

FILOZOFSKI

vestnik

3/2001

FILOZOFSKI VESTNIK XXII 3 • 2001

FILOZOFIJA MED
EVROPO IN AZIJO
RAZSEŽNOSTI ESTETSKEGA
DUŠA-STROJ – SKRITI SUBJEKT
SCENE DVOJEGA
SODOBNA FILOZOFIJA



Filoz. vestn. • ISSN 0353-4510 • Let. / Vol. XXII • Št./No. 3 • Ljubljana 2001

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),
Ulrich Müller (Kassel), Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex),
Nicholas Phillipson (Edinburgh), J. G. A. Pocock (Baltimore),
Ernst Vollrath (Köln), Wolfgang Welsch (Jena)

Odgovorni urednik / Editor-in-Chief

Rado Riha

Glavni urednik / Managing Editor

Vojislav Likar

Naslov uredništva / Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK

P.P. 306, Gosposka 13, 1001 Ljubljana, Slovenija.

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

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: 3600 SIT. Cena posamezne številke: 1400 SIT.

Annual subscription: US\$18 for individuals, US\$36 for institutions.

Single issue: US\$10 for individuals, US\$20 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

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

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Tisk / Printed by: Littera Picta, Ljubljana, Slovenija

FILOZOFSKI

vestnik

XXII • 3/2001

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

Ljubljana 2001

ZALŽBA
ZRC

FILOZOFSKI VESTNIK je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo. Izhaja trikrat letno kot glasilo Filozofskega inštituta Znanstveno-raziskovalnega 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

Filozofija med Evropo in Azijo

- Maja Milčinski, *Kitajska filozofija: modrost in osvoboditev* 7
- Helena Motoh, *Ekološki vidiki daoizma: kaotičnost narave in etika nevmesavanja* 19
- Kenneth K. Inada, *Narava praznine in budistična etika* 37
- Manshi Kiyozawa, *Decembrska pahljača. Budistični eseji* 51
- Rammurti S. Mishra, *Uvod v filozofijo sāmkhya* 59
- Mojca Zajec, *Filozofija in psihologija Yoga-sūter* 73

Razsežnosti estetskega

- Marina Gržinić Mauhler, *Teorija kot protetični nadomestek: estetika kibersveta in učinki derealizacije* 89
- Valentina Hribar Sorčan, *Estetizacija resnice in smisla pri Jean-Lucu Nancyju* 109
- Ernest Ženko, *O kritični razsežnosti umetnosti: Lyotard in Jameson* 129

Duša-stroj – skriti subjekt

- Miran Božovič, *Diderot in l'âme-machine* 139
- Peter Klepec, *O skritem subjektu Deleuzove filozofije* 155

Scene Dvojega

- Rado Riha, *Scene Dvojega, I. Črni kvadrat na beli podlagi* 175
- Alain Badiou, *Kinematografsko zajetje spolov* 189

Sodobna filozofija

- Andrew Bowie, *Nemška filozofija danes: med idealizmom, romantiko in pragmatizmom* 201

Prikazi in ocene

- Shohei Ichimura, *Buddhist Critical Spirituality – Prājña and Śūnyatā* (Maja Milčinski) 239

- Izvečki – Abstracts** 241

CONTENTS

Philosophy between Europe and Asia

Maja Milčinski, <i>Chinese philosophy between wisdom and liberation</i>	7
Helena Motoh, <i>The Ecological aspects of Daoism: The chaotic nature and the ethics of non-interference</i>	19
Kenneth K. Inada, <i>The nature of emptiness and Buddhist ethics</i>	37
Manshi Kiyozawa, <i>December fan</i>	51
Rammurti S. Mishra, <i>Introduction into sâmkhya philosophy</i>	59
Mojca Zajec, <i>Philosophy and psychology of Yoga-sūtras</i>	73

Dimensions of Aesthetic

Marina Gržinić Mauhler, <i>Theory as a prosthetic supplement: Esthetics of the cyberworld and the effects of de-realization</i>	89
Valentina Hribar Sorčan, <i>Aesthetisation of truth and sense in the work of Jean-Luc Nancy</i>	109
Ernest Ženko, <i>On the critical dimension of art: Lyotard and Jameson</i> ...	129

L'Âme-machine – Hidden subject

Miran Božovič, <i>Diderot and l'âme-machine</i>	139
Peter Klepec, <i>About the hidden subject in Deleuze's philosophy</i>	155

The Scenes of the Two

Rado Riha, <i>The Scenes of the Two. I Black square on white square</i>	175
Alain Badiou, <i>La capture cinématographique des sexes</i>	189

Modern philosophy

Andrew Bowie, <i>German philosophy today: Between Idealism, Romanticism, and Pragmatism</i>	201
---	-----

Book reviews	239
---------------------------	-----

Abstracts	241
------------------------	-----

FILOZOFIJA MED EVROPO IN AZIJO

KITAJSKA FILOZOFIJA: MODROST IN OSVOBODITEV

MAJA MILČINSKI

Velika modrost daje varnost in osvobaja.
Mala modrost je tiranija. Veliki govor je
bleščeča krasota, mali govor so zgolj
besede.¹

(Zhuang Zi)

1. Konfucijanstvo

Poleg daoizma je konfucijanstvo najpomembnejši duhovni tok Kitajske zadnjih dva tisoč petsto let. Z vidika pojmovanja svobode velja poudariti, da je ortodoksno konfucijanstvo omejevalo svoje interesno področje v ustvarjanje moralnega in političnega sistema, ki je oblikoval družbo in kitajsko cesarstvo, medtem ko je daoizem v okviru istega svetovnega nazora obravnaval bolj osebno in metafizično problematiko. Torej je Konfucij poznal in razlagal življenje in poti človeka predvsem na osnovi njegovih družbenih dolžnosti. Tuja so mu bila vprašanja usode Neba, posmrtnega življenja, kozmičnega Daa, skrivnostnega, numinoznega, torej področja neizrekljivega, nepoimenzivega, s katerimi so se ukvarjali daoisti, šamani in mistiki.

Najosnovnejše načelo Konfucijeve filozofije je ljubiti ljudi, kar pomeni sočustvovati z njimi in jim v težavah pomagati. To je aktivni del (pomagati drugim), pasivni del tega načela pa je: ne stori drugemu, česar ne želiš, da drugi stori tebi. Konfucijanska svoboda je vezana na ritual, pravila vedênja v družbi: *li*. Dojetje in razumevanje rituala (*lija*) je osnova samostojnega, neodvisnega, svobodnega življenja v družbi in hkrati tudi predpostavka za pomoč drugim. Če so dejanja v skladu z *lijem*, je zagotovljena osnova neodvisnega življenja. Že sama pismenka za *li* označuje obstoj Drugega, saj je njen prvotni

¹ *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Slovenska matica, 1992), str. 181.

pomen žrtvovanje in kasnejši sposobnost. Vključuje razmerje in proces nastajanja razmerja. Osnova *lija* in vsakega rituala je zveza z nekom, saj *li* ne more priti do izraza, če ni nikogar oz. ničesar, na kar se navezuje, s čimer je v zvezi. Na vprašanje, kaj je modrost, je Konfucij odgovoril:

Posvetiti se skrbi za ljudi, častiti duhove, ostati proč od njih, temu bi lahko rekli modrost.²

Za Konfucijevo pojmovanje svobode je pomembno razumevanje človečnosti, humanosti, do katere pridemo tako, da premagamo sebe in se vrnemo k dostojnosti (k *liju*). Kaj to pomeni za posameznika, ki teži k osvoboditvi? Po Konfuciju »premagati sebe« v tej zvezi ne pomeni boja z željami, temveč zadovoljitev želja v etičnem kontekstu, kar pa je tesno povezano z načelom samoizobraževanja oz. samooblikovanja, kulture osebnosti. Vrnitev k dostojnosti oziroma normam in standardom primerne obnašanja in delovanja v družbenem, etičnem okviru lahko pomeni v dani situaciji aktivno delovanje (posebno v primeru, če so institucije in družba, v katere je posameznik vključen, gnile in pokvarjene), ne pomeni torej nekega pasivnega podrejanja obstoječemu sistemu.

O svojem razvoju je Konfucij dejal:

Petnajst sem jih imel, ko je bila moja volja vsa naravnana na učenje, s tridesetimi sem se bil gotov, s štiridesetimi nisem imel nobenih dvomov več, s petdesetimi se mi je razodel Nebesni zakon, pri šestdesetih se mi je odprlo uho, s sedemdesetimi sem lahko sledil svojim srčnim željam, ne da bi prekoračil pravo mero.³

Prava mera je tisto področje, ki ga obvladuje *li* – torej šele pri sedemdesetih naj bi bil Konfucij sposoben preseči ta navidezno nepremostljivi prepad med osebnim in družbenim, med tem, kar je, in tem, kar naj bi bilo – torej doseči harmonijo med notranjim (področjem svobode) in zunanjim (družbenim). Konfucijanski poudarek na družbenem ne gre razumeti kot nujno omejevanje svobode. Doseganje *le-te* je namreč proces, ki se nikdar ne ustavi. Poteka od otroštva do starosti – tako tudi odraslost ni razumljena kot stanje, pač pa kot proces nastajanja. Biti odrasel pomeni biti oseba, izvrševati nalogo ostvaritve samega sebe kot človeka, ki je sposoben gojiti dimenzijo družbenosti kot integralnega dela njegove samorealizacije. Ta pot nenehnega napredovanja pa ni nekaj zunanjega, ni je moč najti z iskanjem zunaj sebe, saj je inherentna človekovi naravi. Pomeni orientacijo in je odprta vsem tistim, ki imajo notranjo moč, da ne popustijo, kljub izprijenosti okolja in institucij, v

² Konfucij, *Pogovori*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988), 116.

³ *Ibid.*, 86.

katere so vpeti in tudi tistim, ki so sposobni čakati na pravi trenutek, da bi nakazani poti sledili. Svoboden odrasel človek ni samo oseba, ki je dozorela, ampak tudi oseba, ki je pripravljena in sposobna za nadaljnje dozorevanje.

V konfucijanstvu pa dozorevanje pomeni tudi samooblikovanje, napredovanje k popolni realizaciji svoje osebnosti – tako imenovano človeško pot, ki je izpolnjena z učenjem – v smislu intelektualne in moralne rasti. Poudarek je tu na samooblikovanju in realizaciji resnične humanosti, ki je povezana z družbeno potrebo po skrbi za druge. Odrasla oseba ni le intelektualno budna, ampak tudi emocionalno stabilna in močna. Njena neodvisnost je tako kazalec moralnega poguma kot tudi znak modrosti. Modrost pa ni nekaj, kar se navezuje na dolg notranji proces znanja in preudarjanja, v katerem vznikne celotna veriga misli, ki izhajajo druga iz druge in na fizičnem nivoju povzročajo glavobole, na intelektualnem pa abstraktne teorije. Ne gre za nesposobnost logičnega, abstraktnega mišljenja, ki bi blestelo v argumentativnosti, pač pa za usmerjeno pozornost na nek vzgib, impresijo, ki naj bi se odražala v pravilnem dejanju. To je uvid, do katerega pridemo v določenih življenjskih situacijah, v katerih se kali in se oblikuje modrec, véliki človek.

Enotnost Daa je nekaj, česar krepost ne more obvladati. Tisto, česar razumevanje ne more razumeti, je nekaj, česar razpravljanje nikoli ne more zaobseči. Uporabljati imena tako, kot so jih konfucijanci in mohisti, pomeni privabljeni zlo. Morje ne odklanja rek, ki pritekajo na vzhod in vanj – to je popolnost veličine. Modrec objema vse Nebo in Zemljo in njegovo izobilje se širi na ves svet, vendar nihče ne ve, kdo je on in kateri družini pripada. Zaradi tega v življenju ne zadržuje naslovov in po smrti ne dobiva postumnih nazivov. Dejstva se okoli njega ne zbirajo, časti se ga ne držijo – takemu se reče véliki človek.⁴

Kontrast med Evropo in Kitajsko je najbolj viden na primerih tistih filozofov, ki so gojili vzorec človečnosti, ki si sveta niti ne lasti, niti ga ne zavrača. Glede na to, da na Kitajskem ni bila izdelana pozicija »delujočega subjekta«, nam primeri iz konfucijastva in daoizma služijo kot kontrast in ne kot komparacija, ki ostaja problematična, saj se z Descartesom, ki postane referenčni okvir za moderno diskusijo o človeški naravi, zreducira celotno bistvo narave na mišljenje. Dihotomija med mentalnim in fizičnim, kot je bila gojena v Evropi in se je osredotočala predvsem na področje mensa in ne anime, pa je za azijski kontekst v večini primerov nerelevantna.

⁴ *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Slovenska matica, 1992), 382.

2. Daoizem

Med kitajskimi filozofskimi šolami se prav daoizem odlikuje po bogastvu paradoksov, ki naj bi bralca oziroma učenca privedli na nek višji nivo razumevanja in doživljanja. Množica prispodob, zgodb in paradoksov seveda ne priča o nezadostnosti logičnega aparata, s katerim naj bi se mukoma dokopali do Resnice, pač pa o tem, da je bila v primeru daoistov izoblikovana in gojena filozofska pot, ki je zavestno posegala po drugačnih orodjih na poti do Resnice, ki naj bi po Zhuang Ziju bila: »čistost in iskrenost najvišje stopnje«. ⁵ Kitajska tradicija, ki je duhovno in telesno raven razumela kot kontinuum, nam nudi množico paradoksalnih ugotovitev, ki pa vse vodijo k osvoboditvi, ki je njen končni cilj.

Lao Zi, ki velja za začetnika daoizma, je poln paradoksov, npr.:

Tako modri sebe zapostavlja,
pa vendar drugim prednjači;
svoj jaz zanemarja,
pa ga ohranja. ⁶

/.../ deluje brez delovanja,
pa nič ne ostane nestorjenega. ⁷

Katera pa je tista temeljna ideja, ki daje Lao Ziju moč učiti o moči šibkosti, prednosti ponižanja in opozarjati pred nevarnostmi in pastmi uspehov? To je doktrina vsesplošnega vračanja v prvotno stanje, nauka večnih ciklusov in nauka o tem, da vsak konec postane nov začetek. Ker je življenje nenehno pretakanje in premena, se rast in propad izmenjujeta tako kot dan in noč. Ko dosežeš višek svoje moči, je to samo znamenje, da se začenja pojemanje tvojih sil.

Nauk o večnem vračanju dejavnosti v nedejavnost je temeljna misel daoizma. Daoističnih komentarjev te teze iz različnih obdobij kitajske zgodovine ne manjka, vendar te razlage niso uglasene z evropsko logiko. Lao Zijeve sklepanja so večkrat primerjali s Heglovo dialektiko ⁸, vendar so Lao Zijeve intence drugačne od Heglovih; v svojih osnovnih smotrih se v temelju razlikujeta. Heglov sistem ima svoj vrhunec v absolutni vednosti, absolutnem spoznanju. Razvija se v smeri vseobsežnega končnega cilja. Lao Zijev proces pa je

⁵ *Ibid.*, 446.

⁶ *Ibid.*, 62.

⁷ *Ibid.*, 56.

⁸ Gellert Béky, *Die Welt des Tao*, (Freiburg/München: Karl Alber, 1972), 145.

obrnjen: končni cilj je prvotna preprostost, odsotnost vednosti, odsotnost hotene dejavnosti. To pot od dialektike k mistiki nadaljuje Zhuang Zi v svoji teoriji vračanja v prvotno stanje, ki jo ponazori s primerom otroka:

Lao Dan je dejal: »Torej si želiš sredstva za ohranitev življenja? Ali lahko ohraniš enotnost? Se lahko očuvaš njene izgube? Ali moreš brez oraklja in vedeževanja spoznati srečo in nesrečo? Se znaš ustaviti, znaš prenehati? Znaš pustiti druge pri miru in iskati zgolj v samem sebi? Si znaš ohraniti svobodo? Znaš biti preprost? Otrok joka ves dan, pa se mu hrana ne zatakne, niti ne postane hripav, ker ima izobilje miru. Ves dan zmore nekaj držati, pa se mu roka ne zrahlja, ker je v svojem bistvu enovit. Ves dan lahko gleda in mu oko ne trene, ker ga nič ne pritegne od zunaj. Gre, pa ne ve, kam. Obstane in ne ve, kaj počne. Do vseh stvari ohranja svobodo, čeprav pri vsem sodeluje, od nobene stvari ne postane odvisen. To so sredstva, s katerimi ohranja svoje življenje.«

Ran Rong Zhu je dejal: »Je to bistvo najvišjega človeka?«

Lao Dan je dejal: »Ne še. To je šele tisto, čemur pravijo odtajanje ledu. Najvišji človek živi prav tako, kot drugi ljudje od darov Zemlje, srečo pa prejema od Neba. Ne prepira se z ljudmi glede dobička in škode. Ne spušča se v njihove posebnosti, niti ne v njihove načrte. Tudi v njihove posle se ne spušča. Ohraniti svobodo in ostati v vsem, karkoli počneš, preprost, to je sredstvo za ohranitev življenja. To je vse.«

Ran Rong Zhu je dejal: »Je to potem najvišje?«

Lao Dan je dejal: »Tako daleč pa še nismo. Resnično, pravim ti, ali znaš biti kot otrok? Otrok se giblje in ne ve, kaj dela, hodi, in ne ve, kam. Če smo takšni, se nam ne približata niti bol niti sreča. Če pa si prost boli in sreče, potem si izključen iz človeške bede.«⁹

To je naravnost, ki jo v 10. izreku *Dao de jing*a opisuje Lao Zi. Navaja nevarnosti navezanosti na svetno posest in zagovarja meditacijo kot metodo nepreračunanega delovanja (*wu-wei*). Gre za opis enovite osebnosti, ki združuje v sebi telesne in duhovne elemente in goji sposobnosti ženske (znati očuvati) in otroškega *wu-wei*a. To je skromna nesebičnost, ki zna oživljati, prehranjovati, ustvariti brez želje po posedovanju, delovati brez pripisovanja zaslug, vzdrževati pa ne obvladovati; globoka krepost je to, način delovanja Daa.

⁹ *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Slovenska matica, 1992), 365–66.

Brez delovanja, držeč se Enega,
 Se duh potem lahko še razprši?
 Če zbereš sapo, postajaš voljan,
 ali ni mar potem mogoče vrniti se v otroštvo?
 Če pogled očistiš za zrenje globine,
 se ni mar potem mogoče osvoboditi nečistosti?
 Ljudstvo ljubiti, državo urediti,
 je k temu še vednost potrebna?
 Se nebeške duri lahko odprejo in zaprejo brez ženskosti?
 Jasnost, ki vse okoli sebe dosega,
 ali potrebuje še dejavnosti?
 Modri pusti stvarjem, da rastejo in jih prehranjuje,
 pusti stvarjem rasti, jih pa ne poseduje;
 deluje, pa zase ničesar ne terja;
 čuvar, ne gospodar,
 tako naj imenovan bo *xuan De* – najgloblji *De* (globoka krepost).¹⁰

Konfucianizem, daoizem, budizem in Sāṃkhya so smeri, ki so svoje filozofske uvide razvijale na religijah, ki z judovstvom, krščanstvom ali islamom ne delijo prepričanja, »da je Bog zunanja objektivna realnost, da je najvišji in absolutni vladar vesoljstva, ki ga je ustvaril iz nič«¹¹ in ne »zrejo na življenje na zemlji kot na nekaj izjemno pomembnega, kot na čas preizkušnje, pripravo na večno življenje«. ¹² Tekstov azijskih religijskih in filozofskih tradicij pač ne moremo odpisati češ, da temeljijo na »primitivnih filozofskih spekulacijah«¹³ in da »v nobeni fazi indijska religija nima neke jasne predstave o Bogu kot Gospodarju in stvaritelju vseh stvari iz ničesar, kot temelja moralne biti, ki zahteva, naj bo človek pošten in kreposten«. ¹⁴ Budizem nam v svoji zgodovini ni postregel s tako ekskluzivističnim stališčem. Kralj Aśoka, npr. je 250 let pr.n.št.spodbujal sodržavljane k verski toleranci, celo ljubezni do drugih religij. »Kdor tako ravna, pospešuje svojo lastno religijo in dela dobro tudi drugim religijam.«¹⁵

¹⁰ *Ibid.*, 66.

¹¹ R. C. Zaehner et al., *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, (London: Hutchinson, 1977), XV, XIV.

¹² *Ibid.*, XIV.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Heiler, F., »The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions«, V: M. Eliade, J. M. Kitagawa, *The History of Religions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 134.

Poleg doktrine in rituala, se večina azijskih filozofij odlikuje tudi po meditativno-mistični dimenziji, ki tvori tudi pomemben del filozofskih prizadevanj, saj odpira vprašanja o problemu nivoja ali kvalitete zavesti v smislu védenja o lastnih duševnih dogajanjih ter doživljanja lastne osebnosti. Conscientia¹⁶ je izhodišče človekovega iskanja svojega bistva in smotra. To kar pa evropska znanost postavlja kot pogoj čim večje učinkovitosti sklepanja (logično-diskurzivnega!), pa je zahteva po vigilantni, bistri zavesti, selektivni pozornosti z ustrezno fleksibilnostjo pri tem in »koncentraciji« v običajnem smislu besede (ne tistem, ki se pričakuje pri uvajanju v meditacijo), s pripravljenostjo na nove zaznave. Takšno stanje zavesti se običajno želi kot garancija za optimalno intelektualno funkcioniranje, ob čemer ima človek tudi najbolj živ občutek, da stvari tečejo po njegovi volji.

Kot izhodišče meditacije pa se zahteva drugačna naravnost zavesti. Raziskovalci govorijo o »relaksacijskem efektu«¹⁷, pri katerem so določene značilnosti zavesti naravnost moteče. To zagato poskušajo – paradokсно – reševati psihoterapevti. To tudi ni stanje, v katero bi se bilo moč potopiti zgolj na osnovi logično-diskurzivnega sloga, ki je za daoista le odvečno gojenje logičnih dlakocepstev, pač pa po poti meditacije in z metaforo in paradoksom, saj je absolutno tako ali tako brez imen in predikatov oziroma onstran njih. Ni ne nekaj bivajočega in tudi nič ni. Ni nekaj zunaj sveta pojavov, pač pa je identično z njim, je njihova prava narava. Ko pa je odkrita in odstranjena lažna realnost pojavov, se razodene prava narava absolutnega, katere oznaka je praznina. Temeljita, radikalna negacija je pogoj za doseganje poslednje resnice, ki je onkraj začetka in konca, bivanja in nebivanja, nečesa in ničesar. Bit in ne-bit sta samo dva aspekta nepojmljivega Daa. Zhuang Zi tako postavi temelje za dognanje praznine in za transcendenco ega, ki združuje daoizem z budizmom. Lao Zi opozarja, da šele obstoj in zavest o Jazu omogoča izkustvo bolečine in nesreče.

Velike nezgode lahko zaznavam, ker imam Jaz.
 Če bil bi ga prost,
 bi tedaj zame obstajala še kaka nezgoda?¹⁸

Po Zhuang Ziju je spontanost praznine dom velikega Daa in področje svobodnega in lahkotnega duhovnega potovanja – potovanja in življenja v sožitju s kozmosom.

¹⁶ J. Delay, P. Pichot, *Medizinische Psychologie* (Stuttgart: G. Thieme, 1979), 248.

¹⁷ H. Benson, J. F. Beary, M. P. Carol, »Meditation and the Relaxation Response«, V: S. R. Dean, *Psychiatry and Mysticism* (Chicago: Nelson-Hall, 1975), 207-222.

¹⁸ *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Slovenska matica, 1992), 70.

Azijski filozofski teksti često prikazujejo vélikega osvobojenega človeka - modreca, ki je človek pravega spoznanja in ker sta teorija in praksa neločljivi, je to tudi hkrati mojster pravega načina življenja. V daoizmu je modrec tisti, ki se je uresničil v Dau – daoizirani človek, v neokonfucijanstvu je to *shengren*, torej tisti, ki ustvarja kulturo in na osnovi svojega uvida v načela kozmično zasidranega reda ustvarja oblike za urejanje človeškega sožitja oziroma stremljenja k temu idealu. Ker Daa ni moč pojasniti z besedami in ga z besedami napraviti razumljivega, je nujno, da ga človek sam doživi. S tem je seveda, kot v nekaterih šolah budizma Chan, relativirana avtoriteta kanoničnih spisov.

Zanimivo je, da Dao s takšno doslednostjo povezujejo z ženskostjo. V oči pade predvsem dejstvo, da se ženskost ne samo asociira s Daom, pač pa se vseskozi tudi metafizično razumeva in se vključuje v določanje bistva tega načela. Če je res, da je Dao moč doseči samo s kongenialnostjo z ženskostjo, z meditacijo in intuicijo, ne pa po poti čistega razuma, so potem res mistiki, umetniki in pesniki tisti, ki so »skozi vrata globoke ženskosti« vstopili v duh Daa, mistično sredino in kozmično vsebino, ontološko odsotnost *ratia*, ki šele omogoča osvoboditev? Racionalna analiza, kot zatrjuje Zhuang Zi, pa pri tem prav nič ne pomaga.

Stvari vstajajo iz megle v življenje. Zvijajčno izjavite: »To moramo analizirati!« Svojo analizo skušate spraviti v besede, čeprav to ni nekaj, kar je mogoče ubesediti. Vendar pa razumevanja ne morete doseči. Ob zimskem darovanju lahko pokažete na drobovje ali kopito daritvenega vola, kar je mogoče pojmovati kot določene stvari, pa jih vendar v določenem smislu ni mogoče gledati kot posebne. Če si gre človek ogledat hišo, bo šel skozi sobe in svetišča prednikov, vendar si bo ogledal tudi stranišče. In zavoljo tega se lotite svoje analize. Naj opišem sedaj to vašo analizo. Za osnovo si vzame življenje, znanje pa kot učitelja in odtod nadaljuje z navajanjem »pravilnega« in »napačnega«. Tako imamo na koncu »ime-na« in »dejstva« in ustrezno temu se vsak človek čuti njihovega razsodnika. V svojih naporih, da bi pridobil druge ljudi, naj bi cenili njegovo vdanost dolžnosti, bo šel, na primer, tako daleč, da bo sprejel smrt kot nagrado za požrtvovalnost. Takšni ljudje imajo tistega, ki je koristen, za modrega, nekoristnega pa za bedaka. Uspešni je deležen slovesa, kdor pa se zaplete v težave, nanj leti sramota. Privrženci analize – takšni so danes ti ljudje. Takšni so kot škržat in golobček, ki se strinjata, ker sta oba iste vrste, tako neboljena namreč.¹⁹

Zhuang Zi, ki v svojem delu poda tudi kritičen pregled vseh logičnih šol

¹⁹ *Ibid.*, 369-70.

tedanje Kitajske, pa se vendarle ne zadovolji z *ration*, kot mu ga ponujajo logiki in dialektiki. Ob tezi, da »se ob rojstvu človeka hkrati rodi tudi bolešt«²⁰ izpelje misel, da je »najvišja sreča odsotnost sreče, najvišji sloves je odsotnost slovesa.«²¹ Ljudje vsiljujejo lastno razumevanje sreče drugim, čeprav je vsako bitje v svojem naravnem stanju preprostosti in spontanosti srečno. Sreča je torej soodvisna z naravo vsakega bitja. Kar je sreča za kralja, ni nujno mačkova sreča in kar je škržatova sreča ni nujno ježeva. Kako pa Zhuang Zi to vé? Po intuiciji. Način, ki ga opiše v svoji znani prisposodbi o ribah.

Zhuang Zi je šel nekoč na sprehod ob rečnem bregu. Dejal je: »Kako veselo poskakujetej postrvi iz vode! Tako se ribe radostijo!«

Hui Zi je dejal: »Vi niste riba in kako hočete poznati, kaj so ribje radosti?«

Zhuang Zi je dejal: »Vi niste jaz in kako morete potem vedeti, da jaz ribjih radosti ne poznam?«

Hui Zi je dejal: »Jaz nisem vi, zato vas vsekakor ne morem poznati. Goto vo pa je, da niste riba in je potemtakem jasno, da ribjih radosti ne poznate.«

Zhuang Zi je dejal: »Vrniva se na izhodišče, prosim! Rekli ste: »Kako morete poznati, kaj je ribam v radost?« Pri tem ste prav dobro vedeli, da jih jaz poznam, pa ste me le vprašali. Radost rib poznam iz svoje radosti, ki jo imam pri potovanju ob reki.«²²

Ker se stališča in logični argumenti ljudi o tem, kaj npr. prinese srečo, tako razlikujejo, paradokсно, ugotavlja Zhuang Zi, prav ti često pripeljejo do vojne, saj ljudje ne odstopajo od svojih stališč o tem, kaj je dobro ali slabo, kaj je sreča in nesreča. Po racionalni poti torej »to« porodi »ono« in »ono« spet »tisto« in tako v nedogled do trpljenja in konfliktov, vse v imenu racionalnega umovanja o tem, kaj je sreča. *Ratio*, ki je pripeljal do Herodotovega modela videnja sebe kot najboljšega in drugih kot manj dobrih – lestvica se izgrajuje glede na njihovo oddaljenost od centra (nas) – in Homerjevega videnja oddaljenih ljudstev kot srečnih in občudovanja vrednih, je tu prepoznan kot kulturna halucinacija, ki jo Zhuang Zi reši z *wu-wei*jem, torej odsotnostjo hotene delovanja. Izključenost in ločenost od lastne skupine ne pomeni nujno tudi trpljenja, pač pa nudi možnost osvoboditve in odpetosti.

Odloži priučeno in rešen boš skrbi.

Le malo ločuje soglasje od zavrnitve;

²⁰ *Ibid.*, 313.

²¹ *Ibid.*, 314.

²² *Ibid.*, 312.

le malo deli dobro od slabega!
 Bati se je tega, česar se vsi bojijo.
 Zdi se mi, da zmedi tega sveta ni konca.
 Množica se gnete in suka,
 kot da bi se odpravljala k darilni pojedini,
 kot bi šla na pomladno praznovanje.
 Le sam sem pohleven,
 kot da do svoje oblike še nisem dospel.
 Kot dojenec, ki se še ni nasmehnil,
 kot brezdomec, ki ne ve, ne kod ne kam.
 Ljudje imajo vsega preveč,
 le jaz sproti vse zapravim.
 Moje srce je srce bedaka –
 nejasno, megleno.
 Ljudje natanko razločujejo in postavljajo,
 le sam sem zbežan in zmeden,
 kot da imam rad, česar razločiti ni mogoče;
 nemiren kot morje,
 brez cilja kot veter.

Vsi počno, kot bi bili koristni,
 le jaz sem uporen kot tepček,
 le jaz sem drugačen, kot vsi drugi,
 navezan še na hrano materinih prsi.²³

20. izrek *Dao de jinga* slika stisko ob nezmožnosti izrekanja Smisla. Tega Lao Ziju ne gre očitati, saj v resničnosti prekriva tisti trans- oziroma aracionalni ostanek, ki ga ni mogoče dojeti zgolj z mišljenjem, ki pa je temelj bivanja vsega individualnega. Ker transcendentni Dao ne more biti spoznan po poti diskurzivnega razmišljanja, je v daoistični zastavitvi praznina in izpraznjenost duha kognitivnega mišljenja pot do njega. Praznina šele ustvari možnost, da se človek uglesi s transcendentnim Daom. Zhuang Zi učencem svetuje: sedeti in pozabiti, vaditi se v postenju duha. To je najvažnejša stopnja pri doseganju modrosti, saj pomeni združitev z Daom, ki je poslednji cilj modrosti. Sedeti in pozabiti, očistiti srce nečednosti, da bi bil omogočen prost dostop Dau in ohraniti ogledalo duha čisto vsega iluzornega prahu sveta, to je metoda, ki v daoizmu vodi do najvišje stopnje duhovne popolnosti in osvoboditve.

Pravi ljudje preteklosti niso poznali ne radosti nad svojim rojstvom, niti

²³ *Ibid.*, 80.

ne odpora do smrti. Njihov vstop v svet telesnosti jim ni vzbujal veselja, njihov odhod v onostranstvo ne odpora. Ravnodušno so odhajali, ravnodušno so prihajali. Svojega izvora niso pozabljali, k svojemu koncu niso stremeli. Sprejemali so svojo usodo in se nad njo veselili. Pozabljaljoč smrt so se vračali v onostranstvo. Tako s svojim zavestnim delovanjem ne omejujejo smisla in ne poskušajo s svojimi človeškimi silami pomagati Nebu. Takšni so pravi ljudje.²⁴

Od Lao Zija in Zhuang Zija ne moremo pričakovati, da jima bo uspelo tisto, kar ni uspelo še nobenemu filozofu pred ali za njima - da bi z mišljenjem segla v resničnost. Vendar pa sta uspela, kot tudi ostali daoisti, s specifičnimi metodami gojiti smer, v kateri se Smisel približuje resničnosti sami.

Maja Milčinski
 Filozofska fakulteta
 Univerza v Ljubljani

²⁴ *Ibid.*, 217.

EKOLOŠKI VIDIKI DAOIZMA: KAOTIČNOST NARAVE IN ETIKA NEVMEŠAVANJA

HELENA MOTOH

1. *Hundun* – osveščanje Neosveščenega

Kaotičnost – izmikanje artikulaciji in udomačitvi – predstavlja bistveno komponento daoističnega koncepta narave kot spontanega toka premene. Kaos, *hundun*, v kitajski filozofiji predstavlja »stanje neločenosti pred začetki sveta«¹. V mitu o velikanu Pan Guju se iz kaosa, prvotne nediferenciranosti razločijo primarni *qi* in nato polarna nasprotja, iz kaosa nastane kozmos. Nastanek sveta se dogaja od znotraj, »kozmos nastane iz maternice kaosa, oba sta iz iste esence«². Tematizacijo *hunduna* lahko najdemo v sedmem poglavju *Zhuangzija*:

»Shu je bil gospodar Južnega morja, Hu pa gospodar Severnega morja. Gospodar srednjega območja je bil Hun Dun. Shu in Hu sta se često srečevala v Deželi Neosveščenega in ta ju je vselej prijazno sprejel. Pa sta Shu in Hu razmišljala, kako bi se oddolžila Neosveščenemu. Dejala sta: »Ljudje imajo sedem odprtih: za gledanje, za poslušanje, za uživanje hrane in dihanje, le on nima nobene. Poskusila mu jih bova navrtati.« Vsak dan sta mu navrtala eno odprtino in sedmi dan je bil Neosvešчени mrtev.«³

V navedenem odlomku odzvanja tipično Zhuangzijev zagovor nevednosti in nerazločenosti kot načinov za doseganje enosti z Daom. Neosveščeni, *Hundun*, predstavlja ideal daoističnega modreca, prostega razlikovanj in balasta vedenja. Praznino njegovega duha dobronamerna (tu je slutiti daoistično ironijo glede moralnih pretenzij) obiskovalca prekineta. S tem povzročita, da se Neosveščeni ovede, da mu svet postane objekt zaznav, vedenje pa popolni nerazločeno praznino – ter tako sprožita njegovo smrt.

¹ Maja Milčinski, *Človek v kaosu – stara Kitajska*, v: Poligrafi, letnik 2 (1997), št. 7–8, str. 41.

² *Ibid.*

³ Maja Milčinski, *Klasiki daoizma, SM, Ljubljana 1992*, str. 233.

Če *Hundun* poskusimo razumeti bolj dobesedno, v smislu kozmološkega stanja nerazločenosti in kaotičnosti, lahko odlomek interpretiramo kot neke vrste ekološko svarilo. Narava kot *Hundun* je kaotični sistem, ki vztraja v samoorganizirani stabilnosti. *Hundunovo* ozemlje je umeščeno na sredino med ozemljema drugih dveh vladarjev in tam, kot pravi Zhuangzi, ju *Hundun* prijazno sprejema. Kaos torej nastopa kot skrivnostni gostitelj nasprotij. Osveščanje Neosveščenega z vrtnjem odprtih lahko vidimo kot poskus približati nedoumljivost njegove enotnosti običajnemu dožemanju, ki potrebuje razlike in opredelitve. Usoda Neosveščenega, Kaosa je nato taka kot usoda narave, ko se jo loti znanstveni skalpel: smrt. Živost, organska celovitost narave se parcialnemu vidiku izmakne, in kar lahko znanost nato opiše, je le še truplo – mehanističen skupek sestavnih delov. Prav aperiodičnost in nedeterminiranost, kot poudarja teorija kaosa⁴, verjetno omogočata živost in samoorganiziranost, ki sta značilni za naravne sisteme in ju je, kot bi verjetno zaman poskušala vladarja Shu in Hu z mašenjem izvrtanih lukenj, nemogoče rekonstruirati.

2. Kozmična glasba – koncept kaotične narave

Glasba pri Zhuangziju pogosto nastopa kot prispodoba za proces Velike transformacije, *da hua*. Značilno mesto, kjer Zhuangzi uporabi motiv kozmične glasbe, je 14. knjiga⁵, kjer Huang Di v divjini izvaja glasbo, Bei Meng Cheng pa ga presunjen in zmeden posluša. Huang Di za svojo glasbo pravi, da ustreza človeškemu (izvajanju), poskuša pa izraziti tok Neba in Zemlje. Soočenje s kozmično glasbo se odvija po stopnjah. Prvi stavek kozmične glasbe predstavi silovitost nasprotij in z gromom in bliskom preplaši speče žuželke – pa tudi Bei Meng Chenga. Drugi stavek poslušalca sooči z neznosno neprestanostjo toka premene:

»Dojeti si jo hotel, pa je nisi mogel razumeti. Oziral si se po njej, pa nisi mogel ničesar videti. Sledil si ji, pa je nisi mogel doseči.«

Poslušalec na tem mestu zastopa človeka, soočenega z Veliko spremeno in učinek, ki ga ima ta izredna nezapopadljivost nanj, je, da obstane v popolni praznini duha. In praznina, kot pravi Zhuangzi v 4. knjigi, je prostor Daa.⁶ Praznino poslušalca kozmične glasbe napolni tretji stavek – glasba svobode in

⁴ Cf. David Ruelle, *Chance and Chaos*, Princeton University Press, Princeton 1991 in James Gleick, *Kaos, Rojstvo nove znanosti*, DZS, Ljubljana 1991.

⁵ Vsi sledeči citati tega odlomka iz: Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, op. cit., str. 284–6

⁶ Cf. *ibid.*, str. 199.

spontanosti *ziran*. Huang Di uporabi primere brbotajočih izvirov in brstečih rastlin, očitno gre torej za ustvarjalni princip narave kot *ziran*. Svet spontano porajajočega se in izginjajočega pa spet rodi dvome:

»Nekdo bi utegnil videti v tem smrt, drugi življenje, nekdo resničnost, drugi slepilo.«

Nenehne premene seveda ni moč zajeti v takšne kategorije. Skozi prve tri stavke kozmične pesmi lahko torej sledimo napetosti med nezmožnostjo poslušalca, da bi doumel, sledil in uvidel, ter ponavljajočo se frazo o večni in vseobsegajoči melodiji, ki pa je brez vodilnega motiva. Narava je torej večer in samoorganiziran tok premene, ki je urejen in harmoničen, pri tem pa ne sledi nobeni obvladujoči zakonitosti, prav to pa Bei Meng Chengu povzroča izredne težave. S četrtem stavkom Huang Di nato razkrije način ustvarjalnega principa v naravi, srž glasbe, ki jo izvaja:

»Na koncu sem ustvaril zmedo. Po njej si se čutil kot obnorel. Prek obnorelosti stopaš v Dao. Tako pa lahko sprejmeš Dao v svoj hram in postaneš eno z njim.«

Zmeda, kaotičnost je prava narava spontano porajajočega se sveta. Soočenje s to kaotičnostjo povzroči, da se duh izprazni, saj je prisiljen opustiti vse poskuse razločevanja in zapopadanja. Praznino, ki v tej norosti podobni opustitvi razuma nastane, pa napolni Dao.

3. Narava kot stabilni kaotični sistem

Nedoumljivost Daa in s tem narave kot principa nastajanja in spreminjanja predstavlja temelj daoističnega razumevanja narave. Narava daoistov se najočitneje postavlja v opozicijo kultivirani naravi in kulturi nasploh, v kultivaciji vidijo proces, ki naravi vsiljuje utilitarna merila ter svet s tem oddaljuje od Daa. Zhuangzi v ta namen pogosto podaja primere udomačevanja živali, »to, da se konjem obrzdajo glave, volom pa prebode nos«. ⁷ Narava sama po sebi – divja, kolikor deluje brez človeškega vmešavanja – deluje na način *ziran*, tj. ne drži se vnaprejšnjih in trajnih zakonitosti, ampak se nenehno spontano poraja in šele postaja lastna zakonitost. ⁸ Od človeško urejenega sveta jo zato loči predvsem to, da deluje radikalno avtonomno, ne zaradi kakršnegakoli zunanjega razloga ali namena. Pripisovati naravi smoter – pa naj bo to božje zrca-

⁷ *Ibid.*, str. 307.

⁸ Ponuja se seveda primerjava s Spinozovo trditvijo, da je za Boga (ali naravo) stvarnost enaka popolnosti.

lo, človeško bitje kot domnevni najpopolnejši finalni poganjek evolucijskega procesa ali pa čimvečja pestrost vrst – zavaja, kolikor je za daoiste narava samonikel proces in zato bistveno neteleološka. Prav tako je nesmiselno naravi pripisovati etične zakonitosti. Narava ne more biti dobra ali slaba in njena dejanja niso ne maščevanje ne nagrada. V divjosti narave izzvenita tako človeška dobrota kot zlo. Poskus, da bi naravi vsilili človeške etične kategorije, pomeni oddaljevanje od nerazlikovane resnice Daa.

Implikacije takšnega razumevanja so precej podobne tistim, ki jih sproža teorija kaosa in razumevanje narave kot organizma nasploh. Spontani tok nenehne transformacije je način manifestiranja Daa. Velika premena *da hua* predstavlja kontinuum, v katerem nobena entiteta ne vztraja v času, ampak se vse nenehno spreminjajo in se medsebojno definirajo. Bistveno je, da ta tok spremembe, ker deluje spontano, na način *ziran*, opisuje življenje narave kot organizma. Deli organske celote narave izolirani ne morejo obstajati, in zato jih je, spremenjene v vsakem hipu, nemogoče povrniti v prejšnje stanje. Vsaka sprememba v naravi je zato nepovratna, ireverzibilna in nobeno stanje se ne more popolnoma ponoviti. To, kot opozarja Tu Wei-Ming⁹, priča o zgrešenosti običajne interpretacije, ki daoističnemu svetovnemu nazoru pripisuje ciklično strukturo za razliko od koncepta napredujoče linearnosti. Za cikličnost je namreč bistvena možnost ponovitve, ki pa je na spontanosti in premeni temelječa razlaga dinamike sveta ne more priznavati. Daoističen svetovni nazor nujno priznava neomejeno množico prihodnjih možnosti, kajti »velika premena je neskončna«¹⁰. Tu Wei-Ming zato za takšen možnostno odprt sistem kot alternativo običajni izbiri med protipoloma *cikličnega* in *linearnega svetovnega nazora* predlaga naziv *transformacijski svetovni nazor*. Vprašanja, ki jih sproži temeljna neponovljivost transformacijskega sistema, pa so podobna tistim, s katerimi se srečuje teorija kaosa. Neponovljivost namreč zamaje osnove principa kavzalnosti, kolikor ta temelji na ponovljivosti vzroka. Daoistična narava se kot čudni atraktor¹¹ nikoli v neskončni množici premen ne vrne v prejšnje stanje. In kolikor se vzrok ne more povsem ponoviti, zgolj podobnost pa – kot v teoriji kaosa – ni zagotovilo za primerljivost učinka, je dinamika narave nenapovedljiva. Seveda ne gre za popolno nenapovedljivost, narava ni povsem kaotična vsota sprememb. Stabilnost toka premene se – nenapovedljivosti in kaotičnosti navkljub – ohranja. Tako pri teoretikih kaosa kot pri daoistih so

⁹ Tu Wei-Ming, *The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature*, v: *Nature in Asian Traditions of Thought* (ur. J. Baird Callicot, Roger T. Ames), State University of New York Press, Albany 1989, str.71.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Tj. idealna forma (v teoriji kaosa), proti kateri teži gibanje stabilnih kaotičnih sistemov. Je aperioidičen in indeterminističen, a ob tem ohranja stabilnost.

pogoste primere iz narave, ki naj bi odslikavale to dvojnost stabilnosti in kaotičnosti. V proznem delu *Prvič na rdečih pečinah* pesnika Su Shija iz dinastije Song tako lahko preberemo:

»Kaj pa voda in mesec? Voda teče, a je nikoli ne zmanjka, luna raste in pojema, pa je ni ne več ne manj. Če gledaš s stališča spremembe, vesoljs-tvo premine v hipu. Če pa gledaš s stališča nespremenljivega, so vsa bitja z nami vred večna.«¹²

Kaotičnost zato pomeni predvsem, da narave ni mogoče reducirati na racionalne principe ali zakone, da ji v maniri vladarjev Shuja in Huja ni mogoče zvrtni lukenj, ne da bi nam skozi odtekle prav njena bistvena lastnost: spontana in neujemljiva živost.

4. Vzajemna povezanost in enakost bitij

Vsa bitja in stvari, ki jih obsega tok spremembe hua, so podvržena nenehni transformaciji: »Ni ga giba, da se z njim nekaj ne bi spremenilo. Ni ga časa, da bi česa ne predrugačil.«¹³ Premena hua ni le proces razvoja in spremembe vsakega posamičnega bivajočega. Pogumnost Zhuangzijeve ideje je v tem, da se bitja in stvari v procesu premene pravzaprav nenehno spreminjajo druga v druge in se medsebojno določajo. Posamične stvari obstajajo le »z vidika ločitve«, »z vidika skupnosti«, kot pravi Zhuangzi v peti knjigi, pa »so vsa bitja eno«.¹⁴ Bitja v skupnost tong povezuje prav ta soudeležba v toku premene. Zato ne moremo govoriti o trajnih entitetah, ki bi – neodvisne – ohranjale istost s seboj od rojstva do smrti, od nastanka do uničenja. Partikularnosti Zhuangzijeve narave predstavljajo dele v celoti organizma. Za razliko od neodvisnih enot naravoslovnih znanosti – bodisi atomov, molekul, individuov ali celo vrst – so osnovni elementi organizma neločljivi od organske celote. Posamičnosti, stvari in stanja v procesu hua pa poleg vzajemne premene določa tudi skupen izvor. Kot povzema Tu Wei-Ming, predstavljajo partikularnosti – tako »najmanj inteligentno bitje kot na primer kamen«¹⁵ kot Nebo namreč le različne konfiguracije qija¹⁶. V tem kontekstu je zanimiv tudi nasvet slikarja Tao Chi-ja:

¹² Cf. Zhongguo wenzue, Gudai sanwenjuan (ur. Zhong Shuyin, Wen Jinning), Zhongguo wenzue chubanshe, Beijing 1998, str. 198–203, prevod H. M.

¹³ Maja Milčinski, *Klasiki daoizma, op. cit.*, str. 306.

¹⁴ *Ibid.*, str. 209.

¹⁵ Tu Wei-Ming, *The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature, op. cit.*, str. 69.

¹⁶ Tu Wei-Ming izrecno opozarja, da je qi onkraj distinkcije med materijo in duhom, torej ne 'snov' ne 'duh' ne 'energija' ne morejo zadovoljivo prevesti tega izraza (*ibid.*)

»Gore tečejo kot reke. Pravilen način gledanja gora je, da jih vidiš kot valove oceana, zamrznjene v času.«¹⁷

Tu Wei-Ming nadaljuje s trditvijo, da celo duhovnosti ne moremo imeti za zgolj človeško ali nebesno kvaliteto, ampak lahko govorimo o stopnjah duhovnosti v celotni verigi bivanja, »ki temeljijo na različnih sestavih qija.«¹⁸ Ne sposobnost mišljenja ne skladnost ali stopnja samoorganizacije ne morejo vzpostaviti radikalne zareze med različnimi tipi bivajočega. Entitete, kot so »ljudje«, »živali«, »kamnine« se raztapljajo v kontinuumu stanj brez radikalnih prelomov, le z razlikami v stopnji. Tak pogled seveda ogrozi tudi za naravoslovje bistveno in samoumevno zarezo med organskim in anorganskim, živim in neživim. Tako žive kot nežive stvari poganja ritem premene. Zhuangzi v slikoviti pripombi o pohabljenem mojstru pravi, da je ta na izgubo noge gledal »kot bi preprosto pustil za seboj grudo zemlje.«¹⁹ Brisanje meje med neživim in živim je med drugim posledica spremenjenega razumevanja smrti in rojstva v daoizmu, saj sta prav rojstvo in smrt poleg samoorganizacije ključna za razlikovanje živega od neživega. Smrt je za Zhuangzija le ena od oblik premene.²⁰ Majhna sprememba, na primer rast, se od radikalne transformacije, kot je smrt, loči le po stopnji. Zhuangzi tako ob ženini smrti pravi:

»Še ena sprememba in rodila se je. No, potem je prišlo še do te spremembe in sedaj je mrtva. Ta dogajanja so, kot bi sledil štirim letnim časom – pomladi, poletju, jeseni in zimi.«²¹

Znana Zhuangzijevega primera o metulju²² pa opozarja še na drug aspekt nenehnega medsebojnega spreminjanja in določanja bitij. Če namreč nobe-

¹⁷ *Ibid*, str. 74.

¹⁸ *Ibid*, str. 75.

¹⁹ Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, op. cit., str. 209.

²⁰ V kasnejši daoistični poeziji beseda *hua*, premena, pogosto pomeni smrt: npr. »*Nimam moči, da bi se izognil premeni*« (Cf. Tan Shilin, *The Complete Works of Tao Yuanming*, Joint Publishing (H.K.), Hong Kong 1992, str. 198, prevod: H. M.)

²¹ Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, op. cit., str. 314–5.

²² Metulj je tudi sicer simbol transformacije in zanimivo je, da z biološkimi podrobnostmi svoje dejanske transformacije iz ličinke v bubo in nato v metulja do neke mere govori v prid Zhuangzijevega nazoru. V fazi celične mase (prim.: Andrej Detela, *Duševni procesi v živih organizmih - izziv za sodobno fiziko*, v: Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, let. XXIII (1995), št. 176, str.127) se vse celice zabubljene gosenice začnejo raztapljati in oblikujejo povsem brezoblično protoplazmo, iz katere se nato povsem na novo oblikujejo celice metulja. Niti ena celica ličinke torej ne preživi do faze metulja. Očitna je torej podobnost tega procesa re-formacije in smrti, ličinka v določenem smislu *umre* in metulj se ob ponovni formaciji protoplazme v celično strukturo *rodi*. (Prim. tudi Malebranchevo razlago preobrazbe insektov kot upodobitve smrti in vstajenja božjega Sinu v: Miran Božovič, *Humovi dialogi o naravni religiji, ali o Bogu izkustvenega teizma*, v: David Hume, *Dialogi o naravni religiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2000, str.147.)

no bitje ni privilegirano tako, da bi bilo izvzeto iz tega procesa, in bi torej kot entiteta vztrajalo v času, potem so bitja nujno v temelju enakovredna. V tem duhu izzveni ogorčen odgovor starega grčastega hrasta tesarju Shiju, ko ga ta obtoži neuporabnosti:

» ... oba sva bitji. Kako more priti eno bitje do tega, da hoče drugega zviška ocenjevati? Ti, umrljivi, nekoristni človek, kaj le veš o nekoristnih drevesih!«²³

Hrastova obtožba je kritika antropocentrizma. Vendar pa se od sodobnih kritik antropocentrizma v marsičem razlikuje. Da bi lahko razjasnili, kaj v Zhuangzijevi misli lahko implicira enakost bitij in stvari, in če je tej enakosti sploh mogoče reči tudi enakopravnost, si moramo najprej ogledati, kaj je pod pravicami bitij razumljeno v sodobnih tokovih ekološke misli. V ta namen najbolj tipični smeri sta zagotovo anglosaksonski utilitarizem (vse do Regana in Singerja) in gibanje globoke ekologije. Tako utilitaristi kot globoki ekologi seveda zavračajo antropocentrizem. Vendar pa so argumentacije različne. Kriterij utilitaristov je zmanjšanje trpljenja in čimvečja vsota ugodja, ki ju sproži določeno dejanje. Zmožnost živali, da trpijo in čutijo ugodje, nas zato zavezuje prav tako kot potencialna občutja soljudi. Seveda ostaja vprašanje, ali gre pri tem premiku zornega kota res za opustitev – ali le za razrahljanje – antropocentrizma. Živali dobijo pravice, ker lahko trpijo in so na tem nivoju lahko izenačene z ljudmi. Demokratizacija, v katero pri tem trdno verjamejo utilitaristi, tj. povečevanje obsega bitij s pravicami, naj bi s tem po ženskah, črncih in homoseksualcih dosegla še živali. Antispecizem, po katerem so vse živali (in med njimi človek) enake²⁴, je razumljen kot naslednik antirasizma in antiseksizma. Sumljivost te tolerance je v njenem skitem elitizmu: »tudi črnci so ljudje«, na primer predvideva vnaprejšnji obstoj privilegirane entitete *ljudi*, k katerim so nato *pripuščeni* tudi ljudje temnejše polti. Enako je seveda s pripuščanjem živali k obsegu moralno upoštevanih bitij. Kamnom in drevesom, ne-živalskim entitetam se možnost trpljenja – s tem pa tudi pravice – seveda še vedno odreka.

