drugi aspekt se nanaša na bariere med visoko in komercialno umetnostjo. Zatrjevano težavnost razločevanja med njima lahko jemljemo za indikacijo, da se fraza o »barierah, ki so padle« nanaša na nekaj v tem smislu. Ne glede na to, kaj so pisci zares mislili, se lahko vprašamo, ali obstaja presečišče med obema pomenoma. Kar najbolj zagotovo je odgovor na to vprašanje pritrdilen; tako presečišče je obstajalo pred obdobjem, v njem in po njem, ki je objekt obravnave v knjigi *Art Without Boundaries*, toda v tem obdobju samem med leti 1950–1970 je to presečišče še posebej očitno. Kakorkoli že se lahko strinjamo, ali se ne strinjamo, da je neogibno precej poljubna selekcija, ki so jo opravili avtorji knjige, tudi najbolj reprezentativna, pa bi gotovo bilo

¹ »Esencialisti« bi menili, da so te invencije in genij za njimi »od boga dani« in zato ne morejo uiti pripoznanju. Vendar v dobi moderne za ta pogled postanejo invencije v različnih umetnostih, ki so pogosto kršile vrsto pravil, izzivale družbene in moralne konvencije, vprašljive kot produkti »genija«. Esencialistični pristop potemtakem neogibno podleže zelo tradicionalni ideji umetnosti in v svojem po navadi (ne pa praviloma) konservativnem diskurzu skuša vzpostaviti kanon kot določilo meja »umetniškega izražanja«, ki se kvalificira za to, da bi bilo kot tako razpoznano.

mogoče pokazati dvojni učinek »prebijanja barier« v večini predstavljenih umetniških del. Umetniki od Valerija Adamija do Edwarda Wrighta so pretežno kršili estetske kode, zanikovali in subvertirali norme lepote, resnice in vrednosti. Hkrati so mnogi med njimi prestopali meje med različnimi žanri, tehnikami in umetniškimi področji. Končno pa so, sicer ne prav vsi, ampak mnogi med njimi, segli v območje oblikovanja porabniških dobrin, ali so intervenirali v sistem simbolov komunikacije v urbanem življenju, ali pa so v svojih »vizualnih proizvodih« oponašali različne aspekte življenja v družbi, ki so jo takrat že definirali kot porabniško družbo. Take premestitve znotraj in zunaj »meja« etabliranega sistema kulture seveda niso bile pojav, ki bi bil značilen samo za obravnavano obdobje, ampak so se dogajale v vsej dobi modernizma in še najbolj v umetniških gibanjih. Zares, taka gibanja in spremembe v sistemu skladiščenja in prezentiranja umetnin niso samo prispevali k novim paradigmam na področju umetniških praks, ampak tudi k radikalno novemu okolju in razmeram za proizvodnjo umetniških del. Toda celo teoretska pamet, z maloštevilnimi izjemami, dokaj dolgo časa ni povsem dojela razlogov za te spremembe in ni doumela pomena teh sprememb. Tako mnoge izrabljene kategorije z območja »kulta umetnosti in duhovnosti« še vztrajajo. V tem pogledu naletimo na vprašanje hegemonije, a za zdaj najprej premislimo nekatere osnovne pojme, ki se nanašajo na umetniško in kulturno (re)produkcijo.

Ključne vidike je odkril Walter Benjamin v zgodnjih tridesetih letih dvajsetega stoletja. Seveda se sklicujem na edinstveni esej *Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati*, o katerem se razprava vedno znova obnavlja in zdi se, da je to besedilo neizčrpni vir novih interpretacij. Nekaj zmede med temi interpretacijami izvira tudi iz Benjaminovega lastnega zgodnejšega dela, ki je prepreženo z visoko estetskimi formulacijami estetskih tem. Šele ko je formuliral svoj pojem *avre*, je Benjamin našel epistemološko orodje za radikalno novo razumevanje sveta »tehnične reprodukcije«. V določenem pogledu je Benjamin bil eden prvih »dekonstruktivistov« ali, kot bi nemara lahko rekli, ena od tistih intelektualnih figur, ki jih je mogoče vpisati v »tradicijo« dekonstrukcije. Čeprav Benjamin pravzaprav ni nikoli (ne v tem eseju in kvečjemu morda komaj približno v drugih spisih) problemov reprodukcije umetnin dvignil na tisto raven abstrakcije, na kateri bi se ti problemi formulirali v terminih razmerja subjekt/objekt, pa je nedvomno, da so njegova opažanja zlomila »binarizem« tradicionalne estetike. Benjaminov esej je prav tako eden prvih izmed tistih tekstov, ki so uveljavili nov produktivni pristop k zvrsti interdisciplinarne teorije v humanistiki in družboslovju, saj je svoje ključne koncepte izpeljal iz fenomena, ki je bil nazorno viden tako rekoč vsakomur. Te koncepte je izpeljal iz tistega, kar je torej bilo očitno »na

površini« realnosti industrijske družbe, a kar precej je trajalo, da je postalo bolj berljivo.

Vendar pa je bilo videti, kot da je sicer definitivno dialektični pojem *avre*, v nasprotju s svojo intenco reprezentiral priložnost za nekatere bralce, da se vrnejo nazaj in zavrnejo Benjaminov argument proti tradicionalni estetiki. Vsekakor je mogoče, da imamo pri tem opraviti s preprostim napačnim branjem pomena pojma.² To pa navsezadnje niti ni tako zelo pomembno; iz tega predvsem vidimo, da »hegemonistično« utemeljeno dojetje umetnosti deluje nekoliko podobno kot freudovsko razumljena obramba pred pripoznanjem resnice. Naj bo kakorkoli že, širše razumevanje Benjaminovega prispevka k epistemologiji v epohi industrijske družbe in razpozna njegovega estetiško kvalificiranega videnja, premestitev celih označevalnih verig, ki se nanašajo na proizvodnjo umetnosti, prepoznanje umetnin v kontekstu množične kulture in temeljno *spremenjene percepcije* umetnin, so bili precej pozni. Benjaminovo delo je postalo veliko bolj razvidno učenjakom in umetnikom šele v poznih šestdesetih letih, ko se je skupaj s političnimi protesti v bogatem zahodnem svetu novim umetniškimi praksam, ki so bile poprej omejene na ozko javno pozornost, posrečilo postati vidne na ulicah in seveda v medijih. Sprememba v načinu, kako občinstvo zaznava umetniška dela je imela velikanske posledice, ki jih lahko dešifriramo v različnih branjih, kakršne omogočajo filozofija, estetika, sociologija in danes še vrsta eklektičnih ved. Spričo te spremembe so ljudje vse bolj videli realnost in svoj položaj v njej zelo drugače kot v predindustrijskem obdobju – če kajpak sprejmemo to, da sploh lahko uganemo, kako so ljudje percipirali umetnost v »predtehnološkem« veku. Spremembe percepcije, ki jih je Benjamin odkril s svojo teoretsko intuicijo, so kasneje do neke mere potrdili celo nevrologi in psihologi.³ Osrednji aspekt te spremenjene percepcije realnosti je nezbrano zaznavanje v nasprotju z osredotočeno percepcijo:

² Ko beremo številne interpretacije Benjaminovega »reprodukcijskega eseja«, ne glede na njihovo sofisticiranost ali enostavnost, se ne moremo otresti vtisa, da je večina interpretov vzela koncept *avre* kot vse preveč samoumevnega; malodane tako, kot da imamo opraviti samo s še eno uporabo pojma, kot da bi skorajda imeli opraviti samo s še eno klasifikacijo umetnin z razločevanjem na »avratična« in »neavratična« dela. Seveda pa s tem, ko je *koncept avre* izgovorjen, že ni več »avratične« umetnine. Sam Benjamin omenja zgolj sledi *avre* v tej novi dobi, ki jo konstituira izginjanje *avre*. Le-ta je kot koncept dana prav skozi svojo izginulost.

³ Eden izmed preprostih, a zelo zgovornih primerov je prilagoditev človeškega očesa, ki se je zgodila po tem, ko so pospešili hitrost filma, ki teče pred projekcijsko lučjo, s 16 na 24 sličic na sekundo, kar je bilo povezano z določenimi tehničnimi razlogi, ko so uvedli zvok v film. Gledalci, ki so se navadili na projekcijo 24 sličic na sekundo, ne morejo več slediti 16 sličicam na sekundo, kajti njihove oči zaznavajo temne prehode med posameznimi sličicami.

»Tudi raztresen človek se lahko privadi. Še več. Možnost nezbranega obvladovanja nekaterih izmed nalog kaže, da mu je njihovo reševanje postalo navada. Z zabavo, kakršno ponuja umetnost, lahko otipljivo preverimo, koliko rešljive so postale nove apercipivne naloge. Ker v posamezniku obstaja skušnjava, da bi se izognil takim nalogam, napade umetnost najtežje in najpomembnejše med njimi tam, kjer lahko mobilizira množice. Danes to počne s filmom.« (Benjamin, 1998: 174)

Iz te Benjaminove »percepcije percepcije« lahko jasno elaboriramo temeljno prerazporejeni konstitutivni položaj katerekoli umetniške prakse in velik učinek te prakse na *praxis* družbene reprodukcije. Ni dvoma, da so se od Benjaminovih časov naprej te prerazporeditve samo krepile. Doba naraščajoče vloge tehnologije je prinesla zelo kompleksne spremembe v funkcioniranju mišljenja v množičnih razsežnostih. Hkrati z vstopom v množično percepcijo so nove forme estetiških praks povzročile pravi prevrat v vsem delovanju umetnosti in družbenega imaginarija. Razmerje subjekta in (estetkega) objekta je nemara ključno v teh procesih transformacij, iz katerih izide tudi to, kar lahko zapopademo v teoretski artikulaciji *dogodka*.

»Slikarska gesta doseže oko, tako pripravljeno na nepripravljenost kot na dogodek. Ne zato, ker bi ta gesta nenadno vzniknila, saj je bila, nasprotno, pričakovana in silno zaželena. Ampak [ta gesta] je dogodek zato, ker subjekt, iz katerega izhaja, niti ni vedel in ne ve, kaj je dogodek, kot bi rekli, ni vedel in ne ve iz česa sestoji. [Subjekt] ga ne nadzoruje.« (Lyotard, 2000: 99)

Široko področje vseh teh soodvisnih praks, ki so se v času spreminjale in učinkovale na nepregledna strukturna razmerja v vsem 20. stoletju, je bilo predmet mnogih obravnav – še zlasti v času postmodernizma. Tu se seveda ne moremo spuščati v obsežnejšo elaboracijo teh refleksij. Pomembno pa je to, da je Benjamin označil točko v času, ko je veliko prestrukturiranje družbe in načinov refleksije o njej postalo dovolj očitno. On sam pa je lahko ugibal o »prognostični vrednosti« svojega odkritja:

»Tehnična reproduktibilnost umetniškega dela spreminja odnos množic do umetnosti. Iz najbolj nazadnjaškega odnosa, na primer, do Picassa, ga preobraža v najnaprednejšega, recimo do Chaplina. Napredni odnos pri tem označuje zadovoljstvo ob gledanju in doživljanju, ki prehaja neposredno in pristno v povezavo s stališčem strokovnega ocenjevalca.« (Benjamin, 1998: 167)

Semantično polje, ki ga formira pojem »družbenega pomena«, je velikansko področje, ki ga, če se izrazimo nekoliko klišejsko, pač ni lahko opisati.

Mesto sorazmerno splošne pismenosti v Benjaminovih časih je danes zasedla sorazmerno visoka splošna izobraženost, ne glede na to, ali je ta izobraženost formalna ali neformalna. Estetske oblike so postale atributi vsakdanjega življenja. Čeprav je razpravljanje o problemih forme estetskih objektov (vključno s produkti »tehnoških« umetnosti) lahko še vedno elitna naloga estetske teorije, pa tudi ni dvoma, da se estetska produkcija vmešava v reprodukcijo družbe na veliko bolj odločen način, kot si je nekoč sploh kdo lahko predstavljal. Pojem »visoke umetnosti« je potemtakem izgubil svoj polni pomen; postal je predvsem izraz določenega nazora, ki se ne nanaša toliko na umetnost kot na družbo. S tem, ko model konkurenčne ekonomije na bogatem Zahodu (ki zdaj v kulturnem pogledu vključuje tudi večino nekdanjega socialističnega sveta) še naprej (re)producira razredne razlike, množična kultura simbolnim represijam in ekspresijam teh razlik dodeljuje pomen socialne igre ali, kot bi rekli z Davidom Chaneyem (Chaney 1993), pomen »javne drame«.

K vprašanju hegemonije

Ni dokaza za to, da bi se Benjamin in Gramsci pomembneje zavedala obstoja drug drugega, kljub temu pa ni težko razbrati nekaterih podobnih teoretičnih in političnih motivov v njunih spisih. Gramsci v svojih *Quaderni del carcere* piše, da »stari intelektualni in moralni voditelji družbe čutijo«, da so njihove »'pridige' samo še 'pridige', torej nekaj, kar ni povezano s stvarnostjo«, ker se »posebna oblika civilizacije, kulture, morale, ki so jo predstavljali, razkraja.« (Gramsci, 1974: 255) Take opazke bi zlahka primerjali z Benjaminovo kritiko Duhamela in njegovih pogledov na film kot na »zabavo za neizobražene«. Kar pa je Gramsci dodal k temu neizrecnemu dialogu, je bil njegov pojem hegemonije, ki je v njegovem delu pridobil kar kompleksen pomen. V osnovi pa njegova raba pojma deluje kot artikulacija »fundamentalnih premestitev«. (Laclau, Mouffe, 1985: 67) Pomen pojma izvira iz vrst ruske socialne demokracije, kar sta poudarila tudi Laclau in Mouffe: »... postalo je nujno opredeliti novi tip razmerja med delavskim razredom in tujimi nalogami, ki jih je moral prevzeti v danem trenutku. To nenavadno razmerje so poimenovali 'hegemonija'.« (Laclau, Mouffe, str. 50) Gramscijeve premestitve, ki vključujejo koncept »materialnosti ideologije«, kar nas oddaljuje od »stare distinkcije baza/nadgradnja«, končno rezultirajo v konceptu »političnih subjektov«. Za Gramscija to »niso – strogo vzeto – razredi, ampak kompleksne 'kolektivne volje'; podobno, ideološki elementi, ki jih artikulira hegemonski razred nimajo nujno razredne pripadnosti.« (str. 67) Ta kratki članek je kajpak prekratek za to, da bi potrdili ta sklep, še posebej zato, ker

govorimo o označevalcih z raznorodnih področij kulture in umetnosti. V vsem povojnem obdobju, ko je bil zahodni svet družbeni prostor velikih dosežkov, frivolnosti in simbolnih prevratov v umetnostih, hkrati pa tudi prostor za fascinantni razcvet popularne kulture, smo imeli opravka s hegemoničnimi težnjami spričo vsiljujočega se vpliva ideološke politične razlike med »dvema svetovoma«. Vladavina »ideologije« pa je bila vseeno površna vsaj, kar zadeva kulturo in vsaj del družbenih ved. Značilnosti omenjenega gramscijevskega pomena termina hegemonije so bile zaznavne v pogledih na kulturo in umetnost ravno v tem obdobju. S te perspektive se lahko povsem strinjamo z naslednjimi ugotovitvami:

»Ker je bila višja zahodna kultura nasploh produkt predtehnološke ere, se komaj kaj lahko čudimo temu, da se tisti, ki skušajo podpirati eno, znajdejo v položaju zastopanja druge. Namreč, od Mathewa Arnolda do F. R. Lewisa, od Raymonda Williamsa do Richarda Hoggarta, od Theodorja Roszaka do Charlesa Reicha se soočamo z možmi, katerih privrženost kulturnim vrednotam se zdi neizbežno spojena z nostalgичnim ozirom na organsko skupnost, katere delo in kultura sta dva aspekta enotnega življenja. In ker so bili tako levi kot desni kritiki tako izneverjeni v svojem prepričanju, da bo krajši delovni teden ključ k novi in polnejši eksistenci, se je desnica obrnila v preteklost, pri tem pa je pogosto zanemarila družbeno ceno predtehnološke kulture, levica pa se je usmerila k neki oddaljeni prihodnosti, v kateri se bodo trenutne omejitve umaknile polno uveljavljeni brezrazredni kulturi, ki je ne vidi racionalistične ozkosti.« (Bigsby, 1976: 16)

Taki vpogledi so se kopičili v sedemdesetih letih, še posebej po zamrtju hrupnih političnih aktivnosti, ki so se dotaknile vseh umetniških področjih na Zahodu. Postalo je očitno, da kulturna in politična hegemonija v svoji soodvisnosti razbijata vsakršno enoznačnost pomenov takih ideoloških pojmov, kot so progresivno in konservativno, lepo in grdo, politično levo in desno itd. Čeprav lahko najdemo določene politične označevalce na kulturnih in umetniških področjih, nedvomno razdeljujočih različne politike, ki na svoji strani zrcalijo nekatere hegemonске »vrednote«, pa po navadi ne moremo biti gotovi, kateri politični tendenci bodo vseč družbeni učinki katerekoli prebojne umetniške prakse. Postmoderno pluralnost, ne glede na to, kako jo zapopademo v teoretskem dojemanju, karakterizira razlikovalna igra, ki razmešča narazen ne kakšnih »velikih Subjektov«, ampak drobne subjektivnosti, ki imajo, če se lahko tako izrazim, nizko stopnjo hegemoničnega vpliva. Lyotard omenja »jezikovne igre«, ki se vpisujejo v dispozitiv »neke splošne agonistike.« (Lyotard, 2002: 23) Ne glede na to, koliko strasti, organizacije in – za-

kaj ne? – genija, je investirano v stvaritev ali v dogodek, je hegemonski učinek tako ali drugače merljiv z odzivom trga. Mnogo kasnejši nastop absolutizma informacije je samo še poudaril ta vidik in še bolj nazorno se je pokazalo, da je subjektivnost, ki je slej ko prej v središču estetske prakse, konstituirana s tržnim »kontekstom«. Umetnostni trg »na umetnika deluje kot nekakšna vaba. Te privlačnosti novuma ne gre razlagati zgolj kot umetnikovo korumpiranost, prej jo omogoča karakteristično zamenjevanje inovacije in dogodka, prav to pa kapitalizmu daje njemu lastno časovnost. 'Moč' informacije je... obratno sorazmerna pomenu, ki bi ji pripadal v kodu, s katerim razpolaga naslovnik.« (Lyotard, 1991: 31)

Nemara je to bilo temeljno »odkritje« šestdesetih in sedemdesetih let, ko je nekaj umetnikov na različnih področjih estetiških praks, reagiralo na to realnost zavedajoč se, da bo rezultat te njihove reakcije – pač določeno umetniško delo – tržna informacija. Andy Warhol je »opisal« realnost modernega industrijskega sveta z eklektičnimi kompozicijami, ki so predvsem povnanjale proces množične reprodukcije. V njegovih podobah pomnoženih ikon zvezdniskega sistema (Marilyn Monroe, Elvis Presley itd.), je prepričljivo demonstriral to, da je v takem svetu kategorija edinstvenosti stvar procesa razmnoževanja. Če upoštevamo, da je postavil raven primerjave med Campbellovimi konzervami z juho in filmskimi ikonami, lahko rečemo, da je Warhol anticipiral postmoderno rabo kategorije reifikacije. Michelangelo Antonioni, čigar filme so v času nastanka jemali za nekoliko enigmatične in hermetične, je prispeval specifičen pogled na urbano subjektivnost in še zlasti na realnost, ki jo je taka subjektivnost nenamerno proizvajala. Po filmu *Povečava* (*Blow up* – 1966), posnetem na podlagi povesti Julia Cortázarja, je Antonioni postal zelo transparenten, kajti zaznano realnost je identificiral kot tisto, ki je povsem enaka oni, ki jo – v danem primeru – proizvede aparatura reprezentacije v obeh možnih smislih (kot kamera in kot družbeno polje pomenov). Ob tem je, vsaj v Evropi, Antonionijeve filme sprejelo dokaj široko občinstvo. Istočasno so šestdeseta leta prinesla množično participacijo urbane mladine v komunikaciji pomnoženih pomenov. Osrednji motiv oblikovalke Mary Quant je bil »... raztegniti pomen mode onkraj klasičnih krojev visoke mode za premožne.« (Bernard, 1978: 8) »Navadni ljudje« so izrazili svoje odgovore na vprašanje o njihovi identiteti s svojimi lastnimi telesi tako, da so »animirali« kreacije Mary Quant in drugih kreatorjev z ulice Carnaby. Od takrat so modni kreatorji postali podobni temu, kar so filozofi prenehali biti: neke vrste prekroki družbene realnosti, ki jo sociologa Bourdieu in Giddens definirata kot reflektivno družbo. Treba je natanko prisluhniti temu, kar imajo povedati ljudje kot so Karl Lagerfeld, Viviane Westwood in Jean-Paul Gaultier in temu, kako njihovi opisi šivanja oblek ter razlage tega, kaj reprezentirajo njihove

kreacije, korespondirajo z atributi konstitutivno nestabilne realnosti, v kateri (medijsko) prenesena informacija preneha biti informacija in »postane eno od dejstev, ki sestavlja naše okolje.« (Lyotard, 1991: 31)

V nasprotju s tiskanimi materiali prejšnjih stoletij reprezentacije globalne kulture zarisujejo vizualno področje, kjer še zlasti odločilno gibljive podobne determinirajo razpon modusov percepcije. Današnji mediji, seveda skupaj z digitalnimi interaktivnimi mediji, reprezentirajo spremenjeno in spreminjajočo se realnost, ki jo zaznamuje ekspanzija kulture, poganjane z močno umetniško proizvodnjo. Muzeji in galerije, med drugimi »tradicionalnimi« ustanovami, se spreminjajo v laboratorije kontinuirane proizvodnje variacij pomenov, interpretacij in interpelacij. Včasih širijo vidno polje kulture občinstvu in drugič ga zožujejo na nekaj mistificiranih kanonskih označevalcev česarkoli že, kar pač prikazujejo. Vsekakor te institucije niso več (če so sploh kdaj bile) »nevtralna« mesta razstavljanja umetniških objektov, ampak so, kot bi rekla Mieke Bal (Bal, 1996), »dejavniki izpostavljanj«, ne toliko umetnikov in njihovih del kot takih, temveč izpostavljanj konceptualiziranega pogleda na umetnost kot kulturno blago. Umetniki »zunaj« teh ustanov so skoraj izumrli, kar na drugi ravni enako velja tudi za znanstvene raziskovalce (to izvrstno eksplicira Lyotard v *Postmodernem stanju*), ne glede na to, ali delujejo v naravoslovju, ki je – vprašanje, če je to utemeljeno – dojeto kot bolj kolektivno raziskovalno področje, ali delujejo na področju družbenih ved in humanistike, ki konstitutivno – spet vprašanje, koliko utemeljeno – velja za bolj individualističnega. Prostor zunaj institucij se v industrijski in postindustrijski družbi kot družbeni prostor odpre samo v redkih obdobjih revolucionarnih prelomov. V pogledu tega institucionaliziranega sveta kultura pravzaprav *je* realnost. Seveda poznamo precej sofisticiranih in kritičnih refleksij te kulture kot denimo Jamesonovo teorijo reifikacije ali razlagajoče poskuse številnih avtorjev, ki se opirajo na pojem simulakra. Te refleksije nam omogočajo soočenje s kompleksnostmi družbene realnosti, ki je saturirana s pomnoženimi podobami in vsemi vrstami drugih sporočil. Vse to se dogaja v obsegu, ki je dojet kot »globalen«. Še nikoli doslej ni bila mednarodna menjava blaga tako »kulturalizirana«. To ne vključuje samo materialnih dobrin, ampak tudi tako imenovano »duhovno« blago v širokem razponu. Freudovsko nezavedno ni bilo nikoli poprej tako »obrnjeno navzven«. Babilon 21. stoletja je globalno prizorišče, kjer nastopa brezmejna pluralnost. Kar je zaznano v številnih besedilih na področju analize kulture kot kolonialni pogled, je vse bolj dislocirano, čeprav je daleč od tega, da bi bilo izbrisano. A pluralnost se neogibno uveljavlja tako, da je reducirana v svojem razponu. Abstrakcije in skupni imenovalci jo absorbirajo s tem, ko so posamezne reprezentacije selekcionirane in deselekcionirane, glede na samoproduktivajočo

se pravilo »prepoznavnosti«. Še vedno pa lahko vidimo, da globalni trg živi od menjave, ki zajema vse od jedi in pijač do izobraževalnih uslug. Hkrati ga vzdržuje »prosto prelivanje kapitala«, ki pa ob prvi nakazujoči se krizi globalne ekonomije postaja problematično. Označevalni elementi v tej globalni menjavi so prav različne identitete, kar lahko ilustriramo z brezmejnimi številom kulturnih artiklov, kot so: nemški avtomobili, nizozemsko cvetje, ameriški *software*, francoski strukturalizem in menda v zadnjem času tudi islandske genetske kode. Toda pojem identitete, ki ga je mogoče artikulirati v njegovi izmuzljivosti skorajda tako kot modni artikel kot nekaj, kar si subjekt »nadene« tako kot krilo ali srajco, je lahko rabljen tudi na nevarno drugačne načine. Zdi se, da je pojem identitete, oropan svoje sublimnosti in fiksiran kot domnevno najbolj temeljna kulturna kategorija, vse bolj rabljen kot protipojem za mobilizacijo proti pluralnosti globalnih interkulturnih vplivov. Politika identitete reprezentira potencial postmoderne hegemonije, ki lahko postane nevarna v nekaterih političnih profilih kot »simulaker« fašističnih politik. Na srečo pa se zdi, da poudarjanje fiksiiranih identitet, ki nagibajo k izključevanju vsakogar, ki noče biti »vključen«, priklicuje razpršujoče težnje politik razlikovanja. Hegemonija kot orodje demokracije v gramscijevskem smislu še služi odprtosti, zakoreninjeni v modernizmu.

Reference

- Bal, Mieke. 1996: *Double Exposures (The Subject of Cultural Analysis)*. Routledge, New York in London.
- Benjamin, Walter. 1998: *Izbrani spisi*. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Bernard, Barbara. 1978: *Fashion in the 60s*. Academy Editions. London, St. Martin's Press, New York.
- Bigsby, C. W. E. 1976: *The Politics of Popular Culture*, v: *Approaches to Popular Culture* (ed. by C.W. E. Bigsby), Edward Arnold, London.
- Bourdieu, Pierre. 1994: *Raisons pratiques/Sur la théorie de l'action*. Éditions du Seuil, Paris.
- Chaney, David. 1993: *Fictions of Collective Life (Public drama in late modern culture)*. Routledge, London and New York.
- Gramsci, Antonio. 1974: *Izbrana dela*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. 1985: *Hegemony and Socialist Strategy / Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, London.
- Liotard, Jean Francois. 2000: *Misère de la philosophie*. Éditions Galilée, Pariz.
- Liotard, Jean- Francois. 1997: *Postmodern Fables*. University of Minnesota Press, Minneapolis, London.

Liotard, Jean-François. 2002: *Postmoderno stanje*. Analecta, Ljubljana.

Liotard, Jean-François. 1991: *Sublimno in avantgarda*. V: M'ars št. 4, str. 26–32, Ljubljana.

Kant, Immanuel. 1999: *Kritika razsodne moči*. Založba ZRC, Ljubljana.

Woods, Gerald; Thompson Philip, Williams John. 1972: *Art without Boundaries: 1950–70*. Thames and Hudson, London.

VLOGA UMETNOSTI PRI POZNEM LYOTARDU

ERNEST ŽENKO

Umetnost igra v okviru filozofske misli Jean-François Lyotarda pomembno vlogo, ki se skozi avtorjev intelektualni razvoj sicer spreminja in privzema nove značilnosti, vendar obenem ohranja tudi pomembne nespremenljive poteze. Namen pričujočega besedila je osvetliti vlogo umetnosti pri poznem Lyotardu skozi obravnavo razmerja med umetnostjo in filozofijo, pojma dogodka, odnosa med moderno in postmoderno umetnostjo ter predvsem skozi problematizacijo pojma totalitete. Prvo vprašanje, ki se nam pri tem zastavi, je vezano na problem opredelitve »poznega Lyotarda«: kaj pravzaprav razumemo pod tem izrazom?

I.

Najprej moramo poudariti, da je vsakršen prikaz Lyotardove intelektualne kariere kot logične, linearne, koherentne in zaključene zgodbe, dokaj problematičen. Nekateri Lyotardu naklonjeni komentatorji, kot je npr. Geoffrey Bennington, trdijo, da je njegov intelektualni razvoj »vsaj na prvi pogled bolj pomemben zaradi svojih premikov in prelomov, kot pa zaradi kakršnekoli kontinuitete«.¹ Pri tem je očitno, da je Benningtonova intenca vzpostavljanje analogije med avtorjevimi deli in njegovo biografijo, vendar pa je takšen pristop lahko nevaren, saj vodi v posplošitve in celo v mistifikacijo samega avtorja. Dobesedno slediti Lyotardovim idejam, ki se nanašajo na družbeno dejanskost, ter jih neposredno prenašati na njegov lastni razvoj, bi namreč pomenilo, da v njem vidimo zgolj *prelom*, zgolj množstvo medseboj nepovezanih in navzkrižnih dogodkov brez vélike zgodbe. Po drugi strani pa Lyotardu prav tako naklonjeni Wolfgang Welsch trdi, da so bile vélike zgodbe v njego-

¹ Geoff Bennington, *Lyotard: Writing the Event*, Manchester University Press, Manchester 1988, str. 1.

vem življenju vsekakor močno prisotne in kot dokaz navede, da je od časa, ki ga je preživel v Alžiriji, pa vse do svoje smrti ostal prepričan marksist. Torej navkljub prelomu z marksizmom, ki ga je najbolj radikalno izpeljal v delu *Libidinalna ekonomija* (*Economie libidinale*, 1974).

Oba skrajna pogleda podajata tako le delni odgovor na zastavljeni problem »periodizacije Lyotarda«, ki pa ni nepomemben v luči kritike poststrukturalizma s strani tistih, ki so v njem videli predvsem neangažiranost ter izmikanje politiki in aktualni družbeni problematiki.² Mogoče je namreč trditi, da je bila politična zavest pri Lyotardu tista stalnica, ki je kljub vsem prelomom ostala prisotna in dejavna v njegovi filozofiji. Po mnenju Billa Readingsa prav prisotnost politične zavesti, ki se kaže v petdesetih letih skozi kritiko države in institucije ter pozneje *velikih zgodb*, negira trditev, da je »poststrukturalizem izmikanje politiki, ali da je Lyotardov prispevek k postmodernemu stanju proizvod blažene nevednosti«. ³ Res pa je, in to je razvidno tudi iz njegovih pogledov na umetnost in predvsem na razmerje med umetnostjo in filozofijo, da je sčasoma spremenil pristop in začetni ekstremizem zamenjal z umirjenostjo in spravljivostjo.

V predavanjih, ki jih je imel leta 1986 na Kalifornijski univerzi v Irvinu, ter so bila kasneje objavljena pod naslovom *Potovanja: zakon, forma, dogodek*,⁴ je Lyotard pojasnil, da svoj lastni filozofski razvoj razume dinamično, fluidno, na kar nakazujejo tudi naslovi posameznih poglavij v knjigi: »Oblaki« (*Nuages*), »Poteze« (*Touches*), »Vrzeli« (*Brèches*). »Misli niso zemeljski sadovi«, zapiše Lyotard, »misli so oblaki. Obod oblaka pa ni natančno izmerljiv, temveč je Mandelbrotova fraktalna krivulja.«⁵ Uporaba Mandelbrotove krivulje oz. množice kot analogije za misel je pravzaprav paradokсна, saj nam je dana le kot produkt tehnološke reprezentacije (ali računalniške umetnosti) ter je bliže mehničnemu determinizmu kot svobodni in ustvarjalni volji. Po drugi strani pa je Mandelbrotovo krivuljo mogoče razumeti tudi kot objekt, ki ga ni mogoče totalizirati: je neskončna, z vsakim korakom, z vsakim novim izračunom jo poznamo bolje, vendar ji nikoli ne moremo priti na konec. Skratka, tako kot misel nam ni dana v celoti, temveč poznamo le postopek,

² Pustimo zdaj ob strani, da je *poststrukturalizem* angloameriški konstrukt, nekakšen dežnik, pod katerega sodijo od sedemdesetih let dvajsetega stoletja naprej (predvsem francoski) avtorji, ki nasprotujejo vsakršni totalizaciji ali sintezi ter v nasprotju s tem izpostavljajo pojem razlike. V tem smislu je tudi Lyotard poststrukturalist.

³ Bill Readings, »Foreword: The End of the Political«, v: Jean-François Lyotard, *Political Writings*, UCI Press, London 1993, str. xiii.

⁴ Predavanja so najprej izšla v angleškem jeziku kot *Peregrinations: Law, Form, Event*, nato pa jih je Lyotard sam prevedel v francoščino. Cf. Jean-François Lyotard, *Pérégrinations: Loi, forme, événement*, Éditions Galilée, Pariz 1990.

⁵ *Ibid.*, str. 21.

s katerim se ji približujemo, odkrivamo nove in nove skrivnosti, a ob tem vnaprej vemo, da nam je kot celota v načelu nedosegljiva in je ne moremo vnaprej predvideti.

Lyotard si je po lastnih navedbah želel postati menih, slikar ali zgodovinar,⁶ tem mladostnim željam pa v *Potovanjih* ustrezajo trije pojmi iz podnaslova omenjenih predavanj in tri področja, katerim se je pozneje posvečal kot filozof: »zakon« (etika), »forma« (estetika) in »dogodek« (politika). (Čeprav ni nikoli postal slikar, se je v svojih besedilih o umetnosti največ posvečal prav slikarstvu.) Nekoliko poenostavljeno je mogoče trditi, da mu na vseh treh področjih delovanja Mandelbrotova krivulja predstavlja model za bitnost ali stanje, ki ga ni mogoče totalizirati. Zahteva po odsotnosti ali nezmožnosti totalizacije pa je tudi osrednja tema njegovega opusa vse od preloma z marksizmom, ki pa se skozi postmoderni obrat in vojno napoved vsem oblikam totalitete le še zaostri.

V smislu Lyotardovega pojmovanja umetnosti tako lahko izpostavimo kot najpomembnejši prelom prav njegov »postmoderni obrat«, za katerega npr. Steven Best in Douglas Kellner trdita, da se je zgodil med letoma 1977 in 1979.⁷ Pozni Lyotard je torej v tem smislu Lyotard po postmodernem obratu, ki ga je najbolj zaznamovala objava dela *Postmoderno stanje (La Condition postmoderne: rapport sur le savoir; 1979)*.

II.

Postmoderno stanje je predvsem sociološka študija znanja oz. vednosti v sodobnih družbah in se ne nanaša neposredno na vprašanja umetnosti. Temu problemu Lyotard posveti več pozornosti v besedilu z naslovom »Odgovor na vprašanje: 'Kaj je postmoderna?'« (»Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?«), kjer obravnava družbeno vlogo umetnosti, pri tem pa kritizira Habermasov pogled: »Kar Habermas zahteva od umetnosti in izkustev, ki nam jih zagotavljajo, je, na kratko, da premostijo vrzel med spoznavnimi, etičnimi in političnimi diskurzi, ter tako odprejo pot k enotnosti izkustva. [...] Jürgen Habermas [...] misli, da je modernost spodletela, ker je dovolila totaliteti življenja, da se je razcepila v neodvisne specialnosti, ki so prepuščene ozki kompetenci ekspertov.«⁸

Lyotard zastavlja vprašanje, kakšno obliko enotnosti ima Habermas v

⁶ *Ibid.*, str. 15.

⁷ Cf. Steven Best in Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, The Macmillan Press, London 1991, str. 160.

⁸ Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, Pariz 1993, str. 16.

mislih: je cilj modernega projekta v konstituciji družbene in kulturne enotnosti, v kateri so vsi elementi vsakdanjega življenja in misli del organske celote, ali gre za kaj drugega? Če je namreč treba potegniti mejo med heterogenimi jezikovnimi igrami (spoznavanje, etika, politika), ki pripadajo drugačnemu redu od prej omenjenega, ali je potem sploh mogoče izvesti dejansko sintezo med njimi? Za Lyotarda pravzaprav ni dileme, kajti nikakršna sinteza heterogenih diskurzov ni možna. Tako je tudi konec besedila oz. odgovor na zastavljeno vprašanje vse prej kot nepredvidljiv: »Odgovor je: spustimo se v vojno s totaliteto; bodimo priča nepredstavljenemu; sprožimo razlike in rešimo čast imena.«⁹ V nasprotju s Habermasom trdi, da postmodernost zaznamuje novo pojmovanje sublimnega, s pomočjo katerega je mogoče postmoderno opredeliti kot tisto, ki ne le zgolj izpostavi neprikazljivo v sami reprezentaciji, temveč se osredotoči na samo nezmožnost reprezentacije.

V tem besedilu Lyotard natančneje opredeli tudi svoje pojmovanje odnosa med modernim in postmodernim v umetnosti, ločnica pa je vezana na predstavo in predstavljenost oz. nepredstavljenost: »Imenoval bom moderno tisto umetnost, ki posveča svoje 'male tehnične ekspertize' (*son 'petit technique'*), kot je imel navado reči Diderot, da bi prikazala dejstvo, da nepredstavlljivo obstaja. Da bi naredila vidno, da obstaja nekaj, kar je mogoče zapopasti in česar ni mogoče niti videti niti narediti vidno: za to gre v modernem slikarstvu.«¹⁰ Tu se Lyotard sklicuje na Kanta in pojem *sublimnega*. Zanj je modernistična estetika estetika sublimnega: dovoljuje nepredstavljenemu, da se izpostavi skozi manjkajoči kontekst: »Postmoderno bi bilo tisto, kar v modernem izpostavi nepredstavlljivo v sami predstavitvi; tisto kar zanika uteho dobrih oblik, konsenz okusa, ki bi omogočil kolektivno deliti nostalgijo za nedosegljivim.«¹¹

Postmoderni umetnik ali pisec je za Lyotarda v istem položaju kot filozof. Besedilo, ki ga piše oz. delo, ki ga ustvarja, se v načelu ne podreja vnaprej podanim pravilom ter ga ni mogoče vrednotiti s pomočjo danih pravil ali uporabe znanih kategorij. Ta pravila in te kategorije so namreč tisto, kar umetniško delo odkriva. Umetnik in pisec delujeta brez pravil, da bi oblikovala pravila tega, kar bo šele bilo narejeno: »Iz tega izhaja dejstvo, da imata delo in besedilo značilnosti *dogodka*; iz tega tudi izhaja, da vedno pridejo prepozno za avtorja, oziroma, kar velja isto, njihova postavitev v delo, njihova realizacija (*mise en oeuvre*) se vedno začne prezgodaj. *Post moderno* bi moralo biti razumljeno v skladu s protislovjem prihodnjega (*post*) preteklika (*modo*).«¹² Skratka, da bi delo ali besedilo bilo moderno, mora najprej biti postmoderno.

⁹ *Ibid.*, str. 34.

¹⁰ *Ibid.*, str. 27.

¹¹ *Ibid.*, str. 32–33.

¹² *Ibid.*, str. 33.

III.

Postmoderno stanje je, kot rečeno, predvsem sociološka študija postmodernosti, ustrezen filozofski diskurz pa je Lyotard razvil pozneje v delu z naslovom *Le différend* (*Navzkrižje*), ki je izšlo leta 1983. Na podlagi tega dela je mogoče natančneje pojasniti, v kakšnem smislu je postmoderni umetnik v položaju filozofa in kaj to pomeni.

V predgovoru Lyotard izpostavi, da je »univerzalno pravilo presoje med heterogenimi žanri v splošnem odsotno«, ¹³ vprašanje, s katerim se to delo ukvarja, pa je, kako se je mogoče s sredstvi filozofije soočiti s takšnim »stanjem«. Lyotard *navzkrižje* (*différend*) opredeli na sledeči način: »Kot razlikujejoče se od spora, je navzkrižje primer konflikta med (vsaj) dvema strankama, ki ne more biti pravično razrešen zaradi odsotnosti pravila presoje, ki bi ga bilo mogoče uporabiti za obe strani. Legitimnost ene strani ne pomeni odsotnosti legitimnosti na drugi strani. Vendar pa bi uporaba enega samega pravila presoje na obe, da bi se razrešilo navzkrižje, kot bi šlo zgolj za spor, povzročila krivico (vsaj) eni izmed njiju (oz. obema, če nobena stran ne priznava tega pravila).¹⁴

V postmodernem svetu brez enotnosti, brez vélikih zgodb in metazgodb, tudi ni več transcendentalnega temelja legitimacije. To pomeni, da so vse jezikovne igre oz. vsi žanri (vsaj načeloma) enakovredni in nobeden izmed njih ne more prevladati nad ostalimi s sklicevanjem na univerzalni temelj legitimacije. Med posameznimi diskurzi je vedno navzkrižje, ki onemogoča, da bi lahko enega prevedli v drugega ali enega podredili drugemu.

V delu *Diskurz, figura* (*Discourse, figure*, 1971) je takšen primer navzkrižja prisoten med diskurzivnim in figuralnim, podobno vlada navzkrižje med Kantovim čistim umom, praktičnim umom in razsodno močjo. Če med (vsaj) dvema stranema vlada navzkrižje, totalizacija ni mogoča. Tako tudi totalizacija družbe s pomočjo umetnosti, kot po Lyotardovem mnenju zahteva Habermas, ni mogoča, ker med področjem estetskega in ostalimi področji družbe (npr. etičnim, političnim) vlada navzkrižje. To pa ni zgolj protislovje, ki bi ga bilo mogoče preseči s heglovsko dialektiko; gre za odnos nesorazmernosti, ko je za vsako stran potrebno uporabiti drugačna pravila in drugačno merilo (takšno navzkrižje pravzaprav vlada tudi med zagovorniki in nasprotniki Lyotarda).

Le Différend prinaša tudi novo obliko osnovnega elementa heterogenosti. Lyotard je že v svojih prejšnjih delih iskal določeno obliko, neke vrste osnovni

¹³ Jean-François Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999, str. xi.

¹⁴ *Ibid.*, str. xi.

element ali »atom« svoje filozofije odsotnosti totalitete. Če je bil ta osnovni element (seveda gre vedno za element jezika) najprej pripoved (*récit*), potem, po vzoru poznega Wittgensteina, jezikovna igra, je v tem delu to *stavek* (*phrase*). Tudi stavek je (podobno kot večina njegovih izrazov) težko določljiva jezikovna entiteta. Lahko bi rekli, da je fraza predvsem singularnost, dogodek. Nikoli ne moremo dvakrat reči istega. Ko rečemo nekaj prvič in nato ponovimo, smo povedali dve različni stvari, saj ne moremo ustrezno opisati konteksta te razlike med prvim in drugim stavkom. Če bi namreč hoteli s katerimkoli tretjim stavkom določiti to razliko, postaviti prva dva stavka v »kontekst«, bi kot rezultat dobili zgolj še eno singularnost, zgolj še en dogodek, nikakor pa ne ustreznega konteksta: »Problemi filozofskega diskurza so v pravilu (ali pravilih), ki jih je treba odkrivati in katerim diskurz ne more ustrezati, dokler pravila niso odkrita. Povezav, ki potekajo od stavka do stavka, ne vodijo pravila, temveč iskanje teh pravil.«¹⁵

Vendar pa je pojem stavka tisti, ki povezuje umetnost s filozofijo, kajti tako kot filozofija išče pravila za izpeljevanje enega stavka iz drugega, ali natančneje pravila, kako en stavek sledi drugemu, išče tudi umetnost svoja lastna pravila. Prav s tem je umetnost (Lyotard ima v mislih predvsem slikarstvo) postala filozofska aktivnost, umetniki pa so postali filozofom »bratje ali sestre v pisanju«.¹⁶

IV.

Odnos med umetnostjo in filozofijo pri Lyotardu je na neki način paradoksen. Če je v zgodnejših delih zagovarjal predvsem avtonomijo umetnosti v odnosu do filozofije po Nietzschejevem vzoru, v poznejših delih umetnost in filozofija nastopata na isti ravni. Ko govori o postmoderni umetnosti oz. o avantgardi v slikarstvu, filozofijo postavlja v položaj »neznane avantgarde«, ki je primerljiv z umetnostjo. Tako kot so namreč slikarji odgovorni za vprašanje »kaj slikati?«, trdi Lyotard, tako so filozofi odgovorni za vprašanje »kaj je mišljenje?« Ta podobnost je zanj razlog, da filozofi sploh govorijo o slikarjih.

Gre seveda za to, da se tako umetnik kot filozof ne ravnata po (vnaprej) danih pravilih, temveč ta pravila s svojimi umetniškimi deli ali s svojim filozofskim mišljenjem šele oblikujeta. Umetnik in filozof se torej ne vpisujeta v neki dani red, temveč z vsakim svojim delom (takšna dela so seveda redka, a zato toliko bolj pomembna), ki je obenem vedno tudi »dogodek«, presegata

¹⁵ *Ibid.* str. 97.

¹⁶ Jean-François Lyotard, »Representation, Presentation, Unpresentable«, v: *The Inhuman*, Polity Press, Cambridge 1998, str. 128.

vsak tovrstni red. S tem se umetnik in filozof uspešno upirata vsaki totalizaciji, kajti tako pojmovano umetniško oz. filozofsko delo je vedno nekaj, česar ni mogoče vključiti v obstoječo celoto. Predstavlja namreč prelom z obstoječim in je obenem nekaj, česar v okviru obstoječega ni mogoče razumeti, ker zato še ni nikakršnih pravil ali kategorij. Umetniško oz. filozofsko delo predstavlja potemtakem vedno neki presežek oz. nekaj, kar izstopa iz vsake celote.

Lytard je prepričan, da je umetniško delo oz. filozofska misel, ki ima takšne značilnosti, vezni člen med umetnostjo in filozofijo. Skratka, da imata umetnost in filozofija skupno bistveno lastnost, ki pa je v tesni povezavi s totaliteto: tako umetnost (postmoderna, avantgardna) kot filozofija (spet gre za specifično, Lyotardovo razumevanje filozofije) v svojem bistvu nasprotujeta totaliteti oz. totalizaciji. Kot pravi Bennington: »Če je res, da je totaliteta v njegovem mišljenju negativno zaznamovan izraz, je ustrezen pozitiven izraz [...] *posameznost* [singularity].«¹⁷ Posameznost pa je treba razumeti predvsem v smislu dogodka. Dogodek (in ne posameznik) je Lyotardu nasprotje totalitete, pomen umetnosti in filozofije pa je ravno v tem, da posameznost in dogodek ohranjata.

Če je za poznega oz. postmodernega Lyotarda značilno, da umetnost in filozofijo pojmuje kot enakovredni dejavnosti, pa njegova zgodnja dela postavljajo odnos med umetnostjo in filozofijo v povsem drugačen okvir.¹⁸ Temeljni vir razprave o tej problematiki je bil zanj v tem času Nietzsche, ki je trdil, da religija, morala in filozofija predstavljajo dekadentne oblike delovanja človeka, v umetnosti pa je videl gibanje, ki nasprotuje tem družbenim oblikam. Kot takšna ima umetnost za Nietzscheja privilegirano afirmativno in obenem razdiralno moč.

Umetnost Nietzscheju pomeni več kot resnica, kajti umetnost je zanj edina vzvišena sila, ki nasprotuje vsakršni volji do zanikanja življenja in kot taka predstavlja antinihilistično silo *par excellence*. To stališče je seveda problematično in Heidegger je na primer trdil, da postavljanje umetnosti pred resnico v Nietzschejevem delu konstituira »obrat metafizike«, ki nakazuje, da je vrednost umetnosti v zagotavljanju nenihilistične oblike resnice, ki je boljša od tiste, ki jo lahko nudita filozofija ali religija.

Vendar pri takšni rabi umetnosti »zoper« filozofijo oz. pri njenem privilegiranju obstaja določena nevarnost, ki jo npr. David Carroll vidi v tem, da »bo [umetnost] pričela prevzemati nase prav tiste značilnosti, katerim naj bi nasprotovala. [...] Čeprav Nietzsche neprestano kliče po umetnosti kot sred-

¹⁷ Bennington, *op. cit.*, str. 9.

¹⁸ Podrobneje je o umetnosti pred postmodernim obratom s poudarkom na delu *Diskurz, figura* pisal Aleš Erjavec. Cf. Aleš Erjavec, *K podobi*, Zveza kulturnih organizacij Slovenije, Ljubljana 1996, str. 82–119.

stvu v boju za resnico, bo ta ista umetnost, ko bo postavljena kot 'suverena in univerzalna', postala zgolj še ena različica resnice.«¹⁹ Vprašanje je, ali je z uporabo estetskega polja sploh mogoče pokazati na omejitve teoretskega, spekulativnega, moralnega ali političnega polja, ne da bi ob tem estetsko postalo le njihovo nadomestilo? To je tudi vprašanje, ki je izjemno pomembno za Lyotarda.

Carroll trdi, da verjetno noben sodobni kritični filozof ni tako odločno in radikalno zagovarjal zunanjosti umetnosti kot prav Lyotard. Vsaj za njegova zgodnejša dela (z začetka sedemdesetih let dvajsetega stoletja, od dela *Diskurz, figura do Libidinalne ekonomije*) je značilno, da estetsko polje konstituira tako privilegirani prostor vseh kritičnih aktivnosti kot model za vsakršno neomejeno afirmacijo in družbenopolitično transformacijo. Lyotard trdi, da lahko določena oblika umetnosti (estetski formalizem, avantgarda, raziskovanje itn.; izrazi so avtorjevi) – ker ni oblikovana v izrazih veljavnih družbenih oblik ali organizacij – udejanja učinkovito kritično politiko, kakršne nobena oblika politične aktivnosti sama nikoli ni uspela udejanjiti.

Po Lyotardovem prepričanju je takšna vrsta aktivnosti (zgoraj navedene oblike umetnosti) učinkovita, ker je »funkcionalno – beseda je zelo slaba; bolje bi bilo reči kar naravnost ontološko – postavljena izven sistema in po definiciji je njena funkcija dekonstruiranje vsega, kar sebe prikazuje kot red, da bi pokazala, da vsak 'red' prikriva nekaj drugega, nekaj, kar je v tem redu potlačeno.«²⁰ Lyotardova trditev, da je umetnost »ontološko izven« družbenopolitičnega univerzuma, umetnosti zagotavlja izjemen privilegij, poleg tega pa nakazuje, da s seboj nosi najbolj tradicionalne idealistične posledice.

Vprašanje je, kaj Lyotard pojmuje z izrazom »ontološko izven« in kako je mogoče vzpostaviti radikalno distanco med estetskim in političnim, ne da bi estetsko postalo zgolj negacija ali zatajevanje političnega v imenu umetnosti kot višjega ideala. Kakorkoli, privilegij, da je lahko »izven«, ni dan vsej umetnosti, temveč le tistim njenim oblikam, ki počnejo to, kar naj bi umetnost počela. Za Lyotarda pa je »to, kar umetnost počne – kar bi morala početi – vedno razkrinkavanje vseh poskusov rekonstruiranja psevdoreligije«. ²¹ Ne gre torej za to, da bi estetski ideali nadomestili politične ali katerekoli druge ideale, temveč mora biti umetnost (določena oblika umetnosti) način odstranjevanja vseh mogočih idealov.

V tem smislu ima umetnost vedno dvojni in protislovni status. Po eni strani ima transcendentno funkcijo, ki ji omogoča, da je postavljena izven

¹⁹ David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, Routledge, New York in London 1998, str. 3.

²⁰ Lyotard, *Driftworks*, Semiotext(e), New York 1984, str. 16.

²¹ *Ibid.*, str. 72.

vseh 'redov' ter v njih posreduje, da bi razkrila tisto, kar je v njih potlačeno; toda po drugi strani ima tudi kritično in samokritično funkcijo, ki se izraža v razkrivanju vseh poskusov, da bi se določena bitnost povzpela nad spopad 'redov', na nivo transcendentnega ideala ali absoluta. Umetnost mora torej biti hkrati transcendentna in kritična, apolitična in politična, umetnost in anti-umetnost.

Ontološka zunanost umetnosti ne določa prostora ali »lokacije«, v kateri bi bilo mogoče poiskati bistvo umetnosti, temveč predvsem njeno distanco od političnega in drugih redov, njeno distanco od filozofije in celo njeno distanco od samega področja estetskega. To je za Lyotarda umik pred dogmatizmom: »Če bi [Lyotard] hotel natančno določiti, kaj je umetnost in kako deluje, bi bilo njegovo privilegiranje umetnosti tako dogmatično kot politični dogmatizmi, ki naj bi jih spodkopala, ontološka zunanost umetnosti pa bi v tem primeru določala še eno obliko ontologije.«²²

Po delu *Libidinalna ekonomija* se je Lyotard odvrnil od Nietzschejeve filozofije, vendar je prepričan, da mora biti umetnost nekaj »zunanjega«, česar ni mogoče podrediti drugim družbenim sferam, ostalo zanj še vedno pomembno. Očitno pa je, da v skladu z razumevanjem, ki ga srečamo pri poznem Lyotardu, umetnosti ne preti nevarnost s strani filozofije, temveč je filozofija v enakem položaju kot umetnost. Tako ena kot druga morata zagovarjati posamezno v nasprotju s splošnim ter se na način »dogodka« upirati vsakršni totalizaciji.

V.

Prav pojem *dogodka* (*l'événement*) je zagotovo eden izmed najbolj pomembnih v Lyotardovem opusu in lahko deluje kot vezni člen med zgodnjim in poznim Lyotardom. Kot trdi Bennington, se nemara najbolj koherenten pogled na Lyotardovo delo kot celoto kaže prav v prizadevanju po spoštovanju oz. upoštevanju »dogodkov« in posameznosti, pri čemer je močan poudarek na eksperimentiranju z različnimi načini, kako to spoštovanje doseči.²³ Glede na to, da Lyotardu totaliteta predstavlja (negativno) nasprotje dogodka, lahko njegovo delo razumemo tudi kot eksperimentiranje z načini zavaravanja totalitete.

Takšnemu pristopu lahko sledimo vse do *événements* leta 1968, ko v besedilu z naslovom »23. marec« in podnaslovom »Nedokončana knjiga o gibanju

²² Carroll, *op. cit.*, str. 30.

²³ Bennington, *op. cit.*, str. 9.

22. marec« zapiše: »Edini način, s katerim je mogoče opravičiti pisanje zgodovinske knjige o gibanju 22. marec, je ta, da [ta knjiga] ni knjiga zgodovine [...]. Takšna knjiga mora, nasprotno, biti *dogodek* [...]. Takšen dogodek bi imel kritični moment [...].«²⁴

Liotard ta članek piše v spomin na gibanje z imenom »22. marec« (»movement du 22 mars«), ki je bilo oblikovano na univerzi v Nanterru v spomin na študentske proteste med katerimi je bilo 22. marca 1968 aretiranih več članov Nacionalnega vietnamskega odbora (tudi sam Lyotard je bil član tega gibanja). Omenjeno gibanje je bilo bliže situacionizmu kot tradicionalni socialistični misli, s tem pa bliže tudi Lyotardovi filozofiji.²⁵ Dogodkom pripada specifična edinstvenost, izjemnost, ki se upira organizaciji v urejene dialektične vzorce marksistične metode, kjer določeni vzrok neizogibno vodi v določeno posledico, vse zgodovinske posledice pa je mogoče zvesti nazaj na njihove zgodovinske vzroke.

Dogodek je nastop nečesa, po katerem nič nikoli ne bo več tako, kot je bilo pred tem. Dogodek nastopi izven referenčnega okvira, znotraj katerega bi ga bilo mogoče zapopasti, pri čemer dogodek premešča in ruši tudi sam referenčni okvir. Kot pravi Lyotard: »Skratka, obstajajo dogodki: nekaj se zgodi, kar ni tavnološko s tem, kar se je zgodilo.«²⁶

Čiste posameznosti pojavnosti dogodka (zgolj to, da »se dogaja«) ni mogoče zvesti na reprezentacijo in poistovetiti s tem, kar se dogaja. Dogodka kot radikalno posameznega (singularnega) pojava ni mogoče reprezentirati znotraj neke splošne zgodovine, kajti s tem dogodek izgubi svoje bistvo – svojo posameznost in edinstvenost. Reprezentacija ga spremeni iz dogodka v trenutek zgodovine, v enega izmed mnogih enakih. Ni ga mogoče razumeti tedaj, ko se zgodi, kajti »njegova posameznost je tuja govoric ali strukturi razumevanja, kateri se pripeti.«²⁷ Med dogodkom in strukturo razumevanja (*logos*) namreč naletimo na navzkrižje in nesoizmerljivost (inkomenzurabilnost).

Dogodek, navzkrižje in nesoizmerljivost Lyotardu predstavljajo tudi bistvene značilnosti prave umetnosti. Povedano drugače, umetnost, ki jo zagovarja in ceni, mora biti po njegovem prepričanju zaznamovana s temi značilnostmi, kar posledično pomeni, da je taka umetnost vedno tudi že kritika totalitete. Ker je prav te značilnosti mogoče zaslediti v umetniških delih Marcela Duchampa, ne preseneča, da je Lyotard temu umetniku posvetil veliko pozornosti in občudovanja.

²⁴ Lyotard, »March 23«, v *Political Writings*, str. 60.

²⁵ Cf. Sadie Plant, *The Most Radical Gesture. The Situationist International in a Postmodern Age*, Routledge, London in New York 1992, str. 5.

²⁶ Lyotard, *The Differend*, str. 79.

²⁷ Readings, *op. cit.*, str. 57.

VI.

V delu *Les transformateurs Duchamp* (1977),²⁸ ki predstavlja zbornik krajših besedil o Duchampu, se Lyotard osredotoča na dve njegovi deli, na *La Mariée mise à nu par ces Célibataires, même (Le Grand Verre)* in *Etant donnés*. Predvsem prvo, *Veliko steklo*, Lyotardu nudi celo vrsto različnih ponazoritev idej, ki izhajajo iz njegove filozofske misli. In kot pravi v pogovoru s samim seboj: »Podajaš nam Duchampa kot model politične misli. [...] Ne bom niti vprašal, kateri človek pri zdravi pameti vidi v *Velikem steklu* model republikanske socialistične misli, ali v diorami *Etant donnés* podobo prihodnosti za množice.«²⁹ *Veliko steklo* je delo, ki je nedvomno preobloženo z različnimi pomeni. Za Lyotarda to delo ni niti figurativno niti nefigurativno, pač pa: »Upodablja neupodobljivo; [...] podobo, ki si je ni mogoče zamisliti – vsaj kar zadeva ženske, ki ima štiri dimenzije, pošasti.«³⁰

Lyotardu predstavlja Duchamp vzorčni primer umetnika, ki neprestano ruši ustaljeni red: »Ko Duchamp reflektira o možnem, ne gre za modalnost, ki bi nasprotovala drugim, temveč deluje tako kot detergent, ki odstranjuje navade, kot odvajalno sredstvo, ki odpravlja uveljavljena dejstva.«³¹ Kot nadalje trdi Lyotard, Duchamp zagotavlja »sredstva, orodja in orožja za politiko nesoizmerljivosti«³² ter »[h]oče na vseh tekmovanjih vsakokrat dobiti prvo nagrado za nove patente.«³³ Vsako njegovo delo je torej za Lyotarda nekaj popolnoma novega, dogodek, po katerem nič več ne more biti tako, kot je bilo prej.

Lyotardu je za razumevanje Duchampovega *Velikega stekla* bistvena ideja *mechanè*, izraz, ki je antičnim Grkom pomenil »mahinacijo«. *Veliko steklo* je »mehanski stroj«, vendar stroj, katerega bistvo je nesmiselnost, stroj, ki ničesar ne počne, s tem pa obenem tudi stroj, ki se upira sodobnemu tehnostvenemu razvoju, katerega ključni pojem je učinek.

»Kar si *mechanè* prizadeva dezorganizirati in če je mogoče ukaniti, je kakršenkoli totalizirajoč in združujoč stroj, ali v polju tehnologije (v sodobnem pomenu besede) ali v jeziku ali v politiki.«³⁴

Duchampovo *Veliko steklo* je za Lyotarda sodoben anamorfen stroj, ki »deluje« znotraj različnih oblik geometrije: »Ne gre več zgolj za vprašanje in-

²⁸ Jean-François Lyotard, *Duchamp's TRANS/formers*, The Lapis Press, Venice (CA) 1990.

²⁹ *Ibid.*, str. 25.

³⁰ *Ibid.*, str. 87.

³¹ *Ibid.*, str. 22.

³² *Ibid.* str. 28.

³³ *Ibid.* str. 36–37.

³⁴ *Ibid.*, str. 50.

kongruentnosti med podobami, temveč med prostori.«³⁵ Črta, ki ločuje med zgornjim in spodnjim delom *Velikega stekla*, je presek ravnine, ki ločuje med dvema virtualnima tridimenzionalnima prostoroma. Vendar pa ravnina ni hkrati tudi zrcalo, ki bi preslikalo zgornji prostor v spodnjega; med zgornjim in spodnjim prostorom ni preproste zrcalne simetrije: »Ta konfiguracija ne pomeni, da bodo »nevesta« in »samci«, dve polovici umetniškega dela, ločeni za vedno, niti da jih je mogoče poenotiti v virtualnem prostoru. Med njimi je ista pregrada, ki povezuje in razdružuje antitetične diskurze.«³⁶

Lytardu torej ne gre toliko za samo umetniško delo, tukaj konkretno za *Veliko steklo*, kolikor mu gre za analogijo z diskurzom – ali bolje – gre mu za oboje oz. vse troje hkrati: za oblake, poteze in vrzeli; za etiko, estetiko in politiko: »Tako kot je pravično braniti obe stališči in je modro dovoliti si, da nas obe enakovredno prepričata, je enako uvidevno opremiti štiridimenzionalno z nečim dvodimenzionalnim ter prikazati združeno tisto, kar zavrača združevanje.«³⁷

Lytard ne poda običajnega komentarja ali kritike Duchampa; ne govori o tem, kaj njegovo delo »pomeni« v okviru zgodovine umetnosti – to bi bilo pristajanje na logiko vélike zgodbe. Zato je njegovo besedilo predvsem improvizacija in brskanje po Duchampovih opombah. Duchampovega »stroja« ni mogoče presoјati glede na obstoječe estetske sheme, glede na dana pravila, kar spet vodi v filozofijo poganstva: »Vsakdo, ki opazuje *Veliko steklo*, čaka Godota [...].«³⁸

Lytardova aluzija na odsotno prisotnost Beckettovega junaka še zdaleč ni nepomembna, čeprav se na prvi pogled zdi, da gre zgolj za retorično figuro. Prikazati v umetniškem delu tisto, kar je odsotno, mu je namreč bistveno za to, kar imenuje avantgardna umetnost: »Avantgardni slikar se čuti predvsem odgovornega za zahtevo, ki prihaja iz njegove dejavnosti same, se pravi, kaj je slikarstvo? In to, za kar v bistvu gre pri njegovem delu, je prikazati, da obstaja nevidno v vidnem.«³⁹

Česar ni mogoče prikazati oz. reprezentirati, je za Lyotarda predmet ideje. Nekaj, za kar ni mogoče pokazati primera, niti simbola: »Vesolje je nepredstavljivo, človeškost, konec zgodovine, trenutek, čas, dobro itn. Absolut v splošnem, kot pravi Kant.«⁴⁰ Reprezentirati absolut pomeni relativizirati ga, postaviti v kontekst in pogoje reprezentacije, s tem pa absolut preneha biti

³⁵ *Ibid.*, str. 58.

³⁶ *Ibid.*, str. 60.

³⁷ *Ibid.*, str. 61.

³⁸ *Ibid.*, str. 241.

³⁹ Lyotard, *The Inhuman*, str. 126.

⁴⁰ *Ibid.*

absolut. V primeru slikarstva to pomeni postaviti ga v plastični kontekst in pogoje slikovne reprezentacije. Skratka, absoluta ni mogoče reprezentirati, kar pomeni, da tudi totalitete ni mogoče reprezentirati.

Vendar pa – in to je zdaj bistveno – čeprav absoluta ne more prikazati, slikarstvo lahko »pokaže«, da obstaja. Možna je torej neka »negativna« (ali s Kantovimi besedami, abstraktna) reprezentacija. To težnjo po negativni reprezentaciji Lyotard vidi v abstraktnem slikarstvu, ki se po njegovem mnenju že vse od svojih začetkov, od leta 1912, ukvarja s problemom nevidnega v vidnem. Ta dela nam ne vzbudijo občutka lepote, temveč občutek sublimnega, ki ga Lyotard opiše kot »užitek v bolečini«: »[N]e uspe nam prikazati absoluta in to je nasprotje užitka, vendar pa vemo da ga moramo prikazati, da je zmožnost čutenja in predstavljanja pozvana k temu, da izzove čutno (podobo). Prikazati to, kar um lahko zapopade, čeprav nam to ne uspe ter zaradi tega trpimo, iz te napetosti izhaja čisti užitek.«⁴¹

Tudi v odnosu do totalitete lahko potemtakem naletimo na sublimno občutenje, kajti tudi totaliteta je zgolj ideja, nekaj česar ni mogoče reprezentirati, vendar pa kljub temu ideja uma. Lahko jo torej mislimo, ne moremo pa je prikazati. Iz tega izhaja, da kljub vsej očitni sovražnosti do vseh oblik totalitete, Lyotard totaliteto kot idejo privzema, v kolikor gre zgolj za idejo. Ali »smemo« prikazati, da obstaja neka totaliteta? Smemo, v kolikor se ne osredotočamo na njeno reprezentacijo, temveč na nemožnost njene reprezentacije. Ni namreč totaliteta kot taka cilj Lyotardove kritike, temveč njena reprezentacija.

Vloga, ki jo ima umetnost, ni v prikazu oz. reprezentaciji totalitete, temveč v tem, da s svojimi sredstvi dosledno opozarja na nemožnost takšne reprezentacije in da se osredotoča natanko na to nemožnost. Ne v tem, da trdi, da totalitete ni, temveč v tem, da je poseganje po njej čakanje Godota.

⁴¹ *Ibid.*

VAROVANJE JUTRA¹

ALAIN BADIOU

Ko se moja misel obrne k sledem, spisom, celo telesu, ali obrazu, recimo, lepoti, ali pa zapeljivosti Jeana-Françoisa Lyotarda, vselej pomislim na noč. Na noč, kolikor je noč nek red, ko dan istočasno postane vse bolj nemisljiv, kjer pa vendarle obstaja, vsaj moral bi obstajati, neizrekljivi zaris tega, kar se bo zgodilo kot figura jutra.

Ta naslov sem, govoreč o *Le Différend* [Navzkrižju], našel, si ga izposodil, od latinskih prevodov Biblije »*Custos, quid noctis*«, »Varuh, kaj je z nočjo?«. Za katero noč je šlo? Za noč, ki je prišla oziroma ki je padla na politiko kot zvrst. Gre za eno izmed vztrajno ponavljajočih se tem *Le Différend*: tisto, kar se nam je zgodilo, je dojetje, da politika ni zvrst diskurza. Politika je namreč mnoštvo zvrsti, je bit, ki ni bit, temveč bit tistih »obstajajo« [des »il y a«]. Ali še drugače, politika je »eno izmed imen biti, ki ni«. Ta noč je bila po Lyotardu odtlej naše mesto: tisto, čemur je sam posvetil, absolutno, petnajst let svojega obstoja, sam pa sem temu posvetil še veliko več, ni nič več kot eno izmed imen biti, ki ni. S čimer bi lahko, če hočete, razumeli, da je politika vse, toda pod neko heterogeno diseminacijo, ki prepoveduje, da bi ji posvetili obstoj, bi lahko tudi rekli: politika ni nič, ni več nič. Ne pozabimo, nikoli ne pozabimo, da J.-F. Lyotard, ko komentira leta 1986 svoje delo *Économie libidinale* iz leta 1984², govori o »divjem obupu, ki se v tem izraža«. Ta obup je obup politike, ki izginja. In spomnimo se tudi komentarja že same besede »odklon« [*dérive*³], ki ga je Lyotard podal leta 1973 v svojem delu *Dérive à partir de Marx et Freud*. »Odklon« ne samo zoper dialektično logiko rezultata, ne samo zoper Um:

¹ Prevedeno po: Alain Badiou, »Le gardiennage du matin«, v: Jean-François Lyotard, *L'exercice du différend*, PUF, Pariz 2001, str. 101-111.

² [Letnica izida Lyotardovega dela je napačno navedena. Delo je v izvirniku izšlo leta 1974. Op. prev.]

³ [Fr. beseda *dérive* ima številne pomene – odklon od prave smeri, odcep, odvod, deviacija, brezvoljno prepustitev toku, oddaljitev, izvedenka, izpeljanka, izpeljava itn.]

»Kapitala nočemo uničiti zato, ker ni umen, temveč zato, ker je.« In ne zgolj proti kritiki: »Trebaja se je oddaljiti [*dérivée*] stran od kritike. Še več, odklon je po samem sebi konec kritike.« Toda v temelju odklon, ki spremlja, udejanja, poudarja, melanholični odklon samega kapitala.

J.-F. Lyotard lahko reče – in to je politika kot eno izmed imen biti, ki ni, to je noč, na katero bedi misel:

»Tisto, kar je nova generacija dovršila, je skepticizem Kapitala, njegov nihilizem. Ni stvari, ni oseb, ni meja, ni vednosti, ni verovanj, ni razlogov za živeti/umreti.«

S to odsotnostjo živeti/umreti se bo moral J.-F. Lyotard trdo spopasti, jo prekoračiti, misliti. In se tega držati, ob nedvomnem pridržku do ljubezni. Kajti ljubezni bo vselej podelil status izjeme, celo ob najbolj intenzivnem političnem samozatajevanju. Ko govori o samem sebi in o svojem prijatelju Pierru Souyriju, Lyotard spomni na to, da so dvanajst let »svoj čas in vse svoje zmožnosti mišljenja in delovanja posvetili edinole podvzetju kritike in revolucionarne usmeritve skupine 'Socialisme ou barbarie'«. A dodaja: »Nič drugega razen ljubiti se nam v teh letih ni zdelo vredno enega samega trenutka, ki bi nas od tega odvrnil.«

»Razen ljubiti.« Gotovo v zadnjih zabeležkah o svetem Avguštinu odmeva ta izjema. Toda, kar zadeva ostalo, je v tem meniškem, energičnem, težkem samozatajevanju pod imenom revolucionarne politike obstajala nekakšna izguba, nek pokop. In to toliko bolj obsežen, kolikor je polagoma prejel obliko neke zapovedi. Imperativ noči, neke določene noči. Tako leta 1989, v Predgovoru k tekstom o Alžiriji, nastopajo te robate izjave – najprej: »Vse kaže na to, da je z marksizmom kot revolucionarno perspektivo konec in da je nedvomno tudi konec vsake resnične revolucionarne perspektive.« In bližje nočni zapovedi: »Načelo radikalne alternative kapitalističnemu gospostvu je treba opustiti.« Beseda »treba«, označevalec imperativa, je v tekstu podčrtana.

Lyotardova misel je neka dolga, boleča in kompleksna meditacija o tisti nalogi, ki nam je bila po njem podeljena. Dolžnost vzeti nase noč, ne da bi propadli. To bi lahko rekli tudi takole: kako se upirati brez marksizma, se pravi, brez objektivnega zgodovinskega subjekta, ter celo, nemara, kot zapiše Lyotard, »brez določljivih ciljev«? Kje je poslej, če je politika kot opuščeno ime, mesto zvestobe neuklonljivemu? Kje je v noči naš odklon?

Tu, na hrbtni strani slepega in zaslepljenega vztrajanja Kapitala, obstaja neizrekljiva luknja jutra. V zadnji instanci, pod združenimi imeni otroštva, intimnega neuklonjivega, zakona, nepomnivega neuklonjivega. A morda tudi v celotnem spisku imen, ki so tvorili ogrodje filozofskega odklona J.-F. Lyotarda tekom treh desetletij.

Tudi samo besedo »marksizem«, katere izbris je ena izmed temeljnih danosti noči, katere razpršitev v Lyotardovi misli izpolnjuje anti-spekulativni prelom, tudi to besedo bi lahko obrnili, in imenovali varovanje jutra. Ob svojem navzkrižju s Pierrom Souyrijem in v izvajanju tega samega navzkrižja J.-F. Lyotard odkrije, da se v trenutku, v katerem je marksizem »megleno zastareli« diskurz, v trenutku, v katerem določeni naši izrazi postanejo »neizrekljivi«, v njem znajde pod njegovim imenom »nekaj, neka oddaljena trditev, ki uhaja ne le zavrnitvi, temveč onemoglosti in ki nad hotenjem ter mišljenjem ohrani vso svojo avtoriteto«. In J.-F. Lyotard sklene v odlomku, ki je zame odločilnega pomena:

»Na svoje presenečenje sem izkusil tisto, kar v marksizmu vzdrži vsak ugovor in kar vsako spravo, celo v teoriji, dela za prevaro: v družbi obstaja v igri več nekomenzurabilnih vrsti diskurzov, nobeden izmed njih ne more transkribirati vseh, kljub temu pa vsaj eden izmed njih, kapital, birokracija, svoja pravila vsiljuje drugim. Ne zadošča, da to edino radikalno zatiranje, ki žrtvam prepoveduje, da bi pričale proti njemu, razumemo in da smo njegov filozof, treba ga je tudi uničiti.«

Gre za tekst, ki v temelju pove vse, kar mišljenju omogoča, da v noči varuje moč jutra. Dovolite mi, da poudarim te opore oziroma te šanse.

1. Najpoprej – in v tej točki je moje strinjanje z Lyotardom globoko, bistveno – obstaja množstvo. Naj bo noč še tako uniformna in vsiljena, pada zgolj na heterogeno in množtvenost. Bit je po svojem bistvu pluralna. Navajam paragraf 132 iz dela *Le différend*: »Skratka, obstajajo dogodki: nekaj se zgodi, kar ni tavnološko s tistim, kar se je zgodilo.« Kar bi ravno tako lahko rekli: obstajajo singularnosti. In kar se nahaja v razpršeni obliki vprašanja: Se dogaja? Ali še drugače: obstajajo realno lastna imena. Paragraf 133: »Pod svetom razumem mrežo lastnih imen.« Lastno lastnim imenom je, da noben stavek sam na sebi ne more pretendirati na to, da bi izčrpal njihovo pluralnost.

2. Zatiranje je seveda v tem, da zgolj ena izmed vrsti diskurza, Kapital, svoja pravila vsiljuje drugim. In ker ne obstaja alternativni politično-zgodovinski subjekt, ker ne obstaja proletariat, je to vsiljenje v nekem pomenu neobrnljivo oziroma večno. Kapital je nočno ime biti, ki je. Toda vsiljenje pravila je zgolj površina ujetja. Nekomenzurabilnost vrsti dogodkov, heterogeno tistega, kar se zgodi, lahko, ontološko rečeno, zgolj vztraja, ne odneha. Neuklonljivo pod pravilom, ki zaukazuje njegovo redukcijo, ostaja takšno, tiho.

Zaradi tega motiva »marksizem«, ki je bil za Lyotarda ime politike, ostaja oziroma bi lahko ostal med drugimi, vključno z vsako umaknjeno politiko, ekonomsko ime za neuklonljivo.

To gibanje je bilo že načrtano v delu *Dérive à partir de Marx et Freud*. Šlo je za, in s tem se pač strinjam, kritiko birokratske teme učinkovitosti. Lyotard je postavil močno tezo, da so revolucionarne partije in skupine izgubile »privilegij transformacijskega delovanja«. Kar bi se v mojem jeziku danes glasilo: politika ne sodi v red oblasti/moči [*pouvoir*], temveč v red mišljenja. Ne meri na transformacijo, temveč na ustvarjenje možnosti, ki jih prej ni bilo mogoče formulirati. Politika se ne deducira iz situacij, saj jih mora predpisati.

Toda kaj na tej, še vedno kritični osnovi razkrije Lyotard? Tisto, kar sam imenuje »nek drug dispozitiv« in o katerem pravi, da je glede na Kapital, »v nedialektičnem, nekritičnem, toda nezdržljivem razmerju«.

To je nedvomno osrednji problem modernosti. Kaj je razmerje negativnosti? Kaj je to ne-dialektična drugost [*altérité*]? Kaj je to ne-kritična nezdržljivost? V ozadju gre za dve poti:

- Pot infinitizemalnega negativnega, praznine brez predikata, množstva, ki ga je mogoče matematizirati in ki je indiferentno. Razmerje je torej čisto logično prikazovanje. Politika je ohranjena v svoji dnevni moči, saj nima in nikoli ni imela potrebe po alternativnem subjektu. »Proletarec« je ime disparatnih in sekventnih singularnosti, ne pa ime historične moči. To je pot, po kateri sem krenil tudi sam in ki jo je Lyotard vselej kritiziral kot smrtno poistovetenje deskriptivnih in normativnih stavkov, ali kot na glavo postavljeno ohranjanje rajneke velike Pripovedi.
- Druga pot, v načelu skupna Lyotardu in Deleuzu, si razmerje brez negativnosti, nedialektično drugost izposoja od bergsonovskega dispozitiva življenja oziroma kvalitativnega trajanja. Na primer: »Obstaja zaznava in produkcija besed, praks, oblik, ki so lahko revolucionarne brez zagotovila, če so dovolj občutljive, da bi se odklonile od velikih struj, velikih *Triebe*, velikih tokov, ki bo premestila vse vidne dispozitive in spremenila sam pojem operativnosti«. Vidimo: odklon predpostavlja kvalitativni pritisk toka [*flux*].

Toda naj sta še tako različni, pa se aksiomatska in vitalistična pot razlikujeta zgolj v točki, kako misliti razmerje, ne da bi se zatekli po pomoč k negativnosti; kako misliti nemerljivo brez transcendence mere. Jutranja poteza noči, tisto, kar mora misel varovati, je potemtakem to, da obstajajo »združljiva« [*compossibles*] množstva, ki pa so »nemisljiva« [*incompensables*] po formuli, ki jo je predlagal Lyotard kot formulo zastavkov odklona.

Torej obstaja množstvo. In obstajata nemerljivo in neuklonljivo. In nato na koncu teksta, ki ga tu razčlenjam, nastopi motiv destrukcije: »Ne zadošča, da to edino radikalno zatiranje razumemo in da smo njegov filozof, treba ga je tudi uničiti.«

Na tej točki se moramo ustaviti. Tisto, kar filozofijo loči od tega, kar je treba izterjati [*exigible*] z ozirom na krivico ali zatiranje, se glasi: »uničiti«. Ta »tudi uničiti« je tisto, kar presega filozofsko razumevanje. In če to »uničiti« nima, nima več za ime »politično«, kakšno je potem njegovo ime oziroma kakšna so njegova imena? Da, kdo v noči, v kateri se nahajamo in ki je zastarelost ter izbris politike, varuje jutro z upiranjem in uničenjem noči? Za Lyotarda obstaja v temelju eno samo vprašanje: Kaj je, kje je, odkod izhaja *barva*?

Da bi izpostavili to vprašanje, se je treba jutranje osvoboditi uniformnosti sence. Uniformnosti, katere skupni imeni sta Kapital in birokracija. Iztrganje, v katerem se razdela uničenje.

To iztrganje ima dolgo zgodovino, hkrati osebno in kolektivno, skorajda že pozabljeno, katere izvleček, bilanca, pojmovni saldo, je vendarle vsa Lyotardova misel.

Da, na tem mestu bi se želel pokloniti tistemu, kar je v njegovem jeziku *figura*. Tistemu Jeanu-Françoisu Lyotardu, za katerega ni nič bolj bistvenega od združitve zagrizene in subtilne misli, radikalne kritike z organizirano prakso, katere referenčna vez je bila tovarna. Tu želim počastiti Lyotarda tovarne Renault-Billancourt, saj iz tega vse izvira, z zadržkom, kot sem že pripomnil, obveznosti ljubiti. Koliko nas je, ne en sam teden, ali pa tri leta, pač pa petnajst let, in še dlje, merilo filozofijo z vatlom vitalne in misljive intenzivnosti, ki sestoji v srečanju zgodaj zjutraj z nekaj delavci? Koliko nas lahko govori odkrito in glasno kot J.-F. Lyotard še leta 1989 o »teh nekaj aktivistih, delavcih, zaposlenih in intelektualcih, ki so se zbrali, da bi nadaljevali teoretično in praktično marksistično kritiko, kritiko realnosti vse do njenih skrajnih konsekvenc?«

In to je nemara eno izmed sredstev, kako razlikovati tisto, kar Lyotard imenuje *figura*, od tistega, kar povsod imenujejo *podoba*.

Ko se Sartre, ki sta ga zmanipulirala Benny Levy in »Gauche prolétarienne«, povzpne na sod ob vhodu v tovarno Renault-Billancourt, je to *podoba*. To je preiščeni način, kako proizvesti prenosljivo, medijsko *podobo*; gre za reklamo. Ko leta dolgo obstaja, ob temi mesta »tovarna«, koncentracija mišljenja in delovanja, ko tam obstaja varovanje *jutra*, je to *figura*, ki je brez *podobe* in ki je noben medij ne more zajeti. Lyotard povsem upravičeno, brez kakršnegakoli širokoustenja, pravi, da je tekom teh let »skupina spoštovala askezo svoje lastne odmaknjenosti v korist besede, dane delavcem.«

To je tisto, kar bi rad pozdravil: da je lahko jutro nekega filozofa tovarna; ne v težkem substancialnem pomenu razreda, avantgarde ali ljudstva na sebi. Temveč, nasprotno, glede na lahkoto poti, vztrajnost svetlobe, odklona, začetka, nedialektične drugosti, nekritičnega razmerja. Skratka, glede na

politiko kot ustvarjenje, in sicer najpogrejšje ustvarjenje malo verjetnih mest, nezaznavnih zvez.

»Vse do njenih skrajnih konsekvenc«, pravi J.-F. Lyotard. To načelo: vztrajati pri konsekvenci, naj jo ima prevladujoče mnenje za še tako skrajno, je filozofsko ključno. V moji lastni terminologiji je to sam zakon katerekoli resnice. Kajti vsaka resnica je stkana iz skrajnih konsekvenc. Obstaja zgolj ekstremistična resnica.

Kakšne prelome je za J.-F. Lyotarda treba prenesti v skrajnosti konsekvenc. V ozadju: očitni prelom Trockega s stalinističnim terorizmom v tridesetih letih prejšnjega stoletja. Potem, po vojni, prelom s tem prelomom, saj trockizem, kot pripominja Lyotard, »ni zmožgal definirati narave razreda v družbah, ki so jih imenovali komunistične«. Vstop v skupino »Socialisme ou barbarie« leta 1954. Nemiri ob izstopu Clauda Leforta iz te skupine leta 1958. Od leta 1960 dalje prvi dvomi o politiki kot generičnem oziroma usodnem imenu neuklonljivega.

»Že več kot stoletje je tega, kar je res, da proletariatu ni bila storjena 'partikularna krivica, temveč krivica na sebi'. Toda problem, ki ga postavlja ta globoki razpad aktivnosti in idealov, je prav v vednosti, od kod, s katerimi sredstvi, se lahko odtlej izrazi, organizira, bojuje revolucionarni projekt.

V tej družbi umre določena ideja politike. Prav gotovo tej ideji ne more vdihniti življenja 'demokratizacija' režima, ki jo reklamirajo brezposelni politikanti, ali pa ustvarjenje 'velike poenotene socialistične stranke', ki bi bila zgolj združitev odpadkov 'levice'. Vse to je brez perspektive, malenkostno v primerjavi z realnimi dimenzijami krize. Čas je, da se revolucionarji prilagodijo meri revolucije, ki jo je treba izpeljati.«

Tu lahko vidimo, da nemerljivo izvira iz tega, da nismo po meri.

Leta 1964 veliki razcep skupine, na eni strani C. Castoriadis in na drugi skupina »Pouvoir ouvrier«, ki se ji, čeprav z vse večjim dvomom, priključil Lyotard.

In leta 1966 sledi razpustitev skupine »Pouvoir ouvrier«. Pretrganje stikov s prijateljem in pobudnikom skupine, Pierrom Souyrijem. In leta 1968 za Lyotarda očitnost, da je proletariat v najboljšem primeru nadležna zaščitnica, da je domnevni-subjekt amorfen, da je zgodovina blodnjava. Kar poetično izrazi tekst »Désirévolutions«:

»Toda samo bistvo zgodovine je bila praznina v katero smo zmetali svoje kamne odsotnosti vsake referencialnosti tipajoča noč *Nasilje odsotnega smisla* odtrgano vprašanje in zalučano onstran vsake institucije

Negativnost izziva tisto kar jo zatira ali reprezentira Pod njeno gesto po-božni diskurz političnega raja naj bo od danes ali od jutri postane nič-en Niso videli tega Da tisto kar pričinja ni kriza ki bi vodila v neki drug režim ali sistem po nekem nujnem procesu Da zeleni drugi ne more biti drugi kapitalizma saj je bistvo kapitalizma v tem da ima v sebi svojega drugega in tako se ga polasti Da drugi ki so si ga odkrito želeli ki je in bo drugi je drugi predzgodovine v kateri smo vklenjeni *krik izgubljen v zapisu* ubijalske podobe tolažeča glasba prepovedana ali patentirana iz-najdba igre ki je prelomila na dvoje delo in prosti čas vednost skicirana v znanosti ljubezen v seksu In odprto oko družbe v njenem okolju grško oko njihova politika je uporabljena da bi vanj nasula pesek Tisto kar je bilo napovedano je začetek zgodovine odprtja očesa Ne morejo videti«

To je tisto, kar bi lahko prevedlo tudi vprašanje: kje je barva? Gre za tipično vprašanje jutra: kaj je odprtje očesa?

Odprtje očesa za neko misel? Migljaj z očesom, komajda preblisk. Misel: komajda oblak. Prav to pravi Lyotard – poslušajmo:

»Misli niso sadovi zemlje. Niso shranjene v načrtih v veliki zemljiški knjigi, razen zaradi udobja ljudi. Misli so oblaki. In obrobje oblaka ni natanko merljivo.«

Odprtje očesa za oblak, to je ustrežanje dveh pripadajočih gibanj. Eno je utripanje, odprto/zaprto. Drugo je figuralna premestitev. Lyotard ne bo nehal iskati točke reverzibilnosti, ki nastopa tudi kot sovpadanje⁴. Točke, v kateri se je oko odprlo za najbolj neverjetno figuro oblaka.

Lahko bi tudi rekli: misliti, to je neujemajoča postavitve drugega na dru-gega zunanjega in notranjega navzkrižja. Niti oblak niti oko nista spravljiva, še manj drug z drugim kot vsak sam s seboj. Mutacija figure se vrši nedolo-čeno dolgo in odprto nikoli ne more, tudi negativno ne, izhajati iz zaprtega. Treba je zajeti nedialektično točko, utripanje, premestitev in končno: do-godek neuklonljivega, utripanje, ki je naknadno usklajeno s premestitvijo. Čudež. Misel navsezadnje ni nič drugega kot čudež in zaradi tega je Lyotard vse bolj shranitev misli videl v singularnosti umetnosti. Slikarstvo, figura, ali bolje: tam, kjer se figuralno bojuje proti pikturalnemu.

Vendar je treba to ponoviti: sama beseda »marksizem« je lahko še ved-no imenovala nedialektično točko, ki se jo da obrniti. Oglejmo si zadnji del *Pérégrinations*:

»Marksizem je torej kritično razumevanje prakse raztrganja, v dveh po-menih: razglasi raztrganje 'zunaj', v zgodovinski realnosti; raztrganje

⁴ [coïncidence – slučaj, istočasnost, sočasnost, skladnost. Op. prev.]

‘znotraj’ njega samega, kot navzkrižje, preprečuje, da bi bila ta razglasitev univerzalno resnična enkrat za vselej. Kot takšna ne podleže ovržbi, temveč je dispozicija polja, ki le-to omogoča.«

Praksa, ki poteka v dveh smereh/smislih [*sense*], potemtakem neusmerjena praksa. To oporo po Lyotardu išče filozof, ko se je končno iztrgal proletarski Pripovedi.

In nedvomno najino navzkrižje zadeva to, da sam bolj kot on poudarjam proces proti čudežu, resnico proti figuram, matematiko proti govoricam in pravu, odločitev proti prihodu, usmeritev proti obrnljivemu, tovarno kot politično mesto proti tovarni kot subjektu zgodovine. Morda bi Lyotard dejal, da sem bolj piktoralen, kot figuralen. Malce okoren in ne dovolj izhlapljiv. Še vedno moderen.

Dolgo časa sva imela skrajno napete odnose. Dogajanje po letu ‘68 je bilo nasilno, barvito, težko. Lyotard je preziral maoizem, ki je silovito navdihoval naša dejanja. Pomislite vendar! Že leta 1958 je skupina »Socialisme ou barbarie« objavila veliki Souyrijev članek z naslovom »La lutte des classes en China bureaucratique«. Dokazovanje, v dlakocephskem marksizmu, maoistične sleparije, je bila specialnost Lyotarda in njegovih prijateljev. In to zadev, verjemite mi, ni ravno olajševalo. Še manj pa tisto malo vere, kolikor jo je imel v ključni označevalec naše misli, označevalec »mase«, podan v smernici, delovanju, demokraciji mase. Oktobra leta 1972 je zapisal:

»Ne recite, da vemo, kaj želijo ‘mase’. Tega ne ve nihče, še manj one same. Nič se ne bi spremenilo, če bi vi, ki se delate za sluge želje mas delovali v skladu z vašo predpostavljeno vednostjo, in privzeli njihovo vodenje.«

Da, med nama je obstajal politični prepad. Potem se je politika, kot privilegirano mesto neuklonljivega, zanj umaknila. Zame, ki trdim, da je politika postopek resnice, sklenjena v niz dogodkovnih singularnosti, je to ostala, in z njo tudi tovarna. Zaradi tega je bil možen določen mir. In med nama je obstajala, od daleč, prijazna in neraziskana »naklonjenost«, kakor jo je v svojih posvetilih imenoval. Pripomniti je treba, da najini kmečki predniki prihajajo iz iste vasice, izgubljene na planotah Haute-Loire. Imenuje se Moudeyres. Na pokopališču v Moudeyresu so pokopani samo Badiouji in Lyotardi, spravljeni ne toliko s smrtjo, kolikor z brezdanjo globino časa.

Dandanes najino navzkrižje vidim na zelo omejen in določen način, kar pa ga ne zmanjšuje, ravno nasprotno. Gre za, kot vselej, tako kot pri Deleuzu, imanenco in transcendenco. Ključna izjava, s katero Lyotard v *Navzkrižju* določi glavno zahtevo filozofije, se glasi takole: »Stavek, ki formulira splošno obliko operacije prehoda od enega stavka k drugemu, je tudi sam podvržen

tej obliki operacije prehoda.« Kar bo izrekel, v kantovskem besedišču, ki ga je imel rad in kot so počeli vsi Heglovi sovražniki: »Sinteza niza je ravno tako element, ki pripada nizu.«

Sploh ne! Tega sam ne mislim. Obstaja presežek realnega, zunaj-mestnega [*hors-lieu*], odmika. Če to imenujemo transcendenca, toliko slabše. Najplehkejši primer je v tem, da sinteza tistega, kar tvori končno celo število, ni končno celo število, temveč je neka nedosegljiva entiteta v pravem pomenu besede. Imanentno načelo tistega, kar se ponavlja, ali si sledi, se niti ne ponavlja, niti ne sledi.

V tem je nedvomno vsa poanta, ki naju loči, kar zadeva tisto noči, kar je treba varovati v prihodnjem pretekliku jutra. Serialna logika odklona na eni strani, lokalizacija točke presežka, na drugi. Nedosegljiva končnost otroštva na eni strani, izčrpana zvesta projekcija tistega, kar tvori izjemo, na drugi.

Konec koncev gre, menim, za navzkrižje o neskončnem. Ali za njegovo zvezo s končnim. Kjer je razvidno, da sem sam manj Heglov sovražnik, kot je on sam, in manj pripravljen popustiti Kantu, hkrati motivu Zakona, in da entuziazem ni konec koncev nič drugega, kot zapiše Lyotard, kot »skrajno boleča radost«.

Navzkrižje o bistvu neskončnega, ne pa tudi zares o njegovi rabi. Bistveno je navsezadnje v tem, da pod imenom neskončnega ohranimo ontološko suverenost množstva. Lyotard v *Le différend* zavrne pojem človekovih pravic. Ne »pravica« ne »človek« ne ustrezata, pravi zelo ustrezno. Trdi, vselej točno, da tudi »pravice drugega« ne veljajo nič več. In na koncu predlaga veličastni izraz, ki se mu priklanjam: »avtoriteta neskončnega«.

Tako. Danes bi ob tem strinjanju rad sklenil. To filozofsko občestvo pod avtoriteto neskončnega, ki zavezuje tako k popotovanju kot uničenju, ki zavezuje k tistemu, kar ni filozofsko. Zaveza, ki je vsa v misli, a za kar misel ne zadošča. V moji govorii obstaja predhodna odločitev. In v njegovi govorici afekt. V *Le différend* je zapisal: »Marksizem, kot občutek navzkrižja, se ni končal«. Recimo takole: politika kot presežna odločitev ostaja. In z J.-F. Lyotardom imava afektirano navzkrižje, kot je to hotel Rimbaud, *mesto in formulo*.

Prevedel Peter Klepec

NAVZKRIŽJE*

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

1. Povedo vam, da so bila z govorico obdarjena človeška bitja postavljena v situacijo, ki je bila takšna, da vam zdaj o njej nihče izmed njih ne more ničesar povedati. Večina je takrat umrla, preživeli pa le redko govorijo o tem. Kadar pa o tem govorijo, se njihovo pričevanje nanaša le na neznatni del tiste situacije. – Kako torej veste, da je sama ta situacija obstajala? Mar ni sad domišljije vašega informatorja? Bodisi situacija kot taka ni obstajala, ali pa je situacija obstajala, a v tem primeru je pričevanje vašega informatorja neresnično, bodisi zato, ker bi moral umreti oziroma bi moral molčati, bodisi zato, ker lahko priča – če že govori – samo o svoji posebni izkušnji, pri čemer pa je treba še ugotoviti, ali je bila ta izkušnja komponenta situacije, za katero gre.

2. »Analiziral sem na tisoče dokumentov. S svojimi vprašanji sem neutrudno nadlegoval strokovnjake in zgodovinarje. Zaman sem poskušal najti enega samega nekdanjega deportiranca, ki bi mi bil zmožen dokazati, da je dejansko, s svojimi lastnimi očmi videl plinsko celico (Faurisson, v Vidal-Naquet, 1981: 227)¹. »Dejansko, s svojimi lastnimi očmi videti« plinsko celico bi bil pogoj, ki nekomu podeli avtoriteto, da zatrdi njen obstoj in prepriča nejeverneža. Moral pa bi še dokazati, da je zadajala smrt v trenutku, ko jo je videl. Edini sprejemljivi dokaz za njeno smrtonosnost je ta, da si zaradi nje mrtev. A če si mrtev, potem ne moreš pričati, da si umrl zaradi plinske celice. – Tožnik se pritožuje, da so ga prevarali glede obstoja plinskih celic, to je, glede tako imenovane Končne rešitve. Njegov argument je tale: zato da bi lahko neki prostor identificirali kot plinsko celico, sprejemem kot pričo edino

* Objavljeno besedilo je prevod odlomka iz istoimenskega Lyotardovega dela (*Le Différend*), ki bo izšlo jeseni v zbirki »Philosophica« pri Založbi ZRC. Izvirno besedilo se nahaja v knjigi na str. 16–50; Les Editions de Minuit, Pariz 1986. (Vse opombe so prevajalkine.)

¹ Cf. Pierre Vidal-Naquet, *Les juifs, la mémoire, le présent*, Maspero, Pariz 1981.

žrtev te plinske celice, toda če sledim svojemu nasprotniku, ni žrtve, ki ne bi bila mrtva – v nasprotnem primeru plinska celica ne bi bila tisto, kar trdi. Se pravi, da plinske celice ni.

3. Ali mi lahko poveste, sprašuje urednik, ki zagovarja svoj poklic, naslov kakega izjemno pomembnega dela, ki bi ga zavrnilo vsi uredniki in bi zatorej ostalo neznano? Najverjetneje ne poznate nobene tovrstne mojstrovine, kajti če obstaja, je ostala neznan. Če pa menite, da poznate eno, ne morete trditi, da je izjemno pomembna, razen v vaših očeh, saj ni bila objavljena. Se pravi, da ne poznate nobene in urednik ima prav. – Ta argument ima torej enako obliko kot tisti iz prejšnjih odstavkov. Realnost ni tisto, kar je »dano« temu ali onemu »subjektu«, pač pa je stanje referenta (tisto, o čemer je govor), ki je rezultat izpeljave postopkov za dokazovanje, določenih s soglasno sprejetim protokolom, in možnosti, dane vsakomur, da ponovi to izpeljavo, kolikor krat se mu zahoče. Izdajanje knjig bi bil eden takih protokolov, zgodovinska veda pa drug.

4. Ibanskijanska² priča bodisi ni komunist ali pa to je. Če je komunist, potem mu ni treba pričati, da je ibanskijanska družba komunistična, ker priznava, da je komunistična oblast edina pristojna, da izpelje postopke za ugotavljanje, ali je realnost te družbe po svoji naravi komunistična. Zanesse se nanjo, tako kot laik zanesse na biologa ali astronoma, ko gre za zatrditev obstoja virusa ali nebule. Če svojo privolitev odtegne tej oblasti, neha biti komunist. Vračamo se torej k prvemu primeru: ni komunist. To pomeni, da ne priznava ali noče priznati postopkov za ugotavljanje realnosti komunistične narave ibanskijanske družbe. V tem primeru ni mogoče njegovo pričevanje jemati za nič bolj verodostojno kakor pričevanje človeškega bitja, ki trdi, da je stopil v stik z Marsovci. »Zato ni nič presenetljivega, če ibanskijanska država vidi v delovanju opozicije zločinsko dejavnost, primerljivo kraji, gangsterizmu, špekulaciji itn. ... To je apolitična družba.« (Zinovjev, 1977: 461) Natančneje, to je učena država (Châtelet, 1982).³ Ne pozna druge realnosti kot tiste, ki je ugotovljena, in ima monopol na postopke za ugotavljanje realnosti.

5. Razlika med komunizmom na eni strani in virusom ali nebulo pa je ta, da obstajajo sredstva za opazovanje slednjih – so spoznavni predmeti – medtem ko je oni predmet ideje zgodovinskopolitičnega uma, vendar tega predmeta ni mogoče opazovati (Notica h Kantu, 4, § 1). Ne obstajajo poljub-

² Lyotard si sposoja izraz *ivanien* iz satiričnega romana Aleksandra Zinovjeva *Les hautesurs béantes*, Lausanne 1977, postavljen v izmišljen kraj – Ibansk – katerega ime je izpeljano iz stereotipskega ruskega imena – Ivan in glagola *jebati*.

³ François Châtelet, *L'Etat savant*, Pariz 1981, tipkopis.

no ponovljivi in s soglasno sprejetim protokolom določeni postopki, s pomočjo katerih bi na splošno ugotavljali realnost predmeta ideje. Tako na primer niti v astrofiziki ne obstaja protokol za ugotavljanje realnosti univerzuma, ker je univerzum predmet ideje. Na splošno velja, da predmet, ki je mišljen pod kategorijo vsega (oziroma absolutna), ni spoznavni predmet (katerega realnost je mogoče podvreči nekemu protokolu itn.). Načelo, ki zatrjuje nasprotno, bi lahko poimenovali totalitarizem. Zahteva, da je treba ugotavljati realnost stavčnega referenta v skladu s spoznavnim protokolom – če se razširi na poljuben stavek, zlasti pa na tiste, ki se nanašajo na neki vse [*un tout*] – je v svojem načelu totalitarna. Zato je pomembno razločevati stavčne rede, to namreč pomeni omejiti pristojnosti tega ali onega sodišča na to oziroma ono vrsto stavkov.

6. Tožnikov sklep (n° 2) bi potemtakem moral biti tale: zato ker ni druge priče razen žrtve, drugih žrtev razen mrtvih pa ni, nobenega prostora ni mogoče identificirati kot plinsko celico. Ne bi smel reči, da plinske celice ni, temveč da nasprotnik ne more dokazati, da je – že to bi zadostovalo, da spravi sodišče v zadrego. Na nasprotniku (žrtvi) je, da predloži dokaz za krivico, ki mu je bila prizadejana!

7. Krivica bi potemtakem bila škoda, ki jo spremlja izguba sredstev, s pomočjo katerih bi jo bilo mogoče dokazati. To se primeri, če je žrtev ob življenje, če so ji odvzete vse svoboščine, ali svoboda javnega izražanja svojega mišljenja in mnenja, ali zgolj pravica pričati o tej škodi, ali še bolj preprosto, če je sam stavek pričevanja oropan avtoritete (n° 24–27). V vseh teh primerih se izgubi, ki ni nič drugega kakor škoda, pridruži nemožnost, da bi z njo seznanili druge, v prvi vrsti sodišče. Če hoče žrtev preseči to nemožnost in vseeno pričati o krivici, ki ji je bila prizadejana, trči na tole argumentacijo: bodisi do oškodovanja [*dommage*], zaradi katerega se pritožujete, sploh ni prišlo in je vaše pričevanje krivo; bodisi je do oškodovanja prišlo, ker pa o tem, kar vam je bilo prizadejano, lahko pričate, to ni krivica, temveč zgolj škoda, in vaše pričevanje je spet krivo.

8. Bodisi ste žrtev krivice bodisi niste. Če niste, potem se motite (ali pa lažete), ko pričate, da ste žrtev. Če pa ste žrtev, saj lahko pričate o tej krivici, potem slednja ni krivica, torej se motite (ali pa lažete), ko pričate, da ste žrtev krivice. Vzemimo, da je *p*: žrtev ste neke krivice; *non-p*: niste žrtev; *Rp*: stavek *p* je resničen; *Np*: stavek *p* je neresničen. Argument je: ali *p* ali *non-p*; če *non-p*, potem *Np*; če *p*, potem *non-p*, torej *Np*. V antiki so ta argument poimenovali dilema. Dilema vsebuje mehanizem *double-bind*, ki ga je proučevala paloalt-

ška šola in ki je gibalno heglavske dialektične logike (Notica k Heglu, § 2). Ta mehanizem konstituira uporaba dveh logičnih operatorjev, izključitve: *ali ... ali*, in implikacije: *če... , potem*, na dveh protislovnih propozicijah, *p* in *non-p*. Se pravi hkrati: [(*ali p ali non-p*) in (*če p, potem non-p*)]. To je, kot če bi rekli hkrati: *to je ali belo ali ni belo* in *če je belo, potem ni belo*.

PROTAGORA

1. »Pripovedujejo, da je Protagora nekoč zahteval honorar (*misthós*) od svojega učenca Evatla. Ker slednji ni hotel plačati, rekoč: 'Saj sploh še nisem zmagal (*oudépō niken nenikeka*)', mu je Protagora odvrnil: 'Če dobim to pravdo jaz (*egò mèn án nikēsō*), potem mi je treba plačati, ker sem zmagal jaz (*óti egō enikesa*), če pa ti zmagaš, potem mi je treba plačati, ker si dobil to pravdo'« (Diels in Kranz, 80 A1; Capizzi, 1955, 158). Zgodba ima didaktično vrednost, o čemer priča pogostnost njenega pojavljanja v različnih preoblikah (Capizzi: Apulej, Avlus Gelij, Amonij, Diogen Laertski, Lukijan). Vsebuje več paradoksov (Mackie, 1964; Burnyeat, 1976).

Učitelj in učenec sta sklenila pogodbo: prvi bo dobil plačilo edino, če bo lahko drugi, zahvaljujoč pouku, ki ga je prejel, pred sodiščem uspešno zagovarjal vsaj en primer v času trajanja pouka. Alternativa je preprosta in sodba lahka: če je Evatlos vsaj enkrat zmagal, plača; v nasprotnem primeru je oproščen dolga. Ker pa ni zmagal, mu ni treba nič plačati. Protagorov odgovor s svojo brahilogično kratkostjo preoblikuje alternativo v dilemo. Če je Evatlos vsaj enkrat zmagal, mora plačati. Če pa ni nikoli zmagal, je vseeno vsaj enkrat zmagal in mora plačati.

Kako je mogoče trditi, da je Evatlos zmagal vsaj enkrat, če pa je zmerom zgubil? Zadostuje, da je sedanja pravda [*litige*] med Protagoro in njim vključena v niz pravnih, ki jih je treba upoštevati, zato da bi se odločili, ali je zmerom zgubil. V vseh prejšnjih pravnih je izgubil. Se pravi, da v pravdi zoper Protagoro, ki trdi, da je enkrat zmagal, slavi zmagoslavje, ko trdi, da ni pravde nikdar dobil. A če tako zmaga v pravdi zoper Protagoro, je vendarle vsaj enkrat zmagal.

2. Paradoks se opira na zmožnost stavka, da samega sebe vzame za referenta. Nisem zmagal, rečem, in ko to rečem, zmagam. Protagora med seboj pomeša modus (pojasnjevalno predpono: Evatlos pravi, da) in *dictum*, negativno univerzalno sodbo, ki denotira neko realnost. (Evatlos ni niti enkrat zmagal). Zato da bi prepovedal tovrstno mešanje, Russell vpelje teorijo tipov: propozicija (tu rabsodba v pravdi med učiteljem in učencem), ki se nanaša na celotnost propozicij (tu celotnost predhodnih rabsodb), ne more biti del te celotnosti. Ali pa neha biti pertinentna glede na negacijo (to se pravi, glede na načelo neprotislovnosti). Njene resničnostne vrednosti ni mogoče določiti.

Stavek, katerega referent je *vsí stavki*, ne sme biti del svojega referenta. Drugače je »slabo narejen« [*malformée*] in logik ga zavrne. (To velja za paradoks lažnivca v obliki: *Lažem.*) Logik se posmehuje sofistu, ki ne upošteva tega načela. Toda sofist ga ne prezre, pač pa omogoči, da se razkrije (in to v smehu, medtem ko ibanskijanska oblast spravlja v jok) (*n° 4*).

Russellovski aksiom tipov je pravilo za tvorbo logičnih stavkov (propozicij).

Diskurzivno zvrst, logiko, obmeji s pomočjo njene finalnosti: odločanje glede resničnosti stavka. Protagorov argument ni sprejemljiv za logiko, ker onemogoča tako odločitev. Ali je sprejemljiv v drugi zvrsti?

3. Celotnost, na katero se nanaša argument, je serijska: obstaja n pravn, »zdajšnja« med učiteljem in učencem je dodana predhodnim: $n + 1$. S tem, ko jo Protagora upošteva, naredi: $n = n + 1$. Res je, da ta sinteza zahteva dodatno »dejanje«: $(n + 1) + 1$. To »dejanje« ustreza Protagorovi sodbi. Zato slednji svojo odločitev formulira [*phrase*] v aoristu (*enikesa*), ki je čas nedoločnega: *Če zmagaš, potem sem jaz zmagovalec*. Ker je celotnost serijska, vključuje upoštevanje časa, ki je iz logične zvrsti izključen. Obstajajo seveda logike časa, ki omogočajo vsaj to, da postane ta vidik pravde očitien.

S tega vidika Evatlova trditev ne bi bila: *Noben mojih obrambnih govorov ni uspešen* (univerzalna negativna sodba, označimo jo z *non-p*), temveč: *Noben obrambnih govorov ni bil uspešen*. Zadnji stavek, če ga formuliramo v časovni logiki (Gardies, 1975)⁴, bi lahko zapisali: *Za ves čas, predhoden zdaju, je res, da v tem času non-p*. Protagora zato lahko reče: *Obstaja vsaj en čas, in ta čas je zdaj ali pozneje, in v tem času je res, da p*.

Zdaj je prav zares isti časovni logični operator, četudi ni v Protagorovem stavku na istem mestu v nizu kot Evatlov zdaj. Če ju situiramo glede na poljubni izvir, t_0 , potem se slednji imenuje t_1 , Protagorov zdaj pa t_2 . Toda arbitrarni izvir t_0 je prav tisto, čemur pravimo zdaj.

V tem oziru je Protagora zgolj izrabil možnost, ki mu jo daje deiktični izraz za čas »zdaj«, da je namreč izvir časovne serije (pred in potem) in hkrati element te serije (Schneider, 1980)⁵. Ko analizira diado prej/potem v razmerju do zdaj-a, Aristotel trči na isti problem in ga obdela (Notica k Aristotelu). Paradoksnega stavka tu torej ni mogoče izločiti zgolj zaradi njegove nepravilne tvorbe [*malformation*]. Diskurzivna zvrst, za katero mora biti sprejemljiv, ni logika, temveč »fizika«, katere referentni stavek, temveč vsak gibajoči se predmet (s stavki vred). Posplošena relativnost bo temu stavku dala domovinsko pravico v fiziki univerzuma.

4. Stavki tvorijo fizikalni univerzum, če so dojeti kot gibajoči se objekti, ki tvorijo neskončni niz. Stavek, ki se nanaša na ta univerzum, je potemtakem po hipotezi del tega univerzuma: njegov del bo postal v naslednjem hipu. Če niz stavkov, ki so obravnavani na tak način, namreč fizikalno, poimenujemo zgodovina, potem bo zgodovinarjev stavek »postal del« univerzuma, na katerega se nanaša. Težave, ki jih povzročita historizem in dogmatizem, izvirajo iz te situacije. Prvi razglša, da je njegov stavek del svojega referenta, zgodovine; drugi, da njegov stavek ni njegov del.

V razrešitvi antinomij čistega uma (*KRV*) Kant zapiše, da vprašanje niza povzame v sebi vse konflikte, ki jih sprožajo kozmološke ideje. »Zadnji« stavek je sinteza predhodnih. Je ta stavek del njihove celotnosti ali ne? Dogmatizem odgovori nikalno, empirizem pritrdilno. Kriticizem pripomni, da ni niz nikdar dan (*gegeben*), temveč zadan (*aufgegeben*), ker je njegova sinteza zmerom odložena. Stavek, ki sintetizira niz (aktualna sodba, ki se nanaša na celotnost Evatlovih obrambnih govorov), ni del niza, ko »se zgodi« (kot pripetljaj), toda vnaprej mu je neogibno določeno, da bo postal del niza, ki ga sintetizira naslednji stavek. Niz, ki ga tvori svet, zlasti svet človeške

⁴ Jean-Louis Gardies, *La Logique du temps*, PUF, Pariz 1975.

⁵ Jean Schneider, »*La logique self-référentielle de la temporalité*«, Pariz 1980, tipkopis.

zgodovine, ni ne končen ne neskončen (argumentirati je mogoče tako za eno kot za drugo), toda sama sinteza niza je »nedoločna« (KRV: 471–476)⁶.

5. Protagorov argument je *antistréphōn*. Je reverzibilen. V inačici, ki jo navaja Avlus Gelij, poteka pravda med učiteljem in učencem pred sodiščem. Obnovili bi ga lahko takole: Protagora: Če zmagaš (proti meni), boš zmagal; če zgubiš (proti meni), saj vendar trdiš, da zmerom zgubiš (proti drugim), boš torej spet zmagal. Sodniki so zmedeni. Evatlos: Če zgubim (proti tebi), bom izgubil; če zmagam (proti tebi), saj vendar trdim, da zmerom zgubim, bom torej spet izgubil. Sodniki se odločijo, da odložijo svojo razsodbo na pozneje. Zgodovina sveta ne more izreči poslednje sodbe. Zgodovino sveta tvorijo razsojene sodbe [*jugements jugés*].

9. Biti žrtev pomeni ne biti zmožen dokazati, da ti je bila prizadejana krivica. Tožnik je nekdo, ki mu je bila prizadejana škoda in ki ima na voljo sredstva, da to dokaže. Žrtev postane, če ta sredstva zgubi. Zgubi pa jih, denimo, če se pokaže, da je povzročitelj škode neposredno ali posredno njegov sodnik. Slednji ima avtoriteto, da zavrne njegovo pričevanje kot lažno oziroma možnost, da prepreči njegovo objavo. Toda to je zgolj poseben primer. Na splošno pa tožnik postane žrtev, ko ni mogoč noben prikaz [*présentation*] krivice, za katero pravi, da mu je bila prizadejana. In narobe, »popoln zločin« ni uboj žrtve ali prič (to bi pomenilo dodati nove zločine prvemu in še povečati težavnost zabrisanja vseh sledi), pač pa doseči molk prič, gluhost sodnikov in nekonsistentnost (norost) pričevanja. Nevtralizirate naslovitelja [*destinateur*], naslovljenca [*destinataire*], pomen [*sens*] pričevanja; potem je videti, kakor da ne bi bilo referenta (škode). Če ni nikogar, ki bi predložil dokaz za to, nikogar, ki bi ta dokaz priznal, in/ali če je argumentacija, ki podpira dokaz, razglašena za nesmiselno, je tožnik zavrjen, krivica, zaradi katere se pritožuje, pa ne more biti dokazana. Tožnik postane žrtev. Če še naprej vztraja pri tej krivici, kot da bi obstajala, bodo drugi (naslovitelj, naslovljenec, strokovnjak, ki tolmači njegovo pričevanje) zlahka dosegli, da bo veljal za norega. Mar paranoja ne pomeša: *Kot da bi se to primerilo s Primerilo se je?* [*Comme si c'était le cas avec le: C'est le cas?*]

10. Toda ali se tudi drugi ne vedejo, kakor da se to ni primerilo, ko pa se je morda vendarle primerilo? Zakaj bi bilo manj paranoično zanikati obstoj plinskih celic kakor ga zatrditi? Zato, zapiše Leibniz, ker je »nič preprostejši in lažji kakor nekaj« (Leibniz, 1714: § 7)⁷. Tisti, ki trdi, da nekaj je, je tožnik; na njem je, da to dokaže s pomočjo pravilno oblikovanih stavkov in postopkov

⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. In 2. Izdaja (A in B) Suhrkamp, Frankfurt/M 1986, zv. III in IV.

⁷ Gottfried W. Leibniz, »Principes de la nature et de la grâce fondés en raison« (1714) v *Oeuvres choisies*, izd. L. Prenant, Pariz 1940.

za ugotovitev obstoja njihovega referenta. Realnost je zmerom tožnikova naloga. Zagovorniku zadostuje, da ovrže argumentacijo in spodbije dokaz s protiprimerom. To je prednost zagovora, kot priznavajo Aristotel (*Retorika* 1402 b 24–25)⁸ in strategji. Tako tudi ni mogoče reči, da je hipoteza verificirana, pač pa zgolj, da ni falsificirana, vendar le do nadaljnjega. Obramba je nihilistična, obtožba zagovarja bivajoče. Zato je naloga žrtev taborišč za iztrebljenje, da to iztrebljenje dokažejo. Za naš način mišljenja realnost ni danost, ampak priložnost, ko zahtevamo, da so izpeljani postopki za njeno ugotavljanje.

11. Do odprave smrtne kazni so pripeljali nihilizem, kognitivno obravnavanje referenta, predsodek v prid obrambe. Možnosti, da se to ni primerilo, so večje od možnosti, da se je. Ta statistična ocenitev sodi v družino kognitivnih stavkov. Domneva nedolžnosti obdolženega, ki obvezuje obtožbo, da predloži dokaz za zločin, je »humanistična« inačica istega pravila igre za spoznavanje [*règle du jeu de la connaissance*]. – Če so pravila igre preobrnjena, če je vsak obtoženec domnevno kriv, potem je naloga obrambe, da dokaže nedolžnost, obtožbi pa ni treba drugo kakor da spodbije argumentacijo in zavrne dokaze, ki jih je predložila obramba. Utegne biti nemogoče dokazati, da referent stavka nima take lastnosti, če nimamo pravice do spodbijanja stavka, po katerem referent ima to lastnost. Kako bom dokazal, da nisem razpečevalec mamil, ne da bi od mojega obtoževalca zahteval, da to dokaže in ne da bi njegov dokaz ovrigel. Kako dokazati, da delovna sila ni blago, ne da bi ovrgli hipotezo, po kateri je blago? Kako dokazati tisto, kar ni, ne da bi kritizirali tisto, kar je? Nedoločnega ni mogoče dokazati. Nujno je, da je negacija negacija neke določitve. – Ta zamenjava nalog, kot ju pričakujeta ena in druga stran, lahko zadostuje za to, da se obdolženec preobrazi v žrtev, če nima pravice kritizirati obtožbe, kot to vidimo v političnih procesih. Kafka nas je glede tega posvaril. Nemogoče je – na sebi – dokazati svojo nedolžnost. Je nič.

12. Tožnik vloži svojo tožbo na sodišču, obdolženec pa argumentira tako, da pokaže ničevost obtožbe. Pride do pravde [*litige*]. Z navzkrižjem bi rad poimenoval tisti primer, ko je tožnik oropan argumentacijskih sredstev, zaradi česar postane žrtev. Če so naslovitelj, naslovljenec in pomen pričevanja nevtralizirani, je tako, kakor če škode sploh ne bi bilo (n° 9). Do primera navzkrižja med dvema strankama pride, ko poteka »poravnava« [*règlement*] konflikta, ki ju zoperstavlja, v idiomu ene izmed njih, medtem ko krivica, ki jo trpi druga, ni izražena v tem idiomu. Pogodbe in sporazumi med ekonomskimi partnerji, denimo, ne preprečujejo, nasprotno, predpostavljajo, da je

⁸ Aristote, *La rhétorique*, izd. in prev. Dufour, Pariz 1960.

in da bo delavec oziroma njegov zastopnik moral govoriti o svojem delu kot o začasnem odstopu [*cession*] blaga, katerega lastnik naj bi bil. To »abstrakcijo«, kot ji pravi Marx (izraz je slab, na katero konkretno napotuje?), zahteva idiom, v katerem se ureja pravda (»buržoazno« ekonomsko in socialno pravo). Če delavec ne bi uporabljal tega idioma, potem v polju, na katero se idiom nanaša, ne bi obstajal, bil bi suženj. S tem da ga uporablja, postane tožnik. Ali zato neha biti tudi žrtev?

13. Hkrati s tem, ko postane tožnik, ostaja žrtev. Ali ima sredstva, s pomočjo katerih bi dokazal, da je žrtev? Ne. kako torej veste, da je žrtev? Katero sodišče lahko razsodi o tej zadevi? Dejansko, navzkrižje ni zadeva pravde [*litige*], ekonomsko in socialno pravo lahko poravnava spor [*litige*] med ekonomskimi in socialnimi partnerji, ne more pa poravnati navzkrižja med delovno silo in kapitalom. S katerim pravilno tvorjenim stavkom in s pomočjo katerega dokaznega postopka lahko delavec uveljavlja na razsodišču za spore med delodajalci in delojemalci [*magistrat prud'homal*], da tisto, kar za toliko ur na teden prepusti svojemu delodajalcu v zameno za plačo, ni blago? Bil naj bi lastnik nečesa. Je v položaju obdolženca, ki mora dokazati nebivajoče [*non-étant*] ali vsaj neatribut [*non-attribut*]. Zlahka ga je mogoče spodbiti. Tako je, kakor da bi lahko to, kar je, izrazil samo v idiomu, ki se razlikuje od idioma ekonomskega in socialnega prava. V slednjem lahko izrazi samo tisto, kar ima, in če nima ničesar, potem to, česar nima, bodisi ne bo izraženo, ali pa bo izraženo na dokazljivi način, kakor če bi imel. Če se delavec sklicuje na svoje bistvo (delovno silo), potem ga to sodišče, ki ni pristojno, ne more slišati. Ta nemožnost dokaza opozarja na navzkrižje. Tistega, ki vloži tožbo, slišijo, tisti, ki je žrtev in ki je morda isti, je obsojen na molk.

14. »Preživeli redko kdaj govorijo« (n° 1). Mar ne obstaja pravcata literatura pričevanj...? – Toda to ni to. Ne govoriti sodi v zmožnost govorjenja, kajti zmožnost je možnost in slednja implicira nekaj in njegovo nasprotje. *Možno, da p* in *možno, da non-p* sta oba resnična. Implicirati istočasno nasprotje je prav definicija možnega. Iz tega, da je možno nasprotje govorjenja, ne izhaja nujnost molčanja. Moči ne govoriti ni isto kot ne moči govoriti. Slednje je nasilni odvzem, prvo pa manjkanje (Aristotel, *De Interpretatione* 21 b 12 – 17; *Metafizika* IV, 1022 b 22sq.)⁹. Če preživeli ne govorijo, je to zato, ker ne morejo govoriti, ali pa zato, ker izrabijo možnost ne govorjenja, ki jim jo daje zmožnost govorjenja? Ali molčijo po sili [*par nécessité*] ali prostovoljno, kot se reče? Ali pa je vprašanje slabo postavljeno?

⁹ Aristoteles, *Metafizika*, (prev. V. Kalan), Založba ZRC, Ljubljana 1999.

15. Bilo bi nesmiselno domnevati, da »z govorico obdarjena« človeška bitja ne bi mogla govoriti v strogem pomenu besede, kot to velja za kamne. »Po sili« bi tu pomenilo: ne govorijo, ker jim v primeru, da bi govorili, grozi najhujše, ali pa takrat, ko je nasplošno neposredno ali posredno okrnjena njihova zmožnost govorjenja. Vzemimo, da molčijo zaradi grožnje. Predpostaviti je treba zmožnost za nasprotno, da bi grožnja lahko bila učinkovita, kajti ta grožnja se nanaša na hipotetični nasprotni primer, tisti namreč, ko bi preživeli govorili. Toda kako lahko deluje grožnja, če pa je naperjena proti nečemu (tu proti možnosti, da bi preživeli govorili), ki sedaj ne obstaja? Kaj je ogroženo? Rečemo, da je to življenje ali sreča itn. tistega, ki bi govoril. A tisti, ki bi govoril (irealno, pogojno stanje), nima življenja, sreče itn., ki bi lahko bila ogrožena, ker je on sam irealen oziroma pogojen, dokler ne spregovori – če drži, da sem zmerom zgolj naslovitelj aktualnega stavka.

16. Tisto, kar je podvrženo grožnji, ni posameznik, ki ga je mogoče identificirati, temveč zmožnost govorjenja in molčanja [*se taire*]. Tej zmožnosti grozi uničenje. To je mogoče doseči na dva načina: onemogočiti govorjenje, onemogočiti molčanje. Ta dva načina sta kompatibilna: *x-u* je onemogočeno, da bi govoril o tem (tako da ga, denimo, zaprejo), onemogočeno mu je, da molči o onem (tako, da ga, denimo, trpinčijo). Zmožnost je kot zmožnost uničena: *x* lahko govori o tem *in* molči o onem, toda o tem kot o onem neha biti zmožen *bodisi* govoriti *bodisi* ne govoriti. Grožnja: »Če bi o tem pripovedoval (govoril), bi to bil tvoj zadnji stavek« ali: »Če bi o tem molčal [*taisais*], bi to bil tvoj zadnji molk [*ton dernier silence*]«, je grožnja samo zato, ker je zmožnost govorjenja oziroma negovorjenja poistovetena z *x-ovim* obstojem.

17. Paradoks zadnjega stavka (oziroma zadnjega molka), ki je hkrati paradoks niza, bi morala *x-u* izzvati ne vrtoglavo spricho tistega, kar ne more biti ubesedeno [*ce qui ne peut pas être phrasé*] (čemu pravimo tudi strah pred smrtjo), temveč neovrgljivo prepričanje, da ni zadnjega stavka. Zato da bi stavek bil zadnji, je potreben drugi stavek, da bi to razglasil, torej ni zadnji stavek. Oziroma ta paradoks bi vsaj moral pri *x-u* izzvati tako to vrtoglavo kakor tudi to prepričanje. – To pa ne onemogoča, da zadnji stavek ne bi bil zadnji, ki ga izreče *x*! – Ne, je zadnji stavek, ki ima *x-a* za neposrednega oziroma »aktualnega« naslovitelja.

18. Morali bi reči: naslovitelj in naslovljenec sta instanci, naj sta obeleženi ali ne, ki ju prikazuje stavek. Stavek ni sporočilo, ki gre od naslovitelja k naslovljencu, ki sta oba neodvisna od stavka (Lawler, 1977)¹⁰. Naslovitelj in

¹⁰ John Lawler, »Quelques problèmes de référence«, *Langages* 48.

naslovljenec sta situirana v univerzumu, ki ga stavek prikazuje, tako kot tudi njegov referent in njegov pomen. »*x-ov stavek, moj stavek, tvoj molk*«: ali *mi*, posamezniki, ki jih je mogoče identificirati, *x, y*, izrekamo stavke ali proizvajamo molke [*faisons des silences*] v pomenu, v katerem bi bili njihovi avtorji? Ali pa se stavki in molki dogajajo [*ont lieu*] (se zgodijo [*arrivent*], pripetijo [*se passent*]), prikazujoč univerzume, v katerih so individui *x, y, ti, jaz* umeščeni kot naslovitelji teh stavkov oziroma teh molkov? In če je tako, za ceno katere pomote lahko grožnja, ki je naperjena proti *x-u*, ogrozi »njegov« stavek?

19. Reči, da je *x* lahko ogrožen zaradi tistega, kar lahko pove oziroma zamolči, pomeni predpostaviti, da je gospodar nad uporabo oziroma neuporabo govornice in da mu je torej z grožnjo mogoče odtegniti to svobodo uporabe. To ni narobe, to je način, kako govorimo o govornici, o človeštvu, o njenih razmerjih, ki se ravna po pravilih družine določenih kognitivnih stavkov (humanističnih ved). Stavek »z grožnjo, s trpinčenjem, v razmerah zapora, v razmerah 'senzorične deprivacije' itn. je mogoče narekovati govorno vedenje človeškega bitja« je pravilno tvorjen stavek in žal je mogoče navesti zglede, za katere lahko znanstvenik reče: to so primeri za to. Toda humanistične vede o govornici so kot porotniki razsodišča za spore med delavci in delodajalci.

20. Tako kot ti porotniki predpostavljajo, da sta nasprotnika, o katerih morajo razsojati, v posesti nečesa, kar je predmet menjave med njima, tako tudi humanistične vede predpostavljajo, da so človeška bitja, ki jih morajo spoznati, v posesti nečesa, kar je predmet komunikacije med njimi. In oblasti (ideološke, politične, religiozne, policijske itn.) predpostavljajo, da so človeška bitja, ki jih morajo voditi ali vsaj nadzorovati, v posesti nečesa, kar je predmet komunikacije med njimi. Komunikacija je izmenjava sporočil, menjava pa komunikacija dobrin. Instance komunikacije in instance menjave je mogoče definirati edino s pomočjo posesti [*propriété*]: posesti informacij, analogne posesti uporab. In tako kot je mogoče nadzorovati tokove uporab [*flux d'usages*], je mogoče nadzorovati tokove informacij. In tako kot je sprevržena uporaba zatrta, je nevarna informacija prepovedana. Tako kot je odvrnjena neka potreba in ustvarjena motivacija, je tudi naslovitelj napeljan na to, da reče nekaj drugega od tistega, kar je hotel reči. Problem govornice, postavljen v terminih komunikacije, pripelje do problema potreb in verovanj sogovornikov. Jezikoslovec postane strokovnjak pri delovnem razsodišču komunikacije [*conseil de proud'hommes de la communication*]. Bistveni problem, ki ga mora rešiti, je problem pomena, *meaning*, kot menjalne enote, neodvisne od potreb in verovanj sogovornikov. Tako je problem tudi za ekonomista problem vrednosti dobrin in uslug kot enote, neodvisne od ponudbe in povpraševanja ekonomskih partnerjev.

21. Ali boste rekli, da so sogovorniki v istem pomenu žrtve znanosti in politike, ki govorico obravnava kot komunikacijo, kot je delavec spremenjen v žrtev, zato ker je njegova delovna sila prilična blagu? Ali bi si morali predstavljati, da obstaja »stavčna sila«, analogna delovni sili, ki se ne more izraziti v idiomu te znanosti in te politike? – Kakršna koli je že ta sila, je pri priči treba prenehati s tako primerjavo. Lahko doumemo, da je delo nekaj drugega kakor menjava blaga, ni težko doumeti, in zato, da bi ga izrazili, je potreben drugačen idiom od tistega, ki ga uporablja delovno razsodišče. Da je govorica nekaj drugega kot komunikacija informacij, ni težko doumeti, in zato da bi jo izrazili, je potreben drugačen idiom od tistega, ki ga uporabljajo humanistične vede govorce. Tu se torej primerjava neha: v primeru govorce se sklicujemo na drugo družino stavkov, v primeru dela pa se ne sklicujemo na drugo družino del, pač pa se spet sklicujemo na drugo družino stavkov. To velja za vsa navzkrižja, skrita v sporih, kakršen koli je že njihov predmet. Dati navzkrižju, kar mu gre [*faire droit au différend*], pomeni vpeljati nove naslovljence, nove naslovitelje, nove pomene [*significations*], nove referente, zato da bi se krivica lahko izrazila, tožnik pa nehal biti žrtev. To zahteva nova pravila za tvorbo in povezovanje stavkov. Nihče ne dvomi, da je govorica zmožna sprejeti te nove stavčne družine oziroma te nove diskurzivne zvrsti. Vsaka krivica mora biti zmožna ubesedenja [*doit pouvoir être mis en phrases*]. Najti je treba novo pristojnost (oziroma »preudarnost«).

22. Navzkrižje je nestanovitno stanje in trenutek v govorici, ko nekaj, kar bi moralo biti ubesedeno, še ne more biti ubesedeno. To stanje vključuje molk, ki je negativni stavek, vendar apelira tudi na stavke, ki so načeloma možni. Na to stanje naznanja tisto, čemur ponavadi pravimo občutek [*sensiment*]. »Ne najdem besed« itn. Veliko je treba iskati, da bi našli nova pravila za tvorbo in povezovanje stavkov, zmožnih izraziti navzkrižje, ki ga razkriva občutek, razen če nočemo, da je navzkrižje pri priči zadušen v pravdi, alarm, ki ga sproži občutek, pa nekoristen. Zastavek literature, filozofije, morda tudi politike je, da priča o navzkrižjih, tako da najde idiome zanje.

23. V navzkrižju nekaj »zahteva«, da je ubesedeno [*à être mis en phrases*] in trpi zaradi krivice, ker ne more biti pri priči ubesedeno. Takrat človeška bitja, ki so mislila, da lahko uporabljajo govorico kot orodje za komunikacijo, ta občutek bolečine, ki spremlja molk (in ugodja, ki spremlja izum novega idioma), pouči, da jih govorica kliče, a ne zato, da bi v njihov prid večala količino informacij, ki jih je mogoče posredovati v obstoječih idiomih, pač pa zato, da bi priznala, da tisto, kar je še treba ubesediti [*phraser*], presega tisto, kar lahko ta hip ubesedijo, in da jim mora biti dovoljeno ustvariti idiome, ki še ne obstajajo.

24. Torej bi bilo mogoče, da preživeli ne govorijo, četudi ne bi bila ogrožena njihova zmožnost govorjenja v primeru, da bi pozneje govorili. Sociolingvist, psiholingvist, biolingvist iščejo razloge, strasti, interese, kontekst teh molkov. Poiščimo najprej njihovo logiko. Ugotovimo, da so nadomestki stavkov. V pogovoru, v zaslišanju, v debati, v *talking seansi*, v izpovedi, v kritičnem prikazu, v metafizični razpravi stopi molk na mesto stavka. Stavek, ki ga nadomesti molk, bi bil negativni stavek. S takim stavkom je zanikana vsaj ena izmed štirih instanc, ki konstituira stavčni univerzum: naslovljenec, referent, pomen, naslovitelj. Negativni stavek, ki ga vključuje molk, bi zatorej lahko takole formulirali: *Ta primer ne sodi v vašo pristojnost, Ta primer ne obstaja, Ni mu mogoče dati pomena* [signifiable], *Ni v moji pristojnosti*. En sam molk je mogoče formulirati s pomočjo več teh stavkov. – Vendar pa te negativne formulacije, ki zanikajo, da bi bilo mogoče referent, naslovitelja, naslovljenca in pomen prikazati v obstoječem idiomu, ne napotujejo na drug idiom, v katerem bi te instance lahko bile prikazane.

25. Če nekoliko poenostavimo, potem bi bilo treba reči, da stavek prikazuje to, za kar gre, primer, *ta pragmata*, ki je njegov referent; tisto, kar je pomen tega primera, *der Sinn*¹¹; to, na kar oziroma na čigar naslov je pomen primera poslan, naslovljenec; to, »s« čimer oziroma v imenu česar je to pomen primera posredovan, naslovitelj. Dispozicija stavčnega univerzuma je umestitev vsake izmed teh instanc glede na druge. En stavek lahko vsebuje več referentov, več pomenov, več naslovljenecov, več nasloviteljev. Vsaka izmed teh štirih instanc je lahko v stavku zaznamovana ali pa ne (Fabbri in Sbisà, 1980)¹².

26. Molk ne opozarja na to, katera instanca je zanikana, pač pa opozarja na to, da je zanikana ena ali več teh instanc. Preživeli molčijo, to pa je mogoče razumeti, (1) da situacija, za katero gre (primer), ni zadeva naslovljenca (nima pristojnosti ali pa si ne zasluži, da bi mu o tem govorili itn.); ali (2) da se ni zgodila (tako molk razume Faurisson); ali (3) da ni o tem mogoče nič povedati (situacija je nesmiselna, ni je mogoče izraziti); ali (4) da ni stvar preživelih, da o tem govorijo (tega niso vredni itn.). Ali več teh zanikanj skupaj.

¹¹ Lyotard se tu in na drugih mestih sklicuje na Fregejevim oziroma Wittgensteinovim razločevanjem – ki je v nemščini do neke mere zavajajoče – namreč razločevanjem med *Sinn* (ang. *Meaning*) in *Bedeutung* (ang. *Reference*). V nadaljevanju bomo – razen na mestih, na katerih bo posebej opozorjeno – in v skladu z danes prevladujočo terminologijo francoski izraz *sens* prevajali s »pomen«, *réfèrent* pa z »referent«.

¹² Paolo Fabbri in Marina Sbisà, »Models (?) for a pragmatic analysis,« *Journal of Pragmatics*, 4, 1980.

27. Molk preživelih ne priča nujno v prid neobstoja plinskih celic, kot verjame Faurisson oziroma se pretvarja, da verjame. Lahko priča tudi zoper pristojnost naslovljenca (nismo dolžni poročati Faurissonu), zoper pristojnost same priče (mi, ki smo se rešili, nismo pristojni, da o tem govorimo), in končno proti zmožnosti govornice, da bi dala smisel plinskim celicam (nesmisel, ki ga ni mogoče izraziti). Če hoče kdo dokazati obstoj plinskih celic, mora odpraviti štiri molčeče negacije: Mar plinskih celic ni bilo? Pač, bile so. Toda če so bile, tega ni mogoče formulirati? Pač, mogoče je. Toda če je to mogoče formulirati, potem vsaj nihče nima avtoritete, da bi to lahko formuliral, in nihče nima avtoritete za to, da bi to lahko slišal (tega ni mogoče sporočiti drugim)? Pač, ima jo.

GORGAS

Argumentacija, ki ugotavlja realnost, po svoji obliki sledi Gorgijevemu nihilističnemu dokazovanju v *O nebvajočem*: »Nič ne obstaja; in tudi če obstaja, pravi, je nespoznat; in tudi če obstaja in je spoznat, ga vseeno ni mogoče sporočiti drugim« (Anonymus, 979 a 12).

Ogrodje argumentacije (njena *taxis*) se opira na koncesijo, dano nasprotniku. Poimenujmo ga *x*. *x* pravi: obstaja nekaj. – Gorgias: nič ne obstaja. *x* povzame: nekaj obstaja in to nekaj je dojemljivo. – Gorgias: če bi kaj obstajalo, to nekaj ne bi bilo dojemljivo (*akátálepton anthrópō*, zapiše Sekst Empirik, 65). *x* nadaljuje: to nekaj, kar obstaja in je dojemljivo, je mogoče sporočiti drugim. – Gorgias: ni ga mogoče sporočiti drugim (*anéxoiston hetérō*, zapiše Sekst Empirik, 83; *oistós*, glagolski pridevnik iz *phérō*, nositi; Anonimni pa zapiše: »tudi če bi [bitnosti] bile spoznavne, kako, sprašuje, bi jih lahko nekdo razodel drugemu?«).

Tu imamo opraviti z logičnim umikom (koncesijo) tako kot v »sofizmu« (tako ga poimenuje Freud) o kotličku. Tožnik *x* trdi, da je obdolženemu (Gorgiju) posodil nepoškodovan kotliček, ki mu je bil vrnjen preluknjan. Dialektična argumentacija je: *x*: posojen. – Gorgias: ni bil posojen. *x*: posojen nepoškodovan. – Gorgias: posojen že preluknjan. *x*: posojen nepoškodovan in vrnjen preluknjan. – Gorgias: vrnjen nepoškodovan (Freud, 1905c: 65, 234)¹³. Tudi če obstaja neka realnost (posojeno), je nepredikabilna (nepoškodovan/preluknjan); in tudi če je, primera, ki bi ustrezal atributu (vrnjen preluknjan/vrnjen nepoškodovan), ni mogoče pokazati. Logični umik, ki je nesmiseln, če ga izločimo iz poteka tožnikove argumentacije, razkrije pravila kognitivne stavčne družine: določiti referent (kotliček, ki je posojen ali ne), pripisati predikat subjektu izjave (posojen preluknjan ali ne), pokazati primer, ki velja kot dokaz (vrnjen preluknjan ali ne). Pripomniti velja, da Gorgias zastopa v tej pravdi obrambo.

Barbara Cassin je pokazala, da »zagovarja« Parmenidovo tezo. Namesto da bi vztrajal pri tem, da jo je razodela boginja, poskuša konstruirati argument v njen

¹³ Sigmund Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, v *Gesammelte Werke*, zv. VI, S. Fischer, Frankfurt/M 1961.

prid, a s tem jo ravno izniči. »Ni mogoče (*ouk estín*) niti biti niti ne biti.« To je njegov sklep, do katerega ga je pripeljala tale argumentacija: »Kajti če je nebit ne biti [kot zapiše Parmenid], potem bi, nič manj kot bivajoče, nebivajoče bilo: nebivajoče je namreč nebivajoče, tako kot je bivajoče bivajoče, tako da dejanske stvari (*ta prágmata*) so, nič manj kot niso« (979 a 25 sq.). In doda: »Če pa nebit je, potem bit, pravi, njegovo nasprotje, ni. Dejansko, če nebit je, potem je bi morali reči, da bit ni.« Se pravi, nič ne biva, bodisi zato, ker sta bit in nebit eno in isto, bodisi ker nista. Če sta, je to zato, ker je bit nebit; če nista, je to zato, ker bit ni nebit in jo je mogoče afirmirati le z dvojno negacijo.

Gorgias potemtakem anticipira Heglovo argumentacijo iz prvega poglavja *Wissenschaft der Logik*. Kar Hegel poimenuje postajanje kot *Resultat*, imanenten tej argumentaciji, Gorgias poimenuje »niti biti niti nebiti«. Gorgias »prezre« pravilo rezultata (Notica k Heglu), ki je gibalno spekulativne logike. To pravilo predpostavlja smotrnost Sebstva (nekakšnega aristotelovskega boga), ki ne bi moglo prestati gorgijskega spodbijanja.

Lógos, argument, v samem poteku svoje konstrukcije, izniči demonični stavek, razodetje, s katerim se začne Parmenidova pesnitev. Argument ne ovrže tega stavka, pač pa iz njega naredi stavčno družino. Ontologija, poiesis je dovoljena, je zvrst. Ta zvrst nima enakih pravil kot dialektična zvrst (v grškem pomenu). Predvsem pa boginja ni sogovornik, ki bi bil podvržen pravilom za spodbijanje. Zadostuje, da Parmenid nakaže, da sta misli odprti dve poti, pot *biti* [celle du *est*] in pot *ne biti* [celle du *non est*], da Gorgias eno in drugo spremeni v tezo in antitezo, v prid katerih argumentirata partnerja v dialektiki, iz katere je boginja odsotna in v kateri sta teza in antiteza podvrženi medsebojnemu spodbijanju. Dvojnost poti je za ontologijo neznosna, implicira namreč nasprotnost in dovoljuje negativno dialektiko.

Dialektika se ravna po pravilih. (Aristotel si je dal za nalogo, da jih postavi, zlasti v *Topiki* in *Sofističnih ovrzbah*.) A kakršna koli so že ta pravila in naj jih je še tako težko postaviti, sama ta pravila predpostavljajo nekakšno metanačelo. Barbara Cassin (ki ga poimenuje arhiizvir [*archiorigine*]) ga izpelje iz Razprave, ki jo podaja Anonimni, in ponudi izvirno interpretacijo spornega stavka: »Če torej nič je, potem demonstracije rečejo vse brez izjeme (*ei mèn oun oudén, tàs apodeíxeis légein hápanta*)« (980 a 9). Prav s tega nihilističnega in hkrati logologičnega gledišča prejmemo in preučujemo vprašanje realnosti. Realnosti nam ni oktroirala boginja s kazalcem, treba jo je »demonstrirati«, se pravi, zanjo je treba podati argumente in jo prikazati kot primer, ko pa je že dokazana, je stanje referenta kognitivnih stavkov. A to stanje ne onemogoča, da čisto preprosto »nič je«.

Tako kot za Wittgensteina je tudi za Gorgija barva paradigma za vprašanje realnosti. Stavke, kot so: »Za začetek, ne reče barve, pač pa izrekanje« (980 b 5) ali pa »Tako kot ni barve, ki bi jo bilo mogoče dojeti (*dianoesthai*) ali videti, tudi hrupa ni. Je samo slišanje« (980 b 6), je mogoče primerjati s stavki, kot so: »Kajti z gledanjem se nič ne naučimo o pojmih barv« ali pa »Predstavljajmo si pleme barvno slepih ljudi, tako pleme bi namreč lahko obstajalo. Ne bi imeli enakih pojmov za barve kot mi. Kajti četudi bi predpostavili, da govorijo, denimo, angleško in zato razpolagajo z vsemi angleškimi besedami za barvo, bi jih vseeno uporabljali drugače kot mi in bi se tudi drugače naučili jih uporabljati. Ali pa, če govorijo tuj jezik, bi nam bilo težko prevesti njihove besede za barvo v naš jezik« ali pa: »Nočemo izdelati teorije barv (niti fiziološko, niti psihološko), temveč logiko pojmov za barvo. Ta pa izpolni tisto,

kar ljudje pogosto neupravičeno pričakujejo od teorije« (Wittgenstein, 1950–51: 172, I 13, I 22)¹⁴.

28. Zato da bi ugotovili realnost referenta, je treba ovreči štiri molke [*silences*], na katere se sklicuje Gorgias, vendar v obrnjenem vrstnem redu: je nekdo, ki naj naznači referent, in nekdo, ki naj razume stavek, ki ga naznači; referent je mogoče naznačiti; obstaja. Dokaza za realnost plinskih celic ni mogoče predložiti, če niso upoštevana pravila za podajanje dokaza. Ta pravila določajo univerzum kognitivnih stavkov, to se pravi, da instancam: referentu, naslovitelju, naslovljencu in pomenu podeljujejo določene funkcije. Tako naj bi si naslovitelj prizadeval doseči soglasje z nasloviteljem glede smisla [*sens*] referenta: priča mora pojasniti naslovitelju pomen [*signification*] izraza *plinska celica*. Naslovljenec naj bi dal svoje soglasje naslovitelju, ko nima pojasnjevalnemu stavku nič očitati: sprejme ali ne pomen, se pravi, razlago, ki jo daje naslovitelj. Če je ne sprejme, naj bi predlagal drugo razlago izraza. Ko je soglasje doseženo, dobimo pravilno oblikovan izraz. En in drugi lahko rečeta: strinjava se, da je plinska celica to ali ono. Samo takrat je lahko obstoj realnosti, ki bi lahko ustrezala referentu tega izraza, »pokazan« s pomočjo stavka v tejli obliki: *To ali ono je primer plinske celice*. Ta stavek izpolni ostenzivno funkcijo, ki jo ravno tako zahtevajo pravila kognitivne zvrsti.

29. Toda ali je res tako v znanostih? O tem je mogoče dvomiti (Feyerabend, 1975)¹⁵. – Na to vprašanje sploh ni treba odgovoriti, če ni tako, kajti takrat igra, ki jo igramo v zvezi z zadevnim stavkom, ni znanstvena. To namreč trdi Latour (1981)¹⁶: igra je retorična, pravi. Toda kateri igri potem pripada ta zadnji stavek? Prej bi morali odgovoriti: na vas je, da podate dokaz, da ni tako, ampak drugače. To bo izvršeno v skladu z minimalnimi pravili za predložitev dokaza (n° 65) ali pa sploh ne bo izvršeno. Reči, da v znanosti dejansko ni tako, pomeni obvezati se k temu, da boste ugotovili, kaj se dejansko dogaja, to pa je mogoče narediti edino po znanstvenih kognitivnih pravilih, ki omogočajo ugotavljanje realnosti referenta. Če je stavek, ki zatrjuje, da je znanost v resnici retorika, znanstven, potem smo pred izbiro: ali je tudi sam ta stavek retoričen, ker je znanstven, in torej ne more podati dokaza ne za realnost svojega referenta ne za resničnost njegovega smisla. Ali pa je razglašen za znanstvenega, ker ni retoričen. Se pravi, da je izjema glede na tisto, kar vendarle zatrjuje kot občevaljavno, zato je ne bi smeli reči, da je znanost retorična, pač pa da je neka znanost retorična.

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Colour*, izd. G.E.M. Anscombe in G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1977.

¹⁵ Paul Feyerabend, *Against Method*, NLP, London 1975.

¹⁶ Bruno Latour, »Irréductions«, v *Les microbes: Guerre et paix*, Pariz 1981 (tipkopis).

30. Zakaj naj bi raje rekli »pravilno tvorjen izraz« kakor »stavek s pomenom« [*phrase significative*]? Prvi je podvržen pravilom za tvorbo kognitivnih stavkov, pri katerih gre za resničnost oziroma neresničnost. Ta pravila pa so tudi sama predmet formalnogičnih raziskav in – v tisti meri, v kateri se stavki nanašajo na področja reference – aksiomatskih raziskav. Kar zadeva njihovo pravilno tvorbo, je irelevantno, ali so stavki, ki upoštevajo ta pravila, stavki s pomenom v istem pomenu kot v navadni govorici ali ne. Če so prevedeni v navadno govorico, se utegnejo zdeti nesmiselni. In narobe, stavki iz navadne govorice so lahko »stavki s pomenom« v tej govorici, niso pa pravilno tvorjeni ali pa so vsaj dvoumni glede na pravila kognitivnih stavkov. *x* telefonira *y-u*, svojemu prijatelju, ki ga ni videl že dolgo časa, in mu reče: *Lahko se oglasim pri tebi* (n° 137, 139, 140). V zaostrenih razmerah lahko visok vladni uradnik ukaže svojim podrejenim: *Ne izpolnite ukaza* [*Désobéissez*]. Prvi stavek je dvoumen, drugi pa je nepravilno tvorjen, toda njuna naslovitelja sprejmeta oba stavka kot stavka s pomenom. Tako tudi stavek: *Smetnjak je poln* ne bo logika ali znanstvenika napeljal na odgovor, ki je vendarle splošen: *Prav, že grem* (Fabbri, c. 1980)¹⁷. »Omejitev«, ki so naložene stavkom, sprejemljivim v znanostih, so nujne, zato da bi bila učinkovita verifikacija ali falsifikacija teh stavkov: določajo izvedljive postopke, katerih ponovljiva izvedba dovoljuje konsenz med nasloviteljem in naslovljencem.

31. To pravzaprav sploh niso »omejitve«. Ravno nasprotno, čim natančneje določamo pravila za validiranje [*validation*] stavkov, boljje razločimo različna pravila in dojamemo druge idiome. Igra z žogo ni ista, če pravilo določa, da se žoga ne sme nikdar dotakniti tal, ali pa če se lahko dotakne tal le enkrat na vsakega igralca ob menjavi žoge, ali enkrat samkrat na ekipo ob servisu, ali enkrat na vsako ekipo ob menjavi itn. Tako je, kakor da bi se spreminjali pogoji smisla. Vidal-Naquet navaja Luciena Febvra, ki navaja Cyranoja de Bergeraca: »O nekem človeku ne smemo verjeti vsega, ker človek lahko pove vse mogoče. O nekem človeku smemo verjeti samo tisto, kar je človeško« (1981: 268). Zgodovinar se sprašuje: »Kaj je človeško? Kaj nemogoče?«¹⁸ Toda gre prav za vprašanje, ali imata ti dve besedi še pomen.« Ali ne bi morali verjeti v nečloveško, o čemer poročajo pričevanja o Auschwitzu? – *Nečloveško* pomeni nezdržljivo z idejo človeštva. Ta pomen je pertinenten za družine etičnih, pravnih, političnih, zgodovinskih stavkov, v katerih je ta ideja nujno zastavek. V kognitivnih stavkih *človeško* predicira dogodek, ki za-

¹⁷ Paolo Fabbri v zasebnih pogovorih, 1980.

¹⁸ Nanaša se na L. Febrov komenar Bergeracovega citata: »Lepo besedilo, nekoliko prepozno, je iz leta 1654. Toda da nam priložnost, da v Franciji – končno – pozdravimo rojstvo novega pomena ... pomena nemogočega« (v: Vidal-Naquet, 1981: 268 sq.).

deva človeško vrsto in za katerega je mogoče pokazati primere. Žrtve, rablji in priče iz Auschwitza sodijo v razred človeških bitij; sporočila, ki jih od njih prejemo, imajo pomen in so gradivo, ki ga je mogoče verficirati, četudi so nezdružljiva z idejo človeštva. Za sporočila, ki jih pošilja *Voyager II* o Saturnu, bi lahko rekli, da so skorajda nečloveška v drugem pomenu, ker jih večina ljudi sploh ne razume in jih ne bi mogla potrditi, so pa človeška vsaj v prvem pomenu, saj jih sploh ne bi bilo, če jih ne bi zahtevala ideja o človeštvu, ki napreduje v svojem spoznavanju.

32. Četudi so postopki za verifikacijo precizirani, kot bi morali biti, kako naslovitelj ve, da naslovljenec pravilno razume, kar mu hoče povedati, in da hoče tako kot on, da je ugotovljena resnica o tistem, o čemer govorita? – Naslovljenec to predpostavlja. Verjame, da je tako. Verjame, da tudi naslovljenec verjame isto zanj, za naslovitelja. Itn. – Zdaj pa ste začeli prakticirati »humanistične vede«, preiskujete menjenje [*les vouloir-dire*] (*meaning*), želje, verovanja, za katere predpostavljate, da so lastnost teh entitet, človeških bitij. S tem pa predpostavljate, da le-ti uporabljajo govorico za določene smotre. Ta predpostavka o instrumentalnem razmerju med mislimi in govorico je skupna psihologiji, sociologiji, pragmatiki in neki določeni filozofiji govorice. To razmerje se ravna po tehnološkem modelu: misel ima smotre, govorica pa misli ponuja sredstva. Kako lahko naslovljenec razbere nasloviteljeve smotre v jezikovnih sredstvih, uporabljenih v sporočilu? Za vprašanja govorice se zdi, da pertinentnost idej o Homo, o Homo faber, volji, dobri volji, ki sodijo na druga področja, ne zbuja nobenega dvoma!

33. Toda ostane, da se Vidal-Naquetu ne bo posrečilo prepričati Fauris-sona, da je stavek: *Plinske celice so obstajale* resničen, če je le-ta »zlonameren« [*de mauvaise foi*]. Zgodovinar z grenkobo ugotavlja, da na podoben način »še obstajajo antidreyfusovci« (1981: 269). Tudi glede primera, katerega realnost je bila dokazana, kolikor so to dopuščali postopki za ugotavljanje realnosti (ponaredek, ki ga je sfabriciral polkovnik Henry)¹⁹, lahko konsenz umanjka. Zla volja [*mauvaise volonté*] ali zlonamernost [*mauvaise foi*] ali slepo verovanje (ideologija Zveze za francosko domovino)²⁰ lahko tako onemogočijo, da bi se

¹⁹ Avtor lažnega obremenilnega dokumenta v Dreyfussovem primeru, ki je bil napisan po prvem sojenju, in to z namenom, da bi kot del strategije prikrivanja francoske vojske, zato da bi preprečila ponovitev preiskave. Po razkritju nepristnosti dokumenta, je Henry naredil samomor.

²⁰ Ligue pour la Patrie française, skrajnodesničarska organizacija, katere veliko članov je bilo znanih po antisemitizmu, bili so razvpiti zagovorniki obsodbe Dreyfussa – in to celo potem, ko je bila njegova nedolžnost dokazana – zato da bi branili »svetost« in »avtoriteto« francoskih vojaških, pravnih in političnih institucij.

pokazala resnica in da bi bilo zadoščeno pravici. – Ne. Tisto, čemur pravite zla volja, itn., je vaše ime za to, da nasprotniku ne gre za to, da bi bila ugotovljena realnost, da ne sprejema pravil za tvorbo in validiranje kognitivnih stavkov, da njegov cilj ni prepričati. Zgodovinarju se ni treba truditi, da prepriča Faurissona, če slednji »igra« neko drugo diskurzivno zvrst, tisto namreč, v kateri tisto, za kar gre, ni prepričanje, to se pravi, pridobitev konsenza glede določene realnosti. Če zgodovinar vztraja na tej poti, se bo znašel v položaju žrtve.

34. A kako naj vemo, da je nasprotnik zlonameren [*de mauvais foi*], dokler ga nismo poskušali prepričati in dokler ni s svojim vedenjem pokazal svojega omalovaževanja znanstvenih kognitivnih pravil? – »Igramo igro«, kot jo določajo ta pravila, naslovljenčev protiodgovor pa pokaže, da jih ne spoštuje. – Kaj pa, če si nasprotnik prizadeva prikriti, da ne spoštuje pravil za spoznavanje in ravna, kakor da bi jih spoštoval? V tem primeru bi moral poznati njegove namere... – Smo torej pred alternativo: ali stavki, katerih naslovitelj je, zadovoljujejo ta pravila, ali pa jih ne zadovoljujejo. Ne morejo biti dvoumna v tem oziru, kajti ta pravila dvoumnost ravno izključujejo. – Lahko pa se kdo pretvarja, da ta pravila zadovoljujejo, da so enoumna: lahko izumi dokazila [*pièces à conviction*]. Vrhovni štab²¹ se ni obotavljal to storiti. – Očitno, toda naloga obrambe je, da ovrže argument, da oporeka priči, da zavrne dokaz, to pa lahko počne tako dolgo, kolikor je potrebno, in celo, dokler obtožnica ni umaknjena. Potem bomo videli, da je tožnik igral drugo igro. – Nedvomno, toda ali ne bi bilo mogoče ogniti se navzkrižju, tako da ga anticipiramo? – Zdi se, da je to nemogoče. Kaj bi namreč razlikovalo tako anticipacijo od predsodka, naj bo ugoden ali neugoden, ki meri na osebo vašega nasprotnika, na način, kako »tvori« stavke [*phraser*]? Toda predsodke izključujejo že pravila za znanstvene kognitive. – Kaj pa tisti, ki postavljajo ta pravila, mar ne podležejo predsodku, da so pristojni za to, da jih postavljajo? In res, kako naj bi se ognili temu predsodku, dokler ta pravila niso postavljena in dokler jim zatorej manjkajo kriteriji, ki omogočajo ločevanje pristojnosti?

PLATON

1. Močan in šibek.

Melet, pravi Sokrat, je na sodišču vložil tožbo zoper mene. Toda že dolgo je tega, kar ga je prehitela govorica, in te me je bolj strah: ukvarjal naj bi se s sumljivimi raziskavami tistega, kar je pod zemljo in na nebu; znal naj bi najšibkejši argument spremeniti v najmočnejšega; učil naj bi, da ni treba verovati v bogove (*Apologija*, 18 b, 19 b–c, 23 d). To so v resnici poglobitve točke obtožbe, ki jo naslovi proti Sokratu

²¹ V Dreyfusovem primeru.