Že iz programskega gesla začetnika globoke ekologije Alda Leopolda, »*misliti kot gora*«²⁵, je razvidno, da je obseg entitet s pravicami v tem gibanju precej širši ter obsega občutljiva in neobčutljiva bitja, predmete, sisteme (družina, prostor, dežela, biosfera), nas same in Boga²⁶. Temeljni vrednoti globokih ekologov sta, kot povzemata Naess in Sessions²⁷, »*blaginja in razvoj človeške*

²³ Maja Milčinski, *Klasiki daoizma, op. cit.*, str. 205.

²⁴ Luc Ferry, *Novi ekološki red, Drevo, žival in človek*, Krtina, Ljubljana 1998, str. 54.

²⁵ *Ibid.*, str. 81.

²⁶ *Ibid.*, str. 84.

²⁷ *Ibid.*, str. 88.

ga in nečloveškega življenja na zemlji«, kot nujna predpogoja tega pa tudi »*bogastvo in raznolikost oblik življenja*«. Vendar se, kot kažejo kritike globoke ekologije, tudi vrednotenje biosfere izkaže za svojevrsten antropocentrizem. Ferry označuje zanko, v katero se ujame globoka ekologija, kot »*eno najbolj absurdnih oblik antropomorfizma*«²⁸. Za kakšen antropomorfizem gre? Vsakšno vrednotenje je vselej nujno antropocentrično, vsiljevanje vrednotenja naravi, kot da bi ji na primer večje število in bolj enakomerna razporeditev vrst predstavljala vrednoto, je s tem projekcija v dveh smereh. Prvič, globoki ekologi se s tem čutijo sposobne določiti »pravo«, »normalno« in »zaželeno« stanje biosfere, na naravo torej projicirajo statičnost in determinizem naravoslovnega znanstvenega modela. Še očitnejša projekcija pa je seveda pripisovanje čemerkoli, procesu, entiteti, stanju v naravi kakršno koli etično vrednost.

Zato – in s tem se vračamo k Zhuangziju – je seveda bolje govoriti o enakosti kot o enakovrednosti bitij, prav tako pa ne moremo zagovarjati **vrednosti** narave kot celote, saj so procesi v naravi, kot ničkolikokrat poudari Zhuangzi, onkraj tovrstnih distinkcij. Človeka z živalmi veže ista vez kot s kamenjem in rekami – namreč dejstvo, da je tudi on le del narave – le kot njen del ima torej funkcijo in smisel, povsem ločen od celote pa bi oboje izgubil. Enakost tako ni enakopravnost v smislu pripustitve, ampak radikalna enakost med deli celote, ki so vsi enako nenadomestljivi, hkrati pa ne morejo bivati neodvisno od organizma, kateremu pripadajo. Radikalno stališče, do kakršnega na ta način pridemo, je onkraj sprejemljivosti celo za globoke ekologe, ki po Ferryjevih besedah, »*radi zakrijejo vse, kar je v naravi grdega. Obdržijo le harmonijo, mir in lepoto*«.²⁹ Tako tudi virusov, epidemij in naravnih katastrof ne moremo izključiti iz celote narave, kolikor je ta onkraj etike. Ampak o tem kasneje.

5. Proti nekritičnostim ekologije

Globoka ekologija se očitkov antropocentrizma torej ne more otresti. Nek temeljni antropocentrizem pa bi lahko morda očitali tudi daoistični misli o naravi in celo vsakršnemu mišljenju narave nasploh. Težava človekovega mišljenja narave je v tem, da nanjo lahko gleda le skozi omejitve svoje perspektive in skozi specifično človeške kategorije. Je potemtakem sploh smiselno govoriti o ne-antropocentrični ekološki misli? Niso principi, ki jih vidimo v naravi, zgolj projekcija nas samih in ali ta rekonstruirana narava ne pove več o človeku kot pa o naravi kot taki? V ta namen si oglejmo dva primera kritik: prva je naslovljena na globoke ekologe, druga pa na Zhuangzija samega.

²⁸ *Ibid.*, str. 142.

²⁹ *Ibid.*, str. 144.

Zagovornik površinske ekologije Philip Elder s svojo kritiko globokih ekologov odgovarja na njihov zagovor pravic dreves v dolini Mineral King. Pravi, da si

»vedno domišljajo, da so si koristi predmetov (gora, jezer in drugih naravnih stvari) in napredek v nasprotju. Toda, kaj oni vedo o tem? Konec koncev, zakaj dolina Mineral King ne bi hotela sprejeti smučišča, ko pa milijone let ni počela ničesar? ... Ali niso globoki ekologi pravzaprav tudi sami 'antropocentristi', ko si domišljajo, da vedo, kaj je najboljše za naravno okolje?«³⁰

Kritika globoke ekologije je v tem primeru gotovo na mestu. Druga kritika, ki zadene Zhuangzija, se osredotoča prav tako na izjavo misleca, ki s pozicije človeka interpretira stanje drugih bitij. Očitek je Hui Zijev:

»Zhuang Zi je šel nekoč na sprehod ob rečnem bregu. Dejal je: »Kako veselo poskakujejo postrvi iz vode! Tako se ribe radostijo!«

Hui Zi je dejal: »Vi niste riba in kako hočete poznati, kaj so ribje radosti?«³¹

Huizijeva kritika zadeva prav antropocentrizem Zhuangzijeve pripombe. S stališča skeptika – kar Huizi gotovo je – nikakor ni mogoče razumeti ribjega doživljanja. Zhuangzi pravzaprav projecira lastne občutke na opaženo dogajanje. Nagelov znani članek *Kako je biti netopir* omenja prav to vprašanje. Četudi si lahko predstavljam, kako je viseti z glavo navzdol, leteti po temi in zaznavati svet s pomočjo odbijajočih se zvočnih signalov, pravi Nagel³², to pove le, »kako bi bilo *meni*, če bi se vedel kot netopir.« Če bi hoteli zavriniti kritiko, bi morali biti sposobni vedeti, »kako je *netopirju* biti netopir«.

Zhuangzi pa v odgovoru poseže še dlje v skepso:

»Vi niste jaz in kako morete potem vedeti, da jaz ribjih radosti ne poznam.«

Z odgovorom le še stopnjuje Huizijev ugovor: ne le ribja občutja, celo misli drugega človeškega bitja so onkraj možnosti spoznanja. Huiziju to, da je človek kot Zhuangzi, ne omogoča vpogleda v njegovo doživljanje. To stališče skrajne skepse pa Zhuangzi zavzame le, da bi pokazal, v čem je ključna težava Huzijevega načina razmišljanja:

»Vrniva se na izhodišče, prosim! Rekli ste: 'Kako morete poznati, kaj je ribam v radost?' Pri tem ste prav dobro vedel, da jih jaz poznam, pa ste

³⁰ *Ibid.*, str. 142.

³¹ Vsi sledeči citati tega odlomka iz: Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, op. cit., str. 312.

³² Thomas Nagel, *Kako je biti netopir*, v: *Oko duha* (ur. Douglas R. Hofstadter in Daniel C. Dennett), MK, Ljubljana 1990, str. 402.

me le vprašali. Radost rib poznam iz svoje radosti, ki jo imam pri potovanju ob reki.«

Zhuangzijeve porogljiv odgovor v slogu, ki spominja na zenovske koane, želi v prvi vrsti preseči Huizijeve način razmišljanja. Če opazujemo naravo s stališča partikularnosti, omejitev posamičnosti ne moremo preseči. Spoznanje je s tem omejeno na sebstvo. Če pa omejitve presežemo – pozabimo – se približamo enotnosti Daa. Princip, ki to omogoča, je De. De hkrati sproža partikularizacijo Daa v mnoštvo in posameznosti nato vrača v enotnost. Do svojega Deja pridemo z opustitvijo sebstva³³. S tem De posameznosti doseže spoznavno vez z Deji ostalih bivajočih posamičnosti. To je stanje, ki ga Zhuangzi omenja v zadnjem stavku svojega odgovora Huiziju. V okvirih daoističnega koncepta je torej do neke mere mogoče preseganje lastne posameznosti, v ekološkem smislu doumevanje tega, kaj bi resnično rada dolina Mineral King.

Na podoben način v tretjem poglavju Zhuangzija mesar razloži svojo večino razrezovanja vola. V stanju po preseženju posamičnosti nato z nožem brez debeline ne zarezuje več v goveje truplo, ampak v kontinuum Daa. Onkraj posamičnosti, po opustitvi sebstva, postane njegov De koekstenziven z Deji drugih stvari.³⁴ Mesarjevo zarezovanje lahko razumemo kot idealno ekološko aktivnost, njegov nož³⁵ ne poškoduje in ne nasprotuje prepletenosti narave, saj se brez omejitev giblje v kontinuumu Daa.

6. *Wuwei*: temeljni ekološki koncept

Dao deluje na način *wuwei*, kot na primer lahko preberemo v *Daodejing*, »ne ukrene ničesar in vendar nič ne ostane neopravljenega.«³⁶ Seveda to ne pomeni, da Dao sploh ne deluje, kar bi impliciralo, da stoji za vsem še nek princip, bodisi usode ali pa slepega naključja, ki ga Dao ne spreminja in vanj ne posega. To bi bilo namreč v očitnem nasprotju z osnovnimi postavkami daoizma, po katerih je Dao najglobalnejša sila dinamike kozmosa. Dao seveda deluje, vendar toku sprememb ni zunanji. Vsota sprememb ga vselej znova šele vzpostavlja. *Wuwei* torej ni nedejavnost in pasivnost Daa, ampak ga lahko razumemo predvsem kot nevmešavanje v tok sprememb. Kot pravi Po-keung Ip, Dao

³³ Roger T. Ames, *Putting the Te Back into Taoism*, v: *Nature in Asian Traditions of Thought* (ur. J. Baird Callicot, Roger T. Ames), State University of New York Press, Albany 1989, str. 130.

³⁴ *Ibid.*, str. 192-194.

³⁵ Nož brez debeline je način gibanja po opustitvi sebstva, ko ni več ničesar, kar bi zaustavljalo neomejeno prodiranje v tkivo narave.

³⁶ Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, *op. cit.*, str. 106.

vzdržuje in izpolnjuje, torej deluje-v-sebi-samem. Nevmešavanje pomeni, da Dao ne deluje na nečem zunaj sebe, ampak je mogoče med celoto toka sprememb in Dao postavi radikalni enačaj: Dao je celotnost toka premene *hua* in nič onkraj tega procesa. Zato tudi deluje v posamičnostih, kot zapiše Klaus Meyer-Abisch: »Narava se v nas nadaljuje tako, da postane jezik in umetnost, v drugih bitjih pa tako, da le-ta tako rekoč živijo njeno življenje (to je življenje narave). Naše življenje in življenje sveta okrog nas sta njeno življenje.«³⁷ Zato lahko trdimo, da Dao ni volja, ki bi upravljala s svetom na način gibalca. Številna mesta v *Daodejing*u in *Zhuangziju* pojasnjujejo Daov *wuwei* kot nenasilno, permissivno, »mehko«, sprejemajoče delovanje. Nenasilnost Daa pomeni, da se stvari v okviru njegovega delovanja pravzaprav spreminjajo avtonomno, samoniklo, na način *zihua*. Dao »pušča vsem stvarjem delovati, po svoje pa s tem vse opravi, ne da bi kakorkoli ukrepal.«³⁸

Dao torej ni volja, ki bi vplivala od zunaj in tako spreminjala tok bivajočih stvari. Prav tako ga – in ta interpretacija se pojavlja pogosto – ne moremo razumeti v smislu trajnih in nespremenljivih naravnih zakonov. Kot tak bi bil Dao od sprememb neodvisen in jih kot zakon narave predhajal. Narava deluje po principu spontanosti *ziran*, ki v temelju razveljavlja stabilne in nespremenljive razlage dogajanja. Vsako posploševanje množstva premen v zakon je že oddaljevanje od Daa. Ker pa Dao toku sprememb, ki *je* svet, ni zunanji, pač pa ga ta tok vselej znova šele določa, ne more biti zgolj drugo ime za naravne zakone.

Wuwei pa ni le način delovanja Daa. Kolikor je namreč človek del narave, predstavlja tudi princip, po katerem naj bi se uravnavalo človeško delovanje. Soočen s nenehnim spreminjanjem, nestalnostjo in negotovostjo, ob tem pa prisiljen delovati³⁹, je človek postavljen pred dilemo:

»Kaj naj storiš in kaj opustiš? Preprosto: pusti teči spreminjanju!«⁴⁰

Dejanja, ki poskušajo zaježiti, usmerjati ali spreminjati tok premene *hua*, so v nasprotju z Daom in zato povzročajo disharmonijo in zmedo. V *Zhuangziju* pogosto srečamo dialoge med učencem in mojstrom, kjer prvi sprašuje, kako lahko izboljša ali uredi svet in odnose v njem, mojster pa ga zavrača, češ da je prav ta vzgib tisti, ki je takšna neljuba stanja povzročil. Tako Knez obla-kov v enajsti knjigi vpraša mojstra Prameglo:

»Moč neba ni v sozvočju, moč Zemlje je zavrti. Sile ozračja so sprte,

³⁷ Luc Ferry, *Novi ekološki red, Drevo, žival in človek, op. cit.*, str. 93, (podčrt. H. M.).

³⁸ Maja Milčinski, *Klasiki daoizma, op. cit.*, str. 106.

³⁹ Človeški *wuwei* seveda ne pomeni dobesedne nedejavnosti. Možnost in nujnost delovanja šele osmišljata doseganje *wuwei*.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 306.

letni časi so v neredu. Rad bi spraval najčistejše sile ozračja v soglasje, da bi priskrbel hrano vsem bitjem. Kaj bi bilo tu storiti?«⁴¹

Hong Meng, Pramegla, v skladu s svojim načelom nedelovanja⁴² Kneza oblakov sprva zavrača, nato pa mu le pokaže vir vseh (ekoloških) težav, ki jih hoče odpraviti:

»Da je razredba narave zmedena, da so občutja bitij nezadovoljena, da se nedoumljivi sklep Neba ne izpolni, da se črede pozemskih živali razdružujejo in da vsi ptiči opolnoči pojejo, da se nesreča zgrinja nad kačo in črva, oh, vse to prihaja od tistih, ki hočejo vladati!«⁴³

Človek namreč ne more – četudi si domišlja – poseči v prepletено tkivo narave in ga urediti v skladu s svojimi nujno omejenimi nazori. Takšni »delujoči« *youwei* poskusi so vnaprej obsojeni na neuspeh. Stabilna kaotičnost narave onemogoča, da bi vanjo lahko uspešno posegali, saj so posledice, ki jih dejanja sprožijo, povsem nepredvidljive. Organizem narave se namreč ne ravna po vnaprejšnjih zakonih, ki bi jih lahko spoznali in nato upoštevali v delovanju. Nasvet, ki ga nadebudnemu Knezu oblakov nato da Hong Meng, se tiče bolj kneza samega kot pa narave, ki jo želi izboljšati in urediti. Prek postopne opustitve sebstva in vrnitve k nezavednemu (*mo ran wu hun*) se sam in z njim vsa bitja – v stanju nerazločenosti ni več prepada med sebstvom in stvarmi – vrnejo h korenini. Če pa bi hotel nerazdrobljeno enost⁴⁴ – kaotično organiziranost bitij spoznati, bi se od nje že oddaljil, kajti spoznanje vselej že terjaja distanco, dvojnost med spoznavajočim in spoznanim.

Koncept *wuwei* bi tako lahko zamejili na dva načina. *Per negationem* ga je mogoče prevesti kot »nevmešavanje«, medtem ko ga pozitivno lahko označimo kot »dopustitev« v skladu z znano uverturo v enajsto poglavje *Zhuangzija*:

»Vem, da je treba svetu pustiti živeti in mu dopustiti. Ne vem pa nič takega, da bi bilo treba svet urejati. Pustiti mu živeti pomeni, skrbeti za to, da svet ne bi sprevrgel svoje narave. Dopustiti mu, pa pomeni skrbeti za to, da se svet ne bi oddaljil od svojega pravega življenja. Če svet svoje narave ne sprevrže in se ne oddalji od svoje prave kreposti, je s tem urejenost že dosežena.«⁴⁵

V tem odlomku lahko vidimo, kako sta krepost De in narava *xing* nepo-

⁴¹ *Ibid.*, str. 255.

⁴² Hong Meng namreč pravi: »*Ko potujem križem rok, vidim, da vse teče po svojih trdnih poteh.*« (*Ibid.*)

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ »*Nerazdrobljena enost*« (*hunhun dundun*) je pravzaprav kaotičnost – kot kaže beseda kaos (*hundun*), ki jo Zhuangzi v tem izrazu uporabi.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 249.

sredno povezana s konceptom *wuwei*. Narava (*xing*) in krepost namreč določata pot sveta, kakršno kot celota zarisuje v samotransformaciji *zihua*. Doseči samopozabljenje, nato pa slediti Deju in *xing*, predstavlja pozitivni vidik nevmešavanja *wuwei*. Zanimivo je, da Feng Youlan na posameznih mestih uporabljaja za De prevod »instinkt« in s tem odpira novo možnost za razumevanje kompleksnega procesa prehajanja od Enega (Daa kot *wu*) k množstvu principov (De) in preko Deja nazaj k Enemu. Bitjem – seveda tudi ljudem – je dan vzgib, ki jih vodi nazaj k enosti Daa, vendar ga ni mogoče dojeti z orodji razuma, ampak je treba do njega priti z opustitvijo razumskih razlikovanj in analiz. Zanimiv primer spopada med racionalnim in intuitivnim načinom gledanja na ekosistem je pripoved o ribičih v ZDA, kot jo podaja M. Estelle Smith⁴⁶. Državne komisije so namreč pričele uvajati znanstvene sheme ribarjenja, ki naj bi zagotovile stabilnost ribje populacije v prihodnosti. Ribji zarod se seveda ni hotel obnašati v skladu s pričakovanji in zato so kvote zmanjševali, povečevali, prilagajali sheme, vse pa povsem brez uspeha. Ob tem sta si stala nasproti linearni znanstveni model in model stabilnega kaotičnega sistema. Izkazalo se je, da dinamika ribje populacije ni linearna, ampak kaotična, z divjimi fluktuacijami, ki niso nujno slučajne, so pa vse preveč kompleksne, da bi v okviru človeškega okvira mogli dojeti njihove vzorce.⁴⁷ Očitek nekega ribiča vladnim komisijam, ki ga navaja Smithova, zveni skoraj kot kakšna Zhuangzi-jeva misel:

»Včasih ima narava – tako kot riba – svoje načrte. In v resnici ne vemo dovolj o tem, kako vse skupaj sodi skupaj. K vragu! Ne vemo dovolj o tem, kako ena vrsta preživi, kaj šele, kako se ta vrsta vklaplja v celotno sliko.«

»In ves čas nekaj amatersko poskušajo popraviti, sami pa to imenujejo natančno uglaševanje.«⁴⁸

Kaotični sistemi zaradi svoje temeljne nepredvidljivosti zahtevajo delovanje na način *wuwei*, kakršenkoli poskus, da bi njihovo nepredvidljivost predvideli, uredili ali omejili, ni le neuspešen, ampak ima lahko tudi posledice, ki so daleč od izvornih načrtov.

Kakšno pa naj bo delovanje v skladu z zahtevo *wuwei*? Mary Evelyn Tucker⁴⁹ ločuje med dvema možnima pristopoma. Ekstremni daoistični pristop

⁴⁶ M. Estelle Smith, *Kaos, konsenz in zdrava pamet*, v: Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, let. XXIII (1995), št. 176, str. 225–234.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 227

⁴⁸ *Ibid.*, str. 231, 232

⁴⁹ Mary Evelyn Tucker, *Ecological Themes in Taoism and Confucianism*, v: *Worldviews and Ecology*, Bucknell University Press, London and Toronto 1993, str. 155.

zagovarja popolno nevmešavanje v naravne procese, dobesedno »nedelovanje«. Zmerni daoistični pristop pa si prej kot za popolno nedelovanje prizadeva za interakcijo z naravo na obzirnejši in manj izkoriščevalski način.

7. Ekstremni *wuwei*: ohranitev divjine za vsako ceno

Divjina v ekološki misli nastopa kot vzorčni primer narave, kakršna je sama po sebi, samonikle in neoskrunjene s človeško aktivnostjo. Je, kot pravi Woods, »najčistejši ne-človeški naravni svet«. ⁵⁰ Proces zaščite divjih območij, ki se je v ZDA začel v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja, kaže določene značilnosti tiste ekološke maksime, ki jo Tuckerjeva imenuje ekstremni daoistični pristop. Prezervacionisti ⁵¹ si prizadevajo te zadnje otoke necivilizirane narave obmejiti in jih obvarovati pred naseljevanjem, tehnologijo in kultivacijo. Kritike ⁵² šibkih točk koncepta prezervacionistične misli zato zadevajo predvsem sam koncept divjine in smiselnost njenega ohranjanja ter so hkrati tudi utemeljeni ugovori ekstremni *wuwei* poziciji..

»Kaj pravzaprav ohranjamo, ko ohranjamo divjino?« ⁵³ sprašuje t. i. ekološki argument. Gre morda za posamezne ogrožene vrste, biotske združbe ali ekosisteme? Živalske vrste gredo skozi proces izoblikovanja, propada in izginotja; ekosistemi se s časom spreminjajo. Prezervacionisti pa to dinamiko povsem spregledajo in namesto tega arbitrarno vzamejo za normo trenutno stanje ter ga na vse kriplje poskušajo ohraniti. Problem tega koncepta je, kot ugotavljajo kritiki, da jemlje za model holistično harmonično enotnost narave, da torej predvideva, da je narava stabilen ravnovesni sistem in da le človek vanjo vnaša motnje v obliki nepovratnih sprememb, kot je na primer izginjanje vrst. Zagovorniki ohranjanja divjine torej spregledajo dinamičnost nenehno se spreminjajoče in kaotične divjine, kot pravi Callicot, je takšno ohranjanje divjine »paradokсно, ker deluje v nasprotju s samo divjino, z namenom, da bi jo ohranilo nespremenjeno«. ⁵⁴

Najpomembnejša kritična ost, uperjena proti prezervacionistom pa je nedvomno t. i. »konceptualni argument«, ki v veliki meri velja tudi za ekstremno *wuwei* nedelovanje. V čem je bistvo poskusa zavarovati divjino – prosti tok narave – pred človekom? Odkod bistvena razlika med človeškim delovanjem

⁵⁰ Mark Woods, *Wilderness*, v: *A Companion to Environmental Philosophy* (ur. Dale Jamieson), Blackwell Publishers, Oxford (UK), Malden MA, (USA) 2000, str. 350.

⁵¹ Cf. Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, Yale University Press, New Haven and London 1991, str. 289 isl..

⁵² Cf. Woods, Mark, *Wilderness*, op. cit., str. 357.

⁵³ *Ibid.*, str. 353.

⁵⁴ *Ibid.*

in delovanjem drugih akterjev v ekosistemu, zarez, ki je tako nepremostljiva, da sproži zahtevo, naj človek v rezervatih divje narave »*pusti le stopinje*«⁵⁵ Ideja, da nekaj takega kot neoskrunjena narava lahko obstaja, človeku odreka bistveno vez z naravo in se vrača k preddarvinističnemu konceptu divjine⁵⁶, s katero ljudje nimajo nič ali le malo skupnega. »*Koncept divjine temelji na metafizično nevzdržnem dualizmu med kulturo in naravo*,«⁵⁷ ugotavlja Woods.

Takšna radikalna ločitev človeka in narave pomeni seveda poziv k dobesednemu nedelovanju, saj so antropogene aktivnosti v celoti razumljene kot skrunjenje naravnega toka sprememb. S tem hkrati preprečimo vsakršno možnost vezi med ljudmi in naravo, saj kjer so ljudje, ni resnične narave, tja, kjer je »prava« narava zaščitena, pa ljudje kot dejavniki nimajo vstopa. Tudi ekstremni *wuwei* princip je pogosto v nevarnosti, da pristane na takšen dualizem med naravo in kulturo, naravnim in človeškim in s tem zanika tisto, iz česar pravzaprav izhaja: zavest o povezanosti narave in človeka kot njenega integralnega dela.

Kako je torej treba misliti koncept *wuwei*, da bi lahko predstavljal princip ekološke misli in dejavnosti?

8. Problemi in perspektive principa nevmešavanja

Srž ekološkega principa *wuwei* je v pozivu ljudem, naj ne rušijo, kršijo in spreminjajo – naj se torej ne poskušajo vmešavati v tok sprememb v naravi, ki se odvija sam od sebe. Kadar imamo v mislih 'klasične' primere onesnaževanja, iztrebljanja vrst ali prenaseljenosti, o agresivnosti teh dejanj seveda ni dvoma. Vendar pa, ali ni ohranjanje ogroženih vrst in habitatov, saniranje od industrije opustelih območij in – nenazadnje – ograjevanje in zaščita rezervatov divje narave, prav tako poseganje v samoniklost naravnega toka in s tem seveda neupravičeno vmešavanje? Kaj pa običajne človeške aktivnosti, prehrana, naselitev in podobno? Ali je vsako človeško učinkovanje že tudi vmešavanje, se sprašuje M. A. Michael⁵⁸, in kot odgovor poda dva možna kriterija, ki naj bi ločevala vplivanje od vmešavanja.

Po Katzu (1.) vmešavanje pomeni vsako človeško aktivnost, ki je za razliko od naravnih procesov intencionalna, saj ta nujno pušča za seboj ne-naravne ostaline, razmerja in stanja. Idealno stanje nevmešavanja bi torej lahko

⁵⁵ Mark A. Michael, *How to Interfere With Nature*, v: *Environmental Ethics* 23 (2001), John Muir Institute for Environmental Studies and University of New Mexico, str. 135.

⁵⁶ Mark Woods, *Wilderness*, *op. cit.*, str. 354.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Cf.* Mark A. Michael, *How to Interfere With Nature*, *op. cit.*

dosegli le tako, da z naravo ne bi imeli nikakršnega opravka, s strogim ločevanjem med sfero naravnega in kulturnega, z vzpostavitvijo radikalnega dualizma med oskrunjenim in nedotaknjenim. Vendar je očiten antropomorfističen nesmisel v tem duhu trditi, da naravo lahko ohranimo le tako, da jo pustimo pri miru. V okviru daoizma zato koncepta *wuwei* ne moremo razumeti na ta dobesedni in ekstremni način, saj je človek v daoističnem modelu vesoljstva del celote narave, enako kot vsa druga bitja udeleženi v toku premene, ki naravo neposredno konstituira. In če v nobenem smislu ni ne izvzet ne privilegiran v toku premene *hua*, ni nič bolj kot druga bitja zavezan k nedejavnosti in mora prav tako kot ona delovati. Če si dovolimo radikalno izpeljavo te misli, *wuwei* zavezuje človeka – ne morda v enaki meri, zagotovo pa na enak način – tako kot druga bitja in stvari. Kaj je potem kriterij, ki ločuje *wuwei* od *youwei* dejanj, nevmešavanje od vmešavanja?

Drugo merilo (2), ki ga predstavi M. A. Michael, je Callicotov kriterij normalnosti⁵⁹: za vmešavanje velja dejanje, ki krši ali ogroža običajen, normalen tok sprememb v naravi. Konceptualni problem takšnega nazora je v predpostavki, po kateri naj bi narava poznala nek umirjen, normalen in običajen tok sprememb. Teorija kaosa v svojem modelu narave sicer ugotavlja določeno stabilnost (v smislu čudnih, tj. ireverzibilnih in indeterminističnih atraktorjev), vendar pa je stabilnost zgolj globalna, lokalno jo sestavljajo tudi povsem nepredvidljiva in kaotična gibanja. Te motnje imajo konstitutivno vlogo za obstoj narave⁶⁰ in nesmiselno bi si bilo postaviti za smoter čimbolj učinkovito odstranitev teh – prevladujočih – sivih peg lokalne neurejenosti. Narava ne pozna urejenega toka sprememb in tudi dinamiko daoističnega toka premene je napak razlagati na tak način. Dao nedopustno oklestimo, če ga zreduciramo zgolj na »naravni zakon«. Tok premene *hua* je namreč izrazito nedeterminističen, zato so tudi posledice dejanj, četudi bi jih želeli namenoma uskladiti z domnevno »normalnim« tokom v naravi, nepredvidljive. Ne moremo na primer zagotovo reči, katero dejanje ima lahko globalne ekološke posledice, katero pa bo učinkovalo le kratek hip, nato pa se bodo njegovi učinki razblinili v premeni. Le nekaterim, naključno določenim pekinškimi metuljem se posreči z utripanjem kril izzvati neurja v New Yorku. Zaradi vzajemne povezanosti vsega bivajočega v toku *hua* pa prav tako ni nobenega dejanja, ki ne bi imelo nikakršnih učinkov. Nujno torej delujemo in kot del narave s svojim življenjem nanjo tudi vplivamo. Se torej vmešavanje razlikuje od običajnega vplivanja le v stopnji?

Če privzamemo, pravi nekje Ames⁶¹, da je vse, kar je, na nek način v Dau

⁵⁹ *Ibid.*, str. 149.

⁶⁰ Ena od najočitnejših kvalitete lokalnih kaotičnosti je na primer njihova informacijska bogatost.

⁶¹ Roger T. Ames, *Putting the Te Back into Taoism*, op. cit., str. 136.

in je Dao tisto naravno, kako lahko sploh obstaja kaj, kar ni naravno? To vprašanje – lahko bi mu rekli »daodiceja« – se nanaša na sile v naravi, za katere se zdi, da delujejo proti domnevni harmoniji celote: naravne nesreče, bolezni in nenazadnje človeško dominacijo nad večino planeta. V naravi kot stabilnem kaotičnem sistemu imajo v splošnem pretresi, občasni in nepredvidljivi ekscesi sil nepogrešljivo funkcijo in docela neutemeljeno bi jih bilo s projekcijo človeških vrednot na naravo označiti za slabe ali nezaželene. Nedvomno pa ne moremo s tem opravičiti v vseh pogledih nezmernega človeškega izkoriščanja narave, drugih bitij in stvari. Vrnimo se za trenutek k pripovedi Smithove o ameriških ribičih⁶². Način, na katerega so ribiči stoletja dolgo pridobivali hrano iz morja, se od sodobnih racionaliziranih ribiških tehnik ne razlikuje le po manjši količini in manj centralizirani organizaciji. Njihov pristop k morju temelji na pozornem opazovanju in vzajemni povezanosti med njimi in morskim ekosistemom. S tem védenjem, ki je daleč od distanciranega linearnega modela znanosti, lahko delujejo na način, ki je »konsistenten z delovanjem samega sistema«. ⁶³

Ljudje smo v skladu z daoističnim nazorom le del nenehno delujočega procesa premene in smo v njem povezani z vsemi ostalimi bitji in stvarmi. Načelo, ki vzdržuje samoorganiziranost tega sistema in ohranja stabilno kaotičnost pred razpusitvijo v popolno neurejenost, lahko imenujemo Dao. Vendar dejanska kompleksnost Daa neskončno presega človeške dojemalne zmožnosti, njegova udejanjena partikularnost pa nam je dana kot De, princip individualizacije in hkrati načelo, po katerem imamo možnost vpogleda v enotnost množstva. Deja ne dojemamo na ravni razuma, ampak nam je dostopen šele v samopozabitvi, v opustitvi omejitev lastne posamičnosti. Onkraj partikularnosti naš De postane sorazsežen z Deji drugih posamičnosti in dejanja, ki izvirajo iz tega vpogleda, ustrezajo našemu dejanskemu mestu v toku spremembe. Vmešavanje – delovanje brez tega vpogleda – ni napačno, ker bi s svojim delovanjem motilo kakšen vnaprej določeni tok narave, saj ta tok z vsakim posameznim aktom šele nastaja. Agresivnost človeškega delovanja izvira iz poskusa prilastiti si logiko tega toka brez vpogleda v naše mesto v medsebojni povezanosti bivajočega. Le preko opustitve sebstva lahko namreč vzpostavimo dejanski spoznavni stik z enotnostjo bitij in stvari, to pa – v skladu s krepostjo De – omogoča delovanje brez vmešavanja.

Prav pretenzija, da bi z razumom in preko razlikovanja in analize prišli do napotkov za delovanje in nadzorovanje sveta nas oddaljuje od toka premene. Vmešavanje torej ni lastnost dejanj samih – saj ta nujno sprožajo učinke v

⁶² Cf. M. Estelle Smith, *Kaos, konsenz in zdrava pamet, op. cit.*

⁶³ *Ibid.*, str. 228.

sobivajočem svetu – in niti ne človeške intencionalnosti nasploh. Vmešavanje kot posebna vrsta namenskega delovanja človeka v naravi izvira iz namere celotnemu toku premene vsiliti razumsko logiko, si ga podjarmiti in z njim upravljati.

Wuwei kot ekološki princip delovanja tako ne pomeni niti popolne opustitve vplivanja na naravo in izolacije divjine v zavarovana območja niti tega, da bi kot del narave pravzaprav ne mogli storiti ničesar nenaravnega, ker bi bilo vsako naše dejanje že nekako umeščeno v celoto. *Wuwei* je treba predvsem razumeti kot poziv k ovedenju človekovega položaja, njegove neposredne in nenehne povezanosti z vsem bivajočim, pred vsem tem pa seveda brezmejne kompleksnosti narave, ki se vztrajno izmika okvirom urejujočega duha:

»Vse to je silna življenjska moč Neba in Zemlje. Kdo si jo more prilastiti?«⁶⁴

⁶⁴ Maja Milčinski, *Klasiki daoizma, op. cit.*, str. 351.

NARAVA PRAZNINE IN BUDISTIČNA ETIKA

KENNETH K. INADA

Budizem je hkrati religija in filozofija. Ta dvojna narava budizma je eden od čudežev ideološkega sveta. Budizem pa je še toliko bolj presenetljiv, če upoštevamo, da kot religija ne vključuje nikakršnega božanstva ali vzvišenega bitja, in da kot filozofija vključuje meditativno disciplino kot nujno vsebino življenjskega sloga. Za zahodnjaka to predstavlja nerodno situacijo, sam pa to dilemo razumem tako, da do takšne situacije pride zaradi tega, ker je opazovalčevo razumevanje budizma omejeno in ne uvidi njegovih celovitih in globljih implikacij. Pogosto pravijo, da je za razumevanje budizma potrebno celo življenje. Njegovi nauki niso namenjeni le intelektu; budizem nas namreč obenem poziva, da njegove nauke resnično vgradimo v svoj življenjski slog. Po svoji globlji naravi je budizem globoko praktičen. Zgodovinsko gledano je videti, da na začetku ni šlo ne za religijo ne za filozofijo, ki bi bili jasno razmejeni ena od druge in imeli vsaka svoje pristaše. Iskanje razsvetljenega življenja je bilo vsesplošno prizadevanje vseh Indijcev, ne glede na njihovo prepričanje. Brez težav je prečilo ideološke pregrade in nikakršnih omejitev, ki bi častilcem preprečevale ali omejevale svobodno zasledovanje njihovega cilja, ni bilo. V nadvse odprtem in strpnem okolju je bilo povsod veliko neodvisnih iskalcev resnice (*sādhujev*). V takšnem svetu se je pojavil Siddhārtha Gautama.

Razsvetljenje zgodovinskega Buddhe (*nirvāṇa*) je svetu odkrilo presenetljivo novo sporočilo. Buddha je učil dobro znane štiri plemenite resnice: 1. življenje je trpljenje; 2. trpljenje ima svoj razlog; 3. možno je prenehanje tega trpljenja; 4. obstaja pot, po kateri dosežemo prenehanje trpljenja. Nauk je bil zelo enostaven in neposreden: življenje je sveženj trpljenja od trenutka človekovega rojstva naprej, obstaja pa izhod iz trpljenja. Kasneje so nauke zapisali (*sūtre*), pojavili so se njihovi komentarji (*śāstre*) kakor tudi strogoredna pravila vedēnja (*vinaya*), zlasti še na izbranih mestih zbiranja za pouk in vadbo budistične skupnosti (*sanghe*). *Sanghe* so bile dolgo središča poučevanja in razširjanja budizma. Pobujale so striktno vadbo za idealnost življenja, za življe-

nje, naravnano k poslednji odreditvi skozi samorazsvetljenje. Sočasno z naraščanjem obsega in števila budističnih skupnosti je vzniknila tudi predstava neomejene vsebine samorazsvetljenja, ki je v idealnost življenja vnesla novo perspektivo in pomen. Vsebina sedaj ni vključevala samo stvari, ki so zadevale čuteča bitja, temveč tudi stvari, ki so zadevale nečuteča bitja. Zaznava tako ni bila več omejena, ampak neomejena oziroma odprta, tako da je lahko naenkrat zaobsegla veliko število stvari. To je bila v marsičem dejansko vrnitev k prvobitnemu razsvetljenju Buddhe, ki je prodrl v globoko vsebino, kot le-ta obstaja v dinamiki življenja samega. Tako je sedaj iskalec resnice sam postal udeležen v širšem sistemu stvari, čeprav se svoje resnične situacije morebiti še ni ovedel. Z ideala iskanja resnice, sedaj vidimo gibanje v smeri k obsežnejši perspektivi stvari, ki kot temelj človekovega delovanja obsega ves svet. Ta perspektiva je znana kot ideal bodisatve. Za tiste, ki dovolj dobro razumejo budistične nauke, postane nadaljnji izziv to, da vključijo večja in globlja področja bitij in nebitij. V tem eseju bomo ta izziv pretehtali kot pot, ki naj odkrije življenja sposobno budistično etiko.

Temelj budistične etike

Na kratko, ideal bodisatve izraža temelj budistične etike. Mahajanski teksti so polni navedb o tako imenovanem »Dvojnem nauku«, povezavi med najvišjim uvidom (*prāṅṅā*) in sočutjem (*karunā*), ki je bistvo bodisatvove narave. Ta dva nauka opisujeta to, kaj bodisatva je in kaj naj bi bil. Bodisatva dobesedno pomeni »razsvetljeno bitje«, v bolj filozofskem pomenu pa meri na bitje, katerega naperi stremijo k razsvetljenemu področju bivanja. Kadar neko besedilo preprosto ugotavlja, da »so ceste polne bud«, to v resnici pomeni, da je skupnost polna potencialno razsvetljenih bitij, oziroma da je pot k razsvetljenemu bivanju odprta vsakomur. Ta ugotovitev nas opozarja tudi na to, da je budizem odprt, nepristranski in naraven način življenja. V njegovem načinu iskanja razsvetljenega področja bivanja ni nič tujega in nenavadnega. Nič od tega, kar bi bilo nenavadno, ne bi sodilo v naraven okvir stvari. Zato se vsi mojstri ali velike osebnosti budizma, kot so Nāgārjuna, Aṣaṅga in Vasubandhu, imenujejo bodisatve in ne bude. Vsak med njimi ali pa vsi skupaj so nas učili tistega načina življenja, ki nas približa temu, kar bodisatva je ali kar naj bi bil. Doseganje stanja bodisatve ni potemtakem nič manjši izziv kot prizadevanje, da bi utelesili nauka uvida in sočutja. Ta nauka pa se razodevata takole:

1) Slikata popolno in celovito prisotnost potencialno popolnega bitja v človeški skupnosti.

2) Nauka se medsebojno prepletata in vključujeta drug drugega, tako da

govorjenje o enem pomeni tudi uvajanje drugega. V tem smislu vzajemno definirata drug drugega.

Poglejmo nekoliko podrobneje, kaj to pomeni. Uvid (*prājñā*) je seveda intuitiven, jasen, oster in vztrajen. Nasprotje *prājñe* je *vijñāna*, ki se nanaša na tisto vednost, ki je rezultat analize in razločevanja, *prājñā* pa ni rezultat bežnega ali posrednega delovanja. *Prājñā* je torej neposredna, *vijñāna* pa posredna vednost. To razliko najdemo tudi v njenem sestrskem nauku, namreč v sočutju (*karunā*).

Sočutje je po svoji naravi neposreden stik in neposredna vednost. Če ne bi bilo neposredno, ne bi bilo sočutje, temveč nekaj manj, namreč nekaj posrednega in omejenega. Zato se sočutje ne more nanašati na lastno bivanje nekega posameznika ali na njegov enosmerni stik z nekom drugim ali z drugimi posamezniki. To jasno kaže, da je sočutje – ustrezno svojemu imenu – totalen, vsevključujoč pojav. Biti sočuten potemtakem pomeni biti nad vsakršno razločevalno vednostjo ter biti v stiku z vsemi bitji, vključno z nebitji, ne da bi v eksistenco vnašali kakršnekoli meje. Stik mora biti tako prožen in upogljiv, da se lahko kadarkoli razširi in vključi nove ali neobičajne elemente in situacije. Budistični mojstri so to dvojno naravo skozi stoletja obdržali kot cilj vseh stremljenj po doseganju stanja bodisatve.

Kot bi doslej že moralo biti jasno, budistična etika pri ustvarjanju idealnega življenja harmonije med ljudmi tu in zdaj vključuje vsa živa bitja v celoti, vključno z nebitji. V tem pogledu ni nobene potrebe, da bi pritegnili zunanje sile, majhne ali velike. Če kaj, potem budizem prezira zunanje sile, prav tako kot znanost prezira praznino. Kakršnakoli zunanja sila bi bila breme, vsiljeno našemu načinu razumevanja narave stvari. Dober primer tega, da imata budizem in znanost skupen temelj in cilj, je tale: imejmo naravo za to, kar je, do razumevanja pa se poskušajmo dokopati v okviru tega, kar obstaja – nič več in nič manj.

Budistična etika je potemtakem iskanje najvišje dvojne narave načela bodisatve v dinamičnem pomenu. Budistična etika je uresničenje ideala človeštva v okviru delujoče skupnosti človeških bitij, ki jih obkrožajo najrazličnejša nečuteča bitja. Kot rezultat svojega razsvetljenja je bodisatva stvarnost videl takšno, kot je, se pravi brez vnanjih okraskov, ki so si jih izmislili ljudje in ki prinašajo samo trpljenje v vseh njegovih razsežnostih, tako telesnih kakor tudi duševnih. Obvladanje trpljenja je bilo povsem naravno v smislu, da je bilo izpeljano s pomočjo povsem naravnih sredstev. Kritiki utegnejo biti tu različnih mnenj in trditi, da je tedanja meditativna praksa vsebovala nerodne, če že ne nenaravne elemente, ki jih ni mogoče razumeti po naravni poti. Menim, da je to področje, ki ga bodo morali tisti, ki so večji meditacije, raziskovati še naprej in o njem razpravljati, še vedno pa gojim upanje, da so meditativni

elementi povsem naravni in da moramo imeti rezultate meditativne prakse za naravne pojave.

Tri znamenja

Vrnimo se k tistim načelom, po katerih se budizem ostro razlikuje od drugih uveljavljenih sistemov mišljenja. Natančneje, imenujejo se troje znamenj (*trilakṣaṇa*) in so: 1) splošna narava trpljenja (*dukkha*), 2) nestalna narava stvari (*anitya*) in 3) nauk o Ne-Jazu (*anātman*).

Ta tri znamenja so kot trije skupaj povezani drogovi šotora, ki se vzajemno podpirajo in drug drugega utrjujejo. Takrat, kadar ta tri znamenja spoznamo v njihovih funkcijah vzajemne opore, lahko rečemo, da dejansko poznamo budizem v njegovi resnični podobi. Vendar je za mnoge med nami že spoznanje enega samega znamenja zahtevna naloga, spoznanje vseh treh hkrati v njihovi medsebojni povezavi pa že kar prezahtevna naloga. Še več, funkcija vzajemne opore pomeni tudi to, da ta znamenja drug drugemu tudi definirajo vlogo in status. Nadaljnja implikacija tega pa je, da so znamenja v svoji podpirajoči in določujoči funkciji med sabo dinamično prepletene na način, ki uhaja naši predstavnim zmožnostim, še bolj pa našemu razumevanju.

Splošna narava trpljenja je edinstvena za budizem. Nanaša se na nenavadno dejstvo, da je že samo rojstvo začetek vseh vrst trpljenja. Zakaj? Zato, ker komaj rojeno bitje že hlasta za stvarmi, da bi preživelo oziroma vzdrževalo življenjski proces, kar pomeni, da že deluje v funkciji čutnih dejavnosti. V budizmu o pojmu običajnega jaza govorimo kot o petih skupkih bivanja (*pañca-skandha*). Izraz *skandha* se nanaša na pojav združevanja, pojem, ki razodeva dinamično in trajno naravo bitja.¹ Kakorkoli že, pojav hlastanja za stvarmi (*tṛṣṇā*) je začetni oziroma prvi vidik bitja, obstaja pa še drugi vidik, ki izhaja neposredno iz prvega. Se pravi, v pojavu hlastanja za stvarmi je že prisoten nek drug pojav, ki ga poznamo kot navezanost (*upādāna*). Skratka, vsakršno hlastanje za stvarmi potegne za sabo navezanost na stvar, ki smo se je polastili.²

¹ Pet agregatov (skupkov) so telesnost (*nīpa*), občutje (*vedanā*), čutno zavedanje (*samjñā*), čutna funkcija (*saṃskāra*) in zavest (*viññāna*). To niso ekvivalenti peterih čutnih dejavnosti, temveč predstavljajo budistični vzorec razodevanja funkcij, ko le-te biološko napredujejo od bolj telesne narave do višje oblike zavesti. Kot agregat nas obvešča o naravi vsakdanjega jaza, ki ima tudi naravni in razvojni značaj.

² Običajno naj ne bi bilo oklevanja glede sprejemanja narav dojemanja in posledične navezanosti na stvari, glede na to, da pomenijo potrebne in naravne funkcije bioloških bitij. Vendar nastopijo problemi, če te dejavnosti postanejo ovire normalnega doumevanja stvari in naravnega toka bivanja.

Tako lahko vidimo, da je rojeno bitje sveženj hlastanja in navezanosti oziroma zaporedje obeh. Kot smo pokazali, ima normalno sprejemljiv proces, ki vzdržuje življenje, subtilen, neviden izvor oziroma »vzrok« trpljenja. Seveda je mogoče trditi, da brez hlastanja za stvarmi in navezanosti nanje sploh ne bi bilo nikakršnega organizma ali bitja. To drži na biološki ravni, vendar pa moramo človeška bitja pojmovati kot nekaj več kot zgolj biološka bitja, saj se od drugih bitij razlikujejo po edinstveni funkciji duha. Trdno verjamem, da je Buddhovo razsvetljenje razodelo razliko med zgolj biološkimi bitji in bitji, ki se lahko dvignejo nad telesno naravo. Hkrati je razodelo kontinuiteto, ki sega od biološkega do tako imenovanega višjega področja duha in njegove funkcije. Torej je mogoče sklepati, da pojav hlastanja-navezanosti ne deluje samo na biološkem področju, ampak tudi na zavestnem.³

Drugo znamenje je minljivost. Izhaja neposredno iz gornje razprave o trpljenju. Pojav hlastanja in navezanosti kaže, da to ovira tok bivanja, namreč v smislu, da vsak primer tega pojava kaže nek zadržujoči vzorec, kakorkoli je že majhen ali kratek. Do tega prihaja ne glede na to, ali se tega zavedamo ali ne, v večini primerov pa je zadržujoči vzorec presubtilen in neopazen, da bi se povprečen duh lahko kosal z njim. Rečemo lahko, da je zadržujoči vzorec začetna stopnja, na kateri se pojavi pojem bitnosti, za katero lahko hlastamo, pojem, iz katerega nastane bolj izdelana ideja objekta. Ta začetni vzorec zagotovo blagodejno deluje na duha in njegovo funkcijo. Duh lahko zdaj napreduje v svojem procesu popredmetenja ali substancializacije. V resnici pa noben predmet ali substanca ne obstaja v sebi ali po sebi. Nenehno namreč nastaja in mineva in niti en sam trenutek ne miruje. Ni mogoče doseči, da bi služil duhu na njegov ukaz, razen v abstrakciji in za ceno nadaljnega abstraktnega pojmovanja stvari v dogajanju. Ker je narava stvari ves čas v dogajanju, ideja objekta ali substance ni nikoli stalna, ampak je vedno minljiva. Povezanost med trpljenjem in minljivostjo pa je ta, da se trpljenje pojavi vedno takrat, kadar obravnavanje stvari kot trajnih zmoti minljivo naravo stvari. Drugače povedano, navezanost je oblika trajnosti, ker je navezanost na stvar oblika trajnosti in ta pojav posledično zavira ali preprečuje naravni tok eksistence. Prej kot navezanost je torej zaželena nenavezanost. Vendar pa običajen človek tega ne more doseči, to pa odpira razpravo o naslednjem in zadnjem znamenju Ne-Jaza.

Lahko rečemo, da pojma Ne-Jaz v besednjaku običajnega človeka ni. Ta pojem je več kot anomalija, kajti povprečni duh ga ne more sprejeti, pa naj si

³ To si razlagamo tako, ker gledajo budisti na duha kot na zgolj še eno čutno kategorijo. To smelo in novo postavko podpiramo glede na to, da je različna od tiste, ki duha vedno razume kot zvišenege nad čuti in edinstveno superiornega le-tem.

še tako prizadeva. Vendar pa nam doslejšnja razprava o znamenjih trpljenja in minljivosti kaže, da je predstava Jaza, kot je le-ta v sebi in po sebi, nemogoča. Glede na to, da je vse v gibanju, ni ničesar – objekta, substance ali Jaza –, kar bi moglo vztrajati ali obstajati. Če neka stvar ne more vztrajati v minljivi naravi stvari, potem tudi nespremenljiv in trajen Jaz, ki posega po stvareh, ni mogoč. Če naj neka bitnost obstaja, mora pač obstajati kot sestavni del dinamike. Se pravi, možna je samo v okviru doseganja statusa dinamičnega Ne-Jaza, kar je poslednji cilj budizma.

Dinamični Ne-Jaz

Videli smo, da v budizmu ni običajnega pojma Jaza. Kar pa ne pomeni, da Jaz v vsakdanjih praktičnih zadevah ne obstaja. Budizem sicer dopušča tako imenovani konvencionalni Jaz, vendar pa ga pojmuje kot neresničnega. Tak Jaz obstaja zgolj v navideznem svetu, kjer so izkušnje razumljene na »abstraktne« načine. Kot je bilo že rečeno, stvar ali objekt nista resnična, temveč obstajata le kot abstrakcija, ker sta bila izvzeta iz dinamične narave izkušnje. Abstrahirana stvar ali objekt, ki ga dojamemo in pri njem vztrajamo, prekine in ovira tok izkustva. Kot smo pokazali že prej, poteka budistična izkušnja vseskozi svobodno. To pomeni, da njen tok ne sme naleteti na nikakršno oviro.⁴

Razlog za nesprejemljivost konvencionalne narave jaza tiči drugje. Zametek tako imenovanega Jaza je hkrati zametek dihotomije. Dejstvo, da se pojavi Jaz, pomeni, da se je ločil od preostalega področja zaznavanja. Tega ni moč zlahka odkriti ali spoznati. Dihotomirajoči Jaz je največkrat neočiten, postane pa nujna sestavina našega zaznavanja stvari. V povezavi s to dihotomijo se stvar ali objekt projicira na naš zaznavni zaslon in tako abstrahirana narava stvari ali objekta postane del oziroma kar vsebina, čeprav neprepoznana v zaznavnem procesu. Dihotomno zaznavanje tako postane normalni način naših izkušenj. Za to, da se pojasni vprašanje abstrahiranih stvari in objektov v našem razumevanju stvari s tem, da sežemo k zametkom zaznave, ki je dihotomična, pa je bilo potrebno Buddhovo razsvetljenje.

Budistični nauki se potemtakem ne nanašajo na diskretne, fragmentarne stvari ali elemente, zlasti ne na tiste, ki jih je mogoče izpeljati iz dihotomnih zaznav, ampak vedno na celovito vsebino izkušnje, v kateri se stvari primerijo.