Aristofan v *Oblakih*, pred petindvajsetimi leti. Komik je razen tega sokratikom očital spolno sprevrženost [*inversion*].

Proces meri na preobrat [*inversion*] v načinu govorjenja, brezbožno diskurzivno zvrst. Aristotel pripiše Protagori in Koraksu večino sprevrčanja najšibkejšega argumenta v najmočnejšega (*Retorika* II 24: 1402 a 23); Evzebij, Sekst Empirik, Diogen Laertski, Filostrat, Hezihij, Platon in Cicero (Diels in Kranz, 80 B4, A12, A1, A2, A3, A23) pripisujejo Protagori izjavo, da zaradi pomanjkanja časa in odsotnosti dokaza, ki bi ga bilo mogoče pokazati [*preuve ostensible*], ni mogoče vedeti, ali bogovi obstajajo ali ne, niti kakšni so. Diogen, Filostrat, Evzebij še poročajo, da so Atene zaplenile in sežgale Protagorove knjige, Sekst Empirik pa, da je zbežal, zato da bi ušel kazenskemu pregonu zaradi brezbožnosti (Diels in Kranz, 80 A1, A2, A4, A12). Z izjemo bega sta v obtožbi o logičnem sprevrčanju [*renversement*] imeni Sokrata in Protagore zamenljivi.

Razrešitev vprašanja brezbožnosti je eden od zastavkov Platonovega dela. Gre za potrditev zatona *ontologosa* in za definicijo pravil novega *logologosa*. Stavek, ki prihaja k nam od Parmenida, je stavek, ki ga je Parmenid slišal iz ust boginje. Ontologija kot diskurzivna zvrst predpostavlja to mračno razsvetlitev: to, o čemer govori [*phrase*], bit, je hkrati to, kar govori [*phrase*] skozi njegova usta; referent je hkrati tudi naslovljenec. »Isto je misliti in biti.« Ontološki stavek je najprej in predvsem prejeti [*reçue*] stavek, mislec biti pa je naslovljenec, priča. Glede tega retor, sofist pozoveta pričo k izpovedbi, od nje zahtevata, da predloži svoje dokaze. Teh pa nima bodisi zato, ker referenta sploh ni, bodisi zato, ker ga ni mogoče dojeti, ali pa navsezadnje zato, ker ni sporočljiv. Kar Gorgias trdi o biti in nebiti, Protagora trdi o bogovih. Bit in nebit v prvem primeru, bogovi v drugem so postali referenti, instance, ki jih je treba dokazati. Prav to je razlog, zakaj je novi diskurz razglašen za brezbožnega; ne sklicuje se na razodetje, zahteva ovržbo (»falsifikacijo«), zato da bi bila ugotovljena realnost referenta. Brezbožnost je v tem, da je instancama naslovitelja in naslovljenca naloženo breme dokazovanja. Beseda *logos* spremeni pomen. Ni več reči-sprejeti [*dire-accueillir*], temveč reči-argumentirati.

Platonu gre za postavitev argumentacijskih pravil, ki bi onemogočala, da bi najšibkejši argument premagal najmočnejšega s spremljajočimi ga učinki prepričevanja (začaranja, *goeteia*, [*Menexenos* 234 c – 235 a]). Ti učinki so opisani v *Menexenu* v zvezi z zvrstjo nagrobnega govora pod krinko *pasticha* (Loraux, 1974: 172–211; 1981: 267–332)²². Sokrat zaznamuje premestitve instanc, ki jih izvrši nagrobni govor. *Lógos epítáphios*, vrsta epideiktčne zvrsti, ki postavi za svojega naslovitelja govornika, ki ga je predlagal Svet, za naslovljenca Skupščino državljanov, za referenta državljanje, ki so umrli v boju za domovino. Vzpostavljeni pomen takega govora je hvalnica slednjih. Njegov učinek na naslovljenca je »očaranost« (poslušalcu se zdi, da se je znašel na Otoku blaženih).

Temu občutku ustreza zaporedje premestitev imen glede na instance: smrt v boju je »lepa smrt«; lepa smrt implicira »dobro« življenje; atenski način življenja je dober; Atenec, ki živi tako življenje, je dober; vi ste dobri. Porazdelitev imen glede na instance v manifestnem univerzumu, ki ga prikazuje *epítáphios*, je takale: jaz, govornik, pravim vam (Skupščini), da so tisti, ki so umrli na bojnem polju slave, dobri. V

²² Nicole Loraux, »Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène*«, *L'Antiquité classique* 43.

soprikazanem [*coprésenté*] (latentnem) univerzumu pa je porazdelitev takale: pravim vam, da ste dobri. Če pa upoštevamo sklepno propospopejo (kjer mrtvi junaki spregovorijo), je ta porazdelitev celo takale: prek posrednika (govornika) pravimo mi (mrtvi junaki) nam (živim državljanom), da smo (živi in mrtvi) dobri. Naslovljenec v prvem univerzumu zasede tudi mesto referenta v drugem. Referent v prvem univerzumu postane tudi naslovitelj v drugem. (n° 156, 160)

Od Skupščine ni pričakovati, da bo spregovorila, da bo argumentirala, niti tega ne, da bo razsojala. Epideiktika ni dialektika, ni niti pravna ali deliberativna retorika, vse prej se nagiba k poetiki. Ne gre za to, da bi v naslovljencu izzvali stavke, temveč tiste kvazi-stavke, ki so nemi občutki. Če so se stavki zgodili, bi prej ali slej odpravili dvoumnost patosa in izničili čar. (Tu lahko vidimo, da je v nekaterih stavčnih družinah, pesniških, zastavek naslovljenčev molk kot naznanilo občutka). Molk patosa, vrtoglavica, ki jo opisuje Sokrat, izvira iz vsepričujočnosti porazdeljevanja imen po instancah: naslovitelj sliši tisto, kar je o njem povedano, kot da ne bi bil tam, kot da bi torej hkrati bil živ kot naslovitelj in mrtev kot referent, kot da bi bil nesmrten. (To vsepričujočnost bi lahko poimenovali izpolnitev želje, toda to poimenovanje je metafizično).

V platonovskem besednjaku je ta skupina paralogičnih operacij poimenovana: *metabolé*, *mímesis*, *peithó*. Pri naslovljencu predpostavlja dovzetnost [*passibilité*], *paitheia*, zmožnost biti aficiran, metamorfično zmožnost (katere simbol je oblak); pri naslovitelju pa predpostavlja pretvarjanje, zamračevanje, apokriptičnost (ne govorim jaz, pač pa bogovi, junaki govorijo skozi moja usta: prozopopeja mrtvih, prozopopeja parmenidovske boginje).

2. Brezbožnost.

Kako je ta skupina operacij povezana z brezbožnostjo? Najprej s tem, da bogovi nastopajo kot naslovljenci. »Noben človek, ki skladno z zakonu veruje v bogove, ne stori hote brezbožnega dejanja in nikoli ne izusti protizakonite besede. Če to stori, je pod vplivom ene od treh afekcij (*pathón*)²³: ali sploh ne veruje v bogove, ali, drugič, veruje, da obstajajo, da pa se ne menijo za ljudi, ali pa, tretjič, veruje, da jih je mogoče z daritvami in molitvami potolažiti in si pridobiti njihovo naklonjenost« (*Zakoni* XX 885 b). Trije primeri brezbožnosti. Bodisi bogovi niso naslovljenci naših stavkov, ali pa, če so, nanje ne odgovorajajo, niso sogovorniki, ali pa so, če odgovarjajo, podvrženi podkupovanju, strasti, niso pravični. Torej: bogovi ne obstajajo; če obstajajo, so nemi; če govorijo, rečejo tisto, kar hočemo, da rečejo. Prevedene v drugo osebo, tisto, ki zaznamuje instanco naslovljenca, bi lahko na bogove naslovljene brezbožne stavke zapored formulirali takole: ne obstajate; ne govorite; govorite tisto, kar hočem, da rečete. V vsakem teh primerov pa ste manj močni od mene, ki obstajam, govorim in rečem, kar hočem reči. Bogove tradicionalno poimenujejo »najmočnejši« (*kreíttones*), zlasti ju tako imenujeta Aristofan in Platon (*Des Places*: I, 299–300)²⁴.

Lahko si še brezbožen, ne zato, ker govoriš o bogovih, pač pa zato, ker govoriš bogovom. Bogovi so tedaj v položaju referenta stavkov, ki si jih ljudje izmenjujejo. To

²³ [v slov. prev.: stališč].

²⁴ Edouard des Places, *Lexiques platonicien*, 2. zv., Les Belles Lettres, Pariz 1970.

velja za veliko tradicionalnih pripovedi, za *mýthoi*: bogovi naj bi bil vzrok zla kakor tudi dobrega, spreminjali naj bi svojo podobo (torej lagali) – dva simptoma šibkosti, ki ju potrjujejo *mythopoioi* kakor tudi *logopoioi*, to je, pesniki kakor tudi retorji in sofisti (*Država* II 376 c sq.). Kanonični stavek teh diskurzivnih zvrsti je: Pravim ti, da so tako šibki kot ti in jaz. To je razlog, zakaj so tvorci stavkov [*faiseurs des phrases*] izgnani iz idealne polis (*Država*) in obsojeni na najhujše v dejanski polis (*Zakoni*).

Brezbožnost je lahko konec koncev tudi v tem, da izdamo resnicoljubnost bogov. Bogovi so v tem primeru postavljeni kot naslovitelji stavkov. Brezbožnost je v tem, da jim položimo v usta: Lažemo, varamo vas, rečemo vam to, res pa je ono. Tarča Platonove kritike (*Država* III 392 c – 398 b) je tu predvsem postopek, ki dá bogovom besedo, in ne toliko tisto, kar hočemo, da rečejo; prej meri na *lexis* kakor na *logos*. Ta postopek je mimetičen: s tem da postavi boga v položaj naslovitelja, zakrije »pravega« naslovitelja, ki je praviloma pripovedovalec. Čisti primer mimetične poetike je gledališče: avtor se sploh ne prikaže na odru, ostaja skrit, apokrifin. Ditiramb pa je nasprotno neposredna pisava, ki ohrani sledi »avtentičnega« naslovitelja. Homerski ep meša mimesis in diegesis (*ibid.*)

Mimesis je načeloma treba zavreči. Mimesis namreč ustvarja drugo naravo, podpira neprimerno izražanje, s tem da množi preobleke in *metabolaí* (*Država* III 395 d, 397 b). To, da je mizar v razmerju do postelje kot bog v razmerju do ideje postelje, še gre. To je dvojna, bedna, vseeno pa ontološka organizacija videza in bivajočega. Ko pa slikar temu doda še podobo postelje, dobimo pomilovanja vreden artefakt, ki samo podvoji ontološko bedo, s tem da podvaja najbolj nestanovitno bivajoče, čutno.

In vendar Sokrat uporablja isti artefakt v *Državi* (VII. knjiga). Ko bi moral pojasniti, da je sonce v razmerju do stvari kot dobro v razmerju do idej, podvoji analogijo z analogonom, ki ne bi mogel biti bolj mimetičen: je kot ogenj, pravi, postavljen na začetku votline, v razmerju do narejenih predmetov, katerih sence projicira. Sokrat si pri tem pomaga s tole okoliščino: morali bi prepovedati mimesis, vendar je ne moremo. Dejansko ne zapopademo samih reči, temveč njihove podobe. Če bi namreč zapopadli stvari, potem nam ne bi bilo treba govoriti [*phraser*]. Oziroma če ne bi govorili, potem ne bi potrebovali mimesis. Govorjenje poteka v manku biti tistega, o čemer je govor. Govorica je znak, da ne poznamo biti bivajočega. Ko jo poznamo, smo bivajoče, to je molk (*VII. pismo*, 342 a). Z mimesis lahko torej zgolj sklenemo kompromis.

Simulakrum vara kot idol (*eidolon*), če pa ga vzamemo kot *eikós* (verjeten), nam hkrati kaže tudi pot resničnega, »pravega« (*Faidros* 261 sq.) Dozdevek je treba regularitati. Potrebujemo dobre *týpoi*, dobre kalupe, ki dajejo ustrezne simulakre (*eoihóta*) (*Država* II 377 e – 379 a). Znak za to, da je posnemanje nujno, je govorica, saj smo jo prejeli z zgodbami, ki so nam jih pripovedovale dojilje in ženske, ko smo bili majhni (*ibid.* 377 b). Kako se mu ogniti? Lahko samo izboljšamo kalup. Kanonični stavek platonovske poetike bi potemtakem bil: Varam te tako malo, kot je mogoče.

3. Dialog.

Prav v okviru te problematike izgube ali pojemanja realnosti referenta se izoblikujejo pravila, ki naj bi omogočila konsenz med partnerji glede stavka, ki identificira svoj referent, kot je treba. Potrebna je nova vrsta diskurza znotraj same dialektične zvrsti. Prizadevanje za konsenz ni regulativni ideal eristike, ki si prizadeva zmagati

za vsako ceno, niti sofistike, ki je podla kramarska eristika, niti peirastike, dialektike eksperimentiranja, ki si prizadeva preizkusiti mnenja (Aristotel, *Sofistične ovržbe*: 2, 8, 11). Pravila za tvorbo in povezovanje stavkov in predložitev dokazov še zdaleč niso postavljena in še zdaleč niso predmet konsenza niti za tiste, ki hočejo priti do resnice s pomočjo razpravljanja. Razpravljanje je pogosto prekinjeno z: To ni pošteno. Postavitev teh pravil je predmet tudi za *Topiko*, *Sofistične ovržbe* in *Retoriko*.

Sokrat ugovarja Polosu (*Gorgias* 471e–472b, 474 a sq., 475d–476a), da njuna razprava ne sodi v zvrst pravne oziroma politične retorike, temveč v *dialégesthai*. Nismo na sodišču, »ne sodim med tiste, ki se ukvarjajo s politiko«. Odvetnik, tribun mislita, da je mogoče doseči odločitev v svoj prid z navajanjem številnih prič. »Takšna ovržba, zatrdi Sokrat, je povsem brez vrednosti, kadar gre za resnico.« Edino pričevanje, ki zanj šteje, je pričevanje Polosa, njegovega nasprotnika. Kajti če Polos in on prideta do soglasja (*homología*) glede stavka, je to znamenje za resnično. Zahteva mora biti vzajemna: Sokratovo soglasje je vse, kar mora hoteti Polos. Tretja priča je s tem zavrnjena: edino sprejemljivo pričevanje glede referenta je pričevanje tistih, ki, vtem ko si oporekajo glede referenta, precedijo vsa pričevanja o njem skozi sito ovržbe.

V *Državi* (I 348a–b) Sokrat predlaga izločitev druge vrste tretjega, ki nastopa na sodišču ali pa v skupščini, namreč sodnika. Trazimahu opiše antilogično zvrst: argument zoperstavimo argumentu, vsak odgovori, ko pride nanj vrsta, na koncu pa je treba prešteti in ovrednotiti argumente, potreben je torej sodnik, ki se odloči za eno stran (*diakrinón*). Toda »če se kakor prej že med samim razpravljanjem sporazumemo [*anomologoúmenoι*, ki pomeni tudi: vtem ko se ne strinjamo], potem smo lahko hkrati sodniki in besedniki [*rhéttores*]«.

Ta dvojna zavrnitev (oziroma ta dvojna zgostitev) osvobodi dialog retorik in dialektik, ki ne merijo na identifikacijo referenta. Oblikuje se institucija – odmaknjena od javnega prostora. Znotraj te institucije pa zastavek ni zmagati, pač pa strinjati se. Agon med stavki je pravilo deliberativne politike (n° 210–215) in političnega življenja. Znotraj Akademije pa je pravilo, kolikor lahko o tem sploh sodimo, prej analogno tistemu, po katerem so se ravnali *mathématicoi*, posvečenci orfično-pitagorejskih krogov, vendar brez demoničnega razodetja (Detienne, 1963)²⁵. Tudi *politikoi* so učili mateme, niso pa jih skupaj z njimi razdelovali.

Razlika v razmerju do vednosti med ezoteričnim seminarjem in eksoteričnim ekspozejem se ujema z razliko med ustnim dialogom in knjigo. Pisanje pomeni smrt dialoga: ni svoj lastni naslovitelj in ne more se braniti čisto samo (*Faidros* 275d); ne more izbirati svojih bralcev, tako kot lahko udeleženec dialoga izbere svoje partnerje (275e); s pomočjo pisanih znakov napotuje na formalno in mehanično mnemotekniko, ne pa na aktivno anamnezo vsebin, kot to stori glas (275a); učenje s pomočjo pisave poteka v simuliranem (kratkem) času, tako kot rast rastlin v umetnih, tako imenovanih Adonisovih vrtovih, oploditev s pomočjo žive besede pa zahteva čas dialoga, ki je dolg in počasen, morda celo neskončen (276b–277a).

Kar je zapisano žalovanju v pisanju, vlada politiki: če je treba zapisati zakone, je tako, kot če zdravnik napiše recept, zato da bi se lahko po njih ravnali v odsotnosti tistega, ki ve, zdravnika, »kraljevskega človeka«, ki je živi zakonodajalec (*Država* 293a–295c). Razočarani pitagorejec opravi s svojim ontološkim in političnim žalo-

²⁵ Marcel Detienne, *La notion de Daímón dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Pariz 1963.

vanjem; treba je pisati, vladati s pomočjo pisanja, učiti s pomočjo pisanja, privoliti v posnemanje (»Kajti tisto, kar je strašno v pisavi, je njena podobnost s slikarstvom«,²⁶ *Faidros* 275d) in dati institucionalni status naslovljencu, nevrednemu dialoga, ki se imenuje *politikós*, bralcu. Zapisni pedagoški stavki so potrebni kot pendant govornih dialoških stavkov.

4. Izbira.

Ni mogoče dovoliti, da bi kdor koli sodeloval v živem dialogu. »Sokrat« trči na to oviro partnerja: kaj če je bebec ali pa zlonameren [*de mauvais foi*]? Nikdar ne nastopi dvom o možnosti uresničitve končne *homología*, le-ta je predmet ideje, kajti ni treba, da se smoter udejanji, zato da bi ostal smoter, še več, prej bi bilo nujno, da se ne udejanji; to je morda tudi razlog, zakaj je čas živega dialoga neskončen. Tisto, kar pa institucija dialoga vendarle zahteva, je vsaj soglasje partnerjev glede zastavka, to se pravi, glede iskanja soglasja. Aleksander iz Afrodiziade poimenuje konsenz glede metode *koinología*: če morajo biti teze na koncu identične, potem morajo biti vsaj idiomi obeh strank in način, kako jih uporabljata, od začetka skupni. Predstavljajte si, da bi bil kandidat za dialog neotesanec, bedak ali goljuf – tak kandidat bi vendarle moral biti izločen. Sokrat sprašuje Tujca iz Elea, kateri postopek namerava uporabiti za razpravljanje: dolge govore ali vprašanja in odgovore. Tujec: »Lažja je metoda v družbi z nekom, s pogojem, da odgovarja, ne da bi delal težav in da je vodljiv [*euhēnios*, izpeljanka iz *henia*, žvala]; drugače sam« (*Sophistes*, 217c–d). Tako, denimo, lahko razpravljamo s prijatelji oblik, ti so namreč bolj »udomačeni« (prikljudni, *hemeróteroi*) (*ibid.* 246c) kakor materialisti, ki vse speljujejo na telo. Materialiste bi bilo treba »civilizirati« (*nomimóteron*), preden jih je mogoče pripustiti k dialogu. Toda dejansko (*ér-go*) to sploh ni mogoče. Zato bomo ravnali, kakor da (*lógo*) so civilizirani: govorimo na njihovem mestu, preinterpretiramo (*apherméneue*) njihove teze (246d), naredimo jih sprejemljive za dialog.

Dejansko pa ne gre samo za izločitev nekaj topoumnih surovin, ki zase trdijo, da so zmogne dialoga, pač pa tudi, da v dialog pritegnemo in ukrotimo tiste uporne, ki nočejo dialoga. Simuliran dialog rabi kot vaba za slednje. Materialist ne stopi na oder dialoga, pač pa je tam zastopan. Dobra mimesis je tista, ki posnema *koinología*, seveda *lógo*, četudi ne obstaja *ér-go*. Atenec iz *Zakonov* (X 892d sq.) skrbno opiše ta postopek. Klejniu in Megilu reče: preden začnemo razpravo o predhodnosti duše glede na telo, moramo prečkati reko z močnimi tokovi. Bolj sem športen in bolj izkušen kot vidva. Dovolita, da poskusim prehod in ugotovim, ali je primeren tudi za vaju. Če ni, bom samo jaz tvegala. Mar ni to razumno? »tako je tudi tole razpravljanje, ki je pred nami, dokaj težko in morda presega vajine moči«, nista vajena odgovarjati na vprašanje, zgubila bosta oporo. »[zdi se mi] prikladno, da se stvari takole lotim: najprej bom postavljajal vprašanja sebi, vidva pa jih bosta v miru poslušala; nato bom sam na vprašanja odgovarjal; tako bomo ravnali skozi vso argumentacijo« (*ibid.*). In pri priči preide k dejanju: »Na vprašanja, ki se v tej zadevi postavljajo name, se mi zdi najbolj varno odgovoriti takole. Če bi me kdo vprašal: Prijatelj, ali [itn.]« Sledi simuliran dialog (893b–894b), ki se sklene z: »Smo sedaj navedli vsa gibanja, ... prijatelja [itn.]?«

²⁶ V slovenskem prevodu: »Zakaj nekaj posebnega je v pisavi, Faidros, in v tem je res podobna slikarstvu.«

Kdo sta ta prijatelja? Atenčeva simulirana sogovornika v njegovem enoglasnem dialogu [*dialogue à une voix*], ali »dejanska« sogovornika, Megil iz Šparte in Krečan Klejnias? Vseeno pa slednji v nadaljevanju naveže na fiktivna ali »dejanska« »moja prijatelja« z vprašanjem. Torej je prečkal hudournik. Poetolog poimenuje ta obrat metalepsa (Genette, 1972: 243)²⁷, sprememba prijema na ravni referenta. Aristotel preiskuje uporabo *translatio disputationis*, ki je metalepsa (*Topika* II: 111b 31), toda prijem, katerega spremembo opisuje, se nanaša na argument in ne na partnerje. Tisto, kar o tem pove Genette, in zgledi, ki jih navaja, dajejo metalepsi drugačen pomen: gre za prekoračitev »spremenljive, vendar svete meje med dvema svetovoma: svetom, v katerem se pripoveduje, in svetom, o katerem se pripoveduje« (245). Navaja nekaj zgledov za to, nedolžne zglede iz Balzaca in Prousta, smelejše iz Sterna, Diderota, Pirandella, Geneta.

Arhetip metalepsis odkrije Genette v preambuli k *Theaitetu*: Evklid poroča Terpsionu o razpravi med Teajtetom, Teodorjem in Sokratom, o kateri je njemu, Evklidu, poročal Sokrat. A zato da bi se ognil dolgočasnemu ponavljanju znamenj za pripoved, kot so *je rekel, je odvrnil, sem povedal, se je strinjal*, je Evklid, ki je po spominu zapisal pogovor, v knjigi izpustil te obrazce. Terpsion in mi, Evklidovi bralci, beremo torej Sokratov dialog s Teajtetom in Teodorjem, kakor da bi jih on, Terpsion, in mi sami slišali brez posredovanja prenašalca pripovedi. To je primer popolne mimesis: prepoznamo jo po izbrisu pisca, po Evklidovi skritosti. Atenec iz *Zakonov* je v svojem monološkem dialogu ohranil vsaj znamenja simulacije. A tudi pisec Platon se podobno izbriše iz dialogov, ki jih beremo (in ki mu jih pripisujemo). S tem po vsej verjetnosti krši poetično zakonodajo, kot jo je predpisal Sokrat v *Državi*, in si – iz formalnih razlogov, če že ne zaradi svoje teze – nakoplje obtožbo brezbožnosti.

Vendar pa uvodi v dialoge večinoma vsebujejo znamenja za mizansceno: *x* pove *y-u*, da je srečal *z-ja*, ki mu je povedal, da... Najpomembnejše premestitve ravni [*décrochages de niveau*] (Genette, 1972: 238sq.) tu variirajo: ena premestitev ravni v *Zakonih*: (Platon) → Atenec in njegovi sogovorniki; dve premestitve ravni v *Državi*: (Platon) → (Sokrat) → Sokrat in njegovi sogovorniki; štiri premestitve ravni v *Theaitetu*: (Platon) → Evklid, Terpsion → Evklid, Sokrat → Sokrat, Teodor, Teajtet (pisno). Morali pa bi razen tega raziskati še spremembe oseb in razdalje (Genette, 1972: 251, 183) v *proximia*. Množenje ravni večja naslovljenčevo (bralčevo) oddaljenost od referenta. Tako sta Klejnias in Megil v zgoraj navedenem odlomku iz *Zakonov* napotena z odra v dvorano, od koder poslušata Atenčev fiktivni dialog s samim seboj. Kot bralci dialogov, ki jih je napisal »Platon«, smo deležni enake usode: ker nas operacije za mizansceno odmaknejo od dogajanja, se zdi, da naša identifikacija s partnerji dialoga zamuja.

Ti operatorji narativne distanciacije imajo v platonovski poetiki analogno vlogo kot izključitev, ki zadene tretjega v »sokratskih« dialogih: mi, bralci, ne moremo biti nič bolj oziroma nič manj pripuščeni v napisan dialog kot Krečan in Špartanec v simuliranega. Tako kot onadva smo tudi mi prešibki oziroma kot materialisti preveč roboti in uporni. Nezmožni smo priti do soglasja glede dialoških pravil, med katerimi je pglavitno pravilo, da moramo glede referenta mi sami dobiti soglasje nas samih. Kar zadeva realnost, verjamemo v odločitev tretjega. Mislimo, da je uspešnost v očeh tretjega znamenje resničnega. Verjamemo v agonistiko. Dovoljujemo, da s pomočjo določenih zvijač zmaga najmanj močan argument.

²⁷ Gérard Genette, *Figures III*, Seuil, Pariz 1972.

5. *Metalepsa.*

Med zagovorniki agonistike in zagovorniki dialoga obstaja torej navzkrižje glede sredstev za dokazovanje realnosti. Kako urediti to navzkrižje? Z dialogom, trdijo tile, z agonom, trdijo oni. Če ostanemo pri tem, se bo navzkrižje samo perpetuiralo, saj bo postalo nekakšno metanavzkrižje: navzkrižje glede načina, kako urediti navzkrižje glede načina, kako ugotavljati realnost. In zgolj zaradi tega načelo agonistike, daleč od tega da bi bilo eliminirano, zopet zmaga. Prav zato, da bi nevtraliziral grožnjo tega vračanja, »Platon« uprizori metalepsa partnerja, ki je morda jedro pedagogike.

Paradoks te uprizoritve je namreč v temle. Dialog že v načelu odpravi zatekanje k tretjemu kot sredstvo za ugotavljanje realnosti referenta razprave. Zahteva konsenz partnerjev glede kriterija te realnosti, ta kriterij pa je konsenz glede enega samega stavka o tej realnosti. Izločitev tretjega se dogaja na prizorišču, ki je že prizorišče dialoga. Toda to prizorišče se obrača na tretje, tiste, ki so v dvorani, gledalce. Ti so prav tisti, ki so bili izločeni iz dialoškega prizorišča. Zavezani so agonistiki, to se pravi, igram v troje, tradicionalnim retorikam, dialektikam in poetikam (zlasti gledališkimi). Postavljeni v položaj tretjega glede na dialoško prizorišče, so pozvani, da pričajo oziroma da razsodijo, ali je ta ali ona replika, ta ali ona epizoda, ta ali ona sekvenca dialoška ali ne. A če je tako, potem ostaja dialog igra v troje, poetična in retorična agonistika pa ostaja njegovo načelo. Prek Trazimaha naj bi »Sokrat« meril na občinstvo, ki posluša pogovor, na občinstvo bralcev, ki naj bi odločilo, kdo je najmočnejši. Nujno je torej, da prav v tistem trenutku, ko mislijo, da posežejo vmes kot tretji, nehajo biti tretji, gledalci, priče in razsodniki dialogov, in zavzamejo položaj partnerja v dialogu. Metalepsa je ta sprememba posega v razpravo. Ko jo izvršijo, niso več naslovljenci uprizorjenega dialoga, pač pa postanejo naslovljenci za »Sokrata« oziroma za Atenca, postavljeni ob bok Trazimahu ali Klejniu, tako kot mi, ki smo sprva bralci, postanemo naslovljenci v dialogu s »Platonom«.

Je treba priznati dinamiko dialoga, ki bi vsrkala navzkrižja s pomočjo metalepse in jih pripeljala, če že ne do konsenza glede referentov, pa vsaj do skupnega jezika? Morali bi potemtakem priznati, da je Eden močnejši od množstva in da konsenz iščemo in dosežemo s pomočjo nesoglasij. Ni dokaza, ki bi ga bilo mogoče predložiti, za stavke, ki imajo tako kot tile vrednost načel. Nikdar torej ni gotovo, niti verjetno ni, da se bodo partnerji razprave, četudi so zgolj priče dialoga, spreobrnili v partnerje dialoga. Gotovo je samo to, da je dialog diskurzivna zvrst, drugačna od tradicionalnih dialektik. Postavlja in hkrati skuša postaviti pravila za tisto, čemur pravimo znanstveno spoznanje.

35. Toda ali ni tisti, ki nastopa kot priča, naslovljenec stavka: *Obstaja tole*, skratka, tožnik podvržen vsaj kriterijem pristojnosti, moralnosti (*éthos* pri Aristotelu), iskrenosti ali resničnosti, ki omogočajo odločitev o tem, ali je njegovo pričevanje sprejemljivo ali ne? – Vidal-Naquet se sprašuje, ali je sploh pooblaščen, da priča v prid realnosti plinskih celic. Čuti, da omahuje med dvema nagiboma: obvarovati spomin pred pozabo in maščevati se. Prvi nagib podvrže pričo zgolj pravilom znanstvenih kognitivov: ugotoviti dejstva člo-

veške preteklosti. Drugi je popolnoma drugačen. Zgodovinar najde njegov arhetip v temle Chateaubriandovem stavku: »Ko je v molku zavrženosti slišati samo rožljanje sužnjevih verig in glas ovaduha, ko vse trepeče pred tiranom, in ko je enako nevarno biti deležen njegove naklonjenosti kot nakopati si njegovo nemilost, nastopi zgodovinar, ki mu je naloženo maščevanje ljudstev« (1981: 270). Tako je bilo, pove, dolgo časa njegovo pojmovanje zgodovinarjevega dela. Toda zdaj, ko je »vojna končana«, ko je tragedija sekularizirana, ko »ljudstva«, vsekakor pa židovsko ljudstvo, niso več oropana sredstev, s pomočjo katerih bi dosegla, da bi bil slišan njihov glas in da bi dobila odškodnino, so nehala biti žrtve. S tem bi imeli opraviti s četrtem primerom (n° 26 in 27), v katerem je molk zapovedan, ker priča ni prooblaščen za pričevanje, ali pa z drugim primerom, v katerem ni referenta, tu žrtve, za katero bi pričal. Zgodovinarju bi torej ostala zgolj avtoriteta spoznanja, njegova naloga bi bila »desublimirana« (White, 1982: 12)²⁸.

36. »Ni več žrtev« (n° 35). Prvič, eno je trditi, da židje niso več žrtve, nekaj čisto drugega pa je trditi, da ni več žrtev. Iz partikularnega ni mogoče sklepati na univerzalno. Drugič, stavek: *Ni več žrtve* (ki je tautologija, tako kot stavek: *Ni več navzkrižij*), ni kognitiven stavek in ga ni mogoče ne verificirati ne zavrniti s sredstvi, ustreznimi za ugotavljanje in validiranje kognitivov. Na primer, referent *delovna sila* je predmet pojma, toda, če rečemo s Kantom, ni predmet zora in zato tudi ne kontroverze in rabsodbe pred rabsodiščem spoznavanja. Njegov pojem je ideja (Notica h Kantu 3, § 2 in 3). Drug primer: Martiničan je francoski državljani; lahko vložijo tožbo zaradi kršitev svojih pravic kot francoskega državljan. Toda krivica, za katero sodi, da jo trpi zato, ker je francoski državljani, ni predmet pravde [*litige*] za francosko pravo. Lahko pa je predmet pravde v mednarodnem zasebnem ali javnem pravu, a zato bi bilo nujno, da Martiničan ne bi bil več francoski državljani. A to ravno je. Zato trditve, da trpi krivico zaradi svojega državljanstva, ni mogoče preveriti s pomočjo eksplicitnih in učinkovitih postopkov. Ti zgledi so situacije, prikazane v stavčnem univerzumu idej (v kantovskem pomenu), ideje naroda, ideje tvorbe vrednot. Te situacije niso referenti spoznavnih stavkov. Ne obstajajo postopki, ki bi bili vpeljani zato, da bi potrdili ali zavrnili njihovo realnost v kognitivnem smislu. Zato so povod za navzkrižja. Formulacija slednjih je paradokсна, vsaj v luči pravil za družino kognitivnih stavkov.

²⁸ Hayden White, »The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation«, v *Critical Inquiry* 9 (sept. 1982).

37. Sprejmimo vašo hipotezo, po kateri je krivica posledica tega, da škoda ni izražena v jeziku, ki bi bil skupen sodišču in drugi stranki, in da to povzroči navzkrižje. A kako lahko razsodite, da gre tu za navzkrižje, če pa po tej hipotezi referent žrtvinega stavka ni predmet spoznanja v pravem pomenu? Kako lahko trdite (n° 1), da taka situacija sploh obstaja? Ker so priče za to? A zakaj verjamete njihovemu pričevanju, če pa po definiciji ne morejo dokazati realnosti tistega, kar trdijo? Bodisi ima navzkrižje za predmet neko že dokazano realnost, se pravi, da ni več navzkrižje, temveč pravda, bodisi če realnost predmeta ni dokazana, navzkrižje nima predmeta in torej sploh ni navzkrižja. – Tako govori pozitivizem. Pozitivizem pomeša realnost in referenta. A v veliko stavčnih družinah referent ni prikazan kot realen: *Nad vsemi vrhovi gora/ Je mir*²⁹, $2 \times 2 = 4$, *Pojdite ven*, *Takrat je stopil na pot...*, *To je zelo lepo*. Toda to ne ovira, da se ti stavki zgodijo. (Toda ali je *zgoditi se* isto kot *biti realen*? Sploh ne.) (n° 131).

38. Nekdo bolj trpi zaradi škode, prizadejane živali, kakor tiste, ki je prizadejana človeku. To je zato, ker je žival oropana možnosti, da bi pričevala o škodi v skladu s človeškimi pravili za ugotavljanje škode, zato je vsaka škoda isto kot krivica in jo *ipso facto* spremeni v žrtev. – Če žival sploh nima sredstev za pričevanje, potem tudi ni škode oziroma je vsaj ne morete dokazati. – To, kar pravite, je prav definicija tistega, kar mislim s krivico: zagovornika živali postavljate pred dilemo (n° 8). Zato je žival paradigma žrtve.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

²⁹ To je seveda začetek znamenite Goethejeve kratke pesnitve/pesmi *Über allen Gipfeln ist Ruhe*.

KOPERNIK

FORMA MUNDI

Kopernikov predgovor h knjigam *O revolucijah*; drugič

MATJAŽ VESEL

1.

Motiv Kopernikovega predgovora h knjigam *O revolucijah nebesnih sfer* je jasen.¹ V svojem zadnjem besedilu, naslovljenem »Presvetemu gospodu papežu Pavlu III. Predgovor Nikolaja Kopernika h knjigam *O revolucijah*«,² se na papeža obrača s prošnjo za zaščito proti, kot pravi kasneje v posvetilu sam, »napadom spletkarjev«, ki bodo napadli njegovo tezo, da se Zemlja giblje, in zahtevali tako obsodbo teze kot njenega avtorja. Za to bi lahko imeli dobre razloge: gibanje Zemlje je v nasprotju s »sodbo stoletij«, ta sodba pa temelji na sprejetem prepričanju teologije, filozofije in občega mnenja, zdrave pameti oz. splošnega čutnega zaznavanja, kot bi tudi lahko prevedli *sensus communis*. Zakaj se torej Kopernik spušča v težaven boj s prepričanji stoletij? Čemu hoče »preobrniti celotno znanost astronomije«?³ Kakšno korist si lahko obeta od tega koncepta?

Kopernik utemeljuje potrebo po »drugačni razlagi gibanj sfer sveta«, razlagi, ki bo temeljila na konceptu gibanja Zemlje, z obstoječimi težavami astronomije. Njegova teza, da »se Zemlja giblje, Sonce pa miruje sredi sveta«, je po njegovi lastni rekonstrukciji geneze teorije odgovor na težave astronomске znanosti, ki so posledica tega, da se astronomi ne ujemajo in ne strinjajo. Nestrinjanje in neujemanje raziskovalnih dosežkov med astronomskimi tradicijami se manifestira v dvojem: astronomi se v svojih raziskavah ne ujemajo glede natančne določitve trajanja tropskega leta in ne uporabljajo »istih načel in predpostavk ter dokazov«:

¹ O splošni strategiji Kopernikovega *Predgovora* gl. M. Vesel, »'Mathemata mathematicis scribuntur': Kopernikov predgovor h knjigam *O revolucijah*; prvič«, str. 7–23.

² V nadaljevanju navajam Kopernikovo posvetilo oz. predgovor iz praktičnih razlogov kot *Predgovor*; njegov nenaslovljeni uvod, ki ni bil natisnjen v prvi izdaji *De revolutionibus orbium coelestium*, pa kot *Uvod*.

³ Tega je Kopernika v znamenitem *Govoru za omizjem (Tischreden)* obtožil Luther.

»Najprej so tako zelo negotovi celo glede gibanja Sonca in Lune, da ne morejo pokazati in opazovati stalne velikosti tropskega leta. Nadalje: pri vzpostavitvi gibanj tako onih <dveh nebesnih teles> kot drugih petih tavajočih zvezd tudi ne uporabljajo istih načel in predpostavk ter dokazov pojavnih revolucij in gibanj.«⁴

2.

Ni prvič, da Kopernik stanje astronomije opisuje s podobno kritičnimi besedami. Tudi v prvotno napisanem *Uvodu*, za katerega ne vemo v kateri fazi pisanja *De revolutionibus* je nastal, kot tudi v uvodnih odstavkih *Komentarčka*, ki je nastal pred letom 1514 in je Kopernikov prvi poskus geokinetične in heliocentrične teorije, je stanje astronomije prikazano kot kritično. V *Uvodu*, ki ga je Kopernik kasneje nadomestil z *Predgovorom*, je stanje astronomije prikazano kot kritično, tako kot v *Predgovoru*, zaradi dveh stvari: ker se astronomi ne strinjajo glede načel in predpostavk astronomije na eni strani, in ker se določeni parametri astronomije ne ujemajo z opazovanji na drugi. Astronomija, »ta bolj božanska kot človeška znanost, ki raziskuje najvišje stvari«,⁵ je po Koperniku v težavah, ker »se večina tistih, ki so se lotili njihove obravnave, ni strinjala glede njenih načel in predpostavk, ki jih Grki imenujejo *hypotheses*, in se zato niso opirali na iste razloge«,⁶ in ker »ni bilo mogoče določiti trdnega izračuna poti planetov in revolucij zvezd in jih izpeljati do popolne vednosti«. ⁷ To je spodletelo celo Ptolemaju, »ki po občudovanja vredni spretnosti in vestnosti daleč presega ostale«, ⁸ saj je kljub temu, da je »s pomočjo več kot štiristoletnih opazovanj to celotno umetnost pripeljal skoraj do popolnosti«, ⁹ mogoče opaziti »mnogo stvari, ki ne ustrezajo tistemu, kar bi morale slediti iz njegove tradicije«, ¹⁰ ravno tako kot je mogoče opaziti tudi »druga gibanja <nebesnih teles>, ki so bila odkrita, in ki njemu še niso bila znana«. ¹¹ »Gibanje planetov je,« kot ponavlja za Plutarhom Kopernik, »premagalo znanje matematikov.« ¹² Ta nezmožnost natančne določitve poti nebesnih teles je še posebej pereča v primeru natančne določitve dolžine

⁴ Vsi navedki, ki niso označeni drugače, so iz Kopernikovega *Predgovora*.

⁵ *Uvod*.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

leta, glede katerega »so vedno obstajala različna mnenja, tako da so mnogi obupali nad tem, da bi mogli najti njegovo gotovo mero.«¹³

Kopernika v *Uvodu* bolj kot nestrinjanje astronomov glede »načel in predpostavk« astronomije zanima neujemanje astronomskih podatkov z dejansko opazljivimi nebesnimi fenomeni, pri čemer je še posebej izpostavljen problem natančne določitve trajanja leta in s tem povezanega vprašanja določitve gibanja Sonca, o čemer so »vedno obstajala različna mnenja.«¹⁴ Na drugi strani Kopernik v *Komentarčku* te težave astronomije sploh ne omenja. V njem se njegova kritična predstavitev astronomije osredotoči predvsem na tisto, kar tako v *Predgovoru* kot *Uvodu* imenuje »načela, predpostavke in dokazi oz. razlogi (*demonstrationes, rationes*)«. »Vidim,« pravi Kopernik, »da so naši predhodniki postavili množstvo nebesnih sfer, da bi tako s pravilnostjo (*sub regularitate*) rešili pojavno gibanje planetov. Izjemno nesmiselno je bilo namreč videti, da bi se nebesno telo popolne okroglosti ne gibalo vedno enakomerno (*aeque*).«¹⁵ Ti starodavni astronomi so odkrili, da je mogoče s kombinacijo in ureditvijo enakomernih, pravilnih gibanj na različne načine doseči, da je videti, da se katerokoli nebesno telo giblje na katerokoli mesto.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Dejansko so arabski astronomi že v obdobju pred Kopernikom pokazali, da so nekateri Ptolemajevi parametri oz. parametri, ki so jih podajali zatopniki ptolemajske astronomske tradicije, še posebej kar zadeva gibanja nebesnih teles na dolgi rok, napačni. Cf. npr. J.-J., *Szczeciniarz, Copernic et la révolution copernicienne*, str. 45; T. S. Kuhn, *The Copernican Revolution*, str. 140–141. Kopernikova motivacija za vztrajanje pri tem »kritičnem« momentu astronomije je, četudi je neujemanje teorije in opazovanj seveda samo na sebi zadosti resen problem, najverjetneje zelo specifična. Gledano kronološko se problem natančne določitve dolžine leta kot kritična točka astronomije pojavi šele v *Uvodu*, kasneje v *Predgovoru*, medtem ko tega ugovora proti astronomski tradiciji v *Komentarčku*, v katerem Kopernik tudi predstavi kritično stanje astronomije, ni. Razlog za to je povezan s kontingencami časa, vendar Kopernik te, glede na njegov projekt naključne zgodovinske okoliščine, spretno izkoristi in vplete v svojo strategijo prepričevanja bralca *Uvoda* in še posebej *Predgovora* v smiselnost uvedbe koncepta Zemlje v astronomsko znanost. Natančna določitev trajanja leta je namreč povezana s tedaj aktualnim problemom reforme koledarja, k reševanju katerega je Kopernika okoli leta 1514 povabil Pavel iz Middelburga, to pa Koperniku daje dodatno legitimacijo pri vpeljavi »absurdnega in popolnoma novega« koncepta gibanja Zemlje v astronomijo, saj na koncu *Predgovora* v tem kontekstu omenja svoje delo kot možno rešitev teh težav: »Matematične znanosti se pišejo za matematike in ti bodo uvideli, če se ne motim, da tudi ta naša dela doprinašajo nekaj cerkveni državi, katere prvak je sedaj Tvoja Svetost. Kajti ne tako daleč nazaj je bilo pod Leonom X. na lateranskem koncilu obravnavano vprašanje reforme cerkvenega koledarja, ki je ostalo neodločeno samo zaradi tega, ker se je menilo, da velikost let in mesecev ter gibanje Sonca in Lune še niso zadosti izmerjeni; od tedaj sem se posvetil bolj natančnemu opazovanju teh zadev, po nasvetu presvetlega moža Pavla, fossombronskega škofa, ki je tedaj predsedoval tej zadevi.«

¹⁵ *Komentarček.*

Naloga astronomije je torej vedno bila »reševanje«, pojasnjevanje, nepravilnih pojavnih gibanj s pravilnimi, to je enakomernimi in krožnimi, gibanji.

To zahtevo astronomske znanosti izpolnjuje Evdoksova in Kalipova¹⁶ teorija homocentričnih (oz. koncentričnih) sfer, tj. sfer, ki imajo vse isto središče, ki je geometrično središče sveta in središče Zemlje, in ki se gibljejo okoli nje z enakomernim krožnim gibanjem, vendar pa je težava tega modela, ki izhaja iz pravilnih »načel in predpostavk«, v tem, da ne ustreza opazovanjem, saj z njim ni mogoče pojasniti, reproducirati, nekaterih gibanj nebesnih teles, ki jih je mogoče opaziti. Največja težava homocentričnega modela je v Kopernikovi rekonstrukciji ta, da ne more podati ustrezne razlage različnih razdalj med planeti in Zemljo, da ne more pojasniti dejstva, da so planeti včasih Zemlji bližji, včasih od nje bolj oddaljeni. Z modelom koncentričnih sfer ni mogoče pojasniti, pravi Kopernik, vseh planteratnih revolucij, še posebej pa ne tega, da »je videti, da se planeti včasih dvigajo v višave, včasih pa se spuščajo«. ¹⁷ Z drugimi besedami, model koncentričnih sfer ne more zadovoljivo predstaviti »gibanja planeta v dolžini in na noben način pojasniti njegove pojave spremembe razdalje«. ¹⁸

Drugačna je v Kopernikovi rekonstrukciji situacija s ptolemajskim modelom ekscentrov in epiciklov, ki se je po Koperniku razvil zaradi omenjenih težav prvega, vendar pa je Ptolemaj zato, da je lahko podal pravilne izračune, moral opustiti načelo enakomernega krožnega gibanja. Posledica tega je, da Ptolemajeva teorija ni niti zadosti popolna, dovršena, niti skladna z razumom: »Zato ta teorija (*speculatio*) ni bila videti dovolj dovršena (*absoluta*) niti dovolj skladna (*conncinua*) z razumom.« ¹⁹ Kaj ima Kopernik tu v mislih? V čem astronomska teorija, ki temelji na epiciklih in ekscentrih nasprotuje »načelu enakomernosti gibanja«?

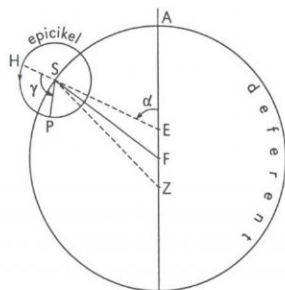
¹⁶ Njun model je materializiral in v svoj filozofski sistem vključil Aristotel (*Metafizika*, 1073b 17–1074a 31), s prevodom njegovih del v latinščino konec 12. in na začetku 13. stol., pa so ga spoznali tudi na latinskem zahodu. V visokem srednjem veku je bil ta model na neki način potisnjen v ozadje, saj so bili srednjeveški avtorji prisiljeni narediti nekakšen kompromis med Aristotelovim koncentričnim modelom in ptolemajskim modelom ekscentrov in epiciklov, pri čemer je glavno težo pojasnjevanja nosil drugi. (Več o tem E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs*, str. 271–315.) V Kopernikovem času sta homocentrično teorijo obudila G. B. Amici leta 1536 v knjigi *De motibus corporum caelestium iuxta principia peripatetica sine excentricis et epicyclis*, Fracastoro pa – neodvisno od Amicija – v delu *Homocentrica*, ki je izšlo leta 1538 v Benetkah. Mogoče je, ne pa tudi potrjeno, da je Kopernik Girolama Fracastora spoznal v Padovi med leti 1501 in 1508, kjer je le-ta poučeval logiko.

¹⁷ *Komentarček.*

¹⁸ N. Swerdlow, »The Derivation and First Draft of Copernicus' Planetary Theory: A Translation of the Commentariolus With Commentary«, str. 434.

¹⁹ *Komentarček.*

Osnovni matematični orodji ptolemajske astronomije sta ekscenter ter epicikel, vendar mora Ptolemaj v določenih primerih, da ne bi povečeval števila krogov, ki jih potrebuje za pojasnitev gibanja določenega nebesnega telesa, odstopiti od načela enakomernega krožnega gibanja oziroma najti način, da od njega na videz ne odstopi. Ptolemajev izhod iz zagate je sledeč: gibanje planeta je enakomerno, toda ne v razmerju do njegovega središča, temveč v razmerju do neke ekscentrične točke v deferentnem krogu, ki jo je imenoval ekvant. Ali kot pravi Kopernik: te teorije »namreč niso zadoščale, razen če si ni zamislilo nekake 'izenačujoče' kroge (*equantes circulos*), na podlagi katerih je bilo videti, da se planet ne giblje vedno z enakomerno hitrostjo niti po njegovi deferentni sferi niti z ozirom na njegovo lastno središče.«²⁰ V tem Ptolemajevem modelu Zemlja ne leži niti v geometričnem središču koncentričnih krožnic niti ne predstavlja resničnega središča gibanja, ampak je glede na geometrično središče vesolja ekscentrična, tako kot tudi resnično središče gibanja – to je *punctum equans*. Zahtevana enakomernost gibanja planetov je privzeta glede na to imaginarno, nematerialno točko zunaj Zemlje.



Planet (P) se giblje po epiciklu, katerega središče (S) se giblje po deferentu. Središče (deferenta) je negibno, vendar ne sovпада z Zemljo (Z): deferent je z ozirom na Zemljo ekscentričen. Središče epicikla se ne giblje enakomerno, uniformno, niti v razmerju do svojega lastnega središča (F) niti v razmerju do Zemlje (Z), temveč v razmerju do točke E, to je ekvanta (*punctum aequans*), ki je na premici ZFA, in sicer tako, da velja $EF = FZ$. Črta EH se obrača z enakomerno, uniformno, kotno hitrostjo okoli E, gibanje planeta na epiciklu se meri iz iste črte. Položaj planeta je tako odvisen od spremenljivk a in g . Ptolemaj ohranja enakomerno kotno hitrost, ne pa enakomerne linearne hitrosti.²¹

V čem je torej srž Kopernikovega ugovora ptolemajski astronomiji?²² Kar zadeva izračune je ptolemajska astronomija ustrezna, kar ne ustreza, je njeno

²⁰ *Ibid.*

²¹ Povzeto po G. E. R. Lloyd, *Greek Science After Aristotle*, str. 123. Glej tudi Swerdlowovo rekonstrukcijo ptolemajskega modela na podlagi Regiomontanovega *Epitoma Almagesta* IX, 6, *op. cit.*, str. 434–435.

²² Tudi ta ugovor ptolemajski astronomiji ni Kopernikova invencija. Pojavil se je že pri astronomih maraške šole astronomije (po mestu Marāgha), ki so svojo kritiko usmerjali predvsem proti sferičnim modelom, kot so bili opisani v Ptolemajevih *Planetarnih hipotezah*. Zanimive koncidence med nekaterimi Kopernikovimi rešitvami in modeli, ki so jih razvili predstavniki maraške šole, so privedle do sklepa, da je Kopernik na neki način moral poznati to astronomsko tradicijo, kljub temu, da je nikjer ne omenja, in kljub temu, da do sedaj še ni bil odkrit noben neposreden vir, iz katerega bi Kopernik

kršenje načela enakomernega krožnega gibanja. Kopernikov ugovor Ptolemajevemu modelu je, da gibanje središče epicikla v razmerju do središča s katerim ohranja stalno razdaljo, ni enakomerno. Razlog za ta ugovor pa je Kopernikovo prepričanje, da se planet giblje skupaj z revolucijo materialne sfere, v kateri je umeščen. Edino gibanje, s katerim se lahko giblje sfera, ki je »popolna okroglost«, pa je enakomerna rotacija, vrtenje okoli lastne osi; vsako gibanje okoli premice, ki ne bi bila njen premer (kot je to v primeru ekvanta), bi ne bilo enakomerno, oz. bi sfero celo vrglo iz njenega mesta. Kopernikov ugovor zoper neenakomerno gibanje sfer, ki ga predpostavlja Ptolemajeva koncept ekvanta, je torej kinematičen (oz. »mehaničen«)²³ oziroma, rečeno drugače, fizikalen in kozmološki. Ekvant ni problem, če ga mislimo matematično, problem za postulirano enakomernost gibanja sfere postane, če ga mislimo fizikalno oz. kozmološko.

lahko črpal. Za kratek pregled relevantne arabske astronomije in maraške šole gl. O. Neugebauer in N. Swerdlow, *Mathematical Astronomy in the Copernicus' 'De revolutionibus'*, str. 41–47, kjer je na str. 46, op. 7 navedena tudi temeljna literatura (gl. predvsem članke E. S. Kennedyja), ter N. Swerdlow, *op. cit.*, str. 424–426.

²³ Tako ga označi Swerdlow, *op. cit.*, str. 435. P. Barker, »Copernicus, the Orbs, and the Equant«, str. 318, popolnoma upravičeno pripominja, da je takšno oznako treba razumeti ahistorično, saj v Kopernikovem času ni obstajala nobena kanonična mehanika, na podlagi katere bi lahko potegnili takšne sklepe. Ta kinematika (oz. »mehanika«) je – v nasprotju od tega, kar trdi Swerdlow – utemeljena na določeni filozofiji in metafiziki, ki bi jo lahko na kratko označili kot metafiziko sfere oz. krogle. Načelo enakomernega gibanja nebesnih sfer pri Koperniku res ne temelji na filozofskem oz. metafizičnem načelu gibanja, ki je lastno substanci nebes, na Aristotelovi tezi, da se morajo nebesne sfere gibati z enakomernim krožnim gibanjem, ker je njihova substanca iz etra (to ima Swerdlow prav), ta pa zaradi svoje božanskosti ne dopušča nobene druge spremembe razen enakomernega krožnega gibanja, temveč izhaja, kot je očitno že iz prvih stavkov *Komentarčka* in kasneje tudi iz prve knjige *De revolutionibus*, na sferični, kroglasti, obliki nebesnih teles. Cf. *De revolutionibus* I, 4: »Po tem si bomo priklicali v spomin, da je gibanje nebesnih teles krožno. Gibljivost sfere je namreč obračanje v krogu; s tem dejanjem izraža svojo obliko v najenostavnejšem telesu, pri katerem ni moč najti začetka in konca niti ločiti enega od drugega, ko se na istem mestu giblje v samem sebi.« V nadaljevanju Kopernik opravi miselni eksperiment, v katerem obravnava možnosti neenakomernega gibanja nebesnih teles, ki se gibljejo skupaj s svojimi sferami. Prav vse razloge, ki jih navede proti tej možnosti, lahko označimo za filozofske oziroma metafizične: »... kajti ne more se zgoditi, da bi ena sfera neenakomerno gibala enostavno nebesno telo. To bi se moralo zgoditi ali zaradi nestanovitnosti gibalne sile – najsi je privzeta od drugod, ali po naravi notranja – ali zaradi neenakosti vrtečega se telesa. Ker pa razum z grozo zavrača oboje in ker si je nevredno zamisliti kaj takšnega v tistih stvareh, ki so vzpostavljene v najboljšem redu, je treba priznati, da se nam njihova enakomerna gibanja pojavljajo kot neenakomerna.«

3.

Kopernikova analiza stanja astronomije v *Predgovoru* je torej, vsaj na začetku, nekakšna presečna množica uvodnih odstavkov *Komentarčka* in zadnjega odstavka *Uvoda*. Astronomijo pestita dve težavi: astronomija ni sposobna »pokazati in opazovati stalne velikosti tropskega leta«, se pravi, da se teorija ne ujema z opazovanji, obenem pa so teorije, ki skušajo opisati gibanja nebesnih teles, v medsebojnem nasprotju. Obstajata dve tradiciji, dve šoli astronomije, ki izhajata iz različnih načel in predpostavk. Na eni strani obstaja astronomija, ki se opira na teorijo homocentričnih oz. koncentričnih sfer, na drugi strani astronomija, ki temelji na teoriji ekscentrov in epiciklov, kar pomeni, da iste nebesne pojave pojasnjujeta dve različni, nasprotujoči si teoriji:

»Nadalje: pri vzpostavitvi gibanj tako onih <dveh nebesnih teles>²⁴ kot drugih petih tavajočih zvezd tudi ne uporabljajo istih načel in predpostavk ter dokazov pojavnih revolucij in gibanj. Nekateri uporabljajo samo homocentre, drugi ekscentre in epicikle, s katerimi pa vseeno ne dosežejo v celoti tistega, kar so želeli.«

Ti dve astronomski tradiciji si nasprotujeta v izhodiščnih načelih, predpostavljata ali koncentrične ali ekscentrične sfere, in sta torej medsebojno izključujoči. Poleg tega pa sta ti dve astronomski tradiciji, tudi če ju obravnavamo vsako samo zase, nezadostni:

»Kajti tisti, ki zaupajo homocentrom, niso mogli na podlagi tega vzpostaviti nič gotovega – četudi so pokazali, da je mogoče iz njih sestaviti nekatera nepravilna gibanja –, kar bi, se razume, ustrezalo pojavom. Tisti pa, ki so si izmislili ekscentre, so morali, čeprav so z njimi, kot se zdi, podali ustrezne številčne podatke za velik del pojavnih gibanj, vmes vendarle dopustili veliko stvari, za katere je videti, da so v nasprotju s prvotnimi načeli o enakomernosti gibanja.«

Pomanjkljivost astronomije, ki v pojasnjevanju gibanj nebesnih teles uporablja sistem homocentričnih sfer, je v tem, da je z njeno pomočjo mogoče samo delno, ne pa v celoti, pojasniti nepravilna gibanja nebesnih teles, se pravi, da z njo ni mogoče podati trdne razlage gibanja nebesnih teles, tj. razlage, ki bi »ustrezala fenomenom«. To težavo skuša reševati astronomija, ki uporablja ekscentre in epicikle, ki ravno tako kot prva uporablja krožna gibanja in sfere, ki nosijo nebesna telesa, vendar pa te sfere z Zemljo niso koncentrične temveč ekscentrične. Ta model zagotavlja ujemanje med opazovanimi fenomeni in teorijo – saj podaja »ustrezne številčne podatke za velik del pojavnih gibanj« –, njegova težava pa je, da temelji na napačnih izhodiščih, na izhodiščih

²⁴ Tj. Sonca in Lune.

čih »za katere je videti, da so v nasprotju s prvotnimi načeli o enakomernosti gibanja,« se pravi, da uporablja ekvant. Pomankljivost prvega sistema je, v Kopernikovi rekonstrukciji, privedla do vzpostavitve drugega, katerega prednost je, da podaja ustrezne izračune za gibanja nebesnih teles, problem pa v tem, da so zagovorniki tega sistema »vendarle dopustili veliko <izhodišč>, za katere je videti, da so v nasprotju z prvotnimi načeli o enakomernosti gibanja«. Medtem ko homocentrična teorija ne nasprotuje prvotnim načelom o enakomernosti gibanja, je pa ni mogoče uskladiti z opazovanji, je druga teorija, ki je v dovolj veliki meri skladna z opazovanji, neskladna s prvotnimi astronomskimi načeli, oz. z načelom o enakomernosti krožnega gibanja nebesnih teles.

Kopernik razume ti dve teoriji torej kot povezani. Pomankljivosti prve (ne ustreza pojavom), ki sicer temelji na pravilnih načelih (upoštevata tako krožnost gibanj nebesnih teles kot tudi njihovo enakomernost, uniformnost), je privedla do druge, ki zadosti dobro ustreza nebesnim pojavom, vendar pa mora zato zavreči enega od dveh temeljnih postulatov antične astronomije, to je načela, da mora biti gibanje nebesnih teles enakomerno oz. uniformno. Zdi se, da hoče Kopernik odstraniti pomankljivosti ene teorije s prednostmi druge: odpraviti neustreznosti sistema deferent-epicikel, ki implicira med drugim že omenjeni *punctum equans* (ali *circulus equans*) in tako omogočiti enakomerno krožno gibanje, obenem pa reproducirati različne razdalje planetov do Zemlje, ki jih teorija homocentričnih sfer ne zmore. Rečeno drugače: Kopernik skuša združiti računске zmožnosti ene in fizikalni, kozmološki, model druge; išče model, ki bo ustrezen tako matematično kot fizikalno.

To nas pripelje do dodatnega in temeljnega Kopernikovega ugovora ptolemajski astronomski tradiciji. Astronomi niso sposobni odkriti in pokazati najvažnejšega: oblike sveta. Na podlagi česa pride Kopernik do tako kategorične kritike? Za Kopernika – tako kot pred njim tudi že za Snecanusa²⁵ in Fracastora²⁶ – je univerzum ptolemajske astronomije *monstrum*, vendar

²⁵ V uvodu k Peurbachovemu delu *Theoricae novae planetarum* se Snecanus pritožuje, da so astronomi prisiljeni pripisati nebesnim sferam tako »monstruozen«, nakazen, lik, da ne bi bilo mogoče misliti, če bi imeli prav, ničesar bolj diformnega, kot je nebo.

²⁶ V *Homocentrica* zahteva, zaradi nakaznosti nebesnih sfer, obnovo (*renovatio*) astronomije, s katero bi astronomijo vrnil k pravim načelom aristotelske kozmologije, tj. k homocentričnim oz. koncentričnim sferam: »Na zmoten in v določeni meri brezbožen način so dojeli ta božanska telesa, jim dali položaje in like, ki nikakor ne ustrezajo nebu. Toda v resnici, je proti tem ljudem vsa Filozofija in še več, vsa Narava in sfere same so vedno protestirale; pravzaprav se do danes ni našel nihče, vreden imena Filozofa, ki bi si drznil umestiti te monstruozne sfere med božanska in izjemno dovršena telesa ... Tako je Astronomija vse do današnjega dne zagotovo ostala, ker na tem področju ni bilo najti ničesar, <kar bi bilo dostojno neba>, monstruozna in v veliki meri nedovršena.« Prev. po fr. prevodu F. Hallyna, *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler.*, str. 61.

pa ima za to prepričanje specifične razloge. Fracastoro vidi nakaznost ptolemajske astronomije predvsem v njeni uporabi ekscentrov in epiciklov, ki predstavljajo, če jih primerjamo z relativno nezapletenim sistemom koncentričnih sfer, dokaj zapleten in nenavaden mehanizem za reprodukcijo gibanj nebesnih teles, Kopernik pa sklepa o nakaznosti univerzuma ptolemajske astronomije ne izpelje iz njene uporabe ekscentrov in epiciklov, temveč iz dejstva, da v astronomiji ptolemajske tradicije posamezni deli univerzuma nimajo skupne mere, da – če jih postavimo skupaj –, ne tvorijo trdne, gotove, določene, »simetrične« celote, da niso umerjeni po določeni, trdni, gotovi, skupni meri:

»Ravno tako niso mogli odkriti ali pa iz njih izpeljati najvažnejšega, namreč oblike sveta (*mundi formam*) in določene somernosti (*certam symmetriam*) njegovih delov, pač pa se jim dogaja, kot če bi kdo z različnih mest vzal roke, noge, glavo in druge dele telesa, ki bi bili sicer zelo dobro naslikani, vendar ne, če jih primerjamo z enim in istim telesom, ter se med seboj ne bi nikakor ujemali, tako da bi se iz njih prej sestavila nakaza (*monstrum*) kakor pa človek.«

Kopernikova kritika temelji na neki tihi predpostavki, že predpostavlja določeno »obliko« sveta. To je harmoničen univezum, katerega deli so v trdnem so(raz)merju, oziroma imajo neko skupno enoto, na podlagi katere jih je mogoče postaviti skupaj v trdno celoto. Kopernik že vnaprej verjame, da je vesolje urejeno v matematični harmoniji, da so njegovi deli medsebojno soizmerljivi – *symmetria* ne pomeni nič drugega kot »skupna mera«, »meriti skupaj«. »Deli sveta«, ki jih astronomija reproducira, morajo biti – postavljeni skupaj – deli ene in iste celote, kar pomeni, da je celotna realnost podvržena nekemu enotnemu načelu, ki organizira Celoto. Ker ptolemajska tradicija ne reproducira te postulirane »simetrije« delov celote, ker univerzuma ne subsumira v matematično harmonijo, proizvaja *monstrum*; in ker proizvaja *monstrum*, ne izkazuje resnične »oblike« sveta. Če teorija ni sposobna razkriti trdne »simetrične« podobe Vsega, potem ne predstavlja ustrezne razlage dejanskega stanja stvari.

Kopernikova literarna predloga pri tem opisu podobe sveta, ki jo podaja tradicionalna astronomija epiciklov in ekscentrov, je Horac, ki v *De arte poetica epistula ad Pisones* (ali *Ars poetica*)²⁷ takole razmišlja o pesnikovanju:

»Vzemi, recimo, slikarja, ki spalčil je čudno nakazo:
glavo prelepe žené, nasajeno na konjsko zatilje, ude posnete po raznih
živalih, v pisanem perju,
zdolaj za konec pa rep ogavno črnikaste ribe:

²⁷ Nav. po K. Gantar (ur.), *O pesništvu*, prev. A. Sovre, str. 75.

kdo ne bi udaril v smeh, ki prišel bi povabljen jo gledat?
Sliki je tej, verjemite Pisoni, podobna pesnitev,
ako se motajo v nji prividi ko bolnega sanje,
takšni, da noga ne glava ni del jim oblike enotne.«

Podoba sveta, ki izhaja iz astronomske teorije, temelječe na ekscentrih in epiciklih, je torej podobna pesnitvi, v kateri se motajo »prividi ko bolnega sanje«, oziroma podobi stvora, katerega udje niso »del oblike enotne«. Toda kaj to dejansko pomeni? Zakaj je ptolemajska astronomija ekscentrov in epiciklov podobna podobi »čudne nakaze«?

Kopernikov poetični oz. estetski²⁸ ugovor ptolemajski astronomiji ima svoj astronomski prevod, meri namreč na neko specifično dejstvo ptolemajske astronomije, to je na določanje ureditve planetov in njihove oddaljenosti od središča univerzuma. Tako Ptolemaj kot Kopernik²⁹ sicer uporabljata načelo, ki ga najdemo že pri Aristotelu³⁰, da daljši obhodni čas planetov ustreza njihovi večji razdalji od središča njihovega gibanja (načelo sorazmernosti časov in razdalj), vendar pa je to načelo pri Ptolemaju mogoče uporabiti samo za zunanje planete,³¹ poleg tega je mogoče pri Ptolemaju deferent in epicikel kateregakoli planeta zmanjšati ali povečati, ne da bi s tem vplivali na velikosti drugih planetarnih orbit in na položaj planeta, v katerem ga je mogoče z Zemlje videti na zvezdnem ozadju. Pri Ptolemaju je razporeditev planetarnih sfer sicer *mogoče* določiti ob predpostavki razmerja med velikostjo orbite in obhodnim časom, ravno tako *je mogoče* določiti relativne dimenzije orbit s pomočjo nadaljnje predpostavke, da je najmanjša razdalja planeta od Zemlje enaka največji razdalji med Zemljo in naslednjim notranjim planetom. Toda nobena od teh dveh prepostavk ni nujna, obe sta arbitrarni, saj je v Ptolemajevem sistemu mogoče napovedovati položaje planetov, ne da bi uporabili katero od teh dveh predpostavk. Ureditev nebesnih teles bi bila lahko tudi drugačna, lahko bi jih umestili kamorkoli, če je le ohranjeno razmerje med velikostjo polmera deferenta in epicikla. Skratka, deli univerzuma nimajo gotove, določene, trdne, fiksirane somernosti, postavljeni skupaj niso »del oblike enotne.«³²

²⁸ Cf. tudi O. Gingerich, »'Crisis' versus Aesthetic in the Copernican Revolution«. Gingerich upravičeno kritizira Kuhnovo interpretacijo Kopernikovega *Predgovora* kot opisa krize astronomske paradigme.

²⁹ Cf. *De revolutionibus* I, 10: »Toda starodavni filozofi so želeli urediti niz tavajočih zvezd glede na velikost njihovih revolucij, ob sprejetem preudarku, da je pri <nebesnih telesih>, ki potujejo z isto hitrostjo, videti, da se tista, ki so bolj oddaljena, gibljejo počasneje, kot je pokazano pri Evklidu v *Optiki*.«

³⁰ Cf. *De caelo* II, 10.

³¹ Povzemam T. Kuhna, *op. cit.*, str. 174–177.

³² Cf. tudi N. M. Swerdlow in O. Neugebauer, *op. cit.*, str. 59: »The heliocentric theory – philosophical quibbles aside – gives the order and distances of the planets unambigu-

Opis kritičnega stanja astronomije v *Predgovoru* ima tudi epistemološko funkcijo. Zagovorniki ptolemajske astronomske tradicije izrisujejo monstruozno podobo univerzuma, kar je posledica dejstva, da je sama teorija, ki jo uporabljajo, na neki način »monstruozna«. Nezmožnost izpeljati »simetrično«, somerno strukturo sveta pripíše Kopernik pomanjkljivostim v načelih astronomskega spoznavanja. Postulirana »določena somernost« oz. harmonija med deli univerzuma napotuje na harmonijo v načelih spoznavanja. Ker te harmonije med deli tega sveta, ki ga opisuje teorija epiciklov in deferentov, ni, ker proizvaja stvar, sledi, da ni harmonije med načeli spoznavanja:

»Iz tega torej izhaja, da so v postopku dokazovanja, ki ga imenujejo *methodon*, bodisi izpustili nekaj nujnega ali pa iznašli kaj tujega, kar s stvarjo nima nikakršne zveze. Toda to bi se jim zagotovo ne bilo primerilo, če bi se držali trdnih načel. Kajti če njihove privzete hipoteze ne bi bile napačne, bi se brez dvoma moralo potrditi tudi vse, kar iz njih izhaja.«

Če bi imeli harmonično teorijo, to je teorijo, ki ne izpušča nič nujnega, in ki obenem ne dopušča nič tujega predmetu obravnave, bi dobili realno podobo sveta, katerega konstitutivni deli so v medsebojno trdnih in fiksiranih razmerjih. Kot je mogoče sklepati na podlagi *Predgovora*, je za Kopernika tisto »nujno«, kar ti astronomi izpuščajo, gibanje Zemlje, tisto »tuje, kar s stvarjo nima nikakršne zveze«, pa neenakomerno krožno gibanje. Torej je tisto, kar je na teoriji, ki jo Kopernik kritizira, monstruoznega, posledica tega, da je iz svojih načel in predpostavk izustila gibanje Zemlje in dopustila nekaj tujega, to je ekvant, ki zanika uniformnost gibanja.

Stanje astronomije je torej kritično: astronomi si niso »skladni v teh raziskavah«, saj so negotovi »glede gibanja Sonca in Lune«, in ne morejo »pkazati in opazovati stalne velikosti tropskega leta«, obenem pa tudi »ne uporabljajo istih načel in predpostavk ter dokazov pojavnih revolucij in gibanj«. Poleg tega, da si astronomske teorije nasprotujejo v izhodiščnih načelih, tudi same zase niso ustrezne: medtem ko zastopniki homocentričnega modela ne morejo podati pravih izračunov za položaje nebesnih teles, so tisti, ki prisegajo na ekscentre in epicikle, »moralni, čeprav so z njimi, kot se zdi, podali ustrezne številčne podatke za velik del pojavnih gibanj, vmes vendarle dopustili veliko stvari, za katere je videti, da so v nasprotju s prvotnimi načeli

ously and under the reasonable assumption that the equation of the anomaly shows the ratio of the radii of the planet's and earth's orbits. In so doing, it makes the planetary system into a single whole in which no parts can be arbitrarily rearranged. By contrast, in the geocentric theory the radii of the eccentrics and epicycles are known only relatively, one planet at a time, and only by additional assumptions such as the contiguity of successive spheres, can the order and distances of the planets be determined.«

o enakomernosti gibanja«. In še več, na podlagi ptolemajskega modela ekscentrov in epiciklov ne morejo »odkriti ali pa iz njih izpeljati najvažnejšega, namreč oblike sveta in določene somernosti njegovih delov«.

Kaj je vzrok za tako stanje? Zakaj astronomija ne more podati realne slike sveta? Ali je predmet astronomije sam po sebi nespoznat? Ali pa je mogoče intrizična lastnost človeškega duha, da ni sposoben odkriti skrivnosti Vsega?

Že sam Kopernikov ugovor ptolemajski astronomiji, da ni sposobna odkriti in pokazati »najvažnejšega«, to je »oblike sveta«, implicira, da zanj naloga astronomije ni zgolj napovedovanje položajev nebesnih teles, temveč mora biti sposobna podati realno ureditev univerzuma, kar pomeni, da Kopernik verjame, da je mogoče razvozlati uganke »oblike« sveta in da tega ne preprečuje niti predmet astronomije sam po sebi niti ne nesposobnost človeškega mišljenja. Kritično, »monstruozno« stanje astronomske znanosti ga ne vodi v skepticizem, v ponižnost človeškega duha pred nedoumljivostjo božjega stvarstva, kar je bila posledica, ki jo je iz »monstruoznosti« astronomije izpeljal že omenjeni Snecanus,³³ niti ne verjame, da je edini dostop do resnice sveta od Boga razodeta resnica, v kar je verjel Osiander,³⁴ temveč verjame, da je mogoče skrivnosti sveta razkriti z močmi, ki jih ima človeško mišljenje, saj je bil svet narejen od najboljšega in najbolj popolnega rokodelca, »umetnika«, in sicer za nas:

»Ko sem sam pri sebi dolgo premišljal o tej negotovosti matematičnih tradicij o preračunavanjih gibanj sfer sveta, me je začelo motiti, da filozofi, ki sicer tako skrbno preiskujejo najmanjše stvari taistega sveta, niso izdelali nobene bolj gotove razlage gibanj svetovnega stroja, ki ga je za nas (*propter nos*) naredil najboljši in najpopolnejši Tvorec izmed vseh (*ab optimo et regularissimo opifice*).«

Izhodišče Kopernikovega projekta je sicer negotovost, ki vlada pri razlagah gibanj sfer *machinae mundi*, vendar pa tej negotovosti zoperstavi spoznavni optimizem, ki si ga je bilo še stoletje ali dve pred njim nemogoče zamisliti:³⁵ zanj »nakaznost« sveta ni niti posledica predmeta astronomije, saj je bil »svetovni stroj« narejen od najboljšega umetnika, tj. Boga, torej je tudi sam, kot

³³ Cf. F. Hallyn, *op. cit.*, str. 50.

³⁴ Cf. Osiander, *Bralcu o hipotezah tega dela*: »Ker pa se včasih za eno in isto gibanje ponujajo različne hipoteze (tako kot v primeru gibanja Sonca ekscentričnost in epicikel), bo astronom najmočnejše poprijel tisto, ki je tako rekoč najlažja za dojetanje; filozof bo nemara zahteval verjetnost; kljub temu pa nobeden ne bo dojel ali posredoval karkoli gotovega, razen če mu ne bo razodeto od Boga.«

³⁵ Ali tudi že pri Ptolemaju. O tem več F. Hallyn, *op. cit.*, str. 39isl.

njegov izdelek, popoln, pravilen, niti ni posledica naše nesposobnosti, da ga dojamemo, saj je bil narejen za nas, torej ga moramo biti sposobni spoznati. »Kopernik misli,« kot pravi F. Hallyn, »razmerje med Bogom in človekom na način globoke afinitete in ne več na način radikalne razdvojitve.«³⁶ In ta načelna spoznavnost sveta je razlog, da se je, pravi, lotil »ponovnega branja knjig vseh filozofov, ki ... jih <je> lahko dobil, iščoč, ali ni bil nihče mnenja, da obstajajo tudi druga gibanja sfer sveta, kot so jih postavili oni, ki v šolah poučujejo matematične vede«. Ker so trenutno prevladujoče teorije protislovne in neustrezne, ker ne zmorejo podati najvažnejšega, tj. »oblike sveta«, je smiselno in logično iskati med tezami, ki jih prevladujoče teorije zanikajo. Se pravi, ker temelji teorija, ki jo Kopernik kritizira zaradi neupoštevanja uniformnosti gibanja in ker podaja spačeno podobo univerzuma, na predpostavki mirovanja Zemlje, je logično, da začne iskati med teorijami, ki trdijo nasprotno. Tako našteje dva pisca, ki poročata o drugačnih razlagah gibanj sfer sveta, namreč o antičnih teorijah zagovornikov gibanja Zemlje: Cicera,³⁷ ki se sklicuje na Teofrasta, ta pa poroča o Hiketasu iz Sirakuz, ki je zagovarjal gibanje Zemlje okoli njene osi, in (psevdo) Plutarha,³⁸ ki poroča »o nekaterih drugih, ki so bili istega mnenja«, to je o Filolaju iz Krotona, Haraklidu iz Ponta in Ekfantu. Navajanje antičnih zagovornikov gibanja Zemlje mu omogoči, da se umesti v linijo znanstvene tradicije, ki je bila dovolj pomembna, da jo je zgodovina ohranila, obenem pa Kopernik tudi zahteva, da velja za koncept gibanja Zemlje, kljub njegovi navidezni absurdnosti, ista mera svobode, kot so jo imeli njegovi predhodniki, ki so za pojasnjevanje gibanj nebesnih teles uvajali raznorazne kroge in mehanizme.

»Tako sem torej dobil priložnost in sem začel tudi sam razmišljati o gibljivosti Zemlje. In četudi je bilo to mnenje videti absurdno, sem vseeno, ker sem vedel, da je bila drugim pred menoj dopuščena svoboda, da so si zamišljali kakršnekoli kroge za prikazovanje zvezdnih pojavov, presodil, da bo tudi meni lahko dopuščeno, da preizkusim, ali je mogoče glede revolucije nebesnih sfer ob predpostavki nekega gibanja Zemlje najti bolj trdne dokaze, kot so bili njihovi.«

³⁶ *Ibid.*, str. 63.

³⁷ *Disputationes academicae* II, 39, 123: »Niketas iz Sirakuz meni, kot pravi Teofrast, da nebo, sonce, luna, zvezde in nazadnje vse nebesna telesa stoje, in da se v vesolju, razen Zemlje, nič ne giblje; medtem ko se ta obrača okoli svoje osi in vrtili z največjo hitrostjo, nastanejo vsi tisti pojavi, ki bi nastali, če bi se nebo obračalo, Zemlja pa mirovala.«

³⁸ Gre za delo *De placitis philosophorum* III, 13, ki so ga v Kopernikovem času zmotno pripisovali Plutarhu.

4.

Kaj torej prinaša Koperniku gibanje Zemlje? V katerem oziru je mogoče »glede revolucije nebesnih sfer ob predpostavki nekega Zemljinega gibanja najti bolj trdne dokaze, kot so bili njihovi«?

Temeljni Kopernikov ugovor astronomiji je bil, da astronomi niso sposobni izpeljati najvažnejšega, namreč »oblike sveta«, in gotove, določene, trdne, somernosti njegovih delov. Njihov univerzum je podoba spake, nakaze, pri čemer je ta neharmonična, nesomerna, podoba sveta posledica »neharmoničnega« dokazovanja, ki je zopet rezultat tega, da so astronomi iz svojih principov ali »izpustili nekaj nujnega« (gibanje Zemlje) ali pa »iznašli kaj tujega, kar s stvarjo nikakor nima zveze« (neuniformno gibanje nebesnih sfer). Po Kopernikovem prepričanju je moč njegove teorije v tem, da se izogne tej nevarnosti: upošteva gibanje Zemlje (dejansko več različnih gibanj: gibanje okoli lastne osi, gibanje okoli Sonca in gibanje nagiba Zemljine osi) in načelo uniformnega krožnega gibanja, je zmožna podati trdno in harmonično podobo sveta. Ker je njegova teorija »harmonična«, ker iz svojih principov ne izpušča ničesar nujnega in ne dopušča nič tujega, lahko izpolni obe nalogi, ki jih mora po Kopernikovem mnenju opraviti astronomija: poda lahko izračune položajev nebesnih teles ter pojasni ureditev in notranjo koherentnost univerzuma. Navezava gibanj planetov na različna gibanja Zemlje (med katerimi je bistveno njeno gibanje okoli Sonca), ne omogoča samo izračunov, ki se ujemajo z opazovanji, temveč pojasnjuje tudi ureditev vseh planetov in sfer. Kopernikova teorija podaja harmonično ureditev Celote, v katerem so vsi njeni deli tako medsebojno povezani, da posameznih delov ni mogoče poljubno prenašati z enega mesta na drugega, ne da bi s tem naredili zmede v drugih delih in celotnem univerzumu. Skratka, upoštevanje gibanj Zemlje onemogoča arbitrarnost in v posledici monstroznost univerzuma, ki je prisotna v ptolemajski astronomski tradiciji, in tako omogoča podati sliko sveta, v katerem so vsi elementi »deli oblike enotne«:

»Tako sem ob predpostavki gibanj, ki jih v nadaljevanju dela pripisujem Zemlji, po številnih in dolgih opazovanjih, končno odkril: če primerjamo gibanja preostalih tavajočih zvezd s kroženjem Zemlje in so le-ta izračunana za revolucijo vsake zvezde, iz tega ne sledijo samo njihovi pojavi, temveč tudi razporeditve in velikosti vseh zvezd in sfer; in da je nebo samo tako povezano, da ni mogoče nečesa prenesti v noben njegov del, ne da bi s tem nastala zmeda v preostalih delih in celotnem univerzumu.«

Kaj to konkretno pomeni, kakšna je ta »razporeditev« in »povezava neba«, ki rezultira iz gibanja Zemlje, je opisano v znamenitem 10. poglavju prve knjige *O revolucijah*:

»Zaradi tega – ob predpostavki, da ostane primarno načelo sprejeto kot veljavno (nihče ne bo namreč navedel bolj ustreznega, kot je tisto, da se velikost sfer meri z dolžino <obhodnega> časa) – sledi razporeditev sfer, začenši od najvišje, takole:

Prva in najvišja od vseh je sfera zvezd stalnic, vsebujoča samo sebe in vse stvari, ter zato negibna; vsekakor mesto univerzuma, na katero se nanaša gibanje in položaj vseh ostalih zvezd. Kar pa zadeva to, da nekateri ocenjujejo, da se na neki način spreminja – z vpeljavo zemeljskega gibanja bomo mi temu pojavu pripisali drug vzrok. Sledi prva od tavajočih zvezd, Saturn, ki zaključi svoj krožni obhod v 30 letih. Sledi Jupiter, ki se giblje z revolucijo 12 let. Potem je Mars, ki okroži <Sonce> v 2 letih. Četrto mesto v ureditvi zavzema letna revolucija, ki, tako smo rekli, vsebuje Zemljo z Lunino sfero, ki je kot njen epicikel. Na petem mestu je Venera, ki se vrne nazaj v devetem mesecu. In nazadnje, šesto mesto zavzema Merkur, ki pride okoli v 80 dneh. Sredi vseh pa prebiva Sonce.«

Malce kasneje pa Kopernik sklene:

»V tej ureditvi najdemo torej občudovanja vredno somernost sveta in trdno harmonično povezavo med gibanjem in velikostjo sfer, kakršno je na drug način nemogoče odkriti. To namreč omogoča ne nepozornemu opazovalcu opaziti, zakaj se pri Jupitru pojavlja večji pomik naprej in pomik nazaj kot pri Saturnu in manjši kot pri Marsu ter zopet večji pri Veneri kot pri Merkurju; in da se takšno gibanje naprej in nazaj bolj pogosto pojavlja pri Saturnu kot pri Jupitru, vendar pa bolj poredko pri Marsu in Veneri kot pri Merkurju; nadalje to, da so Saturn, Jupiter in Mars na začetku noči bližji Zemlji kot ob njihovem skritju ter ponovni pojavitvi; predvsem pa, da je Mars, ko je skozi vso noč na nebu, videti po velikosti enak Jupitru (razločen od njega kvečjemu po rdečkasti barvi), tam pa ga je najti komaj med zvezdami druge velikosti, in je poznan samo tistim, ki ga spremljajo z marljivim opazovanjem. Kar vse izhaja iz istega vzroka, ki je gibanje Zemlje.«

Literatura

- Aristotel, *Metafizika*, prev., spremna beseda, opombe in glosarij V. Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999.
- Aiton, E. J., »Peuerbach's 'Theoricae novae planetarum': A Translation with Commentary«, *Osiris*, 2 (3/1987), str. 5–44.
- Barker, P., »Copernicus, the Orbs, and the Equant«, *Synthese* 83 (1990), str. 217–223.

- Gingerich, O., »'Crisis' versus Aesthetic in the Copernican Revolution«, *Vistas in Astronomy* 17 (1975), str. 85–94.
- Grant, E., *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1996.
- Hallyn, F., *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler*. Seuil, Pariz 1987.
- Hugonard-Roche, H., in Verdet, J.-P. (ur.), »Rheticus Narratio Prima«, *Studia Copernicana* 20 (1982).
- Hugonard-Roche, H., Rosen, E., in Verdet, J.-P., *Introduction à l'astronomie de Copernic*, Blanchard, Pariz 1975.
- Kennedy, E. S., »Late Medieval Planetary Theory«, *Isis* 57 (1966), str. 365–378.
- Kuhn, T. S., *Struktura znanstvenih revolucij*, prev. G. Jurman in S. Krek, Krtina, Ljubljana 1998.
- Kuhn, T. S., *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1957.
- Lloyd, G. E. R., *Early Greek Science. Thales to Aristotle*, Chatto and Windus, London 1982.
- Lloyd, G. E. R., *Greek Science after Aristotle*, W. W. Norton, London/New York 1973.
- Neugebauer, O., in Swerdlow, N., *Mathematical Astronomy in the Copernicus' 'De revolutionibus'*, Berlin/Heidelberg/New York 1984.
- Neugebauer, O., »On the Planetary Theory of Copernicus«, *Vistas in Astronomy* 10 (1968).
- Gantar, K. (ur.), *O pesništvu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1963.
- Ptolemaj, *Ptolemy's Almagest*, prev. in op. G. J. Toomer, Princeton University Press, Princenton 1998.
- Swerdlow, N., »The Derivation and First Draft of Copernicus' Planetary Theory: A Translation of the Commentariolus with Commentary«, *Proceedings of the American Philosophical Society*, cxvii (1973), str. 423–512.
- Szczeciniarz, J.-J., *Copernic et la révolution copernicienne*, Flammarion, Pariz 1998.
- Vesel, M., »'Mathemata mathematicis scribuntur': Kopernikov predgovor h knjigam *O revolucijah*; prvič«, *Filozofski vestnik* 23 (3/2002), str. 7–23.
- Westman, R. S., »Proof, Poetics, and Patronage: Copernicus Preface to *De revolutionibus*«, v: Lindberg, D. C., in Westman, R. S. (ur.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, str. 167–206.
- Westman, R. S., »The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Study«, *History of Science* 18 (1980), str. 105–147.

PRESVETEMU GOSPODU PAPEŽU PAVLU III¹

Predgovor Nikolaja Kopernika h knjigam

*O revolucijah*²

Zadosti dobro lahko presodim, Sveti oče, da bo prišlo do tega, da bodo nekateri, ko bodo zvedeli, da sem v knjigah, ki sem jih napisal o revolucijah sfer sveta, krogli Zemlje pripisal nekatera gibanja, takoj zahtevali, da se me obsodi s takšnim mnenjem vred. Meni pa moje ideje niso všečne v taki meri, da ne bi preudaril, kaj o njih menijo drugi. In četudi vem, da so razmišljanja filozofa odmaknjena od presoje ljudstva, zaradi tega, ker je njegova skrb iskati resnico vsega v stvareh, kolikor to človeškemu razumu dopušča Bog, vseeno menim, da se je treba izogibati mnenjem, ki so popolnoma nasprotna pravilnosti. In tako sem – ker sem sam pri sebi premislil kot kakšen nesmisel bi ocenili mojo ἀκρόαμα³ tisti, ki vedo, da mnenje, da stoji Zemlja negibna sredi neba tako rekoč kot njegovo središče, potrjujejo sodbe mnogih stoletij, če bi jaz temu nasproti trdil, da se Zemlja giblje – dolgo sam pri sebi omahoval, ali naj dam na svetlo moje razlage, napisane v dokaz njenega gibanja, ali pa bi zadoščalo slediti primeru pitagorejcev in nekaterih drugih, ki so običajno prenašali skrivnosti filozofije najbližjim in prijateljem le ustno in ne pisno, kot potrjuje Lizijevo pismo Hiparhu.⁴ In zdi se mi, da tega niso delali zavoljo tega, ker bi bili ljubosumni na svoje nauke, ki bi se tako nujno razširili, kot menijo nekateri, temveč zato, da bi čudovite stvari, ki so jih veliki ljudje raziskali z veliko skrbjo, ne bi zasmehovali tisti, katerim je ali zoprno nameniti kakršenkoli trud znanosti, razen če ni dobičkonosna; ali tisti, ki se,

¹ Aleksander Farnese (1468–1549) je postal papež Pavel III. leta 1534.

² Predgovor oz. posvetilo papežu je Kopernik napisal, potem ko je že dokončal celotno delo *De revolutionibus orbium coelestium*. Predgovor je nadomestil prvotno napisani uvod, ki se je ohranil v rokopisu.

³ Tj. »to, kar se sliši, predavanje, petje« (Dokler) oz. razprava.

⁴ Naslovnik pisma ni slavni astronom Hiparh, ki ni imel ničesar opraviti s pitagorejci. Kopernik je svoj prevod Lizijevega pismo Hiparhu v rokopisu najprej uvrstil na konec enajstega poglavja prve knjige, kasneje pa prečrtal in izločil iz besedila namenjenega tisku, tako da ga v nürnberški izdaji *De revolutionibus* iz leta 1543 ni.

če jih spodbude in primer drugih spodbodejo k svobodnemu študiju filozofije, vseeno – zaradi zabitosti duha – obnašajo med filozofi tako kot troti med čebelami. Ko sem torej sam pri sebi preudarjal, me je zaničevanje, ki sem se ga moral bati zaradi novosti in absurdnosti mnenja, skoraj napeljalo k temu, da bi popolnoma opustil delo, ki sem ga začel.

Toda prijatelji so me, dolgo omahujočega in tudi upirajočega se, zvelikli nazaj k delu. Med njimi je bil prvi kapuanski kardinal Nikolaj Schönberg, slaven v vseh zvrsteh vednosti. Poleg njega moj najljubši prijatelj, škof Kulma, Tiedemann Giese, ki je velik poznavalec svete in vse druge dobre znanosti.⁵ Ravno ta me je večkrat spodbujal, in me, včasih z dodatnimi nasveti, prosil, naj objavim to knjigo, ki je bila pri meni zakopana in skrita ne samo devet let, temveč že četrty devet let,⁶ in naposled dovolim, da pride na svetlo. Ravno tako so delovali drugi, ne maloštevilni, zelo eminentni in učeni možje,⁷ spodbujajoč me, naj se zaradi strahu nič več ne branim podati svojega dela v občo korist preučevalcev matematičnih ved; kolikor bolj se zdi sedaj večini ljudi moj nauk o gibanju Zemlje absurden, toliko bolj bo v prihodnosti, potem ko bodo po objavi mojih pojasnil videli odstranjeno meglo absurdnosti z najbolj jasnimi dokazi, deležen hvale in občudovanja. Pritisnjen od teh prepričevalcev in zaradi tega upa, sem slednjič dovolil prijateljem, da napravijo izdajo, za katero so me dolgo prosili.

Tvoja Svetost pa se najbrž ne bo toliko čudila temu, da sem si drznil obelodaniti te svoje nočne študije, potem ko sem njihovi izdelavi posvetil toliko dela, tako da nisem omahoval zapisati svojih misli o gibanju Zemlje, temveč bolj pričakuje slišati od mene, kako mi je prišlo na misel, da sem si drznil, proti sprejetemu mnenju matematikov⁸ in na neki način proti zdravi pameti, zamisliti si nekakšno gibanje Zemlje. In tako Tvoji Svetosti ne želim skrivati, da me je k razmišljanju o drugačni razlagi gibanj sfer sveta ni spodbudil noben drug razlog kot to, da sem doumel, da si matematiki sami niso skladni v teh raziskavah. Najprej so tako zelo negotovi celo glede gibanja Sonca in

⁵ Niti Nikolaj Schönberg niti Tiedemann Giese (1480–1550), ki je bil več kot trideset let eden najboljših Kopernikovih prijateljev in podpornikov, nista bila ravno bleščeča učenjaka.

⁶ V delu *De arte poetica epistula ad Pisones* oz. *Ars poetica* (388–389) svetuje Horacij mlademu pesniku, naj da spis, ki ga je morebiti napisal, »za let devet medit v shrambo temaćno«.

⁷ Kopernik med spodbujevalci ne omenja Retika, protestanta in profesorja na witemberški univerzi, svojega edinega neposrednega učenca. Dejstvo je razumljivo, če upoštevamo, da gre za posvetilo papežu, Retik pa je protestant, in da Kopernik navaja spodbujevalce bolj po javnem ugledu kot po njihovih dejanskih zaslugah.

⁸ Po tradicionalni klasifikaciji znanosti sodi astronomija skupaj z aritmetiko, geometrijo in glasbo v kvadrivij matematičnih znanosti.

Lune, da ne morejo pokazati in opazovati stalne velikosti tropskega leta.⁹ Nadalje: pri vzpostavitvi gibanj tako onih <dveh nebesnih teles>¹⁰ kot drugih petih tavajočih zvezd tudi ne uporabljajo istih načel in predpostavk ter dokazov pojavnih revolucij in gibanj. Nekateri uporabljajo samo homocentre,¹¹ drugi ekscentre in epicikle,¹² s katerimi pa vseeno ne dosežejo v celoti tistega, kar so želeli. Kajti tisti, ki zaupajo homocentrom, niso mogli na podlagi tega vzpostaviti nič gotovega – četudi so pokazali, da je mogoče iz njih sestaviti nekatera nepravilna gibanja –, kar bi, se razume, ustrezalo pojavom. Tisti pa, ki so si izmislili ekscentre, so morali, čeprav so z njimi, kot se zdi, podali ustrezne številčne podatke za velik del pojavnih gibanj, vmes vendarle dopustili veliko stvari, za katere je videti, da so v nasprotju s prvotnimi načeli o enakomernosti gibanja. Ravno tako niso mogli odkriti ali pa iz njih izpeljati najvažnejšega, namreč oblike sveta in določene somernosti njegovih delov, pač pa se jim dogaja, kot če bi kdo z različnih mest vzel roke, noge, glavo in druge dele telesa, ki bi bili sicer zelo dobro naslikani, vendar ne, če jih primerjamo z enim in istim telesom, ter se med seboj ne bi nikakor ujemali, tako da bi se iz njih prej sestavila nakaza kakor pa človek.¹³ Iz tega torej izhaja, da so v postopku dokazovanja, ki ga imenujejo $\mu\epsilon\prime\theta\omicron\delta\omicron\nu$,¹⁴ bodisi izpustili nekaj nujnega ali pa iznašli kaj tujega, kar s stvarjo nima nikakršne zveze. Toda to bi se jim zagotovo ne bilo primerilo, če bi se držali trdnih načel. Kajti če njihove privzete hipoteze ne bi bile napačne, bi se brez dvoma moralo potrditi tudi vse, kar iz njih izhaja. Četudi je to, kar sedaj pravim, nejasno, bo na svojem mestu postalo bolj jasno.

Ko sem sam pri sebi dolgo premišljal o tej negotovosti matematičnih tradicij o preračunavanjih gibanj sfer sveta, me je začelo motiti, da filozofi, ki sicer tako skrbno preiskujejo najmanjše stvari taistega sveta, niso izdelali nobene bolj gotove razlage gibanj svetovnega stroja, ki ga je za nas naredil najboljši in najpopolnejši Tvorec izmed vseh. Zato sem se polotil ponovne-

⁹ Prim. tudi zaključek *Predgovora* ter *Uvod*.

¹⁰ Tj. Sonca in Lune.

¹¹ Referenca na Evdoksovo in Kalipovo (4. stol. pr. n. št.) teorijo homocentričnih oz. koncentričnih sfer, ki jo je v svoj kozmološki sistem vključil Aristotel. V Kopernikovem času sta homocentrična teorijo oživila G. B. Amici, ki je leta 1536 izdal knjigo *De motibus corporum caelestium iuxta principia peripatetica sine excentricis et epicyclis*, in G. Fracastoro, ki je leta 1538 objavil delo *Homocentrica*.

¹² Teorija ekscentrov in epiciklov, ki jo je razvila t. i. »aleksandriška šola astronomije«: Apolonij iz Perge, Hiparh in seveda Ptolemaj v svojem znamenitem delu *Magna syntaxis* oz. *Almagest*.

¹³ Prim. Horacij, *Ars poetica*, 1–8.

¹⁴ $\mu\epsilon\prime\theta\omicron\delta\omicron\nu$ pomeni »pot, ki vodi k čemu, način učenja ali preiskovanja, preiskava, preiskovanje, metoda« (Dokler).

ga branja knjig vseh filozofov, ki sem jih lahko dobil, iščoč, ali ni bil nihče mnenja, da obstajajo tudi druga gibanja sfer sveta, kot so jih postavili oni, ki v šolah poučujejo matematične vede. In najprej sem našel pri Ciceronu, da je Niketas menil, da se Zemlja giblje.¹⁵ Potem sem tudi pri Plutarhu¹⁶ našel, da so bili nekateri drugi istega mnenja; in njegove besede sem, da bi bile dostopne vsem, sklenil napisati tu: οἱ μὲν ἄλλοι μένειν τὴν γῆν, Φιλόλαος δὲ Πυθαγόρειος κύκλῳ περιφέρεσθαι περὶ τὸ πῦρ κατὰ κύκλου λοξοῦ ὁμοιοτρόπως ἡλίῳ, καὶ σελήνῃ. Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός καὶ Ἐκφαντος ὁ Πυθαγόρειος κινουῦσι μὲν τὴν γῆν, οὐ μὴν γε μεταβατικῶς [ἀλλὰ τρεπτικῶς] τροχοῦ δίκην ἐνηξονισμένην, ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολάς, περὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς κέντρον.¹⁷

Tako sem torej dobil priložnost in sem začel tudi sam razmišljati o gibljivosti Zemlje. In četudi je bilo to mnenje videti absurdno, sem vseeno, ker sem vedel, da je bila drugim pred menoj dopuščena svoboda, da so si zamišljali kakršnekoli kroge za prikazovanje zvezdnih pojavov, presodil, da bo tudi meni lahko dopuščeno, da preizkusim, ali je mogoče glede revolucije nebesnih sfer ob predpostavki nekega Zemljinega gibanja najti bolj trdne dokaze, kot so bili njihovi.

Tako sem ob predpostavki gibanj, ki jih v nadaljevanju dela pripisujem Zemlji, po številnih in dolgih opazovanjih končno odkril: če primerjamo gibanje preostalih tavajočih zvezd s kroženjem Zemlje in so le-ta izračunana za revolucijo vsake zvezde, iz tega ne sledijo samo njihovi pojavi, temveč tudi razporeditve in velikosti vseh zvezd in sfer; in da je nebo samo tako povezano, da ni mogoče nečesa prenesti v noben njegov del, ne da bi s tem nastala zmeda v preostalih delih in celotnem univerzumu. Zato sem tudi v ureditvi tega dela sledil redu, tako da sem v prvem delu opisal vse položaje sfer skupaj

¹⁵ Cicero, *Academica priora* II, 123. Rokopis, ki je vseboval Ciceronove *Akademске razprave*, je bil Koperniku dostopen v knjižnici fromborškega kapitlja. Kopernik je to mesto iz Cicerona celo prepisal v svoj izvod knjige Plinija Starejšega, *Historia naturalium*, Benetke 1487. V številnih starejših izdajah je ime pitagorejca Hiketasa (oz. Hicetusa), tako kot je to tudi pri Koperniku, zapisano kot Niketas. Prim. tudi Diogen Laertski, *Življenja in misli slavnih filozofov* VIII, 85, in *Predsokratiki* 50.

¹⁶ Ps.-Plutarh, *De placitis philosophorum* III, 13. V Kopernikovem času so delo zmotno pripisovali Plutarhu. Očitno je imel Kopernik dostop do besedila v grškem originalu, ki je bil prvič natisnjen v Aldinovi izdaji *Plutarchi opuscula* LXXXII, Benetke 1509.

¹⁷ »Drugi so bili mnenja, da Zemlja miruje, pitagorejec Filolaj <pa je verjel>, da se v krogu giblje okoli <osrednjega> ognja, po nagnjenem krogu podobno kot Sonce in Luna. Heraklid Pontski in pitagorejec Ekfant sta dopuščala, da Zemlja izvaja gibanje, vendar ne napredujoč iz mesta na mesto, temveč na način kroženja, tako kot se okoli osi vrti kolo, od sončnega zahoda v smeri vzhoda, okoli lastnega središča.« O Filolaju iz Krotona gl. *Predsokratiki* 44, posebej A 15 isl.; o Ekfantu gl. *Predsokratiki* 51.

z gibanji Zemlje, ki jih ji pripisujem, tako da vsebuje ta knjiga tako rekoč splošno konstitucijo univerzuma. V drugih knjigah pa sem potem primerjal gibanje ostalih zvezd in vseh sfer z giblјivostjo Zemlje, tako da bi lahko od tod razbral, v kakšni meri je mogoče rešiti gibanje in pojavnosti preostalih zvezd in sfer, če jih primerjamo z gibanjem Zemlje. Ne dvomim, da se bodo umni in učeni matematiki strinjali z mano, če bodo le hoteli spoznati in pretehtati, ne površno ampak v celoti – kar ta filozofija prvenstveno zahteva –, kar sem v tem delu navedel v dokaz teh stvari. Da pa bi tako učeni kot neuki videli, da se ne izogibam presoji kogarkoli, sem se odločil te moje nočne študije raje kot komurkoli drugemu posvetiti Tvoji Svetosti; kajti tudi v tem oddaljenem kotičku Zemlje, kjer živim, veljaš po vrednosti položaja in zaradi ljubezni do vseh znanosti, tudi matematičnih, za najimenoitnejšo osebnost, tako da lahko s pomočjo svoje avtoritete in presoje zlahka zavrneš napade spletkarjev, četudi pravi rek, da proti ugrizu spletkarja ni zdravila.

Če pa se bodo mogoče našli kakšni ματαιολόγοι,¹⁸ ki si bodo drznili – prisvajajoč si, kljub temu, da so nevedni v vseh matematičnih vedah, pravico presojati o njih in zaradi kakega mesta v Svetem pismu, grdo izkrivljenega v svoj namen – grajati in zasmehovati to moje podvzetje, se ne obotavljam obsoditi njihovega prepričanja kot lahkomišelnega. Ni namreč neznano, da je Laktancij, slaven pisec, toda komajda matematik, prav po otročje govoril o obliki Zemlje, ko se je norčeval iz tistih, ki so izjavili, da ima Zemlja obliko krogle.¹⁹ Tako se učenjakom ne sme zdeti čudno, če se bo kdo takšnih norčeval iz mene. Matematične znanosti se pišejo za matematike in ti bodo uvideli, če se ne motim, da tudi ta naša dela doprinašajo nekaj cerkveni državi, katere prvak je sedaj Tvoja Svetost. Kajti ne tako daleč nazaj je bilo pod Leonom X. na lateranskem koncilu obravnavano vprašanje reforme cerkvenega koledarja, ki je ostalo neodločeno samo zaradi tega, ker se je menilo, da velikost let in mesecev ter gibanje Sonca in Lune še niso zadosti izmerjeni; od tedaj sem se posvetil bolj natančnemu opazovanju teh zadev, po nasvetu presvetlega moža Pavla, fossombronskega škofa, ki je tedaj predsedoval tej zadevi.²⁰

¹⁸ ὁ ματαιολόγος je »blebetač, učitelj krivih naukov« (Dokler).

¹⁹ Laktancij, *De divinis institutionibus* III, 24.

²⁰ Med petim lateranskim koncilom (z delom je začel pod pontifikatom papeža Julija II. maja leta 1512, končal pa se je pod pontifikatom Leona X. marca 1517) je Leon X obudil vprašanje reforme cerkvenega koledarja in leta 1514 in v zvezi s tem zaprosil za pomoč evropske astronome. Očitno je Kopernik dobil zahtevo za sodelovanje preko Pavla iz Middelburga, fossombronskega škofa. Pavel iz Middelburga omenja v *Secundum Compendium correctionis Calendarii* (Rim 1516) Kopernikovo pismo, ne da bi opisal njegovo vsebino.

Uvod²¹

Med mnogimi in raznorodnimi študiji znanosti in umetnosti, s katerimi se hrani človeški razum, se je po mojem mnenju treba okleniti tistih – in jih gojiti z največjim žarom –, ki se ukvarjajo z najlepšimi in znanosti najvrednejšimi stvarmi. Takšne pa so tiste, ki se ukvarjajo z božanskimi revolucijami sveta in potmi zvezd, njihovimi velikostmi, razdaljami, vzhodom in zahodom, ter drugimi vzroki nebesnih pojavov in ki slednjič pojasnjujejo celotno obliko²² <univerzuma>. In kaj je sploh lepšega kot nebo, ki zajema vse, kar je lepega? O tem pričata sami imeni: nebo (caelum) in svet (mundus); to pomeni »čistost« in »okras«, ono pa »delo kiparja«. ²³ In tega je večina filozofov zaradi te izredne odličnosti imenovala »vidno božanstvo«. ²⁴ Če naj potemtakem imenitnost umetnosti ocenjujemo po njihovem predmetu, bo daleč najodličnejša tista, ki jo eni imenujejo astronomija in drugi astrologija, od starih pa jih je bilo mnogo, ki so ji rekli »vrh matematike«. Nedvomno glava plemenitih umetnosti, največje dostojanstvo svobodnega človeka, podpira skoraj vse zvrsti matematike; aritmetika, geometrija, optika, geodezija, mehanika in kar je še drugih – vse se združujejo v njej.

In četudi je naloga vseh dobrih znanosti odtegniti človeka od slabosti in usmerjati njegovega duha k boljšim stvarim, lahko ta – mimo neverjetnega duševnega užitka – to opravlja bolj obilno. Kdo namreč, ki se posveti tem stvarim, vzpostavljenim v najlepšem redu, za katere vidi, da jih vodi božanska uprava, ne bo z vztrajnim motrenjem in neke vrste seznanjenostjo spodbujen k najboljšemu²⁵ in ne bo občudoval Tvorca vsega, v katerem je celotna sreča in dobro? Ali ne bi oni božanski psalmist²⁶ zaman trdil, da je vriskal zavoljo božjih izdelkov in dela njegovih rok, če ne bi bili s temi sredstvi, tako rekoč kot z nekim vozom, privedeni do motrenja najvišjega dobrega? Kar pa zadeva

²¹ Kopernikov *Uvod* se je ohranil v rokopisu, ni pa bil natisnjen v nürnberški izdaji iz leta 1543. Prvič je bil objavljen v varšavski izdaji *De revolutionibus orbium caelestium* leta 1854.

²² Tj. strukturo, ustroj, sestav univerzuma.

²³ Kopernik tu evocira Plinijevo etimologiziranje iz *Historia naturalium* II, 3 (8), ki ga nekoliko spremeni: »Namque et Graeci nomine ornamenta appellaverunt eum et nos a perfecta absolutaque elegantia mundum. Caelum quidem haut dubie caelati argumento dicimus, ut interpretatur M. Varro.«

²⁴ Prim. npr. Platon, Timaj 92 c. Platon imenuje dokončano demiurgovo delo θεοῦ ἔργον ἀτελείωτον. Kopernik je imel na voljo Ficinov prevod Platonovih del, ki je izšel v Firencah leta 1485, vendar se tu verjetno opira na Cicerona, ki pripisuje v *De natura deorum* (I, 25 isl.) takšno prepričanje Platonu, Aristotelu, Heraklidu Pontskemu in Teofrastu. Prim. tudi Makrobijev komentar *In Somnium Scipionis* I, 14 (2).

²⁵ Prim. Platon, *Država* VII, 532 c.

²⁶ Prim. *Ps.* 91 (92), 5.

koristnost in čast, ki jih prinaša državi (da brezštevilmno koristi posameznikov preidemo), je to najbolj opazil Platon, ki v sedmi knjigi *Zakonov* trdi, da jo je treba kar najbolj želeli zato, ker z njeno pomočjo urejen čas v razporeditev dni in mesece in leta naredi skupnost živo in pozorno glede praznikov in tudi žrtvovanj;²⁷ in če kdo, pravi, zanika, da je ta nujno potrebna človeku, ki želi doseči katerokoli boljše znanost, bo mislil zelo neumno,²⁸ in meni, da je popolnoma zgrešeno, da bi kdorkoli, ki nima nujnega spoznanja niti o Soncu niti o Luni niti o preostalih zvezdah, lahko postal ali se imenoval božanski.²⁹

Vendar pa ta bolj božanska kot človeška znanost, ki raziskuje najvišje stvari, ni brez težav. Zlasti ker vidimo, da se večina tistih, ki so se lotili njihove obravnave, ni strinjala glede njenih načel in predpostavk, ki jih Grki imenujejo *ὑπόθεσεις*, in se zato niso opirali na iste razloge. Nadalje vidimo, da ni bilo mogoče določiti trdnega izračuna poti planetov in revolucij zvezd in jih izpeljati do popolne vednosti, razen sčasoma in z mnogimi predhodnimi opazovanji, preko katerih so bili, če naj se tako izrazim, iz roke v roko predani poznejšim rodovom. Četudi je Aleksandriječ Ptolemaj, ki po občudovanja vredni spretnosti in vestnosti daleč presega ostale, s pomočjo več kot štiristoletnih opazovanj to celotno umetnost pripeljal skoraj do popolnosti, tako da se je že zdelo, da ne manjka nič, česar ne bi dosegel, vseeno vidimo mnogo stvari, ki ne ustrezajo tistemu, kar bi moralo slediti iz njegove tradicije, in druga gibanja <nebesnih teles>, ki so bila odkrita in njemu še niso bila znana. Zato pravi tudi Plutarh,³⁰ tam kjer razpravlja o kroženju Sonca: »do sedaj je«, pravi, »gibanje planetov premagalo znanje matematikov«. Kajti menim, in to lahko pokažem ravno na primeru leta, da je očitno, kako različna mnenja so vedno obstajala o njem, tako da so mnogi obupali nad tem, da bi mogli najti njegovo gotovo mero. In vendar bom, da ne bi bilo videti, da za izgovorom težavnosti skrivam lenobo, poskušal kasneje, z božjo milostjo, brez kate-re ne moremo ničesar, o njih narediti raziskavo, kajti število pripomočkov, ki so v pomoč našemu zastavku, je toliko večje, kolikor večji je razpon časa, ki nas ločuje od začetnikov te umetnosti; njihove najdbe bo mogoče primerjati s tistim, kar smo mi na neki način odkrili na novo. Priznavam, da bom podal mnoge stvari drugače kot predhodniki, a vseeno po njihovi zaslugi, kajti ti so prvi odprli dostop k raziskovanju teh stvari.³¹

Prevedel Matjaž Vesel

²⁷ Platon, *Zakoni* VII, 809 c–d. Kopernik parafrazira Platonove *Zakone* po latinskem prevodu Marsilija Ficina.

²⁸ Platon, *Zakoni* VII, 818 d.

²⁹ Platon, *Zakoni* VII, 818 b.

³⁰ Plutarh, *Quaestiones Romanae* 24.

³¹ Prim. Plinij, *Historia naturalium* II, 13 (62).

FILOZOFŠKE RAZPRAVE IN ČLANKI

FILOZOFIJA FATALISTA JACQUESA

MIRAN BOŽOVIČ

1 *La rage de parler*

Diderotov filozofski roman *Fatalist Jacques in njegov gospodar* tako rekoč v celoti sestoji iz zgodb, ki jih poglavitni liki, ki nastopajo v njem, pripovedujejo drug drugemu o stvareh, ki so se v preteklosti primerile ali njim samim ali drugim. Zgodbe onstran teh »resničnih« – največkrat ljubezenskih¹ – zgodb, se pravi zgodbe samega romana, bi bilo najbrž le težko lahko manj, kot je je.

Oba naslovna lika, tako Jacques kot njegov gospodar, sta z zgodbami dobesedno obsedena – prvi s pripovedovanjem, drugi s poslušanjem. Jacques sam zase pravi, da je »rojen čvekač« (206/221), »brbljavo bitje« (202/218), ki ga odlikuje *la rage de parler*, divja, neobvladljiva zgovornost (153/174) – ded mu je že v otroštvu prerokoval, da bo postal *le plus effréné bavard qui ait encore existé*, najbolj nebrzdan čvekač, kar jih je kdaj živelo (154/174–75), in mu za dvanajst let dobesedno zamašil usta z robcem, molčanje pa mu po lastnih besedah »škodi« (202/218). (Mimogrede, prav vsi poglavitni liki, ki jih na svoji poti srečata, so kompulzivni pripovedovalci zgodb: tako je, denimo, za krčmarico pri Velikem jelenu, enega takih likov, ki pove morda najboljšo od vseh zgodb, rečeno, da je njena »dominantna strast« prav »strast govorjenja« [143/165], ki se ji z največjim užitkom predaja.) Gospodar pa je, po drugi

¹ Da so zgodbe, ki sestavljajo roman, praviloma ljubezenske, najbrž ne more biti naključje; vsaj glede ljubezni bi se najbrž še tako prepričan zagovornik svobodne volje oziroma, v besedišču romana, tisti, ki sam zase misli, da je »gospodar hotenja« in da potemtakem »hoče, kadar hoče,« najbrž moral strinjati z Jacquesovimi fatalističnimi formulami: »Ali je odvisno od človeka [se pravi od njegove svobodne volje], da se zaljubi ali se ne zaljubi? In ko je enkrat zaljubljen, ali lahko ravna, kakor da ne bi bil zaljubljen?« (40/73). Strani iz romana navajamo v oklepajih v tekstu, pri čemer prva številka označuje stran izvirnika (*Jacques le Fataliste et son maître*, ur. Yvon Belaval [Pariz: Gallimard, 1973]), druga pa stran slovenskega prevoda (*Fatalist Jacques in njegov gospodar*, v *Izbrana dela*, prev. Pavle Jarc [Ljubljana: Cankarjeva založba, 1951]); prevod je na nekaterih mestih modificiran.

strani, strasten, nenasiten poslušalec: ne le, da ima *un furieux goût pour les contes*, silovito nagnjenje za zgodbe (197/213), ampak še več, »spraševanje Jacquesa,« se pravi spodbujanje slednjega k pripovedovanju zgodb, je poleg dveh njegovih značilnih tikov, njuhanja tobaka in pogledovanja na uro, eden od *trois grandes ressources de sa vie*, treh velikih virov njegovega življenja (60/91); njegova odvisnost od Jacquesovega pripovedovanja je tolikšna, da se ga takrat, ko se slednjemu zaradi pretiranega govorjenja vname grlo in je za nekaj časa prisiljen k molku, poloti malodušje in celo tesnoba, nenehno v prazno pogleduje na uro in sega po tobačnici (262/272). Svoje malodušje premaga tako, da začne sam pripovedovati zgodbo o svoji ljubezni (265/275).

Ali ni torej videti, kot da Jacques svoj obstoj dolguje pripovedovanju – Jacques v odgovor na gospodarjevo nenehno spraševanje oziroma spodbujanje k pripovedovanju s strahom anticipira trenutek, ko mu bo zmanjkalo zgodb: »kaj bo z mano, ko ne bom imel ničesar več povedati?« (155/175) –, gospodar, ki sam zase pravi, da za razliko od Jacquesa, ki »raje slabo govori, kakor da bi molčal,« »raje posluša slabo govorjenje kakor nobeno« (197/213-14), pa poslušanju zgodb? Ali ni torej videti, kot da *biti* v univerzumu Diderotovega romana pomeni *pripovedovati* oziroma *poslušati*? Pripovedovanje zgodb je tako zelo kompulzivno, kakor da bi vsakokratni pripovedovalec verjel, da je prav njegovo pripovedovanje tisto, kar vzdržuje v obstoju ne le njega samega, ampak tudi svet okrog njega, in da se tisti trenutek, ko ne bo imel »ničesar več povedati,« v nič ne bo razblinil samo on sam, ampak tudi svet okrog njega in ljudje v njem.

Da niso liki sami tisti, ki bi obvladovali svoje pripovedovanje zgodb in spraševanje oziroma spodbujanje k pripovedovanju, ampak da je, nasprotno, spraševanje in pripovedovanje zgodb tisto, kar obvladuje njih, je morda najlepše razvidno iz neke Jacquesove opazke: Jacques namreč nekaj strani pred koncem romana, ko je bilo povedanih že večji del zgodb in ko ve, da se nezadržno bliža trenutek, ko ne bo imel »ničesar več povedati,« za nazaj ugotavlja, da sta bila z gospodarjem *deux vraies machines vivantes et pensantes*, dva prava živa in misleča stroja (306/311), in da je bilo potemtakem tako gospodarjevo spraševanje oziroma spodbujanje k pripovedovanju zgodb kakor Jacquesovo pripovedovanje neprostovoljno, prisiljeno, mehanično: »čeprav ste mi govorili in sem vam odgovarjal, ste mi govorili, ne da bi hoteli, jaz pa sem vam odgovarjal, ne da bi hotel« (305–306/311). Jacquesov občutek, da svoje zgodbe pripoveduje *sans le vouloir*, ne da bi hotel, v očeh bralcev samo še dodatno utemelji tehtnost njegovega fatalističnega prepričanja. V očeh bralcev je namreč Jacques videti kot igrača v rokah pripovedovalca romana, ki se pred nami neprestano postavlja s svojo (domnevno) vsemogočnostjo. Samo od njega je odvisno, pravi nekje, pa bi morali bralci na povest o Jacquesovi ljubezni čakati »eno leto, dve leti, tri leta«: Jacquesa bi preprosto ločil od

njegovega gospodarja in vsakega od njiju izpostavil takšnim nevarnostim, kot bi se mu zahotelo; ali pa bi Jacquesa preprosto vkrcal na ladjo in poslal daleč proč (36–37/70); neke drugje pa pravi, da mu prav nič ne bi moglo prepričati, da med krčmarico, Jacquesom in gospodarjem zaneti »silovit prepir,« ki bi se končal tako, da bi Jacques krčmarico vrgel iz sobe, gospodar pa spodil Jacquesa, nato pa bi šli vsak na svojo stran, mi, bralci, pa ne bi slišali ne krčmaričine povesti ne nadaljevanja povesti o Jacquesovi ljubezni (140/162–63) itn. Svojih groženj potem nikoli ne uresniči, ker mu gre pri pisanju, kot pravi, za resnico in ne za fikcijo (47/80; 278/286). Ali ni v takšnem univerzumu Jacquesovo fatalistično prepričanje neprimerno bolj ustrezna drža od gospodarjevega neomajnega prepričanja v lastno svobodo oziroma v to, da je sam *le maître de vouloir*; gospodar hotenja in da potemtakem »hoče, kadar hoče« (307/312)? Je subjekt, nad katerim ves čas visijo grožnje te vrste, po svojem prepričanju sploh lahko kaj drugega kot fatalist?

Roman slika svet, v katerem se nahaja *le grand rouleau*, veliki zvitok (41/74), oziroma *le grand livre*, velika knjiga (213/228), v kateri je zgodovina tega sveta napisana že vnaprej: po besedah prvega od obeh naslovnih likov je namreč »vse, kar se nam dobrega in slabega primeri tu spodaj, zapisano tam zgoraj« (35/69; 40/74), se pravi na »velikem zvitku« oziroma v »veliki knjigi.« Pripovedovalec romana večkrat prekine svojo pripoved z opozorilom bralcem, da to, kar pripoveduje, niso izmišljene zgodbe, ampak *l'histoire*, zgodovina (278/286), se pravi, da so zgodbe, ki jih – znotraj njegove pripovedi – pripovedujejo posamezni liki, zvest opis stvari, ki so se v tem svetu dejansko primerile ali njim samim ali drugim. Njegova pripoved, ki je sama sestavljena iz »resničnih« zgodb posameznih likov, pa se potemtakem prav kot »zgodovina« ujema s »tem, kar je zapisano tam zgoraj.« Roman sam torej v pretežni meri sestavljajo prav vrstice z »velikega zvitka« oziroma strani iz »velike knjige.« Motiva knjige pa s tem še ni konec. Posamezni liki o stvareh, ki so se primerile v preteklosti, seveda pripovedujejo po spominu – spomin sam pa po Diderotu ni nič drugega kot knjiga, in sicer paradokсна knjiga, ki »bere samo sebe«:

Da bi razložili mehanizem spomina, moramo mehko možgansko substanco imeti za maso občutljivega in živega voska, ki je dovzeten za vsakovrstne oblike in ki nobene od oblik, ki jih je prejel, ne izgubi, in neprestano prejema nove, ki jih ohranja. To je knjiga. Kje pa je bralec? Bralec je kar knjiga sama, kajti ta knjiga čuti, živi in govori, se pravi s pomočjo zvokov in potez na obrazu izraža zaporedje svojih občutkov. In kako knjiga bere samo sebe? Tako, da čuti to, kar sama je, in da to razodeva s pomočjo zvokov.²

² Diderot, *Éléments de physiologie*, ur. Jean Mayer (Pariz: Librairie Marcel Didier, 1964), 243.

Jacquesovo »veliko knjigo« je mogoče brati samo tako, da posamezne knjige, v katere se – skladno z odpiranjem strani v njej oziroma skladno z odvijanjem »velikega zvitka,« se pravi skladno s potekom zgodovine – zapisuje tisto, kar je bilo do tedaj zapisano samo »tam zgoraj,« berejo same sebe.

2 *Le tour de tête fataliste*

Vodilni motiv romana, namreč »veliki zvitek« oziroma »velika knjiga« (v vseh svojih podvrstah, denimo kot *ce qui est écrit là-haut, le registre d'en haut* itn., se v romanu ponovi kakšnih sedemdesetkrat) ne zgrešljivo spominja na *un grand volume d'écriture*, veliko knjigo, o kateri govori Leibniz v svojih *Essais de Théodicée*. V sklepnih paragrafih tega dela nam namreč Leibniz slika filozofsko fikcijo, v kateri se sprehajamo po *le palais des destinées*, palači usod.³ Palačo usod, ki ima obliko piramide, sestavljajo vsi možni svetovi. Piramida možnih svetov ima vrh, ne pa osnove; navzdol se širi v neskončnost, kar z drugimi besedami pomeni, da »med neskončno mnogo možnimi svetovi obstaja najboljši od vseh« – ta tvori vrh piramide, »ni pa takega sveta, ki pod sabo ne bi imel manj popolnih svetov.«⁴ Takšna »velika knjiga« se nahaja v vsakem od možnih svetov – ta knjiga je namreč *l'histoire de ce monde*, zgodovina tega sveta oziroma *le livre de ses destinées*, knjiga njegovih usod. Kot po Leibnizu *la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais*,⁵ individualni pojem vsake osebe enkrat za vselej vsebuje vse, kar se bo tej osebi kdaj primerilo – »knjiga usod« pa seveda ni nič drugega kot razvitje oziroma zapis tistega, kar je vsebovano v individualnih pojmihih vseh tistih oseb, ki so vsebovane v svetu, katerega zgodovina je ta knjiga, tako tudi po Jacquesu, kot smo videli, velja: *tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas est écrit là-haut*, vse, kar se nam dobrega in slabega primeri tu spodaj, je zapisano tam zgoraj, namreč na »velikem zvitku.«

Podobno kot Jacquesov »veliki zvitek,« je tudi Leibnizova »knjiga usod« vnaprej napisana zgodovina sveta, v katerem se nahaja. Vse, kar se bo neki

³ Leibniz, *Essais de Théodicée*, ur. J. Brunschwig (Pariz: Garnier-Flammarion, 1969), 359–62. Sklepni paragrafi Leibnizove *Teodiceje* (§§405–417) so prevedeni v slovenščino pod (redakcijskim) naslovom »O božji vnaprejšnji vednosti in človeški svobodni volji,« *Razpol* 4 (1988), 69–73.

⁴ *Ibid.*, 361.

⁵ Leibniz, *Discours de métaphysique*, v *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, ur. Georges Le Roy (Pariz: J. Vrin, 1984), 47. Gre za Leibnizov *sommaire* 13. paragrafa; Leibniz namreč vsak posamezen paragraf opremi z ustreznim povzetkom; ti povzetki v slovenskem prevodu (*Metafizični diskurz*, v *Izbrani filozofski spisi*, prev. Mirko Hribar [Ljubljana: Slovenska matica, 1979], 21–63), niso zajeti.

osebi kdaj v prihodnje primerilo, je iz njenega individualnega pojma zmožen deducirati Bog, ne pa ljudje. To, kar nam slikajo sklepni paragrafi *Teodiceje*, je namreč zgolj filozofska fikcija, v kateri nam je tako rekoč omogočen vpogled v neskončni božji um pred stvarjenjem: ko namreč spremljamo alternativne zgodovine Seksta Tarkvinija (ki se v ustvarjenem, se pravi v najboljšem možnem svetu v nasprotju z Jupitrovim nasvetom, naj se odpove upanju na rimski prestol, odpravi v Rim, kjer, kot zapiše Leibniz, »povzroči vsesplošen nered in posili ženo svojega prijatelja«) v drugih možnih svetovih – v enem od svetov se iz Jupitrovega svetišča odpravi v Korint, kjer si kupi majhen vrt, na katerem odkrije zaklad, postane bogat in spoštovan itn.; v drugem odide v Trakijo, kjer se oženi s kraljevo hčerko in nasledi kralja na prestolu, njegovi podaniki ga obožujejo itn.⁶, vidimo prav tisto, kar je v svojem neskončnem umu videl Bog, ko se je odločal za stvarjenje najboljšega med neskončno mnogo možnimi svetovi. Filmska zgodovina bi enega od svojih najbolj znamenitih prizorov, kar jih je bilo kdaj posnetih, namreč desetminutni prizor v filmu *It's a Wonderful Life* (Frank Capra, 1946), v katerem angel varuh pokaže Georgeu Baileyju, ki ga igra James Stewart, kako zelo drugačen bi bil svet, v katerem slednjega ne bi bilo (in ga na ta način odvrne od samomora, saj je s svojim navidez nepomembnim življenjem vendarle pomembno prispeval k blaginji mesta in torej ni živel zaman), potemtakem prav lahko dolgovala tudi Leibnizu.⁷ (Sklepni paragrafi *Teodiceje* bi prav lahko veljali tudi za rojstno mesto tako imenovane »virtualne zgodovine,« se pravi zgodovine, ki se povsem resno loteva vprašanj, kot so: »kaj, če bi bila nacistična Nemčija

⁶ Leibniz, *Essais de Théodicée*, 361–62. Da je Diderot to Leibnizovo filozofsko fikcijo nesporno poznal, je razvidno iz nekega pisma, v katerem po spominu povzema paragrafe 414–416 *Teodiceje*: »Leibniz, utemeljitelj optimizma in enako velik pesnik kot globok filozof, nekje pripoveduje, da se je v nekem templju v Memfisu nahajala visoka piramida, ki so jo sestavljale krogle, položene druga na drugo; da je neki svečenik na popotnikovo vprašanje o tej piramidi in kroglah odgovoril, da so to vsi možni svetovi in da se najpopolnejši nahaja na vrhu; da se je popotnik, ki je hotel videti ta najpopolnejši svet, povzpел na vrh piramide in da je bilo prvo, kar je videl, ko se je zazrl v kroglo na vrhu, Tarkvinij, ki je posiljeval Lukrecijo« (pismo Sophie Volland, 20. oktobra 1760, v *Œuvres*, 5 zv., ur. Laurent Versini [Pariz: Robert Laffont, 1994–96], 5:271).

⁷ Posamezni prizori iz alternativnih Sekstovih prihodnosti so pri Leibnizu uprizorjeni natanko tako kot alternativna zgodovina Baileyjevega rojstnega mesta Bedford Falls pri Capri: ko začne Atena govoriti – Leibnizov prijem na tem mestu bi morda lahko najustrezneje opisali kot *voice-over/flashforward* –, »se prikaže Dodona z Jupitrovim svetiščem in Sekst, ki pravkar odhaja iz svetišča. ... Teodor kakor v gledališki predstavi [*comme dans une représentation de théâtre*] tako rekoč z enim samim pogledom zaobseže celotno Sekstovo življenje« (*Essais de Théodicée*, 361). S svojo »knjigo usod« Leibniz tako rekoč anticipira tudi nekatere druge medije informacijske tehnologije: če se namreč v »knjigi usod« s prstom dotaknemo poljubne vrstice, pred sabo vidimo »v vseh podrobnostih dejansko predstavljeno tisto, kar ta vrstica povzema v grobem« (*ibid.*).

premagala Sovjetsko zvezo?«; »kaj, če bi bil John F. Kennedy preživel?«; »kaj, če komunizem ne bi bil propadel?« itn.⁸) Sicer pa, soočeni z alternativnimi scenariji, z različnimi možnimi razpleti itn., lahko o tem, kateri je dejansko zapisan v »knjigi usod« oziroma na »velikem zvitku,« tako po Leibnizu kakor po Diderotu samo ugibamo. Po Jacquesu tu spodaj »hodimo v temi,« se pravi, ne da bi vedeli, kaj je »zapisano tam zgoraj« (119/143). Če nekoliko razvijemo neko Jacquesovo večkrat izrečeno opazko (239–40/251–52), je »tam zgoraj« zapisano celo to, da nas bo »tu spodaj« do konca naših dni obsedala *la fureur de deviner*; divja, slepa strast do ugibanja; se pravi »tam zgoraj« je zapisano, da bomo »tu spodaj« neprestano ugibali, kaj je »zapisano tam zgoraj« – in to

⁸ Prim., denimo, prispevke v *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*, ur. Niall Ferguson (London: Macmillan, 1998). Novejši zbornik *What If? 2: Eminent Historians Imagine What Might Have Been* (ur. Robert Cowley [New York: Berkley Books, 2002]) pa med drugim prinaša tudi »virtualno zgodovino filozofije«; eden od avtorjev se namreč loteva vprašanja: »kaj, če bi bil Sokrat v bitki pri Deliu (kjer je, kot je znano, le za las ušel smrti) padel?« Ali bi v svetu, v katerem se Sokrat in Platon nikoli ne bi srečala (Platon ima namreč v času bitke pri Deliu okrog pet let), sploh vedeli za Sokrata, ki sam ni pisal in potemtakem za njim ne bi ostali niti »fragmenti«? Ne le, da brez Platona najverjetneje ne bi vedeli za Sokrata (če pa bi ga zgodovina filozofije poznala, bi ga poznala kvečjemu kot »precej obskurnega kozmologa in filozofa narave« ali pa nemara celo kot »obetavnega sofista,« pravi avtor), ampak še več: ali bi brez Sokrata sploh vedeli za samega Platona? Če namreč Platon ne bi bil srečal Sokrata, najverjetneje sploh ne bi postal filozof, saj sta ga do srečanja z njim prej kot filozofija zanimali politika in poezija (če pa bi se bil vendarle odločil za filozofijo, nikoli ne bi bil napisal svojih najbolj znamenitih del, kot so *Evtifron*, *Apologija*, *Kriton*, *Faidon* itn., se pravi tako imenovanih sokratskih dialogov, njegov celoten opus pa bi bil bržčas podoben dialogom srednjega in poznega obdobja – vprašanje je že to, ali bi bil »ne-sokratski Platon« svojo filozofijo sploh pisal v dialoški obliki, saj ne bi poznal sokratske ustne dialektike –, tako da bi ga zgodovina filozofije najverjetneje uvrščala nekam v tradicijo »helenistične kozmološke in ontološke spekulacije«). Tega, kako zelo drugačna bi bila vsa kasnejša zgodovina človeške misli v svetu, v katerem bi bil Sokrat umrl že pri petinštiridesetih in ne šele pri sedemdesetih, Platon pa bi bil postal politik ali pesnik, si seveda ni težko predstavljati. Že samo pri Diderotu, katerega osebni panteon bi bil brez Sokrata revnejši za svojega najodličnejšega predstavnika (ko Diderot tudi sam sedi v ječi zaradi svojih filozofskih prepričanj, tedanje javno mnenje njegovo usodo primerja s Sokratovo, sam pa se v svojo novo vlogo vživi celo do te mere, da se loti prevajanja Platonove *Apologije*) in katerega navdušenje nad Platonom je bilo tolikšno, da mu je Voltaire dal celo vzdevek *frère Platon*, bi Sokratova smrt v bitki pri Deliu pustila vrzeli ne le v nekaterih njegovih osrednjih filozofskih, ampak tudi v tako rekoč vseh njegovih pomembnejših literarnih delih od *Les Bijoux indiscrets* preko *Rameaujevega nečaka* do *Fatalista Jacquesa* (gospodarja, na primer, v nekem trenutku obide slutnja, da bo Jacques umrl »filozofske smrti« in »prav tako rad sprejel zanko, kakor je Sokrat sprejel čašo trobelikovine« [110/135] itn.). Skratka, anonimni lokrijski vojščak, katerega sulica bi tistega poznega novembrskega popoldneva leta 424 pr. n. št. smrtno ranila tedaj petinštiridesetletnega atenskega hoplita Sokrata, bi bil korenito preusmeril tok celotne Zahodne filozofske (in politične) misli. Med zanimivejšimi prispevki v zborniku omenimo še tistega, ki se loteva vprašanja: »kaj, če bi bil Pilat prizanesel Jezusu?« Kakšno bi bilo krščanstvo danes brez križanja? Itn.

praviloma *toujours de travers*, vedno napačno. (Jacques je, mimogrede, tudi avtor razprave o vedeževanju oziroma prerokovanju [*traité de la divination*, 263/273; 317/321].)

Oba, tako Leibnizova »knjiga usod« kakor Jacquesov »veliki zvitok,« imata za posledico zvrst fatalizma. Poglejmo najprej k Leibnizu. Leibniza bi morali vprašati samo takole – ali je imel Sekst, ko je zapuščal svetišče, v katerem mu je Jupiter napovedal: če greš v Rim, si izgubljen; če pa se odpoveš Rimu, ti bodo rojenice spredle *d'autres destinées*, drugačne usode, dejansko pred sabo odprte tudi te »drugačne usode« oziroma alternativne prihodnosti, ki mu jih obljublja Jupiter? Ali ni videti, kot da je njegova edina usoda prav tista, ki je vsebovana v »knjigi usod«? Ali ni videti, kot da je njegova edina prihodnost prav tista, katere zgodovina je bila napisana že vnaprej? Če namreč »individualni pojem vsake osebe enkrat za vselej vsebuje vse, kar se bo tej osebi kdaj primerilo,« potem je v individualnem pojmu *historičnega* Seksta Tarkvinija vsebovano, da bo šel v Rim, kjer bo povzročil »vsesplošen nered« in posilil Lukrecijo. Če pa je v njegovem individualnem pojmu vsebovano, da bo šel v Rim, potem se Sekst takrat, ko se je kljub Jupitrovemu nasvetu odločil, da gre v Rim, ni odločil svobodno. O »drugačnih usodah,« ki mu jih Jupiter obljublja v primeru, da ne gre v Rim, je Sekst sicer lahko preudarjal; prav lahko, da je bil ob tem tudi pristno notranje razcepljen – odločiti pa se v nobenem primeru ne bi bil mogel drugače, kot se je. Zanj je, strogo vzeto, obstajala ena sama usoda, ena sama prihodnost, namreč tista, ki je vsebovana v njegovem individualnem pojmu. Tu sam Jupiter ni popolnoma iskren. Kar namreč Sekstu zamolči, je to, da je edini, ki bi bil dejansko lahko izbiral med Sekstovimi »drugačnimi usodami,« ki jih omenja, prav on sam, se pravi Jupiter, ne pa Sekst. Jupiter je namreč pred stvarjenjem v »palači usod« tehtal med neskončno mnogo možnimi svetovi. Številni med njimi so vsebovali tudi Seksta. Ta se v enem izmed svetov iz Jupitrovega svetišča odpravi v Korint, v drugem v Trakijo itn. In ker bi bil Jupiter načeloma lahko ustvaril kateregakoli od možnih svetov, bi bil lahko realiziral katerokoli od Sekstovih alternativnih prihodnosti. Se pravi za to, da bi Jupiter realiziral katero od Sekstovih alternativnih prihodnosti, bi bil moral ustvariti tisti svet, ki to prihodnost vključuje. Sam historični Sekst pa lahko o svojih »drugačnih usodah,« se pravi o bogastvu v Korintu ali prestolu v Trakiji, samo sanja – njega bodo prav vse poti pripeljale v Rim.

Precej podobno velja tudi v Jacquesovih očeh: če namreč na »velikem zvitku,« ki *contient vérité, qui ne contient que vérité, et qui contient toute vérité*, vsebuje resnico, samo resnico in vso resnico (45/78), piše, da si bo »Jacques tega in tega dne zlomil vrat,« potem enostavno ni mogoče, da si Jacques tega in tega dne ne bi zlomil vratu. *Il fallait que cela fût, car cela était écrit là-haut*, to se je preprosto moralo zgoditi, ker je bilo zapisano tam zgoraj, bi nemočno

ugotovil Jacques. Skladno s tem po Jacquesu seveda »ni svobode« (217/232): človek vedno stori »samo tisto, kar je bilo nujno storiti« (217/232); naše življenje je, skratka, »zgolj niz nujnih učinkov« (218/232). Ker se potemtakem človek »prav tako nujno bliža slavi ali sramoti, kakor se krogla ... kotali po pobočju hriba navzdol« (217/232), seveda ni ne greha ne vrline – »Jacques ni poznal ne besede greh ne besede vrline« (217/231) –, ljudje so preprosto dobri ali hudobni; ker pa so takšni samo zaradi tega, ker so »srečno ali nesrečno rojeni,« njihova dejanja seveda ne zaslužijo ne plačila ne kazni, ki po Jacquesu nista nič drugega kot samo še »opogumljanje dobrih« oziroma »zastraševanje hudobnih« (217/232) itn.

Čeprav se Jacques, ki je tudi sam označen kot »filozof« (110/135) pa tudi kot »ena najbistrejših glav, kar jih je kdaj bilo« (307/312), ob svojih izvajanjih praviloma sklicuje na modrovanja svojega stotnika, ki se je sam navdihoval pri Spinozi, »ki ga je znal na pamet« (218/232) – in nekaterim stotnikovim mislim, kot sta, denimo, naslednji *puisqu'une chose est, il faut qu'elle soit*, če stvar je, mora biti (304/310), in *posez une cause, un effet s'ensuit*, dajte vzrok, učinek bo sledil (306/311), res ne bi bilo težko najti ustreznic v Spinozovi *Etiki* (prva povzema Spinozovo trditev, da ni kontingenčnih stvari: stvari so lahko ali nujne ali pa nemogoče [E1p33s1], druga pa Spinozovo pojmovanje vzročnosti kot neuklonljivo nujne relacije: ko je vzrok enkrat dan, učinek enostavno mora slediti) –, pa filozof, katerega misli Jacques tako rekoč reproducira besedo za besedo, ni nihče drug kot Diderot (ki pa se sam najbrž ni nič manj navdihoval pri Leibnizu kot pri Spinozi⁹). Poglejmo tale odlomek iz *D'Alembertovih sanj*, ki veljajo za Diderotovo najpomembnejše filozofsko delo:

Bordeu: Volja se vedno poraja iz kakega notranjega ali zunanjega motiva, iz kakega trenutnega vtisa, iz kakega spomina na preteklost, iz kakega čustva, iz kakega načrta za prihodnost. Po vsem tem vam bom o svobodi rekel samo to, da je zadnje izmed naših dejanj nujen učinek nekega enotnega vzroka [*l'effet nécessaire d'une cause une*] – nas samih, zelo zapletenega, a enotnega vzroka.

Gospodična de Lespinasse: Nujen?

Bordeu: Ni dvoma. Poskusite si zamisliti, da bi – ob predpostavki, da je bitje, ki deluje, isto – prišlo do kakega drugega dejanja.

⁹ O Diderotovem poznavanju Leibnizove filozofije, glej Yvon Belaval, »Diderot, lecteur de Leibniz?« v *Études leibniziennes* (Pariz: Gallimard, 1976), 244–63; o vplivu Leibnizove filozofije na nekatera Diderotova gesla v *Enciklopediji*, glej Hisayasu Nakagawa, »Spiritualité et matière chez Diderot l'encyclopédiste,« v *La Matière et l'Homme dans l'Encyclopédie*, ur. Sylviane Albertan Coppola in Anne-Marie Chouillet (Pariz: Klincksieck, 1998), 25–28. Zelo podrobno o Diderotovem neospinozizmu, glej Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1954), 555–611.

Gospodična de Lespinasse: Prav ima. Ker jaz delujem tako, tisti, ki bi lahko deloval drugače, nisem več jaz; in trditi, da bi v trenutku, ko storim ali rečem eno stvar, lahko storila ali rekla kaj drugega, pomeni trditi, da sem jaz jaz in obenem nekdo drug [*que je suis moi et que je suis un autre*]. Toda, doktor, kaj pa greh in vrlina? Vrlina, tako sveta beseda v vseh jezikih, tako posvečena misel pri vseh narodih!

Bordeu: Besedo vrlina je treba spremeniti v besedo dobrotljivost, njeno nasprotje pa v besedo škodljivost. Človek je srečno ali nesrečno rojen; nezadržno ga nosi splošni tok, ki nekoga vodi k slavi, nekoga drugega pa v sramoto.

[...]

Gospodična de Lespinasse: Pa plačilo in kazen?

Bordeu: Plačilo in kazen sta sredstvi, s katerima popravljamo tisto spremenljivo bitje, ki ga imenujemo hudobno, in opogumljamo tisto bitje, ki ga imenujemo dobro.¹⁰

Podobne misli Diderot razvija tudi v pismu Paulu Landoisu, ki je poleg serije pisem Sophie Volland njegovo morda najbolj znamenito pismo:

Tu, dragi moj, bom opustil ton pridigarja in, če smem, privzel ton filozofa. Poglejte pobliže in videli boste, da je beseda svoboda beseda brez smisla; da ni in ne more biti svobodnih bitij; da smo samo tisto, kar ustreza splošnemu redu, organizaciji, vzgoji in verigi dogodkov [*la chaîne des événements*]. To je tisto, kar nezadržno razpolaga z nami. To, da bi neko bitje delovalo brez motiva, ni nič bolj razumljivo kot to, da bi se tehtnica nagnila na stran brez delovanja uteži; motiv je vedno nam vnanji, tuj. ... Kar nas zavaja, je izjemna pestrost naših dejanj, združena z navado, ki jo imamo od rojstva, da hoteno [*le volontaire*] zamenjujemo s svobodnim [*le libre*]. Počnemo namreč zelo veliko stvari in že zelo dolgo čutimo, da jih vse hočemo storiti. Tolikokrat smo že hvalili in grajali in tolikokrat smo že bili tudi sami predmet hvale in graje, da je prepričanje, da tako mi sami kakor tudi drugi hočemo in delujemo svobodno, že precej star predsodek. Toda če ni svobode, potem ni dejanja, ki bi zaslužilo hvalo oziroma grajo; ni ne greha ne vrline, ničesar, kar bi bilo treba nagraditi oziroma kaznovati. Kaj torej karakterizira ljudi? Dobrotljivost [*la bienfaisance*] in škodljivost [*la malfaisance*].¹¹ Hudodelec je človek, ki

¹⁰ Diderot, *D'Alembertove sanje*, v *Izbrana dela*, 492–93 (prevod je na nekaterih bistvenih mestih modificiran: »potreben učinek« kot prevod Diderotovega *l'effet nécessaire* smo spremenili v »nujen učinek« itn.).

¹¹ Izraza *la bienfaisance* in *la malfaisance* bi morda lahko prevedli tudi kot dobrotelnost in hudodelnost.

ga je treba pokončati, ne pa kaznovati. Dobrotljivost je srečno naključje in ne vrlina. A čeprav ne dobrotljiv ne škodljiv človek nista svobodna, je človek vendarle bitje, ki ga je mogoče spremeniti. Prav zaradi tega je treba hudodelca pokončati na javnem mestu. Od tod dobrodejni učinki zgloda, govora, vzgoje, ugodja, bolečine. ... Strogo vzeto, obstaja ena sama vrsta vzrokov, namreč fizikalni vzroki. Obstaja ena sama vrsta nujnosti, namreč nujnost, ki je enaka za vsa bitja, ne glede na razlike, ki jih sami vidimo med njimi oziroma razlike, ki so dejansko med njimi. To je tisto, kar me spravlja [*réconcilie*] s človeškim rodom. Prav zaradi tega sem tudi vas spodbujal k človekoljubju. Sprejmite ta načela, če se vam zdijo dobra, ali pa mi pokažite, da so slaba. Če jih sprejmete, vas bodo spravila tako z drugimi kakor tudi s samim sabo. ... Tako samemu sebi ne boste ne hvaležni ne nehvaležni za to, kar ste. Ničesar očitati drugim, ničesar obžalovati – to so prvi koraki na poti k modrosti. Vse ostalo je predsodek, napačna filozofija. ... Preden postanete ljudomrzni, se prepričajte, če imate pravico do tega.¹²

Na osnovi teh dveh odlomkov je najbrž dovolj očitno, da filozofija, ki jo v romanu razpreda fatalistični modrec Jacques, ni nič drugega kot dosledna izpeljava nekaterih centralnih etičnih implikacij Diderotovega materializma. Kar v Diderotovem determinističnem univerzumu, v katerem »ni dejanja, ki bi zaslužilo hvalo oziroma grajo, ne greha ne vrline, ničesar, kar bi bilo treba nagraditi oziroma kaznovati,« karakterizira ljudi, je njihova »dobrotljivost« oziroma »škodljivost.« Kakor si dobrotljiv človek ne zasluži hvale oziroma plačila, tako si tudi škodljiv človek ne zasluži graje oziroma kazni. Ne eden ne drugi namreč nista takšna, ker bi bila sama tako hotela: prvi je tak preprosto zaradi tega, ker je »srečno,« drugi pa zaradi tega, ker je »nesrečno rojen« – sama s svojo dobrotljivostjo oziroma škodljivostjo nimata tako rekoč nič, *takšna* preprosto *sta* («dobrotljivost je srečno naključje [*une bonne fortune*] in ne vrlina«). Diderotovo utilitaristično razumevanje kaznovanja kot »zastraševanja hudobnih« – tu se Jacquesovo prepričanje, da »krivičnega človeka spremeniš s palico« (218/232), lepo ujema z Bordeujevim pojmovanjem kazni kot »sredstva, s katerim popravljamo tisto spremenljivo bitje, ki ga imenujemo hudobno« – seveda ne zanika determinizma, ampak ga, kot ugotavlja Eric-Emmanuel Schmitt, »predpostavlja in izrablja.«¹³ Ne gre namreč za to, da bi zaradi kazni, ki je zagrožena za hudodelstva, hudodelci preprosto sklenili, da se poboljšajo, ampak za to, da s svarilnim zgledom kaznovanja nanje vpliva-

¹² Diderot, pismo Paulu Landoisu, 29. junija 1756, v *Œuvres*, 5:56–57.

¹³ Eric-Emmanuel Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la séduction* (Pariz: Albin Michel, 1997), 92.

mo, jih »korigiramo« (Bordeu) oziroma »modificiramo« (Jacques): z eksemplaričnim kaznovanjem v »verigo vzrokov in učinkov,« ki sestavljajo njihovo življenje, vpnemo nov verižni člen, nov dejavnik, ki bo v prihodnje vplival na njihovo obnašanje, determiniral njihovo voljo itn. Tipična za materializem tega časa je tudi tesna povezava med materializmom in človekoljubnostjo. Ta povezava je lepo vidna že pri La Mettrieju, po katerem je »materializem protistrup za ljudomrznost«: La Mettrie namreč sam zase pravi, da je človekoljub prav »zaradi tega, ker resno verjamem, da so ljudje *stroji*.«¹⁴ Ob nasprotni, se pravi spiritualistični hipotezi, po kateri bi ljudje nečistovali, kradli itn. bolj ali manj *neodvisno* od svojega telesnega ustroja, oziroma drugače povedano, če bi bili »gospodarji hotenja,« obenem pa bi še vedno nečistovali in kradli, pa bi bil ljudomrznež. Podobno poskuša tudi Diderot v zgoraj povzetem pismu naslovnika, ki je očitno obupal nad ljudmi – in samim sabo –, prepričati, da bo ob materialistični hipotezi izgubil osnovo svoje ljudomrznosti; če namreč sprejme principe filozofije materializma, se pravi uvidi, da smo ljudje vselej »samo tisto, kar ustreza splošnemu redu, [telesni] organizaciji, vzgoji in verigi dogodkov« in da to »nezadržno razpolaga z nami,« ne bo imel nikomur več, ne sebi ne drugim, ničesar očitati, ne bo se imel česa žalostiti, vrnila se mu bo vera v človeštvo in vase, z eno besedo, postal bo človekoljuben. Tako kot pred tem že samega Diderota, bodo principi filozofije materializma tudi Landoisa »spravili tako z drugimi kakor s samim sabo«; skratka, stopil bo na pot materialističnega modreca, ki drugim ničesar ne očita in sam ničesar ne obžaluje itn. Tak materialistični modrec, spravljen s svetom in samim sabo in potemtakem pristen človekoljub, je tudi Jacques, za katerega med drugim zveemo, da je »človek iz najboljšega testa, kar si je mogoče misliti« (50/83), »rahločuten« (245/257), »dober človek, odkritosrčen, pošten, srčen, zvest, vdan« (218/232–33) itn.: ko namreč z gospodarjem srečata človeka, ki je bil pred tem Jacquesu rešil življenje, in se mu Jacques začne zahvaljevati, ta Jacquesovo hvaležnost sprejme brez besed, »ravnodušno in hladno« in tako rekoč s prezirom – in si prav s takšno držo pridobi Jacquesovo »najgloblje spoštovanje.« Takšna drža namreč v očeh materialističnega modreca Jacquesa pomeni, da njegov dobrotnik uslugam, ki jih izkazuje, se pravi svoji dobrotljivosti, »ne pripisuje nikakršnega pomena« – je pač *naturellement officieux*, po naravi uslužen in si potemtakem, strogo vzeto, Jacquesove zahvale ni »zaslužil.« Nasprotno, kot zgroženo uvidi Jacques, je prav on sam tisti, katerega ravnanje je bilo ne vredno njegovega lastnega materialističnega prepričanja: na osnovi njegovih izlivov hvaležnosti lahko namreč zdaj njegov dobrotnik

¹⁴ La Mettrie, *Système d'Épiculture*, v *Œuvres philosophiques*, 2 zv., ur. Francine Markovits (Pariz: Fayard, 1987), 1:369.

sklepa, da mora biti njemu, se pravi Jacquesu, »dobrotljivost zelo tuja in izpolnjevanje pravičnosti zelo nadležno, ker je tako ginjen« (108–109/134).

Če imamo pred očmi Jacquesovo fatalistično prepričanje, bi seveda pričakovali, pravi pripovedovalec v romanu, »da se Jacques ni ničesar ne veselil ne žalostil; vendar pa to ni bilo res«:

Obnašal se je precej podobno kakor vi in jaz. Zahvaljeval se je svojemu dobrotniku, da bi mu ta storil še kaj dobrega. Kuhal je jezo na krivičnosti. ... Pogosto je bil nedosleden kakor vi in jaz in nagnjen k temu, da je pozabljal na svoja načela, razen v nekaterih primerih, ko ga je njegova filozofija očitno prevzemala; takrat pa je govoril: »To se je moralo zgoditi, ker je bilo zapisano tam zgoraj.« Skušal je preprečevati nesreče, bil je previden, čeprav je na vso moč zaničeval previdnost. Kadar pa se je kaj zgodilo, se je zatekel k svojemu refrenu (218/232).

Tu se Jacques ne obnaša prav nič drugače, kot se po Diderotu navadno obnašajo ljudje, ki so po prepričanju fatalisti. Čeprav ljudje, kot materialisti, vedo, da je še tako nepomemben dogodek v »verigi dogodkov,« ki sestavljajo njihovo življenje, »enako nujen kot sončni vzhod,« čeprav vedo, da njihovo življenje ni nič drugega kot »usoda, stkana od začetka časa do trenutka, v katerem se nahaja[jo],« čeprav so torej po prepričanju fatalisti, pa se vendarle ne obnašajo in ne govorijo v skladu s svojim teoretskim prepričanjem:

Ljudje so fatalisti, vsak trenutek pa mislijo, govorijo in pišejo, kakor da bi vztrajali v predsodku svobode, v predsodku, ki jih je uspaval, v predsodku, ki je sooblikoval ljudski jezik, ki so ga govorili nekoč v davnini in ki se ga poslužujemo še naprej, ne da bi opazili, da ne ustreza več našim prepričanjem. V svojih nazorih smo postali filozofi, v svojem govorjenju pa ostajamo ljudje.¹⁵

Jacquesovo utelesenje materialističnega modreca je v romanu potemtakem dosledno celo do te mere, da vključuje tudi tiste *nedoslednosti*, ki se po Diderotu občasno zrcalijo v obnašanju še tako prepričanega fatalista.

3 *Puis-je n'être pas moi?*

Leibnizov individualni pojem osebe, v katerem je enkrat za vselej vsebovano »vse, kar se bo tej osebi kdaj primerilo,« potegne za sabo skrajno zoženo pojmovanje osebne istovetnosti. Tako Leibniz nekje pravi, da Adam, ki bi se

¹⁵ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, v *Œuvres*, 1:855.

mu »primerile drugačne stvari,« denimo Adam, ki ne bi grešil, »ne bi bil več naš Adam, ampak neki drug Adam.«¹⁶ Prav vse, kar je vsebovano v individualnem pojmu neke osebe, je potemtakem bistveno za to, da je neka oseba prav ta oseba in ne katera druga. Nekdo, ki bi bil ravnal drugače, ne bi bil več *ista* oseba, ki je vsled svojega ravnanja postala zgolj *drugačna*, ampak že neka *druga* oseba. Oziroma z besedami Stuarta Browna, »vsaka sprememba biografije je sprememba osebne istovetnosti.«¹⁷ Sekst, ki ga v Korintu čaka bogastvo, oziroma Sekst, ki bi v Trakiji nasledil kralja na prestolu, strogo vzeto, ni *ta*, kateremu Jupiter to ponuja kot alternativno možno prihodnost, če se odpove upanju na prestol v Rimu, ampak neki *drug* Sekst v nekem *drugem* svetu.

Podobno zoženo pojmovanje osebne istovetnosti je na delu tudi pri Diderotu. Kot v *D'Alembertovih sanjah* ugotavlja gospodična de Lespinasse: »Ker jaz delujem tako, tisti, ki bi lahko deloval drugače, *nisem več jaz*; in trditi, da bi v trenutku, ko storim ali rečem eno stvar, lahko storila ali rekla kaj drugega, pomeni trditi, da sem jaz jaz in obenem nekdo drug.«¹⁸ Tudi Jacques je sam zase prepričan, da lahko deluje samo tako, kot deluje, to pa prav zaradi tega, ker je pač *on*; če bi lahko deloval drugače, ne bi bil več *on*: *Puis-je n'être pas moi?* Ali jaz lahko nisem jaz? *Et étant moi, puis-je faire autrement que moi?* In če sem jaz jaz, ali lahko delujem drugače, kot delujem? *Puis-je être moi et un autre?* Ali sem lahko hkrati jaz in nekdo drug? (40/74). Medtem ko je bilo pojmovanje osebne istovetnosti pri Leibnizu utemeljeno v individualnem pojmu, ki se nahaja v neskončnem umu Boga, pa je pri Diderotu utemeljeno v samem človekovem telesu oziroma njegovi »organizaciji.« Po Diderotu je namreč vsako naše hotenje, vsako naše dejanje volje determinirano s tem, kar mi sami v tistem trenutku smo, se pravi s stanjem našega telesa, z našo osebno zgodovino itn., to pa celo do te mere, da reči *je veux*, hočem, v njegovih očeh pomeni prav toliko kot reči *je suis tel*,¹⁹ tak pač sem. Naša vsakokratna volja tako ni nič drugega kot *le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance, jusqu'au moment où l'on est*, zadnji rezultat vsega, kar smo bili od rojstva do trenutka, v katerem se nahajamo.²⁰

Kako trdno je moralo biti Diderotovo prepričanje, da je sleherni naše dejanje volje »zadnji rezultat vsega, kar smo bili,« morda najlepše kaže to, kako zelo resno je sam vzel njegov najbolj očitni korolarij, da namreč dva individua – dva individua sta praviloma vedno različna, saj bi se najbrž le težko

¹⁶ Leibniz, *Remarques sur la lettre de M. Arnauld*, v *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, 109.