⁴ Načelo ne-oviranja in medsebojnega prepletanja elementov sveta jasno in prepričljivo prikaže *Avatamsaka Sūtra* (*Hua-yen Ching*). Svet je področje dharm (*dharmadhatu, fa-jie*), večno popolna in neprekinjena harmonija. Samo človeški poseg razdre ali spremeni komponente.

Zaradi tega pogoja, se pravi zaradi odprave diskretnih elementov, je Buddhovo razsvetljenje ponudilo enovit, dinamičen nauk o Ne-Jazu. Ta nauk je enovit, ga je pa težko doumeti; že samo razumevanje tega, kaj ta nauk pravzaprav pomeni, je težko za našega duha. Govorjenje o Ne-Jazu, ki je hkrati dinamičen, zveni kot kako navidezno nasprotje. Rekli smo že, da je duh zmožen doumeti naravo nekega dinamičnega pojava samo s pomočjo referenčnih elementov, ki so kot abstrakcije že minili. Zaznane stvari so nam torej na nek način dostopne preko stvari, ki so se že primerile. Toda stvarnost tiči v sedanjem dinamičnem stanju, ne pa v nekem preteklem stanju. To je poslednja dilema, s katero se soočamo takrat, kadar poskušamo naravo dinamičnega dojeti v okviru sočasnega toka. Še več, kako lahko v dinamični naravi stvari uskladimo naravo tako imenovanega Ne-Jaza? Razumevanje pojma dinamičnega Ne-Jaza je za našo domišljijo prezahtevno. Ali obstaja izhod iz tega? Odgovor je seveda pozitiven, vendar nas zavezuje k temu, da smo potrpežljivi, razumevajoči in da resnično poskušamo prilagoditi nove, porajajoče se faze svojih običajnih izkušenj. Z drugimi besedami, v naših izkušnjah je veliko »skritega«, kar je treba raziskati in uporabiti na zelo domač, zaupen način.

Prvi korak je v tem, da zavzamemo odprto naravnost in privzamemo tradicionalno preizkušeno metodo meditacije. Odveč je reči, da je bila meditacija prezrta, če že ne zanikana pri tistih, ki menijo, da je to izključno domena menihov in drugih verskih iskancev, ki jo prakticirajo zgolj z religioznimi nameni. Prepad med duhovščino in laiki je postal tako globok, da ga je danes skoraj nemogoče premostiti. Čeprav je meditacija postala domala nedotakljiva dobrina, je zdaj čas, da se vnovič ozremo po njej, saj vsebuje elemente, ki so docela uporabni in prispevajo k razreševanju sodobnih problemov.

Za budista je meditacija (*samādhi*) vitalna in nujna sestavina vsakdanjega življenja, čeprav večini ljudi to ni očitno. Dva pglavitna elementa meditacije sta mir ali spokojnost in uvid (*samatha-vipaśyanā*). Mir ali spokojnost je nekaj, za čemer stremimo v vrtoglavem načinu življenja. Ironija tega je v tem, da je človeška narava v svojem temelju mirna in spokojna. Šele naše domišljanje, nevednost in iluzija so tiste, ki nas utesnjujejo in nam preprečujejo, da bi razodeli svojo naravno inherentno spokojno naravo. Buddha sam je s pomočjo meditativne discipline poskušal doseči odrešitev od svojega nemirnega življenja, toda njegovo razsvetljenje (*nirvāṇa*), ki mu je predhajala spokojnost in sledil uvid, je razodelo docela naravna sredstva pri razreševanju človeških muk. To ni bilo izven človeškega dosega, čeprav so kasnejši spisi njegovo dejanje opisovali kot takšno. V resnici je šlo za človeško odločitev, ki je bila uresničljiva s človeškimi sredstvi, za meditativno disciplino, ki je privedla do izkoreninjenja človeškega trpljenja in je na mah odprla nove vidike človeške eksistence.

Narava praznine

Poglejmo zdaj še tretji in četrti vidik Štirih plemenitih resnic, ki trdita, da obstaja prenehanje trpljenja kakor tudi pot do prenehanja trpljenja. Prenehanje pomeni, da je stanja trpljenja mogoče olajšati in celo končati. Natančneje, kaže na izkoreninjenje želje ali žeje (*trṣṇā*) in iz nje izhajajoče navezanosti (*upādāna*) na objekte želje. Bolj tehnično rečeno, nanaša se na ponavljajočo se naravo življenjskega procesa, ki je plod človekovega lastnega delovanja ali nadaljevanja narave ponovne eksistence in ponovnega nastanka.⁵

Žeja ali sla po življenju je seveda vselej prisotna, toda pretiravati ali omalovaževati stvari z manipuliranjem žeje po življenju, je kajpada napak. Manipulacija sicer res zahteva stvari, ki so zastavljene kot neomajne in trajne pred vsakršno dejavnostjo. Naravna dinamična stanja pa moramo vendarle vseskozi ohranjati in vzdrževati. Tako se pot k prenehanju trpljenja začenja z izoblikovanjem in vzdrževanjem zelo normalnega, toda discipliniranega vedènja, pravilnega pogleda, pravilnega mišljenja, pravilnega govorjenja, pravilnega ukrepanja in pravilnega preživljanja. Te stvari so videti povsem običajne in zlahka uresničljive, vendar je lahko kar težavno vzdržati in vztrajati neko daljše obdobje.⁶ Velja pa pripomniti, da tvorijo nadvse pomembno in nujno predigro k prenehanju vsakršnega trpljenja.

Temu sledi poslednja preizkušnja discipliniranega življenja: pravilni napor, pravilna pozornost, pravilna zbranost. Te stvari se nanašajo na globljo naravo meditativne discipline, ki naj učenca končno privede do poslednje stopnje, se pravi do stopnje, ko le-ta doseže izjemno zaznavo oziroma uvid v **naravo stvari takšnih, kakršne dejansko so**. Tukaj torej vidimo uresničitev tako imenovane srednje poti ali srednjega nauka, kjer naravo stvari uzremo v vsej njeni polnosti in dinamičnem razmerju v trajnem, neprekinjenem smislu. Pojem srednji ni metaforičen srednji, temveč tisti, ki presega oznake ali simboli zem vseh vrst. To je, ironično, brezsredinski srednji! Več o tem zapletenem konceptu kasneje.

Tu se velja spomniti znamenitega Nāgārjunovega (pribl. 150. – 250. n.št.) verza⁷, v katerem srednjo pot (*madhyamā-pratipad*) istoveti s soodvisnim nastankom (*pratītya-samutpāda*) in praznino (*śūnyatā*). S tem, ko je te tri nauke povezal,

⁵ Ponavljajoča se narava je zares dolgočasna, mučna in absurdna. Čeprav je tok eksistence naraven, vstopijo človekova iznajdljiva bistroumnost ter manipulacija in razdirajo, izkrivljajo, pospešujejo ali upočasnjujejo tok. Z uživanjem raznih drog npr. manipuliramo našo eksistenco, da bi bodisi okrepili ali zavrli tok sam na zelo nenaravne načine.

⁶ Prvih petero komponent s pred-oznako »pravilno«, npr. pravilni pogled in pravilna pozornost, so vadba in strogo redno vedènje. Njih lahko tudi ocenjujemo kot razvoj določenih kreposti in – v tem smislu – razodevajo začetek etične držē.

⁷ Nāgārjunova *Mūlamadhyamakārikā* (*Verses on the Fundamental Middle*), XXIV, 18.

je izrazil Buddhovo Dharmo (resnico eksistence), ki obseže celoto eksistence, in hkrati razkrije človekovemu prizadevanju možnost, da jo zapopade.

Soodvisni nastanek se nanaša na temeljno, a pretanjeno dinamiko, ki je prisotna v vseh izkušnjah. Razloži nam naravo nastanka izkustvenih dogajanj v okviru soodvisne narave.⁸ Ob tem ne moremo ostro razločiti dihotomije med zaznavajočim in zaznanim, tako zaznani objekti pa ne morejo vztrajati v kakršnemkoli trajnem smislu. Izkušnje se nenehno razvijajo, kar privede do nauka o Ne-Jazu in ga podkrepi. Še več, o soodvisnem nastanku navadno govorimo kot o nenehnem procesu, ki ga izvajajo nerazsvetljena bitja, se pravi procesu, ki je v tehnični govorici znan kot ovekovečenje področja *saṃsāre*, kot figurativno vrtenje posvetnega kolesa življenja. To vrtenje temelji na prej omejnjeni žeji in navezanosti na objekte žeje. Kolo navadno opisujejo kot 12-spojno kolo, ki se začenja z nevednostjo in gre skozi izkustvene in senzualne procese ter se nazadnje konča s starostjo in smrtjo (*jarā-maraṇa*). Vendar se kroženje nikdar ne konča, dokler je človek pogreznjen v želje in navezanosti. Ves proces kroženja tolmačijo preprosto kot krog življenja-smrti (*saṃsāra*).

Za srednjo pot včasih rečejo, da obstaja med naravo bivanja in nebivanja. Toda to ni samo zavajajoče, temveč tudi netočno. Kako je sploh možna sredina, ki je razpeta med dvema skrajnostma? Ontološko je kaj takega nemogoče. Govorili smo že o pojmu srednje poti. Ta je srednji brez sredine – metaforično ali kako drugače. Vzvišen je nad simboliko in kaže neposredno na naravo stvarnosti onkraj vseh človeških mahinacij. V bistvu se nanaša na polno eksistencialno naravo, ki je onkraj polarizacije na bivanje in nebivanje. V tem smislu je torej mogoče reči, da je srednja pot ontološko načelo, ki se osredotoča na naravo ostvarjenja polnega bitja. Skratka, nanaša se na naravo ontološke jasnosti in popolnosti.

Preidimo sedaj k tretjemu pojmu praznine, ki ga istovetijo s soodvisnim nastankom in s srednjo potjo. Ti pojmi se nanašajo na prav isto naravo, toda pojem praznine je najbolj težaven, ker ga dosežemo le po uspešni osvojitvi meditativne discipline. Besedila včasih opisujejo dvojje vrst praznine, tj. 1. praznino jaza in 2. praznino stvari ali dharm (elementov bivanja). Menim, da je ta delitev samovoljna. Razlog za to je v tem, da druga zvrst praznine svojo naravo dolguje prvi zato, ker je potem, ko je enkrat doživeta praznina Jaza (tj. doseženje Ne-Jaza), zaznava praznine stvari ali dharm pač nujna posledica. Jaz in vse drugo je popolnoma zastrto v praznini. Nobene izjeme ni in prazno stanje prevladuje.

⁸ Obstajajo drugi bolj popularni prevodi tega pojma, kot npr.: soodvisni izvor, soodvisno nastanek ali soizvor, vzajemno-odvisni izvor itd. Ne vidim kakršnihkoli problemov s prevodi, vse dokler so osredotočeni na minljivo dinamiko izkustvenih dogajanj. Dejansko imajo ta pojem kot najpomembnejši pojem, ki ga je učil zgodovinski Buddha.

Tako kot pojem srednje poti, je tudi pojem »praznine« trpel pri prevajanju. Praznino so na primer enačili z izpraznjenostjo, praznim prostorom in ničem, tako da je ta izraz dobesedno pomenil popolno izkoreninjenje ali nebitvanje kot tako. To zmotno interpretacijo je treba popraviti. V svojem resničnem pomenu se praznina nanaša na neko bivanjsko naravo, ki je izšla iz izkušenj, ki so prešle nekak »očiščevalni« postopek s pomočjo meditativne discipline. Še vedno ima neko izkustveno vsebino, čeprav edinstvene oblike, tako da je sedaj vse – brez razlik – videti sveže in celovito. Potemtakem ti trije pojmi: soodvisni nastanek, srednja pot in praznina niso nič drugega kot izostritev prav iste stvarnosti. Nanašajo se na fine vidike izkustva, skozi katere gre vsakdo, čeprav dejansko ne pozna razvojnega procesa enega ali vseh treh vidikov. To je seveda pričakovano, saj gre za edinstvene pojme, ki jih je mogoče spoznati ali pojasniti samo takrat, kadar začne učenec razvijati novo in neobičajno naravo svoje lastne zaznave ob potrpežljivem in vztrajnem izvajanju meditativne discipline. To moramo imeti pred očmi, ko prehajamo na zadnji razdelek o naravi budistične etike.

Budistična etika

Sedaj se bomo osredotočili na pojem praznine in njeno osrednjo vlogo pri uresničevanju budistične oblike etike. Ob tem ne smemo pozabiti, da pojem praznine odločilno vključuje druga dva pojma, namreč soodvisni nastanek in srednjo pot.

Budistični teksti veskozi opozarjajo na potrebo, da »uzremo Buddhovo naravo«⁹, zlasti še v besedilih zen (Ch'an) budizma, kot je *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. Sklicevanje na »Buddhovo naravo« ali »naravo enega« je stanje prvotne, jasne in neomadeževane narave izkušnje, ki je uspešno izšla kot rezultat meditativne discipline. Po drugi strani pa smo zaslepljeni s tem, da imamo zaznavne objekte za resnične in se na njih navezujemo. Kot je že bilo rečeno, postajamo navajeni na abstraktno naravo zaznavnih objektov in smo jim neupravičeno pripisali izkustveni status.

Kakorkoli že, naslednji pomemben korak je, da raziščemo in poskusimo razumeti to, kar mislimo z **videnjem** glede Buddhove narave in glede človekove narave. »Videnje« je nedvomno zaznavna funkcija in tako se postavi vprašanje: »Kako **vidimo** (Buddhovo naravo in človekovo naravo)?« Prav to pa je tista točka, v kateri stopi v ospredje pojem praznine. Rečeno je bilo, da do

⁹ Glej: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, the Text of the Tun-huang manuscript with Translation, Introduction and Notes by Philip Yampolsky. New York: Columbia University Press, 1967.

zaznave prihaja pod egido praznine, kar je videti precej nedolžna ugotovitev, v resnici pa je dokaj niansirana in ne zlahka razumljiva.

Zaznavanje pod egido praznine ni isto kot praznina zaznavanja. Razlika je v tem, da je slednja brez vsega, negirana zaznava, po kateri dobesedno nič zares ne obstaja. Je zgolj ničnost oziroma ne-eksistencialna trditev. Tovrstne trditve občasno izrekamo, v resnici pa takšnega zaznavanja ni. Preprosto rečeno, zaznava je bodisi odprta bodisi zaprta, delujoča ali nedelujoča. Če je zaprta, potem se nič ne zgodi; če pa je odprta, potem vključuje nekakšno zaznavno vsebino. Prav ta vsebina je tisto, kar nas zanima.

Praznina, kot meditativni nasledek, ima potemtakem osrednjo vlogo pri jasnem opisovanju zaznavne vsebine in je vanjo na pomemben način vključena. Omogoča namreč, da se naše zaznave svobodno gibljejo, objekte razvršča na njihovih področjih in jih utrjuje, kakor da bi bila lepilo. Vrhu tega je dejanski prvi vzrok sprememb, saj določa značilnosti prožnosti, sprejemljivosti, amorfne narave in zaporedja zaznav. Te značilnosti je težko opisati, saj lahko operiramo edino z rezultati naših zaznav, pa naj bodo dejanja še tako nedoločna in nejasna.

Če govorimo o naših treh pojmi, je praznina »polna«, ker prebija srednjo pot in tiči v osnovah zaznave, opisane kot soodvisni nastanek. Z razsvetljenega stališča so ti trije pojmi, kot je bilo že rečeno, trije vidiki istega zaznavnega procesa. In v takšnem kontekstu prihaja do zaznav vseh vrst, bodisi popačenih bodisi nepopačenih; pomembno pa je, da se praznina nanaša na polnost, namreč na polnost zaznav. Tu se lahko naučimo tega, da moramo oponašati zaznavni proces, ki si ga predstavljamo na osnovi razsvetljene narave stvari.

Tudi človeška razmerja nastajajo v polnosti zaznav. To slika določeno ontološko trdnost v dinamičnem odnosu, ki ga ustvarjajo prizadeti posamezniki. Taki izrazi, kot so medsebojni odnosi in vzajemnost, so že inherentni v vsakem razmerju, dodan pa jim je najvitalnejši pojem dinamike. Dinamiko pa je težko razumeti. Na kratko, ta pojem navadno spregledamo kot spregledamo pojme kot so delovanje, proces, premena, hitrost in gibanje.¹⁰ Da pa bi se lahko osredotočili na naravo etike in spoprijeli z njo, moramo usmeriti pozornost na te pojme, pa naj bodo še tako težko opredeljivi in moteči.

Etika je dinamično področje, na katerem človeška bitja stopajo v medsebojne odnose in ohranjajo njeno veljavo. V tem smislu načela in navodila, ki človeškemu videnju narekujejo, kaj sme in česa ne sme, niso rezultat prave etike; so zgolj sugestije za določeno vedenje, ki ga katerakoli družba odobrava

¹⁰ Ti izrazi so preprosto preveč za običajnega duha, da bi jih mogel vključiti v svoj naravni miselni tok. Vendar jih včasih uporabljamo, ne da bi se zavedali, da se uporabljajo kot abstrakcije, da izpeljemo smisel aktivnosti, ki je vpletena. To je kajpak docela srednja vednost po poti abstrakcij.

ali pa ne, oziroma uzakonja ali pa ne, z namenom da bi ohranila status quo in pogoje napredovanja. Dinamično področje človeškega odnosa pa je popolnoma drugačno od določenih pravil vedênja v družbi; to pa zato, ker sega v samo jedro človeškega v določeni trenutni naravi stvari.

Ob tem se zastavlja tole vprašanje. Kje in kako se pojavi pojem vrline? Ali, kaj je mogoče reči o moralni naravi? To so gotovo težka vprašanja. Zakaj? Čeprav je prav dinamika človeških odnosov tisto torišče, na katerem se lahko osredotočimo na vrlino oziroma na moralno naravo, pa je njen smisel težko opisati, zlasti še na kakršenkoli obvezujoč način, ki pripada človeškemu vedênju. Če pa se poglobimo v situacijo, je videti docela sprejemljivo, da je prav tako imenovana dinamika vzajemnosti tisto, kar drži skupaj človeške odnose; prav praznina kot lepilo je tisto, kar trajni skupnosti odnosov omogoča, da se nadaljuje v zrcalnem pojavu »jaz-in-drugi«. Stalna skupnost je enaka vzajemni prisotnosti in jo podpira. Vse to morda zveni nenavadno in bizarno, toda v resnici se nismo dovolj poglobili v vprašanje, kaj pomeni biti človek v prisotnosti drugih. Z drugimi besedami, biti človek pomeni čutiti naravno dinamično vez odnosa jaz-drugi, ki sicer ves čas prevladuje, ki pa jo imamo večinoma vendarle za zagotovljeno.

Kadar uporabljamo izraze, kot sta prijaznost in spoštljivost, obstaja za dejansko stanje in udejanjenje njegove prisotnosti ontološki temelj. Optimalna narava prijaznosti je seveda tista, ki jo namenjamo drugemu in ki se ne spremeni za reakcijo, ki je bo deležna od drugega. Hlinjena prijaznost pa je tista, ki postane predmet manipulacij tistega, ki jo izkazuje, in je potemtakem ne moremo več imeti za prijaznost. Vse človeške vrline bi morale biti nedovzetne za človeško prenavljanje.

Ljubezen je vrlina, ki se udejani med dvema ali več individui, ki pa, strogo vzeto, ne terja nikakršnega odgovora. Najvišja oblika ljubezni je sočutje (*karunā*); tu že sama beseda opisuje čustvo, ki obsega vsa bitja brez izjeme, vključno z nečutečimi. In v tem oziru je vizija oziroma uvid (*prājña*) zgolj druga plat sočutja in obratno.¹¹

Naša razprava je izpostavila dejstvo, da je temelj budistične etike en sam, saj izhaja iz Buddhovega izvornega razsvetljenja in se povezuje z običajnim samsaričnim življenjem posameznikov. Terja doseganje zaznavne jasnosti s pomočjo meditativne discipline, ki posameznikom omogoča, da stvari vidijo takšne, kot so v brezmejnem in neskončnem področju eksistence. Na ta način z drugimi besedami povemo to, da je zaznava sedaj v totalni naravi praznine.

¹¹ Navesti je mogoče še druge vrline, toda vse morajo ustrezati budistični dinamiki realnosti. Odnos med dvema posameznikoma predstavlja temeljni zametek etičnega oziroma moralnega čuta, tak odnos pa se s časom lahko razširi in zajame večje skupine in družbo v celoti.

To področje je dinamično, obenem pa jamči tudi za možnost nastajanja in nadaljevanja harmoničnih človeških odnosov danes in v prihodnje.

Zaznava mora biti potemtakem odprta pojav. Ta odprtost je seveda dvo-smerna; če namreč ne bi bila odprta, ne bi bilo mogoče s pogledom preleteti širše razsežnosti v zaznavnem polju. Brez odprtosti ne bi bilo vzajemnosti, brez vzajemnosti pa ne bi bilo nikakršne dinamične narave. Brez te odprte, vzajemne in dinamične igre in protiigre med tako imenovanimi posamezniki Jazi ne bi bilo nikakršnega polnega in smiselnega razmerja, kar spet pomeni, da ne bi bilo možno prav nikakršno etično pojmovanje. In na ta način ta edinstveni odnos utemeljuje takšne običajne in primarne etične vrline, kot so skrb, bližina, spoštovanje, spodobnost, čast, dolžnost, odgovornost, tovarištvo, poštenost, resnicoljubnost in človečnost.

V članku, ki sem ga napisal že pred časom¹² sem človeške stike razvrstil v dva tipa, namreč mehki odnos in trdi odnos. Mehki odnos se nanaša na vzhodno percepcijo in naravnost, v kateri se individui ne obravnavajo rigorozno v skladu z zakonom in redom. Mehki odnos se upira uzakonitvi oziroma pravilom, utemeljen pa je na sami naravi tega, kar pomeni biti človek. Nasprotno pa se trdi odnos v splošnem nanaša na zahodno percepcijo in naravnost, v kateri so individui obravnavani v skladu z zakonom in redom. Ta odnos je mogoče uzakoniti in tako, denimo, kaznovanje ustreza zločinu.

Skratka, budistična etika, za sabo potegne naslednje:

1) Situacija, v kateri sta prisotna vsaj dva individua, ki se zavedata prisotnosti drug drugega.

2) Zavedanje vključuje tudi občutek za notranjo dinamiko individuov v celoviti naravi, ki je sprva nedoločena, vendar pa dopušča udeležbo vseh prizadetih.

3) Notranja dinamika pomeni, da obstaja vzajemna vpletenost v celovito naravo. To je možno zato, ker je Buddhova percepcija stvari vpeljala pojem praznine, ki ga je mogoče uresničiti z meditativno disciplino. Praznina odno-su podeli fleksibilnost, sposobnost sprejemanja in obširnost.

4) Vzajemna vpletenost pa razodeva odprtost in vabi k aktivni udeležbi vseh prizadetih.

5) Odprtost takoj priključ naravo senzitivnosti do vseh vpletenih.

6) Tako senzitivnost kakor tudi odprtost se utrdita in ustvarita same osnove tega, kar razumemo kot moralni čut, se pravi, intimno skrb za drugega.

Moralni čut je začetek in osnova, na kateri so možna ne samo človeška dejanja, temveč tudi – kar je še pomembnejše – vsa človečna dejanja; še več,

¹² »The Buddhist Response to the Nature of Human Rights,« v *Asian Perspective on Human Rights*, ed. Claude E. Welch and Virginia Leary (Boulder: Westview Press, 1990), 91–103.

moralni čut vsem človeškim odnosom podeli njihovo življenjsko pomembno vztrajno naravo. Tako smo videli, da je narava praznine še kako živa in bi morala biti dejavno vključena v normalne dinamične dejavnosti, ki jih izvajamo kot navadna človeška bitja.

Prevedla Maja Milčinski

Kenneth K. Inada
State University of New York
Buffalo, ZDA

DECEMBRSKA PAHLJAČA*

Budistični eseji

MANSHI KIYOZAWA

Manshi Kiyozawa (1863-1903), duhovnik sekte Otani budizma Shin, je eden najpomembnejših budističnih likov modernega časa. Nishida Kitavō (1870-1945) ga je označil kot eno najpomembnejših osebnosti moderne japonske filozofije religije. Svoje videnje budizma je Kiyozawa posredoval v obdobju Meiji (1868-1912), torej v času zatona fevdalizma ob pričetku modernizacije japonske družbe in pod vse večjim vplivom takratne Evrope. To je bil tudi čas, ko se je Japonska po dvestoletni osamitvi spet odprla ostalemu svetu in ko je nova vlada želela uskladiti restavratorstvo cesarstva po stari japonski tradiciji z modernizacijo v duhu evropske kulture. V tem ozračju je deloval in ustvarjal tudi Kiyozawa in si prizadeval ustrezno reinterpreterirati budizem. Izhajal je npr. iz teze, da ves budistični nauk sloni na uvidu, po katerem vsa doktrina prav nič ne velja, dokler ni potrjena z lastno izkušnjo. Opozarjal je, da je prvi nauk budizma ta, da se mora človek osvoboditi. Česa? Samega sebe, svojega Jaza. Ko človek prispe do tega spoznanja, ima tudi možnost, da to uresniči, kar pa ni lahko. Jaz se namreč upira lastnemu zanikanju.

Budizem uči, da to lahko stori samo Dharma - kozmični zakon, ki zaobsega našo resnično bit in ki je osnova našemu svetu. Ta izzove in podre človeški Jaz s tem, da prevzame podobo stvari onstran tega, kar sami usmerjamo. V vsakdanjosti se lahko razodene kot učitelj, nauk ali izkušnja. Z Dharmo pride razsvetljenje: spoznanje, da se vse spreminja, in tudi resnica brezjazstva (anātman). Brezjazstvo je skromnost, ponižnost. Budizem pa je pot, ki vodi v ponižnost in svobodo.

Shinran (1173-1262), ki je osnoval budizem Shin, je sprejemal temeljne nauke budizma, ni pa uspeval v svojih prizadevanjih, da bi dosegel brezjazstvo. Kolikor bolj se je trudil izključiti svoj Jaz, toliko krepkejši je ta postajal. Ta Shinranova frustracija je pripeljala do uvida: Ker sem popolnoma nesposoben ostvariti to, kakršnokoli že, religiozno prakso, je moje bivališče lahko edinole pekel (Tannishō, II.). Človeku, ki tako uvidi

* Izbrani odlomki so prevedeni iz dela Kiyozawa Manshi zenshū (Kyoto: Hōzōkan, 1953-57), VI, VII. Angleški prevod: *December Fan*, trans. Nobuo Haneda (Kyoto: Higashi Honganji, 1984).

svojo izprijenost, je lažje doseči odrešenje, kot pa onemu, ki si dokazuje svojo etično krepost: Celo dober človek se lahko odreši, izprijeni pa še toliko lažje (Tannishō, III). Temeljna teza budizma Shin je torej: Ponižnost, skromnost privede do popolne osvoboditve. Ko se je Shinran mučil s svojo dilemo, je srečal Hōnena (1133-1212), ustanovitelja japonske šole Čiste dežele (Jōdo-shū). Hōnen je preživel podobno stisko kot Shinran in prav od tod se mu je ponudila ideja, ki je sicer uzklila v 8. stol. na Kitajskem in pomeni lahko pot do odrešenja s preprostim recitiranjem Amidovega imena (popularnega Buddhovega lika). Čista dežela ne pomeni nekega mesta temveč je svojsko stanje zavesti. Shinran se je, po svojih nezadovoljivih izkušnjah iskanja odrešenja, povezal s Hōnenom in iz tega sodelovanja se je izoblikovala doktrina budizma Shin.

Kiyozawa je šel pri svojih stremljenjih za duhovno osvoboditvijo po poti obeh modrecev, upoštevajoč pri tem tudi evropska spoznanja, ki so v njegovem času preplavila japonsko družbo. V enem svojih del med drugim pravi:

V svojem verskem prepričanju se sedaj zavedam popolne neučinkovitosti svojih prizadevanj. /.../ Ko sem uvidel svojo nevednost, sem končno vso to zadevo zaupal Tathāgatu (kar je eden od desetih Buddhovih naslovov in pomeni tistega, ki uteleša resnico). To je bistvo in jedro mojega religioznega prepričanja.

To je bil duhovni proces, ki je oblikoval Kiyozawo v njegovem kratkem življenju, v katerem mu tudi vnanje okoliščine niso bile naklonjene, čeprav so bili mogoče prav življenjski udarci in obremenitve pomemben dejavnik pri njegovem duhovnem razvoju. Iz teh osebnih izkušenj je začel pisati Rōsenki (Dnevnik decembrske pahljače). V nazivu Decembrska pahljača je našel zase primerno metaforo za nekaj, kar nima nobenega smisla in ni za nobeno rabo.

I. Duhovna osveščenost

Pomembno je, da svoja življenja postavimo na povsem trdna tla. Brez trdne osnove bodo vsa naša prizadevanja zaman. Tako je, kot bi izvajali akrobacije na oblaku - zanesljivo boste padli.

Kako najti takšna povsem trdna tla? Po mojem mnenju do tod dospemo le prek srečanja z Neskončnim ali Absolutnim. Povsem nepotrebno je ugibati, ali je Neskončno znotraj ali zunaj nas. Ker je Neskončno tam, kjer ga iščoč najde, tudi ne moremo o njem reči, ali je notranje ali zunanje. Na trdnem temelju ne moremo stati, razen če se srečamo z Neskončnim. Temu rečemo duhovna osveščenost: proces notranjega razvoja torej, prek katerega dosežemo zares trdna tla.

Duhovna osveščенost se nanaša na to, da najdemo zadoščенje docela znotraj območja duha. Človek, ki je dosegel duhovno zavest, ne postane žrtev nezgod in neuspehov, ki jih sicer doživlja ob svojih iskanjih za stvarmi in ljudmi. Tudi ko stremi za nekimi zunanjimi cilji, tega ne počne iz občutka pomanjkanja. Kako sploh more duhovno prebujena oseba čutiti nezadovoljstvo? Svoje zadovoljstvo najde v Neskončnem, in ne v končnem in omejenem prostoru stvari in ljudi.

Vendar bi bila napaka, če bi bil duhovno osveščeni brezbrizen do sveta, ki ga obdaja. Prav nasprotno – s tem, ko poglobljamo svojo duhovno osveščенost, znamo ne le vedno bolje, brez razočaranj in navzkrižij, živeti z ljudmi, ampak se naučimo to naše udejstvovanje tudi preoblikovati v pomemben del svojega življenja. Naslednji odlomek posrečeno oriše, kako obvladujemo zunanje dogajanje na osnovi duhovne osveščенosti:

Ko se človekov duh očiščuje,
se očiščuje tudi Buddhova dežela. (Vimalakīrti sutra)

Ker poudarjamo, kako iščemo zadovoljstvo zgolj znotraj duhovne osveščенosti, bi kritiki utegnili pomisliti, da smo do drugih brezbrizni. Vendar duhovna osveščенost ne vključuje niti neke pretirane samozavzetosti niti ne brezbriznosti do drugih. To je preprosto spoznanje, da ne moremo pomagati drugim pri ustvarjenju nekega trdnega religioznega stališča, vse dokler si ga nismo sami ustvarili. Ko to uvidimo, moramo to stališče zgraditi najprej za sebe. To je torej zaporedje razvijanja duhovne osveščенosti.

Duhovna osveščенost tako nikdar ne zavrača povezanosti z ljudmi, temveč ji je le-ta celo dobrodošla, ker krepi njihovo in našo lastno srečo. Zatorej duhovna osveščенost nikdar ni vključena v veroizpoved puščavnikov ali pasivnežev, temveč spodbuja in poživlja blagostanje ljudi in naroda na osnovi miroljubnega sodelovanja.

Duhovna osveščенost se nanaša na življenjski slog, ki vključuje absolutno svobodo. Ovire, na katere naletimo, si nalagamo sami in ni jih mogoče pripisati dejanjem ljudi okoli nas. Popolno svobodo imamo, kot jo imajo tudi drugi okrog nas in med našo in njihovo svobodo ni nikakršnega konflikta. To je tisti idealni človeški odnos duhovne osveščенosti.

Zakaj pa so v vsakdanjem življenju navzkrižja med našo svobodo in svobodo drugih neizbežna? Zato, ker naša svoboda ni absolutna svoboda, ki bi bila kompatibilna celo s popolno podrejenostjo. Absolutna svoboda duhovne osveščенosti nam svobodno dopušča prilagajati našo naravnost v vsakršni situaciji tako, da se uskladi s svobodo drugih. Če ravnamo tako, naša svoboda nikdar ne pride navzkriž s svobodo drugih.

V zvezi s podrejenostjo pa je vendarle treba upoštevati še neko zelo

pomembno okoliščino, namreč to, da v našem življenju obstajajo težave in razočaranja. Duhovna osveščenost vzdržuje neko stanovitno načelo: sleherni trpljenje je treba imeti za iluzijo, ki vznikne iz zmotnih idej. V duhovni osveščenosti drugi niso prav nič bolj vzrok našega trpljenja, kot smo sami vzrok njihovega trpljenja. Čeprav so možna tudi obdobja, ko se zdi, da trpim zaradi drugih, pa preko duhovne osveščenosti uvidevam, da vse moje trpljenje izvira iz mojih lastnih izkrivljenih nazorov. S tem, ko poglobljamo svojo duhovno osveščenost, bo naše trpljenje, ki je zgolj iluzija, porojena iz naših zmotnih nazorov, splahnelo in povsem izginito. Tedaj bomo stali na trdnih tleh.

Duhovno osveščenost velja torej uveljavljati v slehernem obdobju našega življenja. Njeno prvo in temeljno načelo je trdno prepričanje, da vse naše zadovoljstvo tiči v našem notranjem življenju. V svoji izraženi obliki duhovna osveščenost odpravlja trpljenje, ki ga poraja naše stremljenje za ljudmi in stvarmi. Krepi srečo posameznika in vseh ljudi na osnovi miroljubnega sodelovanja. Popolna svoboda in popolna podreitev si nista navzrkiž. Usklajeni sta in brez navzkrižja. Če uživamo takšno svobodo, lahko odpravimo sleherni trpljenje, ki nastaja med drugimi in nami samimi.

II. Nepogrešljivi pogoji religioznega prepričanja

V tem esejju želim razjasniti proces, po katerem človek dospe do religioznega prepričanja. Po mojih ugotovitvah ljudje, ki si prizadevajo za nekim religioznim prepričanjem, pogosto ne uspejo ostvariti duhovne spokojnosti preprosto zaradi tega, ker ne razumejo določenih nepogrešljivih pogojev. Kateri so ti nepogrešljivi pogoji?

Ko pravim, da za to, da bi dosegli religiozno prepričanje, ne smemo biti odvisni od ničesar drugega kot od religije same, govorim iz lastne izkušnje. Ne smemo se ozirati na bogastvo, družino, prijatelje, starše, brate, sestre, uspeh, sposobnost, vzgojo, znanje ali narod. Ne moremo namreč pričakovati, da bomo dosegli religiozno prepričanje, če ne postanemo povsem neodvisni od vseh tovrstnih interesov. Prav tako tudi ne moremo pričakovati, da bomo dosegli religiozno prepričanje, če ne gremo skozi težavni proces odpovedi svetu, domu, lastnini in družini.

Kaj je religiozno prepričanje? Čeprav je religiozno prepričanje mogoče opisati na več načinov, gre v bistvu za notranjo spokojnost, do katere se dokopljemo tako, da se opiramo na tisto, kar človeka presega. Prebujenje zanimanja za religijo je pri nekom, ki je bil do nje doslej brezbrizen, izraz razočaranja nad zgolj človeškim svetom. Tak človek je razcepljen. Razočaran je nad svetom, pa vendar neizogibno povezan z njim. Kakor da bi hotel stopiti korak naprej, medtem ko bi stopal nazaj. Kako lahko torej stoji trdno na mestu?

Religija ni pot, po kateri naj bi postali dobri ljudje. To je pot, po kateri sežemo preko človeka. Da bi po tej poti napredoval, se mora človek osvoboditi odvisnosti od svetnih stvari. Tisti, ki so resnično šli po poti religije, ne bi nikdar dejali, da lahko dosežemo religiozno prepričanje, če obenem ostajamo odvisni od tega sveta. Trditi kaj takega je očitno protislovje. Zatorej vsakomur, ki je v svojem religioznem prepričanju iskren, svetujem, naj se popolnoma odtegne sleherni obliki odvisnosti in zanašanju na lastne moči.

Genshin Sōzu (942-1017), menih smeri Čista dežela, je dejal:

Zasovraži in zapusti Onesnaženo deželo, z radostjo poskušaj doseči Čisto deželo. (Ojōyoshū)

Rennyō Shōnin (1414-1499), menih smeri Shin, je dejal:

Zavrzi lastne napore, ki so v ozadju sleherne religiozne prakse in strogorednosti. Prostdušno in vdano prosí: 'O Buddha Amitābha (Neskončna luč), prosim te, pomagaj mi, da mi bo naklonjeno rojstvo v Čisti deželi.' To je tisto, kar je nadvse nujno v naših življenjih! (Gaikemon)

Ti odlomki odsevajo globino religioznega prepričanja, kakršnega je moč doseči le z življenjem preizkušanja in preverjanja. Nadvse sem hvaležen za besede teh dveh piscev.

Zvesti sluga ne streže dvema gospodarjema, zvesta žena ne dvema soprogoma. Človeka, ki se resnično pogloblja v eno smer, drugačne vsebine ne zmedejo. Človek, ki dva zajca lovi, še enega ne bo ujel. Tisti, ki v tem svetu ni našel zadovoljstva, pa išče religiozno prepričanje, naj se povsem posveti religiji. Tako daleč naj gre pri tem, da bo postal brezbrizen do vseh svetnih stvari. Mogoče bo to v kasnejšem obdobju njegovega stremljenja nekoliko drugače, toda na začetku je tako, da je tisti, ki poskuša služiti obema - človeškemu svetu in svetu Tathāgate (Tistega, ki uteleša Resnico), enak nezvestemu slugi ali nezvesti soprogi. Nikdar ne bo dosegel spokojnosti religioznega življenja. Kdorkoli resno misli glede religije, naj torej zapusti starše, ženo in otroke, bogastvo in svoj narod, kot uči s primerom lastnega življenja Buddha Shakyamuni. Še več, zapustiti mora tudi svoj Jaz. Drugače rečeno, takšne vrline, kot sta ljubezen do staršev in ljubezen do domovine, je treba opustiti kot nekaj, kar je nevredno religioznih interesov. Mogočno področje religioznega prepričanja se nam odpre šele takrat, ko enkrat povsem zanemarimo vse druge interese, kot so pravičnost, morala, znanost in filozofija.

Nekateri bi utegnili vprašati: »Naj potemtakem zapustimo domove in se podamo v samotnost gora?« Vprašanje je dobro postavljeno, odgovoril pa bi takole: Ni nujno, da bi se vsi ljudje podali v samotnost gora, kot je storil Buddha Shakyamuni. Vendar jaz nisem proti življenju v gorah. Ni pa pomembno, kje

fizično prebivamo - doma ali v gorah, delamo v trgovini, na lovu ali ribolovu, v šoli ali v vojski. Kar je odločilno, je to, da v svojem duhu nismo odvisni od svojega doma, dela, družine, prijateljev, domovine, vzgoje ali znanja in da se iskreno zatečemo k Buddhovemu duhu. Lepo je, če se poročimo, jemo ribe, smo bogati, uživamo v ugledu in znanju. Lepo pa je tudi, če vsega tega ni. Lepo je, če smo doma ali pa če smo v gorah. Pomembno je le, da iskrenega iskalca religije takšni interesi ne zmotijo ali zmedejo. Zanese naj se izključno na Buddhovega duha.

Kadar nas razsvetli sočutna Buddhova luč, uvidimo, da na svetu ni ničesar, kar bi morali sovražiti ali prezirati. Vse stvari bi morali ljubiti in spoštovati. Vsaka stvar na svetu oddaja neko svojo luč. Bržkone je bilo prav to notranje življenje tisto, kar je bilo mišljeno z optimizmom (da je namreč ta svet najboljši možni svet). Doseganje notranjega zadoščenja je vrhunec religioznega prepričanja. Človek v notranjem svetu odkriva, da prisotnost žene ali otrok ni razvedrilo, da pa tudi njihova izguba ni neznosna, če umrejo. Čeprav morda uživa, ko jé ribo, se vendarle ne pritožuje, če ribe ni. Lahko se veseli bogastva, možnost ubožstva pa ga tudi ne vznemiri. Lahko ima važno in vplivno zaposlitev, če je brez dela, pa tudi ne jadikuje nad svetom. Lahko stremi za znanjem, se pa vendar ne počuti večvrednega zavoljo svojega znanja oziroma manjvrednega zaradi neznanja. Lahko prebiva v krasni hiši, ne čuti se pa osramočenega, če prebije noč pod milim nebom v gorah. Lahko ima lepa oblačila, ni pa v zadregi, če ima zamazano in obnošeno obleko. Nekdo, ki je dosegel religiozno prepričanje, je prav zaradi takih lastnosti svoboden in ga prav nič ne ovira.

Ko je nekdo prišel tako daleč, lahko moralno živi. Lahko študira, se vključí v politično življenje ali trgovske posle. Lahko ribari in hodi na lov. Kadar je njegova domovina ogrožena, se mogoče s puško na rami poda v boj. Lahko ljubi starše in svojo domovino, se morebiti zaposli v industriji ali kmetijstvu. Tako je bilo rečeno: »Vsi načini preživljanja življenja so v skladu z resničnim budističnim naukom.« (Lotusova sūtra)

Nekje drugje pa je bilo rečeno:

Naše vsakdanje življenje je budizem. budizem pomeni, da se oblačimo, skrbimo za svojo prehrano. Pomeni, da strežemo našim naravnim potrebam. Pomeni - hoditi, stati, sedeti in ležati.

Rennyō Shōnin je takole povzel naravnost resnično religiozne osebe do posvetnih potreb:

Kraljevski zakon naj nam velja kot temelj. Njegov etični kodeks postavi pred vse drugo in hodi po poteh, ki so običajne v svetu. Če si dosegel svojo notranjo spokojnost s (Shinranovim) naukom, ga varuj in neguj globoko v svojem srcu. (Ofumi, IV)

Nobenega višjega načela ne poznam in hvaležen sem zanj.

III. Iz dnevnika

24. oktobra 1898

Naš resnični Jaz je zgolj v tem, da svojo celotno bit posvetimo čudovitemu delovanju Neskončnosti, potem pa se vrnemo v svoje vsakdanje življenje, natanko takšno, kakršen je naš sedanji položaj.

Ko svojo bit enkrat posvetimo Neskončnosti, življenje in smrt nista več pomembna. Če niti življenje niti smrt nista več pomembna, potem nam zagotovo ni treba več skrbeti za manj pomembne stvari. Sprejemljivo je pregnanstvo. Zapor je mogoče prenesti. Ali je še kaj takega, kot obrekovanje, zavrnitev, ponižanje, kar bi nas moglo vznemiriti? Ničesar takega ni. Tudi če bi si delali skrbi in se razburjali zaradi česa takega, ne moremo prav nič storiti zoper to. Zatorej se pač preprosto veselimo tega, kar nam je namenila Neskončnost.

19. novembra 1898

Neštete spremembe in preobrazbe vseh obstoječih stvari v veseljstvu so izraz čudovitega delovanja velike, nedojemljive sile. Takšne stvari imamo navadno za nekaj samoumevnega. So pač običajni pojavi. Ob tem nas ne navdaja nikakršen občutek spoštovanja. Brezplodno bi bilo opozarjati na to, če bi nam primanjkovalo razumnosti in občutka. Ker pa te sposobnosti imamo, ali to ne pomeni, da sami sebe goljufamo, če ob tem ne začutimo nikakršnega spoštovanja?

Zaznave neke barve ali vonjave ne pobuja zgolj moč same barve ali vonjave. Taka doživetja ne bi nastopila, če tu ne bi bilo pobude, ki prihaja od velike, nedojemljive moči. Ali tega, kar trdimo o barvi in vonjavi, ne bi mogli reči tudi o Jazu? Ne moremo namreč ugotavljati, odkod prihaja Jaz in kam je namenjen. Brez moči smo, ne le kar zadeva stvari pred našim rojstvom ali po naši smrti, temveč tudi, ko gre za pojavljanje in izginjanje naših misli v tem trenutku. Popolnoma smo prepuščeni moči, ki je nad Jazom.

25. februarja 1899

Ne prosi. Ne išči. S čim si sploh lahko nezadovoljen? Če nisi zadovoljen, ali ni to znamenje nezaupanja? Ali ti ni Nebo naklonilo vsega, kar potrebuješ? Celo če se ti zdi ta obdaritev preskromna glede na tvoje potrebe, ali sploh moreš najti zadovoljitev v čemerkoli drugem, kot v tem, kar ti je namenilo Nebo? Če trpiš zaradi občutij nezadovoljstva, se moraš še naprej vzgajati, dokler

se ne boš naučil biti zadovoljen z odločitvijo Neba. Prostaško je prositi druge. To pomeni prezirati to, kar ti je podarilo Nebo. Sicer tvoja nehvaležnost ne prizadene odločitve Neba. Toda kaj lahko storiš zoper svoje trpljenje?

Kaj je dobro? Kaj je zlo? Dobro pomeni biti zadovoljen s potjo Neba. Slabo pomeni, da z njo nisi zadovoljen. V čem lahko uzremo pot Neba ali moč nad našim Jazom? V naših naravnih nadarjenostih, ki vse razodevajo odločitev Neba. Spoštuj jih. Izkazuj jim čast. In hvaležen bodi za dobrotnost Neba.

Žal pa zadovoljstva znotraj sebe ne najdeš in ga obupno skušaš najti tako, da se podiš za vnanjimi stvarmi in drugimi ljudmi. Ali ni to zmotno? Kajti stremeti za vnanjimi stvarmi je vir pohlepa in slediti drugim ustvarja jezo.

Kaj je treba najprej storiti v prizadevanju, da bi izboljšal sebe? Prvo je, da razmisliš o lastnem Jazu. Ko se zazreš v svojo lastno stvarnost, dobiš vpogled v Pot Neba. Če uzreš Pot Neba, ne boš čutil nezadovoljstva nad tem, kar imaš. Če ne čutiš nezadovoljstva nad tem, kar imaš, ne boš stremel za tem, kar imajo drugi. Če ne boš stremel za tem, kar imajo drugi, ne boš prihajal z drugimi navzkriž. Kaj pa si moreš boljšega želeti kot to, da si zadovoljen s tem, kar imaš, in da ne tiščiš za tem, kar imajo drugi in da z drugimi ne prihajaš navzkriž. Kaj je lahko pomembnejše od tega? ... Če imaš takšne lastnosti, potem te vnanje stvari ali drugi ljudje ne morejo prizadeti. Če se bojiš tega, da te utegnejo drugi prizadeti, je to zabloda, ki se je moraš otresti.

5. aprila 1899

Največja ovira na poti k neodvisnosti in svobodi so materialni interesi, zlasti še skrbi glede telesnega blagostanja. Kaj je potem treba storiti? Odgovor je, da velja zreti na materialne interese kot na nekaj, kar je zunaj našega resničnega bistva. Pripravljeni moramo biti, da se kadarkoli odpovemo materialnim stvarim in s tem tudi telesnemu blagostanju. Neodvisni človek naj bi vedno stal na robu med življenjem in smrtjo. Od samega začetka naj bi bil pripravljen soočiti se s smrtjo, celo z nasilno ali pa s smrtjo zaradi gladovanja.

Človek, ki je pripravljen na smrt, se zna veseliti kakršnekoli hrane ali kakršnegakoli oblačila, ki ju slučajno ima. Spokojno zna sprejeti smrt, če bi mu zmanjkalo hrane ali oblačil. Če ima družino ali sorodnike, naj poskrbi za njihovo blagostanje, preden to stori za samega sebe in naj si pridrži le tisto, kar ostane. Ne ustvarjajte si skrbi glede tega, kako si bodo vaši bližnji in sorodniki pomagali po vaši smrti. To ne more biti problem, če trdno zaupate v odločitev poti Neba. Pot Neba vaših ljubljenih ne bo zapustila. Našli si bodo način, kako poskrbeti zase. Če pa se zgodi, da si ne bodo našli načina preživetja, jim je pač pot Neba namenila smrt. Brez pritožb naj to usodo sprejmejo.

Prevedla Maja Milčinski

UVOD V FILOZOFIJO SĀṂKHYE*

RAMMURTI S. MISHRA

Filozofski sistem sām̐khye

Tako kot je matematika temelj fizikalnih znanosti, tako je tudi *sām̐khye* temelj metafizičnih znanosti. Je osrednja osnova vseh filozofij, zahodnih in vzhodnih. Pri analizi svetovnih filozofij najdemo elemente *sām̐khye* v eni ali drugi obliki.

Sām̐khye pomeni matematično vednost, ki ne pozna izjem in je nezmotljiva. Od vseh znanosti je matematika edina, ki daje pozitivne odgovore. Odgovori pri drugih znanostih niso pozitivni, temveč možni. Sistem *sām̐khye* se tako imenuje, ker se do resnice ne dokoplje s spekulacijo, pač pa z matematično kalkulacijo in skrbnim premislekom o sebstvu, *Puruṣi*, najvišji zavesti in najvišji naravi, *prakṛti*. *Sām̐khye* pomeni vednost: *sām* pomeni popolno, natančno in pozitivno, *khye* pa vednost. Zato se ta šola imenuje filozofski sistem *sām̐khye*. Je temelj jogijske psihologije.

Kaj je vzrok trpljenja?

Ljudje trpijo, ker ne razumejo natančnega razmerja med sebstvom in ne-sebstvom, zavestjo in nezavedno materijo ter med zavestnim noumenonom, *Puruṣo*, in nezavednim noumenonom, *prakṛti*. Ko človek to razmerje dojame in jasno spozna naravo zavestnega noumenona, *Puruṣe*, se osvobodi trpljenja in doseže svojo resnično naravo. Tehnični naziv za to vednost je *prakṛti – Puruṣa – anyatā-khyāti* (natančno znanje in razmerje med zavestnim in nezavednim noumenonom).

V vsakodnevnem življenju trpimo, ker ne razumemo pravih razmerij v

* Prevedeno iz knjige: Rammurti S. Mishra, *The Textbook of Yoga Psychology*, The Julian Press, New York, 1971, 3–23.

družini ali v prijateljskem krogu ali v okolju, kjer delamo. Če bi razumeli svoje resnično razmerje do okolja, ne bi trpeli. Nerazumevanje je vzrok trpljenja.

Smeri filozofije sāmḥhya

Sistem *sāmḥhya* sodi med najstarejše filozofske sisteme. Natančen čas njegovega nastanka sega še v človekovo predzgodovinsko obdobje. Načela *sāmḥhya* je najti v *Vedah* in *Upaniśadah*. Na njeno starodavnost lahko sklepamo iz dejstva, da sistem *sāmḥhya* prežema vso književnost stare Indije. Sistem *sāmḥhya* je delo velikega jogina Kapile, čigar učenost blesti kot sonce. Njegovo poreklo in obdobje delovanja nista znani.

Sistem *sāmḥhya* je sestavljen iz štirih delov:

1) sistem *sāmḥhya* v *Vedah* in *Upaniśadah*. Ta sistem je identičen z *vedānto*. Dopusča monoteizem v relativnosti in monizem onkraj relativnosti. To je Kapilova *sāmḥhya*;

2) sistem *sāmḥhya* v *Mahābhārati*, *Gīti* in v *Purāṇah*. V tem obdobju je obstajalo relativno razločevanje med *prakṛti* in *Puruṣo*. *Puruṣa*, petindvajseto načelo, je subjekt vednosti, *prakṛti* s svojimi štiriindvajsetimi načeli pa objekt vednosti. Ko se dokopljemo do prave narave *prakṛti* in *Puruṣe*, dosežemo končno odrešenje. V tem obdobju *sāmḥhya* so duše mnogoštevilne in se med seboj razlikujejo vse dotlej, dokler jih z naravo veže nevednost. Ko pa spoznajo, da je njihov inherentni značaj drugačen od narave, se vrnejo k šestindvajsetemu načelu, ki je *Īśvara* (Bog). Ta epska filozofija je teistična. Kozmične sile, *guṇe*, izvirajo iz sebstva, kot nastaja mreža iz pajka. *Prakṛti* deluje pod zanesljivim nadzorom sebstva. Inteligenca, *mahat*, samozavedanje, *ahaṃkāra*, in duhovna zavest, *manas*, so mikrokozmične in makrokozmične funkcije najvišjega duha. Tako Āsuri kakor tudi Pañcha Śikha, ki sta med največjimi predstavniki filozofije *sāmḥhya*, zastopata teistično *sāmḥhya* in utemeljujeta suverenost *Brahmana*. Razlika med dušami in *Brahmanom* je razlika v relativnosti;

3) sistem *sāmḥhya* v budističnem obdobju. Zaradi vpliva budizma je ta sistem *sāmḥhya* izrecno ateističen. *Īśvara* Kṛṣṇa, ki je napisal znamenito *Sāmḥhya Kāriko*, je med največjimi predstavniki filozofije *sāmḥhya* v tem obdobju. Budizem je izpodbijal resničnost sebstva. *Sāmḥhya* je izziv sprejela in je resničnost sebstva utemeljevala izključno na logičnih osnovah. Ko se je *sāmḥhya* razvila na čisto logičnih temeljih, je morala priznati, da ni dokaza za bivanje *īśvare*.