¹⁷ Stuart Brown, *Leibniz* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 126.

¹⁸ Diderot, *D'Alembertove sanje*, 492.

¹⁹ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, v *Œuvres*, 1:718.

²⁰ Diderot, *D'Alembertove sanje*, 492.

primerilo, da bi se ujemala prav v vsem, kar sta do takrat bila – v isti situaciji nikoli ne bosta ravnala na enak način. Zgled, ki ga v *Réfutation d'Helvétius* sam navaja za to, je vzet iz njegove osebne zgodovine. Ko je sedel v ječi v Vincennesu, ga je prišel obiskat Rousseau; govora je bilo o nagradnem vprašanju, ki ga je bila pravkar razpisala dijonska akademija (rezultat tega razgovora je spis *Discours sur les Sciences et les Arts*, s katerim je Rousseau osvojil prvo nagrado):

Akademija v Dijonu je razpisala temo, *ali znanosti družbi bolj koristijo kakor škodijo*. V tistem času sem bil [zaprt] v vincenneskem gradu. Rousseau me pride obiskat in me ob tej priliki vpraša za svet, kako naj se opredeli glede tega vprašanja. »Nikar ne oklevajte,« mu rečem. »Opredelili se boste tako, kot se ne bo opredelil nihče drug.« – »Prav imate,« mi odgovori in temu ustrezno dela.

Tu zdaj zapuščam Rousseauja in se vračam k Helvétiju in mu pravim: Nisem več jaz tisti, ki sem v Vincennesu, ampak ženevski meščan. Pridem ga obiskat; vprašanje, ki mi ga je zastavil, tokrat jaz zastavim njemu. Odgovori mi tako, kot sem mu odgovoril jaz. Pa mislite, da bi bil jaz žrtvoval tri ali štiri mesece za to, da s sofizmi podkrepim nek neprepričljiv paradoks? Da bi bil tem sofizmom dal natanko takšen ton, kot jim ga je dal on? In da bi bil nato iz tega, kar je bilo sprva zgolj bežna domislica, izoblikoval filozofski sistem? *Credat judaeus Apella, non ego*.

Rousseau je storil, kar je moral storiti, ker je bil pač *on* [*parce qu'il était lui*]. Jaz ne bi bil storil ničesar ali pa bi bil storil nekaj čisto drugega, ker bi bil pač *jaz* [*parce que j'aurais été moi*].²¹

Čeprav je bil prav on sam tisti, ki je Rousseauju sugeriral smer odgovora na vprašanje dijonske akademije²² – smer, ki je, v grobem, v tem, da znanosti družbi bolj škodijo kakor koristijo –, je Diderot prepričan, da bi bil v primeru, če bi z Rousseaujem zamenjala mesti v isti situaciji in bi potemtakem Rousseau njemu predlagal natanko tisto, kar je sam pred tem predlagal Rousseauju, njegov odgovor na isto vprašanje oziroma spis, ki bi se ukvarjal z istim vprašanjem, popolnoma drugačen, morda pa ga tudi ne bi bilo. Vsak od njiju bi bil ravnal tako, kot bi – skladno z vsem, kar je do takrat bil – moral ravnati; ne eden ne drugi ne bi bil mogel ravnati drugače, ne da bi *ne bil več on sam*. Isto idejo, tokrat predstavljeno iz nekoliko drugačnega zornega kota,

²¹ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, 1:784–85.

²² Prim. François Bouchardy, *Introduction: Discours sur les Sciences et les Arts*, v J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, 5 zv., ur. Bernard Gagnebin in Marcel Raymond (Pariz: Gallimard, 1959-95), 3:xxviii–xxx.

najdemo tudi pri d'Holbachu, in sicer v tistem njegovem delu, pri katerem je bil Diderotov prispevek več kot samo redakcijski: »zahtevati od nekoga, da misli kot jaz,« piše baron v *Système de la Nature*, »pomeni zahtevati, da bi bil organiziran kot jaz, da bi bil v vsakem trenutku svojega obstoja modificiran kot jaz, da bi bil razvil enak značaj, da bi bil deležen enake prehrane in enake vzgoje; z eno besedo, zahtevati od nekoga, da misli kot jaz, pomeni zahtevati, da bi ta človek postal jaz.«²³ Mimogrede, Diderot bi bil anticipirani neizbežno drugačni rezultat razgovora v ječi, pri katerem bi bila z Rousseaujem zamenjala mesti, se pravi filozofski spis, ki bi ga o istem vprašanju napisal on sam, prav lahko utemeljil tudi z mislijo iz tistega svojega dela, zaradi katerega se je takrat sploh znašel v ječi, namreč *Lettre sur les aveugles*, kjer pravi, »da stanje naših organov in naših čutov močno vpliva na našo metafiziko ... in da so naše najbolj umske ideje ... v tesni zvezi s sestavo našega telesa.«²⁴

Nič manj resno ni vzel drugega korolarija, ki je v tem: če je vsako naše hotenje oziroma vsako naše dejanje volje determinirano s tem, kar mi sami tisti trenutek smo, potem bi seveda nekdo, ki bi nam bil v vsem enak, se pravi nekdo, katerega osebna zgodovina bi bila od rojstva naprej tekla strogo vzporedno z našo, nekdo, ki bi bil v vsakem trenutku svojega življenja deležen enakih modifikacij kot mi itn., najbrž moral imeti popolnoma enako voljo kot mi. Se pravi naš popoln dvojniki bi v isti situaciji preprosto moral ravnati natanko tako kot mi. In prav to bi se po Diderotu tudi dejansko zgodilo; individui, ki bi bili *parfaitement identiques*, popolnoma istovetni, bi vsi neizogibno delovali na enak način oziroma želeli ali sovražili isto stvar: »Predstavljajte si sto tisoč popolnoma istovetnih žensk,« nam v *Observations sur Hemsterhuis* kot miselni eksperiment predlaga Diderot; »predstavljajte si, da bo šla nocoj ena izmed njih spat s svojim ljubimcem. Vse bodo šle. Nobenega razloga ni, da druge ne bi šle; nasprotno, obstaja razlog – namreč razlog prve med njimi –, da gredo vse.«²⁵ V *Enciklopediji* pa v geslu 'Volonté' beremo takole: »Če bi si lahko predstavljali sto tisoč moških, katerih ustroj je popolnoma enak, in jim predočili isti objekt želje oziroma odpora, bi si ga želeli prav vsi in prav vsi na enak način oziroma bi ga zavračali prav vsi in prav vsi na enak način.«²⁶ Prav tako bi se morali najbrž tudi metafizični spisi, ki bi prihajali izpod peresa »popolnoma istovetnih« individuov, med sabo ujemati do zadnje vrstice.

Trditi, da bi v trenutku, ko storim ali rečem eno stvar, lahko storil ali rekel kaj drugega, oziroma da bi se mi v trenutku, ko se mi primeri ena stvar,

²³ D'Holbach, *Système de la Nature*, v *Œuvres philosophiques complètes*, 7 zv., ur. Jean-Pierre Jackson (Pariz: Editions Alive, 1998–), 2:275.

²⁴ Diderot, *Pismo o slepih*, v *Izbrana dela*, 522.

²⁵ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, 1:718.

²⁶ Diderot, *Encyclopédie*, v *Œuvres* 1:506–507.

lahko primerilo kaj drugega, bi bilo v svetu, v katerem je »zadnje izmed naših dejanj nujen učinek« nas samih, naša volja pa »zadnji rezultat vsega, kar smo bili od rojstva do trenutka, v katerem se nahajamo,« oziroma v svetu, v katerem se primeri samo »to, kar je zapisano tam zgoraj,« na »velikem zvitku,« seveda absurdno. Trditi kaj takega bi, kot smo videli, tako po gospodični de Lespinasse kakor tudi po Jacquesu pomenilo trditi, »da sem jaz jaz in obenem nekdo drug.« V eni od zgodb, ki jo gospodar pripoveduje Jacquesu ob koncu romana, je govora o »očarljivi vdovi« (297/303), za katero nekaj vrstic niže zvemo, da jo je »njen mož« – *edini*, ki ga je imela – »objokoval še dolgo po njeni smrti« (298/304). Komentatorji ta protislovni lik navadno pripisujejo Diderotovi »nepazljivosti«:²⁷ roman je tako zelo fragmentaren, da je celo sam avtor izgubil nit pripovedi izpred oči itn.²⁸ Pa najbrž ni tako. Karakterizacija tega lika ne more biti rezultat Diderotove »nepazljivosti« oziroma plod naključja. Ta paradoksn lik, ki je karakteriziran kot vdova, katere *smrt* objokuje prav tisti mož, po katerem je sama *vdova*, ni nič drugega kot utelesenje tistega nemogočega subjekta, ki bi moral v Diderotovem univerzumu sam zase reči, »da sem jaz jaz in obenem nekdo drug.« V primeru »očarljive vdove« je ta »nekdo drug« pač njen drugi jaz, njena dvojnica v nekem drugem, alternativnem svetu, namreč v tistem, v katerem sama umre pred svojim možem. Ta lik v sebi združuje dve usodi, pripada dvema svetovoma hkrati: v enem mož preživi njeno smrt, v drugem pa je ona tista, ki je ovdovela. Z nastopom tega paradoksnega individua, ki v našem svetu nastopa ne le z atributi, ki ga odlikujejo v njem, ampak tudi z atributi, ki bi jih imel v nekem alternativnem svetu, v našem svetu zazija vrzel, vanj vdre neki drug svet. Ta lik je tako zelo v duhu romana, katerega pripovedovalec se, kot smo videli, nenehno poigrava

²⁷ Prim., denimo, Walter T. Rex, »Diderot's Counterpoints: The Dynamics of Contrariety in his Major Works,« *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 363 (1998), 244, op. 59.

²⁸ Roman je dejansko zgled fragmentarnosti in nepreglednosti. Zgodbe, ki jih spremljamo, so namreč uveržene tako, da si bralec tako rekoč v nobenem trenutku ne more ustvariti pregleda nad celoto. Pripovedovanje zgodb poleg vseh mogočih nevšečnosti, ki se naslovnima junakoma primerijo na poti, ves čas prekinja tudi sam pripovedovalec romana s svojimi opazkami, naslovljenimi direktno na bralca, v katerih posamezne zgodbe proti komentira, dopolnjuje in popravlja s podatki, ki jih pozna ali iz prve roke ali iz drugih, neodvisnih virov, pri nekaterih pa presojo njihove verodostojnosti prepušča kar bralcu itn. Nekatere od začetih zgodb se čez čas nadaljujejo in se nato še pred koncem znova prekinjejo, številne tečejo vzporedno, pri čemer pripovedovanje ene prekinja pripovedovanje druge, nekatere se po daljši ali krajši prekinitvi začnejo znova od začetka, nekatere ostanejo brez pravega zaključka itn. Vrhu tega zaporedje posameznih zgodb v ničemer ne zrcali časovnega poteka v njih obnovljenih dogodkov. Za podrobno in natančno rekonstrukcijo, ki vse zgodbe poveže v linearno, kronološko urejeno pripoved, glej Jean Terrasse, »Le Temps et l'espace dans les romans de Diderot,« *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 379 (1999), 109–11.

z idejo alternativnih prihodnosti za svoja junaka, da je bilo tako rekoč samo vprašanje časa, kdaj se bo pojavil na prizorišču.

S tem, da je ta ženska vdova prav v tistem svetu, v katerem jo objokuje njen lastni mož, je Diderot – najbrž z velikim veseljem – prekršil temeljno pravilo konstruiranja svetov, ki je, kot zapiše Leibniz v nekem pismu, v tem, da namreč *tous les possibles ne sont point compossibles*,²⁹ niso vse možne bitnosti združljive v istem svetu. Diderotov »veliki zvitek,« kot zgodovina sveta, ki ga slika roman, torej vsebuje individua, ki ga pri Leibnizu ne bi našli v nobeni izmed »velikih knjig« oziroma »knjig usod,« še zlasti ne v tisti, ki je zgodovina ustvarjenega sveta. V tistih knjigah, v katerih se naša individua sploh poročita – med knjigami, po katerih v »palači usod« pred stvarjenjem lista Leibnizov Bog, so namreč tudi takšne, v katerih sploh ni nobenega od njiju, takšne, v katerih je samo eden od obeh, takšne, v katerih sta sicer oba, pa se nikoli ne srečata, in takšne, v katerih se sicer srečata, a se ne poročita itn. –, bi veljala ali ena ali druga od naslednjih dveh možnosti: če je v individualnem pojmu te ženske vsebovano, da bo postala vdova, potem mora biti v individualnem pojmu njenega moža vsebovano, da bo umrl prej kot ona (in potemtakem ne bo mogel objokovati njene smrti); če pa je v individualnem pojmu njenega moža vsebovano, da bo objokoval njeno smrt, potem mora biti v njenem individualnem pojmu vsebovano, da bo umrla prej kot on (in potemtakem ne bo vdova). Njen mož bi prav lahko tudi objokoval njeno smrt, toda ne v svetu, v katerem je ona vdova; in ona bi prav lahko tudi bila vdova, toda ne v svetu, v katerem mož objokuje njeno smrt.

Medtem ko v svetu, ki bi ga ustvaril Leibnizov Bog, nikoli ne bi srečali, denimo Aleksandra, ki bi ubil Klejta, in Klejta, ki ne bi padel pod Aleksandrovim mečem, ampak bi še vedno nepoškodovan hodil okrog, pa bi Jacques in njegov gospodar na svoji poti prav lahko srečala moškega, ki bi objokoval smrt svoje žene, takoj zatem pa še prav tisto žensko, katere smrt je objokoval, ta pa bi sama zase trdila, da je vdova. In kot že tolikokrat doslej – v sporu med Jacquesom in gospodarjem o ženski naravi stori to na eni sami strani nič manj kot šestkrat (56/87) –, bi pripovedovalec v romanu najverjetneje tudi za ta dva lika povsem mirno ugotovil: *et ils avaient tous deux raison*, in oba sta imela prav – *in imel ob tem tudi sam prav*.

²⁹ Leibniz, pismo Bourguetu, decembra 1714, v *Opera philosophica omnia*, ur. J. E. Erdmann (Berlin: G. Eichler, 1840), 719.

ZUNAJ BITI: AGAMBEN IN ANTROPOLOŠKI STROJ

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

1. Izredno stanje

Giorgio Agamben v svoji zadnji knjigi, *Odprto. Človek in žival* [*L'aperto. L'uomo e l'animale*] (2002), postavi pod vprašaj zelo poenostavljeno redukcijo, ki smo ji danes priča med živalsko človeškostjo in človeško živalskostjo. Vprašanje, ki si ga postavi o človeškem in živalskem, ni samo vprašanje spojitve, fuzije živalskega in človeškega, ampak se nanaša tudi na to, kako artikulirati razliko med živaljo in tistim enako živečim, ki pa govori (človek). Agamben si zastavi vrsto vprašanj, ki segajo od razlike med naravo in zgodovino do lastnosti, ki definirajo človeškost človeka. Zanima ga proces počlovečenja. To je tudi zgodba o antropogenezi in biopolitiki, saj se sprašuje, kako delujejo antropološki stroji, ki sta jih izdelali metafizična tradicija in zahodna znanost. Agamben predlaga, da delovanje tega stroja postavimo pod vprašaj. In kako to dosežemo? Ne s tem, da si izmišljamo čedalje bolj prefinjene artikulacije te vse usodnejše hibridizacije med živaljo in človekom, marveč s tem, da razkrijemo in indentificiramo neko osrednjo praznino, zev, ki človeštvo še bolj ločuje od živali. Ta praznina, ki pa predpostavlja neko radikalno ločitev, se vseskozi prikriva in kaže kot svoje nasprotje, kot usodna povezava. Agamben predlaga, da to praznino razkrijemo kot suspenzijo suspenzije, kot prekinitvev prekinitve in ne samo kot interval!

Gre za ambiciozen projekt obdelave genealogije koncepta življenja v zahodni tradiciji, ki ga je Agamben napovedal že v sklepu knjige *Sveti človek. Suverena oblast in golo življenje* [*Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*] (1995), ga nadaljeval v »Oblikah življenja«, otvoritvenem eseju svoje knjige *Sredstva brez namena. Spisi o politiki* [*Mezzi senza fine. Note sulla politica*] (1996), in ga dokončno oblikoval v najnovejši knjigi *Odprto* iz leta 2002. Agamben se v eseju »Oblike življenja«, ki ga je predtem samostojno objavil leta 1993, loteva vprašanja suverenosti, golega življenja, hkrati pa v njem obračunava z Bataillom. »Oblike življenja« se namreč navezujejo na njegovo knjigo *Skup-*

nost, ki pride [La comunità che viene] (1990), v kateri se nanaša na Nancyjevo *Nedejavno skupnost* iz leta 1986, ki je tudi »obračun« z Bataillom. Agamben v »Oblikah življenja« izriše usodno povezavo, ki se glasi skupnost-sveto-prekleta-suverenost-politika-živalskost, nato pa leta 1995 zapiše, da je temeljni akt vsake suverene oblasti produkcija golega življenja kot političnega elementa, ki pa hkrati pomeni začetek artikulacije med naravo in kulturo, zoe in bios.

Ko Agamben govori o oblikah življenja, poudari, da življenja nikoli ne moremo ločiti od njegove oblike; človeško življenje, grški bios, je vedno oblika življenja. Življenje je vedno neka modalnost oziroma način življenja; živi se samo skozi neki način, zunaj tega načina, zunaj načina biti, v resnici, ni človeškega življenja; ali živimo na neki način – ali ne moremo živeti, smo torej neživi, ali mrtvi, oziroma nič (»Oblike življenja«, v: *Mezzi senza fine*, str. 14). Prav zaradi tega dejstva, da nam gre v načinu življenja za samo življenje, in zato, ker je za Heideggerja človek bitje, ki umre, je človek edino bitje, ki ga življenje lahko osrečuje (*Mezzi senza fine*, str. 14). Golo življenje pa je življenje, preden je to zaznano kot modalnost in način življenja; golo življenje je gola podpora ali biološki substrat življenja (*Mezzi senza fine*, str. 13). Agamben poveže golo življenje z doktrino suverenosti. Po Agambenu, pri tem se sklicuje na rimsko pravo, je golo življenje skriti temelj suverenosti. Suveren ima oblast samo, če lahko nekoga obsodi na smrt ali ga pomilosti. Suverena oblast se torej utemeljuje v golem življenju. *Homo sacer* je po antičnem rimskem pravu človek, ki je svet in preklet hkrati, saj je človek brez meščanskih pravic, kar pomeni, da je človek, obsojen na smrt. Pravno torej suverenost proizvaja postulat golega življenja ter vzpostavlja odnos med oblikami življenja in golim življenjem. Suverenost je za Agambena vedno suverenost države. In če govorimo o političnem v življenju, je to, kot sem že zapisala, usmerjeno na srečo, ta pa je možna samo, če odstranimo vsako suverenost. Ker je Bataille golo življenje, ločeno od svoje oblike, zamenjal za neko višje načelo – za suverenost, je to potemtakem, tako trdi Agamben, meja Bataillove misli, ki ga dela »za nas neuporabnega« (*Mezzi senza fine*, str. 16). Agamben postavi pod vprašaj Bataillov koncept suverenosti in s tem uveljavi svoje pojmovanje oblik življenja. Za Agambena pa je, v nasprotju z Bataillom, možnost obvarovati golo življenje ključnega pomena. Kajti golo življenje je po Agambenu nekaj, kar oblasti dovoli, da se legitimira v času.

Skratka: Agamben govori o svetu, ki mu gospoduje avtoriteta, ki pa ni utemeljena v nobenem zakonu, saj o golem življenju, o življenju in smrti, odloča zunaj zakona. To, kar opažamo danes, pa je prav produkcija golega življenja. Tretji svet se zdaj kaže kot svet, kjer imajo ljudje zgolj golo življenje. Toda pomembno je razumeti, da je pojmovanje, po katerem ima svet ali del sveta zgolj golo življenje, sodba o svetu, ki ni utemeljena na nobeni zakonitosti. Še več, označitev dela sveta kot sveta golega življenja je oblika vpeljave teritorija

brez zakonitosti ali cone golega življenja, ki pa se od tam širi na ves svet. Tukaj Agamben implicira neki izbris, izbris, ki ga je mogoče zaznati v zdajšnji vojni proti Iraku in predtem v Afganistanu itd. Množični mediji predstavljajo vojno v Iraku kot »vojno, ki to ni«, kjer številni mrtvi civilisti ne štejejo nič oziroma jih, kot navaja Drucilla Cornell, sploh ne moremo prešteti, ne z moralnega ne z matematičnega vidika.¹ Vsi ti ljudje so umrli tudi zato, ker so se znašli v tem brezpravnem položaju, v položaju svetih ljudi, v položaju homo sacer, saj so oropani temeljne pravice – biti zavarovan kot meščan, državljan. Še grozljivejši je položaj ujetih afganistanskih talibov, zapornikov v ameriškem vojaškem oporišču Guantanamo na Kubi. Gre za ujetnike brez pravnega statusa, ki jih ne varuje nobeno priznано mednarodno določilo mednarodnega prava. Iraška vojna ni samo ponovila Afganistan, pač je izjema, ki meri na izredno stanje v sami ameriškem ustavnem ustroju, saj gre za preventivno vojno, vojno proti sovražniku, ki naj bi imel orožje za množično ubijanje, orožje, ki pa ga med pripravami na to vojno »še« niso našli. Toda to, kar je pomembno, je, da se ta brezpravna vojna kaže kot vojna za popravo krivic. V Afganistanu, denimo, je bila to vojna za popravo krivic, storjenim afganistanskim ženskam, ki so bile pred vojno brezpravne (in, brezpravne so, to moramo poudariti, tudi po vojni).

To pa nas sili, prvič, da se začnemo spraševati, kaj je to, kar se kaže v svoji absolutni goloti, torej kaj je življenje, in pod kakšnimi pogoji se golo življenje ali boj za golo življenje začneja. Zato nas razprava o življenju in njegova ontologizacija popelje h genealogiji moči zahodnega sveta in njegove filozofije. In drugič, izredno stanje se nam kaže kot oblika, ki je danes politično in družbeno najprimernejša za vpeljavo in transakcijo oblik golega življenja. Agamben o suverenosti razmišlja podobno kot Carl Schmitt, saj jo poveže z instanco izrednega stanja, ko suveren odloča o izrednem stanju (*Mezzi senza fine*, str. 15). Še več, skupaj z Agambenom lahko o sodobnih zahodnih demokracijah razmišljamo kot o nekem intervalu med dvema izrednima stanjema. Ali povedano drugače, demokracija se izvaja v neki alternaciji začasne prekinitve in vpeljave izrednega stanja. Agamben ugotavlja, da je polis, ki je bil opredeljen kot odprto mesto demokracije, prišel pod vprašaj, ali povedano v skladu z biopolitiko, mesto ni več biopolitična paradigma sedanjosti, marveč koncentracijsko taborišče. Zdaj Auschwitz kot paradigma koncentracijskega taborišča učinkuje kot skrivnostna matrica naše družbe. To si tudi lahko preberemo v knjigi *Tisto, kar ostane od Auschwitza. Arhiv in priča* [*Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*] (1998).

¹ Drucilla Cornell, »The Sacrilege of Feminism«, september 2002, v: *Identities*, št. 3, Skopje 2002.

2. Antropogeneza

Knjiga *Odprto. Človek in žival* se odpira s poglavjem z naslovom »V obliki zveri« [»Teromorfo«] in je posvečena interpretaciji neke skrivnostne judovske biblične miniature iz 13. stoletja. Torej začetek predstavlja premišljevanje povezave med živalskim makrokosmosom in človeškim mikrokosmosom, oziroma je v temelje tega odnosa postavljena neka »scena«, ki jo Agamben napoveduje takole: »... v zadnjem dnevu se bodo odnosi med živalmi in ljudmi sestavili v neki novi obliki, človek se bo spravil s svojo živalsko naravo« (*Odprto*, str. 11). To, kar se na začetku knjige kaže kot otvoritvena uganka, dobi epilog na zadnjih dveh straneh knjige: Agamben ta prizor razlaga takole: »Pravičniki z živalsko glavo iz judovske miniature ne pomenijo nekega novega odklona v odnosu med človekom in živaljo, marveč figuro 'velike ignorance', ki pusti tako človeka kot žival biti zunaj biti, odrešena, pri čemer sta pravzaprav neodrešljiva. Morda še obstaja način, kako se živi lahko posedejo okrog mesijanske mize slovesne pojedine pravičnikov, ne da bi prevzeli zgodovinsko nalogo in ne da bi znova zagnali antropološki stroj.« (*Odprto*, str. 95, 96)

Ta razlaga vsebuje kredo celotnega Agambenovega filozofskega početja, ki ga lahko strnem tako, da povzamem njegove ključne intermediarne teze o odnosu med človekom in živaljo ter o njunem odnosu do biti in ne nazadnje tudi do ontologije, ki premišljuje o načinu, kako danes misliti človeka, človečnost in žival (*Odprto*, str. 81–82).

1. Antropogeneza, torej geneza procesa učlovečenja, procesa človekovega razvoja je rezultat artikulacije zapore med človeškim in živaljo. Ta zapora je predvsem posledica razmejčitve, ki pa ne poteka med človekom in živaljo kot dvema nasprotnima poloma, marveč v človekovi notranjosti.

2. Ontologija ali prva filozofija ni neškodljiva akademska disciplina, marveč operacija, s katero se aktivira antropogeneza, ki ni nič drugega kot proces, kako naj živeče postane človeško. V ta proces pa je od samega začetka vključena metafizika. Način njenega delovanja je vsebovan že v njenem poimenovanju: meta-fizika. Meta-fizika implicira proces, ki poteka onstran (meta) živalskega (physis), v smeri vse bolj človeške zgodovine. Ta postopek preseganja pa ni nekaj, kar se je zgodilo enkrat za vselej, marveč je nekaj, kar še vedno poteka, še več, vsakič znova se odloča o tistem človeškem in živalskem v vsakem posamezniku, a tudi o tem, kaj je narava in kaj zgodovina in kako naj opredelimo življenje in smrt.

3. Odločilni politični konflikt, ki upravlja vsak drug konflikt v naši kulturi, je tisti med živalskostjo in človeškostjo človeka. Zahodna politika je torej soustvarjalka biopolitike.

4. Če je antropološki stroj motor, ki vodi k pozgodovinenju človeka, potemtako konec filozofije in dovršitev epohalnih poti biti ne pomeni nič drugega, kot da se ta stroj zdaj vrta v prazno. Zato je pravzaprav treba opustiti razmišljanje v smeri nenehne amortizacije tega stroja. Odtod tudi Agambenov predlog, da je nemara edina rešitev, kako pustiti živali biti (in tukaj je ta žival tudi sodobni suženj: pribežniki, ubežniki in drugi, ki niso kos procesom zahodnega civiliziranja), v tem, da ji pustimo biti zunaj biti.

Toda pojdemo lepo po vrsti. V tem izvajanju je ključnega pomena, da človek ni nekaj, kar je že dano, marveč živeče, ki postane človek. Zgodovina je zgodovina počlovečenja, ali povedano drugače, gre za proces uverženja v model zahodne civilizacije. Postopek – narediti nekaj za civilizirano – poteka na vseh ravneh in se razprostira tudi kot medsebojno spreminjanje odnosov v demokraciji. Zapisali smo, da je ena od Agambenovih ključnih tez v knjigi *Odprto* zgodovina kot zgodovina počlovečenja. In kako lahko to razumemo v aktualnem kontekstu? Gayatri Spivak je v eseju z naslovom »Popravljanje krivic«² zahtevala, da vnovič premislimo klasično liberalno razlikovanje med naravnim in civilnim pravom, da bi lahko razumeli, da so prvine naravnega prava v uporabi za povsem zgrešeno omejevanje človekovih pravic, ki jih priznavajo nacionalne države na »Daljnem vzhodu« ter tamkajšnje brezpravne družbene ustanove in strukture, ki jih mednarodni aktivisti skušajo znova pravno potrditi. Šele tedaj, ko bodo te ustanove dobile novo legitimnost, meni Gayatri Spivak, bodo nacionalne države, v katerih delujejo, lahko prerasle civilnopravno odvisnost od Zahoda, ki tako »tam nekje daleč« nenehno proizvaja figuro »žrtve, ki so ji bile storjene krivice«.

Odvisnost, ki – kadar o njej razmišljamo v okviru neokolonialnih parametrov in v kontekstu Daljnega vzhoda – na eni strani proizvaja nasilje ter na drugi omogoča, da ZDA in Evropa vedno znova lahko igrata vlogo odrešiteljic. Ta oblika dovoljenja, ki si ga jemljeta ZDA in Evropa, da namreč nenehno popravljata krivice drugih, je po Spivakovi utemeljena v zahodnem pogledu, ki pravi, da si vzhodne države (tretji in drugi svet) nikoli ne bodo mogle pomagati same in da bodo vedno potrebovale politično pomoč od zunaj ali »lekcijo«, kako se stvarem v resnici streže. To pa zato, ker naj bi bil politični status teh držav ali stopnja njihove emancipacije pod ravno Zahoda. Te države niso sposobne in tudi ne premorejo dovolj »znanja«, da bi lahko enakovredno participirale. Spivakova pri tem navaja Bernarda Lewisa in Samuela Huntingtona oziroma to, kar imenujeta moderna civilizirana kultura (zahodne) demokracije. Filozofija naravnih pravic se torej utemeljuje v ideji, da »naše« človekove pravice predhodijo civilnim pravicam. Torej je po tej fi-

² Gayatri Spivak, »Righting Wrongs«, predavanje, april 2002, v: Drucilla Cornell.

lozofiji pravica biti človek pred pravico imeti civilne pravice! Ta kvazi »avantgardnost« koncepta, ki pravico biti človek postavlja pred civilne pravice, si jemlje pravico, da že s samim aktom intervencije opredeli, kaj je človeškost in kdo je lahko človek oz. kaj je dostojno človeka. Ali še natančneje: kdaj je čas, da specifično človeškost naredimo dostojno človeka. Prav o tem pa, tako Spivakova, velika večina borcev za človeške pravice sploh nikoli ne razmišlja.

Tisti, ki so »naravno« najbolj človeški, zapiše Spivakova, si jemljejo pravico, da to človeškost namenijo tudi drugim, tistim manj človeškim, tudi tistim, ki niso ukrojene po podobi modernega in klasično liberalnega vzorca sveta. Takšen relativizem pa temelji na hegemonističnem konceptu sveta, ki ga gojita ZDA in Evropa kot naravni odrešiteljici sveta. S tem si jemljeta pravico do imenovanja tistega, kar je človeško, in – to je še bolj zastrašujoče – tudi tistega, kar ni! Zato se morajo borci za človekove pravice nenehno zavedati temeljne neenakosti, ki se vzpostavlja v tem boju za popravo krivic. Popravljati krivice pravzaprav pomeni vzeti si pravico, da v imenu neke naravne pravice določamo, kdo je človek in kdo ni. Povedano v skladu s Spivakovo, proces počlovečenja je tukaj globoko ukoreninjen v imperialistični logiki, ki svobode ne razume samo kot svobodo zaščite civilnih pravic, temveč tudi kot svobodno družbeno produkcijo in kroženje kapitala ter vrednot, ki se v njem utemeljujejo. Spivakova tako odpre vprašanje, kako lahko v povezavi s figuro Drugega izpeljemo novo etiko odgovornosti, ki pa tega Drugega še ne vključuje med svoje dejavnike suverenosti. Torej gre za premišljevanje prihodnosti nekega političnega procesa, ki mora vase vključiti etični vidik refleksivnosti samega procesa počlovečenja.³

Zato Agamben zapiše, da se zgodovina konča v trenutku, ko človek razume in torej dovrši svojo zgodovinsko nalogo, ko sklene lastno usodo postati človek, konstituirati se kot človek oziroma konstituirati se v žival, ki si je snela (naredila za nedejavno) lastno živalskost. S koncem zgodovine, kot ga je napovedal Kojève,⁴ smo pripravljeni vstopiti v postzgodovinski svet. Toda katero figuro bo človek prevzel po koncu zgodovine? Kaj je tisti preostanek, ki preživi konec človekove zgodovine, razumljene kot potrpežljivo dialektično delo negacije? Okrog tega vprašanja je potekal spor med Kojèvejem in Bataillom. Kojève je razmišljal takole: kar ostane od človeka, je žival (človek, vrnjen svoji naravni živalskosti). Bataille je zadevo postavil na glavo in zapisal, da je tisto, kar ostane od človeka, nekakšna onstrančloveška suverenost; neki negativizem, ki obstaja kar tako, brez cilja. Pri tem Bataille ni mogel prepri-

³ Tukaj se sklicujem na Drucillo Cornell.

⁴ Alexandre Kojève, »Introduction à la lecture de Hegel«, 1947, v: G. Agamben, *Odprto*.

čljivo argumentirati nerazločljivega trajanja negacije onstran negacije (in je zato kvečjemu lahko pokazal na lastno življenje in ga opredelil kot tisto »odprto rano, ki je njegovo življenje«). Kojève je pozneje teoretiziral o preživetju človeka v post-zgodovini v obliki japonskega snobizma in tako ni napovedal nekakšne »amerikanizacije sveta«, marveč »japonizacijo Zahoda«. Torej moramo naše vprašanje preoblikovati: kaj se zgodi z živalskostjo človeka v postzgodovini, če upoštevamo, da je prav animalnost tista, ki v luči sodobne biopolitike prehaja v prvi plan (*Odprto*, str. 19). Na koncu zgodovine bo človek preživel kot žival, v skladu z naravo; po Kojèvu bo človek – in tudi filozofija – izginil, ker ne bo več potrebe, da bi se človek izboljševal v eksistencialnem smislu; ne bo več potrebe, da bi spreminjal svoja notranja načela, ki so v osnovi njegovega spoznanja sveta in samega sebe.

Razkol med Bataillom in Kojèvejem zadeva ta preostanek, ki preživi, preostane po smrti človeka, ki po koncu zgodovine postane žival. Agamben se o tem precizno izreče: »Morda je telo antropoforične živali (telo sužnja) tisti nedeljivi preostanek, ki ga idealizem pušča mišljenju kot dediščino, in aporije filozofije našega časa sovpadajo z aporijami tega telesa, ki je neireduktibilno napeto in razdeljeno med živalskost in človeškost.« (*Odprto*, str. 20) Telo sužnja je torej tisti nedeljivi preostanek, ki ga zahodni idealizem vseskozi pušča nemišljenega. Kojève privilegira vidik negacije in smrti, toda kot zapiše Agamben, pri tem ne zazna procesa, ki poteka prav v naši sodobnosti, procesa, v katerem človeka in danes predvsem državo namesto njega začenja vse bolj zanimati človeška »živalskost«. Danes postaja naravno življenje vse bolj zadeva države in njenih institucij. Naravno življenje postane zastavek tistega, kar imenujemo biopolitika in kar je Foucault imenoval biomoč (*Odprto*, str. 19).

3. Paradigmatične figure človeškega

Prva tri poglavja knjige *Odprto* – »V obliki zveri«, »Brezglavi« in »Puhloglavi« [»Teromorfo«, »Acefalo« in »Snob«] – označujejo transformacije v smeri vse večje izpraznitve in formalizacije človeškosti in ne poživaljenja! To so tri paradigmatične figure človeškega v postzgodovinskem svetu, človeka, ki preživi na koncu zgodovine. Prva je mesijanska, druga je tista, katero je promoviral Bataille v tridesetih letih minulega stoletja, tretjo pa je opisal Kojève, potem ko je v petdesetih letih obiskal Japonsko. S temi tremi paradigmatičnimi figurami lahko natančno premislimo status človeškega oziroma poti njegove deformacije, status človeškega prav v njegovi enigmatični ločitvi od živalskega. »Človek,« je zapisal Kojève, je »smrtonosna bolezen živali« (*Odprto*, str. 19), a tudi, da »nobena žival ne more biti snob« (*Odprto*, str. 16)

– prav zato od tega trenutka naprej poteka boj (sodobna biomoč), kako za-
grabiti to živalskost.

Četrto poglavje, »Misterij disjunkcije« [»Mysterium disiunctionis«], za-
črta splošne koordinate Agambenove raziskave: elaboracija genealogije kon-
cepta življenja v zahodni tradiciji. Skorajda najbolj notranja problematika tega
projekta izhaja iz dejstva, da se dozdeva, kot da je v naši kulturi »življenje tisto,
česar ni mogoče definirati in ki mora biti prav zaradi tega nenehno artikulira-
no in razdeljeno« (*Odprto*, str. 21). Zato je nujno, da samo idejo genealogije
koncepta življenja problematiziramo in jo znova začrtamo s potrpežljivo in
natančno raziskavo ali, bolje rečeno, z različnimi raziskavami okrog različnih
zapor, ki so jih na različne načine vzpostavile filozofija, teleologija in znanost
oziroma raziskave o njihovih načinih operacionalizacije življenja. Kdor se po-
da v genealogijo življenja, lahko nemudoma opazi, da nikoli nimamo defini-
cije koncepta kot takega. To, kar ostane nedoločeno, se sčasoma artikulira ter
deli skozi sistem zapor in nasprotij, ki ga investirajo z eno strateško odločilno
funkcijo znotraj navidez tako nepovezanih področij, kot so filozofija, teologi-
ja in politika, pozneje pa se v ta proces vključita še medicina in biologija. Vse
se dogaja tako, kot da v naši kulturi sploh ne bi mogli opredeliti življenja, ki
je prav zaradi tega tisto, ker se nenehno artikulira in deli. Potem ko Agamben
natančno pokaže na proces zgodovine počlovečenja, predstavi drugo ključno
tezo knjige, po kateri zarez, ki začrta razliko med človekom in živaljo, poteka
predvsem v notranjosti človeka (*Odprto*, str. 24).

Kako delujejo antropološki stroji, ki so jih ustoličili tako v antiki kot v
sodobnosti? »Skozi izključitev (ki je hkrati neko prijetje) in vključitev (ki
je vedno že neka izključitev). Prav zato, ker je človeško v resnici vsakič že
predpostavljeno, proizvaja stroj vrsto izrednega stanja, nekakšno cono ne-
odločenosti, v kateri tisto zunaj ni nič drugega kot neka notranja izključitev,
tisto znotraj pa na drugi strani ni nič drugega kot vključitev tistega zunaj«
(*Odprto*, str. 42). Ontološki status človeškega, način, kako naj definiramo in
identificiramo človeškost, se pokaže kot problem. In kako poteka ta identifi-
kacija? Delno sem jo politično praktično že razložila s Spivakovo. Gre za neki
paradoksen odnos z Drugim: »človek«, in to ne katerikoli, se afirmira, spozna
samega sebe, kolikor markira lastno razliko do živali (ali do tistih manj člove-
ških). Pomembno je razumeti, da ta razmejitev poteka tako, da postavljanje
meja znotraj poteka prav skozi izključitev nekega zunaj. Mesto, kjer poteka
ta razmejitev, mesto, kjer se zgodi tako rekoč »dogodek človeškosti«, je nekaj,
kar ima obliko odločitve, je kot odločitev, ki zdaj temu zdaj onemu podeli
funkcije tistega najbolj notranjega in pri tem postavi druge v pozicijo tiste-
ga najbolj zunanjega. Gre za odločitev, ki je vedno, kot poudarja Agamben,
hkrati izključitev in vključitev, ki je, z eno besedo, izredno stanje.

Človekova človeškost se potemtakem producira tako, da iz sebe izključi še ne človeško. V tem smislu se o človekovi človeškosti ne odloča s poživaljenjem človeškega, marveč s postopkom počlovečenja živali. Bodimo še natančnejši in recimo, da se človekova človeškost v antiki zgodi s počlovečenjem sužnja ali barbara, dandanes pa s počlovečenjem celotnih režimov, ljudstev ali »plemen«, »etnijski«, »narodov« tretjega – in zakaj ne tudi drugega? – sveta. Suženj je ne-človek, ki mu svobodni državljani podeljuje njegovo lastno človeškost; pri tem je pomembno razumeti, da je suženj (imigrant, pribežnik, začasni delavec, »južnjak«, »turek«) vključen samo toliko, kolikor je izključen, samo toliko, kolikor je izvzet iz notranjosti »človeškega«; vključen je samo, kolikor se nahaja tam zunaj. Iz tega sledi, »da je zares človeško predvsem mesto neke odločitve, ki se nenehno ažurira, ter da so zareze in re-artikulacije te odločitve vedno znova dis-locirane in premaknjene« (*Odprto*, str. 43). Tisto, kar proizvedejo ti postopki, ni ne živalsko ne človeško življenje, marveč življenje, ki je ločeno in izključeno iz samega sebe, ki je golo življenje! (*Odprto*, str. 43).

4. Otopelost in dolgčas

Da bi Agamben lahko zapustil antropocentrično perspektivo in njeno zgolj vsebinsko pomenskost, ki naj konstituira razliko med človekom in živaljo, se antropocentričnosti loti relacionalno, odnosno ali intencionalno. Sklicevanje na Uexküllove ekološke raziskave, ki jih ilustrira s pomočjo pajkove mreže in klopa, ter na Husserla, Heideggerja in Finka mu omogoči kontekstualizacijo te ločitve, tako da vpelje razlikovanje med človeškim svetom (*Umgebung* ali svet predmetov) in živalskim okoljem *Umwelt*. Okolje, kot je vseskozi učila fenomenološka tradicija, ni neka stvar, marveč intencionalen odnos, skupek praks: »v sebi zaprta enotnost, ki je rezultat selektivnega prevzema vrste elementov ali 'mark' znotraj človeškega sveta, ki je *Umgebung*« (*Odprto*, str. 46). Pomembno je razumeti, da so odnosi znotraj okolja tako intenzivni in strastni, da jih kot takšne ni mogoče zaznati v odnosih, ki vežejo človeka z njegovim svetom (*Odprto*, str. 51). In na tej točki se Agamben posveti Heideggerju in njegovemu stavku, ki ima danes v času računalnikov in novih medijev status algoritma: »Kamen nima sveta, žival je uboga na svetu in človek je oblikovalec sveta« (*Odprto*, str. 54). Agamben se torej zadeve loti podobno kot je to naredil Derrida pred petnajstimi leti v znameniti razpravi *O Duhu. Heidegger in vprašanje* (1987). Agamben – pri tem se sklicuje na Heideggerjevo predavanje iz seminarja, ki ga je imel v obdobju 1929–1930 in ki ga je posvetil temeljnemu konceptu metafizike (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*) – postreže z veliko tistega, kar smo prebrali

že pri Derridaju, v knjigi *O Duhu*, pa čeprav Agamben te knjige ali njenega avtorja ne omeni niti z eno samo besedo. Še več, morda nam Agamben tokrat celo da slutiti odgovor, ki si ga je leta 1987 zastavil Derrida: »Mar tedaj ne moremo reči, da celotno dekonstrukcijo ontologije, kakor je povzeta v *Biti in času* in kolikor na neki način v eksistencialni analitiki zavrača kartezijansko-heglovski *spiritus*, tukaj, v njenem redu, v njeni vpeljavi reda in v njenem pojmovnem dispozitivu ogroža tisto, kar tako nejasno še vedno imenuje žival?« (Derrida, str. 67)

Žival je zaprta v okviru nosilcev pomena, ki jih je v raziskavah o pajkovi mreži in klopih opisal Uexküll, Heidegger pa jih poimenuje dizinhibitorji, *Enthemmende* (oskrbovalci). Način, kako žival eksistira, biva v svetu je, kot povzema že Derrida, *Benommenheit*, otopelost. Žival je povsem vsrkana v svoje okolje, zato se ni sposobna »primerno vesti« (to, da je povsem vsrkana v hrano, živali onemogoča, da bi se postavila v relaciji do hrane; onemogoča ji, da bi hrano naredila za objekt percepcije; onemogoča ji, da bi se nanjo referirala); pomislimo samo na veščo, ki zgori, ker jo plamen tako privlači, pa čeprav ji ostane nespoznan. Biti ubog na svetu – značilnost živali – se tako kaže, dobiva obliko nekakšnega paradoksalnega odprtja, odprtja, ki je popolno zaprtje in ki mu dizinhibitorji (oskrbovalci) za vedno ostanejo nespoznani kot taki, kot entiteta. Torej gre pri živali za odprtje, ki pa ni razkrito (*Odprto*, str. 58). Entiteta je za žival odprta, vendar nedosegljiva. Gre za odprtje brez razkritja, to pa je tisto, kar označuje, da je žival uboga na svetu – in to je tudi razlika glede oblikovanja človeškega sveta. Torej je zastavek tukaj prav definicija pojmovanja tega odprtega, odprtja. Otopelost pri živali je oblika odprtja, ki je bolj odprta kot vsako človeško odprto, toda ker žival ne more definirati svoje oskrbovalne entitete, ji to odprto ostane povsem zakrito. Otopelost, zapiše Heidegger, pomeni tukaj substrakcijo vsake percepcije oziroma substrakcijo percepcije nečesa kot nečesa, kot takega (*Odprto*, str. 56).

Toda Agamben poudari tudi neko nadaljnjo perspektivo, ki je razvidna v sklepnem delu že omenjenega Heideggerjevega seminarja. V resnici se zdi otopelost, ki je značilnost živali, še posebno sorodna z nekim temeljnim *Stimmungom*, z nekim razpoloženjem, v odnosu z *Dasein*, ki ga Heidegger opredeli kot globoki dolgčas. Še več, Heidegger trdi, da je človeku dana možnost spoznati lasten svet samo skozi neko določeno človeško izkustvo, ki se skrajno približa živalski otopelosti (ta pa je, kot sem že pojasnila, živalsko popolno odprtje, živalska popolna vsrkanost v okolje, vendar brez razkritja). To določeno človeško izkustvo pa je stanje globokega dolgčasa. (*Odprto*, str. 65).

Agamben se zelo natančno posveča tej mračni sorodnosti med živalsko otopelostjo in človeškim globokim dolgčasom. Artikulira in argumentira tezo, po kateri se odprtje človekovega sveta dogaja skozi neko začasno usta-

vitev v živalski otopelosti. Odprtje sveta je mogoče doseči »samo skozi neko operacijo, ki poteka na ne-odprtju živalskega sveta« (Odprto, str. 65). Po Heideggerju obstajata dva natančna strukturalna momenta globokega dolgočasja: *Leergelassenheit* (biti prazen, prepustiti se praznini) in *Hingehaltenheit* (biti v suspenziji ali v situaciji odloga). Prvi trenutek nas postavlja v analogijo z živalsko otopelostjo: v stanju dolgočasje se človek znajde »izroččen entiteti, ki ga zavrača v vsej svoji totalnosti« (Odprto, str. 68). V drugem trenutku pa se tisto, kar se je v prvem trenutku dolgočasje zdelo, da se v vsej svoji totalnosti izmika tu-bitu, prav zaradi te »privacije« (ki je oblika izmikanja entitete) kaže kot tisto, kar je bilo pravzaprav v dolgočasu potencialno možno, kar bi tu-bit lahko naredila ali preskusila, a vendarle tega ni naredila ali preskusila. V tem drugem momentu je vsebovana tista odložena možnost, odlog možnosti, zato lahko govorimo o suspenziji (Odprto, str. 69). Prav v tem drugem momentu se »aktivira prehod od ubožstva sveta k svetu, od živalskega okolja k človeškemu svetu« (Odprto, str. 71). Skozi zavračanje entitete in s suspenzijo (začasno ustavitvijo) izkušnje se manifestirajo možnosti biti, celo več, manifestira se čista možnost (tista *ursprüngliche Ermöglichung*), ki bi jo lahko dobesedno prevedli kot izvorno ustvarjanje zmožnosti. Človek se proizvaja skozi suspenzijo, z začasno ustavitvijo; s tem, da se naredi nedejavnega. Ta deaktivacija ni nekakšna specifična dodatna kvaliteta, vrsta ontološkega dopolnila, marveč poteka prav skozi zagrabeitev, skozi doumetje živalske otopelosti. To pa pomeni razkritje tiste izvorne latence, skritosti, tistega nerazkritega živalskega okolja. Torej je skrivnost živalskega okolja v njegovi nespoznanosti, nerazkriti latentnosti, ki se ne manifestira na zunaj. Zato se ena od Agamebnovih tez glasi *Lichtung je Nichtung*: ker se je svet odprl za človeka zgolj skozi prekinitvev in izničenje odnosa, ki ga ima živeči s svojim oskrbovalcem (Odprto, str. 73). Ali: »*Dasein* je preprosto žival, ki se je naučila dolgočasiti, ki se je prebudila iz lastne otopelosti in se je ob njej zbudila« (Odprto, str. 73).

5. Zunaj biti

Možnosti za prihodnost sta naslednji: postzgodovinski človek prevzame lastno živalskost kot skrajno biopolitično nalogo ali pošiljko in si umišlja, da ji lahko gospoduje s tehniko; umišlja si, da ji lahko gospoduje z nekakšnim integralnim upravljanjem biološkega življenja. Pod integralnim upravljanjem, tako Agamben, je razumljeno zlitje treh procesov: obvladovanje človeškega genoma, globalna ekonomija in zahodna humanitarna ideologija. V luči takega celovitega upravljanja ali produkcije človeštva, človeškost nima več oblike biti odprt v smeri nerazkritega živalskega, ampak si, nasprotno, skuša

v vsakem okolju zagotoviti ne-odprto, s tem pa se zapira lastnemu odprtju, pozablja na svojo človeškost in iz biti ustvarja svoj specifični oskrbovalec. Saj je tukaj lastna človeška fiziologija dojeta kot zadnje človekovo poslanstvo! Druga možnost je, da si človek, ki se je zavedel dovršitve, izpopolnitve epohalnih namenov biti, »prilasti svojo lastno latenco, svojo lastno živalskost, ki ne ostane skrita, a tudi ne predmet gospodstva, pač pa je mišljena kot taka, kot pristna prepustitev« (*Odprto*, str. 82).

Ta zadnja perspektiva bi se nam utegnila zdeti nerazumljiva, če je ne bi bilo mogoče v celoti razložiti skozi neko prakso, ki je zagotovo enigmatična, zato pa nič manj domača: izkušnja spolne zadovoljitve, ki jo Agamben, sklicujoč se na Walterja Benjamina, interpretira kot »hieroglif neke nove ne-človeškosti« (*Odprto*, str. 85). Agamben namreč predlaga Benjaminovo rešitev odnosa med sodobnim človekom in naravo v obliki tehnike, ki pa je gospodstvo nad odnosom *med* naravo in humanostjo. Na tem mestu je ključen ta *med*, ta presledek, ki je kot igra med tema terminoma in ki kaže njuno neposredno razmerje v obliki ne-sovpadanja. Antropološki stroj ne artikulira več narave in človeka, da bi proizvedel človekost (humanost) skozi suspenzijo, začasno prekinitev, in prejetje tistega, kar je nečloveško, nehumano. Ta stroj se je, če lahko tako rečemo, ustavil, je v stanju suspenzije, ustavitve, in v tej recipročni suspenziji obeh terminov se nekaj, za kar še nimamo imena in ki ni več ne žival ne človek, umešča med naravo in človeštvo, v noči odrešitve, ki prihaja, se postavlja v vlogo gospodarja. Odrešitev, o kateri je tukaj govor, pa ni odrešitev nečesa, kar je izgubljeno in zdaj čaka, da ga bomo našli, ali nekaj, kar je bilo pozabljeno in se ga moramo zdaj spominjati, ampak se nanaša na izgubljeno in pozabljeno kot takšno, torej na neodrešljivo (*Odprto*, str. 85).

Hieroglif, ki ga Agamben zazna v poznem Tizianovem delu, *Nimfa in pastir* in ki je emblem popolnega brezdelja, aludira »na neko novo in bolj blaženo življenje, ki ni ne živalsko ne človeško« (*Odprto*, str. 89), pač pa neko življenje zunaj biti. Način, kako se lahko upremo antropološkemu stroju, je natančno to vztrajanje, da se nas ne reši, da se nas pusti zunaj biti in ne-spoznane (*Odprto*, str. 91). Gnostik Bazilij, ki se sprašuje o stanju materije in naravnega življenja v času, ko bodo vsi božanski elementi zapustili svet, da bi se vrnili k svojemu izvoru, najde odgovor v eksegezi Pavlovega Pisma Rimljanom, kjer Pavel govori o naravi. Pavel, ki govori o naravnem življenju, ki ga ni mogoče rešiti in ga je zapustila vsaka duhovnost – in ki prav zaradi učinka »velike nevednosti« ni prav nič manj blažen – je za Bazilija rešitev, nekakšna velikanska kontrafaktualna podoba človeške živalskosti, najdene na koncu zgodovine; to je natanko podoba, ki je tako razburjala Batailla. Težko si predstavljamo figuro – bodisi novo bodisi zelo staro – o življenju, ki se sveti v poslednji noči odrešitve tega večnega in nerešljivega preživetja narave (in zlasti človeške

narave), v končnem, poslovilnem trenutku od razuma in njegove zgodovine. Ni več človeška, ker je povsem pozabila vsak racionalen element, vsak projekt gospostva nad lastnim živalskim življenjem; toda (te figure) prav tako ne moremo imenovati živalska, če pa je bila ta živalskost naravnost definirana kot uboga na svetu in eno s svojim zamračenim pričakovanjem razodetja in odrešitve (*Odprto*, str. 92).

Po heideggerjevski interpretaciji se žival ne more nanašati na svojega oskrbovalca, ne kot na bivajočega in ne kot na ne-bivajočega; samo s človekom je oskrbovalnemu okolju prvič dopuščeno biti to, kar je; samo s človekom se nekaj, kar bit je, lahko daje; bitje postane dosegljivo in manifestno. Zato Agamben poudari, da se najvišja Heideggerjeva ontološka kategorija glasi: pusti biti. Samo v takšnem projektu je človek osvobojen za možno in, prepuščajoč se temu možnemu, pusti biti svet in bitja kot taka. Če pa je naše branje zadelo v črno, zapiše Agamben, če človek lahko odpre svet in osvobodi neko možnost samo zato, ker se mu v izkušnji dolgčasa posreči začasno ustaviti in deaktivirati odnos živali z lastnim oskrbovalnim okoljem, če je v središču tega odprtega živalsko zaprto, se moramo na tej točki vprašati: kaj se zgodi s tem odnosom, kako lahko človek pusti žival biti, pa čeprav svet ostaja odprt samo z njeno suspenzijo?

Ali povedano drugače, če je Agamben pokazal da odprtost sveta sloni na nekem odlogu, suspenziji živali, se moramo potemtakem vprašati, kako lahko človek pusti živali biti? Ali če stvari radikaliziramo in pokažemo, kam smo se namenili s tem natančnim povzemanjem zadnjega poglavja Agambenove knjige: če kapitalski stroj sloni na nekem odlogu, na neki suspenziji vseh svetov zunaj prvega kapitalskega sveta, tako da lahko rečemo, da tretjim in drugim svetovom, prav zaradi najbolj notranje logike kapitala in proizvodnje presežne vrednosti, prvi svet, zahodni svet kapitalizma, ne more pustiti biti, ker deluje z logiko njihovega nenehnega civiliziranja (tretji svet) in z logiko njihovega skorajda norega zgodovinskega ažuriranja (drugi svet), kaj nam je torej storiti?

Pustiti biti živali potemtakem lahko pomeni: pustiti žival biti zunaj biti. Cona nespoznanja ali nevednosti kot ignopoznanja, za katero nam gre tukaj, je onstran spoznanja in tudi onstran ne-spoznanja, onstran razkritja in prekritja, onstran biti in tudi onstran nič. Toda tisto, kar mu je tako dovoljeno biti zunaj biti, zaradi tega ni zanikano ali odstranjeno, zaradi tega ni neeksistirajoče. To bivajoče je nekaj realnega, ki se je postavilo onstran razlikovanja med bitjo in bitjem. Kolikor žival ne pozna ne bivajočega in ne-bivajočega, kolikor žival ne pozna ne zaprtje ne odprtje, potem je žival zunaj biti, zunaj v neki eksteriornosti, v neki zunanosti, ki je bolj zunanja kot vsako odprto in znotraj, v neki intimnosti, ki je bolj notranja kot vsako zaprtje. Agamben sklene takole: Tukaj

ne skušamo izslediti obrisov stvarstva, ki niso več ne človeški ne živalski, neke nove kreacije, ki bi potemtakem lahko bila prav tako mitološka kot tisto prvo stvarstvo. V naši kulturi je bil človek – in to smo zelo dobro videli – vedno rezultat neke delitve in hkrati skupek artikulacije živali in človeškega, pri čemer je bil eden od terminov v tej operaciji vedno tudi zastavek v igri. Da lahko naredimo nedejaven stroj, ki upravlja z našo koncepcijo o človeku, bo pomenilo predvsem to, da ne bomo iskali nove, uspešnejše ali bolj avtentične artikulacije, ampak razstavili, predstavili osrednjo praznino, vrzel, ki v človeku deli človeka od živali, to bo pomenilo tvegati se v tej praznini: to bo suspenzija suspenzije, *šabat*, dan počitka in mirovanja, tako živali kot človeka (*Odprto*, str. 94).

Če lahko strnem: ta antropološki stroj, ki je danes v osnovi globalizacije, deluje na osnovi nekakšne skrivnostne združitve med človekom in živaljo. Ta združitev deluje skozi optiko učlovečenja obeh polov in z idejo, da oba pola naredi bolj človeška. Ta ideja človeškosti pa ustreza neki ideji subsumcije pod idejo biti, ki se imenuje zgodba o nastanku civilizacije; to je človeškost, ki predpisuje humanost in v imenu katere se ustvarja skrivnostna zveza med človekom in živaljo; to je tudi velika zahodna zgodba o počlovečenju. Agamben pravzaprav predlaga razpustitev te nevarne zveze z nezaslišano dodatno politično poglobitvijo ločitve. Radikalna rešitev, ki pomeni, da pravzaprav vse, ki so še zunaj tega norega kapitalskega stroja, pustimo »nerešene«, pustimo biti zunaj biti. Pustiti biti zunaj tiste »biti«, ki je že vpeta v antropološki zahodni stroj, in ki je tudi ni več mogoče rešiti. Kajti Agamben pravi, da se ta stroj zdaj vrti v prazno. Edina odrešitev za neodrešene v tretjem in morda v drugem svetu je torej, da jih pustimo neodrešene; kot pravi Agamben, bodo odrešeni le v situaciji te nemogoče ne-odrešitve.

Minulo stoletje je prineslo tri ključne knjige, ki reflektirajo bit, to, kar Derrida imenuje »mi in naše bivanje«: Heidegger leta 1927 napiše *Bit in čas*, Sartre leta 1950 *Bit in nič*, Badiou leta 1997 *Bit in dogodek*, jaz pa bom temu nizu dodala še zadnje premišljevanje o biti, Agambenovo knjigo *Odprto. Človek in žival* (2002), ki se sklene s poglavjem »Zunaj biti«.

V minulem stoletju je refleksija biti vzdrževala relacionalni odnos z najpomembnejšimi paradigmami sodobnosti; heideggerjevska bit je vsa v odnosu do časa, kajti čas je tisto, kar določa navzočnost – ali če hočete – sedanost človeštva. Zgodovina nastaja v tej relaciji in zgodovina je izključno in samo temporalizacija nekega odnosa s časom. Sartre se upre tej časovnosti in bit umesti kot ničevost bivanja; bit pozicionira v odnosu do holokavsta in vonja trupel, tedaj do tal požgane človeške sedanjosti. Vse, kar ostane po drugi svetovni vojni, je smrad koncentracijskih taborišč z milijoni požganih trupel, usmrčenih, ali bolje rečeno, »za vedno uspavanih« z cianidom. Toda Sartrova poteza kljub niču ostane znotraj tega velikega civilizacijskega diskurza. Ta

nič ni nič, marveč samo oblika, kako dojeti, kako pozicionirati to relacijo do ničevosti, do smrti; nekako tako se, s Heideggerjem, tudi o živali ubogi na svetu opredeli Derrida: ne-modalnost kot modalnost sveta, ki še naprej ostane uveržena v zahodnem antropološkem stroju. Badiou pa se leta 1997 usmeri prav proti neki diskontinuiteti, proti nekemu rezu. Toda velika civilizacijska zgradba ostaja nedotaknjena. Svet je vendarle en sam, dogodki so prelomni, hiša znanja in teorije, velika civilizacijska zgradba je okrušena, a še vedno stoji na nogah.

Za vse tri povedane refleksije biti kljub naraščajoči političnosti vsakega naslednjega podviga, vsake naslednje knjige, obstaja neka situacija, ki bi jo lahko poimenovala, z Derridajevskim besednjakom, preračunljivost biti. Torej, kritika je podana, relacije so postavljene, toda vse ostaja znotraj varnih okvirov. Vse poteka znotraj varne matrice, odnosi so sicer postavljeni pod vprašaj, a kaj, ko je struktura ostala nespremenjena, pa čeprav so nekateri njeni deli odstranjeni.

Françoise Proust v eseju »Kaj je dogodek?« poda genealogijo razmišljanja o biti, ki je vedno določena hierarhija. Leta 1998, ko je bil predstavljen njen esej, sta bila ta knjiga in delo Alaina Badiouja zastavljena kot najvišja, skorajda sklepna točka premišljevanja o ontologiji. Toda vse omenjene knjige – Heideggerjeva, Sartrova in Badioujeva – so vpete v čas, kot bi rekel Derrida; tudi ko gre za nič, to ni nič, marveč oblika časa, ki se mu reče nič. Čeprav Badiou znova premisli dogodek, tisto točko v redu stvari, ki lahko radikalno obrne celotno temporalnost in njeno modalnost. Zanj, z njegovim dogodkom se zadeva sicer začenja, vendar to ne pomeni, da se je umaknila ali izvzela biti. Je še vedno »nebit z *vidika biti*« (podčrtala Gržinič), zapiše Proustova o pojmovanju Badioujevega dogodka (Proust, str. 10). Pravzaprav zunaj biti, ki nam jo posreduje Agamben, lahko opišemo prav z badioujevskim besednjakom, kot ga povzema Proustova. Kaj pomeni biti zunaj-biti? To ni samo nekaj, kar bi imenovali, kot v primeru badioujevskega dogodka, »odtegotanje biti, ne-bit«, ampak povsem radikalna prekinitev, ki je zdaj resnično to, čemur Badiou pravi intervencija, ki je povsem aktualna in povsem koncentrirana v sebi (Proust, str. 13). Kot nadaljuje Proustova, je pravo ime za intervencijo imenovanje; zunaj biti je potemtakem imenovanje radikalne geste, ki je odrešitev prav s tem, da se odpove vsaki možni odrešitvi v redu zahodnega antropološkega stroja. Vsi so poskušali do neke mere modificirati vrtenje, mletje in predelave zahodnega antropološkega stroja; jaz bom te modalnosti, kot jih je na začetku svojega eseja opredelila Proustova, imenovala kot oblika krpanja, re-artikuliranja: Deleuze nam je postregel z neskončnim nastajanjem, z neskončno paleto variacij in otenkov, ki so potegnile na dan neverjetno barvitost sivine (nič več črno-bele resnice biti, nič več pozitivna in njegovega absolutnega ne-

gativa kot pri Sartru), ampak nenehno nastajanje in neskončno prehajanje. Derrida se je vpregel v voz, ki ga je leta 1927 načrtoval Heidegger z zahtevo po razloki, ki je ponovitev vsega z razliko, ki je subsumirana v eni črki. Badiou je radikaliziral to potovanje tako, da je celotno premisslavljanje o mišljenju biti odtrgal tako od nenehnega nastajanja kot od neskončnega ponavljanja ter zadeve preprosto vrnil na začetek. A kaj, ko je to začetek iste zgodbe!

Agamben pa je postregel z najradikalnejšo gesto in zapisal: te igre se preprosto ne grem več – in postavil tezo – zunaj biti. Čeprav je šlo morda prej za vsaj minimalno taktiziranje s tem redom, Agambenova gesta odprta ni več to, ampak je gesta popolne in celovite zapustitve, pa naj je ta red, potem ko so se ga oprijemali Deleuze, Derrida in Badiou, še tako vijugast, razbrazdan, zarezan, pokrpan in škrbast. Odpreti zaprt prostor, prostor, kjer ni mogoče dihati, to je tisto, kar naredi Badioujev dogodek (Proust, str. 13). Toda to odpiranje vrat pomeni, da je stavba vendarle ista, da je sicer modificirana, ne pa tudi zapuščena. Ta korak naredi Agamben! On ne odpre vrat, da bi lahko zadihali v zadušljivem zaprtem prostoru zahodne ontologije in metafizike, da bi zajeli sapo v zadušljivem prostoru antropološkega stroja, ki se vrti v prazno, ampak povsem zapusti hišo. Še več, Agambenova gesta ni gesta zapustitve temporalnosti, tako da bi s tem, ko zapustimo temporalnost, dovolili pomešati čas z zgodovino ali celo z že zdavnaj opuščnim historicizmom, kot v blešččem tekstu o Badiouju zapiše Proustova. Zunaj biti pomeni odpreti neko povsem drugo časovnost, ali če hočete, začeti s projekcijo nekega povsem drugega filma in nič več zgubljeni časa s preoblikovanjem ene – četudi utemeljitvene – sekvence.

Zadeve torej lahko postavimo tudi takole, v nekakšnem postheideggerjevskem razmišljanju: Badiou (začetek) – Deleuze (nastajanje) – Derrida (razloka) – Agamben (konec). Zares, tukaj bom končala tudi jaz. Konec.

Jezikovni pregled Aleksandra Rekar

Viri

Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Giorgio Agamben, »Forma-di-vita«, v: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, str. 13–19.

Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.

Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988.

Jacques Derrida, *O Duhu. Heidegger in vprašanje*, prev. Uroš Grilc, Analecta, Ljubljana 1999.

Françoise Proust, »Kaj je dogodek?«, prev. Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, 19, št.1/1998, str. 9–19.

Chantal Mouffe (ur.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, 1999.

OD UMETNIŠKEGA ARTEFAKTA K UMETNIŠKI STORITVI

Konceptualizacija interakcij sodobne umetnosti z novo ekonomijo in medmrežnim aktivizmom

JANEZ STREHOVEC

Adornova misel: »Samoumevno je postalo, da ni nič samoumevno, kar za-
deva umetnost, niti v njej niti njenem odnosu do celote niti njena pravica do
obstoja.« (Adorno, 1970: 9), je le en člen v verigi stališč, ki problematizirajo
tako moderno kot sodobno umetnost in celo ugotavljajo njun konec (od W.
Benjamina do J. Baudrillarda, P. Virilia in B. Groysa), prav tako pa so usodne
spremembe na področju umetnostne produkcije rezultat stalnih prizadevanj
sodobnih umetnikov, kako na novo in času primerno definirati področje svo-
jih iskanj in oblikovanj. Sodobna umetnost je problem, negotovo področje,
uganka, toda niti ne izginja niti se je ne ukinja. V količinskem smislu jo je več
kot kdajkoli prej, napačno je le, ker jo pogosto iščemo na nepravih mestih,
in ker tisto, kar danes umetnost je, še vedno merimo samo z merili, pridob-
ljenimi ob izkušanju umetnosti-kot-jo-poznamo, se pravi z dejavnostjo, ki je
povezana z artefakti kot so (tiskana) knjiga, kip, slika, stavba, pa tudi simfo-
nija in film.

Umetnost je mutirala v sedanosti, njen opazen del, predvsem na po-
dročju digitalnih in drugih novomedijskih umetnosti, je opustil naravo za-
ključenega dela (artefakta), prav tako pa je izgubil tudi estetsko razsežnost;
estetskega v smislu lepega je več v modi, športu, *jet setu*, reklamah, popularni
kulturi in celo v politiki, kot pa v večini sodobne umetnosti; estetskega v smis-
lu intenzivne čutne stimulacije pa je več, kot v umetnosti, v tematskih parkih
in pri njihovih atrakcijah. Za opazen tok predvsem z novimi mediji povezane
umetnosti pa so postale nebitvene tudi umetnostne tradicionalne funkcije
v smislu predstavljanja, kulturacije in estetske vzgoje. Umetnost je deteritori-
alizirala, zavzela je nova področja in opustila stara, tradicionalna. Opustitev
narave zaključenega umetniškega dela pa je privedla še do ene premestitve,

in sicer tiste, ki zadeva naravo vpraševanj o posebnosti umetniškega dela. Vprašanje, ki je danes, ob soočanjih z deli umetnosti iz začetka 21. stoletja, v ospredju, ni več »kaj je umetnost?«, temveč »kdaj je umetnost?«, oziroma, še bolj neposredno, »kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da neki dogodek, proces ali umetelni svet kot konglomerat odnosov začne funkcionirati kot umetniško delo?«. Ta premestitev in preusmeritev pa tudi pomenita opuščanje ontologije umetnosti kot prvega in merodajnega področja umetnostne teorije in prehod k umetnostni teoriji kot družbeni in politični teoriji ustanov moči, ki razsojajo o umetnostnem področju in distribuirajo moč na njem. Ko gre za velika imena s področja filozofije in družboslovja, ta preusmeritev pomeni tudi prehod od Martina Heideggerja k Michelu Foucaultu, prav tako pa tudi upoštevanje poetik tistih umetnikov, ki svoja, pogosto konceptualistično zasnovana, dela oblikujejo kot živ in relevanten dialog s filozofijo umetnosti in estetiko; kot umetnika-filozofa oziroma filozofskega umetnika naj omenimo likovnika Marcela Duchampa (1887–1968), ob katerega »ready mades« je Aaron L. Panofsky zapisal, da so »epistemološka, ker njihov pomen spodbuja premislek o umetnosti s tem, ko nas usmeri k vprašanju, kaj je umetnost, kako vemo, da je neko delo umetnost in kako ustanove prispevajo k produkciji, legitimiranju in recepciji umetnosti.« (Panofsky 2003: 62)

Onstran stabilnega artefakta

Ko omenjamo izgubo narave (umetniškega) dela kot zaključenega artefakta v enem delu sodobne umetnosti (še posebno pri nekaterih usmeritvah likovne umetnosti, performansu, spletni umetnosti in programski umetnosti), lahko v zvezi s to problematiko opozorimo na dvojje stališč sodobnih umetnikov elektronske umetnosti, in sicer na stališči Simona Biggsa (avtorja elektronske besedilne instalacije *Veliki Kitajski zid*) in spletnega umetnika Marca Napierja. Prvi je izjavil, da je »Benjamin napravil klasično napako, ko je status umetniškega dela pripisal artefaktu, kajti vsak sodobni umetnik (in teoretik) meni, da umetnosti ni najti v stvari, ampak v procesu ... artefakt je samo sled umetnosti, in običajno tista, ki je najmanj vredna«. (Simanowski, 2002) Ena izmed značilnosti te Biggsove preusmeritve pozornosti na umetnostni proces je spoznanje, da artefakta povsem vendarle ne odklanja, pripisuje mu vlogo sledi in s tem obrobne elementa v umetnostnem procesu, ki pa je dejansko karseda kompleksno dogajanje, kajti vključuje veliko nematerialnih enot (komentarje, interpretacije, dokumentiranje, raziskovanje, kritiške dialoge in interakcije). Marc Napier pa je izjavil, da »umetnost postaja veliko bolj izkušnja kot pa fizični objekt«. (Baumgaertel, 2001)

Danes se v okviru spletne umetnosti, elektronske umetnosti instalacij, novega konceptualizma, umetniškega aktivizma in performensov srečujemo z umetnostjo kot-da-del (Strehovec, 2000), odsotnih del, procesov, aktivističnih dogodkov (recimo napadi umetniških aktivističnih skupin na strežnike določenih korporacij in mednarodnih organizacij in njihova blokada, ki jo dokumentirajo umetnostne ustanove), umetniških svetov in umetniških komunikacij. Močan vpliv na to preusmeritev v smeri tekočega, procesnega, nematerialnega in performativnega ima še zlasti novomedijska umetnost, oblikovana z računalniško strojno in programsko opremo, ki omogoča različne oblike digitalnih umetnosti, med katerimi se vedno bolj uveljavljata spletna umetnost in softverska umetnost, to je umetnost, ki temelji na predpostavki, da programska oprema nikakor ni nevtralna in je zato smiselna umetniška intervencija tudi na ravni kode, se pravi algoritmov. Za tovrstno preusmeritev na umetnostnem področju je nedvomno značilno, da opušča tradicionalne umetnostne funkcije; njene izdelke (dejansko gre za procese, akcije, dogodke in programe) povezuje z umetnostjo-kot-jo-poznamo samo še krovna ustanova umetnosti s svojimi aparati osmišljanja (umetnostna kritika, zgodovina in teorija) ter reprodukcijski in distribucijski umetnostni aparati in mreže. Pri tem mislimo na umetnost kot institucijo-dežnik, ki spravlja v zadnjih desetletjih pod sebe vse mogoče usmeritve. Dejansko se srečujemo s skrajno heterogenimi umetnostnimi vsebinami, ki so po svoji funkciji pogosto že povsem neumetniške ali celo protiumetniške, vendar pa jih za umetnost naredi avtorizacija s strani umetnostnih institucij.

Značilen dogodek v smeri iskanja novih konceptov umetnosti in njene deterritorializacije je bila tudi velika razstava *Documenta XI*, postavljena poleti 2002 v Kasslu. Čeprav je nove medije precej ignorirala (tudi v strokovnih besedilih, objavljenih v katalogu, se recimo spletne umetnosti niti ne omenja), je v medijih instalacij, objektov, raziskovalnih delavnic in (avantgardnega in dokumentarnega) galerijski prezentaciji namenjenega filma odlično demonstrirala, kaj se danes dogaja z umetnostjo. *Documento*, ki je bila v okviru svojih desetih predhodnic samo umetnostna razstava, je transformirala v raziskovalni in intelektualni proces, členjen na pet platform, med katerimi je samo zadnja, in sicer poletna razstava na tradicionalnih in novih prizoriščih v Kasslu, vsaj malo spominjala na prezentacijo umetnosti v znanih oblikah. Samo še približno dvajset odstotkov celotnega projekta, ki sicer ima umetnostni značaj, je bilo torej vezanega na razstavljanje del, kar nedvomno odlično potrjuje navedeno Biggsovo misel o izginjanju pomena artefakta v sedanji umetnosti. In, tudi to je bistveno, med razstavljenimi deli jih je bilo le kakšnih dvajset odstotkov izdelanih v klasičnih tehnikah; veliko več kot ploskih slik in kipov je bilo tam na ogled fotografij, video trakov in instalacij, umetniških filmov,

arhitekturnih projektov in ambientalnih instalacij. Podobno tendenco kot na kasselski *Documenti* lahko v zadnjih letih opažamo tudi na drugih velikih prizoriščih sodobne likovne umetnosti, recimo na bienalih v Lyonu in Sao Paolu in na *Manifestah*, da posebnih razstav najnovejših iskanj na področju digitalnih umetnosti, kot sta bili leta 2002 v ZDA *Open_Source_Art_Hack* in *CODEDOC* in istega leta *Web As Canvas* v Barceloni, niti ne omenjamo.

Je ta preusmeritev, povezana z drznimi iskanji novih ustvarjalnih poti (kibernetska literatura, umetniške izpeljanke komercialnih računalniških iger, umetniški aktivizem), z drznimi ubegi stran od poznanega in z radikalnim postavljanjem pod vprašaj celotne ustanove umetnosti, nekaj slabega, celo napačnega, zgolj stvar ekskluzivnosti, ekstravagance, ali pa neinventivnosti znotraj poznanih oblik umetnosti? So se umetniki, povsem negotovi o svojih nalogah in šibki pri izdelovanju kompleksnejših del, povsem uklonili duhu časa in poglavitnemu toku in se s tem konformistično prilagodili novo-medijskim trendom?

Naš odgovor na ta vprašanja je negativen, kajti menimo celo, da je danes avtentična umetnost predvsem tista, ki izhaja iz popolne problematičnosti umetnosti v sedanjosti, ki jemlje nase resnico konca umetnosti (v Heglovem smislu) in ki živi in se oblikuje v popolni negotovosti. Avtentični sodobni umetnik (dejaven predvsem na področju novih medijev in intermedijskih projektov) postavlja danes z vsakim svojim projektom pod vprašaj celotno ustanovo umetnosti; pri tem raziskuje, koncipira, proizvaja nove paradigme, gre do roba svojega področja in pogosto preko njega. Umetnostna ustanova z njenimi aparati je pogosto prva referenca njegovih iskanj, kar nedvomno potrjuje tezo, da je sodobna umetnost izrazito zavezana samonanašanju in avtopoesisu; bolj kot katerokoli drugo področje tematizira predpostavke svoje produkcije in svojega umeščanja. In ustanova umetnosti je danes zanimiva prav spričo tega, ker brez težav sprejema pod svoj dežnik vse te spremembe, celo potrebuje jih, kajti njeni aparati osmišljanja rabijo tovrstne prekoračitve; tudi umetnostna teorija, kritika in umetnostna zgodovina se v sedanjosti pogosto dogajajo kot teoretska praksa stalnih prevrednotenj in prekoračitev. Pišejo se v obliki, ki tudi anticipira prihodnja dela in včasih celo ukinja razliko med fikcijo in fakti.

Predvsem v tradiciji s filozofijo umetnosti motiviranega in tudi profiliranega pisanja se je namreč v 20. stoletju uveljavila prav posebna umetnostno-teoretska pisava, ki je opustila slonokoščene stolpe čiste teorije in se opazno približala z mikrološkimi iluminacijami in s smislom za empirijo vodeni refleksiji konkretnih umetniških praks; pri tem imamo v mislih prispevke v tradiciji Walter Benjamin – Maurice Blanchot – Boris Groys, katerih besedila lahko rabijo sodobnim umetnikom celo kot obvezna, šolska berila, kajti ne

govorijo samo o delih, ki so jih analizirala, ampak tudi – pogojno rečeno – anticipirajo nova dela.

Omenjenemu stališču o avtentični sodobni umetnosti (kot praksi, v kateri prihaja do tematiziranja in problematiziranja njenih temeljnih predpostavk) je, razumljivo, mogoče ugovarjati z omembo vrste primerov, ki so dejansko proti-primeri, kajti kažejo na dejstvo, da ob umetnosti, ki subverzivno problematizira, se giblje na robovih umetnosti in neumetnosti ter pogosto sega tudi na, glede na ustaljene poglede, povsem neumetniška področja, soobstaja tudi umetnost, katere protagonisti proizvajajo svoja dela povsem nekonfliktno oziroma nadaljujejo »umetnostni posel« znotraj že nekaj stoletij uveljavljenih kanonov z meščanstvom 18. stoletja porojene umetnosti. Ob duchampovskih »filozofskih umetnikih« soobstajajo skladatelji t. i. resne glasbe, slikarji, ki še vedno proizvajajo slike v tehnikah kot so risba, olje in akril, in številni glasbeni izvajalci (poustvarjalci) - virtuozni ter baletni plesalci, ki v svojih izvedbah mukoma uresničujejo individualizirani slog, ki samo še za velike poznavalce komaj kaj odstopa od že uveljavljenih in poprejšnjih izvedb. Nedvomno so tudi oni oz. one še umetniki, vendar pa je njihova dejavnost predvsem poklic kot katerikoli drugi, ki sicer pozna rutinska poklicna tveganja, vendar pa se ta ne morejo primerjati s tistimi, ki so značilna za protagoniste usmeritve, ki ji pravimo »avtentična sodobna umetnost«, se pravi dejavnost raziskovanja in problematiziranja, ki vključuje tudi izrazite avtorefleksivne elemente. Opravljajo, preprosto rečeno, svoj posel, ni pa jim treba, recimo kar naravnost, na novo izumljati umetnosti, česar pa se ne brnijo številni avtorji na področju sodobne novomedijske umetnosti (softverske umetnosti, umetnosti računalniške animacije v Flashu, spletne umetnosti, spletnega aktivizma, biotehnoške umetnosti, digitalne kinetične poezije in podobnih, na nove medije oprtih, usmeritev).

O novi funkciji sodobne umetnosti

Zapisali smo že, da je pri opaznem delu sedanje umetnosti njena tradicionalna, recimo kar umetniško-estetska, funkcija postala zastarela ali vsaj sekundarna. Tradicionalna umetnost tudi v zelo omejenem obsegu sodeluje pri proizvodnji kulturnih inovacij, še posebej tistih, ki vzpostavljajo nove kulturne obrate in paradigme. Vsekakor se lahko strinjamo z naslednjo mislijo Leva Manovicha: »V zadnjem desetletju 20. stoletja so bili resnični kulturni inovatorji oblikovalci vmesnikov, programerji računalniških iger, režiserji glasbenih videov in DJ-ji, in sicer izraziteje od slikarjev, filmarjev in pisateljev leposlovja, katerih področje je ostalo relativno stabilno v tem zgodovinskem

obdobju«. (Manovich, 2002) Ta njegova misel je zapisana v kontekstu, v katerem računalniške znanstvenike in tehnologe razglaša za pomembne umetnike naše dobe in celo novomedijske tehnologije same razume kot največje umetnine sedanjosti. Ima prav? Vprašljivo je kar počez razglašati vse velike novosti na področju programske opreme za umetniška dela, toda če gre za merilo kulturne inovacije, se vsekakor lahko strinjamo z Manovichem; kultura zadnjih dveh desetletij je veliko bolj opredeljena s tistimi usodnimi spremembami na področju komuniciranja, oblikovanja in zaznavanja, ki so jih prispevali teoretiki in praktiki na področju novomedijskih tehnologij in tudi znanstveniki, ki so konceptualizirali novo znanstveno sliko sveta, kot pa z dosežki tradicionalno usmerjenih umetnikov.

Pisatelji, pesniki, slikarji in glasbeniki, dejavni v poznanih zvrsteh, so v tem obdobju, rečeno metaforično, v določenem smislu zaspali. Ponavljanje že izrečenih stališč o t. i. lirskem subjektu zato pogosto spremlja današnje razprave o, recimo, (tiskani) poeziji; pri tem lahko ugotavljamo, kako malo vedo sedanji literati (skupaj s svojimi malo inventivnimi kritiki) koncipirati svojo dejavnost, pred dvema, tremi desetletji pa so Heideggerjeve, Gadamerjeve in Blanchotove analize postavile prav »več«, ki spremlja kvalitetno moderno in sodobno poezijo v tradiciji Hölderlina, Rilkeja in Mallarméja, v središče pomembnega premisleka ne le o pesništvu, temveč tudi o jedru verbalnega in celo o eksistencialni usodnosti. V nasprotju z avtorji tradicionalnih zvrsti pa so se med pomembne kulturne in umetniške inovatorje vpisali umetniki, ki so takoj začeli iskati umetniške »priključke« na novomedijske tehnologije in začeli oblikovati nove zvrsti novomedijske umetnosti, od interaktivnih instalacij, komunikacijske umetnosti, VR kot umetnosti in umetniških izpeljank računalniških iger do elektronske poezije, hiperfikcije, (trans)genetske umetnosti in *net.arta*.

Vprašanje, ki si ga zastavljamo ob izzivih sodobne umetnosti in tudi ob njeni vraščenosti v množično kulturo, katere robove nedvomno definirajo tudi postopki DJ-jev in VJ-jev, je, katera je nova in pglavitna funkcija tovrstne, predvsem z novomedijskimi tehnologijami integrirane umetnosti. Kaj je tisto, kar prihaja pri tem v ospredje, za nebstvene pa naredi tradicionalne umetniške funkcije? Katera so avtetična mesta današnje umetnosti, kje moramo iskati dela, ki opredeljujejo novo funkcioniranje umetnosti?

Pri odgovorih na ta vprašanja se zavedamo omejitev, ki izhajajo iz posploševanja in vpeljave strožjega definiranja. Ostre in povsem razvidno začrtane oblike so redke, večkrat ne gre za idealne tipe, ampak za njihov soobstoj z »malo idealnimi« oblikami, konec koncev živimo v kulturi miksov, rekombiniranja, semplanja, zbliževanj in integracij. Nova funkcija tistega dela sodobne umetnosti (poimenujmo ga s tehničkim terminom *umetnost 3.5*), ki jo

v tem besedilu ugotavljamo, nikakor ni idealen tip, tudi pretvarjali bi se, če bi jo postavili kot dokončno, nespremenljivo. Toda pogled na vrsto dogodkov na področju sodobne, z novimi mediji integrirane umetnosti, nas spodbuja, da kot novo funkcijo izrazitega dela sedanje umetnosti (umetnosti procesov, umetnosti kot-da-del, umetnosti del, ki niso več nobena dela) opredelimo prav njeno *komunikacijsko funkcijo*, ki povezuje vrsto tendenc in oblik sedanje umetnosti in je bistvena pri oblikovanju vmesnikov med umetnostjo in novo, transnacionalno, globalizirano politiko, novimi oblikami znanosti, novo ekonomijo, (trendovskimi) življenjskimi stili, (novimi) mediji in tehnologijami.

Stališče Walterja Benjamina, da je bil poudarek pri recepciji tradicionalne umetnosti na njeni kulturni vrednosti (utemeljena je bila na ritualu), pri recepciji moderne umetnosti pa je poudarek na njeni razstavnih vrednosti (Benjamin, 1974: 482), lahko dopolnimo z ugotovitvijo, da se pri sodobni, z novomedijskimi tehnologijami integrirani umetnosti, nahaja poudarek na njeni komunikacijski vrednosti. Vprašanje komunikacije je z razvojem novomedijskih tehnologij postalo vprašanje vmesnika in z njim povezanega posredovanja in prevajanja med različnimi svetovi in njihovimi vsebinami. Novomedijska umetnost je umetnost vmesnikov, ki se ne vzpostavljajo samo v stičišču dane realnosti in kiberprostorskih umetnih realnostih, ampak tudi med področji, ki so bila znotraj tradicionalnih paradigem povsem nepredvidljiva (na primer v okviru modernističnega strogega ločevanja med področji znanosti, umetnosti, filozofije, religije, politike in vsakdanjega življenja). Za sodobna, na digitalnih tehnologijah utemeljena dela-procese-akcije ni dovolj, da se jih vidi, pokaže (včasih je to celo nepotrebno in moteče), ampak je njihova temeljna funkcija v tem, da vzpostavljajo dinamičen odnos med različnimi osebami in področji, spodbujajo dialoge, dokumentirajo dogajanja, proizvajajo komentarje in interpretacije. Gre za projekte uporabnikov in uporabnic, torej strank, udeležencev v intersubjektivnih procesih in dogodkih, ki potekajo na vmesnikih med človekom in pametnimi stroji. Artefakt sedaj dejansko ni v ospredju, temeljna enota (umetniškega) dela kot procesa je tisto, kar je vmes; podvrženo je zakonom kibernetike, funkcionira kot pametni in netrivialni stroj, katerega output ni enostavna posledica *inputa*, ampak nanj vplivajo tudi kontekstne interakcije z okoljem.

Komunikacijska funkcija je dominantna v umetnosti 3.5, toda to nikakor ni edina funkcija novomedijskega dela sodobne umetnosti, torej tiste, ki danes predvsem zanima kustose, umetnostne kritike in teoretike. V njej se dejansko srečujemo z vrsto različnih funkcij, kar je povezano z njeno heterogeno naravo, z dejstvom, da je njen prostor dejansko dogodkovni prostor, znotraj katerega potekajo interakcije med znanstvenimi, tehniškimi, političnimi in konceptualnimi vsebinami. Dejansko gre za prostor igre

znanstvenega, umetniškega, tehniškega, političnega in konceptualnega, ki vključuje vrsto premikov in transformacij svojih konstitutivnih členov. Znanstveno, tehniško in politično se na družbenem mestu umetnosti derealizirajo, prevzemajo vlogo spektakelskega (recimo nove tehnologije, ki s svojimi spektakelskimi funkcijami generirajo različne oblike industrije zabave) ali pa se integrirajo s fiktivnim in narativnim (recimo znanost, kadar generira in preizkuša različne modele), medtem ko se umetniško in konceptualno v določeni meri realizirata, zadobita resničnostne predikate, vključita se v proces odčaranja zgolj fiktivnega. Znanost, tehnologije in politika se torej preusmerijo k umetnosti, medtem ko se umetnost in področje umetnostno konceptualnega usmerita k odčarani resničnosti; bolj kot estetska razsežnost postanejo za njiju pomembni etični korektivi, aktivistična dejanja in druge neposredne intervencije na področju družbenih praks.

Ob umetnosti 3.5 se postavlja kot bistveno vprašanje, kako, pod kakšnimi pogoji se takšnim interakcijam-procesom-dogodkom-situacijam-instalacijam nameni lastnost umetniškosti? Po čem se ločijo od neumetniškega? Vprašanje oblike, ki je dominiralo v tradicionalni umetnosti (kajti oblika je instanca, ki preprečuje, da bi elementi profanega nefiltrirani in nepreparirani vdrli v umetniško delo), je zdaj postalo drugotno ali celo odvečno. Veliko pomembnejša so vprašanja organizacijskega načela, ustanov in konteksta.

V instalacijah, inscenacijah in dogodkih kot umetniških svetovih se srečujejo raznovrstni elementi, vzeti iz znanosti, politike, oblikovanja in življenjskih slogov, ki kot takšni učinkujejo razpršeno, nekonsistentno in naključno; na prvi pogled implicirajo celo povezave, ki so karseda proč od umetniških. Toda v umetnosti, pa čeprav sodi ta v verzijo 3.5, ki se nikakor ne ponaša s homogenimi oblikami in stilizacijami, stopajo te sestavine v napetostni odnos druga z drugo; aranžirane so tako, da proizvedejo celoto, ki je več kot le vsota svojih sestavnih delov. Tisto, kar je bistveno pri takšnih kot-da-delih (in hkrati umetelno-umetniških svetovih), je vprašanje organizacije odnosov, se pravi, kako organizirati sestavne dele glede na časovno in prostorsko sintakso, kdaj postaviti oz. razstaviti takšno delo, in katero funkcijo, odvisno od situacije in tudi časovne razsežnosti, postaviti v dialoški odnos s komunikacijsko, prevladujočo funkcijo dela. Pomembna je tudi zgoščenost, energetskost, intenzivnost odnosov in – opazovano s stališča opazovalcev – sodelovanja. Umetnik (ali umetniški kolektiv) aranžira vedno neki laboratorij za (testno) preizkušanje interakcij, ki bi v neumetniški resničnosti trajale predolgo in bile preveč zapletene, v umetniškem okolju pa lahko funkcionirajo v zelo tekoči in celo izkristalizirani obliki. Videti je, da procesna umetnina, koncipirana kot *umetniški svet*, vzpostavlja čistino za artikuliranje laboratorijsko čistih in celo arhetipskih interakcij.

Ena temeljnih značilnosti komunikacijske umetnosti, ki je predvsem no-
 vomedijska (predvsem računalnik omogoča komunikacijo med več osebami
 v realnem času), je, da stopa v interakcije z novimi tehnologijami, tehnoz-
 nanostmi, novo (transnacionalno, globalizirano) politiko, novo ekonomijo
 in novimi življenjskimi slogi. Takšna umetnost je nekaj povsem drugega, re-
 cimo umetnost v verziji 3.5, kot je tradicionalna umetnost, njena avtentična
 lokacija postaja vedno bolj zaslon na medmrežje priključenega računalnika,
 toda ta preusmeritev k vmesnim področjem (znanstvenega) raziskovanja, do-
 kumentiranja in interpretiranja, k raziskavi novih vmesnikov in k alternativ-
 nim, uporabnikom prijaznejšim oblikam komuniciranja, je povezana s tem,
 da se je tudi resničnost v temelju spremenila.

Resničnost nove ekonomije, tehnoznanosti in nove politike

Čeprav je umetnostni sistem (predvsem v svojem avtonomističnem raz-
 voju v 19. in 20. stoletju) izrazito avtopoetičen in samonanašajoč, so tako
 opazne spremembe v današnji umetnosti mogoče prav spričo usodnih in bi-
 stvenih premestitev, ki so nastale tudi na drugih področjih. Tudi resničnost
 sama je mutirala, doživela je opazne spremembe, tradicionalni koncepti in
 naprave za njeno razumevanje so postali povsem neuporabni, celo zastarani.
 Danes lahko, tukaj spet posegam na raven metafore, govorimo o resničnosti
 v verziji 6.1 (tokrat si sposojam številčno oznako iz verzije brskalnika, ki ga
 še vedno imam na osebem računalniku, pri umetnosti 3.5 pa sem posegel
 k operacijskemu sistemu svojega, ne dovolj sodobnega dlančnika), v kateri
 so vse njene poglavitne enote postale vključene v novo konstelacijo, opre-
 deljeno z biopolitiko, tehnoznanostmi, globalizmom, multikulturalizmom,
 novim imperijem, novimi, do izključenih še bolj usodnimi segregacijami in
 z novimi življenjskimi slogi. Solo igra umetnosti 3.5 danes ne bi bila mogoča,
 če ne bi tudi poglavitne sile resničnosti opravile takšne preusmeritve; na
 področjih znanosti, tehnologij in politike je prišlo do procesov, ki vodijo v
 smeri njihove, pogojno rečeno, umetniškosti, in sicer v smislu destabilizacije
 in relativiranja tradicionalnih oblik, recimo kot vzporednice med destabili-
 zacijo artefakta v današnji umetnosti in destabilizacijami nacionalne države
 v globalizirani (trans)politiki, materialnega bogastva v (novi) ekonomiji in
 projekta odkrivanja naravnih zakonitosti v tehnoznanostih.

Tudi znanost je v sodobnosti mutirala, opustila je projekt odkrivanja
 naravnih zakonitosti v smislu znanstvenega dešifriranja odprte knjige na-
 rave. Mislimo na znanost, ki predpostavlja objektivnost naravnega sveta kot
 dane, nevprašljive realnosti, ki temelji na inherentnem redu, in jo je mogoče

eksaktno opazovati, meriti in interpretirati z na empiričnih opazovanjih utemeljenimi informacijami. Tu naj omenimo le Paul Feyerabendovo stališče iz njegove razprave *Narava kot umetniško delo*, da je »narava umetniško delo, ki so ga oblikovale generacije umetnikov, ki se jim danes pravi znanstveniki«. (Feyerabend, 1993: 278). Srečujemo se torej z mislijo, ki relativira in historizira določen, v tradicionalnem naravoslovju vzdrževan koncept objektivne narave, kajti »tisto, kar najdemo, ko raziskujemo naravo ... ni narava sama, temveč način, s katerim narava reagira na naša prizadevanja«. (Feyerabend, 1993: 286)

Resničnost v verziji 6.1 bistveno opredeljuje tudi nova ekonomija, ki temelji na globalizaciji posla, na fleksibilni produkciji, storitvah in informacijskih tehnologijah. V ZDA že približno štiri petine zaposlenih ne izdeluje več stvari, temveč so dejavni v poklicih, ki zahtevajo premikanje stvari, obdelavo ali izdelavo informacij in druge intelektualne storitve. Z novo ekonomijo, ki temelji na neotipljivem kapitalu in deluje v tesni povezavi z borzami, se poudarek premešča od materialnega bogastva k neotipljivemu, nematerialnemu bogastvu (slednje je na borzah ovrednoteno praviloma bistveno višje od materialnega) in k intelektualnim storitvam, med katere nedvomno sodi tudi umetnost. Problematiziranje materialne produkcije v novi ekonomiji in celo njeno razvrednotenje in prehod k (intelektualnim) storitvam torej sovpada z v tem besedilu že večkrat omenjeno tendenco, ki spremlja sodobno umetnost 3.5, namreč prehod od izgotovljenega artefakta k umetniški storitvi. Vrsto vzporednic lahko danes potegnemo med obema področjema; tudi umetnostni (pod) sistem pogosto deluje kot borza, pozna naglo ovrednotenje določenih del in potem tudi strme padce njihove vrednosti, kar pomeni, da z zdravorazumsko t. i. kmečko pametjo ni več mogoče ničesar pojasniti na obeh področjih. Tudi prehod od umetniškega artefakta k umetniški storitvi, ki je kar se da individualizirana in usmerjena k produkciji znanja, smiselno povezuje obe področji.

Za sedanjo resničnost, nedvomno opredeljeno s praznino, ki po enajstem septembru 2001 zeva na newyorškem Manhattanu, je bistveno, da se v njej artikulira tudi spremenjena politika. Vsekakor so procesi globalizacije, oprti na nove informacijske tehnologije, multikulturalizem, postkolonializem, in novi kolonializem, bistveno omajali temeljne koncepte na nacionalno državo vezane politike in moč t. i. parlamentarne demokracije. V svetu različnih temporalnosti, se pravi temporalnosti v pluralu, smo sodobniki soobstoja liberalne oblike demokracije, povezane s kapitalizmom, in najbolj ekstremnih oblik nacionalizmov, tribalizmov in fundamentalizmov, ki na pragu 21. stoletja, reaktualizirajo celo obrazce etničnega čiščenja in ritualnega pobijanja svojih političnih nasprotnikov. Vsekakor je, tu zopet vlečemo vzporednico

z umetnostnim področjem, najbolj usoden premik povezan z *destabilizacijo vloge nacionalne države v moderni politiki*, kajti vrsta odločitev mednarodnih organizacij (brez demokratičnih mehanizmov nadzorovanja) ter multinacionalnih korporacij in nove in edine vodilne svetovne sile ima praviloma veliko bolj daljnosežne posledice na življenje državljanov različnih držav (tudi za oblikovanje njihovih potreb), kot pa sklepi njihovih parlamentov.

V okoljih takšnih premestitev se zato pojavljajo tudi novi politični subjekti, ki lahko prevzamejo tudi pozicije in naloge civilne družbe, za katere je značilno, da tudi slabijo v globaliziranem svetu. Eden med njimi je gotovo aktivizem, ki ga izvajajo tudi nekatere umetniške skupine (recimo Radical Software Group), še zlasti tiste, ki sodelujejo s tehniškimi strokovnjaki na področju novih medijev, med katerimi imajo še posebej pomembno vlogo hekerji. Hektivizem (termin povezuje dejavnosti hekerjev in aktivistov) temelji na elektronski civilni neposlušnosti in na prepričanju, da so tradicionalne družbene ustanove bolj ranljive v njihovih kiberprostorskih oblikah kot pa v njihovih tradicionalnih, na fizični svet vezanih, reprezentacijah. Hektivisti delujejo tako, da hekerji dobavljajo orožje, medtem ko aktivisti locirajo tarče, pri katerih se orožje uporabi. Tu naj omenimo predvsem akcije, usmerjene k blokiranju nasprotnikovih strežnikov, torej svojevrstne zasedbe, t. i. virtualni *sit-ins* (recimo akcija SWARM v korist Zapatistov s pomočjo Java script programa Floodnet, ki ga je leta 1988 oblikoval Electronic Disturbance Theatre).

Sodobna umetnost, se pravi tista v verziji 3.5, nikakor ni enostaven derivat resničnosti 6.1, vendar pa je z njo v kompleksnih interakcijah. Vrsto procesov in zamenjav paradigem v sodobni umetnosti lahko izrazimo v ekonomskih in političnih kategorijah (in s termini, uveljavljenimi v ekonomskih in političnih znanostih), prav tako pa lahko na področju tehnološke znanosti, nove političnosti in nove ekonomije odkrivamo kvalitete, ki jih je mogoče pojasniti prav na podlagi obratov, ki so že opredelili sedanjo umetnost. Tako tehnološka znanost kot nova ekonomija sta v določenem smislu umetniški (manj odkrivata in več kreirata, modelirata), in prav zato lahko stopata v ustvarjalne interakcije s sodobno (posebno digitalno in internetsko) umetnostjo, ki tudi postavlja v ospredje določene znanstvene in ekonomske kategorije (recimo umetniško delo kot raziskovalna delavnica v primeru projekta *Searching for my Mother's Number* Sanje Iveković, leta 2002) medtem ko njene tradicionalne umetniške funkcije vedno bolj krnijo.

Umetniška, »mehka« znanost je torej v dialogu z umetnostjo, ki zavestno opušča estetsko (olepševalno, kozmetično) funkcijo in skrivanje za tisto družbeno antitetičnostjo, ki je povezana z ontološkim kot-da modusom umetnostnih umestitev in na katero se je sklicevala t. i. avtonomna moderna umetnost. To je umetnost (v verziji 3.5), ki se iz kot-da-resničnosti vrača

k dani (znanstveno, politično) mediatizirani in interpretirani resničnosti, k resničnosti, v kateri postaja vse iz dneva v dan vedno bolj zares, se pravi obvezujoče. Prav zato, ker področje fiktivnega narašča v poindustrijskih družbah, ker logika tematskih parkov vedno bolj inficira vsakdanjost, se je sodobna umetnost začela ukvarjati z »zaresno« realnostjo. Pri tem je začela razvijati samosvoj umetniškoteoretski pristop. Umetniška dela v poznani ali pa v novomedijski obliki so pogosto le del širšega procesa oblikovanja novega znanja, kar pomeni, da se vključujejo v širši tok sočasne produkcije znanj. Kot-da-dela umetnosti 3.5 dobavljajo – recimo, ko gre za aktualna vprašanja globalizacije in multikulturalizma, nadzorovanja, človekovih svoboščin, varstva osebnih podatkov – novo in povsem kompetentno znanje, predstavljeno v obliki »umetniškega presežka«, ki je komplementarno znanju, ki ga proizvajajo naravoslovne, humanistične in družboslovne teorije.

S problematiko nadzorovanja v sedanjosti, ki postaja celo bolj kot k sledovom fizične prisotnosti posameznikov usmerjena k njihovim kodnim sledem (geslo, »pin«), se lahko seznanimo tako, da upoštevamo prispevke teorije tega področja, prav tako pa našo vednost o tem področju bogati tudi umetniška konceptualizacija tega problema v obliki akcij in dogodkov hektivizma in spletne umetnosti. (Mimogrede, za razumevanje sedanjih mehanizmov polastitve teles je bistvena preusmeritev pogleda od tehnik discipliniranja teles v fordizmu in taylorizmu k tehnikam subtilnega novomedijskega nadzorovanja teles.) Če se sodobniki ne bi srečevali z nekaterimi novomedijskimi umetninami, bi, preprosto rečeno, o določenih pojavih vedeli premalo (in zgolj v abstraktni obliki), lahko pa bi določen problem celo spregledali. To stališče pa lahko še bolj radikaliziramo; menimo, da bi bilo danes v svetovni politiki dosti manj težav, povezanih s problematiko destabilizacije nacionalne države, če bi bili politiki dovolj seznanjeni z agonijo »države« na umetniškem področju, torej z destabilizacijo umetniškega dela kot artefakta, če bi torej tudi oni upoštevali svojevrstno zgodbo sodobne umetnosti, ki se je začela predvsem z Duchampovo intervencijo na področju predstavljanja določenega artefakta kot umetnine. Študij temeljnih konceptualnih paradigem sodobne umetnosti (in tudi načinov, kako se umetnikom odpirajo določeni družbeni problemi in dileme) bi lahko nedvomno obogatil sodobne družbene, politične in ekonomske teorije.

Eno izmed značilnih umetnostnih področij, ki daje prednost komunikaciji pred reprezentacijo in ki si prizadeva za preseganje meja med umetnostjo in vsakdanjostjo, med javnim in zasebnim, je danes predvsem spletna umetnost, vključena v medmrežni promet. Tu naj omenimo le projekte tandema Jodi, usmerjenega na področje umetnosti kode in spletne umetnosti brskalnikov. Srečanje z njunimi deli, spodbujenimi s hekerskim sloganom »rad

imam tvoj računalnik« oz. »počaščen sem, kadar sem v tujem računalniku«, nam razkriva ozadje spletnih brskalnikov in spletnih strani, srečujemo se z vizualizacijo kod, struktur in povezovanj, z razdiralnim delom na grafičnih vmesnikih in s težnjo, da se osebni računalnik, na katerem nenadoma podivja kakšen Jodijev projekt, spremeni v nepreračunljivo, strašno, katastrofično in temno napravo. Takšna je recimo potem, ko aktiviramo njun *oss*, ki sesuje brskalnik in napolni zaslon z igro majhnih oken, ki v divjem ritmu in v različnih zaporedjih zdvijajo čez uporabnikov, v trenutku njihove aktivnosti povsem neuporaben, zaslon.

Tisto, kar še dodatno stimulira Jodijev pristop na področju spletne umetnosti, je kritičen, na zdvo mljenju utemeljen pristop do novih tehnologij; na vsak način skušata odkriti in v svojih projektih prikazati temno stran sodobnih tehnologij, ne zanima ju bleščeča površina računalniških oken, napolnjenih z vsebinami, ki jih na svojih spletnih straneh demonstrirajo velike korporacije, ampak skušata privedi v računalniško okno skrivne kode, ki so lastne spletni programski opremi (html, ASCII, brskalniki).

Zaznava 4.7

Tovrstna preusmeritev umetnosti (sledimo ji lahko v zvrsteh performansa, v objektih in procesih hektivizma in še posebej v spletni umetnosti) pa postavlja pred svojo publiko nove in spremenjene zahteve. Na uporabnika te umetnosti ne vplivajo samo multimedijske zahteve nove umetnosti, ki ga spreminjajo v negotovega in hibridnega bralca-gledalca-poslušalca, ampak njegovo držo opredeljujejo tudi zahteve, ki izhajajo iz kompleksnega pojma sodobne umetnosti in zunajumetniške resničnosti. Imeti samo estetsko in umetniško stališče in s tem sposobnost, da preklopiš v modus umetnosti-kotjo-poznamo (recimo v verziji 1.0), nikakor ni dovolj, nujna je tudi sposobnost, da preklopiš v resničnost 6.1 in da jo dojameš v vsej njeni kompleksnosti. Zgolj na estetsko in umetniško stališče navajen tradicionalni sprejemnik umetnosti je torej prisiljen, da prične nenadoma upoštevati tudi širše področje smisla, prilagajati se mora zahtevam sofisticiranega interpretiranja; od lepega videza mora preiti h konceptom, k problematiki duha časa in k problemom realnosti, iz katerih se je sicer moderna umetnost 20. stoletja umikala v smeri očaranj z obliko in k pogonu stalne reprodukcije novega. Uporabnik sodobne umetnosti je zato izzvan v, recimo kar izobraževalni proces, in celo k meddisciplinarnemu raziskovanju. Veliko mora vedeti, razumeti in zaznavati, da lahko razume takšna dela, ki praviloma ne opuščajo le fascinacije z novimi tehnologijami, ampak tudi s tehnoznanostmi, novo ekonomijo in no-

vomedijskim komuniciranjem. Stalno išče neki »več«, torej presežek, in tudi, zakaj ne, nek »manj«. Usmerjen je k umetniški komunikacijski funkciji, in sicer v smislu, da sodobna umetniška dela-procesi-dogodki omogočijo uporabnikom več dialoškega časa in prostora in tudi širše sematično področje za njihove odgovore. Njegova aktivnost pogosto zahteva tudi dokumentiranje že opravljene poti v smeri spoznavane-doživljane umetnine; med gledanjem-branjem-poslušanjem kakšnega spletnega dela si recimo dela skice, sheme in zapiske o že opravljenih povezavah (linkih), o smeri gibanja določenih objektov-sporočil in njihovih interakcijah, prav tako pa takšno delo percipira večkrat. Pri tem je lahko tudi zavržen, kajti dela umetnosti 3.5 so praviloma bolj rizična od tradicionalnih.

Kako je sodobna umetnost povezana s procesi nastajanja novega znanja in kako je za razumevanje njenih del-dogodkov-procesov tudi potrebna določena pred-vednost se kaže tudi v pomenu umetnikovih individualnih stališč – opisov (angl. statements) za pravilno razumevanje del sodobne umetnosti. Videti je, da so sodobni umetniki naravnost prisiljeni, da ob delu vzpostavijo tudi svojo avtorsko eksplikacijo in interpretacijo (razstavljenega ali na medmrežju) postavljenega dela. Prav tako pa lahko tudi opazimo, da današnji obiskovalci razstav sodobne umetnosti in (multimedialnih) performansev najprej, torej še pred ogledom dela, preberejo umetnikov »statement«. Prepričani so, da bi o umetnini zgolj na podlagi »naivnega« opazovanja vedeli premalo, če ne bi posegli še po njeni teoretski eksplikaciji.

Umetnost je torej mutirala, priče smo velikim spremembam, ki so skrajno boleče in šokantne za etabrirane in dobro plačane tradicionaliste; čeprav se svetovni oder šibi pod težo starih kulis, je igra na njem že nepreklicno nova. Življenje v okoljih s pametnimi stroji in na podlagi internetskih komunikacij je nepreklicno okužilo ne le vsakdanje komuniciranje, ampak tudi način razmišljanja in občutenja. Postopki kot so miksanje, semplanje, ostri rezi v gradiva in sestavljanje elementov v nove celote glede na drzne asociacije, torej dejavnost, ki je sicer značilna za didžeje pri njihovih postopkih oblikovanja sintetične glasbe in vidžeje pri oblikovanju trendovske klubske vizualne kulture, vstopa v vsakdanjost, v kateri skuša posameznica pogosto slediti tudi algoritemsko-programski logiki, da bi uspešno opravljala določene naloge (recimo pri računalniških igrah). Logika pametnih strojev leze pod kožo in tudi vpliva na način razmišljanja, komuniciranja in oblikovanja (»mix, cuts & scratches mind«), prav tako pa se tudi simboli iz programskih jezikov, vedno bolj integrirajo v jezik medmrežja (angl. netspeak), kar vodi v okviru digitalnih literatur k praksi tekstnih objektov, ki jih domiselno piše/programira avstralska umetnica Mez.

V tem besedilu preusmerjamo pozornost od ontološke problematike

umetnosti, povezane z enigmatičnim značajem njenega postajanja in pojavljanja, ki je stoletja vznemirjala filozofske teorije umetnosti (od Heglovih *Predavanj o estetiki* do ključnih Heideggerjevih in Sartrovih pa tudi Benjaminovih in Adornovih spisov), k problematiki, na katero skušata odgovoriti predvsem vprašanji »kdaj je umetnost?« in »kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da začne neka stvar, proces ali dogodek funkcionirati kot umetniško delo?«. Sodobno umetnost opazujemo torej v svetu njenih kompleksnih interakcij s področji znanosti, življenjskih slogov in politike, prav tako pa je nujno potrebno tudi upoštevanje kulturnopolitičnih ustanov (galerija oz. muzej kot klinika oz. cerkev), ki na podlagi prav posebnih meril avtorizirajo določene prakse kot umetniške, druge pa prepuščajo profanemu oz. pošiljajo kar naravnost na smetišče.

Vendar pa obstaja tudi znotraj sodobne umetnosti neko področje, ki ga nikakor povsem ne pojasnijo vprašanja, povezana z njegovimi socialnimi implikacijami in interakcijami z resničnostjo 6.1. To je področje digitalnih umetnosti, ob katerem se teorija še vedno srečuje z nekim presežkom na področju zagonetnega statusa teh del. Toda avtentično vprašanje, povezano z njihovo naravo, ni več »kaj je umetnost«, ampak je nadomeščeno z vrsto vprašanj, ki se usmerjajo k vpraševanju po funkcionalnosti takšnih del-procesov-mrež-dogodkov-umetniških svetov (recimo, kako takšno delo deluje?) in k naravi njihove kompleksne in zahtevne zaznave, ki konstituira hibridnega bralca-poslušalca-gledalca in tudi umetnostnega teoretika in raziskovalca v eni osebi. Vprašanje po naravi funkcioniranja digitalnih umetnin pa praviloma hitro privede do vpraševanja po kodni naravi takšnih del in po umetniških posegih v programsko opremo samo.

Vpetost umetnosti 3.5 v procese nove ekonomije

Področje umetnosti 3.5, ki se bolj kot področje drugih umetnostnih formacij vrti okrog napetosti med tekstom in kontekstom ter okrog prehodov med (profano) vsakdanjostjo in vrednostnimi arhivi, je testno področje preigravanja čistih ekonomskih operacij naglega ovrednotenja in razvrednotenja. Kot po krivulji eksponentne funkcije narašča pomen določenih artefaktov, storitev, dogodkov, skupin in imen, in prav tako naglo, že po kratkem časovnem intervalu začno zelo pogosto ti produkti, projekti in manifestacije padati v profanost, se izločati iz vrednostnih arhivov. Eden izmed teoretikov umetnosti, ki je ekonomsko naravo logike modernega kulturnega pogona zaznal daljnosežno, je bil Boris Groys s svojo knjigo *O novem*, v kateri je zapisal: »Ekonomska logika odseva tudi v logiki kulture in to precej podrobno. Zato

je kultura prav tako nujna, kakor ekonomija sama. Ekonomija kulture s tem ni opis kulture kot reprezentacije določenih zunajkulturnih gospodarskih dogajanj, temveč poskus razumevanja logike kulturnega razvoja samega kot ekonomske logike prevrednotenja vrednosti.« (Groys, 2002: 17) Ta Groysova knjiga je dejansko besedilo, ki nam omogoča, da vrsto estetskih kategorij (na primer avtorja, inovacijo, muzejsko zbirko, slog) ne beremo le kot družbene kategorije, ampak tudi kot ekonomske, kajti nesporno imajo vrednostni značaj in so povezane s procesi ovrednotenja in razvrednotenja, menjave in trga.

Pri umetnosti 3.5 nikakor ne gre le za trg in uveljavljanje ekonomskih kategorij inovacije in menjave, ampak lahko pozornejši spremljevalec dogajanj pri njej ugotovi, da je to področje tudi bistveno povezano z novo ekonomijo in elektronskim poslovanjem. Pri tem ne gre le za t. i. *dot. com ekonomijo* podjetij kot so Cisco Systems, Yahoo, Amazon, AOL itn., ampak predvsem za omreženo internetsko in intranetsko ekonomijo, v katero je vključeno celotno poslovanje omreženih poslovnih ent (od produkcije in distribucije izdelkov in storitev do financiranja, upravljanja ter komunikacije med uslužbenci in s strankami). Srečujemo se s položajem, ko z »uporabo interneta kot temeljnega medija komuniciranja in obdelave informacij prevzema poslovanje mrežo kot svojo organizacijsko obliko«. (Castells, 2002: 66).

Tako na kapital kot na delo vplivajo ti premiki, za katere je bistveno, da se praktična razsežnost poslovanja firm povsem prenese na fluidno omrežno dejavnost, medtem ko so podjetja samo še enote za strateško upravljanje in akumulacijo kapitala. Kako funkcionira tipično podjetje oz. družba na področju nove omrežene e-ekonomije? Za njeno uspešno delovanje je bistven kompleksen in dinamičen informacijski sistem, ki preprečuje vrzeli pri dobavi, omogoča neposredne, v realnem času potekajoče povratne informacije med uporabniki in producenti in – na podlagi zasebne intranetske mreže – stalno medsebojno komuniciranje tisočerih uslužbencev, in sicer tako tistih, zaposlenih v firminih poslopih na določeni geografski lokaciji kot globalno. K takšnemu podjetju samoumevno sodi tudi stalno posodobljena spletna stran, preko katere naročajo potrošniki firmine storitve in produkte ter imajo tudi možnost, da izrazijo svoje zahteve o izdelku, ki ga nameravajo kupiti v prihodnosti. Kot značilen primer naj omenimo, da je bilo pri ameriškem proizvajalcu Dell (ki je vodilni na področju prenosnih računalnikov) v letu 2000 že devetdeset odstotkov naročil računalniških izdelkov uresničenih v *on-line* obliki.

Bistvo e-poslovanja je v na medmrežju temelječi interaktivni povezavi med producenti, potrošniki in izvajalci uslug, ki je globalna in nikakor ne zadeva samo podjetja, ampak tudi kapital in finančne trge, ki so v smislu

mrežne fleksibilnosti tudi doživeli velike spremembe, povezane z *on-line* preverljivimi informacijami in naglim investiranjem, ki skuša karseda obiti ovire nacionalnih ekonomij. Ob internetski blagovni in storitveni ekonomiji pa moramo omeniti še neko prav posebno, za medmrežje tipično ekonomijo daru, ki temelji na brezplačni dostopnosti številnih paketov programske opreme. Hekerska prizadevanja in »open source« aktivizem (tudi v umetniški hektivistični varianti) sta usmerjena prav k ohranjanju in krepitvi te medmrežne pridobitve.

V tem besedilu smo potegnili vzporednice med novo ekonomijo in sodobno umetnostjo (v verziji 3.5), še posebno ob primerih, ko gre za vpeljavo logike nematerialnega, *on-line* umetniškega dela, izgubo referenčnih okvirov itn., toda to zvezo lahko ugledamo še na eni ravni, in sicer tisti, ki zadeva tekoče poslovanje, aktivnosti, informiranje in menjavo umetnostnih storitev ter umetnostnih produktov. Videti je, da je logika »dot.com« družbe in obnašanja prisilila tudi udeležence na področju novomedijske umetnosti, da ne oblikujejo samo teksta in konteksta medijev (in metamedijev), ampak da pričnejo funkcionirati (in se obnašati) tudi kot avtentični udeleženci internetskega prometa in poslovanja. Digitalni umetnik sam pogosto nastopa kot pravcato (majhno) internetsko podjetje, kajti medmrežje je prva in zadnja črka abecede njegovega komuniciranja. Preko njega komunicira z drugimi umetniki, organizatorji razstav in festivalov, kritiki in teoretiki, naročniki in potrošniki. Pogosto uporablja številne spletne naprave (od e-pošte preko »newsletters« in klepetalnic), praviloma ima svojo spletno stran z vrsto povezavami in drugimi komunikacijskimi kanali, preko medmrežja tako sodeluje z donatorji in drugimi (so)financerji njegove produkcije (javlja se na razpise, ki praviloma zahtevajo prijave v *on-line* obliki), prav tako pa v obliki spletnega trgovanja tudi prodaja svoje storitve in produkte, ki jih zna na svoji spletni strani tudi domiselno predstaviti.

In na začetku 21.stoletja je videti, da je medmrežje tudi tisti medij, na katerem nastaja – predvsem spričo zamudništva pri evropskih univerzah, ko gre za razvoj novomedijsko pogojenih znanj – bistveni del teorije in kritike različnih področij novomedijske umetnosti (in tudi širšega področja umetnosti 3.5) in se na njem umešča in distribuira. Osmišljanje njihove prakse in refleksijo temeljnih obratov na področju digitalnih umetnosti in digitalnih literatur je danes najti predvsem v internetskih revijah in *on-line* podatkovnih zbirkah, recimo v okviru konferenčnih povzetkov ali zbirk referatov.

Literatura

- Adorno, T. W., *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1970.
- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, I.2.zv., Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1974.
- Baumgaertel, T., <http://rhizome.org/object.rhiz?2641>, 2001. (Dostopno 12. februarja 2003)
- Castells, M., *The Internet Galaxy*. Oxford University Press. Oxford in New York 2002.
- Feyerabend, P., »Die Natur als ein Kunstwerk.«, v Welsch, W. (ur.), *Die Aktualität des Ästhetischen*, Wilhelm Fink, München 1993.
- Groys, B., *Teorija sodobne umetnosti*. Študentska založba, Ljubljana 2002.
- Manovich, L., *New Media from Borghes to HTML*. <http://www.manovich.net/>, 2002. (Dostopno 12.marca 2003)
- Mez, <http://netwurkerz.de/mez/datablead/complete/index.htm>, 2001. (Dostopno 9. aprila 2003)
- Panofsky, A. L., »From Epistemology to the Avant-garde. Marcel Duchamp and the Sociology of Knowledge in Resonance«, *Theory, Culture & Society*. London SAGE 2003. 20(1) zv., str.61–62.
- Simanowski, B., »Technology, Aura, and the Self in New Media Art«, Interview with Simon Biggs«, *Dichtung-digital*, <http://www.dichtung-digital.de/>, 2002. (Dostopno 4. aprila 2003)
- Strehovec, J., »Atmospheres of extraordinary in the installation art«, A-r-c, 3. št., <http://a-r-c.gold.ac.uk/a-r-c-Three/printtext/print-Janez.html>, 2000. (Dostopno 4. aprila 2003)

MED VOLJO DO MOČI IN DEKLARACIJO ANTI-DOGODKA NIHILIZMA

ALEŠ BUNTA

Ime Nietzsche je tesno povezano s filozofijo volje do moči, prevrednotenjem vseh vrednot in konceptom nadčloveka. Gotovo del zgodbe o Nietzscheju dejansko sloni na navedenih konceptih. V tem spisu pa se pridružujemo tistim interpretom, ki argumentirajo, da obstaja poleg Nietzscheja, ki »filozofira s kladivom«, če drugega ne, tudi neki drugi Nietzsche, oziroma *drugo* Nietzschejeve filozofije, ki je manj dostopno, kot sam projekt volje do moči. Argument bomo zaostri in skušali prikazati, da ne samo, da njegova filozofija ne korenini v volji do moči, ampak da se zbira okoli redkih singularnih točk, v katerih se volja do moči postavi v notranjo identiteto z nemočjo.

Takšna zastavitev terja podvojitvev metodološko-interpretativnega pristopa. Osnovni projekt tega spisa sloni na prikazu, da se subverzivna ost Nietzschejeve filozofije ne izčrpa v destituciji resničnega *akterja* zgodovinskega in filozofskega dogajanja, torej destituciji, ki tostran vrednote, subjekta in biti razglasi voljo do moči. Oziroma natančneje, prav to, naš namen je pokazati, da je v igri dejansko *akter*, *Rigoletto*, kultura z dvojno naravo – da se volja do moči na neki ravni pokaže kot umetniška stvaritev, ki mora s subjektom odigrati medsebojno mimetično igro, ki svojo najvišjo vrednost pridobi šele na tistih mestih, kjer se subjekt in volja do moči srečata v nič. Po drugi strani pa je potreben prikaz, da točke, kjer se volja do moči postavi v identiteto z nemočjo, obstajajo. Tako na ravni materialnosti Nietzschejevih tekstov, tako na ravni »čiste materialnosti« – ponudili bomo predmet, za katerega trdimo, da se lokalizira na poziciji redke identitete med močjo in nemočjo. S tem bomo tudi utrdili tezo, da gre v Nietzschejevem primeru za filozofijo, ki je anti-idealistična.

Z izpostavitvijo in tematizacijo mest nenavadne identitete med močjo in nemočjo bomo obenem tudi ponudili alternativo Heideggerjevi interpretaciji, ki voljo do moči razume kot Nietzschejev prevratni odgovor na vprašanje po esenci totalitete bivajočega. Kot Heidegger izpostavi v knjigi

Osmislitev, pomeni ta prevrat na ontološki ravni, da se bivajočnost bivajočega, torej metafizična bit, sprevrže v svoje drugo – nastajanje (*Werden*), medtem ko vprašanje po smislu biti še vedno ostaja skrito. Na ta način Nietzschejevo filozofijo opredeli kot anti-metafizično metafiziko. Ker pa je prav (zakrivajoča) *hipostaza* metafizične biti zoper fluidnost postajanja za Heideggerja izvorna poteza prehoda od predsokratskega oziroma *aletheiološkega* izvora filozofije k metafiziki, ki misli bit kot stabilno strukturo bivajočnosti bivajočega (tj. kot objekt), lahko o Nietzschejevemu povratku h postajanju, govorimo tudi kot o prevratni dovrstitvi metafizike¹. Ali drugače, kot o metafiziki, ki se na točki samoprepoznanja v volji do moči znajde hkrati na kraju svojega začetka – z voljo do moči se ponovno direktno izpostavi »nasilnost« izhodiščne geste *hipostaze* bivajočnosti zoper postajanje, in na svojem izteku – torej na poziciji v kateri se sama *hipostaza* bivajočnosti kot »zgolj najvišja epizoda« procesov volje do moči, zopet razvije v dinamiko postajanja.

V tem spisu bomo, nasprotno, skušali prikazati, da volja do moči ne pomeni nove forme bivajočnosti bivajočega, in da je tudi njeno *esencialnost* potrebno jemati z določenim zadržkom². To pa še nikakor ne pomeni trditve, da volja do moči ne bi ves čas nastopala v tej vlogi. A tu je razlika – in tisto kar iščemo, bi se moralo nekako nakazati prav v resonanci tega preloma – neke *nujne vloge* in nekega *biti*, kar pa seveda nikakor ne pomeni, da je *biti* tudi že *biti* onkraj vloge. Vsaj za *Rigoletta*, kakor pokaže njegova bridka usoda, ne.

1. Razcep volje do moči

Pri branju Nietzscheja izhajamo iz pomenskega razcepa, ki zadeva osrednji pojem njegove filozofije – voljo do moči. Slednja namreč zavzema dva pomena, ki sta v kompleksnem medsebojnem razmerju: volja do moči kot temeljna lastnost vsega bivajočega in volja do moči kot zaris subjektive izzvanosti v njo samo.

¹ Cf. Martin Heidegger, *Besinnung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, str. 280–286.

² Heidegger v spisu »Nietzschejeve besede Bog je mrtev«, Nietzschejevo filozofijo predstavi kot metafiziko, ki kot *esenco* vsega bivajočega misli voljo do moči, medtem ko naj bi *eksistenca* bila opredeljena z večnim vračanjem enakega. V istem sklopu še poudari, da medsebojno razmerje teh dveh elementov tudi pri Nietzscheju še ostaja nedomišljeno. V nadaljevanju postavi tezo, da Nietzsche misli bit kot vrednoto, čemur se bo v tem spisu skušalo argumentirano zoperstaviti.

1. Volja do moči kot temeljna lastnost vsega bivajočega. »Življenje samo je volja do moči.«³ Torej volja do moči je enotujoči princip, ki narekuje formulacijo vrednote, subjekta in biti na način: vrednota je nič drugega *kot* (realizacija in generator) volje do moči, subjekt nastopa kot afirmacija volje do moči, pojem biti (bivajočosti), »ki je vzet iz našega občutka biti subjekt⁴«, je nič drugega kot realizacija volje do moči: »Nastajanju vtisniti značaj biti – to je najvišja volja do moči.«⁵ Načeloma lahko rečemo, da ta, osnovna koncepcija volje do moči, vztraja v okvirih »moderne filozofije«, saj se resnica nakazuje kot rezultat destitucijske operacije, ki tostran imaginarija vrednote, subjekta in biti, razbere voljo do moči kot enotno paradigmo svetovnega dogajanja. V Heideggerjevem jeziku bi lahko dejali, da gre še vedno za določeno gibanje *subjektivitete* – za pojmovanje resnice, ki se giblje v različnih figurah postavitve »resničnega« subjekta.

2. Volja do moči kot zaris subjektovega nastopa kot razlaščujoč-se-opredeljujoče *izzvanosti* po volji do moči v njo samo. Eksistenca je na ta način dojeta kot odtенок *izzvanosti* volje do moči v njo samo. Izzvanost v voljo do moči pa pomeni natanko nič volje, kolikor ta ostaja razumljena v okviru etiškega registra »moderne« misli subjekta, torej kot svobodna volja. »Ne samo, da ni nikakršne biti izza dejanj, prizadevanj in postajanj, ampak ste udejanjani v vsakem momentu. Človeštvo je vedno mešalo aktiv in pasiv, to je njegova konstantna slovnična napaka.«⁶ V luči druge definicije se resnica destitucije subjekta z voljo do moči – torej sem nič drugega kot akter volje do moči, ne izpostavi zgolj s samim prenosom *subjektivitete* od (imaginarnega) subjekta (svobodne volje) k volji do moči kot »resničnemu« subjektu človekovega delovanja, ampak jo je obenem potrebno razbrati prav kot minimalno diferenco, ki subjekt kot nič drugega kot voljo do moči še loči od nje same – v tem prehodu iz samostalnika subjekt v voljo do moči, ki je vselej neka procesuiranost – glagol, je potrebno biti pozoren na način – dobesedno glagolski način, ki začrta minimalno diferenciranost eksistence kot *pasivno tranzitivno dopolnitev* nagovora »volje do moči«. Volja kot *izzvanost* v ontološkem smislu sicer pomeni natanko nič »subjekta svobodne volje«, hkrati pa se vsaka realizacija *izzvanosti* po volji do moči dovršuje prav v vlogo igre subjekta svobodne volje.

³ Friederich Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, prevedel Janko Moder, v: *Onstran dobrega in zla*, *H genealogiji morale*, Slovenska matica 1988, str. 21.

⁴ Friederich Nietzsche, *Volja do moči*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 488.

⁵ *Ibid.*, str. 348.

⁶ Friederich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prevedel Teo Bizjak, v *Onstran dobrega in zla*, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

Pasivno tranzitivna dopolnitev nagovora volje do moči je torej hkrati izraz dovrševanja v realno mitologijo subjekta svobodne volje in misel, ki izreka njegov nič. Na ta način je prav pasivna tranzitivnost točka odpora, ki subjekta kot *akterja* volje do moči še loči od nje same, četudi sta *biti pasivna tranzitivnost* in *biti subjekt svobodne volje* sinonima. Eksistenca kot pasivno tranzitivna dopolnitev ni isto kot človekova izvorna pasivna-receptivnost, ampak je ontološka kategorija, ki karakter resničnosti pridobi šele kot singularna točka v kontekstu človekove vselejšnje »vrženosti« v realno mitologijo subjekta svobodne volje. Človek je pri Nietzscheju vedno dvojje, ki je skoraj isto: pasivno tranzitivna dopolnitev nagovora »volje do moči« in udeleženec realnega videza subjekta svobodne volje. Oba naznačena modusa bivanja sta ontološko povsem enakovredna. Četudi je subjekt svobodne volje imaginaren, je hkrati zapis čiste ne-reprezentabilne nuje in s tem realnosti. Zakaj lahko govorimo o ne-reprezentabilni nuji? Prvič, preprosto zato, ker se subjektova nuja – neodpravljliva uvrženost v njegova »pravila igre«, vselej prezentira direktno in to v lastnem nasprotju – videzu samo-osvobajanja, in drugič, zato, ker se njegova nuja vedno nahaja v neizbežnosti njegovega povratka. Natanko takrat, ko ga prepoznam kot formo indoktrinacije, sem na tem, da se povrne. Spoznanje, da ga ni, torej ne pomeni razblinjenja neke utvare, ampak pogled v votlost same realnosti. Pasivno-tranzitivna dopolnitev seveda ni resnica onkraj videza subjekta svobodne volje, saj se pasivno tranzitivna dopolnitev dovršuje prav v videz svobodne volje, ampak je resnica zgolj kot notranji rob – kot prazna točka »ne«-izstopa iz mitologije subjekta svobodne volje, prazna točka, ki ne implicira nikakršnega zunaj, ampak nič tistega znotraj. Lahko torej rečemo, da je univerzalna misel, ki pa se ne konstituira v neskončnem ampak okoli nič. Torej to, da ni subjekta svobodne volje, oziroma to, da ga prepoznamo kot zapis čiste nuje, ki vedno nastopi v svojem nasprotju, ni spoznanje, ki bi v čemer koli osvobajalo ali »osmišljalo«. In v tem velja razbrati neko generalno ločnico Nietzscheja in Spinozove ter kantovsko-idealistične tradicije, ki misli imanentno svobodo kot prepoznanje nuje. Resnica stavka »ni subjekta svobodne volje« pomeni izključno to, da ni subjekta svobodne volje. Kakor hitro to, da ni subjekta svobodne volje, dojamemo kot osvoboditev, smo že v idealizmu, in obratno, šele z odpovedjo konceptu osvoboditve, je misel »ni subjekta svobodne volje«, misel, ki, kot smo naznačili zgoraj, pomeni mišljenje nič znotraj realnosti in ne odprave neke iluzije, sploh možna, oziroma možna na način, ki ne vodi v neko antinomično »odrešitev«. Od subjekta svobodne volje se namreč ni možno osvoboditi – kot čista nuja se vrača ne glede na našo vednost o njegovem neeksistentnem obstoju. Ali drugače: če se emancipiramo od subjekta svobodne volje, naletimo le na čisto ne-reprezentabilno nujo, ki je njegova notranja podoba. In prav v tem je Nietzschejev po-

stopek diametralno nasproten Kantovemu – če pri slednjem v prepoznavanju nuje (avtonomne odločitve) naletimo na svobodo, pri Nietzscheju v subjektu svobodne volje naletimo na čistost nuje. Nas na tem mestu zanima ontološki status same volje do moči. Ta znotraj naznačene modifikacije pojmovanja ni več razumljena kot enotujoča temeljna lastnost vsega bivajočega, ampak nasprotno, kot robna osenčitev divergentnega, na sebi nesmiselnega spleta mikro-silnic, ki kot povsem kontingentni rezultat svojih medsebojnih odnosov proizvedejo tudi videz in občutek – biti subjekt. Hkrati pa ta značaj volje do moči kot »ne«-bistva »ne-subjekta« ostaja zakrit, saj ga subjekt substituirira na način transcendentnega videza. Filozofska operacija, ki nam lahko omogoči vpogled v drugo figuro volje do moči, je torej desubjektivacija, ki pa se več ne izteka v voljo do moči, ampak na pozicijo Enega postavlja množstvo in na pozicijo esence kontingentnost. Kontingentnost tu seveda ne označuje neke »kozmične vseenosti«, ampak se postavlja na mesto esence predvsem v smislu prevrednotenja – ni esenca ta, ki jo moramo misliti zoper kontingentnost, ampak je potrebno domisliti obstoj točk absolutne kontingentnosti, ki jih zastira metafizična težnja po zvjajanju na enost in osmišljenost. Za primer druge osrednje koncepcije volje do moči lahko izberemo naslednji citat, ki nenazadnje meri na status neke univerzalne samoopredelitve Nietzschejevega filozofiranja: »*Moje hipoteze: subjekt kot množstvo*«⁷.

Vzporedno s subjektom se notranje razcepi tudi sama volja do moči. Tudi ona sama kot izzivajoče-izzvano nikoli ne zastopa same sebe, temveč vedno nastopi kot *virtualni* izziv prehoda v videz nove etape samo-identifikacijske osmišljenosti. Slednja pa je nič drugega kot vsebina *virtualnega* nagovora volje do moči, ki vedno nastopi kot natanko tista vsebina misli, ki se sooči z ničem na ta način, da ga zastre. Skratka, volja do moči se daje misliti na daljici med *virtualnim* izzivom, se pravi mestom, kjer nastopi kot realizacija same sebe v videzu lastnega nasprotja – zmožnosti subjektive samo-osvoboditve, in lastnim krajem na robu ničā – torej kot tanka črta med praznino (votlostjo izziva) in ničem (kjer mora nastopiti subjekt).

Volja do moči kot izziv, ki ga na način pasivne tranzitivnosti dopolni subjekt s svojim nastopom v videzu subjekta svobodne volje, torej ni zgolj komponist, ki zapisuje partiture, po katerih se odvija subjektova igra, ampak je tudi sama *akter* – dvojniki subjekta: Nietzscheju vsaj na določenih mestih, tam, kjer njegovo mišljenje presega »klasično« pojmovanje volje do moči, ne gre zgolj za to, da bi se volja do moči razodela kot resnični subjekt posameznika v njegovi »vrženosti« v igro življenja, ampak volja do moči kot podvojitve subjekta

⁷ Friederich Nietzsche, *Volja do moči*, str. 490.

– podvojitve njegove pozicioniranosti na robu nič in podvojitve njegove mitološko-osmišljujoče funkcije (kot obvladujoče prisotnosti), subjekt nadomesti z lastno votlostjo in mu na ta način pomaga uvideti, da ga kot subjekta volje do moči, oziroma, kar je isto, kot subjekta svobodne volje – ni, je pa nujen. Ali drugače, osvobodi ga za spoznanje o njuni obojestranski igri, ki vzpostavi dimenzijo *vseenosti* kot relativizacijsko protiutež glede na težo »*Es muß sein*«, ki se generira v neodpravljeni vrženosti v vlogo subjekta svobodne volje.

2. Idioplazma je substanca

Volja do moči v Nietzschejevi misli vsekakor nadomešča bivajočnost, toda nadomesti jo na način lastne votlosti. Bit (v pomenu bivajočnosti) lahko obstaja le, če obstaja tudi določena prizma (vrednota, ideja, prisila), ki *hipostazira* sam pogled mislečega v tisti poziciji, kjer misel zadane ob postajanje – določen neoprijemljivi fluidni proces, ki ga lahko začasno začrtamo kot nič-temelja in s tem nič-opomenjenosti. Še enkrat: »Nastajanju vtisniti videz biti – to je najvišja volja do moči.« *Hipostaza* se dogodi na ta način, da pogled mislečega, hkrati s tem ko imenuje bit, postajanje (nič pomena) zastre. In obratno, šele s tem, ko se vsebina določene misli sooči z »ničem pomena« na ta način, da ga zastre, nastopi kot substanca, ki jo Nietzsche imenuje *idio-plazma*. Idioplazma je odprti divergentni masiv možnih pomenov. Njena osnovna karakteristika je samogenerirajoče se vpenjanje v pomen na način izenačevanja, s čimer se izpostavi tudi kot medij identitete in z njo tesno povezane samoosmislitve.

Idioplazmatska substanca združuje dva homologna procesa. Prvič, osnovno prostost človeškega bitja – njegovo zmožnost tvorjenja metafore, in *biti* metafora, torej zmožnost identificirati se znotraj drugosti katerega koli pomena – *biti karkoli*.⁸ In drugič, subjektivacijo, ki se vrši na ta način, da subjekt kot *izzvanost* vselej nastopi *natanko tam, kjerkoli* se mu ponudi možnost nekega pomena. To seveda ne pomeni, da bi se vselej identificiral v potrjevanju pomenskega izziva, ampak je del slovitega »DA«, lahko tudi nastop v neki formi zanikanja, odklanjanja, potvorbe, ki pa še vedno pomenijo izzvanost. Skratka prostost, na tej ravni ni stvar nekega kvalitativnega preskoka, ki bi se realiziral s spoznanjem, vednostjo, ampak je stvar čiste kvantitativnosti, kolikor ta stavi na to, da izvorna sopripadnost nuje in prostosti ni povsem premosorazmerna – da se njuna minimalna razlika, ki se načeloma ukinja v istost, na določenih

⁸ Za ustrezno primerjavo navajamo: D. Komel, »Nietzsche in fenomenologija«, v *Phainomena*, št. 7/8, 1994.

redkih mestih uspe prezentirati. To pa je vprašanje biti in ne misli. Skratka mesta, kjer se minimalna razlika nuje in prostosti kot pripadajoča biti izvijejo v prezenco, se morajo dogoditi, ne pa biti proizvedena z določenim preskokom v mišljenju. Na tem mestu zatrjujemo, da obstajajo, in da bomo eno izmed njih tudi izpostavili.

Destitutucijska operacija vednosti o resničnem akterju zgodovinskega dogajanja, v najbolj elementarni obliki, poteka kot samoprepoznanje volje do moči na tistem mestu, ki ga je tradicionalno zavzemala vrednota. To ne pomeni, da vrednote enostavno ni, ampak da se vrednota izkaže za nič drugega kot voljo do moči. Tu je potrebna posebna previdnost – razmerje vrednote in volje do moči je namreč potrebno misliti dvoznačno: po eni strani je vrednota zmožnost tvorjenja diskurzov, ki zakrivajo njeno pravo naravo, tj. voljo do moči, po drugi, pa vrednota je nič drugega kot volja do moči natanko zaradi tega, ker *je* kot taka moč samoreprezentacije v svojem nasprotju. Volja do moči je torej prav kot lastna realizacija v *transcendentalnem videzu* generator človekove investicije v njo samo.

Tu pa se nahajamo v določenem nenavadnem razcepu: po eni strani je volja do moči pojmovana prav kot tisto mišljenje, ki mu uspe desakralizirati vrednoto, se pravi jo prepoznati v njeni resnični podobi izza njene govorice, z drugega vidika pa je osnovni pogoj volje do moči prav v tem, da zmoremo navideznosti spregledati navideznost in *jo ljubiti* kot videz z digniteto stvari, se torej odpovedati obsesiji s še vedno metafizično težnjo iskanja prave realnosti.

Če je imenovanje biti osrednja in nujna karakteristika metafizične filozofije, to obenem tudi pomeni, da za vsako poimenovanje, torej samoutemeljitev, plača ceno izgube neke fluidne, nezgrabljive drugosti – postajanja. Slednjega pa nikakor ne smemo mešati s kakšno »resnično, harmonično naravo sveta«, se pravi določeno novo obliko »stvari na sebi«. Nasprotno, prav izguba, oziroma izgon drugosti kot afirmacija idio-plazmatske identitete, hkrati tudi ohranja sled »druge narave« in s tem šele tvori njen pomen, saj narava sama po sebi nima popolnoma nikakršnega pomena. Ves pomen, ki ga je tokom zgodovine pridobila, je stranski produkt delovanja volje do moči. Oziroma še drugače, postajanje – »neoprijemljiva fluidnost« – ni nič drugega kot glagolski vidik same volje do moči, tako kot so po drugi strani samostalniki vrednota, subjekt in bit, procesi njene realizacije – »vtisnitve videza biti«.

Generalizirajmo: vsaka raba samostalnika implicira določeno konstitutivno, z vidika možnosti kakršnega koli pomena nujno in kvečjemu parcialno prekoračljivo realno obstoječo »laž«. Laž, ki pa ima na ontološki ravni povsem enako digniteto kot resnica, saj je nujni pogoj vsake etape subjektovega nastopa. To pomeni dvoje: prvič, da je osnovni pogoj spoznanja kot *modusa* volje do moči prav ta, da volja do moči same sebe ne prepozna, vsaj ne v celoti

– vsaj ne kot tiste misli, ki je v stiku z »ničem pomena« natanko na ta način, da ga zastre in vsaj ne kot prehodnega glagola, katerega konstitutivni objekt je »nič pomena« sam. Z drugimi besedami: pogoj spoznanja kot volje do moči je natanko ta, da se ne prepozna kot »scena istega« z ničem pomena, »scena dvojega« z *nihilizmom*. In drugič, to hkrati pomeni, da Nietzschejevo lastno filozofsko misel generira prav določeno spoznanje o tej »sceni dvojega«. In ali to ne pomeni natanko tega, da moramo ta drugi, redkejši filozofski postopek opredeliti natanko kot ne-moči postajanju vtisniti *bit*? Ali to torej ne pomeni, da je vsaj na določenih singularnih pozicijah pogoj spoznanja kot volje do moči, prav nenavadna identiteta moči in nemoči? In da nas prav detektiranje mreže teh singularnih mest lahko in mora privedi do nekega delnega »celostnega« pogleda na Nietzschejevo dia-bolično filozofijo? Kajti nedvomno gre zopet za vprašanje konfiguracije obstoja in ne kvalitete misli. In nadalje, če je vrednota nič drugega kot volja do moči, ali to ne pomeni, da vrednota vendarle lahko obstaja tudi v nekem sicer sila redkem a odlikovanem smislu, namreč kot vrednota, ki se lokalizira na teh redkih mestih nenavadne identitete moči in nemoči kot vrednota, ki je nič drugega, kot nič volje do moči? Toda kako ta mesta privedi do neke širše tematizacije? In kje se dejansko sploh nahajajo?

3. *Hiatus med dvema ničema*

Status naznačene druge zvrsti spoznanja, spoznanja, ki ga le težka še umestimo v register spoznanja kot volje do moči, oziroma lahko, toda samo pod pogojem, da gre za voljo do moči, v katero je strukturno vpeta določena singularna pozicija nenavadne identitete moči in nemoči, bomo tematizirali s pomočjo nekega drugega Nietzschejevega postulata spoznanja. Spoznanja kot »*hiatusa* med dvema ničema.« Vzporedno bomo poskusili oblikovati in razjasniti sintagmo deklaracije anti-dogodka nihilizma. Pri tem bomo sintagmo razstavili na dva dela in anti-dogodek poskusili formulirati glede na Badioujev koncept dogodka, nihilizem pa v polemiki s Heideggerjevo interpretacijo Nietzscheja kot misleca nihilizma.

Med Nietzschejem, Heideggerjem in Badioujem, kljub številnim razlikam, kar nesporno še posebej velja za slednjega, obstaja določena močna vez.

Za to, da bi nekdo mislil v filozofskem smislu, enostavno ni dovolj, da obstaja kot subjekt, ki misli. Za nastop mišljenja prav tako ne zadoščata Husserlovski *noesis* in *noema*, ampak je nujen nastop določenega »tretjega elementa«, ki pa ni »tretje kriterija«, v luči katerega bi uvideli resnico. »Tretji element« ni mišljenjska vsebina, ampak določena *druga* konfiguracija obstoja, ki se pod

določenimi pogoji iztrga ustaljenosti. Misel, kolikor je izraz resnice, ne nastopi samo kot posledica vzročne zveze ali konjunktive misli, ampak vznikne v artikuliranem izrazu srečanja – prepoznanja te druge konfiguracije obstoja. Za Badiouja je »tretji element« dogodek, ki se odteguje biti, za Heideggerja bodisi bit kot bit, ki bistvuje kot samozakrivanje, v *Biti in času* pa se še posebej razvidno v to vlogo postavi »glas vesti« – nagovor, ki ga s pozicije temeljnega razpoloženja nedomačnosti tubit naslavlja samo nase v izgubljenosti »se«-sebstva. V Nietzschejevem primeru sta »tretja elementa« dva – bodisi nihilizem, bodisi glasba. Odločilno je, da je prav sam »tretji element« ta, ki s svojim nastopom dejansko »spregovori« resnico na ravni izraza. Naloga filozofa je vprašanje drže – takorekoč etične drže, v kateri se izraz pod pogoji filozofskega diskurza artikulira in tematizira. Vsekakor je možno koncepcijo resnice kot »tretji element je spregovoril«, zvajati na krščanski koncept razodetja. Toda prav na tem mestu mora intervenirati filozofija, ki mora dokazati, da gre za njo samo in ne anti-filozofijo. Ali kot koncizno razloži Jelica Šumič-Riha: »Filozof je tisti, ki je zmožen vztrajati predvsem na distanci, ki ločuje filozofijo od tistega ekstirnega drugega, ki je zanjo anti-filozofija, tistega drugega, ki deluje v okviru istega miselnega polja kot filozofija, ki uporablja isto govorico kot ona, četudi pri tem proizvaja drugačne, celo nasprotno učinke kot filozofija.«⁹ V Badioujevem primeru se ta filozofiji imanentna etična drža imenuje zvestoba dogodku, pri Heideggerju bodisi »biti nedomačno«, ali pa prebolevanje metafizike, pri Nietzscheju pa biti nihilist v nekem pomenu, ki se razlikuje od ustaljenega. K temu se še povrnemo. In še tretje: šele z nastopom resnice, ki vznikne v filozofski artikulaciji nastopa *druge* konfiguracije obstoja, se vzpostavi tudi njen subjekt. Skratka, ne gre za subjekt, ki bi mislil in v določeni fazi prepoznal dogodek, glas vesti, ali nihilizem, temveč subjekt mišljenja pod določenimi pogoji nastopi hkrati z identifikacijo v *drugi* konfiguraciji obstoja. Pri Badiouju je to direktno formulirano, saj subjekt je subjektivacija, ki se vrši kot deklarativna zvestoba resnici, pri Heideggerju na to mesto lahko postavimo biti-k-smrti in pri Nietzscheju nadčloveka. Ta kratki ekskurz bo v nadaljevanju še prišel do izraza.

Kaj naj bi torej bila deklaracija nihilizma? Nietzschejeva filozofija imanentno vsebuje tri enostavne izjave, ki pretendirajo na ontološki status – »je volja do moči«, »je večno vračanje enakega« in »je nihilizem«. Prva dva po eni strani imenujeta esenco ter eksistenco bivajočega, po drugi pa se ju da misliti prav kot načina transcendiranja biti v pomenu bivajočnosti. Paradoksalno prav tretji stavek, torej deklaracija nihilizma, četudi je na prvi pogled v svoji

⁹ Jelica Šumič-Riha, »Tri pripombe k Badioujevemu pojmu odločitve«, *Filozofski vestnik*, 19, št. 1/1998, str. 33.

ontološki pretenziji najbolj »sumljiv«, pomeni dejansko uverturo Heideggerjevemu mišljenju biti kot biti.

Heideggerjeva interpretacija Nietzscheja je seveda preobsežna in prekompleksna, da bi se ji posvetili v celoti. V nadaljevanju bomo obrnili pozornost samo na njen del, ki izpostavi Nietzscheja kot misleca nihilizma. Heidegger v *Prispevkih k filozofiji* poda sledečo razlago: »Nihilizem v Nietzschejevem smislu pomeni: da so vsi cilji proč. Nietzsche tu meni v sebi rastoče in človeka (kam?) spreminjajoče cilje. Razmišljanje v »ciljih« (že dolgo časa napačno razumljenega *telosa* za Grke), izpostavlja *ideo* in »idealizem«. Zato ostaja ta idealistična in moralistična izpostavitvev nihilizma, kljub njeni bistvenosti, prehodna. V oziru na drugi pričetek je potrebno pojmovati nihilizem bolj temeljno, kot bistveno posledico zapustitve biti (*Seinsverlassenheit*).«¹⁰ Heidegger torej Nietzscheju pripozna esencialni preobrat, ki prav nihilizem prepozna kot tisto, kar je naloženo mišljenju po metafiziki. A praktično v isti gesti s pripoznanjem nastopi tudi zamejitev Nietzschejevega pomena nihilizma, zamejitev, ki je po mojem zavajujoča. Nietzsche naj bi nihilizem razumel kot brez-ciljnost in ga še ne dojame kot razvoja zgodovine metafizike, ki se odvija prav kot način, kako z bitjo nič ni. Od tod sledi temeljna podmena bitno-zgodovinskega Heideggerja, namreč, da je nihilizem zgodovinska podoba biti. Nadalje sledi, da je prav *destrukcija* posameznih etap bivajočnosti bivajočega, se pravi sproščanje singularnosti posamezne filozofske misli glede na metafizični »kliše«, način, kako zgodovino metafizike izpeljevati iz metafizike v sinhrono razsežnost filozofske univerzalnosti. Seveda je ta Heideggerjeva nadgradnja nihilizma izjemna in nenazadnje odločilna za kasnejše (denimo Derridajevo in Lacanovo) metode pristopa k zgodovini metafizike. Toda zvajanje Nietzschejevega nihilizma na »neo-romantično« »brez-ciljnost«, pomeni bistveno zoženje Nietzschejevega pojmovanja nihilistične anti-esencialnosti, predvsem pa ne izpostavi same geste – »je nihilizem«.

Heidegger v svoji interpretaciji izhaja iz volje do moči kot temeljne lastnosti vsega bivajočega. Gledano s te pozicije razmerje volje do moči in nihilizma niti ni problematično, saj volja do moči kot temeljna lastnost bivajočega in s tem tudi merodajnost bivajočemu, še vedno dopušča rabo neke vrednosti. Tovrstna koncipiranost mišljenja, ki sicer je mišljenje proti vrednotam, hkrati pa je še vedno vrednostno mišljenje, se odraža v tem, da se že od samega začetka v proces interpretacije umesti določena hierarhičnost, pa najsi gre za nihilizem in proti-nihilizem, ali pa za rangiranje različnih kvalitet volje do moči, denimo slovito Urbančičevo razmerje »četverice« in

¹⁰ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe III*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

JLA¹¹. Nihilizem kot »razvrednotenje vseh vrednot« je hkrati tudi nujna etapa »prevrednotenja« – načina prehoda nihilizma, skratka nihilizem sam je del dialektike, ki naj privede do njegove odprave. Vse to seveda drži, toda ponavljam, zgolj če izhajamo iz volje do moči kot temeljne lastnosti vsega bivajočega. Toda ali nihilizem, ki ima pomen lastne *Aufhebung* še zadošča pogojem izvorne geste – je nihilizem? In ali je notranja, vrednostna delitev nihilizma – »Človek bo raje hotel nič, kot nič ne hotel«¹² lahko razumljena dobesedno, ali pa se znotraj te izjave zopet skriva določena *enigma*. Brž ko se volje do moči ne misli več kot merodajnosti zoper nihilizem, in pokazali smo, da mesta, kjer volja do moči obvisi v lastnem nasprotju, obstajajo, postane notranja vrednostna razlika nihilizma neupravičena. Nihilizem je in ostane nihilizem, sicer je notranje razcepljen, a ta razcep ni več vprašanje vrednosti, ampak vprašanje opredelitve njegovega nastopa kot *transgresivnega a-fenomena*. A-fenomena, ki ne more biti celostno opredeljen z nobeno definicijo, saj se vsako merilo nihilizma v določeni etapi vpotegne v tisto merjeno. In prav v tem velja iskati odgovor na vselejšnjo dvojnost njegovega nastopa – proces »mišljenja« nihilizma ni neka »vednost o«, temveč »identifikacija v« (prehod meritve v merjeno), s čimer se scena nihilizma vedno podvoji na podobo nihilizma (točke, kjer se podoba ne-smisla sveta upira prevzetosti v osmišljenost v registru mitologije subjekta svobodne volje) in posameznika na njegovem že prekoračenem robu. Skratka, nihilizem je nenavadno zrcalo, v katerem se mora poleg njega samega pojaviti presunljiva tenkost eksistence. Edino, kar je na identifikaciji v nihilizmu »proti-nihilističnega« je to, da identifikacija v nihilizmu lahko za seboj zapusti sled, ki jo mora filozof iz odraza spremeni v artikulirani izraz pod pogoji filozofskega diskurza. Ta izraz nihilizma je možen le kot delni zaris njegovih *kontur* – zaris človekove eksistencialne pozicioniranosti kot »*hiatusa* med dvema ničema«. Kot ne-identitetna samo-identifikacija znotraj dveh ničev pomena, samo-identifikacija v nihilizmu, ki je hkrati tudi singularen palimpsestični zapis smisla, toda smisla, ki ni več pojmovan kot dialektična realizacija prehoda onkraj nihilizma, ampak kot njegov segment. In deklaracija nihilizma med drugim pomeni prav to, smisel je segment nihilizma kot transgresivnega ontološkega a-fenomena. In to je potrebno razumeti kot diametralno nasprotje nihilizma, ki je razumljen kot postopek lastne *Aufhebung*. *Hiatus* med dvema ničema je dvoje – univerzalna podoba prosojnosti eksistence zoper masovnost idioplazmatskega pomena, in filozofski postopek, ki v singularni neidentitetni samoidentifikaciji v ni-

¹¹ Cf. Ivan Urbančič, »Kritični obrat modernosti«, v *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, Slovenska matica 1989, str. 392.

¹² Friederich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prevedel Teo Bizjak, v: *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 345.

hilizmu, torej samo-identifikaciji, ki se spontano upre refleksijski identiteti, zariše *palimpsest* smisla.