4) Sistem *sāmḥhya* v obdobju Vijñāna Bhikṣuja, ki je bil eden največjih predstavnikov filozofije *sāmḥhya* v šestnajstem stoletju. Tudi on je zagovarjal teistično *sāmḥhya*.

Metafizika sām̐khye

Filozofski sistem *sām̐khye* se deli na dva poglavitna razreda: nedualističnega in dualističnega. Nedualistična *sām̐khye* je enaka *vedānti*. Tu se ukvarjamo z dualistično *sām̐khye*. S svojim logičnim, kozmološkim in filozofskim raziskovanjem se *sām̐khye* dokoplje do dualizma med *prakṛti* in *Puruṣo*.

Z akcijo in interakcijo teh dveh elementov nastane empirični svet. Vse nežive manifestacije se na koncu razkrojijo v *prakṛti*. Vsi zavestni elementi se na koncu razkrojijo v *Puruṣo*. *Prakṛti* je ena sama in nezavedna. Izkustveni *Puruṣe* so številni in zavestni.

Dualistična *sām̐khye* dopušča, da je eksistenca zunanjega sveta neodvisna od individualnega duha. S tega vidika je realistična. Vendar njen realizem dopušča le dvoje poslednjih realnosti – *prakṛti* in *Puruṣo*. Zato je njena filozofija dualistični realizem. Vse je lahko ustvarjeno iz atomov razen inteligence, duha in ega. Te strukture morajo biti iz elementa, subtilnejšega od atomov. Ta element je *prakṛti*. *Prakṛti* je temeljno načelo vseh brez zavestnih delcev, vključno z atomi in atomskimi delci. *Puruṣa* je temeljni princip vseh zavestnih elementov. Tako se moderna *sām̐khye* dokoplje do sklepa o dualizmu.

Tretji poglavitni veji *sām̐khye*, ki se pojavi kot rezultat kombinacije dualizma in ne-dualizma, pravimo teistična filozofija *sām̐khye*. Ta je enaka filozofiji joge.

Elementi sām̐khye

V skladu z dualističnim sistemom *sām̐khye* obstaja petindvajset metafizičnih elementov. Ko jih človek spozna, se osvobodi. V filozofiji vzročnosti, vzroka in učinka se teh petindvajset elementov deli na štiri razrede:

1) element, ki je samo vzrok, nepovzročeni vzrok. Tak element je en sam, *prakṛti*, nezavedni noumenon, najvišja narava. *Prakṛti* je tisti element, ki je vzrok celotnega univerzuma, ne more pa biti učinek;

2) elementi, ki so vzrok in učinek. Ta razred vsebuje sedem elementov, ki so hkrati vzrok in učinek: *mahat*, *ahaṅkāra* in petero *tanmāter*. Kozmična inteligenca, *mahat*, je hkrati učinek *prakṛti* in vzrok kozmičnega ega, *ahaṅkāre*. Kozmični ego, ki je sam učinek kozmične inteligence, je tudi vzrok petih *tanmāter*. Petero *tanmāter* je hkrati učinek ega in vzrok petih grobih elementov. Tako je teh sedem elementov tako vzrok kakor tudi učinek;

3) elementi, ki so samo učinek in niso vzrok ničemur. Obstaja šestnajst takih elementov: pet organov percepcije, pet organov delovanja, pet grobih elementov, *mahābhūte*, in en *manas*;

4) element, ki ni niti vzrok niti učinek. Mehanizem vzroka in učinka na ta element nima nikakršnega vpliva. Obstaja en sam takšen element – *Puruṣa*.

Končna ocena elementov *sāṃkhya* je:

<i>prakṛti</i>	1	samo vzrok
<i>prakṛti – vikṛti</i>	7	vzrok in učinek
<i>vikṛti</i>	16	samo učinek
<i>Puruṣa</i>	1	niti vzrok niti učinek
skupno	25	

Sprememba materije v energijo

Sāṃkhya yoga dopušča teorije evolucije in involucije in meni, da skupna energija univerzuma ostaja vseskozi enaka. Svet ves čas napreduje prek evolucije in involucije. Vzroki in učinki so v bistvu samo bolj ali manj razvite oblike iste poslednje energije. Vsota učinkov v potencialni obliki obstaja v vsoti vzrokov. V procesu evolucije in involucije pride do spremembe materije v energijo in obratno. Ta sprememba materije v energijo in energije v materijo privede do sprememb v razvrstitvi, namestitvi in razporeditvi.

Sprememba materije v energijo sproža manifestacijo latentnih moči kozmičnih sil, *guṇ*, ne da bi ob tem nastalo kaj novega. Materija je zakladnica silne energije. Če bi materiji vzeli vso energijo, ne bi bilo nikakršne materije več.

V moderni znanosti je pojem materije doživel pravo revolucijo. Materija je bila zreducirana na matematični izmislek, žarčenje iz nekega središča. Materija ni substanca. Je sosledje dogodkov. Tako moderno pojmovanje materije je vzporedno pojmovanju filozofije *sāṃkhya yoga*.

Po filozofiji *sāṃkhya yoga* je materija energetsko stanje. Delec materije je nosilec energije. V njem je energija skrbno zavarovana pred eksplozijo, kot so atomske bombe zaščitene pred naključno eksplozijo. Sleherni atom materije je kot atomska bomba, ki vsebuje ogromno količino energije. Delci materije so kot varna skladišča energije.

Materija je oblika energije; sicer ne bi mogla preprečiti eksplozije ustvarjalne energije. Energija miruje v obliki materije. Kadar se energija manifestira prek svojega vzroka, ki je materija, se materija spremeni v energijo, ki je učinek. Za to, da se potencialna energija vzroka materije manifestira v učinku, aktivnosti in energiji, pa so potrebni določeni pogoji.

Spremljevalne okoliščine so samo pomožni vzroki

Nastop določenega učinka je samo njegov prehod iz potencialnosti v aktualnost, tako kot kal in drevo nastaneta iz semena. Spremljevalne okoliščine, zemlja, letni čas, voda itd., so pomožni vzroki. Pomožni vzrok je nekakšna mehanična instrumentacija, ki pomaga tej preobrazbi. Čeprav je potencialna energija uskladiščena v masi vode, je za to, da ta energija preide iz stanja vzroka v stanje učinka, včasih potrebno še nekaj drugega. Učinek ne more nastopiti brez spremljevalnih okoliščin.

Po filozofiji *sāṁkhya yoge* se vsota materialnih vzrokov kaže v vsoti učinkov. Ko se okoliščine, ki povzročajo učinke, pridružijo vsoti materialnih okoliščin v dani masi materije, je s tem dan dražljaj, ki odstrani zaporo in podre razmeroma trdno ravnotežje mase materije v stanju inercije. Tako ta zagon sprosti energijo, uskladiščeno v masi materije.

Ko elektrikar pri blokadi električnega toka odpravi upor, elektrika steče po žici. Tako je tudi takrat, ko učinkujoči ali instrumentalni vzroki odpravijo zapreke v katerikoli masi materije. Energija iz te mase odteče in izoblikuje drugačno namestitev ali razporeditev.

Tako je na primer energija, ki razporedi semenske delce tako, da oblikujejo seme, v semenu zavrta. Ko je z učinkujočimi in dodatnimi vzroki ta prepreka premagana, energija po naravni poti spremeni smer in razporedi atome in molekule za kaljenje. Ko so odstranjene prepreke iz prvobitnega nezavednega noumenona, *prakṛti*, ki ga vodi zavestni noumenon, *Puruṣa*, entitete, ki so v stanju *prakṛti* v ravnovesju, zapustijo stanje zavrtosti in se razvijejo v inteligenco, *mahat*.

Izoblikovanje novih razporeditev

Katerakoli razporeditev atomov, ki oblikuje določeno stvar, lahko svojo obliko spremeni samo, če neki drug učinkujoči vzrok premaga notranjo zaporo, ki jo povzroča sedanja razporeditev. Ta teorija *sāṁkhya yoge* nas spominja na zakon vztrajnosti v moderni fiziki. Vse sestavljene stvari se izoblikujejo z razporeditvijo atomov različnih elementov. Razlika ni le v atomih, ampak tudi v njihovi razporeditvi. Na primer, ogljikov hidrat in sladkor imata isto vrsto atomov, razlikujeta pa se po njihovi razporeditvi. Tako oblikujeta dvojce različnih stvari ali razporeditev.

Skupina ima svojo notranjo povezanost, ki predstavlja zaporo proti vsakršni spremembi. Povezanost ohranja skupino v ravnotežju. Notranje povezanosti in kohezije ni mogoče enostavno porušiti brez temeljite kemične, bio-

kemične, biološke ali nuklearne akcije in reakcije. Cepitev in zlitje atomov sta edinstvena naravna procesa.

Kot vse stvari na svetu, tako tudi povezanost in kohezija, ki delujeta kot zapori, obstajata v neskončnih smereh. Atomska energija navadno odteka v tisto smer, kjer je zapora povezanosti in kohezije odstranjena, in tam oblikuje ustrezen objekt. Evolucija v normalnem poteku dogodkov sledi določenemu zakonu, ki ga ni mogoče premagati brez jogijske sposobnosti.

Atomi in tanmātre nenehno vibrirajo in se spreminjajo

Do sprememb prihaja povsod, od najnižje do najvišje ravni. Atomi in *tanmātre* nenehno vibrirajo in se spreminjajo v vsakem objektu. Univerzum je v vsakem trenutku podvržen *tanmātričnemu* spreminjanju. Razporeditev atomov in *tanmāter* je iz trenutka v trenutek drugačna.

Vrč vode je posebna razporeditev določenih delcev, ki vsak trenutek spreminjajo svoj položaj in posledično tudi kvaliteto, čeprav takšne kvalitativne spremembe niso zlahka opazne. Če vodo segrejemo do vrelišča, se spremeni v paro. Če jo ohladimo do ledišča, se spremeni v led. Kvalitativne spremembe v led, vodo in paro dovolj opravičujejo različna imena za tri različna stanja iste snovi.

Teorija sathkārya-vāde je, da je učinek skrit v vzroku

Na tej stopnji uvajamo nov izraz *sathkārya-vāda*, ki je eden od temeljev filozofije *sāṃkhya yoge*. Po *sathkārya-vādi* je vzrok tista entiteta, v kateri učinek obstaja v latentni obliki. *Sāṃkhya yoga* meni, da ne more nastati nekaj, kar poprej ne bi potencialno obstajalo v svojem materialnem vzroku. Povzročitev pomeni nastop neke kvalitete, do katere pride zaradi določenih premen atomske in molekularne razporeditve vzrokov. Te kvalitete so bile ohranjene v potencialni obliki. Povzročitev učinka ni novo stvarjenje, ampak notranja sprememba razporeditve atomov v vzroku. Tako torej obstaja učinek v svojem materialnem vzroku v potencialni obliki. Nastop učinka pa preprečuje zapora. Ko je zapora odstranjena, spremenjena razporeditev atomov ustvari novo namestitve ali razvrstitve, ki ji pravimo učinek. Ta nauk se imenuje *sathkārya-vāda* (*sat*, bivanje + *kārya*, učinek), kar pomeni obstoj učinka v materialnem vzroku še pred začetkom delovanja, ki povzroča učinek.

Teorija *sathkārya-vāda* je osnovana na naslednjih temeljih:

1) *Asat-akāraṇāt*. To, kar ne obstaja, ne more povzročiti nikakršne aktivnosti ali proizvoda. Če potencialnost učinka dejansko ne bi obstajala v samem materialnem vzroku, še takšen napor s strani kateregakoli dejavnika ne bi mogel privedi do učinka. Nečesa, kar ne obstaja, ni mogoče napraviti za obstoječe.

2) *Upadāna grahaṇāt*. Med materialnim vzrokom in njegovim učinkom je neko nespremenljivo razmerje. Proizvod se ne razlikuje od snovi, iz katere sestoji.

3) *Sarva sambhava bhavāt*. Iz česar koli ne more nastati karkoli. Učinek potencialno že poprej obstaja v materialnem vzroku, preden dejansko začne eksistirati.

4) *Śaktasya śākyā kāraṇāt*. Učinkovitost vzroka je enaka učinku. Močan vzrok, ki proizvaja moč, lahko ustvari zaželeni objekt. Kakovost in lastnost učinka ustrezata kakovosti in lastnosti vzroka.

5) *Kāraṇa bhavātca satkāryam*. Notranjo naravo učinka tvori narava vzroka. Učinek se ne razlikuje bistveno od materialnega vzroka, temveč mu je potencialno enak. Vzročno razmerje ne more obstajati med objektoma, ki se med seboj bistveno razlikujeta.

Vzrok je implicitno stanje neke substance, učinek pa eksplicitno stanje iste substance. Zlat prstan se bistveno ne razlikuje od zlata, iz katerega je narejen. Kip je enak svojemu materialnemu vzroku, kamnu, le da ima novo obliko. Teža kipa je ista kot teža kamna, iz katerega je izklesan. Na osnovi teh logičnih ugotovitev *sāṁkhya* sklepa, da učinek potencialno obstaja v materialnem vzroku že pred svojim nastopom. To je smisel *satkārya-vāde*.

Navajamo še nekaj psiholoških aplikacij tega nauka:

1) Vednost je inherentna narava sebstva. Vednost se razodeva preko vzročnega razmerja.

2) Vsaka duša je potencialno *Brahman*.

3) *Nirvāṇa* je inherentna narava duše.

4) Celotna energija univerzuma ostaja konstantna. Nobena energija ni ustvarjena in nobena izničena. Obstaja samo sprememba energije v materijo in obratno.

5) *Satkārya-vāda* predstavlja psihološki in filozofski cilj razodetja *Brahmana* s premagovanjem notranjih in zunanjih zapor.

Sāṁkhya meni, da se substance, *dharme*, nenehno spreminjajo. Meni, da te predstavljajo le pogoj za trajne realnosti, atome in *tanmātre*. Okoliščine in razvrstitev realnosti se nenehno spreminjajo, same realnosti pa so nespremen-

ljive. Vendar pa z vidika potencialnosti učinek že poprej obstaja v svojem materialnem vzroku. Zato se imenuje *satkārya-vāda*.

S stališča dejanskosti učinka pa le-ta ne obstaja v svojem materialnem vzroku. Potencialnost mize obstaja v lesu, miza kot miza pa ne obstaja v lesu. Sicer ne bi potrebovali mizarja, da jo naredi, saj med stanjem vzroka in učinka ne bi bilo naikakršne razlike. Zato je z vidika dejanskosti učinka le-ta *asatkārya-vāda*, kar pomeni, da učinek ne obstaja v vzroku kot dejanskost. Njegov začetek je v njegovem proizvajanju ali preobrazbi.

Satkārya-vāda ima dve različni obliki: 1) *pariṇāma-vāda*, preobrazba, 2) *vivarta vāda*, dozdevna preobrazba.

Nazor *sāṃkhya yoge*, da se vzrok nenehno spreminja v učinek, se strokovno imenuje imenuje *pariṇāma vāda*. Izdelava vrča iz gline ali skute iz mleka sta primera *pariṇāma vāde*.

Če kdo vidi vrv kot kačo, to še ne pomeni, da se je vrv spremenila v kačo. Vrv je samo videti kot kača. Nazor, da vzrok vseskozi ostaja isti in da stvari, ki jih imamo za učinke, niso nič drugega kot dozdevne nadgradnje videza imena in oblike, se v strokovnem jeziku imenuje *vivarta vāda*. *Brahman*, poslednji vzrok univerzuma, se v resnici ne spremeni v svet. Ves čas ostaja isti. Vendar pa človek zaradi svoje nevednosti namesto *brahmana* zaznava mnogoterost univerzuma. To je nazor nedualistične *sāṃkhyye* in *vedānte*. Ta nazor se imenuje tudi *satkāraṇa vāda*, kar pomeni, da je eksistenca vzroka resnična, njegova preobrazba v učinek pa navidezna in neresnična.

Asatkārya vāda je nauk, ki se ukvarja z začetkom dejanskih učinkov. *Asatkārya vāda* razlaga svet relativnosti. *Satkārya vāda* se ukvarja s potencialnostjo učinka v njegovem vzroku. *Satkārya vāda* vzpostavlja potencialno istovetnost relativnosti z absolutnim. *Satkāraṇa vāda* se ukvarja samo z vzrokom, *Brahmanom*. *Satkāraṇa vāda* vzpostavlja absolutnost absolutnega in razkraja mnogoterost univerzuma v *Brahmana*.

Realizem in idealizem sāṃkhyye

V skladu s filozofijo *sāṃkhya yoge* sta realizem in idealizem neustrezni imeni, če ju razumemo kot nasprotji. Akcija prinese enako mero reakcije. To je naravni zakon. Idealizem in realizem, subjekt in objekt sta dva vidika ene same poslednje realnosti. Ta sistem predstavlja realizem in idealizem v relativnosti, na področju poslednje realnosti pa ju presega.

Glede na število elementov se šole *sāṃkhyye* delijo na tri razrede:

- 1) šole *sāṃkhyye*, ki vztrajajo pri 24 temeljnih elementih;
- 2) šole *sāṃkhyye*, ki vztrajajo pri 25 temeljnih elementih;

3) šole *sāṁkhye*, ki vztrajajo pri 26 temeljnih elementih.

Pri naštevanju štiriindvajsetih temeljnih elementov imamo *Purušo* in *prakṛti* za en sam element zato, ker sta oba noumenon. V svetu relativnosti ne moremo razlikovati med *Purušo* in *prakṛti*. Razlikovanje med njima je možno šele takrat, ko je človek osvobojen. Toda tedaj se celotni svet relativnosti razkroji v noumenon *Puruše* in *prakṛti*. Osvobodjena duša se upošteva skupaj z *Brahmanom*.

Caraka, poglobilna šola, ki je gojila ta nazor, razvršča *Purušo* v tri razrede:

- 1) *ekadhātu Puruša*, zavest, Eno brez drugega. *Puruša* in *prakṛti* sta preoblikovana v eno samo načelo, ki je noumenon, *avyakta*, *Brahman*;
- 2) *śaddhātu Puruša*, zavest s šestimi elementi – pet čutnih organov in duh;
- 3) štiriindvajset elementov: pet čutnih organov, pet organov delovanja, pet čutnih objektov in osemkratna *prakṛti*. *Puruša* in *prakṛti* se obravnavata kot eno.

V modernih šolah *sāṁkhye* in *Suśrute* se pri naštevanju petindvajsetih kategorij *Puruša* in *prakṛti* obravnavata ločeno.

Pri naštevanju šestindvajsetih kategorij se individualne duše štejejo, kakor da bi v svetu relativnosti obstajale ločeno od kozmične duše.

Te tri delitve v glavnem temeljijo na analizi zavesti. Zavest, kot čista zavest, je Eno brez drugega, s praktičnega vidika pa se uvajajo ti trije razredi zavesti.

Prakṛti, prvobitna energija

Poglejmo, kako pride *sāṁkhye* do sklepa, da je *prakṛti* temeljni vzrok materialnega univerzuma. *Prakṛti* je večni vir neizčrpane energije. Materija in energija relativnega univerzuma se nenehno spreminjata z vzajemnim odnosom vzroka in učinka, kot seme in drevo. Sončni sistemi in zvezdno vesolje lahko nastanejo in propadejo; živa in neživa bitja lahko pridejo in odidejo; pekel in nebesa se lahko pojavijo in izginejo; *prakṛti* pa ostaja temeljna bit za vsemi njimi.

Vsi pojavi, od materije do duha, so samo razvije virov *prakṛti*. Ker je vsak učinek latentno navzoč v svojem vzroku in ker je vsak vzrok sam že učinek svojega prejšnjega vzroka, je *prakṛti* edini nepovzročeni vzrok. Če bi dopustili vzrok *prakṛti* in zatem še vzrok tega vzroka, bi to lahko počeli *ad infinitum*. Po načelu vzroka in učinka v svetu relativnosti sklepamo, da je *prakṛti* onkraj relativnega sveta in da tvori poslednji temelj celotnega izkustvenega sveta.

Sāṃkhya nudi naslednje dokaze za obstoj *prakṛti*:

1) *Bhedanam parimāṇāt*. Vsi objekti in posamezne stvari v univerzumu, od atoma do sonca, so glede na velikost omejeni. Karkoli je omejeno, je odvisno od nečesa drugega. Zato nič končnega ne more biti vzrok univerzuma. Obstajati mora neki neomejen in neodvisen vzrok.

2) *Samanvayāt*. Vse objekte in subjekte v univerzumu družijo določene prevladujoče značilnosti, kar kaže na skupni vzrok, iz katerega izhajajo, tako kot otroci, ki imajo nekatere skupne značilnosti, nakazujejo skupne starše. *Sāṃkhya* dopušča, da so vsi elementi razmeroma distinktni eden od drugega. Ne verjame, da so različni elementi bistveno in popolnoma distinktni eden od drugega. Vsi objekti imajo protonsko silo, *sattvaguno*, elektronsko silo, *rajoguno*, in nevtronsko silo, *tamoguno*. Torej mora obstajati tudi temeljna narava, ki vključuje vse te oblike v stanju ravnovesja. Ta absolutna in poslednja oblika vseh razvojnih stopenj in elementov je *prakṛti*, najvišja narava.

3) *Śaktitah pravrittesheha*. Vsak učinek ima vzrok glede na svojo potencialnost. Obstaja aktivno načelo, ki se razodeva skozi vse stopnje razvoja stvari. Evolucija in razvoj sta odvisna od potencialnosti nekega aktivnega načela, ki je večje kot njegovi proizvodi, je imanentno in svoje proizvode presega.

4) *Kāraṇa-kārya-vibhāgāt*. V relativnem svetu se učinek razlikuje od vzroka. Torej ne moremo reči, da je končni in pogojeni svet svoj lastni vzrok. V bistvu noben učinek ne more nastopiti brez vzroka. Vsi učinki relativnosti imajo svoj vzrok. Ta temeljni vzrok vseh elementov je *prakṛti*.

5) *Abibhagāt-vaiśvarūpyasya*. Učinek se rodi iz svojega vzroka in se ob razkroju razblini v svojem vzroku. Obstaja očitna enovitost univerzuma. Ta enovitost kaže na en sam vzrok. Poslednje počelo, iz katerega se na začetku evolucije pojavijo relativni vzroki ter učinki in v katero ob involuciji izginejo, se imenuje *prakṛti*. To počelo je neskončno, neodvisno, vseprisotno in vsemočno. Ta temeljna sila se nikoli ne manifestira. Je torej noumenon, *avyakta*. *Sāṃkhya* zagovarja kontinuiteto sveta od najnižjega do najvišjega. Razvojne stopnje se razvijajo in razpadajo v nekem matematičnem, določnem redu. Relativni svet je *pariṇāma*, preobrazba, ki je temeljni vzrok objektivnega univerzuma. *Sāṃkhya* opredeljuje *prakṛti* kot neomejen, nepogojen, vseprežemajoč in poslednji vzrok izkustvenega univerzuma. To je večna in nediferencirana vzročna matrika univerzuma.

Univerzum je preobrazba narave, *prakṛti*, ki je njegov bistveni vzrok. Stvar ne more nastati iz nič. Vzrok mora vsebovati vsaj toliko realnosti kot učinek. Poslednja realnost mora vsebovati več energije kot pa znaša celotna energija manifestnega univerzuma. Ničesar ni mogoče odkriti, kar ne bi bilo že prisotno v naravi.

Prakṛti se imenuje vsebnik vsega, *pradhāna*, ker je v njem vsebovan univer-

zum. Imenuje se *Brahman*, ker raste v obliki univerzuma. Imenuje se *māyā*, ker meri in omejuje vse stvari.

Razlika med noumenonom in fenomenom

Fenomeni so proizvodi, ki imajo vzrok; *prakṛti* je nepovzročena. Proizvodi niso večni; *prakṛti* je večna. Proizvodi so končni; *prakṛti* je neskončna. Vsak proizvod je omejen v času in prostoru; *prakṛti* je onstran časa in prostora. Proizvodi so gibajoči se gibalci; *prakṛti* je negibni gibalec. Proizvodi so podvrženi kemičnim, biokemičnim in biološkim spremembam; *prakṛti* je onkraj takšnih sprememb. Fenomenalni univerzum je poln mnogoterosti; *prakṛti* je njihova enovitost. Fenomeni so odvisni od *prakṛti*; *prakṛti* je neodvisna od vseh fenomenov. Fenomenov je mnogo; *prakṛti* je ena sama, vseprežemajoča in večna. Proizvodi so očitna znamenja, na osnovi katerih sklepamo na neočitno, na noumenon, na *prakṛti*. Proizvodi imajo dele in sestavine; *prakṛti* je nedeljiva. Proizvodi so vpeti v krogotok začetka in konca; *prakṛti* je brez začetka in brez konca. *Prakṛti* je enovita, dinamična substanca, vse stvari pa so le njene različne konfiguracije, nastale iz različnih kombinacij njihovih poslednjih sestavin, *guṇ*, *tanmāter* in atomov.

Zakaj prakṛti ni zaznavna z izkustvenimi čuti?

Če bi bila *prakṛti* zaznavna z izkustvenimi čuti, bi izgubila značaj poslednjega in bi postala del izkustvenega sveta. Realnost je nezaznavna v naslednjih primerih:

- 1) skrajna bližina, npr. zdravilo v očeh;
- 2) zelo velika oddaljenost, npr. oddaljene zvezde;
- 3) okvara čutil, slepota, gluhost itd.;
- 4) duševna okvara, vznemirjenost, topost ali zaskrbljenost;
- 5) izjemna majhnost, npr. atomov;
- 6) predmetna ovira, npr. človek, ki je v hiši, zaradi zidov ne more videti stvari na prostem;
- 7) prisotnost močnejših dražljajev, zaradi katerih so šibkejši dražljaji nezaznavni, kot npr. zvezde, ki jih pri dnevi svetlobi ne zaznavamo;
- 8) istovrstna narava; npr. prej ločenih količin vode ni mogoče več razlikovati, ko jih združimo.

Prakṛti ne zaznamo z izkustvenimi čuti prav zaradi njene nežnosti in trans-

cedentnosti. Vyāsa definira *prakṛti* kot: »Tisto, kar nikoli niti ni niti je, tisto, kar obstaja in ne obstaja, tisto, v čemer ni nikakršnega nebivanja, tisto nemani-
 festno brez kakršnegakoli specifičnega znamenja, osrednji temelj celotnega
 manifestnega univerzuma.«

Če se eksistenca nanaša na stvari, ki se primerijo v času in prostoru, se pravi na stvari, kot so sonce, mesec in zvezde, *prakṛti* v tem smislu ne obstaja. Če neeksistenca pomeni odsotnost eksistence kakršnekoli narave ali oblike, potem *prakṛti* ni neeksistenca, saj obstaja transcendentalno.

Nečesa, kar obstaja, ni mogoče izničiti. Vsi izkustveni objekti in subjekti obstajajo v *prakṛti*, ki potencialno vključuje vso določno eksistenco. *Prakṛti* je stanje ravnovesja vseh kozmičnih sil, *guṇ*. Kot ravnovesje vseh kozmičnih sil je *prakṛti* temelj vseh fizičnih, fizioloških in psiholoških sprememb. *Prakṛti* je čista sila, v kateri so vse sile v ravnovesju. Fenomenalni duh ne more dojeti transcendentalne narave *prakṛti*. Glede na to *sāṃkhya yoga* logično sklepa na realnost *prakṛti* ne s stališča fizike, temveč s stališča metafizike.

Prakṛti se deli na dva razreda:

- 1) absolutna in temeljna
- 2) relativna.

Relativna *prakṛti* ima sedem podrazredov, ki so tako vzrok kakor tudi učinek, *prakṛti-vikṛti*: kozmični um, *mahat*, kozmični ego, *ahaṃkāra*, in pet *tanmāter*. *Prakṛti* je torej v prenesenem pomenu osem, saj sestoji iz enega temeljnega in sedem relativnih podrazredov.

Kozmične sile, guṇe

Poglavitni nalogi vsake kritične filozofije sta analiza duha in materije ter odkrivanje razmerja med njima. Sta to dve ločeni entiteti ali pa sta morda povezani? Brž ko ju obravnavamo kot ločeni entiteti, se soočimo s problemom spoznanja. Analiza se začinja z izkustvom. Kako si lahko duh pridobi izkustvo materije in materialnega sveta, če sta duh in materija drug drugemu zunanja? Če duh in materija nista povezana, potem - logično in filozofsko rečeno - ni nobenega spoznanja.

Kozmične sile, ki sestavljajo *prakṛti*, se imenujejo *guṇe*. *Guṇa* pomeni vrh. Tako kot vrh veže neki predmet in ga ima pod nadzorom, tako tudi *guṇe* vežejo vse stvari od atomov do sonca in jih imajo popolnoma pod nadzorom. Kozmične sile nadzorujejo mnogoterost univerzuma. Središč njihovega delovanja je neskončno mnogo. V skladu z njihovimi tremi poglavitnimi značilnostmi jih *sāṃkhya yoga* razvršča v naslednje razrede:

- 1) *sattvagūṇa*, protonska sila, razumska snov;

2) *rajoguṇa*, elektronska sila, energijska snov;

3) *tamoguṇa*, sila inercije, masna snov.

Snovem, ki vsebujejo vir svetlobe v samih sebi, ki razodevajo same sebe in ki se vedejo kot enota zavestne energije, pravimo *sattvagūṇa*. Substance energetske narave, ki imajo moč privlačnosti in odbojnosti in ki se vedejo kot enote aktivnosti, spremembe in gibanja, so *rajoguṇa*. Substance, ki so enote mase in vztrajnosti, se imenujejo *tamoguṇa*.

Prakṛti je vrv iz treh pramenov. Sile same ni mogoče zaznati, na njeno gibanje pa lahko sklepamo na osnovi gibanja objektov. V izkustvenem svetu ne zaznavamo kozmičnih sil, njihovo gibanje, akcijo in reakcijo pa zaznamo v objektih, skozi katere delujejo. Poteza *sattvagūṇe* je manifestacija, poteza *rajoguṇe* je aktivnost, poteza *tamoguṇe* pa vztrajnost.

Tri *gūṇe* nikdar niso ločene med seboj, ampak so notranje povezane, kot so povezani svetloba, električni tok in nitka v žarnici. Vse stvari sestojijo iz teh treh *gūṇ*, raznolikost sveta pa je odvisna od relativne premoči različnih *gūṇ*. Isti predmet lahko z različnih gledišč predstavlja vse tri *gūṇe*. Čedno dekle je lahko za prijatelje npr. vzrok ugodja, *sattvagūṇa*, za tiste, ki si jo želijo, vzrok trpljenja, *rajoguṇa*, za tiste, ki brez nje ne morejo živeti, pa vzrok slepe zaljubljenosti, *tamoguṇa*.

Vse kozmične sile spadajo v dve kategoriji:

1) individualne, mikrokozmične in infinitezimalne

2) kozmične, makrokozmične, suprakozmične, univerzalne in vseprežemajoče.

Niso pa vse kozmične sile vseprežemajoče. Ko bi bile, ne bi bilo mogoče razložiti končne narave manifestnih objektov. Še več, gibanje, *rajoguṇa*, bistvena značilnost premene, ne bi bilo mogoče, ko bi bile vse kozmične sile vseprežemajoče.

Ti dve kategoriji kozmičnih sil vključujeta brez števila podrazredov, kot so npr. organske in neorganske, fizične in metafizične, fiziološke in psihološke sile.

Vsi objekti razvijajočega se univerzuma sestojijo iz treh razredov kozmičnih sil, *gūṇ*. Vsak razred vključuje brez števila stopenj, nekatere med njimi so končne in omejene, nekatere pa vseprežemajoče. Vseprežemajoče kozmične sile vključujejo vse proizvode narave.

Vseprežemajoče sile pred začetkom evolucije obstajajo v stanju ravnovesja, ki se imenuje *prakṛti*. *Prakṛti* ni enaka tistim vseprežemajočim kozmičnim silam, ki niso v stanju ravnovesja. Ravnovesje vseprežemajočih kozmičnih sil je enako osnovni *prakṛti*. *Prakṛti* ni statično, ampak dinamično stanje. V stanju napetosti, ki je v obeh smereh enaka, kozmične sile v enaki meri delujejo in reagirajo. Njihova gibanja so tako povsem uravnovešena. *Prakṛti* je stanje

notranjega dinamičnega gibanja, ki ne privede do nikakršnih preobrazb ali modifikacij. V *prakṛti* obstaja mogočno, stalno gibanje kozmičnih sil brez kakršnihkoli motenj. Ko je ravnovesje porušeno, se prične razvoj.

Spanje in samādhi sta dve vrsti ravnovesja guṇ

Ravnovesje je dveh vrst, višje in nižje. Idealen primer višjega ravnovesja je *samādhi* ali *nirvāṇa*, v katerem sebstvo in *prakṛti* presežeta vsa kozmična gibanja in je *prakṛti* podrejna sebstvu, *Puruṣi*. Idealen primer nižjega ravnovesja je globok spanec, v katerem so vsa gibanja spremenjena v *prakṛti* in je *Puruṣa* latentna. Tisti posamezniki, ki nenehno raziskujejo sile *prakṛti*, za luč *Puruṣe* pa se ne zmenijo, lahko sicer dosežejo stanje ravnovesja kozmičnih sil, a ker ne dosežejo stanja *Puruṣe*, ostajajo nerazsvetljeni. Takšni posamezniki se izgubljajo v naravi in se imenujejo *prakṛti laya*.

Kakšno je razmerje med duhom in materijo?

V filozofiji, psihologiji in znanosti je bilo razvitih več teorij, ki skušajo razložiti razmerje med duhom in materijo. Nekatere so mehanične, biološke, evolucionistične in atomistične. *Sāṅkhya yoga* pa ponuja teorijo dvojnega vidika, se pravi teorijo, po kateri sta duh in materija dva vidika nemanifestne, izvirne substance, *avyakte*. *Avyakta* je temeljna sila univerzuma, vključno z dinamičnim ravnovesjem treh različnih kozmičnih sil, *guṇ*.

Kozmična sila *sattva*, ki se kasneje razvije v duhovno snov, potencialno obstaja v *prakṛti*. Tudi kozmični sili gibanje, *rajas*, in inercija, *tamas*, potencialno obstajata v *prakṛti*. Če te sile ne bi bile potencialno prisotne v *prakṛti*, se univerzum ne bi mogel manifestirati kljub še tolikšnemu kakovostnemu in količinskemu razvoju.

Prevedla Maja Milčinski

FILOZOFIJA IN PSIHOLOGIJA YOGA-SŪTER

MOJCA ZAJEC

Joga in Yoga-Sūtre

Termin joga izhaja iz sanskrtskega korena yuj, latinskega iuctus, iungo, nemškega Joch, slovenskega igo in pomeni jarem, ki se ga nadene vlečni živali, ki jo vprežejo v težavno delo. Joga je napor, trdo delo, ki zahteva pozornost, zbranost, koncentracijo in vključuje tako psihično kot tudi fizično urjenje. Gre za dolgotrajen proces, pri katerem ne gre brez velike mere vztrajnosti, potrpežljivosti in predanosti. Cilj joge ni nek materialen ali intelektualen dosežek, tudi ne neka psihična sposobnost, ampak trajno nespremenljivo višje stanje zavesti, v katerem presežemo lasten jaz, njegove pogojenosti ter čas in prostor. Joga pomeni tudi povezanje, združitev individualnega s kozmičnim, univerzalnim.

Joga je tudi mistična disciplina vseh indijskih šol, religij, filozofij. Obstaja veliko vrst joge. Nekateri menijo da jih je toliko kot je ljudi, saj ima vsak posameznik specifičnega duha, ki potrebuje specifičen pristop. *Rāja-yoga*, ki jo bom predstavila v nadaljevanju, poskuša doseči Absolutno predvsem skozi razumevanje, obvladovanje ter končno preseganje duha.

Sistem Patañjali jeve joge, poimenovan tudi *rāja yoga* (tj. kraljevska joga), je predstavljen v tekstu *Yoga-sūtre* (v izvirniku *Yoga-sūtrāni*). Ta je najverjetneje nastal nekje med 2. st. pred našim štetjem in 4. stoletjem našega štetja in šteje okoli dvatisoč let. Tvori eno od *darśan*, šestih šol indijske filozofije. Joga je prvič omenjena že v Vedah. Pripisujejo ji štiritisočletno tradicijo. Mnogi menijo, da je zaradi svoje pradavne zgodovine in izjemnega vpogleda v globine človeškega duha najbolj mnogostranski in širok duhovni sistem sveta. Patañjali ni začetnik jogijske tradicije, ampak je le zbral in sistematiziral starodavno znanje. O njem kot zgodovinski osebnosti ni z gotovostjo znano ničesar, kar je za indijsko filozofsko tradicijo prej pravilo kot izjema.

Yoga-sūtre tvori okoli dvesto sūter (izrek, aforizem). Gre za izjemno zgoščen tekst, ki na majhnem prostoru podaja ogromno količino informacij, na-

vodil, izkušenj. Vse od nastanka *Yoga-sūter* pa do danes je bilo napisanih mnogo komentarjev (*Yoga bhāṣya*, *Tattva vāiśāradi*, *Rajamārtanḍa*...). Vsi so le poskusi pojasnitve in približanja *Yoga-sūtram*, ničesar pa ne dodajajo. Joga je brezčasna in nima razvoja, kar je s filozofskega stališča svojevrsten fenomen.

Yoga-sūtre temeljijo na dualistični metafiziki *sāṃkhya*, ki priznava dve načeli: *Puruṣo* in *prakṛti*. *Puruṣa* je večno in nespremenljivo. V kontekstu *Yoga-sūter* označuje Sebstvo, naše najgloblje jedro, ki je nepogojena in nedoločena Zavest in jo je nemogoče konceptualizirati, izreči. *Prakṛti* je spreminjajoče, netraino; materialno načelo, ki vključuje poleg telesa in duha¹ tudi celoten univerzum od pojavnih pa vse do bolj subtilnih nemanifestiranih oblik. Povezovanje *Puruṣe* in *prakṛtija*, vidca (Sebstvo) in videnega (empirični jaz in svet) je vzrok vsega trpljenja. Cilj joge je prekinitev te povezave in doseganje točke, ko se Sebstvo zave samega sebe kot večne, nespremenljive, čiste Zavesti – tu gre za opis konkretnega Doživetja, ne le za teoretično spekulacijo.

Joga v veliki meri sprejema metafiziko *sāṃkhya*, od nje pa se razhaja v konceptu *Īṣvara*. *Īṣvara* je posebna *Puruṣa*, ki se ne vpleta v mehanizme *prakṛtija* in nikoli ne trpi omejitve končne zavesti. »V njem postane tista vsevednost, ki je pri drugih le v kali, neskončna. (YS I,25)«² *Īṣvara* je torej do konca razviti potencial, ki je dan že vsakemu posamezniku. *Īṣvara* je tudi prvi *yogin*, učitelj vseh učiteljev (YS I,26); lahko ga razumemo tudi kot arhetipsko funkcijo, notranjega vodnika. Ni pa stvarnik sveta, torej nima vloge, ki jo v monoteističnih religijah pripisujejo Bogu. *Īṣvara* igra pomembno vlogo tudi v sami jogijski disciplini; predanost, usklajenost z *Īṣvaro* je pomembna praksa, ki vodi do osvoboditve.

Metafizični pojmi, ki zaznamujejo *Yoga-sūtre*, imajo praktično konotacijo, vsi se navezujejo na konkretno izkustvo; so kot zemljevid na poti notranjega razvoja. Teorija in praksa, racionalnost in mistika se v *Yoga-sūtrah* prelivata v nerazdružljivo celoto. Patañjali se kaže kot teoretik, ki je hkrati zasidran v praksi joge. O tem priča tudi duh nenavezanosti, ki kot zlata nit preveva celoten tekst. Druga točka, ki jo je nemogoče spegledati pri branju *Yoga-sūter*, pa je popolna predanost in usmerjenost k cilju joge. Jogijska etika, psihologija, ontologija so pisane in jih je mogoče razumeti le s te perspektive. Vse to priča o Patañjalijevi zasidranosti v neki globlji, vse presegajoči izkušnji, ki bistveno preoblikuje posameznika in njegovo identiteto. Patañjali v eni osebi združuje *yogina* in odpovednika kot tudi pretanjenega misleca. Kontemplativnost in racionalnost sta povezani. Mistika ni nekaj, kar bi bilo povsem nemogoče prevesti v misel in govor, čeprav ima ta seveda svoje meje.

Predvsem pa so *Yoga-sūtre* metodologija sistematične preobrazbe duha,

¹ Duh je v *Yoga-sūtrah* materialen, telo in duh sta groba in subtilna oblika iste substance.

² Vivekānanda, Swāmī: *Radža joga*, prevedla Lev in Maja Milčinski, Mladinska knjiga, Ljubljana 2000, str. 104.

ki s postopnim prečiščevanjem odstre svojo tančico in omogoča zavedanje našega najglobljega večnega jedra. Spoznanje samega sebe, končni cilj joge, pomeni hkrati osvoboditev – prenehanje omejevanj in pogojenosti, katerih avtor je duh (*citta*). Sistem praks, kot jih predstavljajo *Yoga sūtre*, zajema vse vidike posameznika. Ničesar ni kar bi bilo mogoče izključiti iz jogijskega urjenja, da bi bila praksa uspešna.

Struktura duha v Yoga-sūtrah

Jogijska psihologija je, podobno kot vsi ostali aspekti *Yoga-sūter* (etika, metodologija, kozmologija) soteriološko naravnana. Joga je razvila svojevrstno psihologijo, da bi vodila adepta joge na njegovi poti spoznavanja in obvladovanja duha do končne osvoboditve, ki pomeni totalno preseženje duha in njegovih pogojenosti. Problematična je že sama raba izraza psihologija, še bolj pa so problematične primerjave in navezave na smeri evropske psihologije, ki se ukvarjajo z duhom z drugačnimi cilji in pričakovanji in gredo v povsem drugo smer. Psihološke dimenzije joge so še vedno pretežno neraziskano področje, ki še čaka na natančnejšo in podrobnejšo analizo. Mnoga stanja in nivoji duha v jogi nimajo korelata v evropski psihologiji.

Sicer pa mesto psihologije znotraj celote *Yoga-sūter* nikakor ni zanemarljivo. To je razvidno že iz same definicije joge, ki jo Patañjali poda že ob začetku sūter: »*yogaś-citta-vṛtti- nirodhaḥ*« (*Yoga sūtre* I,2), v prevodu: »Joga je v tem, da se duševni vsebini (*citta*) preprečuje privzemanje različnih oblik (*vṛttijev*)«³. Gre torej za delo na zavestnih in nezavednih duševnih vsebinah, za proces postopnega prečiščenja, ki vodi v popolno prenehanje, zaustavitev vseh mentalnih valov. Cilj je ustavitev vibracij celotnega mikrokozmosa. To vodi v zavedanje naše najgloblje narave, Sebstva, ki se samo nikoli ne vpleta v burne psihične procese, a ga brez umiritve in končne zaustavitve vseh tovrstnih procesov ne moremo prepoznati in doživeti kot tisto, kar resnično smo. Do tega trenutka sebe istovetimo z mislimi, čustvi, spomini, izkustvi in drugimi oblikami psihičnih procesov. Dokler vse to ni odpravljeno, realnost doživljamo obarvano in zaznamovano s pogojevanji duha.

Citta

Citta je po Feuersteinu najpomembnejši psihološki koncept klasične joge. Obstaja mnogo prevodov tega termina, a kljub temu nobeden izmed njih ne

³ *Ibid.*, str. 89.

poda povsem ustreznega pomena. *Citta* lahko prevajamo kot duh, zavest, duševnost, um. V *Yoga-sūtrah* kot tudi v številnih komentarjih *citta* označuje celotno duševnost. Je zelo širok termin, ki v sebi združuje vse raznovrstne funkcije duha in je širši od duha v evropski psihologiji, saj združuje zavestne in podzavestne kot tudi nadzavestne dimenzije duha.

Citta je produkt prav tako *Puruše* (transcendentnega Samozavedanja⁴), kot tudi *prakṛtija* (nezavednega mehanizma sveta). Določajo jo prav tako zunanji objekti kot tudi *Sebstvo*. Čeprav vključuje elemente obeh načel, ni produkt nobenega od njiju, ampak posrednik med Zavestnim in materialnim načelom. *Citta* je realna, ni zgolj atribut zunanjih objektov ali plod imaginacije posameznega duha (YS IV, 15-16). Ni ena sama, ampak jih je veliko, vse pa imajo skupen izvor v *asmitā mātri* (univerzalnem egu). Gradijo jo nezavedni psihični vtisi (*saṃskāra*), nastali kot posledica nekega psihičnega doživetja. Ti so aktivni in povzročajo mentalne valove (*vṛtti*). *Vṛtiji* so rojstni kraj *saṃskār*, ki nato kot subliminalni vtisi hranijo *vṛttije*. Gre za začaran krog, centrifugalnost samega duha, ki s svojo neprestano aktivnostjo preprečuje spoznanje *Sebstva*. Prekinitev takšnega kroga je cilj tehnik joge. *Citta* pa ni le vzrok vpletenosti v mrežo, ki si jo splete sama, ampak je tudi nosilka izhoda iz nje, ima teleološko funkcijo. Smoter, cilj *citte* je uresničitev *Puruše*. Ko je ta naloga izpolnjena, se *citta* povrne v nemanifestirano stanje.

Pojem *cittev* *Yoga-sutrah* je precej zapleten, kompleksen, v mnogih točkah se stika s sodobnimi teorijami duha. Duh je dinamičen sistem, ki ga tvori več podsistemov kot *manas*, ki prevaja senzorne podatke v koncepte in *asmitā*, jaz, ki je povezovalni center vseh zavestnih notranjih procesov. Duha tvori tudi globinski spomin (*smṛti*), ki beleži vtise mentalnih dogajanj, ne zgolj iz sedanjega življenja, ampak iz dosti bolj daljnje preteklosti. Globinski spomin ni pasiven, pač pa povzroča pozunanjenje duha, usmeritev k senzornim izkušnjam. Pozunanjenje vodi v tvorbo subliminalnih vtisov (*saṃskāra*), ki se reproducirajo skozi valove duha (*vṛtti*). Prva naloga procesa joge je preseči nenehno ponavljanje takšnega ciklusa (*saṃskāra – vṛtti – saṃskāra*) s postopnim ponotranjenjem.

Vṛtti

Citta se modificira, privzema različne oblike, v *Yoga-sutrah* imenovane *vṛttiji*. *Vṛtti* je mentalni val, vrtimec, modifikacija duha. V jeziku evropske psiholo-

⁴ Samozavedanje, Zavest, Jaz, *Sebstvo* z veliko začetnico se navezuje na *Purušo*, pravo, resnično identiteto, ki se razkrije pri odstranitvi vseh lažnih poistovetenj. Tako je poudarjena razlika z egom, v navezavi na katerega je uporabljena mala začetnica.

gije so to misli, čustva, občutki, zaznave, spomini. *Vṛttije* Patañjali razvrsti v pet skupin, ki se med seboj povezujejo. Vsako mentalno aktivnost je mogoče uvrstiti v eno ali več izmed petih kategorij. Te so pravo spoznanje (*pramāṇa*), nerazločevanje (*viparyaya*), konceptualizacija (*vikalpa*), spanje (*nidrā*) in spomin (*smṛti*).

Prva izmed modifikacij duha je *pramāṇa*, pravo spoznanje⁵. Gre za epistemološko problematiko, Patañjali poda tri poti do pravega spoznanja: zaznava, sklepanje in pričevanje (lahko gre za pričevanje *yogina*, ki je doživel resnico ali pa za sveti tekst). Naslednja kategorija *vṛttija* je *viparyaya*, nerazločevanje, iluzija. Gre za zmotno spoznanje, ki ni utemeljeno v resnični naravi stvari. Kot primer Vivekānanda⁶ navaja zamenjavo biserovine s srebrom. Tudi vrv, ki jo v temi zamenjamo s kačo, fatamorgana v puščavi ali predkopernikanska znanstvena paradigma, da so zvezde na obodu Zemlje, so primeri *viparyaye*. *Vikalpa*, konceptualizacija je verbalno znanje, ki mu ne ustreza nobena stvarnost. Zajema stanja duha od dnevnega sanjarjenja pa do abstraktnega mišljenja. Nenehno konceptualiziranje sveta v okvirih jezika je najmočnejša ovira, ki preprečuje izkušanje Realnosti kot v resnici je. A *vikalpa* ima tudi drugo plat – brez koncepta Sebstva, *kaivalye* ali poti joge ne moremo usmeriti svoje volje, da bi prebili omejenosti konceptualnega mišljenja in doživeli transcendentno Sebstvo.

Tudi *nidrā*, spanje je mentalni val. To dokazuje spomin, ko se prebudimo, saj lahko povemo, ali smo spali dobro sli slabo. Po Feuersteinu⁷ gre pri spanju (*nidrā*) za idejo, mentalno vsebino (*pratyaya*) odsotnosti kakršne koli mentalne aktivnosti. *Smṛti*, spomin ali spominjanje, je neizginotje zaznanega predmeta (YS I,11). Ko se mentalni val umiri, za njim ostaja vtis – *saṃskāra*. Celota vseh *saṃskār* tvori globinski spomin, podzavest in povzroča konceptualizacijo realnosti. To je največja ovira na poti joge. Cilj jogijskih praks je ustavitvev, prenehanje prav tako *vṛttijev*, mentalnih valov, kot tudi *saṃskār*, vtisov, ki so vzrok njihovega pojavljanja. Izvor spomina so vse ostale kategorije *vṛttijev*: pravo spoznanje, nerazločevanje, konceptualizacija, spanje. *Smṛti* se pojavi kot posledica ali izvor ostalih mentalnih modifikacij.

Patañjali razdeli *vṛttije* še v nadaljni dve kategoriji in sicer: *kliṣṭa* in *akliṣṭa*. Pri prvi kategoriji gre za tiste oblike mentalne aktivnosti, ki vodijo v ujetost za razliko od *akliṣṭe*, kjer gre za mentalno aktivnost, ki omogoča jogijski proces

⁵ Gre za pravo spoznanje le z relativnega zornega kota. Vse kar je uzrto skozi mentalni val, *vṛtti*, je z njim že obarvano, pogojeno z osebnostnimi in kulturnimi vzorci, pripelje nas le do neke interpretacije resnice, ne pa do Resnice na sebi.

⁶ Vivekānanda, Swāmī: *Radža joga*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2000, str. 95.

⁷ Feuerstein, G.: *The Yoga-sūtra of Patañjali*, Inner Traditions International, Vermont 1979, str. 88.

ponotranjenja in Samospoznanja. *Vṛttiji* po tej teoriji nosijo v sebi možnost samouničenja, kar potrjuje tudi Patañjali, ko trdi, da *citta* nima smotra v sebi, ampak teži k spoznanju Sebstva (YS IV,24). Brez da bi bili mentalni valovi že inherentno nosilci svojega preseganja in s tem uničenja, osvoboditev ne bi bila mogoča. *Vṛttiji* se odpravijo skozi dolgotrajno prakso meditacije (YS II,11). Razvrstitev *vṛttijev* ni naključna, ampak po Feuersteinu⁸ označuje relacijo do zunanjega sveta. Objektivna podlaga, ki jo še srečamo pri prvih dveh skupinah *vṛttijev* kasneje povsem odpade, z večanjem subtilnosti pa se večja tudi zahtevnost njihove odprave.

Samṣkāra in vāsanā

Izza zavestnih mentalnih procesov leži neizčrpno območje subliminalnih vtisov ali *saṃskār*, ki oblikujejo in sodoločajo zavestni nivo duha. *Samṣkāre* so urejene v konfiguracije, imenovane *vāsane* ali subliminalne poteze, značilne lastnosti, ki deloma določajo specifične posameznikove osebnosti. To ogromno skladišče dispozicij je dinamični aspekt posameznikovega psihičnega ustroja. *Samṣkāre* nastajajo kot rezultat ali posledica izkustva sveta. Vsaka misel, beseda, občutek, čustvo ali vzgib je aktualizacija izjemne napetosti inherentne subliminalnemu polju. Proces pa se dogaja tudi v nasprotno smer – velika mentalna aktivnost na zavestnem nivoju obnavlja, hrani subliminalno območje duha. Na ta način nastane začaran krog fenomenalne eksistence (*saṃsāra*). Območje subliminalnih dejavnikov (*saṃskāra*) je pred-individualno, obstaja neodvisno in pred izkušnjo sveta (*bhoga*). Ta jih namreč lahko okrepi, ne more pa jih povzročiti. Izvor *saṃskār* je neodvisen od izkustva sveta. Novorojenec nikakor ni *tabula rasa*, ampak je njegovo rojstvo neizogiben produkt aktivnosti subliminalne dimenzije duha.