Nihilizem je prazni pogoj mišljenja v Nietzschejevih okvirih, seveda ne kot kakšen neoromantični govor iz »globine vednosti o nesmiselnosti sveta«, ampak takorekoč kot lokacijsko dovoljenje. Smisel se mora zarisati na robovih nihilizma. Ne na način kontrastne medsebojne opredeljitve. Nasprotno, ne gre za zrcalno sliko, ampak fluidno, vedno že prekoračeno mejo, kjer skozi eno zremo tudi obrise drugega. Zarisa smisla na robovih nihilizma prav tako ne velja razumeti kot kakšnega dialektičnega, smislu imanentnega gibanja proti-smisla, ki smisel kot tak šele konstituira, saj, če smo natančnejši, gre ravno za obratno shemo, ne za smisel, ki bi se zarisal na robu nihilizma, ampak za to, da prav znotraj množstva idioplazmatske mase različnih samoopomenjenosti zmoremo misliti določeno podobo nesmisla, ki se upira videzu samoosmišljenosti, ki ga narekuje subjekt svobodne volje – imperativ hoteti sam nič, ali drugače, da idioplazmatske mase že-smislov zmoremo misliti kot pripadajoče ničū, ki ga zastirajo. Ta moči pa, kot smo videli, obstaja le kot nenavadna identiteta moči in nemoči. In v tem je jedro argumenta – singularni zapis smisla je vztrajanje pri podobi nesmisla, ki se upira moči prisilne osmišljenosti v registru subjekta svobodne volje, ki je zopet prazno-lebdeči pomen brez smisla. Obstaja le v večnem vračanju, ki je obenem njegova nereprezentabilna moč. Pogoj zmožnosti vztrajanja ni kakovost misli, ampak zarez na površini biti, ki pripada biti – obstoj nenavadnih identitet med močjo in nemočjo.

Nihilizem je dvoje: prvič – hoteti sam nič, kar sovпада z normalno idioplazmatsko konjunkturo opomenjenja kot zastrta postajanja (ničā pomena), skratka postopka, ki se dovršuje v videz subjekta svobodne volje, in drugič – sploh nič ne hoteti, kar je drža asketskega ideala – prepričanja, da z absolutno dovršitvijo v drugem lahko dosežemo stanje onkraj vpetosti v vlogo subjekta, kar seveda pomeni slepoto za dejstvo, da je moč subjekta svobodne volje prav v večnem vračanju. Biti nihilist kot filozofska drža, pomeni stopiti v vmesnost teh dveh zvrsti nihilizma in postati *hiatus* med dvema ničēma. Zgolj ena sama shema nihilizma ne zadošča, saj na ta način ostajamo v registru lustracijske samo-utemeljitve napram nihilizmu. Konkretno: če bi Nietzschejev projekt dejansko zvajali samo na kritiko krščanstva, oziroma na izjavo, da je krščanska vrednota nihilizem, bi pravzaprav ne povedali popolnoma nič posebnega. Če pa nasprotno razumemo singularnost Nietzschejeve pozicije med že mrtvo in še vedno vladajočo krščansko vrednoto in njeno kontinuirano alternativo v mitologiji svobodne volje, dejansko realiziramo določen zapis smisla kot podobe nesmisla, ki se upira metafizični težnji po sklenjeni osmišljenosti.

Če je biti nihilist drža deklariranja resnice, zakaj neki Nietzsche poda številne kritične podobe nihilizma kot propada, dekadence itd.? Ker, kot smo že izpostavili, prepoznanje nihilizma ne deluje kot »vednost o«, temveč »identifikacija v«, ki se mora otestiti kontrastne samo-utemeljitve. V tem registru velja razumeti njegov nenehni notranji antagonizem s krščanstvom. Očitno je zelo dobro vedel, da je njegova drža pravzaprav drža krščanskega asketa, ki razodeto resnico – »je bog« nadomesti z je nihilizem. A prav z destrukcijo lastne pozicije izjavljanja se podoba *hiatusa* šele resnično vzpostavi zoper refleksijski subjekt. *Hiatus* med dvema ničema, lahko opredelimo prav kot točke obeležbe samoprepoznanj v povratkih krščansko – asketske drža, torej kot točke, ki označujejo ne-izstop iz nihilizma a hkrati vendarle spregovorijo v jeziku univerzalnega.

4. Deklaracija anti-dogodka nihilizma

Zaenkrat smo poskusili razjasniti držo biti-nihilist v filozofskem smislu. A kot smo že naznačili zgoraj, »mišljenje nihilizma« ni samo vprašanje subjekta, ampak v prvi vrsti nastopa *druga* konfiguracije obstoja, ki se pod določenimi pogoji iztrga ustaljenosti. Še več, subjekt, ki je zmožen »misliti« nihilizem, ni subjekt, ki bi mislil in v določeni fazi naletel na nihilizem, temveč sam nastopi s samoprepoznanjem v nihilizmu. Nastop nihilizma kot druge konfiguracije bomo poskusili pojasniti s terminom anti-dogodek.

Pojem anti-dogodka mora biti domišljen glede na Badioujevo koncepcijo dogodka in to prav na dveh mestih, kjer se le ta zdi šibka. V obeh primerih gre za določeno vrnitev platonovske geste, ki Badiouja sicer krasi kot drža vztrajanja pri resnici zoper njeno razvrednotenje v sodobnem inter-subjektivističnem konsenzualizmu kot prevladujoči podobi smisla, a v našem primeru je potrebno izpostaviti drugo plat, namreč določeno potezo *arhe-idealizma*.

1. Dogodek je tisto, kar se znotraj določene situacije odteguje biti, a samo ni brez biti. Pri tem je bit pojmovana kot čisto množstvo brez predikata, dogodek pa kot množstvo, ki sicer pripada situaciji biti, a vanjo ni vključeno. Bit dogodka je *l'être* kot *disparaître*. Kot opozarja *Francoise Proust*, »je videti badioujevski dogodek, prisiljen v utemeljitev, »na robu praznine«, ki je drugo ime za platonovsko »Dobro onstran biti«, kot transcendenca«¹³. Isti očitek je po navajanju avtorice na Badiouja naslovil tudi Deleuze. Na tem mestu se ne bomo spuščali v to težavno temo, ampak bomo samo dodali, da »izvorna«

¹³ *Francoise Proust*, »Kaj je dogodek?«, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Filozofski vestnik*, 19, št. 1/1998, str. 15.

platonovska gesta morda niti ne bi bila problematična, če bi se ponovno ne obudila še na dveh mestih; pri Badioujevem vztrajanju, da je pogoj dogodka ta, da mora biti »Dogodek«, kar nas izrazito postavi pred platonovski problem – kako je z idejo dreka, in v njegovi koncepciji resnice, ki se kot neskončna afirmira zoper biti-k-smrti, kar je zopet težko ločiti od platonovske nesmrtnosti kot deleža na ideji.

2. Izpostavili bomo prvega od naznačenih povratkov platonovske poteze – dogodek mora biti »Dogodek«. Zdi se namreč, da smo še posebej na politični ravni priče nekemu »dogodkovnemu vakuumu«. Sicer se dogodki vrstijo kot po tekočem traku, a po svojih karakteristikah, vsi po vrsti, vsaj glede na Badioujeve kriterije, delujejo prav kot ne-dogodki. Ne proizvajajo niti prekinitev stanja, niti vzpostavitve novih predispozicij. To pa še ne pomeni, da ne proizvajajo učinkov. Ne samo ideoloških interpelacij v subjekte, s čimer bi se povrnili k Althusserju, ampak konec koncev, proizvajajo tudi možnost deklarativne zvestobe in s tem resnice.

Skratka trdimo, da poleg dogodka obstaja tudi nekaj takšnega kot anti-dogodek – nekaj, kar se za razliko od dogodka ne umešča na rob biti, ampak ji absolutno pripada, s čimer se na ontološki ravni izognemo nevarnosti transcendence, na ontični pa ne ostanemo slepi za denimo subjektivacijo terorista. Anti-dogodek pripada sami situaciji in je kvalitativno v ničemer ne prekinja. Nasprotno, situacijo kvantificira, dovršuje v stanje absurdne prozornosti. A obenem je tako kot dogodek vendarle zmožno produkcije subjektov skozi procese resnice, četudi samo izgovarja laž. V čem je torej formalna dogodkovnost anti-dogodka? Anti-dogodek, je tisto, kar je sicer povsem determinirano v imanenci, a bi se prav lahko ne dogodilo.

Za primer anti-dogodka bomo izbrali slovito izjavo Hillary Clinton: »*Just say no*«. Seveda bi lahko izbrali tudi »*Just do it*«. Prav v tem sloni anti-dogodkovnost anti-dogodka – edino kar je na njem singularno, je določena konfiguracija realne moči in izjava Hillary Clinton vsekakor je izjava, ki nima nikakršne vsebine, obenem pa aplicira institucionalizirano in promocijsko organizirano moč.

»*Just say no*« kot izjava s pretenzijo na etičnost, v ničemer ne izreče popolnoma ničesar novega, še več, pravzaprav ne izreče sploh nič, je zgolj prazno odpiranje ust, ki ponovi neko že utečeno formulo vladajoče mitologije svobodne volje. Torej ničesar ne prekinja in ničesar ne začinja. Ne ustvarja nikakršnih novih predispozicij. V nietzschejevskih okvirih bi lahko rekli, da poziva k *hoteti* čisti nič. Kljub temu, da nas stavek naslavlja s tem, da izgovori čisto nič, pa v njem lahko razberemo vse tri ključne elemente Nietzschejeve filozofije.

1. Vsekakor smo v registru volje do moči in to na dva načina. Prvič gre za čisti indoktrinativni mehanizem, s katerim določena represivna moč poskuša uveljaviti določen moralčni kodeks, in drugič, na ontološki ravni – *biti* subjekt svobodne volje, je videz, v katerega se dovršuje pasivno tranzitivna dopolnitev nagovora »volje do moči«.

2. Je poziv k hoteti sam nič, ki pa se zavija v celofan pretenzije na etično dejanje. Skratka gre celo za paradigmatški primer Nietzschejeve koncepcije nihilizma. Še več, lahko bi rekli celo, da nas »Just say no« kot anti-dogodek subjektivira v raje sploh nič ne hoteti, »crkniti«, kot pa živeti pod njegovim obzorjem.

3. Četudi nam Hillary Clinton uspe izreči čisto nič, je hkrati jasno, da se nam bo »just say no« vedno znova vračal. Skratka, četudi ta stavek spregledamo kot čisto formo nihilizma mitologije svobodne volje, to ne pomeni, da s tem realiziramo njegovo dialektično odpravo, ampak se v njem prepoznamo. Oziroma, kot smo že formulirali, natanko takrat, ko določeno formo subjekta svobodne volje prepoznam kot indoktrinacijski mehanizem, sem na tem, da se povrne. Njegova moč obstaja v svojih povratkih. »Just say no« je segment resnice večnega vračanja enakega.

»Just say no« vsebuje trojno istanco izraza resnice in kot anti-dogodek tudi sproža proces subjektivacije, ki se vrši kot deklarativna zvestoba. Ali drugače, »just say no« je možno deklarirati kot anti-dogodek in s tem proizvesti filozofski učinki s karakterjem vztrajanja pri resnici. Anti-dogodek subjektivira v dvoje – v samo-prepoznanje v večnem vračanju čiste nereprezentabilne nuje in v točko odpora. Ta odpor ni emancipacijskega reda – »Poslej ne bomo sprejemali več, da je naš obstoj utesnjen, celo strt. Odslej naprej in to s pomočjo naših lastnih deklaracij bomo razdrli pravila razmerij, v katera smo ujeti, s čimer bomo v naš življenjski prostor vnesli igro.«¹⁴ Nasprotno, status odpora anti-dogodku je frustracija, ki ima vrednost izključno v lastni puntualnosti, v lastnem obstoju, oziroma v obeležbi lastnega obstoja. V drugem poglavju smo trdili, da poleg vrednote, ki je nič drugega kot volja do moči, lahko obstaja tudi vrednota, ki se lokalizira na redkih mestih identitete moči in nemoči – vrednota, ki jo lahko formuliramo kot nič drugega kot nič volje do moči. In ontološki status frustriranega odpora v katerega subjektivira anti-dogodek, se lahko obeleži prav z umestitvijo v točko nič-drugega kot nič.

¹⁴ Françoise Proust, *ibid.*, str. 14.

5. *Izgubljeno mesto identitete med močjo in nemočjo*

V uvodu smo dejali, da moramo za to, da bi razprava ne obvisela v idealizmu, najti konkreten materialni objekt, ki se lokalizira na poziciji identitete med močjo in nemočjo. Ponudil se nam je, a smo ga izgubili, četudi je imel možnost, da se celo realizira kot ena redkih vrednot, ki so nič drugega kot nič volje do moči. Materialni objekt, ki bi lahko postal vrednota v smislu nič drugega kot nič volje do moči, je bil namreč referendumski listič, ki smo ga izpolnjevali 23. marca. Seveda se ne bomo več ukvarjali z realnimi argumentacijami za ali proti vstopu v NATO, saj je eden pogojev politične misli nena zadnje prav v tem, da vemo, da s tem, ko dimenzijo političnega reduciramo na paradigmo enosti realnega procesa, oziroma na neko realno korist, že živimo v totalitarizmu. Tu se lahko opremo na Heideggerja, ki dobro pove, da sta tako vladavina ene ideje kot prevlada totalnega pragmatizma dve formi istega. Nasprotno šlo je ravno za priložnost, da se obrnemo proč od »realnosti« in za tem, ko smo opravili veliki dogodek, ki nas je opredelil navznoter, torej Osamosvojitve, končno, morda prvič v svoji zgodovini izpeljemo tudi določen dogodek navzven, dogodek, ki je manj zadeval nas same kot pa usodo Evrope. Dogodek, ki ni več vprašanje identitete, ampak nuja neke neidentitete kot pogoja možnosti Evrope. Neidentitete, ki ne zadeva Amerike, ta pač igra svojo vlogo, gre za druga imena: *Blair*, *Belrusconi*, *Aznar* itd. Neidentitete, v procesu katere se mi, kot prizor nič politične, vojaške in ekonomske moči, ne bi identificirali v idio-plazmatskem videzu moči, ampak ohranili svojo pozicijo nič moči in se s tem postavili na stran fragilnosti eksistence zoper idioplazmatsko nasilnost. Redka vrzel je bila tu. V nasprotju z vlogo, v katero nas je vselej potiskala naša majhnost, vlogo neke ponižujoče nuje po samo-promociji, bi z neko enostavno in enkratno gesto lahko postavili temelj identiteti Evrope, kajti NE bi nedvomno bil izjava večjega dela mislečih Evropejcev, ki pa preprosto nimajo institucionalizirane priložnosti za besedo. Za razliko od liberalnih kvazi-nasprotnikov militarističnega globalizma, ki se zapletajo v neko sila čudno dialektiko, da je namreč potrebno tam, kjer želiš reči NE potrebno izjaviti DA, ki torej skušajo nekako dopovedati, da je edina možnost spremembe možna z delovanjem znotraj sistema, s čimer se zavezujejo grobo marksističnemu konceptu politike zavezane realni paradigmi in taktiki, ki je morda funkcionirala prav znotraj specifik šibkih z marksizmom motiviranih sistemov, torej trdimo, da bi frontalni NE, dejansko pomenil prepoznanje anti-dogodka, njegovo deklaracijo in obeležbo frustriranega odpora, v katerega nas anti-dogodek subjektivira.

Jedro argumenta je v naslednjem: čim zgodovinski moment zvajamo na njegovo realno stanje, in kvazi-nasprotniški argument naj bi bil prav to

– realističen, zgodovinski proces, ne glede na to, v kako širok dispozitiv ga že pač postavimo, v resnici zvajamo na dominantno enost, kar samo po sebi še ne bi bilo tragično. Paradoks nastopi v tem, da realistični koncept, torej prav ta, ki deluje kot očitek idealizma in celo moralizma, očitno ne vidi druge alternative od vloge nastopa znotraj systemskega subjekta, kar pomeni, da na ontološki ravni terjaja »prekinitve reda biti«, kar je le težka kaj drugega kot vzpostavitev subjekta svobodne volje, s čimer se izkaže ne samo za idealizem, ampak religiozno anti-filozofijo. Politika realnega in mitologija svobodne volje sta sopripadna elementa. Na ravni politike mora obstajati idealizem, vendar idealizem, ki se, kot bi najbrž rekla Hanna Arendt, notranje razume kot idealizem dignitete in ne ideologije. Idealizem dignitete, pa, vnovič paradokсно, ni več idealizem v filozofskem smislu.

Zakaj koncepcija frontalnega NE ni idealistična?

1. Ker redka vrednota kot nič drugega kot nič volje do moči ni nikakršna osmiselitev na podlagi kontrasta nekega izvrženega drugega ali substance zla. Sploh ne ponuja nikakršne osmiselitve, ampak je zgolj neka univerzalna izjava.

2. Ker četudi jo nedvomno generira neki *ressentiment*, ne pomeni popolnoma nič drugega, kot navaja njen dobesedni pomen. Prav tako nima pretenzije po ničemer drugem razen tistem, kar navaja njen dobesedni pomen. To, da na njenem simboličnem pomenu morda počiva prihodnost kontinenta, je glede na status same realizacije vrednote, strogo vzeto heterogeno in nepomembno.

3. Ker iz Nietzschejeve filozofije na imanenten način lahko razberemo, da singularne pozicije nenavadne identitete moči in ne-moči obstajajo. Obstajajo, a ne kot prekinitve reda biti, v katere bi se lahko umestil subjekt do-gajanja, ampak nasprotno, kot pozicije prehoda, v katerem misel ohranja determinizem in kontingenco zoper mitologijo svobodne volje. In ali ne gre prav za to, za ne-identifikacijo z mitologijo svobodne volje?

V tem spisu smo si prizadevali izpostaviti neko *drugo* podobo Nietzscheja, podobo, ki se skriva izza projekta volje do moči in ki izreka nekaj drugega kot voljo do moči. Zatrjuje obstoj mest, v katerih se volja do moči postavi v identiteto z nemočjo. Zato lahko zaključimo z naslednjim citatom, ki govori sam zase: »Človeška zgodovina bi bila kar prebedasta stvar brez duha, ki so ga vanjo vnesli nemočni.«¹⁵ Morda sicer zaradi volje do moči, toda *kot* singularna točka nemoči.

¹⁵ Friederich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prevedel Janko Moder, v *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, Slovenska matica Ljubljana 1989, str. 223.

MENTALNA VZROČNOST: KIMOVA DILEMA

JANEZ BREGANT

Uvod

Descartesovo stališče o duhu in telesu je že v 17. stoletju močno vplivalo na takratno filozofsko razpravo o psihičnem in fizičnem, njegove posledice pa niso bile zanemarljive niti za kasnejša stališča duhu in telesu, prej nasprotno. Zaskrbljen nad možnostjo, da zlobni demon preprečuje spoznati resnico po empirični poti, se je zatekel k razumu in poskusil svoj obstoj dokazati na racionalen način. »A naj me [zlobni demon] goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da ne bi bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj. Tako moram naposled, ko vse to premislim, več kot dovoljkrat skleniti, da je stavek 'Jaz sem, jaz bivam' ne glede na to, kolikokrat ga izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen.«¹ (Descartes, 1988: 56)

Descartes je bil prepričan, da *jaz* obstaja, vendar ni vedel, kaj ta *jaz* je. Na to je odgovoril s pomočjo naslednjega miselnega poskusa. Predstavljajte si, da niste tisti sistem organov, ki se imenuje človeško telo. Svoje telo popolnoma odmisлите. In vendar ste nekaj. Še vedno obstajate. Kaj je torej tisti *jaz*, ki je še vedno prisoten? Ta *jaz* je *duh* ali misleča stvar. »Kaj spozna, da so moje izkušnje danes in moje izkušnje včeraj del istega, toda mojega duha, in kaj, da so vaše izkušnje danes in vaše izkušnje včeraj del istega, toda vašega duha, bi [Descartes] odgovoril, tista nematerialna substanca, ki je resnični jaz in katere del so moje izkušnje danes in moje izkušnje včeraj.« (Armstrong, 1968: 16)

Njegov odgovor na to, da ni ta *jaz*, za katerega je bil prepričan, da obstaja, nič drugega kot duh, razum ali um, zaradi česar sem jaz v bistvu duh, je zelo podoben omenjeni Platonovi ideji, s katero je imel Descartes skupno tudi to, da je zagovarjal ločitev duha in telesa, oboje pa je lepo vidno iz na-

¹ Argument lahko v linearni obliki zapišemo takole: Če dvomim, potem je gotovo, da mislim. Ne bi pa mogel misliti, če ne bi obstajal. Torej, zlobni demon me glede mojega lastnega obstoja ne more varati.

slednjega citata: »In čeprav morda (ali bolje: zagotovo ...) imam telo, ki je zelo tesno združeno z mano, je vendar – ker imam na eni strani jasno in razločno idejo samega sebe, kolikor sem samo misleča, nerazsežna stvar, in na drugi strani jasno idejo telesa, kolikor je telo zgolj razsežna, nemisleča stvar – je torej vendar gotovo, da sem v resnici različen od svojega telesa in da bi lahko bival brez njega.«² (Descartes, 1988: 107)

Stališče, ki zagovarja idejo, da je vsaj na zemlji vsak izmed nas bitje, sestavljeno iz dveh različnih substanc, nematerialnega duha in materialnega telesa, ki ga je zastopal Descartes,³ se imenuje *dualizem substanc* in predstavlja osnovo ali izhodišče za vse kasnejše filozofske razprave o duhu in telesu. Po njegovem mnenju je bistvena lastnost materialne substance to, da zavzema v prostoru določeno mesto, zaradi česar jo je imenoval *res extensa*, bistvena lastnost mentalne substance pa to, da misli ali se zaveda, zaradi česar jo je imenoval *res cogitans*.

Poudariti velja, da je Descartes pod *misлити* razumel vrsto različnih stanj in aktivnosti razuma, kot npr. zaznavati, čutiti, dvomiti ali soditi, pa tudi misliti v ožjem smislu. Glavna pomanjkljivost duha v primerjavi s telesom je, da nima razsežnosti, zaradi česar je možno, da se duh sploh ne nahaja v fizičnem prostoru, glavna pomanjkljivost telesa v primerjavi z duhom pa, da nima zavesti. Vendar omenjena razlika po Descartesovem mnenju ni ovira za vzročno interakcijo med duhom in telesom. Vzdraženost čutnih organov povzroči zaznavo predmetov in dogodkov, naše želje in prepričanja pa naše delovanje (gibanje telesa ali premikanje udov). Žal pa njegova ideja razumevanja duha kot entitete posebne vrste v znanstvenih raziskavah mentalnega nikoli ni našla svojega mesta, saj je polna številnih problemov, ki so pripomogli k temu, da je dualizem substanc postopoma izginil tudi iz filozofskih razprav o psihičnem.

Na prvi pogled se namreč zdi, da z Descartesovo vzročno sliko ni nič narobe, žal pa se po mnenju mnogih v njej skriva težava, ki za kartezijanskega dualista predstavlja nepremostljivo oviro. »Četudi bi obstajale takšne [čisto nematerialne] stvari, je še vedno vprašljivo, ali bi lahko opravile delo, ki jim je bilo naloženo. Zakaj zdi se neverjetno, na kar so opozorili že mnogi misleci, da bi lahko nematerialna substanca, ki nima nobenih fizičnih značilnosti in ki se v celoti nahaja zunaj fizičnega prostora, vzročno vplivala na gibanje materialnih teles, za katera veljajo fizični zakoni, ali bila z njimi povzročena. Poskusite si predstavljati, da lahko nekaj, česar ni nikjer v fizičnem prostoru, spremeni smer materialnega delca v gibanju.« (Kim, 1996: 4)

² Zadnji del citata, tj. od vezaja do pike, je zaradi napake prevajalca spremenjen. (Za primerjavo glej Descartes, 1985, VI meditacija).

³ Pa tudi že Platon pred njim.

Nezmožnost kartezijanskega dualizma pojasniti, kako lahko duh vpliva na spremembo v fizičnem svetu, je botrovala njegovemu zatonu. Opozoriti moramo na to, da zanikanje kartezijanske ideje o dveh različnih in neodvisnih substancah ni pomenilo zanikanja obstoja duha, ampak le zanikanje tega, da obstaja predmet, ki ga imenujemo duh. Žal pa propad kartezijanskega dualizma ni pomenil poplave *zadovoljivih* in *sprejemljivih* rešitev problema mentalne vzročnosti, ampak je le odprl novo poglavje težav v zvezi s tem, kakšna je relacija med duhom in telesom. To vprašanje, ki ga najdemo zapisanega v različnih oblikah,⁴ se že od Descartesa dalje imenuje *problem duha in telesa*.

V prvem delu članka bom predstavil mentalno vzročnost, ki je kriva za to, da problem duha in telesa še danes ni rešen, v drugem pa zahteve, ki jih morajo izpolniti različne teorije za to, da bi predstavljale pravo alternativo pri reševanju mentalne vzročnosti. V tretjem delu bom predstavil Kimovo vzročno dilemo, ki pomeni resno težavo za tiste, ki pri reševanju mentalne vzročnosti prisegajo na supervenienco.⁵ V četrtem delu članka bom predstavil odgovor Thomassonove na Kimovo vzročno dilemo, le-ta se zdi obetaven poskus rešitve mentalne vzročnosti, v petem pa možen ugovor temu poskusu tistih, ki so pripravljeni sprejeti idejo, da je superveniencia šibkejša relacija, kot se običajno misli.

I. *Mentalna vzročnost*

Glavni krivec za to, da po mnenju mnogih problem duha in telesa še danes ni rešen, je kljub koncu kartezijanskega dualizma še vedno vprašanje, *kako lahko mentalno povzroča fizično*. Kako je problem mentalne vzročnosti formuliran v sodobni razpravi o problemu duha in telesa, pa si lahko ogledamo s pomočjo naslednjega citata: »Stopil sem v La Gobernadoro, da bi vprašal za pot. Oči, ki so mi mežikale zaradi kot britev ostre bleščave svetlobe, ki se je odbijala od benengelijjskih belih sten, so se čez kak trenutek prilagodile temačni notranjosti krčme. Točaj v belem predpasniku je loščil kozarce. Ob koncu ozke dolge sobe je bilo nekaj starčevskih obrisov. 'Ali kdo govori angleško?' sem vprašal. Bilo je, kakor da sploh ne bi ničesar rekel. 'Oprostite,' sem rekel med potjo k točaju. Pogledal je naravnost skozme in se obrnil stran. Ali sem bil neviden? Toda ne, očitno ne, za zlovoljnega Vivarja sem bil čisto

⁴ Kakšna je relacija med mentalnimi in fizičnimi lastnostmi ali kakšna je relacija med našo mentalnostjo in fizično naravo našega bivanja ipd.

⁵ V mislih imam supervenienco duha nad telesom, in v članku se sicer splošnejši izraz »superveniencia« vedno nanaša nanjo.

dovolj viden, pa moj denar tudi. Vse to me je razdražilo in sem segel čez točilno mizo in potrkal točaja po hrbtu. 'Hiša seniorja Miranda', sem previdno izgovarjal. 'Katera pot?'« (Rushdie, 2000: 473)

V pričujočem odlomku ima potek dogodkov obliko vzročne verige, ki vključuje zaznavo, mišljenje in dejanje. Opišemo jo lahko v treh glavnih korakih:

- (i) Maver opazi, da se natakarkar na njegovo vprašanje obrne vstran, kar v njem vzbudi prepričanje, da za natakarkarja sploh ne obstaja;
- (ii) prepričanje (ali njegova vsebina), da je za natakarkarja neviden, ga razdraži;
- (iii) besen ga potrka po ramenu in vpraša za pot.⁶

Vidimo, da so bila Mavrova zaznava, prepričanja in občutki, ki jih je imel *prej*, ključnega pomena za zaznavo, prepričanja in občutke, ki jih je imel *pozneje*. Očitno je, da so mentalni procesi vplivali na spremembe v fizičnem svetu, zaradi njih se je namreč spremenila zgradba Mavrovih možganov in zaradi njih je premaknil roko, da bi dosegel točajjevo ramo, ter jezik, da bi ga nekaj vprašal. Običajno se nam zdijo vprašanja o tem, ali so res naše želje in prepričanja ter občutki in čustva povzročili naša dejanja, recimo pitje vode ali jemanje aspirina, trivialna. Nihče ne dvomi, da vzamem aspirin zato, ker me boli glava, ali da pijem zato, ker sem žejen, v vsakodnevnih pogovorih nikomur niti na misel ne pride, da bi lahko bilo drugače. Zakaj pa potem še vedno govorimo, da je mentalna vzročnost, tj. povzročanje fizičnega z mentalnim, problematična?

Zato, ker po krajšem premisleku in lekciji iz nevrofiziologije prav tako nihče ne dvomi, da je bolečina, ki jo občutim, ko se vrežem z nožem, rezultat dejavnosti možganov, ki so po sprejemu elektrokemičnih živčnih impulzov v nas vzbudili občutek bolečine. Nikomur ne pride na misel, da bi oporekal znanstveni razlagi, ki pravi, da vzburjenost živčnih vlaken v možganih povzroči krčenje in raztezanje mišic, katerega posledica je premikanje telesa oziroma naša fizična dejavnost. Običajno se nam zdijo po krajšem premisleku rezultatov nevrofizioloških raziskav vprašanja o tem, ali res vibriranje živčnih vlaken v možganih, ki v nas vzbudi občutek bolečine, povzroči, da umaknem prst z vroče električne plošče, trivialna. In tukaj se znajdemo v pasti, saj imamo dve zgodbi, ki ponujata dva različna dogodka kot vzroka za naša dejanja.⁷

⁶ Za izviren primer *glej* Corbi, Prades, 2000: xi-xii.

⁷ Nekdo bi lahko pripomnil, da mora dati odgovor na to, kako lahko prepričanja in želje povzročajo vibriranje živčnih vlaken, nevrofiziologija, in da je odgovor tako na dlani. Toda ali je smiselno predpostaviti, da so prepričanja in želje le fizični procesi v možganih,

Zagata pa je še toliko večja zato, ker se zdi, da se neurofiziološke razlage ne moremo kar tako odkrižati, če ne želimo priti navzkriž z dognanji znanosti in dopustiti obstoj nematerialnih »kartezijanskih duš«. Corbi in Prades pravita, da » [...] razen če ni bila preobrazba [mentalnih pojavov] v materialno stanje sveta stvar čarovnije, mora [...] zanjo obstajati tudi povsem fizična razlaga, ki se sklicuje izključno na procese, opisljive v materialnih pojmi, npr. v neurofizioloških, kemičnih itd.« (Corbi, Prades, 2000: xii) Omenili smo, da takrat, ko Maver vidi, da se natakara na njegovo vprašanje obrne vs stran, obstaja vzročna veriga, ki vodi od vnosa iz okolja preko vsebine zaznavnega prepričanja do iznosa, ki se kaže v njegovem dejanju, ko natakara potrka po ramenu in vpraša za pot. Glede na zahtevo po fizični razlagi pa lahko z veliko verjetnostjo predpostavimo, da opis te vzročne verige vključuje neurofiziološka stanja, kemične reakcije, krčenje in raztezanje mišic ipd., torej ničesar, kar bi bilo vsaj na prvi pogled mentalno in kar bi podkrepilo naše in avtorjeve (Rushdijeve) intuicije, da duh povzroča gibanje. Poleg tega se zdi, da je fizična vzročna veriga povsem dovolj za pojasnitev Mavrovega delovanja, kar predstavlja težavo za vsakogar, ki želi njegovo delovanje pojasniti z mentalno vzročno verigo, saj ni jasno, zakaj naj bi bil mentalni vzrok glede na to, da je fizični sam popolnoma zadosten za to, da Maver premakne svojo roko, sploh potreben.

Tako se zdi zahteva po fizični razlagi mentalnih procesov na prvi pogled v nasprotju z našo idejo, da so Mavrova mentalna stanja vzročno učinkovita, tj. da njegova zaznava, prepričanja in občutki odločilno vplivajo na njegovo fizično obnašanje (gibanje ali premikanje).

Možen izhod iz kočljivega položaja, v katerem smo se znašli zaradi grožnje fizičnega vzroka, da bo izključil mentalnega, predstavlja iskanje takšne relacije med duhom in telesom, ki bo sposobna ohraniti tako vzročno učinkovitost mentalnih lastnosti kot tudi fizično razlago psihičnih procesov. »Zdi se očitno, da bi, če ne bi bilo med njima [mentalno in fizično vzročno verigo] čisto nobene zveze, če bi bila njuna hkratnost neke vrste naključje, vsak primer mentalne vzročnosti za isti učinek predpostavljal obstoj dveh različnih in neodvisnih vzročnih verig, zaradi česar bi bil v mentalni vzročnosti učinek vedno *prekomerno določen*, tako kot dve sulici (recimo, mentalna in fizična), ki hkrati zadeneta isto tarčo.« (Corbi, Prades, 2000: xiii) Ker pa je prekomerna določenost učinka redek pojav, upravičevanje mentalne vzročnosti s skliceva-

posebej še, ker imamo močno intuicijo, da imajo mentalna stanja vzročno moč, kar nas vsak dan »uči« življenje in kar je razvidno iz naših vsakodnevnih pogovorov in obnašanja? To in podobna vprašanja pa niso vprašanja, ki jih lahko rešimo npr. z dodatnimi neurofiziološkimi raziskavami, ampak vprašanja, ki pri iskanju rešitev zahtevajo *filozofsko refleksijo*. (Kim, 1996: 8–9)

njem na dve ločeni vzročni verigi nujno vsebuje pomanjkljivosti, zaradi česar opiranje na prekomerno določenost učinka ne da pravih rezultatov.

Zdi se, da lahko vzročna veriga, v kateri nastopajo mentalni pojavi, vpliva na spremembe v fizičnem svetu samo, če je v nekem smislu odvisna od vzročne verige, ki je opisana v fizičnih pojmi. Zato so lahko »mentalna stanja in mentalne vsebine vzročno učinkovite le na parazitski način.« (Corbi, Prades, 2000: xiii) Kakšna naj bo relacija med fizičnimi in mentalnimi procesi in na kakšen način jo moramo razumeti ali zagovarjati, pa je vprašanje, ki je danes v ospredju razprave o mentalni vzročnosti. Prevladuje namreč mnenje, da daje trdna teorija o tem, kakšna je zveza med duhom in telesom, lepe možnosti za uspeh pri dokazovanju vzročne relevantnosti mentalnega.

II. Minimalni fizikalizem

Filozofijo duha že od Platona naprej muči vprašanje, kakšno je razmerje med duhom in telesom, in danes, dobri dve tisočletji pozneje, še vedno ni nič drugače. Med teorijami, ki ponujajo na to vprašanje, imenovano tudi problem duha in telesa, različne *materialistične* odgovore, katerim je skupna le ideja, da so psihična stanja v *nekem smislu* fizična stanja, bolj kot kdajkoli prej divja oster boj. Poudariti pa velja, da so si izmed bolj ali manj verjetnih rešitev, ki so jih filozofi, ko gre za vprašanje o razmerju med duhom in telesom, do sedaj ponudili, nekatere počasi izborile prvenstvo. Kako se najbolj obetavne teorije s skupnim nazivom imenujejo in kaj njihovi zastopniki sprejemajo, pa si lahko ogledamo s pomočjo naslednjega izhodiščnega primera in njegovih posledic.

Vzemite napravo, imenovano »transporter« (prenašalec), iz televizijskega znanstveno-fantastičnega epa *Zvezdne steze*. Predpostavite, da se, potem ko ste vstopili vanjo, da bi vas prenesla na vaše novo delovno mesto, vključi. V trenutku se vaše telo razstavi na atome in molekule, vse skupaj pa prestavi na drug kraj, kjer se na osnovi vseh pomembnih informacij v zvezi z vašo telesno zgradbo, ki jih je radar, ko ste stopili v transporter, skrbno zabeležil, s pomočjo materialov, ki so tipični za novo okolje, vaše telo ponovno sestavi. Na vašem novem delovnem mestu izstopi iz transporterja nekdo, ki vam je podoben v vseh fizičnih pogledih, vaša natančna kopija, nekdo, ki ima popolnoma isto molekulsko zgradbo, in začne meni nič tebi nič opravljati delo, ki bi ga tam morali opravljati vi.⁸

Vprašanje, ki se postavlja, je, ali se vaš dvojnik, ki se od vas ne razlikuje

⁸ Za primer glej Kim, 1996: 9.

v nobenem fizičnem pogledu, od vas ne razlikuje niti v nobenem psihičnem. Ali bosta srbenje in žgečkanje v vašem fizičnem duplikatu vzbudili isti občutke kot v vas, ali mu bosta, tako kot vam, vseč košarka in smučanje, ne pa recimo nogomet in drsanje, ali se bo, ko bo zaljubljen in vesel, obnašal tako, kot se vi, ali bosta v njem, tako kot v vas, rdeča in zelena barva vzbudili občutek pomirjenosti itd.? Če je vaš odgovor *da*, potem ste v dobri družbi glavnih junakov, ustvarjalcev in ljubiteljev *Zvezdnih stez*, katerim se takšna domneva ne zdi niti malo sporna. Na splošno pa se ideja, na kateri temelji vaš odgovor, ne zdi problematična niti večini filozofov, ki prisegajo na materialistično naravo mentalnega, zaradi česar so jo kot svoje načelo v najbolj splošni obliki zapisali takole:

»Mentalno *supervenira* nad fizičnim v smislu, da se dve stvari (predmeti, dogodki, organizmi, osebe itd.), ki se ne razlikujeta v nobeni fizični lastnosti, ne razlikujeta niti v nobeni mentalni.« (Kim, 1996: 10)

Besedo *supervenira* lahko beremo kot *biti odvisen od* ali *biti določen z*, načelo pa lahko imenujemo *trditev o supervenienci duha nad telesom*.

Supervenienca duha nad telesom pa ima uničujoče posledice za prepričanje, da obstajajo čista mentalna bitja, »kartezijanske duše«, nekaj, kar je sestavljeno zgolj iz nefizičnih lastnosti. Predpostavimo, da obstajata dve bitji, mentalni substanci, ki nimata nobenih fizičnih lastnosti, tj. ne razlikujeta se v nobenem fizičnem pogledu. Skladno z načelom supervenience velja, da brez fizične razlike ni niti mentalne. To pa pomeni, da imata naši »kartezijanski duši« iste mentalne lastnosti, zaradi česar ne govorimo več o dveh mentalnih bitjih, ampak le o enem (ali v najboljšem primeru o dveh dušah, ki imata identično mentalnost). Tako nas sprejetje supervenience duha nad telesom sili v sklep, da lahko obstaja največ ena mentalna substanca. Ker pa tega verjetno ne bi sprejel noben zagovornik kartezijanskega dualizma, lahko zaključimo, da supervenienca duha nad telesom ni združljiva s teorijo, ki duhove organizmov razume kot nefizične duše ali mentalne substance.⁹ Čeprav neposredno iz načela supervenience ne izhaja, da ne more obstajati nič, kar ima zgolj mentalne lastnosti, je domneva, da je vsako bitje s psihičnimi lastnostmi fizična stvar, postala osrednja trditev nasprotnikov dualizma substanc in bi jo verjetno sprejel vsak, ki je naklonjen supervenienci duha nad telesom.¹⁰

⁹ Za argument glej Kim, 1996: 10.

¹⁰ To idejo lahko kot načelo zapišemo takole:

»Ne more obstajati stvar, ki ima mentalno lastnost, nima pa nobene fizične, tj. ne morejo obstajati čisto mentalna bitja, kot so npr. 'kartezijanske duše'.« (Kim, 1996: 11)

Kot smo že omenili, lahko supervenienco duha nad telesom razumemo kot relacijo, ki potrjuje odvisnost mentalnega od fizičnega, kar z drugimi besedami pomeni, da je naše psihično življenje določeno z našo fizično naravo. Toda načelo superveniencie, brano dobesečno, pravi samo, kakšna je zveza, ki vlada med duhom in telesom, in ne, da ko je enkrat določena fizična narava stvari, je določen tudi njen psihični značaj. Da bi vsebovalo tudi takšno idejo o odvisnosti mentalnih lastnosti od fizičnih, ki tvori osnovo najbolj obetavnih materialističnih teorij duha in telesa, bi ga morali zapisati takole:

»Katere mentalne lastnosti ima stvar, je odvisno od tega ali določeno s tem, katere fizične lastnosti ima, kar pomeni, da je psihični značaj stvari v celoti določen z njenim fizičnim značajem.« (Kim, 1996: 11)

Imenujemo ga lahko *trditev o odvisnosti duha od telesa*.

Vprašanje je, zakaj je načelo odvisnosti tako pomembno za teorije, ki poudarjajo prvenstvo fizičnega pri reševanju problema duha in telesa. Načelo odvisnosti je pomembno zato, ker izrecno poudarja ontološko prvenstvo fizičnega, pri čemer odpira možnosti za pojasnjevanje mentalnega v smislu, da so fizične lastnosti stvari baza, ki določa, katere mentalne lastnosti stvar sploh lahko ima. Ali, kot pravi Kim: » ...fizične lastnosti, ki jih stvar ima, so bazične, zaradi česar je to, katere mentalne značilnosti ima, v celoti odvisno od njene fizične narave. To nam pa omogoča, da pojasnimo njene mentalne značilnosti ali spremembo v nekem mentalnem pogledu s pomočjo fizičnih dejstev njene fizične narave.« (Kim, 1996: 11)

Poleg tega se zdi, da je trditev o odvisnosti duha od telesa skladna tako z našimi vsakodnevnimi intuicijami o razmerju med duhom in telesom kot tudi z znanstvenimi domnevami. Predpostavite, da morate sestaviti sistem, ki bo imel mentalnost. Edini način, da to storite, je, da zgradite fizično-biološki organizem z zapleteno fizično zgradbo, iz katere bo vzniknilo njegovo mentalno življenje. Ni vam treba narediti ničesar drugega, posnetek dejanskega človeka bo zadostoval. Sestaviti sistem, ki bo imel duha, ne da bi prej poskrbeli za njegovo fizično zgradbo, in tako omogočiti mentalnemu, da plava prosto naokrog, rešeno svojega fizičnega sidra, se večini izmed nas ne zdi mogoče.

Naslednje načelo, ki ga sprejemajo zagovorniki materialističnega značaja mentalnega, izhaja iz prevladujočega mnenja, da je vsak materialist, če se hoče izogniti dualistični ontološki sliki sveta, ki predpostavlja obstoj vzročno učinkovitih *entelehijskih*, dolžan sprejeti vzročni princip s koreninami v fiziki. Vzemimo kot primer kotaljenje žoge po hribu. Skladno s fizikalnim načelom, da razporeditev snovi v t določa razporeditev snovi v t_1 , ki se imenuje *nomološka zaprtost fizičnega prostora*, lahko zaključimo, da je vzrok za kotaljenje žoge po

hribu v t_1 njena razporeditev atomov in molekul v t , ki da žogi okroglo obliko. Iz tega sledi naslednje načelo:

Vsak fizični dogodek ima tudi svoj fizični vzrok oziroma, da lahko vzroke za fizične dogodke vedno najdemo znotraj fizike (npr. za razbitje okenske šipe vedno obstaja fizični vzrok, recimo kamen, ki je priletel vanjo).

Imenujemo ga lahko *vzročna zaprtost fizičnega prostora*.¹¹

Kaj pa pomeni zavrnitev tega, da ima vsak fizični dogodek, npr. pitje vode ali jemanje aspirina, vedno tudi svoj fizični vzrok, npr. živčno stanje, ki povzroči, da stegnem roko in primem kozarec ali vzamem aspirin? Zavrnitev načela vzročne zaprtosti fizičnega prostora pomeni sprejetje kartezijanske ideje, da imajo nekateri fizični dogodki izključno mentalne vzroke, posledica česar je zanikanje domneve, da lahko fizične pojave v celoti pojasnimo s fizičnimi teorijami. Tako bi morala fizika pri iskanju vzročnih teorij o fizičnem svetu upoštevati tudi »kartezijanske duše« in njihove lastnosti, kajti le tako bi lahko ponudila popolno in pravilno vzročno razlago v osnovi fizičnega sveta, s čimer pa se verjetno ne bi strinjal noben materialist.

Omenjena tri načela, tj. trditev o supervenienci duha nad telesom, trditev o odvisnosti duha nad telesom in trditev o vzročni zaprtosti fizičnega prostora, razumemo kot nekaj, kar določa *fizikalizem*, kot se s skupnim nazivom imenujejo dominantne materialistične teorije duha v sodobni filozofiji, v *minimalnem smislu*, tj. njihovo sprejetje pomeni sprejetje fizikalizma, njihova zavrnitev pa zavrnitev fizikalizma.¹² Zakaj? Če jih sprejmete, pravite, da je vsaka lastnost stvari določena z njeno fizično naravo in da ne obstaja nič, kar ne bi bilo fizično, če pa jih zavrnete, dopuščate možnost, da obstajajo stvari, ki niso fizične, kot npr. »kartezijanske duše«, ali da imajo nekatere stvari v fizičnem svetu lastnosti, ki niso odvisne od njihove fizične narave.

Omenjena tri načela tako tvorijo osnovno fizikalistično stališče o razmerju med duhom in telesom, imenovano tudi *minimalni fizikalizem*, vse, kar je šibkejše od tega, pomeni zavrnitev fizikalizma¹³ in pri reševanju problema mentalne vzročnosti ne predstavlja prave alternative.

¹¹ Angl. *The causal closure of the physical domain*.

¹² Poudariti moramo, da predstavlja vključitev *načela vzročne zaprtosti fizičnega prostora* v minimalni fizikalizem, zaostritev pogojev, ki jih moramo sprejeti zato, da bi se lahko imenovali fizikalisti in se od standardnega minimalnega fizikalizma razlikuje. Običajno se kot zahteva za minimalni fizikalizem navaja samo superveniencia, ki poleg sprejemanja trditve o odvisnosti pomeni tudi zavrnitev kartezijanskega dualizma.

¹³ Za različne fizikalistične teorije glej Bregant, 2002.

III. Kimova vzročna dilema

Davidson je bil prvi, in sicer v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ki je pripeljal idejo o supervenienci kot relaciji med duhom in telesom, ki zagotavlja fizikalistično ontologijo in ohranja drugačnost mentalnega, v sodobno razpravo o duhu in telesu. Takole pravi: »Čeprav [anomalni monizem] zanika obstoj psihofizičnih zakonov, je kljub temu konsistenten z idejo, da so mentalni pojavi od fizičnih v določenem smislu odvisni ali da nad njimi supervenirajo. Takšna superveniencia se lahko razume tako, da ne moreta obstajati dva dogodka, ki sta enaka v vseh fizičnih pogledih, vendar različna v nekem mentalnem, ali da se neka stvar ne more spremeniti v mentalnem pogledu, ne da bi se spremenila tudi v fizičnem.« (Davidson, 1995: 112) Čeprav sam ni naredil veliko za to, da bi idejo o supervenienci nekoliko bolj pojasnil in dodelal, kaj šele branil, in čeprav se zdi, da jo je omenil le mimogrede, je ideja o supervenienci kot relaciji med duhom in telesom, ki podpira fizikalistično rešitev problema duha in telesa, hkrati pa preprečuje psihofizično redukcijo, celo zasenčila njegov anomalni monizem in začrtala nove smernice razvoja pri iskanju fizikalističnih rešitev problema duha in telesa ter posledično mentalne vzročnosti.¹⁴

Kot smo omenili zgoraj, superveniencia duha nad telesom pravi, da se dva dogodka, ki se ne razlikujeta v fizičnem pogledu, ne razlikujeta niti v mentalnem. To pomeni, da brez fizičnih razlik ni niti mentalnih. Izrazimo jo lahko tudi v pojmih zvez med nevrofiziološkimi bazami in psihičnimi stanji, ki jih realizirajo, in sicer, če sta dva organizma v istem živčnem stanju, ne moreta biti v drugačnem mentalnem. V primeru žeje potem velja naslednje: če sem žejen, moram realizirati takšno fizično lastnost, da je kdorkoli, ki realizira to fizično lastnost, žejen. Tako ima vsaka psihična lastnost svojo fizično bazo, ki ji zagotavlja obstoj.

Še več, brez takšne fizične baze psihična lastnost sploh ne more biti realizirana: če sistem x realizira alfo ali beto (bazični fizični lastnosti), realizira tudi žejo, če pa sistem x ne realizira niti alfe niti bete, ne realizira niti žeje. Smisel, v katerem duh supervenira nad telesom, lahko potem opišemo v *pojmih fizične realizacije*: »Mentalne lastnosti *supervenirajo* nad fizičnimi v smislu, da če sistem realizira katerokoli mentalno lastnost M v t , potem obstaja takšna bazična lastnost F ,¹⁵ da jo ta sistem v t ima, in nujno karkoli ima v nekem trenutku F , ima v tem trenutku tudi M .«¹⁶ (Kim, 2001: 39)

¹⁴ Fizikalistična teorija s predpostavko superveniencie se imenuje supervenientni fizikalizem in spada med antiredukcionistične teorije duha in telesa, ki poskušajo ohraniti mentalni realizem (psihični pojavi obstajajo) in fizični monizem (vse, kar obstaja, je sestavljeno iz fizičnih delov).

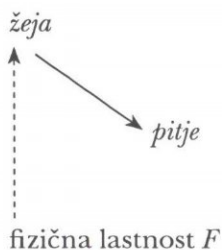
¹⁵ Zaradi boljše razumljivosti sem P , ki nastopa v izvirniku, zamenjal s F .

¹⁶ Tej definiciji je enakovredna definicija, ki se včasih imenuje definicija možnih svetov: »Mentalne lastnosti supervenirajo nad fizičnimi, če se dve stvari (v istem ali raz-

Tako ima superveniencia duha nad telesom, to je, da *mentalne lastnosti supervenirajo nad fizičnimi oziroma da so mentalne lastnosti določene s fizičnimi*, tri značilnosti, katere moramo pri nadaljnji analizi mentalne vzročnosti upoštevati: (i) *M* lahko ima več različnih supervenientnih baz F_n , ki so vse zadosti za njegov nastanek (ta značilnost superveniencie duha nad telesom ni nič drugega kot posvojena trditev o fizični realizaciji), (ii) če je *F* fizična (živčna) lastnost, na kateri mentalna lastnost *M* supervenira, potem je pojav *F*-ja zadosten za pojav *M*-ja in (iii) *M* se od svojih supervenientnih baz razlikuje.

Ali je sedaj zveza med psihičnimi in fizičnimi lastnostmi, ki jo zagotavlja superveniencia duha nad telesom takšna, da omogoča mentalno vzročnost, tj. *povzročanje fizičnega z mentalnim*? Kot mentalno stanje vzemimo žejo, kot fizično pa pitje, in predpostavimo, da *žeja povzroča pitje*. Skladno s supervenienco duha nad telesom ima vsako mentalno stanje supervenientno neurofiziološko bazo, katera ga določa ali od katere je odvisno. Slika, s katero lahko prikažemo situacijo, v kateri se znajde žeja, je tako naslednja (*F* predstavlja žejino fizično bazo):

Slika 1 (Po prvi značilnosti superveniencie duha nad telesom, tj. posvojeni trditvi o fizični realizaciji.)



(Črtkana puščica označuje relacijo superveniencie, polna pa vzročnosti.)

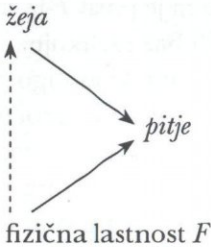
Na vprašanje, kaj je vzrok za pitje, lahko po tej sliki odgovorimo, da je to gotovo žeja.

Žal pa vse skupaj ni tako enostavno, saj pomeni sprejetje žeje kot vzroka za pitje kršitev načela vzročne zaprtosti fizičnega prostora in odpoved minimalnemu fizikalizmu, česar si, razen če želimo pristati v kartezijskem dualizmu, ne smemo privoščiti. Poleg tega pa skladno s supervenienco duha nad telesom prav tako velja, da je supervenientna neurofiziološka baza, od katere je odvisno ali katera določa mentalno stanje, nomološko zadostna za njegov pojav. Tako lahko, če je žeja vzrok za pitje, po tranzitivnosti nomološko-vzroč-

ličnem možnem svetu), ki se ne razlikujeta v nobeni fizični lastnosti, ne razlikujeta niti v nobeni mentalni.« (Kim, 2001: 10)

ne zadostnosti nesporno zaključimo, da je *tudi* njena fizična baza *F* vzrok za pitje. Slika, ki ponazarja to situacijo, je naslednja:

Slika 2 (Po drugi značilnosti supervenience duha nad telesom, tj. trditvi, da je pojav fizične lastnosti zadosten za pojav psihične.)



Kaj je vzrok za pitje po tej sliki? Žeja in fizična lastnost *F*.

Tukaj se skriva težava fizikalističnega pristopa k zagovarjanju mentalne vzročnosti, ki se pri tem sklicuje na supervenience duha nad telesom. Odgovor, ki ga ponuja druga slika, namreč namiguje na to, da ima pitje *dva različna vzroka*, tj. žejo in fizično lastnost *F*, česar pa bi se morali izogibati. Zakaj? Zato, ker nas sprejetje trditve, da ima fizični dogodek naenkrat dva različna vzroka, mentalnega in fizičnega, vodi v prekomerno določenost učinka.

Ali lahko mogoče žejo razumemo kot vmesni člen v vzročni verigi, ki se začne s fizično lastnostjo *F* in konča s pitjem? Žal ne, saj bi to pomenilo, da se mora najprej pojaviti nevrofiziološka supervenientna baza in šele potem žeja, kar pa, glede na to, da je njun pojav vedno hkraten, ni možno.

Tako prekomerna določenost učinka, ker je supervenientna baza sama povsem zadosti za nastop fizičnega pojava, pomeni grožnjo fizičnega vzroka, da bo izključil mentalnega (ki bi s tem ostal brez kakršnekoli vzročne moči in postal *epifenomen*), saj je vprašljivo, ali je mentalni vzrok glede na to, je fizični sam popolnoma zadosten za nastop fizičnih pojavov, sploh potreben. Vprašanje, kako so lahko mentalne lastnosti glede na to, da so fizične same popolnoma zadosti za pojav dogodkov, vzročno učinkovite, imenujemo *problem vzročne izključitve* in običajno predstavlja sinonim za problem mentalne vzročnosti na sploh.¹⁷

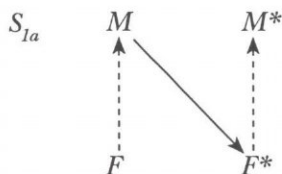
Seveda bi lahko nekdo ugovarjal, da pitje ni fizični dogodek, ampak *deja*-

¹⁷ To vprašanje predstavlja po mnenju številnih filozofov največji problem mentalne vzročnosti. Kot argument lahko problem vzročne izključitve v standardni obliki zapišemo takole:

(1) *Fizikalizem primerkov*: Vsak primerok mentalnega dogodka (tj. vsak dogodek, ki ima mentalne lastnosti) je identičen z nekim primerkom fizičnega dogodka (tj. z nekim dogodkom, ki ima fizične lastnosti).

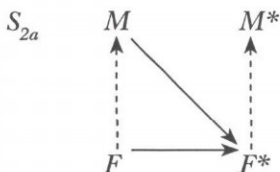
nje,¹⁸ ki po definiciji vsebuje tudi psihično komponento. Tako je pitje v bistvu mentalni dogodek, ki ima prav tako kot npr. žeja svojo fizično bazo. Žal pa nam tudi to ne pomaga, slika *pozročanja fizičnega z mentalnim* postane sicer bolj zapletena, rezultat pa ostane isti:

(M je žeja, F je njena fizična baza, M^* je pitje, F^* je njegova fizična baza.)



Na vprašanje, kaj je vzrok za F^* , lahko po tej sliki odgovorimo, da je to gotovo M .

Vemo pa, da pomeni sprejetje žeje M kot vzroka za F^* kršitev vzročne zaprtosti fizičnega prostora in opustitev fizikalizma, poleg tega pa skladno s supervenienco duha nad telesom (njena druga lastnost) prav tako velja, da je fizična baza, ki določa mentalno stanje, nomološko zadostna za njegov pojav. Tako dobimo, da je F nomološko zadosten za pojav žeje M in da je pojav žeje M nomološko zadosten za pojav F^* ; iz česar sledi, da je F nomološko zadosten za pojav F^* .¹⁹ Zdi se, da imamo za isti dogodek (F^*) na voljo dva zadostna in neodvisna vzroka, mentalnega (M) in fizičnega (F). (Glej Kim, 2001: 43–44) Slika, ki ponazarja to situacijo, je naslednja:



(2) Vzročno moč primerka fizičnega dogodka v celoti določajo njegove fizične lastnosti.

(3) *Nereducibilnost mentalnega*: Mentalne lastnosti niso niti identične niti reducibilne na fizične lastnosti.

(\therefore) (4) Mentalne lastnosti primerka mentalnega dogodka niti delno ne določajo njegove vzročne moči. (Iz 1, 2, 3)

(\therefore) (5) Mentalne lastnosti niso vzročno učinkovite. (Iz 4)

\therefore (6) Mentalne lastnosti niso vzročno relevantne; takšne lastnosti so epifenomenalne. (Iz 5) (Van Gulick, 1995: 236)

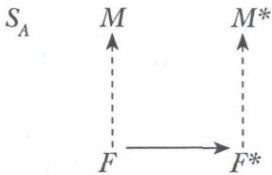
¹⁸ Angl. *action*.

¹⁹ To lahko ponazorimo tudi s pomočjo protidejstvenikov: če se ne bi pojavil F , se ne bi pojavila žeja M , in če se ne bi pojavila žeja M , se ne bi pojavil F^* ; torej, če se ne bi pojavil F , se ne bi pojavil F^* .

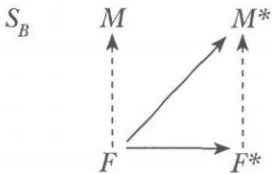
Kaj je vzrok za F^* po tej sliki? Žeja M in fizična baza F

Žal nastale situacije ne moremo pojasniti tako, da fizična baza F povzroča žejo M , ki jo potem uporabimo kot vmesni vzrok za povzročitev F^* , ker relacija med F in žejo M ni vzročna. Poleg tega pa bi pomenilo sprejetje žeje M kot vzroka za F^* kršitev principa vzročne zaprtosti fizičnega prostora. Prav tako ne moremo reči, da žeja M in njena fizična baza F skupaj povzročata F^* (kot delna vzroka), saj sta tako F kot tudi žeja M sama popolnoma zadosti za povzročitev F^* . (Glej Kim, 2001: 44)

Kaj nam potem ob sprejetju supervenience sploh ostane? Ali lahko govorimo o vzročnosti iste ravni? Če imamo v mislih fizično, da, če imamo v mislih mentalno, ne. Slika, s katero lahko ponazorimo to situacijo, je naslednja:



Ali lahko govorimo o vzročnosti med ravnema? Če mislimo s tem na vzročnost navzdol, ne, če mislimo s tem na vzročnost navzgor v smislu povzročitve fizične baze mentalnega, da. Slika, ki prikazuje to situacijo je naslednja:



Kim zaključí, da sta vzročni relaciji od M do M^* in od M do F^* ne-videzni, tj. »senci« pravega vzročnega procesa, ki se odvija med F in F^* . (Glej Kim, 2001: 45)

Vidimo, da sprejetje supervenience kot tiste relacije med duhom in telesom, ki ohranja mentalno vzročnost, po Kimovem mnenju ni prava odločitev. Zagata, v kateri se znajdemo, je namreč ta, da če mentalne lastnosti imajo vzročno moč tvegamo kršitev vzročne zaprtosti fizičnega prostora in prekomerno določenost učinka, če pa je nimajo, sprejmemo epifenomenalizem, ki mentalnemu odreka kakršnokoli vzročno moč. To lahko zapišemo tudi v obliki konstruktivne dileme, ki jo imenujemo *vzročna dilema*:

- (1) Ali mentalne lastnosti imajo vzročno moč ali pa ne.
- (2) Če jo imajo, tvegamo kršitev vzročne zaprtosti fizičnega prostora in prekomerno določenost učinka.

(3) Če pa je nimajo, sprejmemo epifenomenalizem, ki mentalnemu odreka kakršnokoli vzročno moč.

∴ (4) Ali kršimo vzročno zaprtost fizičnega prostora ali pa sprejmemo epifenomenalizem.

Jasno je, da za supervenientnega fizikalista, ki želi ohraniti mentalni realizem in fizični monizem, noben rog dileme ne predstavlja prave alternative, res pa je, da se s Kimovim argumentom, ki nas je do nje pripeljal, vsi ne strinjajo.

IV. Odgovor Thomassonove na vzročno dilemo

Njen predlog rešitve Kimove vzročne dileme temelji na znani ideji, ki je po mojem mnenju sicer vselej problematična,²⁰ namreč, da lahko imamo dve različni vzročni razlagi istega dogodka, ki se med seboj ne izključujeta.

Vzemimo kot primer odgovor na vprašanje, zakaj so moje hlače po pranju postale rožnate.²¹ Na voljo imamo dve različni razlagi, in sicer (i) hlače so rožnate, ker so se prale skupaj z novo rdečo majico, in (ii) hlače so rožnate, ker imajo molekulsko zgradbo z ustrezno valovno dolžino. Vendar sta po njenem obe razlagi združljivi, ker se nanašata na različni relaciji. Prva se nanaša na vzročne dejavnike iz preteklosti, ki učinek povzročijo, in jo lahko imenujemo vzročnost, druga pa na spodaj ležečo fizično bazo, ki se hkrati z učinkom le pojavi, in jo lahko imenujemo realizacija.²²

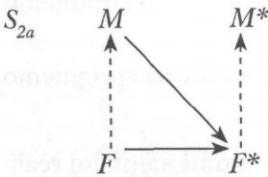
Za vzročnost je značilno časovno sosledje dogodkov, tj. prvi v časovnem razmiku povzroči drugega (ne glede na to, kako majhen je ta), za realizacijo pa, da se oba dogodka pojavita hkrati, tj. prvi, ki realizira, in drugi, ki je realiziran, nastopita sočasno. Ker je le ena izmed teh relacij vzročna, se niti ne izključujeta niti nas njuna hkratna prisotnost ne vodi v prekomerno določenost učinka. Takšno razlikovanje, ki sploh ni novost, ampak prej dobro znano dejstvo, je glavno sredstvo, s katerim bo Thomassonova poskušala rešiti vzročno dilemo.

Tarča njenega napada je tisti korak v Kimovem argumentu, ki pravi, da je F nomološko zadosten za pojav žeje M in da je pojav žeje M nomološko zadosten za pojav F^* ; iz česar sledi, da je F nomološko zadosten za pojav F^* .

²⁰ Za rešitve, ki zagovarjajo isto idejo in ki so po mojem mnenju problematične, glej Bregant, 2002.

²¹ Za izvirni primer glej Thomasson, 1998: 183.

²² Thomassonova kot o relaciji med mentalnim in fizičnim govori o realizaciji, in ne o supervenenci, kot to dela Kim, kar pa ne spremeni ničesar, saj je realizacija del supervenience, ali kot pravi Kim: »Iz razumnega branja pojmov, vključenih v trditev, da so mentalna stanja fizično realizirana, zelo verjetno izhajajo, da supervenirajo nad fizičnimi« (Kim, 1995a: 195).

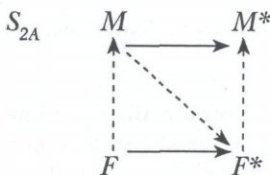


(Črtkani puščici označujeta relacijo realizacije oziroma supervenience, polni pa vzročnosti.)

Težava, ki s tem nastane, je, kot smo že videli, da ima F^* naenkrat dva vzroka, M in F , ki sta že vsak zase popolnoma zadosti za njegov pojav. To nas vodi v prekomerno določenost učinka in v skrajni fazi v izključitev mentalnega iz vzročnih razlag.

Thomassonova se s takšnim sklepom ne strinja in pravi, da »je nastalo situacijo mogoče rešiti s pomočjo običajnega razumevanja slojevitega modela sveta, po katerem je vzročnost relacija, ki se pojavi le na isti ravni – vzročnost navzgor in vzročnost navzdol ne obstaja – med različnimi ravnmi pa ne vlada relacija vzročnosti, ampak relacija določljivosti [...].« (Thomasson, 1998: 187) Po njenem je verjetno, da tako kot obstajajo predmeti in lastnosti višjih ravni, ki so odvisni od tistih na nižji, niso pa na njih reducibilni, obstajajo tudi vzročne relacije višjih ravni, ki so odvisne od tistih na nižjih, niso pa na njih reducibilne. Vzemimo kot primer naslednjo vzročno relacijo: špekulacija investitorjev je povzročila zlom borze.²³ Takšna vzročna zgodba ni plauzibilna, če ne temelji na vzročnih relacijah, ki se nahajajo na nižjih, fizičnih ravneh – če med špekulanti in posredniki ne bi bilo telefonskih pogovorov, izmenjave besed, pošiljanj sporočil po faksu ipd. – špekulacija investitorjev ne bi veljala več kot vzrok za zlom borze. (Glej Thomasson, 1998: 188) Takšna odvisnost vzročnih relacij višjih ravni pomaga ustvariti občutek, da so povezane in odvisne od vzročnih relacij nižjih ravni in da ne vsebujejo ničesar skrivnostnega in nerazložljivega.

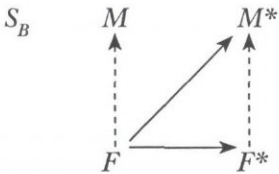
Vzročna učinkovitost mentalnega v takšnem smislu pa nas naj ne bi vodila v prekomerno določenost učinka, saj če S_{2a} modificiramo skladno z opisano idejo, vidimo, da F^* ni prekomerno določen, ker ga M ne povzroča, relacija, ki obstaja med ravnmi, je namreč lahko le *realizacija*.



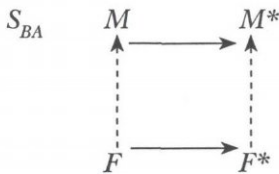
²³ Za primer glej Thomasson, 1998: 188.

Tako pri pojasnjevanju M^* z M in F^* ne pride do nobene napetosti, saj ga M povzroča, F^* pa le realizira, s čimer se izognemo kršitvi vzročne zaprtosti fizičnega prostora, saj *vzročnost*, ki jo je zahteval Kim med M in F^* zato, da bi M lahko povzročil F (glej sliko S_{2a}), ne obstaja.

Vendar pa se Thomassonova zaveda, da vse ovire še niso premagane, saj v nadaljevanju pravi, da »čeprav M^* ni prekomerno določen z M in F^* , pa bi lahko nekdo trdil, da je pravi tekmeč M -ju pri povzročanju M^* -ja F in ne F^* «²⁴ (Thomasson, 1998: 189) *In točno to trdi Kim*. Slika mentalne vzročnosti, ki nam ostane po njegovem argumentu, je namreč sestavljena iz dopuščanja vzročnosti na fizični ravni, ki je osnova za obstoj vzročnosti navzgor, ki poteka preko fizične realizacije ($F \rightarrow F^*$, $F^* \rightarrow M^*$, $\rightarrow F \rightarrow M^*$).



Takšna slika pa je po njenem problematična zato, ker predpostavlja obstoj vzročnosti med ravnema, vemo pa, da je lahko edina relacija, ki obstaja med ravnema, realizacija, in tako govoriti o vzročnosti med F in M^* ni nič drugega kot *zamenjava* realizacije in vzročnosti. Pravi, da relacijo med F in M^* mogoče lahko imenujemo vzročnost v vsakodnevem govorjenju, v filozofski razpravi pa si tega ne smemo privoščiti in se moramo strogo držati razlikovanja med vzročnostjo in realizacijo, na osnovi katerega je lahko relacija med njima edino realizacija. Če S_B modificiramo skladno z njeno idejo vidimo, da v primeru fizične lastnosti F , ki domnevno povzroča mentalno lastnost M^* ; M^* ni prekomerno določen z M in F ; čeprav F povzroča F^* ; pa F , ker F^* le realizira M^* ; tranzitivno *ne* povzroča M^* . (Glej Thomasson, 1998: 190)



Zdi se, da se njena slika mentalne vzročnosti s predpostavljanjem vzročnih relacij na višjih ravneh, ki so odvisne od tistih na nižjih, izogne epifeno-menizmu mentalnih lastnosti, s predpostavljanjem strogega razlikovanja med realizacijo in vzročnostjo pa tudi prekomerni določenosti učinka in

²⁴ P , ki nastopa v izvirniku, sem zaradi združljivosti z našimi simboli zamenjal s F -jem.

tako uspešno reši Kimovo vzročno dilemo oziroma problem mentalne vzročnosti nasploh.

V. Ugovor predstavljeni rešitvi Kimove vzročne dileme

Ali je odgovor Thomassonove na vzročno dilemo res tako prepričljiv, kot se zdi? Po mojem vse le ni tako jasno, kot nas prepričuje Thomassonova. Na prvi pogled izgleda problematično njeno prepričanje, da imamo na obeh ravneh, mentalni in fizični, opraviti s pravo ali pristno vzročnostjo, supervenienca, ki ju povezuje, pa pri tem *ne* predstavlja ovire. V nadaljevanju bom zato poskusil pokazati, da je odgovor na to, kje se nahaja prava vzročnost, v veliki meri odvisen od našega razumevanja supervenience. Pri tem bom predpostavljaj, da lahko pravi vzrok za nek dogodek predstavlja le lastnost, ki je nujna in zadostna za njegov pojav, s čimer bom svoj ugovor tudi začel.

Pri odgovoru na vprašanje, na kateri ravni imamo opraviti s pristno vzročnostjo, je ključnega pomena za to, katere pogoje mora izpolniti neka lastnost, da bi lahko veljala za popolni vzrok. Običajno se trdi, da »morajo biti popolni vzroki ne samo zadostni za svoje učinke, ampak (če naj bi se izognili prekomerni določenosti) tudi nujni.« (Corbi, Prades, 2000: 19) Ta definicija je pomembna zato, ker imamo na eni strani Kima, ki trdi, da je edino F (sicer tranzitivni) vzrok za M^* ; s čimer zagovarja povzročanje mentalnega s fizičnim (gre za povzročanje mentalnih lastnosti preko realizacije njihovih fizičnih baz), na drugi strani pa Thomassonovo, ki trdi, da je edino M vzrok za M^* ; s čimer zagovarja povzročanje mentalnega z mentalnim. Da bi ugotovili, katera »vzročna« veriga je resnično vzročna oziroma kje se nahaja prava vzročnost, moramo ugotoviti, katera izmed njiju vsebuje popolni vzrok, povedano drugače, v primeru M^* -ja, ki naj bi bil prekomerno določen, moramo ugotoviti, katera izmed obeh lastnosti, F ali M , je takšna, da lahko sama povzroči M^* .

Nesporno je, da M supervenira nad F -jem, kar po standardni (tradicionalni) definiciji supervenience pomeni, da je M določen ali odvisen s F -jem oziroma, da vedno, ko se pojavi M , se pojavi tudi, in obratno, vedno, ko se pojavi F , se pojavi tudi M . Ali se po tej definiciji M lahko pojavi sam in povzroči M^* ? Ne. Ali se po tej definiciji lahko F pojavi sam in povzroči M^* ? Ne. Težava je v tem, da se oba vedno pojavita skupaj, zaradi česar lahko v najboljšem primeru oba obravnavamo le kot delna vzroka za pojav M^* -ja, kar pa nas nezogibno vodi v kršitev vzročne zaprtosti fizičnega prostora.

Kaj sedaj? Videli smo, da je po Kimovem mnenju je edini izhod iz takšne situacije sprejetje tega, da F (tranzitivno) povzroči M^* tako, da povzroči

njegovo fizično bazo F^* : To zagotavlja ohranitev fizikalizma, vendar vodi v izključitev M -ja kot vzroka. Thomassonova temu nasprotuje in pravi, da F glede na to, da ne povzroča M -ja, ampak ga le realizira, ne more tranzitivno povzročati niti M^* -ja, saj gre v obeh primerih za relacijo *med* ravnema.²⁵ Meni, da se rešitev gornje situacije skriva v sprejetju tega, da M povzroči M^* : Opozoriti moramo na to, da niti v Kimovem primeru niti v primeru Thomassonove ne govorimo o dveh vzrokih; v njegovem je popolni vzrok za M^* F , v njenem pa M . Očitno je, da nas standardno razumevanje supervenience pri iskanju odgovora na vprašanje, kje se nahaja prava vzročnost, ne pripelje nikamor, prej nasprotno, zdi se, da so novonastale težave ravno posledica njenega sprejemanja.

Menim, da je takšen vtis ob predpostavki supervenience kot relacije, ki velja med različnimi ravnmi, pravilen. Vendar bi kljub temu rad opozoril na dejstvo, da je takšna situacija, v kateri moramo ugotavljati, kje obstaja prava vzročnost, predvsem posledica tradicionalnega razumevanja supervenience. Ta, kot vemo, predpostavlja, da so lastnosti višjega reda določene ali odvisne od lastnosti nižjega reda. Odgovor na vprašanje, kje se nahaja prava vzročnost, pa bi lahko našli zelo hitro, če bi supervenienčo razumeli tako, kot je to na začetku devetdesetih let predlagal Grimes.²⁶

Grimes se s tem, da je »glavna značilnost [supervenience] odvisnost (ali določljivost) [...]«. « (Kim, 1993: 53), ne strinja in meni, da sta določljivost in odvisnost dve različni relaciji. Glede na to, katera izmed njiju v supervenienči nastopa, pa po njegovem ločimo *supervenienčo z določljivostjo* (to je tradicionalna ali standardna supevenienca) in *supervenienčo z odvisnostjo*. Supervenienca z določljivostjo pravi, da so obstoj in lastnosti ene stvari *določeni* z obstojem in lastnostmi drugih stvari, supervenienca z odvisnostjo pa, da so *odvisni*.

Razliko med njima lahko ponazorimo z naslednjim Grimesovim primerom, ki opisuje *slednjo*. Vzemimo sistem zakonov S , v katerem se lahko S_2 pojavi le, če se je pred njim pojavil S_1 , čeprav se S_2 ne pojavi vedno, ko se je pojavil S_1 . V tem primeru je S_2 odvisen od S_1 , saj če se ne pojavi S_1 , se ne more pojaviti niti S_2 . Toda S_2 ni določen s S_1 , saj se lahko S_1 pojavi, ne da bi se pojavil S_2 . Zaključimo lahko, da je S_1 nujen, ni pa zadosten za S_2 . V primeru mentalnega in fizičnega bi to pomenilo, da je M , ker se ne more pojaviti brez F -ja, od njega odvisen. Vendar M z njim ni določen, saj se lahko F pojavi, ne da bi se pojavil M . Zaključimo lahko, da je F nujen, ni pa zadosten za M . To, da je npr. A samo nujni pogoj za B , je glavna razlika med supervenienčo z od-

²⁵ Spomniti se moramo, da njena slika ne predpostavlja vzročnosti navzdol kot nujnega pogoja za vzročnost na isti ravni, saj gre v primeru relacije med M in F^* za realizacijo, ne pa za vzročnost.

²⁶ Za predlog glej Grimes 1991.

visnostjo in standardno supervenienco, ki predpostavlja, da A ni samo nujen, ampak tudi zadosten pogoj za B .²⁷ (Za to, da se pojavi mentalna lastnost M je, tako poleg F -ja potrebno imeti še ustrezno fizično vzročno zgodovino; npr. pri hoji po žerjavici občutite bolečino le, če se hkrati z njenim realizatorjem ne pojavi tudi fizična lastnost, ki njen pojav blokira.)

In kakšno zvezo ima to sedaj s tem, na kateri ravni se nahaja prava vzročnost? Če posvojimo Grimesovo idejo o supervenienci z odvisnostjo, hitro ugotovimo, da je lahko popolni vzrok za M^* samo F , kar pomeni, da je prava vzročnost tista, ki poteka preko realizacije fizičnih baz, ne pa tista, ki poteka od M -ja do M^* -ja. Pojdimo po vrsti in si še enkrat oglejmo naša kandidata za popolni vzrok v luči superveniencie z odvisnostjo. Nesporno je, da M supervenira nad F -jem, kar pa po definiciji superveniencie z odvisnostjo pomeni, da je M odvisen od F -ja. Ali se M lahko pojavi sam in povzroči M^* ? Ne, saj je pojav F -ja nujni pogoj za pojav M -ja, s čimer M kot kandidat za popolni vzrok za M^* zaradi težav, opisanih na prejšnji strani, odpade. Ali se lahko F pojavi sam in povzroči M^* ? Da, saj je pojav F -ja samo nujni, ne pa tudi zadostni pogoj za pojav M^* -ja, s čimer se F kot kandidat za popolni vzrok izogne vsem težavam, ki doletijo M .

Ker se lahko F pojavi sam in povzroči M^* , ne da bi bil pri tem na kakršenkoli način odvisen od M -ja, zaradi česar predstavlja popolni vzrok za M^* , lahko zaključimo, da je pristna vzročna veriga za M^* tista, ki poteka preko povzročitve njegove fizične baze F^* in ki jo zagovarja Kim. Zdi se, da se Thomassonova vsaj za tistega, ki razume supervenienco malo šibkeje, tj. v smislu odvisnosti in ne določljivosti, ne izogne epifenomenalizmu mentalnih lastnosti, saj se lahko po takšni relaciji med duhom in telesom prava vzročnost nahaja le na fizični ravni.

Zaključimo lahko, da odgovor Thomassonove na Kimovo vzročno dilemo za supervenientnega fizikalista ni prava rešitev, saj se z njim žal ne izogne njenemu drugemu rogu, tj. epifenomenalizmu, ki mentalnemu odreka kakršnokoli vzročno moč. Tako se ob problematičnosti tudi drugih predlogov rešitve problema mentalne vzročnosti, ki prisegajo na tradicionalno supervenienco kot pravo relacijo med duhom in telesom, postavlja vprašanje, ali je mogoče ne bi bilo dobro zamenjati z nečim drugim? Mogoče z Grimesovo supervenienco z odvisnostjo, ki po mnenju nekaterih imena superveniencia sploh ne zasluži, kar pa je, če lahko z njo pri reševanju mentalne vzročnosti in posledično problema duha in telesa dosežemo boljše rezultate kot s standardno supervenienco, zanemarljiva in lahko popravljiva pomanjkljivost.

²⁷ Opozoriti pa velja, da superveniencia z odvisnostjo, ki jo favorizira Grimes, reši vse probleme, ki jih reši standardna, pa tudi nekatere druge, ki jih tradicionalna ne.