Termin *saṃskāra* je v jogijskem kontekstu najpogosteje prevajan kot ´vtis´, ang. ´impression´ (J. H. Woods, S. Dasgupta), Feuerstein ga prevaja kot ´subliminalni dejavnik´, ang. ´subliminal-activator´, da bi s tem poudaril njegovo dinamično naravo, ki iz termina ´vtis´ ni razvidna. Dinamična narava *saṃskār* je vidna iz Patañjalijeve razdelitve *saṃskār* v dve skupini: tiste, ki vodijo v pozunanjenje duha (*vyutthāna*) in na tiste, iz katerih vzniknejo vtisi nadzora (*nīrodha*). Mehanizem je lepo razviden iz naslednje sūtre: »Duh, ki vztraja v tem nadzoru, potlači svoje motene vtise in dopusti, da vzniknejo vtisi nadzora, ter s tem doseže nadzorujoče modifikacije. (YS III,9)«⁹ Nenehen nadzor duha

⁸ Feuerstein, Georg: *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester University Press, Manchester 1980, str. 73.

⁹ Vivekānanda, Swāmī: *Radža joga*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2000, str. 154.

ustvarja *saṃskāre* nadzora, ki nato posledično vzbudijo mentalne valove nadzora. Zopet imamo opraviti s kroženjem, le da tokrat kroženje vodi k osvoboditvi in tako postopno najeda tudi samega sebe (samo kroženje) in se končno povsem izniči. *Saṃskāre* je mogoče odstraniti le s *saṃskārami*.

Koncept *saṃskāre* ima svoj korelat v sodobni psihologiji. Jung in Freud priznavata obstoj nezavednih vtisov, nastalih na podlagi doživetij, ki lahko vplivajo na nadaljnje doživljanje sveta. Delo na tovrstnih vtisih ima pomembno mesto prav tako v psihoanalizi kot tudi analitični psihologiji. Obstaja pa tudi pomembna razlika – medtem ko prakse sodobne psihologije težijo k vzpostavitvi harmonične in integrirane osebnosti, je cilj joge mnogo globlji. Zdrava izpolnjena osebnost je šele osnova, kjer se resna vadba lahko začne.

Naslednji psihološki termin je *vāsanā*. *Vāsane* so kompleksi *saṃskār*, ki določajo glavne poteze, značilnosti posameznika. Prisotne so že pred rojstvom in samo rojstvo in nadaljni razvoj osebnosti je produkt subliminalne aktivnosti duha. Tudi *vāsane* niso nekaj, kar bi nam bilo 'vsiljeno' od zunaj, ampak so predvsem plod našega lastnega dela, so celota globinskih vtisov, ki jih mentalna in fizična dejanja pustijo za seboj. So izvenprostorske in izvenčasovne, pripadajo globinski strukturi posameznika.

Da bi označil celoto vseh *saṃskār* in *vāsan*, ki so rezultat voljne aktivnosti sedanje ali prejšnjih inkarnacij¹⁰ in ki določajo prihodnja utelešenja, Patañjali uvede koncept *āśaya*. *Karma āśaya* je celota vtisov dobrih in slabih dejanj in določa vrsto, življenje ter izkušnje ugodja in neugodja (YS II,13). Kako se *yogin* izogne takšni obliki pogojevanja? Za svoj edini cilj si zastavi osvoboditev. Deluje brez pričakovanj in je ravnodušen do rezultatov. Zato ga dejanja in njihove posledice ne vežejo več, tvorba *saṃskār* in *vāsan* se prekine. Gre za nivo amoralnosti ali transmoralnosti. Na tej ravni se povezava med Sebstvom in duhom začne drobiti, kopneti, *yoginu* se začnejo razkrivati globlji nivoji njega samega, dimenzija, ki je tiha nespremenljiva priča spreminjajočega se duha.

Teorija kleś

Sanskrtski termin *kleśa* označuje bolečino, trpljenje, nesrečo. V kontekstu *Yoga-sūter* gre za vzroke bolečine, trpljenja. Pod terminom *kleśa* razumemo vse, kar je del posameznikovega psihičnega ustroja, a ovira in preprečuje manifestacijo njegovega pravega bistva. To pa je posledično rojstni kraj trpljenja

¹⁰ Patañjali kot tudi celotna indijska filozofija sprejemata teorijo reinkarnacije in doktrino, da je sedanje življenje oblikovano na podlagi (mentalnih ali fizičnih) dejanj preteklih utelešenj.

v vseh njegovih mnogoterih inačicah; je še en način pogojevanja, ki tvori globinsko strukturo slehernega posameznika.

Teorija vzrokov bolečine (*kleśa*) je po Taiminiju »osnova sistema joge, kakršnega opisuje Patañjali.«¹¹ Vendar ni prikladna le za ta specifični sistem joge, kot nadaljuje Taimini, ampak po svoji osnovni zamisli tvori podlago vseh šol joge v Indiji. Teorem *kleśe* skuša pojasniti dejstvo, kako posameznik, ki je sicer dosegel neko stopnjo samozavedanja, ne prepozna svoje najgloblje avtentične identitete, ampak sebe doživlja in razume na podlagi lažnih identifikacij. Osnovni in glavni razlog bolečine in trpljenja ne leži izven posameznika, ampak v samih koreninah posameznikovega psihičnega ustroja. *Kleśe* so sicer skupne vsemu človeštvu, a se po intenzivnosti razlikujejo od posameznika do posameznika in specifično obarvajo naš način doživljanja realnosti. Patañjali razlikuje pet tipov *kleś*, ki so medsebojno odvisne – vzajemno se krepijo ali slabijo. Prva izmed njih, *avidyā*, je polje, ki hrani vse ostale. Je najpomembnejša. Če jo odpravimo, izginejo tudi vse ostale.

AVIDYĀ, nevednost ni zgolj pomanjkanje znanja, ampak pomanjkanje Samozavedanja, ki vodi v napačno, lažno znanje in sprevrnjeno kognicijo. *Avidyā* je vzrok epistemskega razcepa na subjekt in objekt, ki ga poskuša odpraviti joga. *Avidyā* zastira Zavest, Sebstvo z vzpostavitevjo lažnih identifikacij. *Avidyā* in ostale ovire, ki prinašajo trpljenje (*kleśa*) delujejo v štirih modusih:

- 1) *prasaṅgā* ali speče – v obliki subliminalnih dejavnikov (*saṃskāra*) uskladiščenih v podzavesti (*aśaya*)
- 2) *tanu* ali ublaženo – njihova aktivnost je omejena z jogijsko prakso
- 3) *vicchīna* ali obvladano – en tip *kleśe* začasno blokira pojavljanje drugih
- 4) *udāra* ali bujno – v polni meri.

Avidyā je kognitivna napaka: »Nevednost je zamenjati minljivo, nečisto, boleče, nejaz za večno, čisto, srečno in za *Ātman* ali Sebstvo. (YS II,5)«¹² Ontološki status *avidye* je problematičen – ne moremo reči niti da je, niti da ni. Lahko jo primerjamo s fenomenom teme – ko nastopi, je ne moremo videti, ko posveti svetloba, povem izgine. Z absolutnega stališča je to nekaj, kar ne more in nikoli ni moglo obstajati. Z relativnega zornega kota je nevednost temeljni kamen, na katerem vse stoji. *Avidye* ni mogoče označiti niti kot realno ali nerealno niti kot realno in nerealno hkrati. Prav tako je ni mogoče dojeti z razumom. Vsako spraševanje skrivnostnost le še poglobi. *Avidya* se navezuje na enega najbolj temeljnih pojmov indijske filozofije – *māyo*, kozmično iluzijo. *Māyā* je tisto (*yā*), česar ni (*mā*). Niti *māye* niti *avidye* ni mogoče dojeti, mogoče ju je le transcendirati, preseči. Podobno problematičen je ontološki status naslednje kategorije, ki jo Patañjali izpelje iz *avidye* – z egom.

¹¹ Taimini, I. K.: *Veda o jogi*, Bele, Nazarje 1995, str. 139.

¹² Vivekānanda, Swāmī: *Radža joga*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2000, str. 124.

Ego ne obstaja, s filozofskega zornega kota je ne-entiteta. Hkrati pa je osnova in polje, kjer izrašča vse, kar zmotno doživljamo kot svoje lastno središče.

Avidyā vodi v napačno poistovetenje Sebstva z duhom (*citta*) in telesom, poimenovano *ASMITĀ*. Ali v jeziku *Yoga-sūter*: »Občutek jaza je v tem, da istovetimo tistega, ki vidi, s sredstvom videnja. (YS II,6)«¹³ Vsi v sebi nosimo vrojeno nevednost glede naše prave narave in nagnjenost k vzpostavljanju svoje identitete izven nas samih. Na dnu vseh naših prizadevanj po osebnotnem razvoju leži to, kar Patañjali poimenuje občutek jaza (*asmitā*), načelo individualizacije, ki je produkt neznanja. Gre za napačno prepričanje glede lastne identitete, ki je prirojeno vsem ljudem, je univerzalno in vsem skupno. Socializacija in izobraževanje še dodatno okrepi vrojeno vero v lažni jaz. Šele ko se posameznik zave zgrešenosti socialnih in kulturnih mehanizmov, ki ustvarjajo in vzdržujejo lažno predstavo o jazu, se jim lahko upre in začne odkrivati svojo pravo identiteto, ki je Sebstvo (*Puruṣa*).

Dokler pa še obstaja lažno poistovetenje s kompleksom duha/telesa na okolje reagiramo na dva ustaljena načina, ki ju Patañjali poimenuje *RĀGA* (ugodje) in *DVEṢA* (odpor). »Navezanost vztraja pri ugodju. Odpor vztraja pri bolečini. (YS II, 7-8)«¹⁴ Izkušnje so lahko prijetne ali neprijetne, razlikujejo pa se tudi po intenzivnosti, dolžini trajanja, kvaliteti. Nobeno izkustvo pa ne izgine povsem, ampak se ohrani kot subliminalni vtis (*saṃskāra*), ki kasneje na zavestnem nivoju duha vznikne kot spomin ugodja oz. neugodja. To vodi v vezanost ali odpor, ki povzroči mentalna ali fizična dejanja. Posledica dejanja je prijetna ali neprijetna izkušnja. Tu pa se je krog tudi začel in tako se vedno znova obnavlja. Patañjali ne izbere niti ugodja niti neugodja, ampak mu gre za preseganje obojega. Nasproti *rāgi* in *dveṣi* postavi *vairāgyo* – nestrastnost. *Vairāgya* je odsotnost privlačnosti, strasti in zaslepljenosti, ki nujno spremlja prvi dve. Ni nekaj občasnega in kratkotrajnega, ampak je trajno, mirno in stabilno stanje duha, ko svet, njegove lepote in strahote niso več privlačne, niti ne vzbujajo odpora. *Yogin* se ne vpleta več v svet, ampak je njegov opazovalec, priča, ki lahko deluje, a se mentalno ne vpleta. Takšno stanje duha, kjer *rāga* in *dveṣa* ne vladata več, onemogoča nadaljnjo krepitev *kleś*. *Vairāgya* je vstopnica v novo dimenzijo bivanja.

Zadnji vzrok trpljenja (*kleśa*) je *ABHINIVEŚĀ*: »Uživati v izobilju lastne narave, kar se dogaja celo izobraženim, je sla po življenju. (YS II,9)«¹⁵ Sla po življenju, ki je nagon ohranitve inherenten slehernemu živemu bitju, je navzoč tudi pri modrih, izobraženih. Moč in iracionalnost te *kleśe* lahko vidimo npr. pri umirajočem starcu, ki izjemnim in dolgotrajnim bolečinam navkljub

¹³ *Ibid.*, str. 125.

¹⁴ *Ibid.*, str. 125.

¹⁵ *Ibid.*, str. 126.

ne želi umreti. Za *yogina* je *abhiniveša* ovira več na poti do svobode, je iracionalna težnja po ohranitvi fenomenalne eksistence, ki mora umreti, da bi lahko nastopilo Samozavedanje.

Kleše so po Feuersteinu¹⁶ intimno povezane z vsemi ostalimi psihičnimi strukturami. Mentalni valovi (*vṛtti*) predstavljajo grob (*sthūla*) aspekt *kleš*, subliminalni vtisi (*saṃskāra*) in kognitivne vsebine v *samādhijih* (*pratyaya*) pa njihov subtilen (*sūkṣma*) aspekt. Na dnu celotne psihične strukture pa leži prva izmed *kleš*, ki hrani vse ostale – *avidyā*, primarna nevednost, iluzija, zaslepljenost, zaradi katere doživljamo sebe in svet v popolnoma popačeni podobi. Joga si v navezavi na *kleše* zastavi eno samo vprašanje: Kako jih odpraviti, kako odstraniti te zapletene in mogočne oblike pogojevanja? *Vṛttiji*, grobi aspekt *kleš*, se odpravijo skozi vztrajno in dolgotrajno prakso meditacije. To je predpogoj vstopa v prakso *samādhijev*, kjer se čiščenje duha dokonča z odstranitvijo subtilnih *pratyay* in subliminalnih vtisov (*saṃskāra*). Zdaj ni ničesar več, kar bi še ohranjalo *kleše*. Pride do involucije *yoginovega* osebnega kozmosa (ta vključuje posameznikov empirični jaz kot tudi svet), ki se povrne v *pradhāno*, nemanifestirano dimenzijo *prakṛtija*. Izginotje psiho-fizičnega kompleksa sovpada z izginotjem sveta. Vkolikor se je univerzum razvil v procesu evolucije, zdaj postopek teče v obratno smer. Vse to pa se dogaja le *yoginu* – za vse ostale korelata svet in jaz ostajata v nespremenjenem stanju.

Jogijska praksa – Sādhana

Sādhana pomeni pot Samospoznanja, ki se dogaja skozi redno in predano vadbo joge. Po filozofiji joge je posameznik moralno, fizično, mentalno in metafizično bitje v stanju nečistosti in zaslepljenosti. Skozi dolgotrajno pravilno prakso tehnik joge in pravilno usmerjenostjo se lahko prečisti in preobraziti. Spoznanje Sebstva (*Puruṣa*) je doseženo s postopnim in vztrajnim izginjanjem projekcij in zaslepljenosti. Duh postaja vse bolj miren, preide mnoge preobrazbe in ob koncu povsem izgine. Pot pa je pogosto težka, naporna in boleča, kajti posameznik se mora soočiti s temačnimi plastmi lastne osebnosti, ki se jih sprva ni niti zavedal in se povsem distancirati od marsičesa, kar je prej tvorilo temelj podobe o samem sebi. Izkustvo prečiščevanja duha pa je tudi izkustvo postopnega večanja radosti, miru in zadovoljstva. Vse to so zgolj drobni odsevi Sebstva, ki pri izpopolnjenem *yoginu* zasije v vsej svoji veličini. Spoznanje Sebstva (*Puruṣa*) je vodilo in cilj joge.

¹⁶ Feuerstein, G.: *The Yoga-sūtra of Patañjali*, Inner Traditions International, Vermont 1979, str. 65.

Jogijsko prakso gradita dva medsebojno odvisna pola: *abhyāsa* in *vairāgya*. *Abhyāsa* (praksa) je prizadevanje, napor uresničiti Sebstvo s tehnikami pono-tranjenja in poenotenja. *Vairāgya* (nenavezanost, nestrastnost) je usmerjenost duha, ki opusti lakoto po zunanjem svetu množstva. Je stabilno in mirno stanje duha, ki ga hrepenenja in odpori, želje in strahovi ne vznemirjajo več. Za jogo sta nujni obe. Praksa brez nenavezanosti vodi v nenormalno povečanje ega, okrepi se želja po moči, oblasti, ugledu, kar poglobi zapletenost v svet. Nena-vezanost brez prakse pa je kot top nož. Psihosomatične energije, ki se zberejo in povečajo zaradi odmika od sveta, se ne morejo širiti, ostanejo brez odtoka, kar povzroča neuravnoteženost duha in telesa. Oba pola je potrebno kultivirati simultano in s preudarkom.

Cilj jogijske prakse je zaustavitev vibracij celotnega mikrokozmosa. Ne gre le za omejitev zavestnih mentalnih valov, ampak za omejitev mentalne aktivnosti (*nīrodha*) na vseh nivojih¹⁷. Tako praksa nikakor ni le občasna vad-ba: »Ta se usidra z dolgotrajnim in stalnim trudom, ki ga spremljajo velika ljubezen, želja in stremljenje za zastavljenim ciljem. (YS I, 14)«¹⁸ Bistvena je dolgotrajna in popolna posvečenost, ki zajema sleherni vidik posameznika. Naravna tendenca duha je, da teče navzven. Glavna naloga prakse je zaobrni-ti to nagnjenje in obrniti duha navznoter (*pratyakcetanā*). Introvertiranost duha mora postati navada, torej nekaj povsem naravnega. Le to lahko vodi v spoz-nanje Sebstva (*Puruṣa*), ki ni nič zunanjega, ampak naše najgloblje bistvo, ki se ga čas in prostor ne moreta dotakniti.

Jogijska praksa je čudovito predstavljena v Patañjalijevi osmerni lestvici (*aṣṭāṅga yoga*), poznani tudi kot *rāja yoga*. Ne gre toliko za stopnje neke zapo-redne lestvice kot člene ene same celote. *Aṅga* pomeni člen ali ud. Kot si telesa ne moremo predstavljati brez vseh njegovih udov, o jogi lahko govori-mo le kot o harmoničnem skladju njenih *aṅg*. Teh je osem. Prva izmed njih je *yama*. Gre za vzdržnosti, stvari, ki jih omejimo. *Yama* lahko razumemo tudi kot striktno prakso etike, pretežno se nanaša na urejanje odnosov z drugimi. Patañjali našteje pet *yam*: *ahiṃsā* (nenasilje), *satya* (resnicoljubnost), *asteya* (neprisvajanje bogastva drugih), *brahmacarya* (zmernost, obvladovanje tele-snih strasti), *aparigraha* (nesprejemanje nepotrebne). *Niyama* je naravnana

¹⁷ *Nīrodha* je tehnični termin Yoga-sūter, ki označuje omejitev. Nanaša se na proces ome-jitve kot tudi na stanje omejitve najbolj grobih pa vse do najbolj subtilnih vsebin duha. Po Feuersteinu ima več stopenj:

- 1) *vṛtti-nīrodha* ali omejitev mentalnih modifikacij
- 2) *pratyaya-nīrodha* ali omejitev nadzavestnih kognitivnih vsebin duha (*pratyaya*) v nižjih (*saṃprajñāta*) *saṃādhijih*
- 3) *saṃskāra-nīrodha* ali omejitev subliminalnih vtisov (*saṃskāra*) skozi *saṃprajñāta saṃādhi*
- 4) *sarva-nīrodha* ali popolna omejitev, ki sovпада s spoznanjem Sebstva (*Puruṣa*), *kaivalya*.

¹⁸ Vivekānanda, Swāmī: *Radža joga*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2000, str. 97.

na posameznikovo lastno disciplino, na to, kar želimo vzgojiti v sebi. Elementi *niyame* so: *śauca* (čistost duha in telesa), *saṁtoṣa* (zadovoljstvo, ki ni sorazmerno z življenjskimi situacijami), *tapas* (askeza, napor in prizadevanje za napredek v jogi), *svādhyāya* (študij svetih tekstov) in *Īsvara-pranidhāna* (predanost Bogu, notranjemu vodniku, presežnemu).

Tretji člen osmerne poti joge *āsana* (položaj) je za Patañjaliya izključno meditativni pripomoček. Da bi omogočili izvajanje koncentracije in meditacije, mora biti položaj stabilen in udoben. Če ta stopnja ni dosežena in je telo nemirno, ni mogoče opazovati duha. *Haṭha yoga* je kasneje razvila celo znanost o položajih telesa in njihovem vplivu na duha. *Prāṇāyāma* vključuje tehnike dihanja. Dihanje je namreč neposredno povezano s stanjem duha, s spremembo načina dihanja dosežemo spremembo nivoja zavesti. *Pratyāhāra* je odmik od čutnih zaznav, te reakcije namreč niso avtomatične in jih lahko obvladujemo. Tu se zaključí psiho-fizični aspekt joge, v nadaljevanju gre za usmeritev k *Puruṣi*, duhovnemu.

Dhāraṇā (koncentracija) je sposobnost zadrževanja pozornosti na enem objektu, ne da bi se misel oddaljila in ušla nadzoru. Zasidranost v koncentraciji vodi v meditacijo. *Dhyāna* (meditacija) je stanje kontinuirane jasnosti duha, praznine notranjega prostora, osrediščenja vseh spoznavnih procesov na en sam objekt. Kognitivni in emotivni procesi se upočasnijo, nastopi neprekinjeno zavedanje izbranega meditativnega objekta. Nastopi izkustvo globine miru, ki razvrednoti vse ostale izkušnje. Aktivni del prakse se tu konča, meditacija se zgodi podobno kot se zgodi spanje, brez naša volje ali napora. Meditacija ni lasten dosežek, čeprav je dolgotrajno, trdo, kontinuirano in predano delo pri večini nujni pogoj, da se lahko zgodi.

Meditacija ni nekaj, kar lahko dosežemo v nekaj dneh ali mesecih, potreben je dolgotrajen trud in posvečenost. Le z vztrajno in predano vadbo in jogijskim načinom življenja se duh umiri in preobrazi, se pripravi na globlja stanja zavesti. Le če postane opazovanje in obvladovanje duha ustaljena navada, ki zaznamuje vsak trenutek življenja, pride do potrebnih preobrazb delovanja duha. Splošna metoda meditacije je nenehno vračanje pozornosti na izbrani objekt. Tako po dolgotrajni vadbi neprekinjeno zavedanje postane naravno stanje duha. Odstre se pogled na našo večno naravo, globino nas samih, ki je prej nismo niti slutili.

Čeprav je pot do meditacije težka, dolgotrajna in izjemno zahtevna (zahteva popolno posvetitev), se vsi, ki so jo prehodili, strinjajo, da jo je vredno prehoditi oziroma je to tisto edino, za čemer je sploh vredno težiti. Že drobni utrinki meditacije, preobrazijo in oplemenitijo vse ostalo. Sivananda¹⁹ zatrju-

¹⁹ Sivananda, Swami: *Raja yoga*, The Divine Life Society, Rishikesh 1995.

je, da že pol ure uspešne meditacije dnevno omogoči stanje notranjega miru in moči, ki ga hrup vsakdanjega življenja ne more zmotiti. Afekti so omejeni in nimajo več moči, ki so jo imeli poprej. Pozornost, ki zdaj postane naravno stanje duha, že na podzavestnem nivoju zaustavi vse, kar bi lahko skalilo globino tišine. Lepota meditacije daleč zasenči vse ostale izkušnje, stanje meditacije je globlje in bolj intenzivno. Ogenj želja ob njej ugasne, tok misli se zaustavi. Kakorkoli že, o meditaciji se ne da veliko povedati, saj je besede ne morejo doseči. Za vse, ki ne bivajo v tem stanju, ostaja neodkriti zaklad.

Zadnji in najgloblji člen klasične joge je *samādhi*. Tu odpade še tista zadnja ovira, ki se je ohranjala skozi meditacijo – dualizem subjekta in objekta se razvodeni, obstane le še nerazločljiva enost. *Samādhi* je dimenzija onkraj treh nam dobro znanih stanj duha (budnost, sanjanje, globoko spanje). Spoznanje (kolikor je še upravičeno uporabljati ta izraz) je direktno, neposredno, subjekt oz. objekt (med njima ni več razlike) se razkrije na sebi, v svoji najgloblji naravi (*svarūpa*). Čas in prostor ne obstajata več. Občutek realnosti se poglobi, kar je prej izgledalo realno, je zdaj videti kot minljiva iluzija. Gre za doživetje najtemelnejšega jedra nas samih, naše večne, brezčasne identitete. Opraviti imamo z dimenzijo, ki je neizrekljiva in presežna. Vsa ostala izkustva so ob tej veliki Izkušnji popolnoma razvrednotena. *Samādhi* tako ne gre razumeti kot goli rezultat volje in naprežanj jaza (čeprav je trdo delo pogoj za *samādhi*), ampak prej kot dar, ki ga prejmemo, ko smo ga vredni in sposobni sprejeti. A tudi *samādhi* še ni konec poti, je praksa v kateri se omejujejo še najbolj subtilni nivoji duha. Tedaj pride do uresničenja *Puruše*, *kaivalya*.

Puruša in Kaivalya

Puruša je po Feuersteinu²⁰ koncept, ki nikakor ni plod abstraktne spekulacije, ampak je simbol univerzalne človeške izkušnje, skupne ljudem različnih kultur in časovnih obdobj. Izkustvo *Puruše* lahko primerjamo z *Ātmanom* in *Brahmanom* v vedānti, ali z *nirvano* v budizmu. Ali gre za eno samo izkušnjo ali pa za serijo izkušenj s podobnimi značilnostmi, ostaja odprto vprašanje. Patañjali opiše *Purušo* na dva načina. Kot prvo je *Puruša* bolj realna, kot kakoli na kar naletimo v vsakdanji izkušnji. Kot drugo tvori bistvo, pravo naravo vsakega posameznika in je zato najvrednejši objekt vseh prizadevanj. Obe tezi – ontološka in aksiološka sta neločljivi. *Puruša* je najvišji cilj in vrednota, *summum bonum*, ker je najvišja Realnost in obratno. Sebstvo (*Puruša*) je namreč edina Realnost, ki je čas ne more izbrisati. V nasprotju z nenehno spreminja-

²⁰ Feuerstein, Georg: *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester University Press, Manchester 1980.

jočim se svetom in jazom, je permanentno in nespremenljivo. Prav v tej nepremakljivi trdnosti našega najglobljega jedra Patañjali vidi zdravilo za vse tegobe človeštva. A cena je visoka – potreben je popoln odmik od sveta, življenja, jaza. Opraviti imamo z dimenzijo bivanja, ki globoko presega vse, kar nam je znanega in ki povsem razblini vsakdanji način doživljanja realnosti.

Ločitev *Puruše*, Sebstva od Nejaza (svet, psihofizični ego) je *kaivalya* (osamitev Sebstva). Ob Samouresničenju primarni konstituenti Narave nimajo več smotra (*prakṛti* obstaja v skladu s filozofijo *Yoga-sūter* izključno zaradi *Puruše*), prenehajo vibrirati kot kompleks *yoginovega* duha in telesa in se povrnejo v najsubtilnejši, nemanifestirani nivo *prakṛtija* (*aliṅga*). Vsi padci in vzponi na poti joge nimajo nobenega vpliva na *Purušo*. Ta je večno svobodna, avtonomna, čista Zavest, ničesar ni, kar bi se je moglo dotakniti. Velika drama ujetosti in osvoboditve se odigrava izključno na odru duha. Sebstvo je nevpelteni opazovalec, ki se ga uspeh in poraz ne tičeta. Ali kot pravi M. Eliade: »Nemogoče je prezreti enega največjih odkritij Indije: Zavesti kot priče, Zavesti ki je osvobojena psiho-fizioloških struktur in časovne pogojenosti.«²¹

Ker pa joga tako globoko presega vse, kar nam je znanega, je ne moremo zares razumeti, spraviti v pojem, konceptualizirati. Razum sicer je pomemben, saj je eno izmed orodij na poti duhovne preobrazbe, a treba se je zavedati tudi njegovih meja. Za vse, ki se skrajno resno ne odpravijo na pot joge in vztrajajo na njej do konca, ostaja neodkrita skrivnost, popolna neznanka. Joga je doživetje najglobljega temelja naše lastne biti, ki je zapisano dimenziji neizrekljivega. Teorija lahko nakaže pot in cilj, ničesar pa ne more zares razkriti.

²¹ Eliade, M.: *Yoga: Immortality and Freedom*, New York 1969, v: Feuerstein, Georg: *The Yoga-sūtra of Patañjali*, Inner Traditions International, Vermont 1989, str. 145.

RAZSEŽNOSTI ESTETSKEGA

TEORIJA KOT PROTETIČNI NADOMESTEK: ESTETIKA KIBERSVETA IN UČINKI DEREALIZACIJE

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

V kontekstu razmerja med globalizacijo, post-socializmom, kapitalizmom, estetiko, aktivizmom in podobo želim izpostaviti nekatera vprašanja, ki pobliže zadevajo razmeščanje estetskih izhodišč, teorijo in zgodovino, poleg tega pa tudi neskladnost in nemogoče. Sprašujem se predvsem, kakšne vrste procese lahko danes zaznavamo skozi te paradigme in kako le-te strežejo oziroma nasprotujejo današnjim umetnostnim in kulturnim procesom. Sprašujem se tudi, ali je mogoče nekatera stara in novejša razmerja v teoriji, umetnostni praksi ter političnem aktivizmu preobrniti, utrditi in vnovič domisliti.

Globalno – multikulturno – duhovno

Multikulturnost je kulturna logika globalnega kapitalizma, kot je nova duhovnost njegova ideologija; pri multikulturnosti ne gre za izenačevanje, temveč za abstraktno razmnoževanje. Zato so globalnemu kapitalizmu potrebne partikularne identitete. V trikotniku globalnih, multikulturalnih in duhovnih vprašanj ne kaže v post-političnem zreti konflikta med globalnimi in nacionalnimi ideološkimi nazori, ki jih zastopajo tekmujoče stranke, pač pa abstraktno sodelovanje. Kot je dognal Jacques Rancière v svoji teoriji postpolitičnega, prihaja do sodelovanja razsvetljenih tehnokratov (na primer ekonomistov, pravnikov in tvorcev javnega mnenja) in liberalnih multikulturalistov. Tej povsem abstraktni različici delovanja umetniških institucij pa obenem vliva legitimnost zaveza med postsocialističnimi nacionalnimi razsvetljenimi tehnokrati in mednarodnimi multikulturalisti. Ta proces se dogaja skozi množico mednarodnih, čez-mejnih – nad-nacionalnih razstav, skozi prirojeno novodobno zgodovinopisje, ki ga je mogoče opisati kot mednarodno legitimiranje postsocialističnih nacionalnih, po mednarodnih multikulturalistih razsvetljenih tehnokratov. Oboji strežejo drugi drugim, hkrati pa strežejo ab-

straktnemu sodelovanju. To abstraktno sodelovanje razodeva temeljno neskladje med učinki odpora ter oblastnimi institucijami in mehanizmi, ki jih izzivajo, razkriva pa tudi zarotniško zavezništvo med oblastjo, zasebnim kapitalom in mojstrsko dovršeno mislijo.

Prava grozljivost dandanes ne veje iz prizorov grozljivo nasilnih umetniških projektov, saj bi lahko paradoksnost dejali, da le-ti delujejo že pravzaprav kot varovalni ščit, ki naj bi ga kot takega ponotranjili, da bi nas obvaroval pred dejansko grozo – grozo abstraktnega razmeščanja vzhoda in zahoda, severa in juga, umetnosti in ekonomije, državnega zastrahovanja in aktivizma. Sama izkušnja, iz katere poganja psihoza, tiči v dejstvu, da deluje abstraktno sodelovanje samo kot varovalni ščit (ta navsezadnje ščiti zgolj obsceno razgaljene umetnostne institucije in oblastvene umetniške strukture same) in briše sleherno sled drugačnosti, aktivizma, umeščanja itd. Obramba umetniških institucij pred pravo nevarnostjo napenja lok krvave, napadalne, rušilne grožnje, da bi z njo zaščitila abstraktni, sterilizirani položaj. Ravno to znamenje je dokaz absolutne neobstoynosti fantazmatske opore, in ne le inkonsistence resničnosti same. Namesto da bi vztrajali pri govoru o mnogoteri resničnosti, kakor bi dejal kdo drug kot Slavoj Žižek, bi potemtakem kazalo vztrajati pri drugačnem vidiku – pri dejstvu, da je fantazmatska opora resničnosti, umetniških struktur in njihovih mehanizmov sama na sebi mnogotera in neskladna.

Možen način razumevanja novega položaja utegne biti spoznanje, da se učinek raz-resničevanja razodeva kot učinek sopostavljanja resničnosti in njenega fantazmatskega dodatka iz oči v oči: vzporejanja drugega ob drugem. S tem mislim na so-postavitveno vzporeditev aseptične družbene vsakdanjosti, tako rekoč življenja samega na sebi, z njenim fantazmatskim dodatkom. Lahko bi našeli kar nekaj projektov, ki na prav specifičen način segajo po tem ključnem pojmovanju raz-resničevanja in de-psihologizacije resničnosti in umetnosti (dasiravno bi se morali zavedati, da abstraktno razmeščanje izhodišč vztraja pri psihološkem vzvodu in pri psihologiji posameznega umetnika).

Spletna skupina 0100101110101101.ORG. ponuja s svojim projektom *life_sharing* (ki je nastal po naročilu The Walker Art Center iz ZDA) bizaren zdrs, ne morebiti iz pustega, dolgočasnega življenja v ekstazo spletne umetnosti, marveč prej odločen zasuk, odmik od tisočernih vznemirljivih možnosti spletnega oblikovanja v pusto bivanje samo, v položaj življenjske nemoči, v gnusno nemoč vsakdanje birokracije in elektronskega dopisovanja. S korakom, ki nam omogoča prost dostop v zasebno življenje, vrta 0100101110101101.ORG luknjo v možganih stroja v obliki nekakšnega odtujitvenega žarišča raz-resničevanja računalniškega sistema in vsebine tako imenovanega vsakdanjega življenja.

Podobno strategijo je razgrnil Rus Ilija Kabakov v nekem svojem projektu

leta 2000. V razstavnem prostoru je umestil rekonstrukcijo kuhinje, kakršno je običajno premogel proletariat sredi socialističnega obdobja, ko smo Rusijo poznali še kot Sovjetsko zvezo, povrhu tega pa si je bilo mogoče skozi okno njegove rekonstruirane kuhinje ogledati nore filmske sekvence iz zlatih sovjetskih časov iz filmov, ki so jih posneli, da bi v njih pričarali življenje v popolnem žaru komunistične prihodnosti z ljudmi samih nasmejanih obrazov, zag-nanih v delo, v boj. Kaj zato, če je v resničnem življenju zevala neznanska grozljiva praznina, če si je kuhinjo delilo več družin in če je bilo krompirja komaj še za juho, pomembneje je bilo pač postreči s tem fantazmatskim dodatkom življenju, ki se je vil vzporedno z neobstoječo in bedno resničnostjo. In ravno v ta razcep se je lahko gledalec vživel v razstavnem prostoru: Kabakov je razgalil preprosto in uborno sovjetsko kuhinjo vpričo njene fantazmatske protipodobe, ki sta jo netila in vzdrževala film in likovna ideologija. S tovrstnim postopkom, ki nam omogoča razgalitev naših najglobljih fantazij v vsej njihovi neobstojnosti, ponuja umetniška praksa edinstveno priložnost, izpričati fantazmatsko oporo človekovega bivanja. Ali drugi možen primer: projekt z naslovom *Salon de Fleurus*; podoživljamo ga lahko v zasebnem stanovanju v New Yorku, saj je javnosti dostopno od leta 1992 (41, Spring Street, New York). *Salon de Fleurus* je rekonstrukcija ene najpomembnejših zbirk sodobne umetnosti s preloma prejšnjega stoletja, ki jo je v letih 1906–07 zbrala ameriška avtorica in literarna kritičarka Gertrude Stein (1874–1946) s pomočjo brata Lea Steina v njenem pariškem stanovanju na 27, Rue de Fleurus. Spet smo priče fantazmatskemu scenariju najglobljih mehanizmov logike delovanja in samega sistema sodobne umetnosti.

Kdo so matere pošasti?

Kot nas opozarja Žižek, imajo v kiberprostoru travmatični prizori, ki se niso v življenju nikoli primerili, sicer pa niso bili niti nikoli zavestno fantazirani, še pomembnejšo vlogo, saj jasno kažejo, da je resničnost nič drugega kot gola virtualna entiteta brez pozitivne ontološke obstojnosti. Vendar je to še vedno le ena raven. Upodabljanje s pomočjo filma in likovnih tehnologij razodeva očitno ideološko zasnovane ločnice ter varno vpeljana oksimorna razmerja – razdalja/bljžina – bodisi v svetu resničnosti kot tudi v njegovih fantazmatskih filmskih scenarijih. Spomnimo se vrhovne vojaške poveljnice Ripleyeve iz vznemirljive filmske uspešnice *Alien* in tega, kako se je morala krepko potruditi, da se je znebila dušljive ljubezni pošasti v 4. nadaljevanju filma iz sezone 1997. Stvor je v vrhovni vojaški poveljnici Ripleyevi prepoznal svojo biološko mater, to pa je bilo mogoče šele tedaj in zgolj zato, ker je Ripleyeva

tokrat, v primerjavi s prejšnjimi tremi nadaljevanji, v *Alien 4* nastopala kot klon, bila je torej umetno spočeto človeško bitje, ne pa prava ženska kot v vseh prejšnjih nadaljevanjih.

Sama biološka mati je lahko Aliena uničila le s popolno razsnovitvijo v vesolju. Navzlic temu pa je bila Alienova ljubezen prepojena tako z morbidnostjo kot tudi s skrajno romantičnostjo in izrazito empatijo. Soglašati je mogoče s S. Stenslyjem, da nam v svetu visoke tehnologije, kloniranja in biočipov, fantazmatsko empatično razmerje med dvema pošastima (ali kiborg klonoma) ali med človekom in pošastjo povedo več o družbenih odnosih, součinkovanjih in ljubezenskih političnih strategijah kot katerokoli siceršnje spolno razmerje, kakršnakoli oblastniška omejitev in kakršenkoli nadzor med ljudmi ne glede na spolno usmerjenost ali preferenco v svetu resničnosti. Dasi ravno je bila Ripley klonirana, je bila še vedno preveč človeška in zato še vedno ideološko preveč vprašljiva, da bi ustrezala zapletu v znanstveno fantastični zgodbi. V industriji filmske podobe in v njeni ideološki osnovi še vedno trčimo ob dejstvo, da je razmerje sluzastega stvora DOPUSTNO in MOŽNO zgolj z nečim, kar je polčloveško. Empatija in spolno razmerje med človeškim bitjem in nečim, kar se šele poteguje za priznanje svojstva človeškega bitja, sta prepovedano polje. To velja že za prvo filmsko sago o kibernetiskem kloniranju z naslovom *Bladerunner*: razmerje med eksterminatorjem in filmsko junakinjo Rachel se gladko odvija, ker sta oba replikanta, ne pa nemara moški, ki se pari z žensko klonirano entiteto. Zato učinkujeta kot brezhibno udejanjanje fantazmatskega ljubezenskega para (oba sta malone identična človeškima bitjema, vendar to v resnici nista).

Logika spolnega/empatičnega razmerja je takale: ljubezensko razmerje in spolno občevanje v vzajemni empatiji med sluzastim, po mikroorganizmih oblikovanim stvorom in človeškim bitjem seže v kapitalistični filmski industriji – vsedoslej namreč do njune izpolnitve še ni prišlo – vedno le do točke, v kateri se vzpostavi strateška razdalja. Sama bom tej razdalji rekla varnostna razdalja, ki naj ohranja »zdravo« mejaštvo med nami in brezobličnim drugim ter ga tako podredi ideološkim zahtevam, po katerih smemo proizvajati vsakršna siceršnja živa bitja (prva oseba množine se tu kajpak nanaša na kapitalistični proizvodni stroj kot mehanizem, ki mu v tem pogledu ni para), le da je – nemara torej »NJIM«, prej kot »nam« – prepovedano navezovanje spolnih odnosov in/ali empatične izmenjave z ustvarjenimi bitji. Mar ne odkrivamo take varnostne razdalje tudi v realnosti sami? Mar ne uvajajo podobne razdalje tudi zavestni člani srednjih slojev prvega sveta pri svojem odzivanju na tako imenovani tretji svet ali celo pri svojem odzivanju na drugi svet, pa čeprav leži v osrčju Evrope (pravimo mu vzhodnoevropski prostor)? S posredovanjem UNICEFA in sorodnih organizacij dovolj premožni srednji sloji in nadvse pre-

možni višji sloji pošiljajo vsak mesec po en ameriški dolar kakemu afriškemu otroku in mu na ta način omogočajo preživetje, vprašanje pa je, ali lahko ti otroci računajo ne le na preživetje, pač pa tudi na življenje? Na zunaj je tako razmerje videti empatično, če naj sodimo po pismih afriških otrok, saj jih prevevajo ljubezen in hvaležne misli. Toda ta odnos je povsem abstrakten, ne zahteva nikakršnega resničnega stika in nikakršne možnosti ni, da bi se prek tega stika kdo okužil z nalezljivo boleznijo ali kaj podobnega. Podoben je položaj Aliena v *Alienu 4*, ko išče ljubezni in nežnosti. Vsi ostajajo na varnostni razdalji. Varnostna razdalja nas uči, kdo sme biti pošasti mater, kakšni naj bodo videti pravi otroci in kod naj potekajo meje naše spolne – očetovske – materinske sle.

Vrniti se k radikalni politiki pomeni zahtevati univerzalnost politike in ne dovoliti, da nas kdo peha in tlači v vse ožjo past politične strategije nenehnega pretiravanja in nenehno obnavljajočih se identitet in potreb. To je ključnega pomena pri razumevanju spreminjajočega se položaja sebstva kot identitete. Pri tem se izkaže, da se razmerje subjekta z lastnim telesom, zgodovino, zemljepisom, prostorom itd. pred računalniško mizico sprevrača v nekakšno paradoksnost komunikacijo, saj ta ni neposredna, pač pa je komunikacija s štrlino izza njegovega zaslona, posreduje pa jo pogled tretjega očesa: pogled računalniškega stroja. Na kocki je tu začasna izguba subjektive simbolne identitete: subjekt je prisiljen zaznavati, da on – ona – ono ni to, kar sam-a/-o misli, da je. Tega nekoga – nekaj drugega, ki ga je mogoče zaznati kot telo, pošast, izloček, geografsko in organizacijsko politično strategijo, je mogoče pritakniti retoriki in logistiki prostora. Lahko nas odnese kamorkoli drugam in nikamor.

Umetno življenje

Umetno življenje raziskuje zakonitosti življenja, genetski inženiring pa je usmerjen v spreminjanje organizmov. Umetno življenje se lahko nanaša na življenje brez naravnih substanc, denimo na računalniško simulirane sisteme, ki rastejo in se razvijajo. Izziv je torej v generiranju živih organizmov s pomočjo neživih elementov; to pomeni, da tudi sintetične substance lahko služijo kot nosilci informacij za program življenja. Umetno življenje se je razvilo kot računalniški program tako imenovanega celularnega avtomata, ki ga je razvil madžarski matematik John von Neumann. Celularni avtomat se lahko razraščča, reproducira na osnovi določenih zakonov. Rezultat je živeča, samoorganizirana skupnost, ki je podobna življenjskim strukturam molekul DNK.

Oblike življenja, ki se na koncu 20. stoletja generirajo na pol poti med

visoko tehnologijo in človeškimi parametri, so razliko med naravnim in umetnim postavile pod velik vprašaj, prav tako razliko med duhom in telesom, med samorazvojem in razvojem po volji zunanjega razvijalca in mnoge druge razlike, ki so svojčas ločevale organizme od strojev.

Najzgodnejša mehanična naprava, ki se je bila sposobna generirati, je bila, kot piše Christopher G. Langton, zasnovana na tehnologiji vodnega transporta. To so bile zgodnjeevangeljske vodne ure. V srednjem veku in v renesansi je bila zgodovina tehnologije povezana z urarsko tehnologijo. Ure tako ponekod konstituirajo najbolj zapletene in napredne aplikacije tehnologije, odvisno od dobe, v kateri so nastale. Mehanizem ure je postal ohranjevalnik časa in hkrati »automaton«, samogibna priprava. V 18. stoletju je vrhunec te mehanične simulacije predstavljala Vaucansonova raca, ki so jo opisali kot »umetno raco, izdelano iz pozlačenega bakra, ki je pila, jedla, gagala ... in prebavljala hrano kot živa raca«. Leta 1735 je Jacques de Vaucanson pod vplivom sodobnih filozofov skušal z njo reproducirati umetno življenje. Iz tehnologije regulacije urnih avtomatov Langton izriše pot, ki nas popelje k razumevanju in oblikovanju splošne tehnologije procesnega nadzora. Na začetku 20. stoletja nas je formalna aplikacija logike mehaničnih procesov aritmetike napotila k abstraktni formulaciji tehnoloških postopkov. Delo Kleena, Churcha, Gödela, Turinga in Posta je oblikovalo pojem logične sekvence stopničastih procesov, ki so vodili k razumevanju bistva mehaničnega procesa, po katerem povzročitelj dinamičnega obnašanja ni predmet, marveč abstraktni nadzorNIK strukture ali program – sekvenca preprostih akcij, selekcioniranih iz nekega končnega seznama elementov. Danes je formalni ekvivalent stroja algoritem – logika, ki subsumira dinamiko *automatona*, ne glede na podrobnosti njegove materialne konstrukcije.

Logika delovanja samogibne naprave nam obenem omogoča razumevanje kiborga, ali povedano natančneje, zapleteno logiko delovanja sistemov umetnega življenja. Kajti kiborg se lahko po svojih formalnih značilnostih vpisuje v taktično razmestitev, ki vodi od alkimistov do Frankensteinia Mary Shelley in vse do, denimo, filmskega Terminatorja današnjih dni. Genetske tehnologije in na novo razviti računalniški programi so omogočili produkcijo življenja kot bitij v računalniku.

Zadeva s kiborško paradigmo gre danes tako daleč, da že obstaja resna periodizacija, ki razlikuje med predkiborškimi entitetami, stroji in tehnologijami ter tistimi, ki se vpisujejo v red kiborga. Kiborg predstavlja fascinacijo z umetnim življenjem, kajti to je tudi kultura iz znanstvene fantastike, ki je ne moremo dojeti z običajnimi orodji komunikacije in jezika, na drugi strani pa predstavlja refleksijo Drugega, ki nam šele dovoljuje spoznati sami sebe. Predkiborških strojev smo se lahko bali; takšen stroj-mehanizem-paradigma-krea-

tura, je bil vselej nekakšen strašljiv privid. Ta dualizem je strukturiral dialog med materializmom in idealizmom, ki se je ustalil v dialektičnem potomstvu, imenovanem duh zgodovine. Sicer pa se stroji niso mogli sami premikati in se načrtovati ter niso bili avtonomni. Niso mogli izpolniti človeških sanj, lahko so jih zgolj posnemali.

Peter Weibel pravi: čeprav lahko dokažemo, da je mogoče človekovo dejavnost, podobno kot računanje, formalizirati s pomočjo matematike in čeprav je to formalizacijo mogoče mehanizirati, to ne pomeni, da je mogoče mentalne dejavnosti v celoti inkorporirati v tehnološko-strojni mehanizem. Če določeno človeško dejavnost povnanjimo in če jo lahko uspešno – podobno kot človek – opravlja tudi tehnologija, to še ne pomeni, da ima visoka tehnologija človeške lastnosti. Ko kažemo na to, da tudi stroji lahko opravljajo mentalne dejavnosti, meni Weibel, kažemo na nekaj znatno radikalnejšega: da so te mentalne dejavnosti iluzorne: mišljenje nam ne pove ničesar o subjektu. V tem je radikalnost zadeve. Če Descartes pravi, da smo *res cogitans*, mi pa zdaj lahko pokažemo, da nekatere miselne dejavnosti lahko opravljajo stroji, to ne pomeni, da so stroji subjekti: pomeni preprosto to, da smo svoje misli o subjektu napačno opredelili. Subjekt temelji na nečem drugem. Tovrstne stroje je lepo opazovati, ker pomenijo izziv našim humanitarnim zamilim o človeku. Ne gre za konec subjekta, kot meni poststrukturalistična teorija, marveč za konec zgodovinske definicije subjekta. Naše zgodovinske ideje o tem, kako utemeljiti subjekt ob teh novih strojih kot avtonomnih agentih, očitno izginjajo; te stroje imenujemo avtonomni agenti zato, ker moramo redefinirati sami sebe.

Nedvomno drži, da postmoderne strategije, tako kot kiborški mit Donne Haraway, spodkopavajo neštete organske celote (biološko celovito človeško telo), toda alternativa niso cinizem ali brezverje, torej nekakšna abstraktna eksistenca, ali poročila o tehnološkem determinizmu, ki da uničuje »človeka« s »strojem« oziroma »smiselno politično akcijo« s »tekstom«, marveč nenehno razlikovanje in pozicioniranje – drugačno artikulacijo tega odnosa.

Terminalno pozicioniranje

Oron Catts, Ionat Zurr in Guy Ben-Ary gojijo žive vlaknaste mikroorganizme in ustvarjajo žive skulpture, ki se množijo, razvijajo, širijo. V tem primeru je genetski inženiring, in ne umetno življenje, zamenjal oljnato barvo, gline in platno ter postal nori slikar/kipar tretjega tisočletja. Namesto slike ali kipa si bomo kot umetniško delo zelo kmalu privoščili ostudno brbotajočo membrano, ki bo v ritmičnih presledkih črpala iz našega domačega okolja.

Možnost, da bomo komunicirali z živo razraščajočo se, sluzavo in gobasto mehurčkasto tvarino, ki bo predstavljena kot umetniška spojina in bo imela realno vrednost na umetniškem trgu, s katero se bomo pogovarjali, nad katero bomo bedeli in s katero bomo živeli, ni nekaj, kar bi pripadalo zgolj domeni znanstvene fantastike. Odnos med živimi skulpturami in umetniškim sistemom je stvar bližnje prihodnosti. Živih skulptur ne bomo imeli vsi v svojem domu, ker vsi nimamo denarja niti za nakup »doma«, kaj šele možnosti, da bi del dnevne sobe (ali katerekoli stanovanjske sobne luknje) spremenili v fluidno razraščajoči se laboratorij.

Oron Catts pravi, da da njihovi gensko preoblikovani organizmi nekako zahtevajo skrb tudi v prihodnosti. Nekaj utopično kiborškega je v tem, ta občutek skrbi za živeči objekt. Zavedati se moramo, da biološko producirane tehnologije delujejo kot sistem dovajanja, izvrševanja, kot znanost o načinih predelovanja surovin v izdelke. Pri tem je tehnologija izjemno strateška kategorija, uči nas o lastnih strategijah empatije in življenja. Na tem mestu je celična mikroorganska živeča membrana razumljena kot medij, in ne kot postopek produkcije. Torej ne gre za inteligentno bitje, kot je človek, marveč za nekaj, kar ima sposobnost ponujanja podatkov s področja, ki zanima človeka. Je kot nekakšen hiperdokument. Gre za generiranje koda življenja, in ne za spraševanje o preživetju.

Nasprotno menim, da se moramo začeti spraševati prav o preživetju in empatiji. V vseh teh primerih gre namreč za terminalne oblike novega življenja. Sluzasta živeča membrana predstavlja interakcijo, geometrijo življenja in estetiko. Nelokalizirana bližina je povezana z lokaliziranimi multinacionalnimi laboratoriji! Toda vprašati se moramo, kaj se bo zgodilo z živo skulpturo, ko bo njena vrednost na umetniškem trgu padla. Podobno kot se je zgodilo z milijoni terminalnih bolnikov, ki so preživeli, a ne morejo živeti. Ključno je torej vprašanje, ki si ga zastavlja malokdo, razen morda radikalnih raziskovalcev novih medijev in teorij, kot so Bilwet in Jeff Kipnis: kaj se bo zgodilo s temi napol živimi kreaturami, ko ne bodo več kos času, ki ga določa kapital?

V populističnih in *hype* predstavitev umetnosti, ki prihaja naravnost iz laboratorijev v galerije in muzeje, se o tem ne govori. Tisto, kar je ključno v tej zgodbi ter je obenem zgodba o našem telesu in o genetskem inženiringu, pa tudi o sluzasti membrani in fluorescentni zajklji, je, kaj se zgodi s temi ostanke, deformiranimi telesi in napol živimi smetmi. Kot so zapisali Bilwet, s takšnim spraševanjem podamo drugačen pogled na celotno spojino človeka in tehnologije. Bilwet tako razvijejo radikalno branje *wetware*. *Wetware* je telo, ki ga podaljšujemo, ki je tehnološko dograjeno, preoblikovano, od znotraj oblaženo itd. In to je ena od poti genetskega inženiringa – preoblikovati genom in razviti nov fenotip. Rudy Rucker in podobni govorijo o čistem futuri-

stičnem napredku, o wetwaru – o vsadkih v možganih in živčevju, o biočipih, ki bodo prenašali ter razpečevali informacijo v našem in o našem telesu. Bilwet pravijo drugače: wetware ni več popolni človek, marveč preostanek človeka, terminalna lupina; tisto, kar ima zares prihodnost, ni človek, marveč njegovi tehnološki podaljški. Imamo neki preostanek človeka, napol žive entitete, ki predstavlja terminalno končno entiteto, o kateri kmalu ne bo več slišati; to, kar gre naprej, je popolnost vsadkov in protez. Gre za organiziranje nove fluidnosti, hibridnih napol človeških rekonfiguracij in simuliranih spojin, ki nas vse bolj silijo, da namesto o formah govorimo o deformaciji. Terminalna deformacija, nezmožnost empatije ... to so velika vprašanja tretjega tisočletja. Ob evtanaziji človeka se bo treba vprašati tudi o evtanaziji sluzastih živečih membran in fluorescentne zajklje.

Jeff Kipnis govori o strategiji deformacije proti informaciji, in morda je prav to velika téma kritičnega raziskovanja tretjega tisočletja.

Logika kapitala

Kapitalizem, kot zapišeta Gilles Deleuze in Félix Guattari v *Anti-Ojdipu*, je bil namreč vedno sistem notranjih meja, nanašajočih se, kontingentnih meja (ki se nenehno premeščajo in reproducirajo na širši lestvici). »Prelom« z modernizmom je tako spoznanje, da kapitalizem sprevrča vse periferije, vse meje v notranje meje. Ameriška meja, tretji svet, modernizem – vse to je danes znova v ospredju, toda ne kot nezasedeno področje kapitalistične hegemonije, marveč kot področje, ki je v tem smislu osrednje; ne kot trdna, zunanja zapora kapitalizma, marveč kot notranja zapora, ki jo je mogoče unovčiti. Namen modernizma, doseči »absolutno mejo« ali preseči idejo »meja« (z avantgardami ali idejami o koncu umetnosti), se je vedno soočal s svojo lastno notranjo mejo – namreč s tem, da je blago, da je podoba blagovne proizvodnje.

V tako posplošeni podobi požrešno mobilnega kapitala je pomembno dojeti, da sta virtualna tehnologija in virtualna realnost predstavljeni kot sklepni modus vse bolj prevladujoče estetizacije blaga, procesa, ki pomeni dokončno razgaljenje celotne institucije umetnosti kot pomembnega člana delovanja kapitalistične družbe. Obenem je ta virtualnost, simulacija, umetno generirano življenje več kot zgolj odsev baudrillardovskega simulakra, je njegova sklepna točka in nadgradnja. Druga teza, ki izhaja iz sicer postapokaliptičnega besednjaka Krokerja in Cooka, se glasi, da človeško telo ni več fiktivna snovnost in zgolj površina, marveč je kodirano skladno z vsemi družbenimi in tehnološkimi spremembami. Strukturirati notranje funkcionalne in zunanje estetske značilnosti postindustrijskega sveta in logiko njegove reprezentacije

pomeni hkrati strukturirati in operacionalizirati modalnosti ter parametre novih tehnologij in pozicijo ali etiko znanosti v današnji družbi. Jameson pravi, da je znanost – tisti njen del, ki misli, računa in meri – danes postala dominantna, umetnost, subjektivnost, seksualnost in proletariat pa so vse bolj geotizirani, če pa niso, so le še služabniki znanosti. Utrjujejo njeno dominantno pozicijo in estetizirajo njena trupla, tvarine in artifične kreature.

Kroker in Cook dodatno radikalizirata Jamesonovo tezo o umetnosti kot najpopolnejši obliki blaga. Umetnost, ki je na tem mestu razumljena kot najbolj konstitutivna za delovanje poznega kapitalizma, na način estetizacije ekscesa, je najrazvitejša blagovna oblika. Zato je institucija umetnosti ideološka sokrivka nenehne kapitalistične reprodukcije blagovne oblike in tudi celotnega procesa oblikovanja estetizirane rekomodifikacije znanosti. Po Krokerju in Cooku obstajajo štiri ključne ravni umetnosti, razumljene kot popolno estetsko blago. Ključno pri tem je spoznanje, da estetizirana rekomodifikacija znanosti omogoča vse celovitejše zavojevanje prostora (notranje meje, ki se nenehno spreminjajo v zunanje), vse večjo kolonizacijo človeškega telesa (proces te kolonizacije narekujejo moda, slog in reklame) ter da je jezik estetizirane rekomodifikacije jezik virtualnih podob in virtualne tehnologije, umetnega življenja in genetskega oblikovanja, vzgajanja in komodifikacije posameznih človeških organov. Estetizacija blagovne oblike s pomočjo virtualne in simulacijske tehnologije ter virtualnih podob pomeni, da gremo skozi še eno fazo ultramoderne tehnologije, pri čemer se čisti imaginativni sistem kaže kot realen, družbena perspektiva pa je zaradi simulacijskih postopkov povsem fiktionalna.

Estetizirana rekomodifikacija je področje virtualnih kamer, virtualne tehnologije in virtualne perspektive, umetnega življenja in fluorescentnih pošasti. Na delu so tri strategije: stara avantgardna strategija proizvodnje šoka iz realnega (kot semiotika sodobnega oglaševanja, mutiranja, kloniranja), neoavantgardna strategija ustvarjanja simulakrov virtualnih podob, ki delujejo zunaj človeške perspektive (denimo paraprostor, živa brbotajoča membrana in za zdaj umirjeni in dostojanstveni mikroorganizmi), ter strategija mutacije in menjave spolnih znakov in identitet (ki pa še vedno dovoljuje empatijo in seks le med enakostopenjskimi imaginarnimi in fiktionalnimi mutacijami in menjavami).

Kapital – demokracija – etika

Absolutna skrunitev in sekularizacija sta pomembna procesa. Sproža ju kapital sam. To logično inverzijo lahko povzamemo z Baudrillardovimi bese-

dami: »Navsezadnje je ravno kapital skozi vso zgodovino netil razkroj sleherne referenčnosti, slehernega človeškega smotra, do kraja zrahljal sleherni razloček med lažnim in resničnim, dobrim in zlim, zato da bi uvajal neizprosni zakon enakih in zamenljivih vrednosti, jekleni zakon lastne oblasti. Kapital je prvi začel z zastrahovanjem, abstrahiranjem, razzemljitvijo, raz-vezanostjo itd. (...). Danes se je ta logika zasukala zoper njega.«

Alain Badiou trdi, da nič zato, če se ta razkroj referenčnih jeder odvija na malone barbarski način, saj kljub vsemu ni čisto brez vsakršne – kot je Baudrillard že namigoval v 80-ih letih – ontološke vrednosti. Razkrojitveni procesi, ki so stranski učinki kapitalizma, postavljajo pod vprašaj mit navzočnosti in popolne vidnosti, nenazadnje pa sam fetiš absolutnega Enega. Sam stroj kapitala razodeva, da je bistvo navzočnosti večplastno, da je množstvo. To množstvo pa je Peter Weibel označil kot območja vidnosti in območja nevidnosti. Potrebno je jemati inkonsistentnost, ki jo vnaša kapital, kot inkonsistentnost množstva samega. Po drugi plati pa je demokracija v tem trikotniku, po Badiouju, zgolj ekonomska demokracija, z ničemer drugim povezana kot z birokracijo, medtem ko je nemara prav etika politika resničnega. Demokracija je norma, ki je vpisana v razmerje subjekta do liberalne države. Demokracija je oblika, ki jo vzdržuje država in se zavzema edinole in zgolj za minimalno soglasje o gospodarstvu in o delovanju državnih aparatov. Državna demokracija, trdi Badiou, nenehno in sproti napaja soglasno podporo organizirani skupnosti in zakonu normalnosti. Normalnost je način razsejanja norme. Položaj ali kodeks normativno vsiljenih predpisov vselej določa, kaj je množstvo. Ta proces vzpostavljanja in napajanja norme je Badiou poimenoval: poEdinsko štetje. Eno je eno kapitala in skladno ustreza tistemu, čemur bi lahko rekli samodrška – vladajoča – imperialna entiteta. PoEdinsko štetje je proizvod abstraktne pozicije. PoEdinsko štetje je za samodrško vladajočo entiteto, za logiko kapitala metoda, po kateri delujeta zahodna Evropa in Severna Amerika. Štejeta pač: ena, dve, tri nove države bodo del Celote, ki se ji reče (zahodna) Evropa. Naštete države pa niso nič drugega kot predmet zahodnoevropske fantazme. Toda s takim poEdinskim štetjem, s tako metodo ne bomo nikoli prišli do Drugega, to je: do Dveh.

S štetjem se ne bomo nikoli domogli do Drugega. Drugo je opredeljeno z začetkom štetja pri dve. Dve ni 1+1, zato pa – po navedbah Alenke Zupančič – namesto *to je Drugi* Lacan pravi *to je Dve*.

In še več: če rečemo, da je Drugi dve, težišče ni na razločku med Enim in Drugim, pač pa na razločku, ki imanentno gnezdi v Drugem. Tretja možnost je Drugo Drugega (Zupančič), kar pomeni, da tretja opcija med Enim in Drugim pravzaprav ni tretja pot ali možnost. Tretja opcija je dejansko že vgrajena v Drugem: Dve v Drugem tvori njegovo najbolj notranjo oviro. Drugo Druge-

ga pomeni, da Drugega ne kaže zaznavati kot dvojnika ali repliko Enega, pač pa njemu vzporednega! V takem pojmovnem ozvezdju Zgodovina sveta ni Zgodovina izgubljenega mitskega Enega, temveč Zgodovina z dvema vzporednima počeloma. Na ta način lahko na primer vzhodno Evropo, Afriko itd, dojemamo kot Dve in ne preprosto kot Drugo Enega, v njih pa zremo eno od možnih počel. Rada bi opozorila, da je biti hkrati navzoč, biti vzporeden, ne postati drugo Enega, Drugo za Enim, tudi ena od možnih strategij v umetnosti in kulturi z učinkom skrajnega raz-resničenja; s sopostavitvijo resničnosti in njenega fantazmatskega dodatka iz oči v oči; vzporedno druge ob drugi.

Postrežem lahko še z dodatno kritično opombo, čeprav ta ne more okrniti predlaganega pomembnega razhoda s poEdinskim štetjem. Kapital je uničil in raz-drobil strukturo institucije Enega tudi v teoriji in filozofski zgradbi prvega sveta, filozofija in teorija sami pa ravnokar skušata očrtati razumski, teoretski okvir temu procesu drobitve, da bi se jima ne bilo treba odpovedati zgodovinski, filozofski in teoretski zgradbi, v kateri je Eno še vedno zasidrano. Zato pomeni razhod s poEdinskim štetjem takorekoč izsiljeno izbiro, ne pa širokosrčnega dejanja vzajemnega razumevanja.

Razhod s poEdinskim štetjem, njegovo prenehanje je torej najpomembnejši proces v umetnostnem in političnem prostoru in v tem razhodu lahko zremo nov način ravnanja, dojemanja, delovanja v umetnosti in kulturi danes. Kajti z ozirom na to, da razhod, prenehanje s poEdinskim štetjem spodnaša Eno, pomeni slejkoprej izveden proizvod. To spodnašanje je mogoče zasledovati kot proces, ki se odvija vzporedno z zgoraj razgrnjenim, kot spodnašanje bodisi sveta kot njegovih fantazmatskih scenarijev. V takem kontekstu lahko potemtakem odkrivamo tudi pomen zakona popolne de-sakralizacije, ki ga ravno tako poganja kapital.

Filozofija in umetnost pa bosta imeli priložnost ponovnega reartikuliranja položaja umetnosti in prakse v razmerju do politike, če bosta le izkoristili nemogočo možnost izdelave projekta razhoda z državno politiko, ali natančneje rečeno, če bosta deležni položaja, ki jima omogoča izdelavo pojmov, ki bodo razkrili, kaj država, zgradba kapitala in njene kulturne in demokratične institucije zaznavajo in doživljajo kot nemogoče. Vztrajati pri nemogočem ter razgaljati in artikulirati to, česar ni mogoče videti, je način možnega razhoda s poEdinskim štetjem.

Teorija znotraj konteksta

Naj zdaj nadaljujem s teoretsko-političnim opredeljevanjem teorije in prakse, ob nanašanju na teorijo in kiberfeminizem. Ideja tega opredeljevanja, ozi-

roma zasedenja (konceptualno) specifične podlage, je v filozofski označitvi in artikuliranju ustrezne vzhodnoevropske pozicije. Ta ideja ne korenini v preprosti igri politike identitet, kjer se posebej ženske zavzemajo za svojo pravico do zasedbe kiber prostora. Prej gre za militantni odgovor na ta nepretrgani proces fragmentiranja in detajliranja. Še več, vztrajam celo pri tem, da je treba repolitizirati kiber svet z zavzetjem tal, ki niso geografski prostor ali lokacija na zemljevidu 'Nove Evrope', ampak so, kot pravi E. Said, koncept.

Moje reflektiranje te pozicije (post) feminizma in današnjih teorij spolov je torej neposreden odgovor na pogoste populistične opazke, da dandanes ni čas za ločevanje Vzhoda in Zahoda (Evrope) in da je zaradi ideologije globalizacije pomemben samo dom: »*No East, no West, home is the best!*« / Ne Vzhod, ne Zahod, dom je najboljši! / Kljub ideološki zaslepljenosti takšne izjave, ki ne upošteva klavstrofobične tendence in totalitarnega priokusa, lastnega sleherni ideologiji zasebnosti, se moramo zopet vprašati, kje je ta dom? In v katerem duhovnem in pojmovnem kontekstu je situiran, če ga res imamo!

Namesto da bi sebe doživljala kot po spolu akademsko opredeljeno žensko ter s tem kot (kiber) feministko iz Vzhodne Evrope, predlagam radikalno preobrnitev možne interpretacije te vzhodnoevropske opredeljenosti ali paradigme. Svojo dejansko vzhodnoevropsko opredeljenost (ali, če želite, v Lyotardovem besednjaku: svojo vzhodnoevropsko pogojenost), bi rada artikulirala, predložila kot (post) feministično – kot kiberfeministično paradigmo. To pomeni, da Vzhodno Evropo pojmem kot žensko paradigmo, ali žensko stran v procesu spolne razlike in našega zakoreninjanja v realnem ali kiber prostoru. Ta zahteva korenini v veliko globlji univerzalni zahtevi po identiteti, politiki, strategiji in taktiki dejanja, teoretizaciji, emancipaciji in neuporabnosti. Razumemo jo lahko kot militantno teoretizacijo posamezne opredeljenosti v kritični razpravi ob vstopu v tretje tisočletje, v razpravi, ki zadeva poti in načine ter nenazadnje protokole vstopanja v (kiber) prostor upov, neuporabnosti, teorije in groze.

Pomote znotraj teorije

Dejansko ne gre za vprašanje podajanja v oddaljene geopolitične prostore, kot sta denimo Afrika ali Azija, ali celo Vzhodna Evropa, ampak bolj za kapitalizacijo idej in pojmov, ki postajajo teritorij zase. Takšen teritorij je teorija, internet z WWW (World Wide Web), pa je tudi na tej ravni. Ta dva velikska nova teritorija, razprostrta in razvita po številnih strežnikih, omogočata kapitalu, najbolj notranjemu gibalbu globalnega kapitalizma, še hitrejšo potrojevanje. Teorija, umetnost in kultura so ogromni arhivi, prav tako kot so to

tudi naša telesa. Nastajanje vsega se transformira v teritorij, saj je širjenje kapitala v kapitalizmu nekaj temeljnega. Na ta način se radikalno spreminja sama ideja teritorija.

Leto 2000 je razgrnilo povsem drugačno idejo naših predstav o teritoriju. Teritorija kot čisto geopolitičnega prostora ni več. Postal je veliko širši pojem. Naši intelektualni pojmi, knjige, dela in nenazadnje tudi vsi naši arhivi, so novi teritoriji. Izročanje, prispevanje konceptov je zatorej gesta večanja in razširjanja samega koncepta teritorija.

Druga odločilna sprememba, ki vpliva na VZHOD in ZAHOD, JUG in SEVER, se navezuje na to, da je v osemdesetih letih preteklega stoletja zadoščalo, če si bil VIDEN; v 2000 pa gre za vprašanje re-artikulacije in celo relokacije, kar je neprimerno več kakor čista vidnost.

V današnjem svetu so fotografske, elektronske in digitalne podobe na robu učinkovite dezintegracije. Celo z zelo majhnim osebnim računalnikom lahko manipuliramo s sleherno podobo. Posebej fotografske podobe izgubljajo svojo verodostojnost – na primer v procesu presojanja dogajanj v svetu. Podobe, še posebej pa fotografija, so dospеле na rob vprašljivosti lastnega notranjega realitetnega učinka. To ni le vprašanje resnice ali zlaganosti. Vprašanja verodostojnosti ali neverodostojnosti dobivajo prednost pred tistimi, ki zadevajo zgolj resničnost ali lažnost neke podobe. Problem se zato ne nanaša več le na mentalne podobe in zavest, ampak gre pri njem za paradokсно potvorjenost novih medijskih podob, posebej računalniško proizvedenih fotografskih slik. Če umetnost, kot meni Scott Bukatman, izpostavlja enigma telesa, potem enigma tehnike izpostavlja enigma umetnosti.

Ob koncu tisočletja se je telo znašlo v kaosu strahu, bolečine in vojn – napadeno in razsrediščeno. Postalo je predvsem minljivo psihično-materialno dejstvo. Našo telesno materialnost je zavzel prevodnik (processor) velikosti kreditne kartice. Z eno samo tipko se lahko priklopimo na katerokoli *high-tech* napravo. In tako se naše sanje, da bi odšli nekam daleč stran, da bi ubežali dimenzijam samih sebe in nič, tu uresničujejo z obrati telesa v času in prostoru ter prostoru in času. Jasno je, kako velikanski učinek lahko dosežemo s tehničnim spreminjanjem smeri linearnega časa. Včasih je premikanje nazaj pri najpreprostejšem video obratu najustreznejše merilo naših občutij in misli. Telesom, značilnim za umetniška dela Vzhodne Evrope, ni lastno samo, da so zarisana kot teritoriji in da ustvarjajo nekakšno presečišče zunanjega in notranjega prostora, vidnosti in nevidnosti, ampak tudi, da se rekonstruirajo in vedno znova odkrivajo znotraj medija umetnosti. Iz njih smo skušali iztisniti monumentalne učinke, jih narediti za moderne relikvije, seksualne fetiše, okrašene in napolnjene s snovmi, kot so olje, kri in modra galica. Kot metaforični teritoriji so to telesa, ki so zgostila zgodovino in suspenz, tako da lahko

ugibamo, h kateri zgodovini sodijo obrazi in komu so bila ta telesa dana. Telesa so bila/so verige neskončnih zamenjav pomena, tako kot tudi samo zgodovino oblikujejo deloma razberljivi obrazi in telesa.

V takšnem kontekstu je mogoče vzpostaviti pomembno zvezo med podobo in močjo struktur, ki jo oblikujejo in obdajajo; podobi, videu ali filmu itd., pa pristopati kot delu širšega sistema vizualne in predstavnne komunikacije. Ta pristop temelji v ukvarjanju z oblikovanjem reprezentacijske politike. Politika reprezentacije v smislu video ali medijske podobe ni nekaj, kar bi se neposredno navezovalo na vsakdanjo politiko, ampak se nanjo navezuje toliko, kolikor je estetika podobe vselej vtisnjena v polje moči. Moč privzema različne forme in tako je tudi elektronska in medijska podoba kot reprezentativna forma na razne načine povezana z različnimi vrstami moči.

Kiber prostor obdeluje gradivo kot toksično snov. Materialnost se ekstrahira iz kiberprostora in se zvaja na nesmiselno, obsceno intervencijo; prehod je od objekta do *abjecta*, kot je to formulirala Julia Kristeva (in povzel Critical Art Ensemble in Pell). Podoba je vpeta v telo. Mogoče je identificirati proces odtujevanja telesa. Vdor napak, spodrseljajev in virusov v popolna, simulirana okolja in v kiberprostor bi si potemtakem lahko razlagali kot točko razvijanja novih estetskih in konceptualnih strategij, kot napako – kot objekt groze in gnusa, ki se ne more integrirati v matrico. Dejansko lahko o napaki razmišljamo kot o načinu – po besedah Jacquesa Derridaja – razvijanja logike ponovnega označevanja /re-marking/ (remarque). Ta logika je podobna funkciji napake ali simptoma nečesa, kar se je sprva zdelo informativno, kar pa je nenadoma postalo ogrožajoče in utelešeno. To je postopek, ki bi ga lahko definirala kot obarvanje nevtralnega, objektivnega dogodka, ki nenadoma postane ogrožajoče in utelešeno. Napaka je dejansko »stvar«; snov, ki govori in pove več kakor sama oseba.

Gre hkrati tudi za nadomeščanje globine prostora z globino čas, za katero je značilno cepljenje gledišč. Za soudeležnost pri percipiranju prostora s strani živega (žive osebe), neživega (objekta, stroja, ki gleda) in nečesa drugega (napake, zmote, pomote), kar bomo morali odslej vzeti v zakup. Pogled tega gledišča, njegova vizualizacija, so nekaj, kar se že nahaja tako rekoč v očesu kamere (kamer) in ostaja »v stanju latentne neposredne navzočnosti v ogromnem kupu odpadkov materiala spomina, neomajno odločenega, da pride zopet na površje, ko bo napočil čas« (Paul Virilio). Vnovično prisvajanje prostora tega spomina, virtualnega spomina, v modernem smislu potemtakem ne pomeni več uporabljanja sledov – kajti virtualni spomin ni več v funkciji preteklosti, ampak prihodnosti – marveč uporabljanje napak, zmot, pomot!

Hitrost kroženja TV in radio informacije (v smislu enosmerne distribuci-

je) je že prekoračena z negibno hitrostjo računalniških kalkulacij, kar pomeni, da dobiva hitrost interneta vse večji pomen. Pomota, zmota, napaka, je pot, ki vodi k transformaciji od subjekta do *abjekta*, ki ga zaradi njegove nesmiselne, obscene intervencije lahko razumemo kot novo (spodletelo) subjektivno stališče.

Zgodovina – ekstimacija

Obstaja določen način odčitavanja Vzhoda (Evrope), te zaenkrat še zmerom »nepoznane« dežele. »Vzhodna Evropa« je bila vedno podvržena različnim branjem. Nanjo se je pogosto gledalo kot na deželo romantičnih, mitoloških dogajanj. Filtrirani marksistično-leninistični pogled je skozi tehnološko zaostalost ponujal mit mogočne bratske skupnosti in popolne seksualne svobode (zaradi materialistične narave tega mita tu ni bilo prostora za etiko in moralo, pač pa se je toliko bolj odpirala možnost najhujših grehov); ali pa po drugi stani mit ekskluzivno totalitarnega projekta in uresničenja vzhodnjaškega despotizma, znotraj katerega se nepretrgoma pretakajo revščina, beda, sluz in kri. Prav ta slednji mit se dandanes predstavlja v najstrahotnejši obliki, saj se preseljuje iz območja simbolnega v območje realnega, medtem ko še vedno vsi hrepenimo, da bi ostal zahodnjaška fantazma. Dogajanja v nekdanji Jugoslaviji so materializacija, vdor realnega v prostor simbolnega. Temu moramo prišteti še tok beguncev, ilegalnih priseljencev. To še toliko bolj drži, če upoštevamo procese integracije (ko so vzhodnoevropske države, prisiljene igrati vlogo policijskih psov) in postopke dezintegracije (pridobivanja ustreznega potnega lista). Kar nas zanima, je »notranja re-artikulacija«, ki se poraja onstran neokolonialnih stališč zahoda: tisti, ki živi »tu«, ne da bi bil kot tak tudi prepoznan. Priča smo procesu zrcaljenja in refleksije lastnega jaza in lastnega »evropskega« stališča, ko se recikliranje različnih zgodovin ne nanaša na zahodna, ampak na vzhodna stališča in vzhodne razmere. Alternativna zgodovina Vzhoda naznanja zahtevo po redefiniranju tega odnosa znotraj sodobnih konstrukcij in relacij moči.

Gre le za vprašanje časa

Počasni čas. Hitri čas. Obrnitev časa. Pomembno je, da razumemo ravno ta konstruirani značaj paradigme čas-prostor, ki je podvržen nepretrgani reartikulaciji. Isto velja za realno-časovne telekomunikacije, ki delujejo z absolutno hitrostjo elektromagnetnih valov in lokalnim uporabnikom Interneta omo-

gočajo komuniciranje s katerikoli krajem na zemlji, kot bi geografska ali prostorska razdalja ne obstajala. Odnos s tehnologijo je bistvenega pomena; tehnologija ponuja vse več časa povečani dimenziji izmišljenosti in spektralnosti.

Življenje v dobi absolutne fikcionalizacije časa zato predpostavlja potrebo po nenehnem opozarjanju, da se to ali ono dogaja v realnem času. Čas se fikcionalizira na takšni ravni, da izgubljam dimenzijo realnosti časa.

Da bi razumeli pomembnost tega, kar se dogodi v prehodu v paradigmo prostor-čas, moramo neprestano tako rekoč v času zarisovati, interpretirati spremembe v paradigmi prostor-čas, hkrati pa tudi izkušati dražljaje, ki jih proizvajajo razne tehnologije gibljivih in digitalnih podob, na primer fotografija, filmski aparat in virtualna resničnost.

Čas nas priteguje in zato moramo artikulirati ta odnos v času in prostoru. Uporabila sem dve paradigmi, ali časovna modela, ki ju je v osemdesetih letih razvijal Gilles Deleuze v svojih dveh knjigah: *Podoba-gibanje* (prvič izdana leta 1983) in *Podoba-čas* (prvič izdana leta 1985). Dve glavni čas-stroj paradigmi podobe, ki ju je zasnoval Deleuze: podobo-gibanje in podobo-čas, sem opisala kot prostorski prikaz časa, da bi nakazala tretji model: virtualno-podobo, ki lahko na ustrezen način pojasni časovne in prostorske značilnosti kiber prostora.

Znotraj virtualne podobe nastopi predvsem obrnitev temeljne relacije časa in prostora, kot jo je vzpostavil Deleuze: namesto časa, prikazanega skozi prostor, kot ga izkušamo v kinematografski podobi, se prostor v virtualni podobi kaže skozi čas. V virtualni podobi izgine interval: realni-čas ni neposredni čas, ampak je čas brez intervalov, v katerem ima prostor nično vrednost. Še več, ne-kraj, ki ga lahko definiramo kot interval kiber prostora, proizvaja pomen, v katerem je distribucija informacije rezultat sintetiziranega procesa kalkulacije. Tu ne gre za diferenciranje in integracijo pomena pri podobi-gibanje in niti za vnovično povezovanje iracionalnih delitev pri podobi-čas, ampak za simulacijski proces. Namesto organske forme ustroja, lastnega podobi-gibanje, in serijske forme ustroja podobe-čas, proizvaja virtualna podoba sintetično formo.

V skladu z naslednjimi časovnimi, prostorskimi in strukturnimi značilnostmi predlagam naslednje posamične modele podob-časa:

podoba-gibanje – interval indirektni-čas – zunanost prostora – organska forma

podoba-čas – interval direktni-čas – prvenstvo prostora – serijska forma
virtualna-podoba – interval realni-čas – ne-prostor – sintetična forma

Če pri obeh Deleuzovih formah lahko še vedno najdemo nekatere ele-

mente naravnosti v določeni psihološki dimenziji občutka realnosti časa, pa v virtualni podobi interval realnega časa opozarja na dejstvo, da ni več nikakršne realnosti časa. Interval realnega časa označuje popolno ponarejenost / artificiality/ časa; interval realnega časa pokriva prav to travmatično izkušnjo dokončne izgube časa. V prejšnjem stoletju pa je konstruirani dimenziji časa še vedno pripadal občutek naravnosti.

Proizvodnja časa – kakor sem strokovno poimenovala novi način proizvajanja, ki nadomešča starejšo modernistično proizvodnjo prostora – je proces, ki vključuje temporaliziranje časa; ta se s tem spreminja znotraj tehničnega procesa, ki ga oblikuje. Pri tem lahko odkrijemo proces stalne napetosti med naravo tehničnih orodij, ki omogočajo posredovanje časa, in človeško izkušnjo časa. Ta napetost se najbolj neposredno odraža v digitalizaciji spominskih podpornih sistemov in v digitalizaciji arhivov. Naša izkušnja časa se naglo zarisuje v perspektivi in ustvarja napetost med mednarodno naravo elektronskega in digitalnega pogleda ter telesnimi dejstvi, iz katerih v pretežni meri sestoji človekovo življenje. Jasno pa je tudi, da bodo bodoči tehnični posegi v človekove genetske »sestavine« pospešili procese evolucije, ki se bodo odvijali s tolikšno hitrostjo (če bo ta izraz sploh še ustrezen), da se bodo morala zdajšnja pojmovanja zgodovine, nasledstva, spomina in telesa, dramatično reorganizirati, če naj razlikovanje tistega, kar je »človeško«, in »kar ni«, ne postane igra monopolija med tehničnimi znanostmi in kapitalom.

Posebna hvala Martini Soldo, Ljubljana za prevod nekaterih delov tega eseja iz angleščine v slovenščino in Aleksandri Rekar, MASKA, Ljubljana, za redakcijo dela slovenskega teksta ter Edi Čufer in Emilu Hrvatinu.

Literatura

- Alain Badiou, predavanje na konferenci Art and Reality, Benetke; organizacija Ciro Bruni, GERMS, Pariz, 15-17, marec, 2001; sodelujoči: M. Richir, A. Badiou, H. Szeemann, M. Gržinić, D. Goldoni, J. M. Chouvel, in drugi.
- Scott Bukatman, *Terminal Identity. The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction*, Durham in London: Duke University Press 1993.
- Jean Baudrillard, »The Precession of Simulacra«, v: *Art and Text*, Spring 1983, str. 28.
- Richard Beardsworth, *Derrida & the political*, New York in London: Routledge, 1996.
- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, Pariz: Les Éditions de Minuit, 1972.

- Marina Gržinič, *Fiction reconstructed: Eastern Europe, Post-socialism and the Retro-avant-garde*, Dunaj: Edition selene in Springerin, 2000.
- Donna J., Haraway »A Manifesto for Cyborgs: Science, Technoloy and Socialist Feminism in 1980's«, v: *Socialist Feminism review*, št. 80, 1985, str. 65-107.
- Donna Haraway, »The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriated Others«, v: *Cultural Studies*, ur. Lawrence Grossberg, Cary Nelson in Paula A. Treichler, New York in London: Routledge, 1992.
- Arthur Kroker, David Cook, *The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, New York: St. Martin's Press, 1986.
- Mutations de l'image* (ur. Maria Klonaris, Katerina Thomadaki), A.S.T.A.R.T.I., Pariz 1994.
- Jelica Šumič Riha, »A Matter of Resistance«, v: *Filozofski vestnik* 18, 2/1997, Ljubljana (posebna številka: Power and Resistance, uredila Jelica Šumič Riha in Oto Luthar).
- Alenka Zupančič, »Nietzsche in nič«, v: *Filozofski vestnik* 21, 3/2000, Ljubljana.
- Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press, 1993.
- Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London: Verso, 1997.
- Slavoj Žižek, *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway*, Seattle: The Walter Chapin Simpson Center for the Humanities, 2000.

ESTETIZACIJA RESNICE IN SMISLA PRI JEAN-LUCU NANCYJU

VALENTINA HRIBAR SORČAN

I. Smisel(nost) manka smisla

Jean-Luc Nancy (1940), eden najeminentnejših mislecev v sodobni francoski filozofiji, postavlja vprašanje resnice in smisla v središče svoje filozofske, pretežno fenomenološke naravnosti; še več, prepričan je, da gre za temeljno vprašanje vsake filozofije in vsake dobe, pravzaprav celotne zgodovine. Njegovo vpraševanje poteka v kritičnem dialogu z Nietzschejevo in Heideggrovo mislijo; v največji možni meri pa se sooča tudi z drugimi misleci. Tako se, denimo, ne želi zaustaviti pri Lyotardovi izpostavitvi smisla na podlagi konca velikih zgodb kot izteka metafizičnega presežka smisla. Izhaja namreč iz predpostavke, da se temeljno vprašanje sodobnega časa navezuje na občutje pomanjkanja ali celo odsotnosti smisla in resnice.

Nancyjeva misel se je izostrila zlasti v preteklem desetletju, najprej z delom *Une pensée finie* (1990) – *Končna misel*¹, v katerem se naslanja na Heideggrovo fenomenologijo smisla in resnice. Že tedaj se vprašanja smisla in resnice loteva predvsem v navezavi na končnost biti. Smisel izpričuje odnos eksistirajočega do lastne končnosti. Končnost je njegova absolutna danost, zato bo tudi njegov smisel absoluten. Vendar zgolj spričo neodvnljivosti smrti. Smrt kot enigma končnosti sproža neskončno možnost nanašanj. Končnost se eksistirajočemu razpira kot smisel le skoz to neskončnost. Absolutna enost se tako izkazuje kot neskončno mnoštvo odnosov, ki ga omogoča smrt kot skrivnost nič: kot suspenz vsakršne dokončne prilastitve smisla. Smisel(nost) izhaja iz manka smisla, oziroma iz končnosti kot absolutne odsotnosti smisla. Prav iz tega umanjkanja vznikaja svoboda, ki omogoča vsakršen odnos do sveta. Odsotnosti vnaprejšnje vednosti ne gre jemati v tragičnem ali resigniranem smislu, marveč kot nujni pogoj možnosti eksistence. Manko smisla, kakor ga razkriva

¹ Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.

končnost, je obenem pogoj in že tudi končni smisel eksistirajočega; ta bo vselej njegov minljivi (*le sens fini*), ne pa tudi smotrnostni smisel (*le sens final*).

Odsotnost temeljnosti smisla, oziroma breztemeljnost kot smisel sam, onemogoča navezavo smisla na metafizično izpeljavo Smisla kot postuliranega bistva. Eksistenca je sama sebi svoje lastno bistvo. Bistvo končnosti, kakor ga razume Nancy, izpričuje prav pripoznanje, da eksistenca ne temelji na nikakršnem vnaprej danem bistvu. Toda prihod na svet, v prezenco (*la venue en présence*), dokazuje, da bivajoče že od rojstva dalje čuti in razume, da se razpira v smisel. Priti na svet torej pomeni, poroditi se v smisel, v svojo končnost. Toda smisel vselej že tudi uhaja, prav to njegovo nenehno uhajanje pa omogoča avtentično razumevanje končnosti kot ne-odnosa z Bistvom ali Smislom. Spoznanje o breztemeljnosti smisla se navezuje na takšno razumevanje človeške svobode, ki razpira novo možnost pojmovanja resnice. Svoboda je resnica smisla. Toda pozor: svoboda ne izreka smisla, kakor je narekoval razsvetljenski diskurz, pa tudi še Kant in Hegel, temveč smisel izreka svobodo, namreč kot končni smisel – kot neskončna odsotnost prilastitve smisla.² O tem so, kot poudarja Nancy, spregovorili že Marx, Heidegger in Sartre. Kaj pa Nietzsche? V tem oziru ni mogoče sprejeti Nietzschejeve vizije nadčloveka, trdi Nancy, kajti ta izpričuje, da je po razglasitvi smrti Boga Nietzsche zavrnil začetno upostavitve končnosti, in sicer tako, da je ponovno utemeljil neskončno prilastčanje smisla na podlagi človekove samoprodukcije. Misliti končnost namreč pomeni, dopustiti nedostopnost smisla kot edini možni dostop do smisla. Na podlagi nove upostavitve svobode, ki zagotovo prinaša tudi novo odgovornost, se razpira možnost nove (ontološke) etike. Končna misel je potemtakem misel, ki se navzlic izpostavitvi končnosti smisla ne odreka resnici. Filozofija, ki ne želi postavljati pravil, norm, oziroma vrednot na osnovi nekega Dobrega kot vnaprej danega Smisla, se torej ne odreka resnici kot taki. Le pristop eksistence k svojemu lastnemu smislu si ni več mogoče prilastiti na vrednostni način. Poziv k etiki pomeni povrniti eksistenco eksistenci, kajti eksistenca sama je edini smisel biti.

Četudi je pretekla filozofija predstavila zgodovino kot proces zatona ali destrukcije smisla, vse tja do divjaštva civilizacije, ki je dospela do meja svojih zmogljivosti (in tako postala civilizacija, ki je likvidirala smisel vsakršne civilizacije), se po Nancyjevem prepričanju tudi v tem izkazuje nek smisel. Morda bi danes celo smeli govoriti o največji stiski in največji nujnosti smisla; čeravno je po drugi strani res, priznava Nancy, da se je na podoben način ogledo-

² V anglosaškem prostoru je Jean-Luc Nancy priznan še zlasti kot kontinentalni predstavnik politične filozofije. V ospredju pozornosti so predvsem tista njegova dela, v katerih problem smisla navezuje na vprašanje svobode in skupnosti (*La communauté désouvrée*, 1986; *L'expérience de la liberté*, 1988, *Le mythe nazi*, 1997 in *Être singulier pluriel*, 1996).

vala še vsaka doba doslej. Niso pa več primerne oznake, kot sta moderno in postmoderno, ker se ne nahajamo niti pred niti po Smislu. Prav tako nismo niti dovršitev niti presežek metafizike, niti proces niti blodnja. Metafiziko je mogoče le – Nancy parafrazira Heidegggra – prebolevati. Drugače rečeno, osmišljanje eksistence izreka neskončnost ne-smiselnega procesa, kolikor ne-smisla ne razumemo kot nihilistične posledice izginulega, izničnega Smisla, marveč kot tisti manko bistva, ki šele omogoča končni smisel, ta edini spremenljivi smisel smisla.

Kakšen pa je odnos končne misli do umetnosti in estetike? Kolikor želimo estetiko razločiti od esteticizma, ki sledi nareku metafizike kot samoprodukcije, bodisi individualnega subjekta bodisi subjekta v njegovi generičnosti, moramo ustvarjanje razločiti od produkcije. Umetnost ustvarja za nič, oziroma, poglavitni smisel umetnosti je v dopustitvi ustvarjalcu, da ga njegova lastna ustvarjalnost presega: preseneča in očara. Umetnik je subjekt, ki neskončno pristopa k svojemu lastnemu smislu. Iz tega pa izhaja, da je prevpraševanje smisla eksistence v umetnosti še kako pomembno. Vse ostalo, meni Nancy, je le potrošnja kulturnih dobrin.

V umetnosti ne gre več za »*reprezentacijo prezenca*, marveč za pristop k eksistenci, ki ni prezenca«. ³ Roditi se, priti na svet sicer pomeni, priti v prezenco (*venir en présence*), toda končna misel se odreka zaključeni prezenci in dokončnemu smislu, se pravi, da ju ni mogoče re-rezentirati. Vse, kar je končno, je sicer prezentno, vendar ne v dovršenem smislu, torej ne na način reprezentacije; a tudi na način prezentacije neprezentnega oziroma nepredstavljivega ne. Nancy ovrže tako doslejšnjo estetiko lepega kot estetiko sublimnega. Pri tem se naveže na Lacoue-Labarthovo razumevanje *mimesis*, ⁴ kolikor ta ne izreka več koncepta reprezentacije ali Narave ali Ideje, ampak prezentacijo tistega, česar ni mogoče prezentirati. To pa ni nič drugega kot končnost sama, kolikor prihaja k prezenci, pri čemer pa je sama brez prezenca, se pravi, brez dodeljenega ji bistva in smisla. V strogem smislu torej v umetnosti ne gre več niti za prezentacijo niti za reprezentacijo. Gre le še za odnos do tistega, kar pomeni eksistirati, namreč priti ali roditi se v prezenco na način odsotnosti Prezenca oziroma Smisla. *Mimesis* bi zatorej smeli poimenovati »*mimesis aprezentacije*« (*le mimesis de l'apprésentation*) ⁵, kolikor prefiks *ap-* izpostavlja pomen oddaljenosti, tj. distance. Torej aprezentacija v smislu prezentacije kot oddaljenosti in odvrnitve od Smisla. Obenem Nancy zavrača možnost, da bi končno misel obravnavali kot estetsko misel, kajti estetika je še vselej skuša-

³ *Ibid.*, str. 41.

⁴ Lacoue-Labarthe Philippe, *L'imitation des Modernes, (Typographies II)*, Galilée, Paris 1986.

⁵ *Une pensée finie*, str. 43.

la podaljšati končnost v neskončnost, če ne drugače, z opredelitvijo umetnosti bodisi kot razodetja bodisi kot skrivnosti (vključno s Heideggrom).

Filozofija se s končno mislijo dotika svojih meja, oziroma smiselnosti kot take. Potemtakem filozofije ni več mogoče pisati na enak način kot v preteklosti. Kot tudi ne ustvarjati umetnosti.⁶ Ali je spričo tega potrebna samo sprememba filozofskega stila, ali pa se na ta način razkriva celo zahteva po (samo)ukinitvi filozofije? Drugače rečeno, ali filozofija končnosti (*la philosophie de la finitude*) izreka zgolj filozofijo pri svojem koncu (*la philosophie en sa fin*), ali pa ta že izpričuje napoved konca filozofije (*la fin de la philosophie*) kot take? Tega daljnosežnega vprašanja se Nancy loteva v delu z naslovom *Le sens du monde* (1993) – *Smisel sveta*⁷.

II. Dotik izvorne smiselnosti onkraj fenomenološkega uvida

V *Smislu sveta* Nancy zastopa tezo, da sta svet in smisel v recipročnem odnosu: svet je strukturiran kot smisel in smisel je strukturiran kot svet. Izhodišče je rojstvo bivajočega, njegov prihod na svet, ki hkrati pomeni pričetek osmišljanja. Smisel nastopi pred vsako pomenskostjo, je »tostran ali onkraj vsake pomenskosti« (*en deçà ou au-delà de toute signification*)⁸. Svet, ki ga Nancy označi tudi z »il y a«⁹, kar naj bi pomenilo isto kot »je«¹⁰, namreč že sam po sebi razkriva torišče smisla. Že samo to, da nekaj je, pravzaprav celo samo to, da svet je, izraža smisel. Sveta torej ne gre več interpretirati ali mu (pri)dajati kakršnega koli smisla, temveč gre poslej za to, da vstopimo v ta smisel, v ta dar smisla, kar svet je. In tu je že sama zahteva po smislu smiselna.¹¹

⁶ Tovrstne spremembe se v filozofiji in umetnosti dogajajo ob vsakem večjem prelo-mu smisla, pripominja Nancy.

⁷ Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993.

⁸ *Ibid.*, str. 18.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ »Il y a' dit la même chose que 'il est'«. (*Ibid.*, str. 237).

¹¹ Nancy že v knjigi *L'oubli de la philosophie* (Galilée, Paris 1986) pričinja svojo filozofijo smisla z mislijo, da smisel ne izvira iz neke interpretacije sistema pomenov, kajti že interpretacija sama spada v sistem, v pomenski kozmos. Vendar ta misel, poudari Nancy, ne pomeni, da ni nobenih drugih dejstev, kot so interpretativna. Nakazuje le, da je dejstvo že zajeto v interpretativno območje pomena, kar velja še zlasti tedaj, ko smisel zdrsne pod gospostvo pomena. A samo dotlej, dokler ne premislimo reprezentacije dejstva do skrajnih meja pomenskosti kot take. Tako Nancyjeva hermenevtična misel odkriva, da obstaja nekaj, kar se interpretaciji upira in jo trga od znotraj. To pa ni nič drugega kot smisel: »To najprej pomeni, da je *smisel*, ki ga razumem kot prezentacijo ali vzniknjenje v prezenco – pred pomenskostjo in da jo presega. Resnica, s katero se neogibno ukvarjamo in katero nam prezentira naša zgodovina, ne pomeni, da obstaja smisel znotraj in prek pomensko-

Kolikor spremenimo pomen/smisel smisla, bo tudi pomen/smisel resnice drugačen. Resnica lahko obstaja le kot resnica smisla. Vsak filozofski stil je seveda v sorazmerju s svojo opredelitvijo resnice.¹² Ob tem se Nancy obregne ob Heideggrovo razumevanje resnice. Četudi se izmakne resnici kot *adequatio*, naj bi Heideggrova *alétheia* zapadla pod režim prezentacije. Nancy skuša pravzaprav izpostaviti svojo zadržanost do fenomenološke drže sploh, saj je prepričan, da smisla ni več mogoče podvreči prezentaciji. Fenomenologija naj bi se ne bila odprla tistemu, kar je neskončno pred zavestjo in pomenskim prilaščanjem smisla, se pravi tistemu, kar je v fenomenu samem pred fenomenom. Fenomenologija govori zgolj o pojavljanju oziroma kazanju (*l'apparaître*). Navzlic temu, da nas poziva k čisti prezenci, k temu, da bi jo *zagledali*, na ta način še nismo dospeli do biti ali do smisla. Spričo tega se v fenomenologiji, ki temelji na *phainein*, izvorna točka smisla, razlika imanentno/transcendentno, pomeša s smislom kot pomenskostjo. Ob tem Nancy navaja Husserla¹³, po katerem je, kakor naj bi bilo razvidno iz *Kartezijanskih meditacij*, bit sveta sicer nujno transcendentna v odnosu do zavesti, toda vsaka transcendenca se konstituira izključno v življenju zavesti, v tem primeru v zavesti o svetu, se pravi, da zgolj zavest nosi v sebi pomenskost/smiselnost, oziroma smisel sveta. Nancy torej trdi, da se fenomenologija ni dovolj posvetila samemu vzniku smisla (*la venue du sens*), ki ni niti imanenten niti transcendenten. Kolikor je sam svet smisel, izvor, ki ga iščemo, ga ni več mogoče misliti niti na transcendenten niti na imanenten način; sploh ne več na način, ki bi temeljil na konceptualizaciji oziroma konstituciji. Svet nas namreč vabi, da o njem ne mislimo več kot o fenomenu (kot zakritju/razkritju, siju, dogodju), marveč kot o izkazu razpoloženja (dotika, stika). Svetnost (*la mondialité*) sveta je potrebno – tu je očiteno Merleau-Pontyjevo vpliv – najpoprej začutiti.¹⁴

sti, marveč da je smisel tisti element, po katerem šele lahko so pomeni, interpretacije, predstave.« (*Ibid.*, str. 89-90.) Toda prvinskost smisla prav tako ne pomeni preprostega smiselnega izvora. Ni nikakršnega smiselnega izvira smisla; seveda tudi nesmiselnega ne, kajti ta bi smisel že predpostavljaj. Izvira smisla preprosto ni, marveč se zgolj prezentira. Smisel ni nekaj skritega, temveč nekaj povsem razprtega: nekaj, kar se naši eksistenci neposredno nudi. Tvorba pomenov izpolnjuje najrazličnejše vloge: etično, estetsko, politično... Vse te funkcije se nanašajo na smisel, a ga ne ustvarjajo. Samo izpričujejo ga. Izpričujejo ga, ko pričamo o samih sebi. Ko se tako ali drugače predstavimo, s tem pa že tudi izpostavimo: smisel smo torej mi sami, oziroma človeška eksistenca kot taka. Smisla po Nancyjevem prepričanju torej ni mogoče ustvarjati ali producirati.

¹² Soodnosnost filozofskega stila ter resnice in smisla, meni Nancy, naj bi bila še posebej očitna v moderni filozofiji, najprej pri Schellingu in Heglu, nato pri Nietzscheju in pri Bergsonu. Pravzaprav bi bilo potrebno celotno zgodovino filozofije, vsaj od Kanta dalje, ponovno napisati z vidika stilov resnice in smisla, še doda Nancy v *Smislu sveta*.

¹³ *Le sens du monde*, str. 32.

¹⁴ Nancy se rad poigrava z besedo prezenca – *la présence*, zlasti v deležni obliki, bodisi kot *prés-ence/ prés-entant*, bodisi kot *pré-sence/pré-sentant*. V prvem primeru gre za prez-enco

Fenomenologija naj bi vznik smisla preprosto predpostavila, kot nekakšen čudež biti, ki tedaj, ko zasilje, odstre svojo skrivnostnost. Toda vsaka skrivnost predpostavlja razodetje, vsako razodetje pa Resnico. Naj se fenomenologija še tako trudi, da bi si prilastila proces mišljenja, ji to po Nancyu vedno znova spodleti, kajti redukcija mišljenja na imanenco izvora (na subjekt ali na zavest) zajame vso transcendenco. Zato fenomenološki drži vedno nekaj umanjka, ko skuša prikazati transcendenco. Njena slepa pega je izvorna smiselnost smisla, ki v fenomenu presega fenomen in zatorej pomeni presežnost izvora in smisla. Dejansko tega presežka ni mogoče misliti, se pravi, da *epoché* smisla kot takega ne obstaja, kajti *epoché* je že del smisla in sveta samega. Kljub temu je potrebno ta presežek dopustiti, trdi Nancy, a se obenem zavedati, da je smisel smisla prav v njegovem suspenzu. Smisel smisla presega izvorno pomenskost, vendar jo prav s tem presežkom tudi omogoča. Ta presežnost izpričuje, da dokončna suspenzija smisla – bodisi njegovega izvora bodisi njegovega konca – ni mogoča. Presežek smisla je treba obenem razumeti kot manko smisla: kot umanjkanje možnosti njegovega dokončnega razkritja. V tem pripoznanju je po Nancyjevem prepričanju jedro sodobne filozofije: gre za dekonstitucijo izvorne konstitucije.¹⁵ Posledice te dekonstitucije so tako za razumevanje resnice kot za prihodnost filozofije daljnosežne: resnica ne more več nastopati kot izvorna entiteta, marveč je tudi sama zavezana smislu. To pomeni, da ni več mogoče razkrivati smiselnosti/pomenskosti resnice neodvisno od smisla, oziroma, kot že rečeno, poslej bo resnica le še resnica smisla samega. Potemtakem bo morala filozofija pristopiti k drugačenemu razmerju do svoje lastne prezentacije. Potreben bo drugačen filozofski stil: «V tem smislu je konec filozofije nedvomno najprej zadeva stila.»¹⁶

Stil, ki torej zadeva srž same filozofije in ne izraža le okrasja diskurza, je po Nancyjevem prepričanju predvsem »zadeva *praxis*, se pravi tudi *ethosa* misli in misleca.«¹⁷ Gre za ponovno privzetje napetosti, iz katere izvira filozofija, namreč iz razpetosti med smislom in resnico. Filozofija se je namreč porodila in konstituirala tako, da se je razločila od *mita* kot neposredne identitete smi-

kot pričujočnost bivajočega (*de l'étant*), druga aluzija pa se nanaša na splošno, izvorno pomenskost (*la signifiante*) sveta kot sveta, oziroma na tisto, kar je *présenti*, kar je mogoče zgolj začutiti (*sentir*), torej na izvoren – čuten način, kot tisto izvorno.

¹⁵ Kot poudarja Nancy sam (*Ibid.*, str. 28), bi si za njegovo opredelitev smisla, natančneje smisla smisla, lahko sposodili Derridajevo definicijo razlike: »Niti beseda, niti pojem.« (Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, str. 5), ki torej nastopa kot torišče izvorne smiselnosti (*de la signifiante*).

Naj ob tem dodam, da Nancyja in Derridaja veže najtesnejše prijateljstvo, katerega sad je tudi obsežna Derridajevo knjiga z naslovom *Le toucher, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000*.

¹⁶ *Ibid.*, str. 37.

¹⁷ *Ibid.*, str. 38.

sla in resnice. V mitu filozofija ni več pripoznala niti smisla niti resnice. Razkroj mita je tako vodil v vse skrajnejšo polarizacijo smisla in resnice, ki se je izpričevala kot vse bolj nepomirljiva napetost med dvema stilnima ekstremoma: med poezijo in znanostjo. Nekaj časa se je zdelo, da bo filozofija – kot rekonstituirana identiteta smisla in resnice – končala bodisi v stilu znanosti bodisi v stilu poezije. Nancy ugleda možnost konca filozofije (v heglovsko pozitivnem smislu) v koncu teh dveh stilov, toda skozi aktivno ponovitev najstarejšega stila. Vendar ne na način rekonstitucije mita, kajti v tem primeru bi zgolj obnavljali romantične sanje. Nancy bi rad obnovil in prenovil izvorno napetost tako, da filozofija sploh ne bi več pisala po kakem idealu ali modelu stila. Tudi na način stila proti stilu, »filozofije« proti »literaturi«, smisla proti resnici ne. Smisel in resnica sta, kot Nancy povzema Paula Celana, »*auseinander-geschrieben*«¹⁸, kar je po njegovem mnenju sicer neprevedljivo, hoče pa ta sintagma povedati, da smisel in resnica izhajata drug iz drugega. Da sta izvirno prepletena.