Literatura

- Block, N. (1990). »Can the Mind Change the World«. V: Boolos, G. (ur.), *Meaning and Method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bregant, J. (1999). »Supervenienca«. *Analiza*, 2, str. 51–67.
- Bregant, J. (2001). »Problem duha in telesa in argument iz supervenience«. *Analiza*, 1/2, str. 49–67.
- Bregant, J. (2002). *Problem psihičnega v fizičnem svetu*. (doktorska disertacija)
- Corbi, J. E. in Prades, J. L. (2000). *Minds, Causes and Mechanisms*. Oxford: Blackwell.
- Crane, T. (1995). »The Mental Causation Debate«. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 69, str. 211–236.
- Davidson, D. (1995). »Mental Events«. V: Moser P. K. in Trout, J. D. (ur.) *Contemporary Materialism*, London: Routledge.
- Descartes, R. (1988). *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Descartes, R. (1985). *Meditations*. V: Cottingham, J., Stoothoff, R. in Murdoch, D. (ur.), *The Philosophical Writtings of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fodor, J. (1981). *Representations*. Brighton: Harvester Press.
- Grimes, T. R. (1991). »Supervenience, Determination and Dependency«. *Philosophical Studies*, 62, str. 81–92.
- Heil, J. in Mele, A. (ur.) (1995). *Mental Causation*, Oxford: Clarendon.
- Horgan, T. (1996). »Kim on the Mind-Body Problem«. *British Journal for the Philosophy of Science*, 47, str. 579–607.
- Horgan, T. (1997). »Kim on Mental Causation and Causal Exclusion«. *Philosophical Perspectives*, 11, str. 165–184.
- Jackson, F. (1996). »Mental Causation: The State of the Art«. *Mind*, 105, str. 377–413.
- Jacob, P. (1997). *What Minds Can Do*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1996). *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview.
- Kim, J. (2001): *Mind in a Physical World*. Cambridge: MIT Press.
- Miščević, N. in Smokrović, N. (1989) (ur.). *Kompjutori, mozak i ljudski um*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.
- Miščević, N. in Markič, O. (1998). *Fizično in Psihično*. Šentilj: Aristej.
- Moser, P. K. in Trout, J. D. (1995) (ur.). *Contemporary Materialism*. London: Routledge.
- Putnam, H. (1980b). »The Nature of Mental States«. V: Block, N. (ur.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Cambridge: Harvard University Press.

- Putnam, H. (1995). »Philosophy and our Mental Life«. V: Moser P. K. in Trout, J. D. (ur.), *Contemporary Materialism*, London: Routledge.
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Sesardić, N. (1984). *Fizikalizam*. Novi Beograd: IIC SSO Srbije.
- Thomasson, A. (1998). »A Nonreductivist Solution to Mental Causation«. *Philosophical Studies*, 89, str. 181–195.

PRIKAZI IN OCENE

GIORGIO AGAMBen

HOMO SACER

Il potere sovrano e la nuda vita

Einaudi, Torino 1995, 225 str.

Zgradba knjige *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* Giorgia Agambena¹ ustreza njenemu zastavku. Razdeljena je na tri glavne dele z naslovi »Logika suverenosti«, »Homo sacer« in »Koncentracijsko taborišče kot paradigma biopolitike moderne«. V zaporedju posameznih poglavij in med njimi vstavljenimi prehodi kot območji nerazločljivosti se uteleša ideja knjige. Na kratko bi jo lahko opredelili s stavkom, da je razmerje med suvereno oblastjo in golim življenjem razmerje izobčenja, ki ima strukturo izjeme.

¹ Giorgio Agamben, eden najbolj odmevnih sodobnih italijanskih filozofov, predava estetiko na univerzi v Veroni. Zanimivo je, da je leta 1965 diplomiral iz prava na Univerzi v Rimu in med drugim igral tudi vlogo Svetega Filipa v Pasolinijevem filmu *Evangelij po svetem Mateju*. Šele v okviru podiplomskega študija se je posvetil filozofiji, ko se je v letih 1966 in 1968 udeleževal seminarjev Martina Heideggerja v Freiburgu. Pozneje se je ukvarjal predvsem s proučevanjem razmerja med filozofijo in literarno teorijo. V zvezi s to tematiko je izdal več knjig, kot so *Stance (Stanze)*, *Govorica in smrt (Linguaggio e la morte)*, *Ideja proze (Idea della prosa)*. Bil je urednik italijanske izdaje zbranih del Walterja Benjamina, leta 1995 pa sta skupaj z Gillesom Deleuzom izdala knjigo *Bartleby, formula kreacije (Bar-*

*Če izhajamo iz naše interpretacije, da je Agambenova struktura razmerja med oblastjo in subjektom ekstimna, bi lahko za ekstimno jedro razmerja med tečajem oblasti na eni strani in posameznika (telesa) na drugi strani določili golo življenje, ki ima v pričujočem tekstu ključno vlogo.*² Golo življenje nastopi kot nerazločljivo območje

tleby, la formula della creazione). Po letu 1989 se je usmeril predvsem na raziskovanje politične teorije. Med pomembnejša dela njegovih raziskav s tega področja sodijo *Prihajajoča skupnost (La comunità che viene): 1990*, *Sredstva brez ciljev: zapiski o politiki (Mezzi senza fine: Noti sulla politica): 1996*, *Kar ostane od Auschwitzta; Arhiv in pričevanje (Quel che resta di Auschwitz; L'archivio e il testimone): 1998* in pa *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje (Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita): 1995*, ki je tudi predmet pričujočega prikaza.

² Povezava med golim življenjem in ekstimnim je najbolj razvidna v Agambenovi razlagi drže t.i. »muslimanov« v koncentracijskih taboriščih, katerih pričevanju je posvetil knjigo *Quel che resta di Auschwitz; L'archivio e il testimone*. Za t. i. »muslimane« pa tudi S. Žižek zapiše, da predstavljajo nekakšno »nečloveško« travmatično jedro oziroma, so »človeški« na ekstimen način; Glej: Žižek, S., »(Zlo)rabe katastrof« v *Problemi*, 40, št. 5-6/2002, str. 105–114.

med obema tečajema, znotraj katerega sam zakon sovpade z naravo. V tem območju se za Agambena prikaže polna moč biopolitike, saj se zabrišejo meje med tečajema oblasti in subjekta, s tem pa se celotna struktura sesede sama vase. Posledično je oblast, podobno kot pri Foucaultu, hkrati vsepričujoča in neobstoječa.

Pomembna teza Agambenove razlage ekstirnega razmerja med oblastjo in subjektom kot zanke suverene izjeme je, da je ta obstajala že od samega nastanka oblasti, kot bomo skušali pokazati v nadaljevanju. Prve zametke omenjenega razmerja išče Agamben v arhaičnem rimskem pravu in nadaljuje s prikazom zgodovinskega razvoja nenehne širitve polja ekstirnosti z obeh tečajev v različnih zgodovinskih obdobjih, dokler ne preide v samo jedro ekstirnega razmerja, v območje popolne nerazločljivosti med obema v sedanosti.

Bistvena novost v Agambenovi razlagi koncepta biopolitike je, da se je loteva s tečaja oblasti in tečaja subjekta hkrati, pri čemer, po našem mnenju, nujno naleti na ekstirno jedro (golo življenje), ki se mu ni moč izogniti, ne glede na to, s katerega tečaja se mu približamo. Kljub temu, da ostaja vprašanje, ali je golo življenje tudi že subjekt, za ekstirnost med Drugim in subjektom velja, kot nas je opozoril J.-A. Miller, da ne obstaja druga subjektiviteta razen tiste, ki je v Drugem, in da je spraševanje o tem, kaj naredi Drugega Drugega, v resnici spraševanje o tem, kaj je v Drugem realnega.³ Po naši interpretaciji se na eni strani Drugi (suverena oblast) kaže v samem

golem življenju tako, da oblast vseskozi ohranja možnost lastne ukinitve, medtem ko subjekt postane golo življenje kot telesni ujetnik in izobčenec znotraj te iste suverene izjeme.

Prvi dve poglavji knjige predstavljata oba tečaja ekstirnosti, medtem ko v tretjem poglavju avtor izpostavi koncentracijsko taborišče kot paradigmatični primer ekstirnega razmerja med oblastjo in golim življenjem.

Najprej se Agamben približa omenjenemu jedru, kot se kaže s strani oblasti. Agamben pri tem izhaja iz *paradoksa oblasti* pri Carlu Schmittu, ki v *Politični teologiji* zapiše, da je edina suverena oblast tista, ki ima moč razglasiti izredne razmere oziroma ki odloča o izjemi glede na lastno pravilo. Oblast ima torej strukturo izjeme (*Ausnahme*), saj se nosilec oblasti sočasno nahaja zunaj in znotraj zakona.⁴ Agamben od tu nadaljuje, da se pravilo kot tako vzpostavlja le skozi lastno ukinitiv z ohranjanjem razmerja do lastne izjeme. Izjema pa je v svojem bistvu izključitev. Pravilo se nanaša na izjemo s prekinitvijo nanašanja nanjo, torej z odmikom od nje. Pri tem je bistveno, da ne gre za razmerje popolne zapuščenosti, temveč za razmerje, ki izključeno »ohranja zunaj«.⁵

Na kateri točki se Agambenova razlaga koncepta oblasti loči od teorije oblasti Michela Foucaulta? Agamben se seveda opira na opažanja Deleuza, Foucaulta in Blanchota, ki so vsak na svoj način prišli do sklepa, da ima pravnopolitični red strukturo vključitve tistega, kar je »ohranjano zunaj«. Če za Foucaulta v *Nadzorovanju in kaznova-*

³ Miller, J.-A., »Ekstirnost« v *Problemi-Razprave*, 27, št. 5/89, str. 33–46.

⁴ Agamben, G., *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, str. 19, 20.

⁵ *Ibid.*, str. 22.

nju velja, da se oblast ohranja na način vključitve izključenega, je za Agambena na tej točki bistveno, da ne gre zgolj za ponotranjenje izjeme skozi izključitev, ampak nasprotno za izenačitev izjeme s pravilom preko ukinitve veljavnosti pravnega reda, in sicer tako, da se šele z opustitvijo medsebojnega razmerja med tistim, kar izključuje in tistim, kar je izključeno oziroma med redom in izjemo vzpostavi resnično razmerje.⁶ V razmerju do izjeme se vzpostavi topologija nerazločljivosti med dejstvom in pravnim redom, med zunanjim in notranjim. Tako vznikne prostor veljavnosti oblasti, kar Schmitt imenuje *Ortung*. Analogno temu Agamben v nasprotju s Foucaultovim »velikim zapiranjem« v *Nadzorovanju in kaznovanju* ne postavi za vrhovni primer te strukture zapor, temveč koncentracijsko taborišče, kjer pravni red kot v zaporu ni analogen državnemu redu, pač pa gre za neko partikularno kaznovalno pravo, vzpostavljeno v času vojne, za nasprotje med lokalizacijo in državnim redom.⁷

Za logiko oblasti pri Agambenu velja, da je izjema pravila simetrična primeru pravila, s katerim tvori zaključen sistem. Izjema je vključujoča izključitev, medtem ko je primer izključujoča vključitev. Primer je vedno izključen iz celote, v kolikor ji pripada, izjema pa je vanjo vključena, ravno zato, ker ji ne pripada. Če razlikujemo med inkluzijo (vsebovanjem) in pripadnostjo⁸, lahko rečemo, da neki termin lahko pripada neki množici,

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, str. 24

⁸ Za razlago pripadnosti in inkluzije v teoriji množic glej: Prijatelj, N., *Matematične strukture I (Množice-relacije-funkcije)*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1971.

ne da bi bil vanjo vključen in narobe, termin je lahko vključen v množico, ne da bi ji pripadal. V primerjavi z Badioujevo politično terminologijo v *Biti in dogodku*, ki povezuje pripadnost s prezentiranostjo v družbi in vsebovanost (vključenost) z reprezentiranostjo v metastrukturi (država) ter ločuje normalno stanje (posameznik pripada družbi in je vključen v metastrukturo), stanje izključenosti (posameznik je vključen v metastrukturo, a ne pripada družbi) in singularnost (posameznik pripada družbi, ne da bi bil vključen v metastrukturo), Agamben umešča izjemo suverenosti v prag nerazločljivosti med izključenostjo in singularnostjo. Agamben zapiše, da je suverena izjema »nekaj, kar ne more biti povsem vključeno v to, čemur pripada, in kar ne more v celoti pripadati temu, v kar je vključeno.«⁹

Po Agambenu je oblast odločitev o izjemi, ki ni istovetna razločevanju legalnega in nelegalnega. Ne zadeva ne *questio iuris*, ne *questio facti*, temveč samo razmerje med zakonom in živim dejstvom. Gre za vpis *nomosa* zunanjo-sti v telo, ki oblasti vedno znova daje pomen. Oblast ima normativni značaj, a ne zato, ker bi predpisovala in zapovedovala, temveč zato, ker si mora nenehno oblikovati prostor razmerja do realnega življenja tako, da ga normalizira. Pomeni vključitev prvotnega nasilja v pravni red.¹⁰ Oblast nima drugega življenja kot tistega, ki ga uspe ujeti vase skozi vključujočo izključitev, *exceptio*. Oblast oziroma zakon se hrani na življenjem, ki ga ohranjata sebi lastnega tako, da ohranjata z njim razmerje »zapustitve«. Sama zase nimata

⁹ Agamben, G., *Homo sacer*, str. 30.

¹⁰ *Ibid.*, str. 30, 31.

nikakršne eksistence, sta odločitev o poziciji neodločljivosti med *nomos* in *physis*, med zunanjim in notranjim, zato lahko rečemo, da nič ne obstaja zunaj oblasti, zakona.

V razdelku *Nomos basileus* avtor razišče primere razlage oblasti pri antičnih avtorjih, pri čemer razglasi Pindarja za prvega misleca suverene oblasti, ker je zapisal, da je *nomos* princip, ki ohranja v nerazločljivosti *Bia* in *Dike*, nasilje in pravičnost. Antagonizem med *nomos* in *physis* Agamben nadalje primerja s Hobbesovo delitvijo na naravno stanje in *commonwealth*, kjer ravno nasilje naravnega stanja opravičuje oblast, izvorno nasilje pa se ohranja v subjektu oblasti. Agamben navaja, da je po Straussovem mnenju že Hobbes meril na to, da naravno stanje ni neko dejansko obdobje, temveč prej nekakšen notranji princip države, ki se kaže v trenutku njene razpustitve. Schmittovo izredno stanje in Hobbesovo naravno stanje sta tako samo dve plati istega procesa, kjer postane nekaj, kar je bilo predpostavljeno kot zunanje, notranje. V trenutku, ko izjema postane pravilo, pa naravno stanje in zakon sovpadeta.¹¹

To isto strukturo oblasti Agamben ugotavlja pri raziskavi paradoksa med konstitutivno in konstituirano močjo, oziroma nasiljem, ki zakon vzpostavi, in nasiljem, ki ga ohranja. Na podoben način kot je naravno stanje latentno prisotno v obliki prepovedi v stanju zakona, se suverena oblast deli na konstitutivno moč in konstituirano moč in obstaja v razmerju do obeh kot točka nerazločljivosti. Težavnost ohranjanja razlike med obema se kaže na primer v Robespierrovem poskusu misliti Vrhovno bitje hkrati znotraj in

zunaj revolucije, ki pa nujno pade v začarani krog, v totalitarnih režimih pa kot ohranjanje dvojne strukture, sočasnost obeh struktur, v katerih pa vedno ena prevlada.¹² Problematičnost razrešitve tega paradoksa preide v razpravo o ontološkem vprašanju med možnostjo in dejanskostjo, med možnostjo in dejanjem (*dýnamis* in *enérgeia*), ki jo je razvijal že Aristotel. Za Agambena je za premislek o tem razmerju pomembna Aristotelova misel, da se možnost ne izniči v trenutku aktualizacije, temveč se ohranja v odnosu do lastne ne-bitosti. Agamben navaja Aristotelovo *Metafiziko*¹³, kjer Aristotel zapiše, da naj bi bila stvar možna, če v trenutku udejanjenja lastne možnosti nič ni nemožno. To pa po Agambenovi interpretaciji ne pomeni, da je nemožno nasprotje možnega, temveč da obstaja način udejanjenja čiste možnosti, ki se ohranja v razmerju do dejanskosti na način ne-možnosti, ali opustitve možnosti ne-bitosti (*adynamía*) kot dovršitev možnosti ali možnost ne-možnosti udejanjenja. Poskus misliti čisto možnost popolnoma ločeno od dejanskosti kot izključitev ali možnost ne-bitosti, je poskus misliti ontologijo ali politiko onkraj figure razmerja, celo onkraj mejnega razmerja, kot je suverena izjema. V tem primeru pokaže aporija metafizike svojo politično naravo.¹⁴

Na koncu prvega dela prikaže Agamben zanko suverene izjeme še skozi razpravo o formi zakona, kjer trdi, da je Kafka v zgodbi *Pred vrati postave* predstavil primer strukture suverene prepovedi (izjeme), v italijan-

¹² *Ibid.*, str. 48, 49.

¹³ Aristoteles, *Metafizika*, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 222.

¹⁴ Agamben, G., *Homo sacer*, str. 51–56.

¹¹ *Ibid.*, str. 39, 42.

ščini, *il bando sovrano*.¹⁵ V tej zgodbi je po Agambenu Kafka predstavil čisto formo zakona, ko se zakon najmočnejše vzpostavlja prav s tem, da nič ne zahteva in ne predpisuje, torej kot čista zapoved. V trenutku, ko vaščan dospe do vrat postave, mu čuvar sporoči, da so bila vrata ves čas odprta samo zanj. Odprtost vrat, ki dopuščajo, da vstopiš, ne da bi trkal, so prisposoba za čisto formo zakona. Agamben v tem vidi nemožnost vstopa v nekaj, kar je ves čas odprto. Tako se spet ponovi shema suverene izjeme, po kateri te namreč zakon drži ujetega na način zapuščeneosti zunaj sebe.

Struktura suverene izjeme pa je ravno čista forma zakona, torej zakon kot čisto delovanje brez pomena (*Geltung ohne Bedeutung*). To je interpretacija zakona kot nerealizabilnosti iz Kafkovega *Procesa* Gershoma Gerharda Scholema, ki jo je predstavil v korespondenci z Walterjem Benjaminom. Prvi, ki je uvidel čisto obliko zakona reduciranega na ničelno točko pomena, je bil Kant. Kafka pa je opisal ravno življenje pod terorjem zakona, izpraznjenega vsebine. Agamben to primerja s sublimnim občutjem življenja v totalitarnih režimih, kjer je prazna moč zakona tako silovita, da postane nerazločljiva od življenja samega.¹⁶

Na tem mestu v knjigi Agamben prične z analizo druge plati ekstimnega jedra suverene izjeme, ki prikazuje, kako se samo življenje (subjekt) s simetrično inverzno gesto spreminja v zakon. V skrajni točki dovršitve čiste forme za-

kona, ko zakon postane do popolnosti nerazumljiv, postane golo življenje samo. Agamben izpostavi dve možni interpretaciji tega stanja. Medtem ko Scholem v življenju v vasi pod gradom Kafkove zgodbe vidi zgolj nadaljevanje čiste forme zakona onkraj vsebine, pa Benjamin v luči mesijanskega nihilizma uvidi, da se zakon v skrajni točki dovrši tako, da preneha obstajati. Po Benjaminu je stanje izjeme sinonim za zakon, ki se spremeni v golo življenje. Agamben, za razliko od omenjenih avtorjev, namesto virtualne izjeme čiste forme zakona postavi resnično stanje izjeme. Zato se njegova interpretacija Kafkove parabole razlikuje v tem, da se je vaščanu v resnici posrečilo zapreti vrata zakona, saj so se vrata, ki so bila odprta samo zanj, po njegovem obisku za vedno zaprla. Zakon postane za vedno nedostopen.

Po Agambenu je treba misliti dlje od čiste forme delovanja zakona brez vsebine, ki ohranja paradoks suverene izjeme, saj je čista forma zakona samo prazna forma razmerja. Prazna forma razmerja pa implicira oblast, ki je ravno zakon onkraj zakona, od katerega smo zapuščeni kot prostor nerazločljivosti med zakonom in življenjem in kot navaja Agamben, smo po Jeanu-Lucu Nancyju ravno v zapuščeneosti od zakona najbolj podrejeni totalnosti zakona, zato je tako težko izstopiti iz čiste zapovedi.¹⁷

Prehod iz prvega v drugo poglavje zaznamuje Benjaminova razprava o božanskem nasilju, ki niti ne postavlja zakona niti ga ohranja, temveč ga ukinja. Božansko nasilje kaže na povezanost obeh vrst nasilja, še več, kaže na to, da je povezava nasilja in zakona

¹⁵ V it. jeziku pomeni *il bando* lahko javni razglas, zapoved, prepoved, lahko pa tudi izobčenje, izgon; *essere in bando, a bandono* pa obenem biti v milosti nekoga ali pa biti svoboden.

¹⁶ *Ibid.*, str. 61.

¹⁷ *Ibid.*, str. 68, 69.

edina prava narava zakona. Nosilec vezi med nasiljem in zakonom pa je zanj golo življenje (*bloßes Leben*).¹⁸ Za Agambena analiza figure božanskega nasilja omogoča razumevanje notranje povezave med pravnim nasiljem in golim življenjem, z njo pa je povezan tudi pojem svetosti življenja. Po Agambenu v klasični Grčiji niso poznali izraza za življenje kot tako, razlikovali so med *zoe* in *bios*, tako da je bilo navadno življenje *zoe* mišljeno le v odnosu do kvalificiranega življenja človeka (*bios*), ki je bilo predvsem politično življenje. Golo življenje kot tako ni imelo predznaka svetosti, pridobivati ga je začelo šele z ločevanjem posebnega življenja od profanega. Na kakšen način je življenje sveto in kaj je ujeta v zanko suverene izjeme, sta vprašanji o drugi strani ekstimnega razmerja, ki ju opisuje drugo poglavje.

Kdo je homo sacer in v kakšni povezavi je z izjemo suverenosti? Z enim stavkom, to je enigmatična figura arhaičnega rimskega prava, ki ga označuje izraz »*sacer esto*«. Gre za osebo, ki je bila lahko umorjena brez kazenskih posledic, prepovedano pa jo je bilo žrtvovati. Imela naj bi poseben status v rimskem pravu, saj gre v tem primeru za protislovje med *ius humanum* in *ius divinum*. *Homo sacer* ne spada k nobenemu od obeh pravnih načel. Agambenov namen pa je, da status homo sacerja ne prepusti teorijam o ambivalentnosti besede *sacratio*, kjer se dokazuje izvorna dvoznačnost tega pojma, tj. pomen nečistosti in svetosti hkrati. Nasprotno, pojmu *sacer* skuša dodeliti avtonomen status in dokazati, da gre za edinstven političen pojem, ki je onkraj dihotomij sakralno/profano, religiozno/pravno. Avtorji, kot so Ro-

bertson Smith, Hubert, Mauss, Wundt, Durkheim, Abel, nenazadnje Freud in Fowler, so vsak na svojem polju dokazovali ambivalentnost tega pojma kot svetega in nečistega (prekletega) hkrati in ga povezovali s tabujem.

Dvojna izjema, da je bila namreč v rimskem pravu figura homo sacerja oseba, izvzeta tako iz *ius humanum*, ker jo je bilo moč ubiti brez kazni, kot iz *ius divinum*, ker ni smela biti žrtvovana, je simetrična strukturi suverene izjeme. Tako homo sacer pripada Bogu, ker ga ni mogoče žrtvovati, in je vključen v skupnost, ker ga je mogoče ubiti. To je tudi natanko tisto, kar je ujeta v zanko suverene izjeme. Oblast je življenje, ujeta v sfero nerazločljivosti profanega in religioznega, sfero homo sacerja. To je tudi pravi pomen svetosti življenja v Benjaminovem smislu.¹⁹

Vpis življenja v politiko kot življenja, ki ga je mogoče nekaznovano ubiti (homo sacer), se je preneslo na vse državljane v sintagmi *vitaе necisque potestas* rimskega prava. Beseda življenje se pojavi edino v tem pravnem konceptu, pomeni pa »pravica odločanja o življenju in smrti«. Ta koncept je zadeval vsakega svobodnega moškega državljana, zato je imel status politične moči nasploh. Prvotno je pomenil brezpogojno avtoriteto očetov nad sinovi, primerjalo pa se ga je s *patria potestas*, tako se je pravica do nekaznovanega očetovega umora sinov prenesla na suverena. Na tem primeru Agamben pokaže, kako se človeško življenje vpisuje v politiko skozi izjemo, ki je sočasno ujeta in izključena. Življenje v političnem smislu lahko obstaja le, če se preda brezpogojnemu gospostvu smrti.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, str. 74, 75.

¹⁹ *Ibid.*, str. 90, 91.

²⁰ *Ibid.*, str. 97–101.

Agamben navaja še dve zgodovinski figuri, ki poosebljata naravo homo sacerja. Prva je figura obrednih voščениh lutk ob pokopu francoskih kraljev, ki so bile narejene po njihovih podobah in so reprezentirale perpetualno naravo oblasti, ki jo obsežno opisuje Ernst Kantorowicz v *The King's Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*. Gre za to, da je moral kraljevi dignitas preživeti fizično osebo suverena, zato so sedem dni po smrti kralja pokopali njegovega dvojnika. Druga je figura *devotusa*, starorimskega vojaka, ki se pred vojno žrtvuje bogovom, pa po naključju preživi, ki jo je podrobneje opisoval Elias Bickermann. Tem so gradili kolose, da bi tako opravičili nečast preživelega.

Obe figuri imata status življenja, ki ne pripada ne svetu živih ne mrtvih; sta figuri, ki obstajata in živita med dvema smrtima. Figura homo sacerja pa predstavlja sam svoj kolos. Kar družijo homo sacerja, *devotusa* in suverena je to, da smo v vseh treh primerih soočeni s primeri golega življenja, ki je ločeno od konteksta in v katerem v trenutku, ko preživi lastno smrt, vznikne sveto in se zapiše v ekstimno jedro suverene izjeme. V vseh treh primerih je sakralnost povezana s politično funkcijo. Primeri homo sacerja iz novejšje zgodovine se pojavijo v francoski revoluciji z razpravami o tem, ali je suverena legalno umoriti po zakonu, in pa npr. v ameriški ustavi, kjer je zapisano, da o usodi suverena ni možno odločati na navadnem sodišču.²¹

Arhaični skandinavski in germanški svet je poznal podobno figuro homo sacerja kot *wargusa* ali *fridlosa*, tj. izobčenca. *Wargus* je kreatura člo-

veka-volka, kjer ne gre za sestavljenost človeškega in divjega, ampak ponovno za nerazločljivost le-teh. Tu ne gre, hobbessovski rečeno, za *homo hominis lupus*, temveč za stanje, ko vsi ljudje postanemo drug drugemu *homines sacri*. Naravno stanje je zmeraj že tu, v srcu zakona, v njegovi možni razpustitvi, ne gre za to, da bi kronološko obstajalo pred nastankom države. To se kaže v suverenovi pravici do kaznovanja, ki pooseblja podobo človeka-volka. Pri tem ne gre za naravno življenje ne za družbeno življenje, temveč za suvereno izjemo kot golo življenje.

Za Agambena politični prostor ne določajo ne človekove pravice ne svobodna volja. Avtentično politično je samo golo življenje, zato je toliko težje najti možni izhod iz njega. Svetost življenja kot izobčenost je bolj notranja od vsake notranjosti in veliko bolj zunanja od vsake zunanosti. V prostoru izobčenja se stapljata oba tečaja suverene izjeme: golo življenje in oblast.²² Tu pa se prične tudi Agambenova razprava o biopolitiki, za katero si kot paradigmatski primer izbere koncentracijsko taborišče.

Pričuječe Agambenovo delo je tehtno, v kolikor nadaljuje oziroma polemizira s Foucaultovim razumevanjem biopolitike. Pri tem se opira tudi na raziskave totalitarizmov Hanne Arendt. V čem se Agambenovo pojmovanje biopolitike razlikuje od Foucaultovega? Foucault nastanek biopolitike povezuje z razmahom splošnih praks zdravja in higiene v 17. stoletju, ki se kaže v »velikem zapiranjju« in »velikem osvobajanjju«²³, za Agambena pa je biopolitika stara najmanj toliko kot suverena

²² *Ibid.* str. 118.

²³ Foucault, M., *Vednost, oblast, subjekt*, Krt, Ljubljana 1991.

²¹ *Ibid.*, str. 102-115.

izjema, torej je sploh ne ločuje od politike kot take. Če Foucault, ko raziskuje učinke oblasti, ločuje med oblastnimi praksami (politične tehnike) in postopki subjektivacije kot dodelitve identitete (tehnike skrbi zase), potem se zdi, da se Agamben osredotoča ravno na raziskovanje povezav med njima oziroma skuša pokazati točko, kjer se svobodna volja posameznikov zveže z oblastjo, ko postaneta nedeljivo jedro. Kljub temu, da gre na neki način tudi že za Foucaultovo tezo, ki pa v njegovih poznejših delih z uvedbo subjekta »skrbi zase« kot svobodnega samozakonodajalca ne vzdrži več, Agamben vztraja, da ujetniku suverene izjeme ne preostane noben košček telesa, ki bi bil zunaj oblasti, saj oblast deluje najmočnejše ravno v golem življenju, izvrženemu iz sfere javnega.

Naša teza je, da je temeljna razlika med Foucaultovim in Agambenovim pojmovanjem biopolitike v tem, da Foucault analizira že konstituirano oblastno strukturo in njene učinke in je tako pri njem biopolitika način vzdrževanja oblasti z izločitvijo in ponotranjenjem izjeme, s tem pa nekako pušča ob strani represivni moment oblasti. Agamben pa stavi na konstitutivno točko oblasti, na konstitutivno nasilje, ki vedno obstaja v ozadju konstituirane oblasti. To je točka razpusitve zakona, vojno stanje, ko izjema sama postane primer oblasti, kar pomeni, da je bistvo biopolitike v vzdrževanju razmerja do izločenega na način opustitve razmerja, torej ne-razmerja. Agamben za razliko od Foucaulta analizira stanje, ko Foucaultova fraza »oblast ne obstaja« dobi resničnostno vrednost oziroma, ko oblast deluje tako, da dobesedno ne obstaja. Na ta način se poruši meja med oblastnim in ne-oblastnim. Tako lahko

biopolitika prodira v najbolj skrite pore človeškega. Če ima pri Foucaultu zapor status izjeme, ki je potrebna, da se ohranja primer zakona (oblast), postane pri Agambenu izjema kar primer zakona (oblasti). Zato Agamben proglasi koncentracijsko taborišče za *nomos* moderne dobe, ki pa je matrica tudi današnjega delovanja oblasti oziroma zakona kot popolna prevlada biopolitike. Agamben do konca razvije Foucaultovo zastavitev biopolitike in pokaže, da se v totalitarnih režimih sama delitev na samokonstitucijo sebstva kot intimne *skrbi zase* (telo individuuma) in delovanje oblasti (populacija) izniči in da je danes čas, v katerem tečaja sovpadeta. Hrbtna plat Foucaultove intimne *skrbi zase* je skrb za preživetje t. i. »muslimanov« v koncentracijskih taboriščih. Pri Agambenu se Foucaultova definicija biopolitike, ki se ravno narobe kot pri stari definiciji oblasti glasi, *omogočati življenje* (populacija) in *pustiti umreti* (individuum), dopolni s tretjim elementom, ki predstavlja tudi mejo prakse razdeljevanja, *omogočiti preživeti*. Cilj današnje biopolitike je v človeku dokončno razločiti *zoe* od *bios*, ne-človeka od človeka.²⁴

Vprašanje je, v kolikšni meri je Agamben nadgradil Foucaultovo teorijo oblasti in biopolitike, vseeno pa je v tem delu po našem mnenju gotovo koncizno pokazal na skupno realno jedro oblasti in subjekta kot proizvod delovanja suverene izjeme. Najintimnejše jedro subjektovega žitja je tako pogoj obstoja oblasti. Kar je implicitno že v tezi knjige *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben do konca razvije v delu *Quel che resta di Auschwitz; L'archivio*

²⁴ Agamben, G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

e il testimone. Če je mesto subjekta »šibki člen« Foucaultove trojice vednost-oblast-subjekt, pa Agamben to šibkost pretvori v moč njegove teorije. Aporija Foucaultovega zastavka v *Arheologiji vednosti*²⁵ je, kako lahko prazno mesto subjekta postane objekt raziskovanja arheologije, ali kako lahko mesto izjavljanja (subjekt) postane predmet lastne raziskave. Pri Agambenu ravno ta nemoč postati predmet raziskave, torej čista desubjektivacija »priča« o obstoju subjekta. V nasprotju s Foucaultovim arhivom, kjer je ohranjeno prazno mesto subjekta, Agamben postavi za subjekt pričevanje t. i. »muslimanov« o svojem bivanju v taboriščih, kjer gre za subjektivacijo skozi svojo možnost ne-bitosti ali eksistenco nemožnega. Gre za vznik subjekta kot možnosti ne-imeti-mesto v jeziku, zakonu ali znotraj oblasti. Pravo pričevanje o holokavstu je možnost govoriti v imenu neke ne-možnosti govoriti t. i. »muslimanov«, ki so med svojim bivanjem v Auschwitzu prešli v območje nerazločljivosti med človekom in ne-človekom. Po Agambenu se njihova subjektivnost kaže v »možnosti ne-bitosti subjekt« ali »nemožnosti biti subjekt«, torej v čisti možnosti. Na tej točki po našem mnenju Agamben ponovno do potankosti povzame Foucaultovo teorijo subjekta kot »nemožnost biti subjekt«, le da stori še korak naprej, in subjekt poimenuje »nemožnost biti subjekt«. Torej obe Foucaultovi sintagmi »oblast ne obstaja« in »subjekt je prazno mesto«, Agamben komentira s tezo, da je dokaz njunega obstoja ravno »nemožnost obstajati«, in sicer kot eksitimno jedro obeh, poimenovano golo življenje.

Golo življenje oziroma suverena izjema je vpisana že v samo *Deklaracijo človekovih pravic*, ki pa je postala tudi temelj nacionalne države. Na podlagi *habeas corpusa* in kasneje v *Deklaraciji pravic človeka in državljana* iz časa francoske revolucije je razvidna normativna logika delitve na človeka in državljana kot biopolitike, kjer se z rojstvom v državi posamezniku dodelijo neodtujljive pravice, na tej podlagi pa se konstituira tudi nacionalna država, saj beseda narod etimološko izvira iz glagola roditi.²⁶ Z vidika biopolitike postane težavno tudi razmejevanje demokracije od totalitarnih sistemov.

Problem človekovih pravic v Agambenovem smislu je, da postanejo vprašljive v trenutku, ko človek izgubi vse predikate, ki ga še delajo človeka, (Agambenov primer t. i. »muslimanov«), ali pa narobe, ko od prve svetovne vojne naprej z množičnim pojavom begunstva nastanejo razmere, ko begunci sicer so ljudje, niso pa državljani. Židje so bili deportirani v taborišča po tem, ko so jim nacisti na sodišču v Nürnbergu odvzeli državljanstvo. Tu imamo opraviti z logiko suverene izjeme. Taborišče ne postane paradigma za to strukturo, ker je primer grozot, ki nastanejo ob razpustu pravno-političnega reda, temveč za to, ker gre za nekaj, kar je storjeno v imenu in v skladu s tem redom kot suverena izjema. To pa je stanje, ko izjema postane pravilo, ki se nahaja v nerazločljivem območju med faktom in zakonom. Primer za to je beseda, ki jo izreče Führer: ta beseda ne postane zakon, ampak že je zakon.²⁷ Agamben navaja, da so taborišča smrti nastala s postop-

²⁵ Foucault, M., *Arheologija vednosti*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 2001.

²⁶ Agamben, G., *Homo sacer*, str. 141.

²⁷ *Ibid.*, str. 193.

nim uvajanjem določenih zakonov že pred vojno, npr. programov evtanazije in uzakonjenega pobijanja invalidov z geslom »življenje, nevedno, da bi se ga živelo«, in pa na podlagi Schutzhafta (varnostni postopki) iz weimarske ustave, ki je uzakonila izredne razmere. To Agambenovo pojmovanje koncentracijskih taborišč so kritiki, med njimi Stefano Levi della Torre²⁸, obsodili, da se približuje negacionizmu, ker zavrača auro holokavsta kot žrtvovanja, saj sveto ne povezuje z žrtvovanjem. Zanj so vsa koncentracijska taborišča sveta, to pa nima nič opraviti z religijo, ampak z eklatantnim primerom biopolitike. Gre za hkratnost nekaznivosti uboja in ne možnosti žrtvovanja, pri čemer se opre na J. L. Nancyjev izraz »eksistence, ki se je ne da žrtvovati«.²⁹ Taborišče je kraj, kjer se trojstvo (teritorij, red in rojstvo), ki opredeljuje nacionalno državo, razbije. To je kraj razveze med rojstvom in nacionalno državo. Gre za red brez lokacije, za dislokacijsko lokalizacijo.³⁰

Biopolitika (thanatopolitika) je za Agambena politična odločitev o nepolitičnem, je odločitev o razmejitvi življenja od smrti (določitev nastopa smrti v medicini: nekoč prenehanje dihanja in bitja srca, od leta 1965 naprej pa možganska smrt), med človekom in državljanom, je razmejitvena gesta, ki ustvarja vedno večje območje nerazločljivosti med zakonom in telesom, je golo življenje, ki je resnično sveto življenje, iz katerega izstop postaja vsak dan težji.

²⁸ Levi Della Torre, S., »Una nota critica al libro «*Quel che resta di Auschwitz*» na internet strani: http://www.morasha.it/zehut/s102_quelcheresta.html.

²⁹ Agamben, G., *Homo sacer*, str. 126, 127.

³⁰ *Ibid.*, str. 196, 197.

Po našem mnenju je tehtnost in aktualnost pričujočega dela tudi v tem, da poda določen okvir interpretacije sodobnih svetovnih pravopolitičnih razmer. Avtor nam pokaže radikalnost posledic delovanja zanke suverene izjeme, ki ustvarja neprebojno steklo med telesi in oblastnim redom, ki se danes ne veže več samo na neko državno tvorbo, ampak se z razvezo med teritorijem in oblastjo vedno bolj uteleša tudi v pojavu globalizma. Politika (biopolitika) deluje lahko samo še skozi rojstvo. Golo življenje (figura homo sacerja) se kot virus prenaša na občečloveško. Vzpostavljanje in širitev oblasti na način kršenja lastnih pravil je način izničevanja meje, zakona, pravila, tako da nam prebivalcem tega sveta v prihodnosti ne bo preostala nobena instanca, na katero bomo lahko naslavljali želje, zahteve ali pritožbe, saj bomo sami utelešali tisto, proti čemer naj bi se borili. Po fizični ukinitvi zakona ne bo nastopilo naravno stanje kot svoboda postavitve novega reda, temveč teror praznega mesta zakona, zamrznitev tega stanja in nemoč izhoda iz njega.

Ali Agamben kljub vsemu nakaže izhod iz območja golega življenja? Sklicujoč se na analognost politike in ontologije, Agamben poziva k mišljenju politike kot ontološke diference onkraj vsakega možnega razmerja med bitjo in bivajočim. To pomeni misliti koeksistenco biti in bivajočega, oblasti in subjekta v njihovi popolni ločenosti, pri tem pa upoštevati, da je razmerje opustitve razmerja tudi že razmerje. Misliti torej Heideggerjev *Ereignis*.³¹ Če skušamo ilustrirati možnost izstopa iz suverene izjeme z Agambenovo

³¹ *Ibid.*, str. 70.

interpretacijo Tizianove slike *Nimfa in pastir*³² kot stanje po koncu zgodovine (dovršitve zakona), je na njej prikazano razmerje med nimfo in pastirjem kot razmerje dveh singularnosti, ki je obenem erotično in oddaljeno. Med njima obstoji vez onkraj vsakršne vezi kot praznina, ki ne pričakuje prihaja-

joče polnosti, ali kot suspenz suspenza. V tem smislu bi lahko zaključili, da obstaja med tema dvema ljubimcema vez nedejavnosti (*désœuvrement*)³³ kot generičnost možnosti, ki presega dejanskost, ali »dopuščanje biti izven Biti« kot »poskus misliti življenje onkraj suverene zapovedi«.³⁴

Katja Kolšek

³² Agamben G., *L'Aperto; L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; sliko hranijo v Kunsthistorisches Museum na Dunaju.

³³ Izraz J.-L. Nancyja, ki ga v komentarju Tizianove slike navaja G. Agamben.

³⁴ *Ibid.*, str. 87–90.

PISMA O ZLU

Dopisovanje Spinoze in Blijenbergha z Deleuzovim komentarjem

Krtina (zbirka Temeljna dela), Ljubljana 2001, 117 str.

Drobna knjižica o zlu, sestavljena iz zbirke osmih pisem, ki sta si jih izmenjala Spinoza in W. van Blijenbergh, iz Deleuzovega komentarja k tem pisemom ter iz spremne besede I. Pribca, nam lahko dandanes, ko postaja vse bolj očitno, da ni zlo nič drugega kot posledica arbitrarne odločitve močnejših, podprte z zelo partikularnimi interesi in koristmi, nudi dobro izhodišče za razmislek, ali je v teh primerih zares v igri dimenzija etičnega. Slednjo sicer obljublajo ustrezni označevalci, ki si jih nadevajo tovrstne odločitve, ko ustvarjajo ločnico med dobrim in zlim. Vendar, ali ne gre tu za neko drugo realnost, ki se zdi legitimna zgolj zaradi svojega kvazi etičnega diskurza moči, medtem ko ostaja njena »etična« resnica prikrita in zastrta, tako rekoč odrinjena, in sicer zato, da se lahko poslužuje učinkov, ki jih ustvarja, brez vsakega pomisleka?

V zvezi s tem lahko iz Spinozovih pisem razberemo vsaj dvoje: najprej, da sta na neki temeljni ravni dobro in zlo indiferentna, da med njima celó ni nobene bistvene razlike, potem pa še, da lahko govorimo o dimenziji etičnega le pod pogojem, če to indiferenco na nek specifičen način ponovno vpnemo v samo strukturo, ki je utemeljevala izhodiščno razdelitev. (S tem zadnjim problemom se je Spinoza sicer natančneje ukvarjal šele v svoji *Etiki*, v *Pismih o zlu* pa nanj opozarja predvsem Deleuze.)

Spinozova pisma so tako izraz neke misli, ki je še v nastajanju, nahaja se

nekje vmes med indiferenco in etiko, zaradi česar v dialogu z Blijenberghom večkrat naleti na nepremostljive ovire, ki se ji zdijo prav zato, ker izpostavijo njene meje, neumestne in sovražne. Zatorej gotovo ni naključje, da se je njuno dopisovanje, tako izrazito zasliševalske narave, kmalu približalo svojemu koncu.

Blijenbergh, sicer trgovec in filozofski laik, postavlja Spinozo pred tipično krščanski problem zla: če je bog edini vzrok vseh gibanj in prizadevanj, je potemtakem tudi vzrok zla. Če pa bog ni vzrok zla, kako potem pojasniti obstoj zla? Skratka, odkod zlo? Spinozov odgovor na to je zelo radikalen in zastopa njegovo temeljno izhodišče. Spinoza zanika zlo: »... vemo, da vsaka stvar, ki je, če jo opazujemo na sebi in ne ozi-
raje se na nič drugega, vsebuje popolnost, ki v vsem vselej sega tako daleč, kot sega bistvo stvari, saj bistvo nečesa ni nič drugega kot ta popolnost.« (str. 14.) Tako vsebuje tudi Adamova odločitev, ki sicer predstavlja paradigmatski primer zla, če jo opazujemo na sebi in ne glede na druge stvari, določeno mero stvarnosti in popolnosti, vsebuje pa ju po nujnosti. Odločitev sama po sebi tako ni bila zlo in tudi ni nasprotovala volji boga, zlo, ki ji ga sicer pripisujemo, pa je posledica dejstva – kot pojasni Spinoza kasneje –, da stvari med seboj primerjamo in o njih sodimo glede na naravo, ki smo jim jo pripisali in ki jo postavljamo kot zgled. Zlo in dobro sta zgolj določili, ki ju v

stvari vnaša človeški um, ko sodi, da so bodisi popolne, bodisi pa jim je ta popolnost odtegnjena. Glede na božji um, ki »stvari ne pozna abstraktno«, tj. ki vanje ne vnaša nobenega najstva, pa lahko govorimo zgolj o zanikanju, o stanju manjkavosti. Stvar ima v določenem trenutku določene lastnosti, v nekem drugem trenutku pa ima drugačne lastnosti, zaradi česar ni nič bolj ali manj popolna, nič boljša ali slabša, temveč je takšna, kakršna pač je, po nujnosti in odredbi božje narave. Tu sta torej dobro in zlo nepojmljiva, nerelevantna, zakon, za katerega gre, pa ni moralna sodba, temveč zakon nujnosti. (Cf. pismo XXI.)

Kljub vsemu pa tudi Spinoza ne pristaja na čisto indiferentnost dobrega in zla. Res je, da so stvari, če jih pojmuje mo na sebi, onstran dobrega in zla, a med krepostnimi in nekrepostnimi vseeno obstaja razlika v popolnosti. »In ker krepostni premorejo neprecenljivo več popolnosti od nekrepostnih, kreposti prvih ne moremo primerjati s krepostjo drugih, kajti nekrepostnim manjka ljubezen do boga, ki izvira iz poznavanja boga in je edino, zaradi česar je mogoče reči, da smo, sorazmerno z našim človeškim razumom, božji služabniki. Še več, ker ne poznajo boga, so v rokah mojstra le orodje, ki mu služi brez svoje vednosti in se v služenju iztroši, medtem ko krepostni služijo vede in s služenjem postajajo popolnejši.« (str. 18.) Zdi se torej, da Spinoza kljub zanikanju zla afirmira krepost, utemelji etiko kreposti na umski ljubezni do boga. Pa vendar obstaja neka zadrega, ki je Spinoza v pismih Blijenberghu ne razreši, temveč jo vztrajno ponavlja. Očitki, ki jih naslavlja na Blijenbergha, so sicer do neke mere upravičeni, kolikor se namreč na-

našajo na Blijenberghovo razumevanje boga kot absolutne avtoritete, vrhovne moralne kategorije, na razumevanje boga kot sodnika, ki presoja človeška dejanja, čemur Spinozovo ontološko pojmovanje boga ostro nasprotuje. A v ozadju teh splošnih očitkov ostaja množica preslišanih vprašanj, ki so kljub načelno napačnim Blijenberghovim izhodiščem zadela v bistvo Spinozovega problema. Denimo tale: kako je sploh mogoče govoriti o razliki med krepostnim in nekrepostnim človekom, če lahko stori vsak od njiju le tako popolno dejanje, kot mu je dano z njegovim bistvom; zakaj ne bi, če mi je to dano z mojim bistvom, slepo sledil svojim poželenjem; zakaj bi ljubil krepost itd. (Cf. pismo XX.) Blijenbergha muči nepremostljiv prepad med t.i. determinizmom, ki izhaja iz vselej že določenega trenutnega bista, ter med sledjo napredka, tistega »postajanja popolnejši«, ki ga Spinoza svečano razglašča za temelj kreposti. Blijenbergh je tu trmast in nepopustljiv. Postavlja vprašanja o možnosti etike: »Vi se izogibate temu, kar sam imenujem grehi, ker so to reči, ki nasprotujejo vaši posebni naravi, ne pa zato, ker so grešne. Izogibate se jim ravno tako, kakor se izogibamo hrani, ki se nam gnusi. Kdor se izogiba zlu zgolj zato, ker ga njegova narava zavrača, se kajpak ne more ponašati s svojo krepostjo.« (str. 51.) Blijenbergh tako opozarja, da je na ravni indiference dobrega in zla nemogoče artikulirati dimenzijo etičnega, še več, tu se nahajamo na ravni človeške živali, krepost, ki jo zagovarja Spinoza, pa je instinktivna krepost, takšna, ki ne pozna razlike med dobrim in zlim, ki slepo sledi tistemu, k čemur jo žene njena narava. To je mitično, predčloveško, rajsko stanje. Stanje, kjer ni človeka in ni spoznanja.

Iz takšne zagate se Spinoza reši nekoliko po sili, zaradi česar postanejo njegove nadaljnje izpeljave mestoma nejasne in včasih celo protislovne. Kljub vsemu pa poskuša odgovoriti na najbolj pereče Blijenberghovo vprašanje, ki zadeva razmerje med bistvom ter dobrim in zlim: »... to, kar tvori obliko zla, zmote in hudodelstva, ne sestoji iz ničesar, kar izraža bistvo, in prav zaradi tega ne moremo reči, da je bog njihov vzrok.« (str. 54.) Spinoza načenja temeljno vprašanje o možnosti etike, o možnosti etike onstran dobrega in zla, ki pa ga natančneje razvije šele v *Etiki*. Pisma, ki se na tej točki tudi končajo, pa nas zaradi zadnjih izpeljav, ki so nekakšna mešanica upora in ponavljanja, zanikanja in afirmiranja dobrega in zla, puščajo v dilemi, v razprtosti, kjer ostajajo plasti in elementi etičnega nepojasnjeni, kjer stojijo drug ob drugem v razmerju, ki še čaka na to, da bo nekoč sestavljeno.

Spinoza pojasni svoje pojmovanje dobrega in zla, ki je ostalo v pismih nedorečeno in je tako botrovalo marsikateremu neskladju, v predgovoru k četrtemu delu *Etike*¹. Vztraja pri tem, da dobro in zlo v stvareh, če ju opazujemo na njih samih, ne zaznamujeta nič pozitivnega ter da sta zgolj poznatka, ki ju ustvari človeški um, ker stvari med seboj primerja. »A čeprav je tako«, pravi, »se moramo vendar držati teh besed; ker hočemo ustvariti idejo človeka, ki nam bo pred očmi kot zgled človeške narave, ...« (str. 261.) Z dobrim torej Spinoza misli to, kot pravi prva definicija, »o čemer za gotovo vemo, da nam je v prid«, s slabim pa tisto, kot se glasi druga definicija, »o čemer zagotovo

vemo, da nas ovira, da bi bili deležni česa dobrega.« (str. 262.) Vprašanje, ki je seveda ključno in od katerega je odvisen celotni Spinozov etični poskus, pa je, ali obstaja razlika med tem, kar o dobrem in zlu trdi Blijenbergh in med tem, kar pravi Spinoza, ki Blijenberghovo stališče v pismih ostro kritizira. In še, ali se Spinoza s svojo opredelitvijo dobrega in zla izvleče iz problema »hipnosti bistev« (Deleuze), zaradi katerega je moral v pismih pristati na indifferenco?

Za Blijenbergha v osnovi glede dobrega in zla ni dileme. Oba sta artikulirana glede na voljo boga, dobro kot »biti v skladu z« božjim zakonom, zlo pa kot njegova kršitev. Odtod izhaja tudi Blijenberghov izhodiščni problem zla, ki se mu v tej luči kaže kot inherentna transgresija božjega zakona, kar je zanj, jasno, nerešljivi paradoks. V nasprotju s tem pa Spinoza takšno formulacijo zavrača. Ves njegov napor v pismih bi namreč lahko povzeli kot poskus vzpostavitve etike onstran zakona, torej onstran dobrega in zla kot njegovih učinkov. Spinozi gre za to, da bi opisal neko realno, ki ne jemlje zakona kot zunanje volje, kot prisile, ki se ji mora podrediti, z ozirom na katero se v vsakem primeru izraža in ki v zadnji instanci tudi izreče sodbo – tako razume zakon, božji zakon, Blijenbergh. Pač pa poskuša Spinoza vse tisto, kar postavlja v središče (pa naj imenuje to zakon božje narave, bistvo, ali pa človeška narava), razumeti kot neko nujnost, po božji nujnosti dodeljeno popolnost, kot določeno bit oziroma stvarnost, ki pa funkcionira na ravni eksistence, torej dejanskosti, vselej kot možnost; raven biti in raven eksistence sta ireduktibilni. Način, kako se ta možnost vendarle realizira v eksistenci, in

¹ Cf. Spinoza, *Etika*, prev. P. Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

v tem je bistvena razlika med Spinozo in Blijenberghom, pa ni preprosto dejstvo, da je ta možnost eksistence ponavzočena, da postane dejanskost, torej gola eksistenca. Možnost vselej vztraja v eksistenci kot možnost, je pa udejanjena, ko se raven eksistence razporedi na način, ki omogoči, da se možnost kot možnost v eksistenci ponovi. Ponovitev tega bistva v eksistenci povzroči, da le-ta ni več eksistenca zase, zgolj eksistenca, temveč, kolikor funkcionira kot osnova ponovitve, tej ponovitvi tudi pripada.

Takšno pojmovanje zgleđa človeške narave kot možnosti na ravni eksistence omogoči prehod iz hipnosti vsakokratnih bistev ter posledične indifferenčne dobrega in zla k formulaciji področja etičnega in kreposti. Bistvo, človeška narava, vsak hip preči eksistenco, je tisto stalno v eksistenci kot njena najbolj notranja, bistvena možnost. Krepostni človek se sicer resda nahaja onstran dobrega in zla, saj zakon, ki ga definira, ni zakon božje avtoritete, vendar pa krepostni človek kljub temu ni indiferenten in zvedljiv na zaporedje realizacij trenutnih bistev. Krepostni človek pripada bistvu kot bistveni možnosti eksistence in v eksistenci, kar pomeni, da je dimenzija etičnega odvisna zgolj od določene konfiguracije. Konfiguracija kot taka ni ne dobra ne zla: ponovitev možnosti v eksistenci možnosti ne odpravi, možnost sama pa, kolikor ni dejanskost, prav tako ne more biti ločnica med dobrim in zlim. Tisto, kar je na konfiguraciji dobro in zaradi česar je pravzaprav domena etičnega sploh legitimna, je zgolj dejstvo, da se skozi ponovitev realizira bistvo kot bistvena možnost v eksistenci, vendar pa je ponovitev hkrati tudi že odtegnitev, se pravi zgolj sled tega, kar vztraja v njej kot neponovljivo. Takšna konstitucija

je torej po Spinozi dobra, je človeku v prid, saj se v njej človek jasno zave samega sebe in boga. Ta »umska ljubezen do boga« pa je tudi temelj pravičnosti. (Cf. pismo XXII, str. 56.)

Danes smo vse pogosteje priča nekakšni etiki, ki je postala projekt za dobro, celó vojni projekt, ki si prizadeva dokončno pokončati in iztrebiti zlo, torej vse tisto, kar ga kot »dobrega« postavlja pod vprašaj. A če upoštevamo, da izhaja samo dobro kot arbitrarna odločitev iz dejstva, da se poljubnost globoko prepleta z indifferenco, česar posledice so lahko katastrofalne, saj je poljubnost zelo poljubna in brezmejna, potem je vsekakor vprašanja vredno, ali smo ljudje, četudi pojmovani le znotraj naših pripadnosti določenim skupnostim, kot človeštvo še sposobni »postajati popolnejši«, torej varovati tisto v nas, kar preprečuje, da bi bila naša eksistenca dokončno zvedena na koristoljubje. Spinoza je bil glede tega zelo strog: nekrepostnemu človeku »nujno manjka poznavanje boga in samega sebe, se pravi, manjkajo mu osnove tega, kar nas naredi ljudi.« (str. 56.) A človeške nekreposti kljub temu ne smemo enostavno posplošiti: ne na ravni človeštva, še manj pa na ravni človeka. *Pisma o zlu*, ki gradijo na možnosti etike onstran zakona, lahko tako služijo bodočima bralki in bralcu tudi kot dokaz za to, da je napredovanje vendarle možno, in sicer zato, ker je register, v katerega se vpisuje, register neskončne postajanja.

Ana Žerjav

IZVLEČKI • ABSTRACTS

PETER KLEPEC

Mesto in vloga praznine pri poznem Lyotardu

Ključne besede: *Lyotard, praznina, nereprezentabilno, objekt, subjekt*

Avtor skuša prikazati nekatere razsežnosti vprašanja, kakšno vlogo in mesto ima v poznem opusu Jeana-Françoisa Lyotarda praznina. Njegova teza je, da tematizacija praznine, pa naj gre za obravnavo nič, beline, samoizbrisa in nenazadnje molka, predstavlja rdečo nit, ki je tesno povezana z iskanjem nove koncepcije subjekta, vzroka in časa, koncepcije, ki navkljub vsemu ostaja v Lyotardovem opusu nezaključen projekt, vzrok za to pa je nemara prav v vlogi tistega, kar imenuje Lyotard izpraznjenje, upraznjinjenje, samoizbris subjekta, ki obenem nakazuje in omogoča novo pojmovanje, ter ga, paradokсно, hkrati tudi onemogoča.

PETER KLEPEC

The role and place of »blank« in late Lyotard

Keywords: *Lyotard, blank, unrepresentable, object, subject*

The author attempts to show «some implications of the problematics of the role and place of the »blank« in late Lyotard. He shows that Lyotard's thematisation of blank – its variations through void, emptiness, whiteness, the self-erasure of the subject and silence – presents problematics of the new conception of the subject, causality and temporality, which, nonetheless remains a »work in progress«. The main reason for that lies in Lyotard's understanding of the role of »blank«, the »making of the blank« itself, understood mainly as the self-erasure of the subject, as a kind of »negative dialectics« which makes possible the appearance of an elaboration of a new conception of the subject, and at the same time paradoxically blocks its full elaboration.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Molk in realno. Pričevanje med nemožnostjo in dolžnostjo

Ključne besede: *molk, realno, pričevanje, viktimizacija, umetnost*

V prispevku avtorica napreduje v štirih stopnjah. 1) Slediti Lyotardovi izpeljavi koncepta nemogočega, a nujnega pričevanja, opirajoč se na njegovo analizo viktimizacije govorečega bitja, oropanega sredstev za prikaz krivice, ki mu je bila prizadejana, kot je razvita v njegovi knjigi *Le Différé*; 2) obdelati problem »občutka bolečine« kot *tenant-lieu* konstitutivno manjkajoče priče: 3) soočiti Lyotardovo koncepcijo neme priče z Lacanovo elaboracijo dveh modusov molka, *silere* in *tacere*, zato da bi na koncu 4) razpravljanje sklenila z razmišljanjem o subjektivni destituciji, kot je implicirana v Lyotardovi koncepciji umetnosti kot priče.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Silence and The Real. Testimony Between the Impossibility and ObligationKeywords: *silence, the real, witnessing, victimization, art*

In this essay the author proceeds in four stages. After 1) tracing out Lyotard's derivation of his concept of the impossible, yet necessary testimony via his analysis of victimisation of a speaking being deprived of the means to present the harm he or she has suffered, particularly as it occurs in his *The Differend*, 2) to addresses the problem of a »feeling of pain« as a *tenant-lieu* of the missing witness; 3) admitting contrasting light from Lacan's elaboration of the two modes of being silent, *silere* and *tacere*, in order to 4) conclude with reflections on the subjective destitution implied in Lyotard's conception of art as witness.

DARKO ŠTRAJN

Umetnost brez meja?Ključne besede: *estetika, avra, modernizem, subjekt, kultura, trg, identiteta*

V šestdesetih in sedemdesetih letih se je zgodila sprememba estetske percepcije. To je bil čas, ko je takoimenovani modernizem dosegel svoj vrhunec in ko je postalo mogoče zelo razvidno artikulirati to, da so mnoge bariere med »visoko« in komercialno umetnostjo padle. Čeprav je bila prva taka teoretska percepcija formulirana mnogo prej (najbolj vidno pri Walterju Benjaminu, pozneje pa, med drugimi, pri Jean-Françoisu Lyotardu), bi lahko trdili, da pred omenjenim obdobjem teorija množične kulture ni imela odločilnega vpliva na umetniško produkcijo in nasprotno. Z vstopom v množično percepcijo so nove forme estetskih praks preobrnille vse delovanje umetnosti v družbenem imaginariju. Čeprav je razprava o problemih forme estetskih objektov (vključno s produkti »tehnoloških« umetnosti) nemara še ostala »plemenita« naloga estetske teorije, pa ni dvoma, da se estetska produkcija vmešava v reprodukcijo družbe na veliko bolj odločilni način, kot je poprej lahko kdorkoli sploh sanjal. Vendar je kompleksni pomen te transformacije, ki se vpisuje v sociološki pojem »refleksivne družbe«, še odprt preiskovanju. Novi premislek o razmerjih med estetsko in umetniško prakso ter družbenimi spremembami z gledišča hegemonije in njene intelektualne ter politične označevalnosti omogoča dekonstruktivne vpoglede v dosežke modernizma, kot so na primer Antonionijevi filmi, Warholove »izjave« ali modni slogi.

DARKO ŠTRAJN

Art Without Boundaries?Key words: *aesthetics, aura, modernism, subject, culture, market, identity*

There was a change in the aesthetic perception of art in the Sixties and Seventies. That was the period when so called modernity reached its peak and when it became possible to articulate very transparently that many barriers between »fine« and commercial art had fallen. Although the first such theoretical perceptions had been formulated and elaborated much earlier (most outstandingly by Walter Benjamin and later on, among others, by Jean François Lyotard) it can be argued that before the mentioned period

the theory of mass culture had not had a decisive impact on artistic production and vice versa. On entering the mass perception, the new forms of aesthetic praxis overturned the whole functioning of the arts in the social imaginary. Although discussing the problems of the form of aesthetic objects (products of »technological« arts included) may still be one of the »noble« tasks of aesthetic theory, there is no doubt that aesthetic production interferes with the reproduction of the society in a much more decisive way than anybody had ever dreamt before. However, the complex meaning of this transformation, which is inscribed in the sociological notion of »reflexive society«, is still open for exploration. Reconsidering relations between aesthetic and artistic praxis, and social changes from the viewpoint of hegemony in its intellectual and political significations enables deconstructive insights into modernity's achievements, such as, for example, Antonioni's films, Warhol's »statements«, or fashion styles.

ERNEST ŽENKO

Umetnost pri poznem Lyotardu

Ključne besede: *Jean-François Lyotard, umetnost, estetika, modernost, postmodernost*

Umetnost igra v okviru filozofske misli Jean-François Lyotarda pomembno vlogo, ki se skozi avtorjev intelektualni razvoj sicer spreminja in privzema nove značilnosti, vendar obenem ohranja tudi pomembne nespremenljive poteze. Namen pričujočega besedila je osvetliti vlogo umetnosti pri poznem Lyotardu skozi obravnavo razmerja med umetnostjo in filozofijo, pojma dogodka, odnosa med moderno in postmoderno umetnostjo ter predvsem skozi problematizacijo pojma totalitete.

ERNEST ŽENKO

Art in Late Lyotard

Keywords: *Jean-François Lyotard, art, aesthetics, modernity, postmodernity*

Within the philosophical thought of Jean-François Lyotard art plays an important role. This role alters and adopts different characteristics during the intellectual development of the author; nevertheless, at the same time it maintains some important, invariable features. In this paper the author discusses the role that art played in late Lyotard, mainly through the relation between art and philosophy, the concept of event, the relation between modern and postmodern art and, above all, through the concept of totality.

MATJAŽ VESEL

Forma mundi. Kopernikov predgovor h knjigam O revolucijah; drugič

Ključne besede: *Kopernik, gibanje Zemlje, »kriza« astronomije, »oblika sveta«*

Članek analizira osrednji del Kopernikovega predgovora h knjigam *O revolucijah nebesnih sfer*, v katerem Kopernik pojasnjuje, zakaj se je odločil v astronomijo vpeljati koncept gibanja Zemlje. Kopernik v kritičnem prikazu stanja astronomije izpostavi problem natančne določitve trajanja leta in dejstvo, da astronomi ne uporabljajo »istih

načel in predpostavk« (model koncentrov proti modelu ekscentrov in epiciklov). Obe astronomski tradiciji sta, tudi če ju vzamemo sami zase, neustrezni: medtem ko model koncentričnih sfer ne omogoča pravih izračunov položajev nebesnih teles, je težava modela, ki temelji na ekscentrih in epiciklih, v tem, da krši primarno načelo tradicionalne astronomije o enakomernosti gibanja nebesnih teles (problem ekvanta). Dodatni in bistveni Kopernikov ugovor ptolemajski tradiciji pa je, da ta ne zmore podati »najvažnejšega«, »oblike sveta in določene somernosti njegovih delov«.

MATJAŽ VESEL

Forma mundi. Copernicus' Preface in his books *On the Revolutions*; part two

Keywords: *Copernicus, Earth's movement, the »crisis« of astronomy, »the structure of the world«*

The article analyses the central part of Copernicus' Preface to his books *On the Revolutions*, in which he explains why he has decided to introduce the concept of Earth's movement to astronomy. Copernicus critically reviews the conditions of astronomy and exposes the problem of the precise determination of the duration of the year and the fact that astronomers do not use »the same principles and assumptions« (the model of homocentrics vs. the model of eccentrics and epicycles). What is more, each of the two astronomic traditions is, even when taken by itself, unsuitable: whereas the model of homocentric spheres does not enable the correct calculation of the position of celestial bodies, the model based on eccentrics and epicycles, breaks the principle of traditional astronomy regarding the uniformity of the movement of celestial bodies (the problem of equant). An additional and essential objection of Copernicus to Ptolemaic tradition is that it is unable to present »the principal«, »the structure of the world and the fixed symmetry of its parts«.

MIRAN BOŽOVIČ

Filozofija Fatalista Jacquesa

Ključne besede: *materializem, fatalizem, osebna istovetnost, filozofija 18. stoletja*

Članek obravnava filozofijo naslovnega junaka Diderotovega filozofskega romana *Fatalist Jacques*. Fatalizem, ki pri slednjem sledi iz zapisa na velikem zvitku, primerja s fatalizmom, ki pri Leibnizu sledi iz njegovega popolnega pojma individualne substance. Kot je po Leibnizu v individualnem pojmu vsake osebe enkrat za vselej vsebovano vse, kar se bo tej osebi kdaj primerilo, tako je tudi po Jacquesu vse, kar se nam primeri, zapisano tam zgoraj, namreč na velikem zvitku. Članek zaključuje primerjava zoženega pojmovanja osebne istovetnosti pri Leibnizu in Diderotu.

MIRAN BOŽOVIČ

The Philosophy of Jacques the Fatalist

Key words: *materialism, fatalism, personal identity, 18th century philosophy*

The article considers the philosophy of Jacques the Fatalist, the hero of Diderot's philosophical novel of the same name. It compares the fatalism that follows from Jacques's Writing Up Above with the fatalism that seems to follow from Leibniz's

complete concept of an individual substance. Just as, according to Leibniz, the individual notion of each person includes, once and for all, everything that will ever happen to him, so also, according to Jacques, everything which happens to us on this earth is written up above, that is, on the great scroll. The article then briefly examines the narrow view Leibniz and Diderot held of personal identity.

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

Zunaj biti: Agamben in antropološki stroj

Ključne besede: *antropološki stroj, izredno stanje, golo življenje, zunaj biti*

Giorgio Agamben v svoji zadnji knjigi, *Odrpito. Človek in žival [L'aperto. L'uomo e l'animale]* (2002), postavi pod vprašaj zelo poenostavljeno redukcijo, ki smo ji danes priča med živalsko človeškostjo in človeško živalskostjo. Vprašanje, ki si ga postavi o človeškem in živalskem, ni samo vprašanje spojitve, fuzije živalskega in človeškega, ampak se nanaša tudi na to, kako artikulirati razliko med živaljo in tistim enako živečim, ki pa govori (človek). Agamben si zastavi vrsto vprašanj, ki segajo od razlike med naravo in zgodovino do lastnosti, ki definirajo človeškost človeka. Zanima ga proces učlovečenja. To je tudi zgodba o antropogenezi in biopolitiki, saj se sprašuje, kako delujejo antropološki stroji, ki sta jih izdelali metafizična tradicija in zahodna znanost. Agamben predlaga, da delovanje tega stroja postavimo pod vprašaj.

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

Out of Being: Agamben and the anthropological machine

Keywords: *anthropological machine, state of exception, bare life and out of being*

Giorgio Agamben in his last book *Open. Human and the Animal [L'aperto. L'uomo e l'animale]* (2002), brings into question the simplicity of the reduction that we are witnessing today between animal humanity and human animality. The questions he raises not only concern the fusion between animal and human, but he proposes that we articulate the difference between the animal and the speaking being, i.e. the human. He questions the difference between nature and history and goes in depth into what is to be perceived the humanity of the human. He is interested in the process of the human becoming human. This is a story of biopolitics and anthropogenesis as he asks how anthropological machines function today, those that were established by Western metaphysics and science. He brings into question the functioning of such machines.

JANEZ STREHOVEC

Od umetniškega artefakta k umetniški storitvi. Konceptualizacija interakcij sodobne umetnosti z novo ekonomijo in medmrežnim aktivizmom

Ključne besede: *kot-da-umetniško delo, komunikacijska funkcija umetnosti, umetniško delo kot artikulacija političnega aktivizma, umetniški svet, umetniška storitev*

Začetek 21. stoletja opredeljujejo nova politika, nova ekonomija, informacijska družba, tehno znanosti in novi življenjski slogi, ki nedvomno vplivajo tudi na umetnost. Slednja opušča naravo stabilnega artefakta in tradicionalne funkcije predstavljanja

in olepševanja; postaja postestetiska in procesualna. Ker zanjo ni več bistvena lastnost zaključenega in stabilnega dela, postaja vedno manj pomembno tudi ontološko vprašanje, kaj je umetnost, namesto njega pa stopajo v ospredje relacijska vprašanja, povezana z interakcijami umetnosti s tehno znanostmi, novimi tehnologijami, novo ekonomijo in novo politiko. Osnovni namen tega eseja je osvetlitev kulturnih obratov oz. zamenjav paradigem, ki so v času medmrežja, tehno znanosti, nove ekonomije in globalizma vplivali na nove koncepte in umestitve sodobne umetnosti. Umetnost 3.5 (s tem tehniškim terminom poimenujemo sodobno umetnost procesov, inštalacij, iger, dogodkov, umetniških komunikacij in umetniških svetov) se umešča v resničnost verzije 6.1 (zopet tehniški termin), ki je tudi mutirala in doživela številne spremembe. Osnovno stališče avtorja tega besedila je, da so tako velike spremembe na umetnostnem področju (v ospredje prihajajo politične, znanstvene, socialne, družabne in komunikacijske funkcije sodobne umetnosti) mogoče prav zato, ker so se temeljito spremenili tudi soodnosniki umetnostnega (pod)sistema v resničnosti 6.1; tako tehno znanosti, nove tehnologije, nove oblike komuniciranja, nova politika in nova ekonomija so postale v določenem smislu umetniške.

JANEZ STREHOVEC

From Artefact of Art to Artistic Service. The Conceptualisation of Interactions of Modern Art with New Economy and Internet Activism

Keywords: would-be-work-of-art; communication function of art, hacktivism as art, artwork as art world, artistic service

The beginning of the 21st century is being defined by new politics, the new economy, the information society, techno sciences, multiculturalism, globalisation and new lifestyles, all of which have some impact on art. Art is beginning to omit the nature of the stable artefact as well as the traditional functions of representation and embellishment and is becoming post-aesthetical and process-like. Because the key feature of the finished and stable artwork is not as important as it used to be, the ontological question of what art is has also become an issue of no great importance. Instead, relation questions regarding the interaction between art and techno-sciences, new technologies, the new economy and the new politics have arisen. The key concern of this essay is the highlighting of the cultural turns which have, in these days of the Internet, techno-sciences, the new economy and globalisation, influenced the new concepts and placements of contemporary art and digital textuality. Art 3.5 (a technical term used for the contemporary art of processes, installations, computer games, events, artistic communications, performances and art worlds) is placed in life in reality version 6.1 (another technical term), which has also mutated and undergone many changes. From the author's point of view the changes in the art field derive from the parallel changes in art's subsystem of reality 6.1. Therefore, one can determine in reality at the beginning of the 21st century that even techno-sciences, new technologies, the new means of communication, the new politics and new economy have, in a way, become artistic.

ALEŠ BUNTA

Med voljo do moči in deklaracijo anti-dogodka nihilizmaKljučne besede: *Nietzsche, nihilizem, volja do moči, hiatus*

Postavili smo si zahtevo po domislitvi točke, v kateri se srečajo tri teme Nietzschejeve filozofije: volja do moči, nihilizem in večno vračanje enakega. To točko smo razbrali v »mitologiji svobodne volje«, s katero se volja do moči postavlja v dvojno razmerje: prvič, volja do moči kot podoba subjekta kot *izzvanosti* pomeni nič subjekta svobodne volje, in drugič, izzvanost v voljo do moči se dovršuje prav v nujnih povratkih subjekta svobodne volje. Videz subjekta svobodne volje kot nujna postavka identifikacijske samo-osmislitve je forma aktivnega nihilizma – raje hoteti sam nič, kot nič ne hoteti. Odgovor na aktivni nihilizem ni še hujši, pasivni nihilizem – sploh nič ne hoteti, temveč umestitev v njuno vmesnost – *biti hiatus* med dvema ničema, ki ga tematiziramo kot vztrajanje pri podobah nesmisla zoper osmislitev v registru subjekta svobodne volje.

ALEŠ BUNTA

Between the Will To Power and the Declaration of Anti-Event NihilismKey words: *Nietzsche, nihilism, will to power, hiatus*

The basic aim of the article is to delineate the location in which Nietzsche's three main themes – the will to power, nihilism and the eternal return of the equal – meet. We have found this meeting-point in the »free-will mythology«, which has a double relation to the will to power: on one hand, the will to power as a subject-figure perceived as *that to be challenged* by the will to power, entails the nothingness of free-will, and on the other, the result of a will to power's challenge is always accomplished exactly in the exigent returns of the free-will subject. A free-will subject is a form of active nihilism – rather to will nothing itself, than not to will at all. The answer to active nihilism can not be its even worse passive form – not to will at all, but to step in between the two forms of nihilism – *to be a hiatus* between two nothings, which we thematize as to endure by forms of senselessness against the meaning produced by the likeness of the free-will subject.

JANEZ BREGANT

Mentalna vzročnost: Kimova dilemaKljučne besede: *filozofija duha, mentalna vzročnost, minimalni fizikalizem, problem vzročne izključitve, superveniencia*

Za vse teorije duha, ne samo fizikalistične, so problemi, na katerih se lomijo kopja in ki jih mora dana teorija uspešno rešiti, če želi predstavljati pravo alternativo uveljavljenim, problemi, ki izhajajo iz vzročnosti. Še posebej tesno je s fizikalizmom povezan problem vzročne izključitve, ki ob predpostavki, da ima vsak fizični dogodek tudi svoj fizični vzrok, grozi, da bodo mentalne lastnosti izključene iz vzročnih razlag. S tem postavlja pod vprašaj njihovo vzročno učinkovitost in tako za iskanje takšnega odgovora na vprašanje o razmerju med duhom in telesom, ki ohranja fizikalizem,

mentalnemu pa zagotavlja njegovo posebnost, predstavlja resno težavo. Nekateri fizikalisti so upali, da se bo dalo omenjeni problem rešiti s pomočjo supervenience, vendar so se po Kimovem mnenju ušteli, saj nas njegov argument kljub predpostavki o supervenienici vodi v vzročno dilemo, katere rogova za takšne supervenientne fizikaliste ne predstavljata prave alternative. V članku sta poleg omenjenega predstavljena še odgovor Thomassonove na vzročno dilemo in moj ugovor.

JANEZ BREGANT

Mental Causation: Kim's Dilemma

Key words: philosophy of mind, mental causation, minimal physicalism, the problem of causal exclusion, supervenience

The crucial problems to which all theories of mind, not only the physicalistic, have to plausibly answer in order to successfully solve the mind-body problem are those that are related to causation. The problem of causal exclusion is particularly closely connected with physicalism, which under the assumption that every physical event also has a physical cause, threatens to exclude mental events from causal explanations. It questions thereby the causal efficacy of mental properties, which poses a serious problem for those who are looking for such answers to the question of the relation between mind and body that preserve physicalism as well as the special nature of the mental. Some physicalists have hoped that the mind-body problem might be solved with the help of supervenience but, in Kim's opinion, they are wrong. Kim namely argues that under the assumption of supervenience we end up with a dilemma whose horns, for such supervenient physicalists, do not represent a true alternative at all.

OBVESTILO AVTORJEM

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Avtorsko pravico objavljenega prispevka zadrži izdajatelj, razen če je posebej drugače dogovorjeno.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Word 97 – okolje Windows). Besedili na disketi in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke, v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45 000 znakov) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni, če je mogoče, z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt* itd.) je treba pisati *ležeče* (ali podčrtano).

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, »Rationality«, v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, »Observational Data and Scientific Progress«, *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. »author-date« sistem z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.

FILOZOFSKI VESTNIK

I • 2003

Vsebina

LYOTARD

Rada Iveković, *Jean-François Lyotard o Alžiriji. Je navzkrižje politično ali apolitično?*

Peter Klepec, *Mesto in vloga praznine pri poznem Lyotardu*

Jelica Šumič-Riha, *Molk in realno. Pričevanje med nemožnostjo in dolžnostjo*

Darko Štrajn, *Umetnost brez meja?*

Ernest Ženko, *Vloga umetnosti pri poznem Lyotardu*

Alain Badiou, *Varovanje jutra*

Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*

KOPERNIK

Matjaž Vesel, *Forma mundi: Kopernikov predgovor h knjigam O revolucijah; drugič*

Nikolaj Kopernik, *Presvetemu gospodu papežu Pavlu III.*

Predgovor Nikolaja Kopernika h knjigam O revolucijah

FILOZOFSKE RAZPRAVE IN ČLANKI

Miran Božovič, *Filozofija Fatalista Jacquesa*

Marina Gržinić Mauhler, *Zunaj biti: Agamben*

in antropološki stroj

Janez Strehovec, *Od umetniškega artefakta k umetniški storitvi.*

Konceptualizacija interakcij sodobne umetnosti z novo ekonomijo

in medmrežnim aktivizmom

Aleš Bunta, *Med voljo do moči in deklaracijo anti-dogodka*

nihilizma

Janez Bregant, *Mentalna vzročnost: Kimova dilema*

PRIKAZI IN OCENE

Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*

(Katja Kolšek)

Pisma o zlu. Dopisovanje Spinoze in Blijenbergha z Deleuzovim

komentarjem (Ana Žerjav)

ISSN 0353-4510



9 770353 451019