Stil kot *praxis* nas napeljuje k temu, priznava Nancy, da filozofski diskurz kot tak ni več niti mogoč niti potreben. V trmastem vztrajanju pri diskurzu, kot volji po pomenski/smiselni prilastitvi smisla, je morda – kot je trdil že Freud – res nekaj bolezenskega. Filozofijo nenehno preganja nekakšna manija (paranoja, melanholija, obsesija) smisla. Morda sodi k strukturi filozofije, da ne more ne biti nora na smisel, od smisla? Konec filozofije bi bil po Nancyju še toliko bolj razumljiv, kolikor o smislu smisla, o pomenskosti kot možnosti osmišljanja, ni mogoče reči skoraj ničesar. Pomenskost (*la signifiante*) je primarno pomenljivost (*la signification*) besed in jezika, onkraj katerega ni mogoče seči ali iz njega sestopiti. Filozofija smisla se zato dotika meja jezika, izrekljivosti same. Takšna filozofska drža se še zaostri, kolikor je ves smisel prav v njegovi odsotnosti. Zato se zdi, da na ravni diskurza Nancyju preostane le še zatekanje k pojmom, kot sta *golota* (*la nudité*) in *dotik* (*le toucher*) smisla, se pravi k smislu (*le sens*) kot čutu (*le sens*).¹⁹ Smisel torej spada pod obnebjc čutnega (*le sensible*).

Mar nismo na ta način spet zelo blizu umetnosti in estetiki? Kako se s tega vidika razpleta Nancyjeva odvrnitev od fenomenološkega *uvida* k po-fenomenološkemu *dotiku*? Ali bi smeli Nancyjevo občutje resnice in smisla, kolikor se ponovno vrača k čutnemu, razumeti v smeri njune *estetizacije*? In njegovo razumetje konca filozofije le kot osmišljanje njene lastne končnosti? Kot stanje, v katerem je filozofija nenehno zgolj pri svojem koncu, pri kraju, ne pa tudi že onkraj? Kot neskončna končnost?

¹⁸ *Ibid.*, str. 40.

¹⁹ Podobno kot nemški *der Sinn* se torej tudi francoski *le sens* ponaša s tropomenskostjo kot čut, smisel in smer.

III. Dotik: bistvo umetnosti

V začetku preteklega desetletja, ko je Jean-Luc Nancy pripravljala *Smisel sveta*, je v francoski filozofiji, še posebej v estetiki, potekala živahna razprava o zatonu modernizma in vzniku postmodernizma. Ena od poglavitnih tez tedanje estetike je bila opredelitev postmoderne umetnosti kot *fragmenta*. V *Smislu sveta* se tudi Nancy približa takšnemu razumevanju (sodobne) umetnosti; izpostavi ga v poglavju z naslovom *L'art, fragment*. Kar ni nič naključnega, bi dejal Nancy sam, kajti singularno prevpraševanje smisla je zavezano razumevanju smisla, kakor ga občuti določena doba.²⁰

Nancy ne obravnava sodobne umetnosti v žalobnem tonu: vloga vsake dobe in vsake umetnosti je prekinitev s preteklostjo, fragmentacija: razdrobitev in razpršitev njene resnice in smisla.²¹ Z opredelitvijo umetnosti kot umetnosti fragmenta skuša Nancy najprej opozoriti na svojo zadržanost do vizije umetnosti kot vélikega stila: »Zadaj za celotno zgodovino umetnosti od romantizma naprej je značilno stremljenje po vélikem, po monumentalnem, po umetnosti s kozmološko in kozmogonično, teogonično razsežnostjo, po 'vélikem stilu' in po 'avtonomni umetnosti'. To stremljenje je želja, ki se na tak ali drugačen način konča s polomom: ali gre za neskončno razočaranje, kot Nietzscheja nad Wagnerjem – in morda Wagnerja nad samim seboj, ali pa je pogubno in trgajoče že sólo počutje, od Rimbauda do Batailla in naprej. Od tega poloma naj bi nas odvrnilo tisto, kar je 'majhno'.«²² Majhnost je torej pojem, s katerim bi bilo najprimerneje ponazoriti razliko med umetnostjo fragmenta in umetnostjo »vélikih« del.

V kakšnem smislu naj bi torej estetika fragmenta razumela umetnost? Če si skušamo svet zamisliti kot konec »predstavljivega« sveta, ko naj bi prezentacijo nadomestila fragmentacija, potem bi morala biti ta v določenem odnosu z dogodjem biti ali eksistenco.²³ Kako misliti umetnost v svetu, v katerem prav

²⁰ V Franciji že dolga leta teče tudi burna razprava o tem, kako vzpostaviti etiko singularnosti na nekonceptualnih temeljih, ne da bi zašli v *reductio ad absurdum*. Kot poudarja dobri poznavalec razmer Jean-Luc Chalumeau (*Introduction aux idées contemporaines en France*, Librairie Vuibert, Paris 1998, str. 143), gre za dvoboj med kantovci in nietzschejevci (glavni pobudniki in aktivni soudeleženci so, na eni strani, Luc Ferry, Alain Renaut in Alain Badiou na drugi) glede razmerja med univerzalnimi vrednotami in singularnostjo. Prvi naj bi pod okriljem Kantove *Tretje kritike* peli slavospev pravu, drugi pa naj bi skušali z Nietzschejevo pomočjo utrditi moč posameznika v odnosu do oblasti.

²¹ Ob tem Nancy poda, z očitno aluzijo na Nietzscheja, svojo lastno vizijo večnega vračanja: nič se ne ponavlja, nič se ne vrača, razen sam tek časa, ki ni nikoli isti – prihajanje je vračanje istega, kolikor je isto neskončno drugačno. Tisto, kar je bilo razdrobljeno, ne bo nikoli več celovito, dionizično rekonstituirano.

²² *Le sens du monde*, str. 191.

²³ Nancy največkrat uporablja »l'être« kot substantiv v verbalno tranzitivnem pomenu,

fragmentacija pomeni prezentacijo bivajočega oziroma eksistence? Ali je to še umetnost, morda neka nova umetnost? Po Nancyjevem prepričanju lahko na ta vprašanja odgovorimo le z izpostavitvijo razmerja med umetnostjo in smislom eksistence. Gre za vprašanje, ali umetnost govori o smislu bivajočega ali ne? Drugače rečeno: Ali je v umetnosti (še) kaj smiselnega in bistvenega? Skratka, ali je umetnost (še) nujna za razumevanje smisla sveta?²⁴

Fragmentarnosti estetike se približamo s povratkom k njenemu izvornemu pomenu, k *aisthesis*, k čutnemu, ki se neposredno navezuje na ta ali oni čut. Ni čuta (*le sens*) nasploh, ni generičnega čuta: čut obstaja le na način difference, torej na pluralen način. Petih čutov, kolikor jih poznamo po osnovni fiziološki shemi, ne smemo obravnavati kot fragmente kakega enotnega transcendentalnega ali imanentnega čuta, kajti čuti so fragmentacija čuta, »ki je čut zgolj kot *fragment*«. ²⁵ Prav takšna naj bi bila, v vzajemnem smislu, tudi resnica eksistenčnega smisla (*le sens*). V tem Nancy vidi enega od pglavitnih razlogov, spričo katerega sta postali estetika in umetnost nujni pri problematizaciji smisla, namreč v času med 18. stoletjem in Heglom. Heglova teza o koncu umetnosti ne pomeni nič drugega kot »konec lepe (re)prezentacije inteligibilnega Smisla«²⁶, konec tistega, kar Hegel imenuje tudi »estetska religija«. Hegel je torej s prenosom bistva s transcendence v imanenco umetnost prepustil fragmentarni resnici, s čimer je pravzaprav trasiral rojstvo avtonomne umetnosti.²⁷

Ko Nancy obravnava čutno (*le sensible*) kot samolastno umetnosti in estetike, ga razume predvsem kot *občutje*, kot spoj čutnega (*le sensuel*) in čustvenega (*le sentimental*). Z vidika filozofije je temeljno občutje umetnosti estetsko ugodje (*le plaisir esthétique*)²⁸. Filozofski diskurz se s svojo pomenskostjo ni sposoben *dotakniti* niti čutov niti smisla, kajti ugodje dobi svoje mesto le prek otipa (*la touche*) oziroma dotika (*le toucher*).²⁹ Vsak dotik je uprostorjen, razlo-

se pravi kot bit, ki prehaja skoz bivajoče, tako da bi bilo v takih primerih najbolj primerno bodisi sloveniti ta izraz kar z bivajočim, bodisi ves čas ohranjati v mislih njegov pomen v smislu prehodnosti biti. Za bivajoče Nancy uporablja tudi izraz »*l'étant*«, ki je v morfološkem smislu deležnik glagola biti (*être*). Na vse to nas v *Smislu sveta* z izčrpno analizo opozarja tudi Nancy sam. Naj še opozorim, da ima v Franciji takšno razumevanje biti dolgo fenomenološko tradicijo.

²⁴ Nancy ob tem poudari, da želi s svojo estetiko ostati blizu moderni filozofiji umetnosti, predvsem Heglu, Nietzscheju in Heideggru.

²⁵ *Ibid.*, str. 197.

²⁶ *Ibid.*, str. 198.

²⁷ Obsežnejšo eksplikacijo svojega stališča o Heglovi estetiki Nancy podaja v besedilu *La jeune fille qui succède aux Muses*, (*La naissance hégélienne des arts*), v *Les Muses*, Galilée, Paris 1994, str. 71-97.

²⁸ Sem sodi tudi ugodje, prepleteno z neugodjem, v Burkovi in Kantovi estetiki sublimnega, kot tudi *Freudovo* sublimirano ugodje.

²⁹ Kot poudarja Nancy, naj bi stališče, po katerem je *dotik* najpomembnejše človeško čutilo, zagovarjal že Lukrecij.

čen, fragmentaren. Glede na to, da zadeva telo/bivajoče v celoti, je tudi absoluten, saj ni niti delen niti deljiv. »Umetnost je fragment, ker se dotika ugodja (*touche au plaisir*): umetnost *ugaja* in zahvaljujoč ugodju se dotakne/gane (*touche*) – in ta *dotik* je njeno bistvo. Umetnost je čutilna (*sensuelle*) prezentacija resnice.«³⁰ Kolikor gane, umetnosti »ni mogoče razdružiti od *ethosa* in *praxis* sploh; in ravno tako od diskurza in pomenskosti ne.«³¹ To ne pomeni, da je umetnost vsepovsod, brez razlike, pač pa to, da skuša diskurz zajeti umetniško utiranje smisla skoz čutnost (*la sensualité*). Čeravno ga omejuje reflektivnost jezika.

Na tej podlagi je mogoče razumeti fragment kot ugodje in bolečino, s čimer eksistirajoči uživa in trpi/prenaša svoje eksistiranje. In prav v toliko je umetnost, kot dotik (ne)ugodja, fragment. Užitek in trpljenje sta bitnostna načina prezenze eksistirajočega, vendar obstajata le kot »prezentacija brez prezentljivosti« (*la présentation sans présentité*).³² Njuna resnica se izpričuje le skoz dejanje oziroma dejavnost. Umetnost se torej ne nanaša na resnico tako, kot si je filozofija vselej želela, namreč v dokončnem, etabliranem smislu. Umetnost se kot resnica le vsakič znova in vselej že tudi drugače dotakne eksistirajočega, ga gane, in pomeni prezentacijo prezenze samo v smislu te konkretne, uprostorjene in časne dejavnosti: kot resnica smisla dejavno bivajočega. Kot *ethos*, ki je vselej *praxis*.

Smisel najpoprej pomeni dotik eksistence prek užitka in bolečine, oziroma, če dobesedno prenesemo Nancyjeve misli: smisel pomeni »biti dotaknjen/ganjen od eksistiranja«³³. In prav umetnost se zmore, zahvaljujoč svoji čutni opredeljenosti, najbolj neposredno dotakniti smisla, oziroma omogočiti občutje, se pravi to, kar smisel najpoprej je. Toda umetnosti, ponovno poudarja Nancy, primarno ne gre za prezentacijo (za) drugega; zanjo je bolj bistvena njena lastna manifestacija, zmožnost samolastne prezentacije, njen neskončno končni odnos do svojega lastnega smisla. Do tega, kako nas eksistenca zadeva.

Umetnost tako še naprej ostaja smotrnost brez smotra, pri čemer se je dogodila tudi »njena« zgodba kot religiozne ali ideološke umetnosti, oziroma kot (teološko)politične manifestacije. Umetnost je umetnost, kolikor se razpira »fragmentaciji smisla, kar eksistenca *je*«. ³⁴ Umetnost je občutje daru eksistence za nič. Brez kakršnega koli žrtvovanja. Potemtakem naloga umetnosti ne more biti podajanje »estetskega« odgovora na shizofreno, trgajočo

³⁰ *Ibid.*, str. 205.

³¹ *Ibid.*, str. 207.

³² *Ibid.*, str. 210.

³³ *Ibid.*, str. 198.

³⁴ *Ibid.*, str. 212.

neskončnost smisla sodobne eksistence. Umetnost lahko priča le kot umetnost bivanja v svetu: skozi svojo resnico in svoj smisel, ki sta brez poslanstva.

IV. Umetnost kot (pre)ostanek

Jean-Luc Nancy poglobi svoja razmišljanja o bistvu (sodobne) umetnosti v knjigi z naslovom *Les Muses* (1994) – *Muze*. Prevpraševanje njenega smisla bo še naprej v neposredni navezi s smislom sveta, kajti *okus*, poudarja Nancy, ni nič drugega kot »predložitev neke forme, nekega osnutja za neko dobo ali nek svet«³⁵. Tudi tokrat izpostavi, da umetnosti ni več mogoče razumeti v smislu »vélike umetnosti«, se pravi, v pomenu ideje o véliki formi, ki naj bi nas vpeljevala v kozmologijo svojega časa. Danes svet ni več *κοσμος*, ni več kozmos kot trdno strukturiran sistem vesolja. Temeljna značilnost sodobnega občutja sveta je prav njegova akozmičnost. V tem oziru je sodobna umetnost na sledi svojega bistva kot *enigme*. Morda je bila umetnost vselej takšna, le da se je njena enigmatičnost spreminjala v sorazmerju s spremenljivostjo smisla sveta. Umetnosti ni več mogoče razumeti, tudi vzvratno ne, kot procesa in napredovanja, marveč zgolj kot zaporedje in prehajanje. »Umetnost je glede na to, da vsakič nagovarja nek drug svet, vsakič znova radikalno *neka druga umetnost* (ne samo druga forma, drug stil, marveč drugo 'bistvo' 'umetnosti')«. ³⁶ Kakšna bo torej Nancyjeva končna sodba o bistvu (sodobne) umetnosti? Predlaga nam, da sežemo onkraj Heglove definicije umetnosti, ki zajema tudi vse ostale opredelitve umetnosti v zahodnoevropski metafiziki. Heglova teza o umetnosti kot čutni prezentaciji Ideje je opredelila njeno bistvo kot vrhovno lepoto, kot sij resnice, kot smisel biti. Umetnost je čutni smisel absolutnega smisla. Nietzsche nas je opozoril na to, da je prav nihilizem, kot volja do ničā, preprečil nadaljnjo pot takšnemu razumevanju smisla. Za moderni nihilizem smisla preprosto ni več. Toda razrešitev vprašanja smisla po Nancyju ni v nikarkršnem prevrednotenju vrednot, niti nietzschejevskem ne, kajti v tem primeru bi se še naprej nanašali na Idejo, pa četudi v najbolj »izčiščeni« obliki, tj. na čisto Idejo čistega smisla. Takšno iskanje smisla umetnosti oziroma smisla sveta še vedno razkriva neskončno željo po smislu in njegovi prezentaciji.³⁷ Tako Nancy zavrača vsakršno estetsko usmeritev, ki bi izhajala iz želje po upodobitvi nevidne idealitete, kajti prepričan je, da umetnost sledi zgolj »vidnemu«, vidnemu kot takemu oziroma čutnemu. Potemtakem se je pri pisanju *Muz*

³⁵ *Les Muses*, str. 139.

³⁶ *Ibid.*, str. 143.

³⁷ Nancy ob tem poudari, da želi ostati na sledi estetskim usmeritvam, kakor so jih začrtali Heidegger, Benjamin, Bataille in Adorno.

odrekel estetiki sublimnega prav tedaj, ko je bila ta še kako aktualna v razpravah o postmoderni umetnosti. Prepričan je namreč, da bistva umetnosti ni mogoče ponovno iskati v različnih načinih upodabljanja neupodobljive Ideje, kajti »če ni nevidnega, tudi vidne podobe nevidnega ni«. ³⁸ Če bi še naprej vztrajali pri estetiki sublimnega, bi ostali ujeti v ontoteološko shemo podobe nevidnega. Iztek ontoteološke funkcije umetnosti kot podobe je pravzaprav zaslutil že Hegel, vendar ga je zaobrnil v konec umetnosti kot take. Toda umetnost si je potem zaželela postati vidna in občutena drugače kot podoba; spremeni se njena ontološka usmeritev, s tem pa tudi njeno bistvo.

Glede na to skuša Nancy opredeliti umetnost kot *(pre)ostanek (le vestige)*, kot »tisto drugo podobe«. ³⁹ Kaj pravzaprav pomeni *(pre)ostanek*? ⁴⁰ Njegov izvor je treba iskati v teologiji in mistiki. Nancy se opre na Tomaža Akvinskega, ki je skušal vzpostaviti diferenco med podobo (*l'image*) in ostankom (*le vestige*), da bi lahko razločil med znamenjem Boga v razumski stvaritvi – človeku, ki je *imago Dei*, in drugimi znamenji, namreč v *(pre)ostanku* božjega stvarjanja. Ta preostali način ali *(pre)ostanek* Akvinski opredeli kot učinek, ki »predstavlja le vzročnost svojega vzroka, ne pa njegove forme« ⁴¹; za primer navaja dim, čigar vzrok je ogenj. *(Pre)ostanek* ne identificira svojega modela, v nasprotju, denimo, s kakim kipom (Akvinski navaja kot primer kip Merkurja, ki upodablja Merkurja in je tako njegova podoba). V dimu ni *eidosa* ognja. Poznamo sicer izrek »Ni dima brez ognja«, toda v našem primeru, poudarja Nancy, dim najpoprej velja kot odsotnost ognja, oziroma njegove oblike. Ugotavlja, kako je vse od Hegla očitno, da je »umetnost dim brez ognja, *(pre)ostanek* brez Boga, in ne prezentacija Ideje. Konec umetnosti-podobe, rojstvo umetnosti-*(pre)ostanka*«. ⁴² Morda pa je umetnost vselej že bila *(pre)ostanek*, dodaja Nancy, se pravi, da se je vselej izmaknila ontoteološkemu principu.

³⁸ *Ibid.*, str. 150.

³⁹ *Ibid.*, str. 150.

⁴⁰ Nancyjevo uporabo pojma »*le vestige*« nameravam sloveniti kot *(pre)ostanek*. *Ostanek* se navezuje na tisto, kar je ostalo iz preteklosti in prehaja v sedanost, *(pre)ostanek* pa je nekoliko bolj usmerjen v prihodnost, namreč kot tisto, kar ostaja še tudi za naprej, denimo, kot navaja *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (SSKJ, DZS, Ljubljana 1997, str. 1008), v pomenu »*biti še neporabljen, nerazdeljen, ostati*: ... kruha ji je preostalo le še za nekaj dni«, nato pa še v pomenu »*neopravljen, nenarejen*: ... preostalo mu je še nekaj izpitov« ter v pomenu »*edino mogoč, primeren*: ... kaj nam po vsem tem še preostane (*kaj lahko še storimo*)«.

Nancy skuša s pojmom »*le vestige*« zajeti obe konotaciji, navezujoč se tako na preteklost kot na prihodnost, seveda z mislimi na sedanost. Glede na to, da ga najpoprej navezuje, kot bo kmalu razvidno, na pojem *sledi*, kot tistega, »kar ostane« (SSKJ, str. 1244), bomo prefiks *pre-* pri besedi *pre-ostanek* izpisovali v oklepaju. A zgolj to: Nancyjev temeljni poudarek namreč ne bo toliko na *ostanku*, oziroma na preteklem (*le passé*), kot na samem prehanju (*passer*).

⁴¹ *Ibid.*, str. 152.

⁴² *Ibid.*, str. 154.

V umetnosti ne gre za identifikacijo modela ali vzroka, tudi na negativen način ne, marveč zgolj za izpostavitve *nečesa* (*quelque chose*), nečesa kot (pre)ostanka. Če še naprej razmišljamo po analogiji s teologijo, potem (pre)ostanek, *vestigium Dei*, pomeni tisto, kar je čutno, za razliko od človeka, ki je *imago* toliko, kolikor je *rationalis*. Čutno je torej nekaj, v čemer se podoba zabriše in Ideja zgubi. Ideja tu ostaja le še kot sledišče (*le tracé*), ne pa kot odtis (*l'impreinte*) svoje forme. Prav na teh teoloških tleh se skuša Nancy odreči ontoteološkemu pristopu k umetnosti: umetnost odslej⁴³ nima več opravka z upodabljaljočo čutnostjo in upodobljenim idealom. Sled kot (pre)ostanek ni več čutna sled nečutnega oziroma nadčutnega, ki bi nakazovala smer (*le sens*) k Smislu (*le Sens*). Pravzaprav umetnost niti sled (*la trace*) ni več, marveč le še sledeenje (*le tracement*) ali sledišče (*le tracé*) čutnega, in zgolj v tem je njen smisel.⁴⁴

Nancy se v želji po zadovoljivi eksplikaciji svoje estetske zastavitve nazadnje posluži še etimološkega pristopa k besedi *vestigium*, kolikor namreč ta izvorno pomeni stopalo, stopinjo. »(Pre)ostanek (*le vestige*) je ostanek (*le reste*) koraka.«⁴⁵ Korak je namreč nekaj, kar je mimo, brž ko se dogodi. Ni prezence koraka, je le njegova prehodnost. Korak torej nima svojega mesta: kar preostane, je že ostanek koraka. Korak je pravzaprav svoj lastni (pre)ostanek in v tem smislu ni niti viden niti neviden. Tako korak ritmizira vidno nevidnega, ali pa obratno. Tudi na podlagi tega naj bi bilo po Nancyju razvidno, da (pre)ostanek nima bistva. Smo le na njegovi sledi. Prav na takšen način smo odslej tudi na sledi bistvu umetnosti. Umetnost je danes le še svoj lastni (pre)ostanek, se pravi, da »ni niti degradirana prezentacija Ideje niti prezentacija degradirane Ideje, marveč predstavlja tisto, kar ni 'Ideja', premikanje, prihod, prehod, odhod vsakega prihoda v prezenco.«⁴⁶

Čigava pa pravzaprav sta korak in njegova stopinja? Zagotovo ne od bogov. Če pa že, potem kvečjemu kot (pre)ostanek njihovega odhoda, trdi Nancy. Mar iz tega ne izhaja, da umetnost ni izšla iz magije in religije, kot odtis klečočih kolen, ampak je bila njena drža že izvorno drugačna in samosvoja? Da torej vprašanje podobe ni nikoli zares prevzelo umetnosti? Idolatrija in ikonoklazem sta bila potemtakem predvsem zadeva racionalnega odnosa do Ideje. Zatorej umetnost niti v religiji ni bila religiozna (kar naj bi razumel že Hegel). Vselej je šlo za človeško stopinjo, za sled njegovega koraka. Toda ne človeka-Ideje, podrejenega zahtevi po tem, da bi bil podoba svoje lastne Ideje

⁴³ Ta časovnost se ne navezuje na umetnost v smislu njene sodobnosti, marveč na trenutek *Nancyjevega* uvida, ki torej zadeva bistvo umetnosti kot take in v celoti.

⁴⁴ Nedvomno bi bilo mogoče spregovoriti tudi o vzporednicah med Nancyjevo in Derridajevo estetiko, še zlasti na podlagi njune tematizacije pojma *sledi*.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 156.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 157.

ali Ideja svoje samolastnosti. Morda bi se bilo besedi človek najboljše kar izogniti, ker ponovno napotuje k Ideji, k podobi humanistične teologije. Nancy bi raje vpeljal *mimoidočega* (*le passant*).⁴⁷ Mimoidoči gre mimo, prehaja, preide, premine: je v prehodu (*le passage*), čemur z drugo besedo rečemo tudi eksistirati, s čimer po Nancyju mislimo »bit, ki prehaja iz biti same«⁴⁸. In v tem prehodu je izključno mesto smisla, vsa njegova prezenca.

V. Slutnja onkrajnosti nihilizma

V Nancyjevem zadnjem knjižnem delu, ki nosi naslov *La pensée dérobée* (2001) – *Zakrita misel*, zasledimo tudi poglavje *Nichts jenseits des Nihilismus*, posvečeno stoletnici Nietzschejeve smrti v letu 2000. Dvournost naslovne misli v nemškem jeziku je mogoče po Nancyjevem mnenju prevesti v francoski jezik le na simultan, podvojen način: »Nič ni onkraj nihilizma', ali pa 'Onkraj nihilizma, nič, nič sam'.«⁴⁹ Kako torej misliti nihilizem danes, stoletje po tem, ko ga je Nietzsche, poglavitni mislec nihilizma, napovedal v najtemnejših razsežnostih, obenem pa že zaslutil njegovo presež(e)nost? Kako razumeti sovpadnost temeljne devize nihilizma in, – vsaj po mnenju nekaterih -, postmodernizma: odsotnost smisla in cilja?

Nancy se torej pri prevpraševanju sodobnega občutja resnice in smisla nasloni na Nietzschejevo filozofijo, še zlasti pa ga intrigira naslednja njegova misel: «*Trajanje z onim 'zaman', brez cilja in smotra, je najbolj hromeča misel... Zamislimo si to misel v njeni najstrašnejši obliki: bivanje, kakršno je, brez smisla in cilja, vendar neizogibno vračajoče se, brez finala v nič: 'večno vračanje'*. To je najskrajnejša oblika nihilizma: nič, (ta 'nesmiselni') večno!»⁵⁰ Nancy na tej podlagi razume (večno) vračanje kot odsotnost finalnosti, slednjo pa kot odsotnost dokončnosti (*l'achèvement*) in pomenske sklenjenosti. Nič najpoprej pomeni nič vsakršne dospelosti (*l'aboutissement*). Izpostavitve vračanja potemtakem afirmira nič smotra, ne pa smoter v nič. Nietzsche torej zanika nič kot kraj dospelosti. Ni mogoče dospeti v nič, kajti vselej že nekam dospemo in se tako izmaknemo niču nič.

Večno vračanje, kakor ga prek Nietzscheja razume Nancy, ni puščobni in

⁴⁷ *Ibid.*, str. 158.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 158.

Tudi na tem mestu je očitna Nancyjeva verbalno tranzitivna raba substantiviranega glabola »être«.

⁴⁹ Jean-Luc Nancy, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, str. 159.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, par. 55, str. 38–39.

mehanični tek neopredeljenega časa: »Večno vračanje je struktura sedanjika: trenutek, kratek prehod eksistirajočega.«⁵¹ Nancy tako ponovi nam že poznano opredelitev eksistirajočega kot mimoidočega, s katero poudarja časovnost njegovega bivanja kot prehoda/prehodnosti. Prehod je čas od prihoda na svet pa tja do smrti, pri čemer je bivajoči že od rojstva naravnani k smrti.⁵² Glede na to, da njegova eksistenca poteka na način prehodnosti, nikdar ne dospe do dokončne resnice svojega obstoja, oziroma do smisla (onkraj) končnosti, marveč se večno vrača k pomenu resnice in smisla. To pa priča o neskončnosti njegovega samoosmišljanja. Prav v razkrivanju smisla kot odsotnosti smisla, smisla, ki obstaja le na način zakritosti – kot »zakrita misel« (*la pensée dérobée*), se pravi, ravno v razkrivanju zakritega se misel zave, da se dotika resnice. Toda »ta resnica se izmakne, brž ko se je dotaknemo, in prav v tem je resnična.«⁵³ Zato je naloga aktivnega nihilizma po Nancyju v tem, da »eksistirajočega odtegne *finalnemu* izničenju, zato da bi ga izpostavil večni *ničnosti*, ali, še natančneje, ničnosti kot večnosti.«⁵⁴ Kajti, kaj naj drugega pomeni totalitarno nasilje, če ne izničenje, ki je dospelo do svojega poslednjega Smisla, se pravi, uničenje v imenu neke totalitetne finalnosti?

Nancy je prepričan, da je bila v osrčju vseh (najstarodavnejših) verovanj določena »vednost o ne-vednosti ali vednost o nič«⁵⁵, le da je bila zakrita z naukom o pogubi in zveličanju. Morda je bila ravno ta vednost njihova najintimnejša in poslednja resnica. Prav Nietzschejeva zasluga je, poudarja Nancy, da je izpostavil to resnico, starejšo od nihilizma samega,⁵⁶ in jo na ta način razgalil. Za Nancyja je to dejstvo zelo pomembno, kajti tudi sam vidi sedanjost svojega časa, kot tudi bližnjo prihodnost, prav v razgaljanju »zakrite misli« o smislu, ki ni nič drugega kot »končna misel« o človekovem (samo)osmišljanju. V zadnji instanci si je človek na jasnem glede svoje minljivosti, prav nič pa ne ve o svoji *umrljivosti*.⁵⁷ Človeški smisel se tako razkriva kot »smisel onkraj smisla«⁵⁸, pri čemer pa nas njegova nedokončnost ne napeljuje k odvratnosti od

⁵¹ *La pensée dérobée*, str. 162.

⁵² Nancy torej ohranja heideggrovsko opredelitev bivajočega kot bitja za/k smrti, se pravi kot bitja, ki prehaja k svoji smrti.

⁵³ *Ibid.*, str. 163.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 163.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 163.

⁵⁶ Nancy je imel ob tem najbrž v mislih Nietzschejevo znamenito interpretacijo asketskega in religioznega osmišljanja trpljenja, ki se v delu *H genealogiji morale* zaključi z mislijo: »Človek bo še raje hotel *nič*, kot *nič* ne hotel...« (Nietzsche, Friedrich: *H genealogiji morale*, SM, Ljubljana 1988, str. 345).

⁵⁷ Človek ve, da je minljiv, da bo umrl, ne ve pa, kako je z njegovo umrljivostjo, s stanjem po smrti.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 164.

resnice. Nasprotno, resnica se razkriva kot resnica smisla prav kot njegova nedovršnost.

Osmišljanje ima po Nancyju smisel le, kolikor izpričuje intersubjektivno razmerje *med nami*, ki eksistiramo na tem svetu: «Izpostaviti se *ničnosti*, ne pomeni nič drugega, kot izpostaviti eksistence druge drugim.»⁵⁹ Tudi Nietzschejeva vizija prihodnosti naj bi izhajala predvsem iz prve osebe množine in se tako obračala *na nas*, tako da Nancy oporeka utečeni oznaki Nietzscheja kot misleca individualizma. Prav v tem intersubjektivnem razmerju *nas in med nami*, ki ga ne želi opredeliti z nobenim od pojmov, ki bi kakor koli aludirali na kolektivnost, Nancy zasluti »onkrajnost nihilizma«⁶⁰. To onkrajnost pa je treba nahajati tam, kjer je metafizika ni niti iskala, kaj šele našla, namreč v »*hic et nunc*, ki ne predstavlja nobenega cilja, nobenega finalnega bistva, niti skupnega niti individualnega, temveč zgolj vzajemno izpostavitvev in delitev vednosti o odsotnosti tega konca«⁶¹. Sodobno občutje resnice in smisla bi smeli opredeliti tudi kot »novo avanturo smisla«⁶², ko lahko šele na podlagi pripoznanja smisla kot manka smisla zares odkrivamo *sebe samim*. Toda ne na način razodetja, temveč z neskončnim razgaljanjem zakrite misli o naši končnosti. Zgolj tostran le-te, kar obenem implicira »željo po razgaljenosti biti (*la nudité de l'être*)«⁶³. Mar ne bi bilo treba torej izreči *hommage à Nietzsche*? S tem vprašanjem Nancy sklene svojo razpravo, saj je po njem prav ta mislec že razkrival bistvo smisla v njegovem (pre)ostanku kot absolutni nedovršnosti, kakor je moč razbrati iz njegove vpeljave smisla zgolj v pomenu nedokončne interpretacije.

Očitno je torej, da Nancy pri tematizaciji nihilizma ni želel obstati v dvoumnosti, ki jo je nakazal na začetku pričujoče obravnave, saj se nedvoumno odloči za drugi pomen, h kateremu nas napotuje naslovna misel *Nichts jenseits des Nihilismus*: »Onkraj nihilizma nič, nič sam.« Morda je temeljna razlika med Nietzschejevim in Nancyjevim ontološkim pristopom k resnici in smislu zasidrana prav v Nietzschejevi nemoči, da bi se izkopal iz navedene ambiguitete, in sicer prav tako v njenem dvojnem v smislu, kot dvoumnosti in razdvojenosti.

VI. Sodobno občutje resnice in smisla

Prevpraševanje resnice in smisla v svetu, v katerem smo danes, se v filozofiji steka v tematizacijo njenega statusa. Ko se želimo približati resnici in smi-

⁵⁹ *Ibid.*, str. 164.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 164.

⁶¹ *Ibid.*, str. 164.

⁶² *Ibid.*, str. 165.

⁶³ *Ibid.*, str. 165.

slu, se dotaknemo same meje pomenskosti in smiselnosti. Zato je mogoče status filozofije danes ugledati kot držo, ki se ji komajda še uspeva obdržati tostran meje izrekljivosti. Toda ta stiska filozofije, hkrati z njeno drznostjo, je obenem prav tisto razpoloženje, na katerem deleži sodobno občutje resnice in smisla. Razpoloženje, ki se je začelo oblikovati z Nietzschejem.

Jean-Luc Nancy se zaveda nemoči filozofije, da bi z refleksijo, ki je vselej že reprezentacija, neposredno zajela dotik kot najizvirnejše mesto človeškega razmerja s svetom. Pač pa naj bi bila tega zmožna umetnost. Zato Nancy vidi prihodnost filozofije predvsem v navezavi na estetiko, oziroma v refleksiji tega, kako se umetnost – prek vzbujanja (ne)ugodja – neposredno dotika tako samolastne resnice in smisla kot tudi tistih, katerih se je njena dejavnost dotaknila, oziroma jih ganila. Glede na to, da se umetnost kot vsakokratna konkretna ustvarjalnost izkazuje kot *ethos* in *praxis*, je Nancy prepričan, da se umetnost in etika nujno prepletata. Umetnost filozofiji omogoča, da prek estetike in etike na refleksiven način tudi sama zajame občutje resnice in smisla. Tako se ponovno vračamo k Nancyjevi izpostavitvi občutja, ki torej ni več le temeljna domena umetnosti, ampak tudi filozofije.

Potemtakem bi smeli skleniti, da Nancy ugleda možnost nadaljnjega obstoja filozofije v estetizaciji (in etizaciji) resnice in smisla.⁶⁴ Vendar se sam odreka temu, da bi njegovo misel označili kot estetsko. A vse kaže, da gre tu bolj za načelni zadržek, ki je nastal iz bojazni, da ga ne bi obtožili zapadlosti v esteticizem. Nancy se namreč odreka temu, da bi estetika in etika umetnosti predpisovali njeno resnico. Sveta ne želi omrežiti niti z estetskimi normami niti z etičnimi vrednotami. Smiselnost filozofije kot estetske in etične refleksije vidi predvsem v ontološki tematizaciji medčloveškosti, oziroma intersubjektivnosti. Tu še naprej ostaja temeljni pojem svoboda; njen nujni korelat pa Nancy uvidi – zagotovo tudi pod Lévinasovim vplivom – v pojmu odgovornosti. Sodobno občutje resnice in smisla se torej izpričuje skoz medsebojno odgovornost vseh nas v svetu in do sveta.

⁶⁴ Prav z vidika estetizacije resnice in smisla kaže, da je Nancyjeva filozofija najizraziteje na sledi Nietzschejevi misli. Že Nietzsche je namreč občutje resnice in smisla navezal na umetnost in estetiko, in sicer tako v ožjem kot v širšem (ontološko-etičnem) smislu. Pri tem je še posebej izpostavil recipročno pogojenost estetike, kot refleksije primarno čutne dejavnosti, in fiziologije. Tako je pretekli filozofiji zoperstavil predvsem čutnost in neposrednost kot temeljni komponenti umetnosti, in sicer v tolikšni meri, da je ves čas kolebal med prvobitnim, usodnostnim pomenom umetnosti na eni strani in filozofije na drugi, upajoč ob tem na njuno čim tesnejšo ontološko prepletanost. Na ta način se mu je komajda uspelo obdržati na brvi, ki ločuje estetizacijo od esteticizma. Nastala je veličastna zgradba, ki v generičnem smislu najvišje mesto poklanja umetnosti, a vrata vanjo vendarle še naprej odpira filozofija. Nancy seveda opusti Nietzschejevo estetizirano ontologijo kot upostavitve kozmosa po generičnih estetskih principih in kriterijih, kakor jih postavlja volja do moči. Potemtakem je njegova misel še za korak dlje od esteticističnih pasti.

Nancy se skuša s po-fenomenološko izpostavitvijo dotika posloviti od razprav, ki so v sodobni francoski fenomenologiji še danes zelo živahne, namreč o presegljivosti metafizike. Vendar se nam ob tem poraja pomislek, ali je res potrebno, da se filozofija vselej obeša na nek čut, v tem primeru na otip? Mar ni mogoče prebolevati metafizike kako drugače kot s preobrnitvijo okularocentrizma, ki že od Platona dalje favorizira vid, prav otip pa zaničuje kot najnižje od vseh čutov? Morda bi zadoščalo, če bi se zaustavili pri estetiki kot tematizaciji čutnega sploh.

Nancyjeva »končna misel« se osredotoča na smrtnost in minljivost (človeškega) bitja, čemur bi rada dodala, da bo spričo groze zgolj nič človek vselej podvržen skušnjavam nihilizma. Upirati se jim je mogoče le s pripoznanjem, da ni onkraj nihilizma nič drugega kot zgolj nič, nič sam. Kaže pa, da pri razkrivanju smisla v manku smisla, kakor nam ga narekuje naša končnost, ki vselej ostaja »zakrita misel« o naši umrljivosti, Nancy ostaja nekoliko nejasen glede občutja resnice in smisla na ravni umetnosti in estetike. Težko se je namreč strinjati z njegovim popolnim zavračanjem estetike sublimnega, pa četudi bi ga skušali upravičiti pod obnebjem deleuzevske opredelitve umetnosti kot *simulakra*, s katero je bila najodločneje ovržena platonistična naveza umetnika in Ideje. Navzlic suspenziji dokončnega smisla nam bo namreč nevidno vselej predstavljalo izziv. Ne glede na to, ali smo laično ali teistično naravnani. Prav človekova nevednost o lastni umrljivosti je porok njegovi radoživosti in radovednosti, ki ju izpričuje tudi s poskusi upodabljanja nevidnega. Potemtakem je tudi Nancyjeva opredelitev umetnosti, ki naj bi poslej ne imela nikakršnega stika več s katero koli Idejo, marveč le še s »premikanjem, prihodom, prehodom, odhodom vsakega prihoda v prezenco«, nekoliko preostra. Nancy tako pristane tam, kamor si predvsem ni želel dospeti: ne le k opredelitvi bistva umetnosti, ampak že tudi k normativni zapovedi, kako naj umetnost bo.

Filozofska misel Jean-Luca Nancyja je vendarle daljnosežna: četudi se zaveda pomanjkljivosti filozofije kot diskurza, mu navzlic pomislekom o reprezentaciji ne preostane drugega, kot da reflektira svet tako, da ga z mišljenjem reprezentira. Očitno je, da tega manka Nancy ne razume kot konec, marveč le kot kraj filozofije. Filozofija je pri kraju zgolj toliko, kolikor se je znašla na kraju svojega novega usodnostnega izziva. Filozofija naj izziva svoj lastni način biti, in sicer v naporu, da bi prek neogibne reprezentacije – kako kantovsko pravzaprav – svet mislila čim bolj neposredno in tako začutila svojo/njegovo resnico in smisel. Filozofija pri kraju bo torej le skrajna meja njene izrekljivosti. Brž ko bi namreč želela seči onkraj nje, bi že bila primorana obmolkniti, kar bi seveda pomenilo njeno samoukinitvev. Kar filozofiji niti ni tako tuje, meni Nancy, saj je v filozofiji že od Sokrata in njegovega skušnjavstva dalje

nekaj samomorilskega. Toda takšna pot se ne zdi smiselna, kajti tudi filozofija pri kraju zmore, pa četudi le skoz refleksijo – morda res še zlasti umetniške ustvarjalnosti, začititi vsakokratno občutje neposrednega razmerja s svetom. Zato predpostavljam, da t. i. manka filozofije, kakor ga narekuje njena limitna, (s)krajnostna drža, ni več smiselno presoјati kot slabost, marveč prav nasprotno: zmožnost reprezentacije je moč uzreti kot odlika filozofskega načina biti. Tako bi se filozofija lahko s ponosom obračala sama k sebi, k svoji reprezentacijski drži, in tako nehala objokovati (umetniško) neposrednost. Ob tem so se me še posebej dotaknile tiste Nancyjeve misli, ki se – navzlic strašljivim nihilističnim Zgodbam, h katerim nas zablja totalitarna neskončna dokončnost Resnice kot Smisla – ne odrekajo resnici in smislu. Za resnico in smislom se oziram prav na podlagi pripoznanja njune nedokončnosti, kakor ju razkrivam kot smrtno in minljivo bitje. Moja lastna končnost, izvorna resnica moje eksistence, torej poraja ves smisel smisla. S to mislijo pa se bržkone poslavljamo od nihilizma.

Valentina Hribar Sorčan
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani

Bibliografija

- Nancy, Jean-Luc, *L'oubli de la philosophie*, Galilée, Paris 1986.
 Nancy, Jean-Luc, *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.
 Nancy, Jean-Luc, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993.
 Nancy, Jean-Luc, *Les Muses*, Galilée, Paris 1994.
 Nancy, Jean-Luc, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.
 Nietzsche, Friedrich, *Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1967–1977.
 Badiou, Alain, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?«, v: *Filozofski vestnik*, XXI, št. 3, Ljubljana 2000, str. 103–119.
 Benoist, Jocelyn, »Nietzsche est-il phénoménologue?«, v: Marc Crépon (ur.), *Cahier Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000, str. 307–323.
 Chalumeau, Jean-Luc, *Introduction aux idées contemporaines en France, La pensée en France de 1945 à nos jours*, Librairie Vuibert, Paris 1998.
 Derrida, Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.

- Ferry, Luc, *Homo aestheticus, L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset, Paris 1990.
- Haar, Michel, *Par-delà le nihilisme, nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, Paris 1998.
- Kessler, Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, PUF, Paris 1999.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *L'imitation des Modernes (Typographies II)*, Galilée, Paris 1986.
- Van Den Abbeele, Georges, »Lost Horizons and Uncommon Grounds: For a Poetics of Finitude in the Work of Jean-Luc Nancy«, v Darren Sheppard, Simon Sparks and Colin Thomas (ur.), *On Jean-Luc Nancy, The Sense of Philosophy*, Routledge, London/New York 1997, str. 12–18.

O KRITIČNI RAZSEŽNOSTI UMETNOSTI: LYOTARD IN JAMESON

ERNEST ŽENKO

1.

David Carroll je zapisal, da bi verjetno le malokdo zanikal, »da umetnosti pripada 'določena' zunanost in neodvisnost v odnosu do filozofije, zgodovine in družbenopolitične sfere; da vsega v umetnosti ni mogoče utemeljiti ali ni določeno v vseh njenih vidikih, s temi drugimi polji. In vendar obstaja glede obsega in pomena te zunanosti oz. neodvisnosti veliko polemik: nekateri bi jo želeli zmanjšati kot je le mogoče, da bi bistvo umetnosti izpeljali iz drugih polj, medtem ko drugi spet vztrajajo, da superiornost, univerzalnost, transcendentnost ali preprosto kritična moč umetnosti leži v tem, da je *drugo* in da je nujno to drugost spoštovati in braniti za vsako ceno.«¹

Razprave glede statusa umetnosti so v zgodovini filozofije pogoste in dobro znane (vse od spora med pesniki in filozofi), vendar pa problem odnosa med umetnostjo in »ne-umetnostjo« (pri čemer je »ne-umetnost« lahko politika, ekonomija, filozofija, zgodovina itn.) ostaja predmet tudi sodobne filozofije in teorije. V pričujočem besedilu predstavljam pomembna sodobna avtorja, Jean-Françoisa Lyotarda in Fredrica Jamesona, ki vsaj glede tega vprašanja zagovarjata diametralno nasprotni stališči (med njima obstaja namreč tudi precej skupnih točk).

Tako v Lyotardovih kot v Jamesonovih delih se filozofija kulture in umetnosti pojavlja v tesni navezavi na probleme sodobne družbe in politike. Oba sta zaslovela s svojima prispevkoma k razpravi o postmodernizmu, kjer sta problematizirala prelom v družbi in kulturi, do katerega je prišlo ob koncu dvajsetega stoletja. Za oba je umetnost v nekem odnosu družbe in politike, ta odnos pa je mogoče zapopasti ob uporabi pojma totalitete (Jameson), ali s kritiko tega pojma (Lyotard). Prav tako oba pripisujeta velik pomen kritični

¹ David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, Routledge, New York in London 1989, str. 23.

vlogi umetnosti, pri čemer imata vsak svoj pogled na to, kaj in kakšna naj bi bila kritična umetnost.

2.

Problem odnosa med umetnostjo in filozofijo, ki ga je mogoče izraziti tudi kot odnos med umetnostjo in resnico, je verjetno eden izmed najstarejših načinov zastavljanja vprašanja o statusu in naravi umetnosti. Vendar pa je tako zastavljeno vprašanje hkrati tudi vprašanje o statusu in naravi same filozofije. Jameson in Lyotard tu sledita različnima filozofskima pristopoma. Jameson sledi predvsem Heglovi filozofiji, medtem ko je za Lyotarda najpomembnejše izhodišče za to razpravo Nietzsche (predvsem v zgodnejših delih, pozneje Kant in Wittgenstein).

V Heglovi filozofiji, ali nemara bolje rečeno, v Jamesonovem branju Heglove filozofije, je umetnost le ena izmed stopenj na poti k absolutni vednosti oz. resnici, kar z drugimi besedami pomeni, da je umetnost le nepopolna oblika filozofije. Filozofija umetnost na določeni točki vključi vase (*inkorporira*) ter nadaljuje svojo pot »prek« nje (z ukinitvijo in preseganjem) na višjo stopnjo, k višji in popolnejši obliki zavesti. Umetnost ima potemtakem svojo vlogo v okviru zgodovinske totalitete in ta vloga ni nič manj kot to, da je *najvišji način, na katerega resnica prihaja do svojega obstoja*. Toda ta pomembna vloga je umetnosti zagotovljena le določen čas, določeno obdobje zgodovine. Po »koncu umetnosti« namreč filozofija prevzame njen položaj in sama postane najvišji način prikazovanja absoluta. Kaže torej, da ni mogoče, da bi umetnost in filozofija obstajali istočasno druga ob drugi, temveč imamo v določenem trenutku zgodovine *ali* eno *ali* drugo; kajti tako umetnost kot filozofija imata dejansko popolnoma isto vlogo – prikazovati resnico.

To ne pomeni, da po dogodku, ki ga poznamo kot »konec umetnosti«, nimamo več slik, kipov, romanov itn., temveč zgolj to, da jih ne obravnavamo več kot umetniška dela. Umetnost je zdaj nekaj, kar pripada zgodovini in nam odkriva resnico o preteklih časih; zato je naj bo varno zaprta v muzeju ali galeriji. Posledično to pomeni, da je brezpredmetno govoriti o kakršnemkoli kritičnem potencialu umetnosti.

Toda zgodovina je nedvoumno pokazala, da se je Hegel motil. Naznanil je konec umetnosti, izkazalo pa se je ravno nasprotno – da dvajseto stoletje ni bilo stoletje filozofije, temveč eno izmed najbolj cvetočih obdobj umetnosti v vsej človeški zgodovini. Jameson zato predlaga popravek k Heglu in drugačno branje odnosa med umetnostjo in filozofijo. Ob tem pa še vedno trdi, da lah-

ko v določenem zgodovinskem trenutku zapopade in prikaže absolut zgolj ena »človeška aktivnost«, kajti obstaja lahko le ena resnica.²

Jameson trdi,³ da sta že v Heglovem času obstajali dve različni obliki umetnosti: prvo je mogoče poistovetiti z *lepim* in drugo s *sublimnim*. Umetnost kot se po Jamesonu res konča s Heglovim »konceom umetnosti«, vendar pa umetnost kot sublimno preživi kot *modernizem*.⁴ Umetnosti torej ni nadomestila filozofija, kot je pričakoval Hegel, temveč sublimno, ki zamenja staro obliko umetnosti ter si zdaj – kot nova oblika umetnosti – lasti resnico.

S tem se zgodovina (umetnosti) še ne konča. Ob koncu modernizma, ki ga Jameson postavlja na začetek šestdesetih let dvajsetega stoletja, se namreč zgodi nova sprememba v odnosu med umetnostjo in filozofijo. Tudi ta dogodek po njegovem mnenju ne odpre poti h končnemu »zmagoslavju« in prevladi filozofije, temveč je vezan na proces razkroja modernosti; na proces, ki je vodil v pojav *teorije*. (Le-ta ni povezan zgolj z izginotjem velikih avtorjev modernizma, temveč ga je spremljal pojav zdaj enako slavnih in pomembnih teoretikov – vključno s samim Jamesonom.)

»Nemara bi lahko trdili«, piše Jameson, »da se Hegel sploh ni tako zelo zmotil; in da bi bilo mogoče obravnavani dogodek vsaj deloma razumeti kot razkroj figuracije v vsej njeni intenzivnosti [in preoblikovanje] v novo obliko lucidnosti.«⁵ Teorija je torej izšla iz področja estetskega, iz kulture modernosti, ki jo je mogoče enačiti s sublimnim. Drugi del estetskega, lepo, katerega je – kot način prikazovanja resnice – zamenjalo sublimno na začetku modernizma, pa se je vrnil kot proces kolonizacije dejanskosti z vizualnimi in prostorskimi oblikami kot vir čistega užitka in zadovoljitve (ter brez zahteve po absolutu ali resnici).

Kot kaže sta po koncu modernizma obe obliki umetnosti, lepo in sublimno dokončno izgubili svoj kritični potencial, saj ne moreta več odkrivati resnice o družbenopolitični totaliteti oz. dojemati in prikazovati absolut, ali z drugimi besedami, izrekati resnice o svetu poznega kapitalizma. Po Jamesonovem prepričanju je tudi filozofija stvar preteklosti, saj je možna le v okviru sistema, Hegel pa posledično ostaja njegov zadnji filozof.

² To je ena izmed najpomembnejših značilnosti filozofije, ki totaliteto dojema kot dinamično bitnost. Vendar pa tudi v tem primeru totaliteta ne dopušča pluralizma – vedno obstaja v nekem trenutku le *ena* resnica; kar pa ne pomeni, da je ta resnica večna, saj se skladno z razvojem totalitete razvija tudi (njena) resnica.

³ Cf. Fredric Jameson, »'End of Art' or 'End of History'?«, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998*, Verso, London 1998, str. 73–92.

⁴ Jameson na tem mestu sledi Philippu Lacoue-Labarthe, ki je trdil, da je to, kar imenujemo modernizem, mogoče poistovetiti s samim sublimnim.

⁵ Jameson, *op. cit.*, str. 85.

3.

Liotard postavlja odnos med umetnostjo in filozofijo v povsem drugačen okvir. Zanj je temeljni vir razprave o tej problematiki Nietzsche, ki je trdil, da religija, morala in filozofija predstavljajo dekadentne oblike delovanja človeka ter je v umetnosti 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 njegovo 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 Carroll vidi v tem, da »bo [umetnost] pričela prevzemati nase prav tiste značilnosti, katerim naj bi nasprotovala. [...] Čeprav Nietzsche neprestano kliče po umetnosti kot sredstvu v boju za resnico, bo ta ista umetnost, ko bo postavljena kot 'suverena in univerzalna', postala zgolj še ena različica resnice.«⁶ Vprašanje je, ali je sploh mogoče z uporabo estetskega polja pokazati na omejitve teoretskega, spekulativnega, moralnega ali političnega polja, ne da bi ob tem estetsko postalo le njihovo nadomestilo? To pa je nadalje tudi vprašanje, ki je izjemno pomembno za Lyotarda.

Verjetno ni noben sodobni kritični filozof tako odločno in radikalno zagovarjal zunanosti 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 udejaniti.

Po Lyotardovem prepričanju je takšna vrsta aktivnosti (se pravi, zgoraj navedene oblike umetnosti) učinkovita, ker je »funkcionalno – beseda je zelo slaba; bolje bi bilo reči kar naravnost ontološko – postavljena izven sistema in

⁶ Carrol, *op. cit.*, str. 3.

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.«⁷ 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, ta 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.«⁸ 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 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. Umetnosti 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 samga področja estetskega. To je za Lyotarda beg od dogmatizma. Kot piše Carroll: »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.«⁹

Po delu *Libidinalna ekonomija* se je Lyotard odvrnil od Nietzschejeve filozofije ter se pričel ukvarjati s problemi jezika, vendar pa je prepričan, da mora biti umetnost nekaj zunanjega, nekaj, česar ni mogoče podrediti drugim družbenim sferam, zanj ostalo enako pomembno kot prej. Kljub temu je v njegovih poznejših delih mogoče zaslediti spremembo v pojmovanju odnosa med umetnostjo in filozofijo.

⁷ Jean-François Lyotard, *Driftworks*, Columbia University Press, New York 1984, str. 16.

⁸ *Ibid.*, str. 72.

⁹ Carroll, *op. cit.*, str. 30.

V besedilu z naslovom »Odgovor na vprašanje – kaj je postmodernizem?«, Lyotard govori o postmodernem umetniku in pisatelju: »Postmoderni umetnik ali pisatelj je v istem položaju kot filozof: besedilo, ki ga piše, [umetniško] delo, ki ga ustvarja, v načelu nista določena z vnaprej določenimi pravili in ju ni mogoče soditi glede na določujočo sodbo, z uporabo znanih kategorij na besedilu ali delu. Ta pravila in kategorije so tisto, kar sámo umetniško delo [še] išče.«¹⁰ Tako torej umetnost ni le zunanja v odnosu do drugih družbenih sfer, temveč je na nek način »zunanja« tudi sami umetnosti: deluje brez pravil, da bi (pozneje) »oblikovala pravila tega, kar *bo šele bilo narejeno*«. ¹¹

4.

Če za Lyotarda velja, da se (še vedno, tudi po »prelomu«) ukvarja s slikarstvom in umetnostjo v splošnem, pa je družbeni pomen umetnosti za Jamesona enkrat in za vselej izgubljen. Umetnost je zanj le ena imed mnogih oblik kulture, ki je že davno tega izgubila svojo kritično razsežnost. V enem svojih zgodnejših besedil Jameson odkriva svoj pogled na kritično umetnost, kjer vsaj deloma razkriva, zakaj je svoje zanimanje preusmeril od umetnosti na kulturo. V sedemdesetih letih je Jameson zapisal, da ima umetnost izredno pomembno vlogo v družbi, ta vloga pa je v tem, da se »upira moči postvarenja [reifikacije] v potrošniški družbi ter ponovno odkriva tisto kategorijo totalitete, ki jo danes sistematično spodkopava sedanja fragmentacija na vseh ravneh življenja in obstoječe družbene organizacije.«¹²

Po Jamesonovem prepričanju bi nam torej morala umetnost dati podobo obstoječega reda (kar je zanj svet poznega kapitalizma), z drugimi besedami, morala bi nam ponuditi sliko totalitete. Umetnost kot del te vseobsegajoče totalitete naj bi ta svoj kritični cilj dosegla skozi vrsto kognitivne upodobitve oz. *kognitivnega mapiranja*. Umetnost naj bi izdelala »kognitivni zemljevid« te totalitete in nas s tem prepeljala onstran očitne fragmentacije, kateri smo priča v sodobnem svetu. Vprašanje pri tem je le, kako lahko umetnost »naredi« kaj takega? Jameson je namreč veliko svojih naporov posvetil iskanju take oblike umetnosti, vendar je ni nikoli našel (ter se zato od nje odvrnil). Nema- ra prav zato, ker bi bila umetnost pri svojem početju uspešna le, če bi proi-

¹⁰ Jean-François Lyotard, »Answering the Question: What is Postmodernism?«, v: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, str. 81.

¹¹ *Ibid.*

¹² Fredric Jameson, »Reflections on the Brecht-Lukács Debate«, *The Ideologies of Theory. Essays, 1971–1986*, Zv. 2, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, str. 146.

zvedla kognitivni zemljevid dejanskosti v merilu 1:1, torej nekakšen paradoksen (in neizvedljiv) zemljevid, ki ga poznamo iz Borgesove literature.

Po drugi strani ima za Lyotarda umetnost vedno značaj *dogodka*. Kot dogodek, ki postavlja in daje v uporabo nova pravila, umetnost razbija dotle veljavni red. Umetnost kot dogodek dejansko ruši vsako možno totaliteto. Toda, dokler ostaja v okvirih svojih lastnih meja, pravzaprav ruši le svoje lastne pogoje, zato si je težko predstavljati, kako lahko popolnoma razvije in odkrije svojo kritično razsežnost. Še več, težko si je zamisliti obliko umetnosti, ki ne bi bila oblikovana (tudi) s pomočjo pravil veljavnih ekonomskih oblik organizacije; umetnosti namreč ni mogoče postaviti izven sistema.

Imamo torej dva radikalno različna pogleda na umetnost, recimo jima totalizirajoči (Jameson) in antitotalizirajoči (Lyotard). Oba trdita, da je umetnost družbeno izredno pomembna, ker v sebi nosi močan kritični potencial, vendar pa kaže, da umetnost po koncu modernizma ne sledi niti enemu niti drugemu. Je kritična umetnost sploh še možna?

Ernest Ženko
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

DUŠA-STROJ – SKRITI SUBJEKT

DIDEROT IN *L'ÂME-MACHINE*

MIRAN BOŽOVIČ

1. *Machine à réflexion*

Diderot v svojih *Éléments de physiologie* – to obsežno delo, ki v glavnem sestoji iz fragmentov oziroma neurejenih in občasno med sabo nepovezanih zapiskov o fiziologiji, psihologiji in filozofiji, ki si jih je Diderot v letih pred smrtjo delal ob prebiranju medicinskih del, velja za »njegov testament materialistične filozofije«¹ – omenja primer nekega bolnika, ki je štiri desetletja preživel v stanju popolne otopelosti, nato pa se je nekaj dni pred smrtjo ovedel, in sprašuje, »kaj je njegova duša počela v tem dolgem intervalu?«² Diderot ob tem kajpada meri na ključno nevšečnost, ki preži na pristaše filozofskega sistema, ki ga La Mettrie imenuje spiritualistični sistem človeške duše,³ po katerem je bistvena lastnost duše kot substance, ki je realno različna od telesa, prav mišljenje: če je duša res duhovna substanca in če je mišljenje res njena bistvena lastnost, ali to ne pomeni, da duša v času, ko ne misli, ne obstaja?

Ne le radikalnim materialistom, kot sta bila La Mettrie in Diderot, sklep o neobstoju duše v času, ko ne misli – ki sicer nezgrešljivo sledi iz njegovega metafizičnega sistema –, se je zdel nesprejemljiv celo imaterialistu Berkeleyju. Če je namreč, kot pravi Berkeley, obstoj tega, kar imenujemo *soul or myself*, duša ali jaz, v tem, da misli, hoče in zaznava,⁴ potem seveda tisti trenutek, ko preneham misliti, hoteti ali zaznavati – se pravi tisti trenutek, ko padem v globok spanec brez sanj ali zgubim zavest –, pač preneham obstajati. Za Berkeleyja torej problem ni samo v tem, ali telesa obstajajo *during the intervals*

¹ Pierre Lepape, *Diderot* (Pariz: Flammarion, 1991), 412.

² Diderot, *Éléments de physiologie*, v: *Oeuvres*, ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994), 1:1282.

³ La Mettrie, *L'Homme-machine*, v: *Oeuvres philosophiques*, ur. Francine Markovits (Pariz: Fayard, 1987), 1:63.

⁴ Berkeley, *Razprava o načelih človeškega razuma*, v: *Filozofski spisi*, prev. Zdenka in Frane Jerman (Ljubljana: Slovenska matica, 1976), 109–10.

between our perception of them, v intervalih med našimi zaznavami teh teles,⁵ ampak tudi v tem, ali *sam duh* obstaja v intervalih med *svojimi* mislimi, hotenji in zaznavami. Vendar pa Berkeleyjevih pogostnih trditev, da namreč *the soul always thinks*, duša vedno misli,⁶ oziroma da *the mind always & constantly thinks*,⁷ duh vedno in stalno misli, ne gre razumeti v smislu, kot da bi duša ves čas obsesivno mislila prav iz strahu, da ne bi tisti trenutek, ko bi prenehala misliti, prenehala obstajati.

Lep literarni zgled duha, ki ves čas misli prav iz strahu, da ne bi tisti trenutek, ko bi prenehal misliti, sam prenehal obstajati, uteleša vitez Agilulf, junak Calvinove novele *Neobstoječi vitez*, ki kot čisti, neutelešeni duh prebiva v praznem oklepu. Njegovo obsesivno obnašanje – nikoli namreč ne zatisne očesa, ampak cele noči blodi naokrog in kompulzivno prešteva liste in storže na drevesih, rešuje aritmetične in geometrijske probleme, najraje pa iz drevesnih storžev sestavi trikotnik in nad njegovimi stranicami še kvadrate, nato pa v nedogled premleva Pitagorov izrek, itn. – postane smiselno šele takrat, ko zremo, da tisti trenutek, ko se ga poloti spanec, oziroma tisti trenutek, ko preneha misliti, dobi občutek, da se bo »razblinil« oziroma »pogreznil v nič.« Kot čisti duh Agilulf torej dejansko izkuša, da je prav mišljenje tisto, kar ga vzdržuje v obstoju, in da bi tisti trenutek, ko bi prenehal misliti, prenehal obstajati. Zato si seveda, razumljivo, ne upa zatisniti očesa. Kadar se ga loteva spanec, poskuša to tako rekoč predsmrtno stanje premagati tako, da se loti opravil, ki od njega terjajo čimvečji miselni napor. S tem, da poskuša ves čas misliti »natančne in določne misli,« ne odganja zgolj spanca, ampak izničenje, ki bi ga prinesel spanec kot odsotnost zavesti oziroma mišljenja. Kot sam pravi, če bi zaspal samo za hip, »se nikoli več ne bi ovedel, ampak bi bil za vedno zgubljen. Zato ostajam popolnoma buden vsak trenutek dneva in noči.«⁸

Takšna drža duha, ki si ne bi upal zatisniti oči iz strahu, da bo prenehal obstajati, bi bila v Berkeleyjevem univerzumu upravičena samo, če v njem ne bi veljala neka povsem določena teorija časa (kot bi bila, po drugi strani, drža duha, ki si ne bi upal zatisniti oči iz strahu, da bo svet prenehal obstajati, v tem univerzumu upravičena samo, če v njem ne bi bilo Berkeleyjevega Boga, ki svet ves čas zaznava oziroma, natančneje, si ga zamišlja). Berkeley namreč prav zaradi tega, da mu ne bi bilo treba reči, da duša ta čas ne obstaja, raje

⁵ *Ibid.*, 68.

⁶ *Ibid.*, 90.

⁷ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, v: *Philosophical Works*, ur. M. R. Ayers (London: Dent, 1992), 314.

⁸ Italo Calvino, *The Nonexistent Knight & The Cloven Viscount*, prev. A. Colquhoun (New York: Harcourt Brace, 1962), 20–22.

reče nekaj drugega, namreč to, da *sam ta čas, v katerem duša ne bi obstajala, ne obstaja*. Kar namreč po Berkeleyju za posameznega duha konstituira njegov čas – in vsak duh ima svoj čas, ki je povsem subjektiven, ni pa nikakršnega absolutnega časa –, je prav zaporedje idej v samem tem duhu.⁹ To pa seveda pomeni, da takrat, kadar v duhu ni zaporedja idej, tudi časa ni. Če pa takrat, kadar ni zaporedja idej, ni časa, potem seveda med trenutkom, ko padem v stanje popolne otopelosti, in trenutkom, ko se spet ovem, pač ni časa, v katerem kot duh lahko ne bi obstajal. Po Berkeleyju bi bilo potemtakem za bolnika, ki ga omenja Diderot, mogoče reči tole: ne, da njegova *duša* ni obstajala v »dolgem intervalu« med trenutkom, ko je padel v stanje popolne otopelosti, in trenutkom, ko se je spet ovedel – ampak *sam ta interval* ni obstajal. To se pravi, da enostavno ne obstaja čas, v katerem njegova duša ne bi obstajala. In prav v tem smislu je treba razumeti Berkeleyjevo trditev, da namreč duša vedno misli: duša »vedno« oziroma natančneje, *ves čas* misli, ker enostavno ni časa, v katerem lahko *ne* bi mislila.¹⁰ In ker je *sam ta interval* med trenutkom, ko je padel v stanje popolne otopelosti, in trenutkom, ko se je spet ovedel, po Berkeleyju *nothing*, nič – *those intervals* [namreč intervali, v katerih v duši ni nikaršnih misli, hotenj ali zaznav, se pravi intervali smrti, izničenja, globokega spanja brez sanj, zamaknjenj itn.] *are nothing*¹¹ –, se je bolnik iz stanja otopelosti, strogo vzeto, prebudil takoj naslednji trenutek po tem, ko je padel vanj. Čas štirih desetletij, kolikor je v očeh ljudi okrog njega trajal ta interval, ki ga je konstituiralo »zaporedje idej« bolnikovega odrevenelega telesa v njihovem duhu, sam seveda ni nič manj subjektiven od bolnikovega – absolutnega časa pa v Berkeleyjevem univerzumu ni.

Še Descartesu bi bilo takrat, kadar bi duša prenehala misliti, »laže verjeti, da je prenehala obstajati, kakor pa si zamisliti, da bi lahko obstajala brez mišljenja.«¹² Tega, da bi duša »lahko obstajala brez mišljenja,« si Berkeleyju ne bi bilo nič laže zamisliti kot Descartesu – laže kot to, da takrat, ko preneha misliti, sama preneha obstajati, pa mu je bilo verjeti, da takrat zanjo preneha obstajati sam čas. V Berkeleyjevih očeh je moral biti sklep o neobstoju duše v času, ko ne misli, potemtakem nevzdržen celo do te mere, da je bil za to, da bi se mu izognil, pripravljen tvegati nemara nič manj nevzdržen sklep o neob-

⁹ Berkeley v pismu Samuelu Johnsonu, 24. marca 1730, v: *Philosophical Works*, 354; prim. *Razprava o načelih človeškega razuma*, 90.

¹⁰ Več o Berkeleyjevi teoriji časa, glej Ian C. Tipton, *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism* (London: Methuen, 1974), 271–96; George Pitcher, *Berkeley* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), 206–11 in A. C. Grayling, *Berkeley: The Central Arguments* (London: Duckworth, 1986), 174–83.

¹¹ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 308.

¹² Descartes v pismu Gibieufu, 19. januarja 1642, v: *Oeuvres philosophiques*, ur. Ferdinand Alquié (Pariz: Garnier, 1967), 2:909.

stoju samega časa, v katerem duša ne bi mislila. Če bi čas obstajal tudi še potem, ko je duša enkrat prenehala misliti, pa bi bil – kot lahko sodimo, denimo, na osnovi beležke 652 v *Philosophical Commentaries*, kjer pravi, da »trditi, da duh obstaja brez mišljenja, pomeni protislovje, nesmisel, nič«¹³ – seveda tudi Berkeley brez dvoma prej pripravljen verjeti, da je duša prenehala obstajati, kakor pa verjeti, da bi lahko obstajala brez mišljenja.

Po Diderotu pa na osnovi stanj, kot so popolna otopelost, globok spanec brez sanj, nezavest itn., »ne sklepamo na neobstoj duše,« temveč na njeno *identité avec le corps*,¹⁴ istovetnost s telesom: duša namreč ni nič drugega kot življenje in organiziranost samega telesa – *L'organisation et la vie, voilà l'âme*¹⁵ – in potemtakem obstaja toliko časa, dokler obstaja telo. Medtem ko v očeh spiritualistov duša, strogo vzeto, nikoli ne spi – tisti trenutek, ko bi zaspala, bi ali sama prenehala obstajati ali pa bi prenehal obstajati sam čas –, pa se v očeh materialistov »utrudi tako kot telo in počiva tako kot telo,«¹⁶ kot pravi Diderot, oziroma »duša in telo zaspita skupaj,«¹⁷ kot pravi La Mettrie. Ne brez mišljenja – duša *n'est rien sans le corps*,¹⁸ ni nič brez telesa.

Po Diderotu je mišljenje potemtakem očitno naključna in ne bistvena oziroma poglobitna lastnost duše, kar za dušo, ki je sama istovetna s telesom oziroma njegovo »organizacijo« ali notranjim ustrojem, seveda ni prav nič nenavadnega. Povsem enakega mišljenja je tudi La Mettrie, ki nekje pravi, da njegova »duša nenehno razodeva, ne mišljenje – ki je, karkoli že pravijo kartezijanci, njena naključna lastnost –, temveč dejavnost in občutljivost,«¹⁹ pred njim pa tudi Locke, ki sam zase pravi, da ima »eno tistih otopelih duš, ki se ne zaveda, da bi ves čas premišljevala o idejah«: ker je »zaznavanje idej za dušo to, kar je gibanje za telo – ne njeno bistvo, ampak ena izmed njenih operacij,« v Lockovih očeh »to, da bi duša vedno mislila, ni nič bolj nujno kot to, da bi se telo vedno gibalo«; nenehno mišljenje je »morda privilegij neskončnega Stvarnika in Ohranjevalca vseh stvari, ki nikoli ne zatisne očesa niti ne zaspi, ne pa pristojnost končnih bitij, vsaj ne človeške duše.«²⁰

Ne le, da je mišljenje po Diderotu naključna lastnost duše, ampak še več: Diderot je nemara edini filozof, ki je trdil, da je mišljenje nasprotno naravi in da lahko celo škodi našemu zdravju: »Nič ni bolj nasprotno naravi kakor red-

¹³ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 314.

¹⁴ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, v: *Oeuvres*, 1:711.

¹⁵ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1316.

¹⁶ *Ibid.*, 1282.

¹⁷ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 68.

¹⁸ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1282.

¹⁹ La Mettrie, *Traité de l'âme*, v: *Oeuvres philosophiques*, 1:170.

²⁰ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ur. A. C. Fraser (New York: Dover, 1959), 1:128.

no premišljanje [*la méditation habituelle*] oziroma drži znanstvenika. Človek je rojen za to, da deluje. Svoje zdravje dolguje gibanju.«²¹ (Ob tem se Diderot najbrž spominja let, ko je zaradi dolgotrajnega sedenja sam bolehal za hudi mi prebavnimi motnjami in mu je zdravnik svetoval, naj se več giblje in piše stoje.²²) Medtem ko znanstvenik *pense beaucoup et se remue peu*, veliko misli in se malo premika, pa je človek ustvarjen *pour penser peu, et agir beaucoup*, da malo misli in veliko deluje.²³ Isto misel srečamo tudi v *D'Alembertovih sanjah*, kjer Bordeu ugotavlja, da ljudje dandanes »tako malo hodimo in tako malo delamo, mislimo pa toliko,« da se prav lahko zgodi, da bo od človeka nekoč v prihodnosti ostala samo še glava²⁴ (tako kot bodo od ljudi, ki se vdajajo »nebrzdanemu ljubimkanju,« nekoč v prihodnosti ostali samo še ... – to misel, ki si je gospodična de l'Espinasse v *D'Alembertovih sanjah* ne upa izreči do konca, do potankosti razvije junakinja nekega drugega Diderotovega dela, namreč erotičnega romana *Les Bijoux indiscrets*, ki nas bo zanimal v nadaljevanju). Od tod nemara tudi številni, vztrajno ponavljajoči se motivi, ki v Diderotovih delih povezujejo mišljenje z gibanjem – pa čeprav samo v mislih: pri delu *La Promenade du sceptique*, ki razpade na *L'allée des épines*, *L'allée des marronniers* in *L'allée des fleurs*, je očiteno že iz naslova; premišljanje o Vernetovem slikarstvu v znamenitem *Salon de 1767* ne poteka tako, da bi Diderot obstal pred vsako razstavljeno sliko posebej in se poglobil vanjo, ampak tako, da sam tako rekoč vstopi v sliko in se cel dan sprehaja po naslikani krajini in skupaj z naslikanimi liki občuduje lepote narave, zvečer pred spanjem – noč bo prav tako prespal v sliki – pa prijetno utrujen od sprehoda zadovoljno ugotavlja, da se je nadihal svežega zraka in zdravo razgibal (*j'avais ... fait un exercice très sain*);²⁵ tega dela *Salona* se je prav zaradi tega oprijelo ime *Promenade Vernet*;²⁶ v *Rameaujevem nečaku* gre v povezovanju mišljenja z gibanjem še korak naprej, saj njegov duh za mislimi, ki so definirane kot »vlačuge« – *mes pensées, ce sont mes catins*,²⁷ moje misli so moje vlačuge –, tako rekoč teka, zdaj za eno zdaj za drugo, tako kot se »mladi razbrzdanci ženejo za petami kaki lahkoživki ... pa jo popustijo zaradi kake druge, se v vsako zaletavajo, a pri nobeni ne ostanejo«,²⁸ skladno s tem v Diderotovih očeh *notre véritable sentiment*, naše resnično mnenje seveda ni tisto, glede katerega nismo nikoli omahovali, ampak tisto, h kateremu smo se

²¹ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1314.

²² Prim. Lepape, *Diderot*, 260.

²³ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1314–15.

²⁴ Diderot, *D'Alembertove sanje*, v: *Izbrana dela*, prev. Pavle Jarc (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1951), 459.

²⁵ Diderot, *Les Salons*, v: *Oeuvres*, 4:604.

²⁶ Prim. Laurent Versini, *Denis Diderot alias Frère Tonpla* (Pariz: Hachette, 1996), 183.

²⁷ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, ur. Jean Varloot (Pariz: Gallimard, 1972), 31.

²⁸ Diderot, *Rameaujev nečak*, v: *Izbrana dela*, 337.

največkrat vrnil, ²⁹ se pravi ne tisto, pri katerem bi najdlje vztrajali oziroma mu ostali zvesti, ampak tisto, ki smo ga največkrat opustili in se ga nato vsakokrat znova oprijeli.

Kljub temu, da je človek »ustvarjen, da malo misli in veliko deluje« in se mu pretirano premissljevanje potemtakem praviloma upira, pa vendarle obstajajo tudi ljudje, ki veliko – in najbrž tudi radi – premissljajo. Tako Diderot za Leibniza pravi, da se je »pri dvajsetih zaprl pred svetom in trideset let preživel v domači halji, zatopljen v globine geometrije oziroma zgubljen v temi metafizike«³⁰ (ob tem ne pozabi omeniti, da je nad svojimi nekaj več kot pet tisoč gesli za *Enciklopedijo* tudi sam sedel natanko toliko časa, se pravi okroglih trideset let³¹). Kar pa ne pomeni, da se Leibniz tri desetletja, ki jih je preživel v domači halji, ni gibal oziroma ni deloval in je samo premissljal; Diderot namreč Leibniza imenuje *une machine à réflexion*,³² stroj za premissljanje, in ga primerja s statvami, s čimer hoče najbrž reči tole: kot je gibanje oziroma delovanje statev tisto, ki proizvaja tkanino, tako je bilo prav gibanje oziroma delovanje Leibniza-stroja tisto, ki je proizvajalo mišljenje.³³ Pri Leibnizu potemtakem mišljenje ni bilo v nasprotju z gibanjem oziroma delovanjem, ker se je sam spremenil v »stroj za premissljanje,« ki mišljenje proizvaja mehanično in v njem – za razliko od večine ljudi, vključno s samim Diderotom, ki za svoje tridesetletno snovanje gesel za *Enciklopedijo* odkrito priznava, da je bilo *contre mon goût*³⁴ – celo uživa.³⁵

Vsaj eden od obeh zgledov mišljenja, ki ga je s svojim gibanjem oziroma delovanjem proizvajal Leibniz-stroj, najbrž ni izbran povsem po naključju: ali ni prav geometrija tista disciplina, v kateri – zaradi njenega logičnega ustroja in notranje nujnosti – razmišljamo najbolj »mehanično« oziroma »nesvobodno«? Diderot zapiše nekaj podobnega o »nesvobodi« najglobljega premissljanja v geslu »Animal« v *Enciklopediji*:

²⁹ Diderot, *Pogovor med d'Alembertom in Diderotom*, v: *Izbrana dela*, 442.

³⁰ Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, v: *Oeuvres*, 1:804.

³¹ *Ibid.*, 805. Več o Diderotovem avtorskem in uredniškem delu pri *Enciklopediji*, glej Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* (Pariz: Albin Michel, 1995) in Madeleine Pinault, *L'Encyclopédie* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1993), 42–52.

³² Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, 804.

³³ Omenimo mimogrede, da je bil Vaucanson, ki se je sredi osemnajstega stoletja širrom Evrope proslavil kot izdelovalec ljudi-strojev oziroma človeških avtomatov, obenem velik strokovnjak za statve: ko je enkrat avtomatiziral umetnost igranja na flavto, se je – z nič manjšim uspehom – lotil še avtomatiziranja »umetnosti tkanja« oziroma »oživljanja« statev; prim. André Doyon in Lucien Liaigre, *Jacques Vaucanson: Mécanicien de génie* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1966), 1 in passim.

³⁴ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, 805.

³⁵ *Ibid.*, 804.

Če tisti, ki zelo globoko premišlja [*celui qui médite très profondément*], kdaj v mislih premeri več različnih objektov zapored, do tega zaporedja nika-
kor ne pride zaradi dejanja njegove volje, ampak zato, ker ga vodi zveza
med samimi objekti [*la liaison des objets mêmes*].³⁶

Être machine, biti stroj, in *penser*, misliti, sta že pri La Mettrieju »stvari, ki
nista ... protislovni«:

Mislím, da je mišljenje tako malo nezdružljivo z organizirano materijo,
da se zdi, da je zgolj ena od njenih lastnost tako kot elektri-ka, gibalna
zmožnost, nepredirnost, razsežnost itn.³⁷

Pri Diderotu pa misliti in biti stroj ne le nista protislovni stvari, ampak je
najgloblje misli mogoče misliti sploh samo kot stroj, se pravi samo mehanič-
no; najgloblje premišljanje – premišljanje o metafiziki, o geometriji itn. – je
obenem tudi najbolj mehanično, to pa celo do te mere, da v Diderotovih
očeh prav *la méditation profonde*, globoko premišljevanje nastopa kot arhetip
mehaničnega delovanja: »ne poznam nič bolj mehaničnega [*machinal*], kot je
človek, ki je zatopljen v globoko premišljevanje.«³⁸

V *Enciklopediji* v geslu »Liaison« beremo:

V človeškem razumu je vse povezano med sabo tako kot v univerzumu in
... še tako dispartna ideja, za katero se zdi, da je pravkar nepremišljeno
prekrižala moje trenutno premišljevanje, je z zelo tanko nitjo povezana
bodisi z idejo, ki me zaposluje, bodisi s kakim pojavom, do katerega
pride v meni ali zunaj mene.... V človeku, ki premišlja, nujno uverženje
idej [*enchaînement nécessaire d'idées*].... V človeku, ki deluje, uverženje
dogodkov [*enchaînement d'incidents*], najbolj nepomemben od katerih je
enako nujen [*contraint*] kot sončni vzhod. Dvojna nujnost [*double néces-
sité*], lastna posamezniku, usoda, stkana od začetka časa do trenutka, v
katerem se nahajam.³⁹

Ne le v univerzumu, tudi v človeškem razumu je »vse povezano«; ni samo
narava mehanizem in človeško telo stroj – tudi sam človeški duh ni nič druge-
ga kot stroj.

³⁶ Diderot, *Encyclopédie*, v: *Oeuvres*, 1:257.

³⁷ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 112.

³⁸ Diderot, *Encyclopédie*, 257.

³⁹ Navajamo po Aram Vartanian, *Science and Humanism in the French Enlightenment* (Char-
lottesville: Rookwood Press, 1999), 155.

2. *L'anatomie métaphysique*

V XXVI. poglavju Diderotovega prvega romana *Les Bijoux indiscrets* iz leta 1748 – čeprav je bil za stavo napisan v manj kot dveh tednih, ta erotični roman velja za »maternico celotnega poznejšega dela«⁴⁰ –, ki nosi naslov *Métaphysique de Mirzoza*, istoimenska junakinja razvija nenavadno teorijo duše oziroma njenega preseljevanja. Ne gre za nesmrtno dušo, ki bi se selila iz enega telesa v drugo – verzijo te teorije najdemo, denimo, še v Crébillonovem erotičnem romanu *Le Sopha* iz leta 1742, kjer je bila duša glavnega junaka v enem od svojih prejšnjih življenj obsojena na to, da se je selila iz ene zofe v drugo, zdaj pa zbrano družbo zabava z obnavljanjem ljubezenskih prizorov, ki jim je neopažena prisostvovala –, ampak za dušo, ki se seli po enem samem telesu in premine skupaj z njim. Se pravi, da se takratni premiki v filozofiji lepo zrcalijo tudi v samem žanru erotičnega romana: medtem ko univerzum Crébillonovega romana še vedno obvladuje spiritualistični sistem človeške duše, pa univerzum *Les Bijoux indiscrets* že obvladuje nezgrešljivo materialistični sistem – v Mirzozinih očeh namreč duša ni nič drugega kot funkcija tistega organa oziroma telesnega dela, v katerem se trenutno nahaja. Mimogrede, nič manj na tekočem s takratnimi dogajanja na filozofskem prizorišču ni niti odkrito pornografski roman *Thérèse philosophe* iz leta 1748 – temu romanu, ki najverjetneje prihaja izpod peresa markiza d'Argensa, uspe morda najtesneje povezati seks in metafiziko, zaradi česar sodi v sam vrh filozofske pornografije –, katerega naslovna junakinja se očitno navdihuje pri materialistih: tako med drugim beremo, da duša ni duhovna substanca, ampak »del materije« in da potemtakem »na takšen ali drugačen način mislimo prav zaradi organiziranosti naših teles,«⁴¹ itn. Filozofinja Thérèse svojo misel o odvisnosti našega mišljenja od »organiziranosti naših teles« izreče celo istega leta, kot La Mettrie v *L'Homme-machine* zapiše, da so vse sposobnosti duše »tako zelo odvisne od specifične organiziranosti možganov in celotnega telesa, da očitno niso nič drugega kot sama ta organiziranost.«⁴²

V Mirzozini metafiziki so stvari dobesedno postavljene na glavo: sultanka Mirzoza namreč v popolnem nasprotju s splošnim prepričanjem dvornih filozofov, po katerem je »duša v glavi,« trdi, da »večina ljudi umre, ne da bi njih-

⁴⁰ Pierre Mesnard, *Le Cas Diderot* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1952), 105. Po daljšem obdobju odkritega zavračanja romana kot obscenega dela, ki naj bi bilo ned vredno velikega misleca, je v zadnjih nekaj desetletjih vedno več zlasti literarno-teoretskih razprav, ki roman obravnavajo kot nepogrešljiv del pisateljevega kanona.

⁴¹ Boyer d'Argens [?], *Thérèse philosophe* (Pariz: Éditions La Musardine, 1998), 149. Za podroben in izčrpen komentar filozofskih implikacij tega romana, glej Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (New York: Norton, 1996), 85–114.

⁴² La Mettrie, *L'Homme-machine*, 98.

va duša kadarkoli naseljevala to bivališče in da je njeno prvo bivališče v stopalih.«⁴³ Duša v svoje »prvo bivališče« v telesu ni prišla od zunaj, ampak v stopalih sploh šele *commence à exister*,⁴⁴ začne obstajati, in od tod potem nadaljuje svojo pot po telesu.

Mirzoza se ob tem sklicuje *à l'expérience*, na izkustvo oziroma eksperiment in se obenem nadeja, da bo na ta način »nemara postavila prve temelje eksperimentalne metafizike«:⁴⁵ na prvi pogled je očitno, da se duša v zgodnjem otroštvu ne manifestira v glavi – otrokove »oči se odpirajo, ne da bi videle, usta ne da bi spregovorila in ušesa ne da bi slišala«⁴⁶ –, ampak »svoje prve funkcije opravlja v drugih udih,«⁴⁷ namreč v stopalih oziroma nogah. To naj bi bilo očitno že pred rojstvom: medtem ko so v materinem telesu telo, glava in roke zarodka negibni, pa se noge stegujejo in krčijo. Ko se otrok rodi, najprej začne premikati noge, ko pa se enkrat postavi na noge, prav »noge ukazujejo drugim udom«: roke se namreč ubogljivo opirajo na zid in stegujejo naprej, »da bi preprečile padce in olajšale aktivnost nog.«⁴⁸ Gibi vseh ostalih udov so potemtakem podrejeni gibanju nog. Če otroka v starosti štirih let za kratek čas posadite na stol, pravi Mirzoza, bo planil v jok in se na vso moč upiral, to pa zaradi tega, ker s tem »niste omejili samo gibanja nog, ampak imate v ujetništvu tudi njegovo dušo.«⁴⁹

Duša v stopalih ostane do starosti dveh ali treh let, pri štirih se naseli v nogah, pri petnajstih pa doseže kolena in stegna. V tej starosti namreč otroci kažejo močno nagnjenje do plesa, sabljanja, tekanja in drugih podobnih telesnih aktivnosti. Ali ne bi bilo potemtakem absurdno zanikati, da duša prebiva v tistih delih telesa, v katerih se skoraj izključno manifestira in v katerih je deležna najbolj prijetnih občutij, sprašuje Mirzoza. Skratka, ker ni »prav nika kršne gotovosti, da bi v otroštvu glava mislila,« očitno ni glava tista, ki bi obvladovala noge, ampak »noge obvladujejo glavo.«⁵⁰

Duša pa svojega bivališča v telesu ne spreminja samo v otroštvu in mladosti, ampak skozi vse življenje. Iz stopal, kjer »začne obstajati« – pri marsikom tudi za vedno obtiči v stopalih –, potem napreduje po telesu, »zapusti en telesni del, se vanj vrne in ga spet zapusti.«⁵¹ Skladno s spreminjanjem bivališča

⁴³ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, v: *Oeuvres complètes*, ur. Herbert Dieckmann, Jacques Proust in Jean Varloot (Pariz: Hermann, 1978), 3:120.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 121.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, 122.

⁵¹ *Ibid.*, 123.

duše se spreminja tudi ekonomija samega telesnega mehanizma, pri čemer velja splošno pravilo, da so »ostali udi vedno podrejeni tistemu, ki ga naseljuje duša.«⁵² V skladu z Mirzozino teorijo blodne duše je vsak posameznik usodno zaznamovan s poglobitno funkcijo telesnega dela oziroma organa, v katerem se nahaja njegova duša: ženske, pri katerih duša običi v jeziku, se tako spremenijo v »nadležne klepetulje,« tiste, pri katerih se ustavi v očeh, v »spogledljivke,« tiste, pri katerih se nahaja zdaj v spolnem organu – Diderotov izraz za spolni organ je *bijou*, dragulj – zdaj v očeh, v »lahkoživke,« tiste, pri katerih se nahaja zdaj v glavi zdaj v srcu, v »krepostne ženske,« in tiste, pri katerih za vedno običi v spolnem organu, v »hotnice.«⁵³ Telesni udi so potemtakem glavi podrejeni samo takrat, kadar duša doseže možgane in se spremeni v mišljenje. Toda duša že glave same ne doseže prav pogosto, pa še takrat, kadar jo doseže, se ne spremeni vedno v mišljenje: kadar denimo učitelj dušo učenca z zvijačo pripravi do tega, da zapusti stopala in se naseli v možganih, se duša tu »navadno spremeni v spomin in skoraj nikoli [*presque jamais*] v razsodnost.«⁵⁴ Skratka:

Razred tistih, pri katerih duša glavo obiše kot kako hišo na deželi, kjer ostane le kratek čas, je zelo številčen. Sestavljajo ga gizdalini, spogledljivke, glasbeniki, pesniki, romanopisci, petolizci in vse tiste, ki jih imenujemo lepe ženske. Prisluhnite kdaj njihovemu umovanju in nemudoma boste prepoznali blodne duše...⁵⁵

Ker se torej duša, ki jo je »narava postavila v človeško telo kakor v prostrano palačo, kjer pa ne zaseda vedno najlepših soban,« na svoji poti po telesu, v katerem sta ji v prvi vrsti namenjena srce (kot »središče kreposti«) in glava (kot »mesto resnice«), »najpogosteje ustavi in ima raje brlog, bivališče dvomljivega slovesa, bedno prenočišče, kjer zaspi v večni omami,«⁵⁶ je seveda očitno, da je narava, ki po prepričanju dvornih filozofov sicer »ničesar ne stori zaman,« ustvarila veliko število povsem nekoristnih oziroma odvečnih telesnih delov oziroma organov. Telesa, ki jih naseljujejo *les âmes vagabondes*, blodne duše, ki so na svoji poti iz stopal v srce in glavo običale v tem ali onem telesnem delu oziroma organu, bi morala biti po Mirzozini videti takole:

Če bi mi bilo dano, da samo za štiriindvajset ur preuredim svet po svoje, bi vas zabavala z nadvse nenavadnim prizorom: v hipu bi vsaki duši odvezla odvečne dele njenega domovanja in vsako osebo bi videli karakte-

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 124.

⁵⁴ *Ibid.*, 123.

⁵⁵ *Ibid.*, 124.

⁵⁶ *Ibid.*

rizirano s tistim delom, ki bi ji ostal. Tako bi od plesalcev ostali samo stopali oziroma kvečjemu nogi, od pevcev samo grlo, od večine žensk samo dragulj, od junakov in mečevalcev samo roka, ki drži orožje, in od nekaterih modrecev samo lobanja brez možganov. Vse, kar bi ostalo od igralke kart, bi bili roki, ki bi neprestano mešali karte, od požrešneža čeljusti, ki bi se nenehno gibali, od spogledljivke par oči in od razuzdanca edino sredstvo njegovih strasti; od nevednežev in delomrznežev pa ne bi ostalo nič.⁵⁷

V očeh dvornih filozofov, ki so v mladosti bdeli nad vzgojo sultana Mangogula, Mirzozinega sogovornika, je bila duša *une substance différente de la matière*, substanca, ki je različna od materije, sultan pa sam zase pravi, da bi bil brez »notranjega občutka,« ki mu »dozdevno sugerira,« da je duša substanca, različna od materije, »ali zanikal njen obstoj ali pa jo zamenjal s telesom.«⁵⁸ Že sam Mangogul se torej do določene mere ogradi od *notions incertaines*, dvomljivih pojmov, ki jih je bil o naravi duše deležen od svojih učiteljev. Mirzoza pa gre še korak naprej in odkrito podvomi o »obstoju substance, ki bi bila različna od materije«: sama namreč za razliko od sultanovih učiteljev tega obstoja nima za dokazano dejstvo – po njenih besedah je mogoče obstoj takšne substance v najboljšem primeru zgolj predpostaviti.⁵⁹ A tudi ta predpostavka kaj kmalu obvisi v praznem: medtem ko bi duša kot substanca, ki je različna od materije, prav lahko obstajala tudi brez telesa, pa je duša, kot jo razume Mirzoza, se pravi duša, ki ni nič drugega kot funkcija tistega organa oziroma telesnega dela, v katerem se trenutno nahaja, očitno *istovetna* s telesom. Takšna duša v telo kajpada ne pride od zunaj, ampak nastane – njena *pays natal*⁶⁰ je prav samo telo oziroma tisti njegovi udi, ki se najprej začnejo gibati – in premine skupaj z njim. V Mirzozini metafiziki imamo potemtakem očitno že opraviti z dušo, za katero bo Diderot tri desetletja kasneje rekel, da »ni nič brez telesa.«⁶¹ O tem, kako zelo naključna pritika takšne duše je mišljene, pa nemara največ povedo Mirzozine besede, da namreč »večina ljudi umre, ne da bi njihova duša kadarkoli naseljevala glavo,«⁶² se pravi, ne da bi sploh kdaj mislila. Teorija duše, ki jo lahko izluščimo iz Diderotovega mladostnega romana, potemtakem že napoveduje tisto, ki jo bo kasneje razvil v *Éléments de physiologie*, se pravi v svojem zadnjem delu.

⁵⁷ *Ibid.*, 124–25.

⁵⁸ *Ibid.*, 119.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 123.

⁶¹ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1282.

⁶² Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 120.

3. *Histerični materializem*

V samem romanu teorija blodne duše nikakor ni zgolj filozofski vložek, ki bi obvisel v praznem, ali medigra, ki bi za kratek čas prekinila frenetično dogajanje in hiperaktivnim junakom omogočila, da ob premišljanju o metafiziki nekoliko predahnejo in zajamejo sapo; nasprotno, Mirzozina »eksperimentalna metafizika« je metafizika samih »indiskretnih draguljev«: sama premisa romana – *les bijoux parlants*,⁶³ govoreči dragulji oziroma spolni organi – namreč predpostavlja prav takšno metafiziko. Roman nam namreč predstavi vrsto ženskih likov, katerih blodne duše so obtičale v njihovih *bijoux*, se pravi spolnih organih: čeprav se vse po vrsti izdajajo za »krepotne,« se pravi spolno neaktivne ženske, ali pa vsaj za »rahločutne« oziroma »ljubeče ženske,« se pravi za ženske, ki so zveste svojim spolnim partnerjem, gre v resnici za »hotnice,« se pravi za ženske, od katerih bi v Mirzozini fantazmi potem, ko bi jim enkrat odvzeli njihove odvečne telesne dele, ostal samo še »dragulj.« Če drži, da začne po Diderotu tisti organ, v katerem duša obtiči »in ga nikoli ne zapusti,« svojo poglavitno funkcijo opravljati mehanično, se pravi kot stroj – tako se je Leibniz, pri katerem je duša očitno za vedno obtičala v možganih, kot smo videli, spremenil v »stroj za premišljanje« –, bi nemara lahko rekli, da gre za pravcate *femmes-machines*, ženske-stroje. Takšno branje sugerira tudi sam sultan Mangogul, ki nekje pravi, »da so tri četrtine moških in vse ženske zgolj avtomati,«⁶⁴ kar pa v njegovih očeh pomeni samo to, da so brez duš, medtem ko iz Mirzozine teorije sledi, da »imamo vsi duše.«⁶⁵

Kot se za tovrstne romane spodobi, zgodbe tako rekoč ni: zdolgočaseni sultan Mangogul se je namenil raziskati spolne navade žensk v svojem kraljestvu, zato opravi nekaj deset »intervjujev,« v katerih ženske praviloma zatrjujejo ali zvestobo svojim partnerjem ali pa krepot; ob podrobnejšem in tako rekoč »navzkrižnem« spraševanju pa se izkaže, da prav nobena med njimi ni govorila resnice: prav vse so namreč »hotnice.« Na prvi pogled povsem banalno vprašanje ženske zvestobe oziroma nezvestobe, ki muči Mangogula, se pravi to, kar je videti kot obrabljena in neprepričljiva pretveza dogajanja precejšnjega števila pornografskih del, pa se na ozadju Mirzozine metafizike izkaže za eminentno filozofsko vprašanje o sedežu duše: kar namreč ženske, ki zatrjujejo svojo zvestobo oziroma krepot, v resnici trdijo, je – prevedeno v besedišče Mirzozine metafizike – to, da se njihova duša nahaja v srcu (kar je po teoriji blodne duše definicija »zveste ženske«⁶⁶) oziroma *tantôt dans la tête*,

⁶³ *Ibid.*, 43.⁶⁴ *Ibid.*, 127.⁶⁵ *Ibid.*, 126.⁶⁶ *Ibid.*, 125. Tu sama Mirzoza ni povsem dosledna, saj je »rahločutne« oziroma »ljube-

tantôt dans le coeur, mais jamais ailleurs, zdaj v glavi zdaj v srcu, a nikoli drugje (kar je definicija »krepstne ženske«), medtem ko v resnici *occupe le bijou, et ne s'en écarte jamais*, naseljuje dragulj in ga nikoli ne zapusti⁶⁷ (kar je definicija »hotnice«). V poglavju o Mirzozini metafiziki se potemtakem za nazaj izkaže, da je delo, ki smo ga nič hudega sluteč začeli brati kot pogrošen roman o spolnih navadah v kongovskem kraljestvu, v resnici pristna filozofska razprava o razmerju med duhom in telesom, napisana po zgledu takratnih knjižnih uspešnic, kot je bil, denimo, Crébillonov roman *Le Sopha*, ki ga Diderot poleg nekaterih drugih tudi omenja v posvetilnem pismu, ki uvaja roman.⁶⁸ *Les Bijoux indiscrets* tudi sami postanejo uspešnica – in sicer neprimerno večja uspešnica kot do takrat najbolj uspešno Diderotovo filozofsko delo, *Pensées philosophiques* –, saj v prvih šestih mesecih po izidu doživijo kar šest ponatisov, že takoj naslednje leto pa so prevedeni v angleščino (vendar pa mu niso prinesli samo slave in denarja, ampak tudi zapor – med knjigami, zaradi katerih je moral leta 1749 za nekaj mesecev v ječo v Vincennes, je poleg *Lettre sur les aveugles* in *Pensées philosophiques* navedeno tudi to delo).⁶⁹

Ženske svojo krepost oziroma zvestobo v telesni ljubezni zatrjujejo z glasom, ki prihaja iz glave – tem neresničnim opisom svojih stikov z drugimi telesi pa se zdaj upre *sámo telo* in dobesedno povzdigne *svoj glas*: *sámo telo* namreč spregovori skozi *bijou*, dragulj, in vpriči vseh kljubovalno našteje prav vse svoje stike z drugimi telesi. Se pravi glasu, ki prihaja iz glave kot tradicionalnega sedeža duše, pri navzkrižnem spraševanju oporeka glas, ki prihaja iz tistega dela telesa, ki pregovorno velja za najmanj pokornega glavi oziroma duhu. Glas telesa proizvaja *delphus*, maternica, ki je skladno s tem v Diderotovi metafizični anatomiji opisana kot *instrument à corde et à vent*, se pravi kot godalo in pihalo. Glas o govorečih draguljih, ki se je bliskovito razširil po kraljestvu – ker so govori nekaterih draguljev celo objavljeni,⁷⁰ se o fenomenu »podvojitve govornih organov«⁷¹ seveda na veliko razpravlja in piše –, pride namreč tudi na ušesa članom kongovske Akademije znanosti, ki začnejo »is-

če ženske« enkrat pred tem definirala kot tiste, katerih duša se nahaja *habituellement dans le coeur, mais quelquefois aussi dans le bijou*, navadno v srcu, občasno pa tudi v dragulju (*ibid.*, 124), medtem ko bi od *les personnes tendres et sensibles, les amants constants et fidèles* v njeni fantazmi ostalo zgolj srce.

⁶⁷ *Ibid.*, 124.

⁶⁸ *Ibid.*, 32.

⁶⁹ Več o tem, glej Lepape, *Diderot*, 83–99; Versini, *Denis Diderot alias Frère Tonpla*, 109–11 in Robert Darnton, »A Police Inspector Sorts His Files: The Anatomy of the Republic of Letters,« v: *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History* (New York: Vintage Books, 1985), 145–89.

⁷⁰ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 49.

⁷¹ *Ibid.*, 53; prim. tudi 61.

kati razlago dejstva, ki se jim je sprva zdelo nemogoče, v lastnostih materije.«⁷² Eden od nesmrtnikov, anatom Orcotome, pojav pojasnjuje takole:

S pomočjo eksperimenta in poznavanja anatomije sem se prepričal, da ima tisti telesni del, ki se v grščini imenuje *delphus*, vse lastnosti sapnika, in da obstajajo osebe, ki lahko z draguljem enako dobro govorijo kot z usti. Da, gospodje, *delphus* je godalo in pihalo, toda precej bolj godalo kot pihalo. Zrak, ki prihaja od zunaj, služi kot lok na kitnih vlaknih krilc, ki ju bom imenoval glasilki. Kadar zrak nalahno zadene ob glasilki, se leti zatreseta in s svojimi bolj ali manj hitrimi tresljaji oddajata različne zvoke. Oseba lahko te zvoke spreminja po volji, govori in bi lahko celo prepevala.⁷³

(Orcotome s temi besedami pospremi eksperiment, s katerim poskuša operacijsko odstranjena »*delphus* in dragulj« – od tod tudi anatomovo ime, ki je izpeljano iz grškega glagola *ορχοτομέω*, kastriram – »pripraviti do tega, da bosta razmišljala, govorila in celo prepevala«;⁷⁴ eksperiment, ob katerem bi se najbrž še Hannibal Lecter naučil česa novega, pa seveda spektakularno propade.)

Kar torej roman dejansko uprizarja, je po moje prav spoprijem med spiritualističnim in materialističnim sistemom človeške duše: s »podvojitvijo govornih organov« se namreč v enem in istem telesu soočita dve duši – duša, ki se praviloma nahaja v glavi in/ali srcu (ki veljata za tradicionalna sedeža nematerialne duše) in »nikoli« (ali, po drugi Mirzozini definiciji, zgolj »občasno«) v dragulju, je seveda duhovna substanca, ki je realno različna od telesa, s katerim je združena; po drugi strani pa je duša, ki naseljuje »dragulj«, se pravi duhu pregovorno najbolj nepokoren del telesa, »in ga nikoli ne zapusti,« tako rekoč istovetna s telesom, saj ni nič drugega kot funkcija organa, v katerem se manifestira, se pravi učinek organiziranosti samega telesa. Ko se torej ženskam, ki same zase verjamejo, da kot duhovne substance obvladujejo telo, s katerim so združene, upre samo telo, se jim v resnici upre duša, ki je sama istovetna s telesom oziroma njegovo »organizacijo,« in ugovarja neresničnemu prikazovanju svojega mesta – in funkcije – v telesu. Strogo vzeto, s tem ko »dragulji« zvestobo žensk razkrinkajo kot laž, kot laž razkrinkajo samo pozicijo spiritualizma. Za razliko od spiritualizma, ki ga zagovarja glas, ki prihaja iz glave, je spontana filozofija »indiskretnih draguljev« potemtakem prav neprikriti materializem.

S »podvojitvijo govornih organov« nastopi zanimiv epistemološki prob-

⁷² *Ibid.*, 57.

⁷³ *Ibid.*, 59–60.

⁷⁴ *Ibid.*, 60.

lem, namreč: kadar govorna organa (usta in »dragulj«) ene in iste ženske »oporekata drug drugemu« – prav to pa se v romanu ves čas dogaja –, »katere-mu od obeh verjeti?«⁷⁵ Čeprav je govorica draguljev tako rekoč mehanična – dragulji »se radi ponavljajo«,⁷⁶ njihovo govorjenje je »neprostovoljno«,⁷⁷ itn. (dragulji, skratka, govorijo tako, kot bi najbrž govoril Vaucansonov *Parleur*, ki ga od »novega Prometeja« pričakuje La Mettrie⁷⁸) –, je resnica vedno na njihovi strani: ker dragulji kot »najbolj odkritosrčen del žensk«⁷⁹ govorijo »samo o stvareh, ki jih poznajo«⁸⁰ in »resnici ničesar ne dodajajo«⁸¹ – dragulji so, skratka, tisto, kar bi Descartes imenoval »studenec resnice« –, jim prebivalci Konga vključno s sultanom Mangogulom seveda verjamejo »kakor orakljem.«⁸²

Filozofska lekcija *Les Bijoux indiscrets* je potemtakem v tem, da ni duša tista, ki bi ukazovala organom, ampak so, nasprotno, organi tisti, ki »duši pogosto despotsko ukazujejo«,⁸³ kot beremo v Diderotovem nekaj desetletij kasnejšem spoprijemu s Hemsterhuisovim spiritualizmom. Despotizem organov oziroma samega telesa seveda nikjer ni tako očiten kot prav pri »draguljih« oziroma tistih telesnih delih, ki – kot beremo v *Salon de 1767 – veulent quand le fils d'Adam ne veut pas*, hočejo takrat, kadar Adamov sin noče, *et qui ne veulent pas quand le fils d'Adam voudrait bien*,⁸⁴ in ki nočejo takrat, kadar bi Adamov sin hotel:

Nikoli niste vi tisti, ki hočete jesti ali bruhati, ampak želodec; niste vi tisti, ki hočete urinirati, ampak mehur; podobno velja tudi za druge funkcije. Sami lahko nekaj še tako zelo hočete, toda zgodilo se ne bo čisto nič, če tega ne bo hotel tudi organ. Želite uživati z žensko, ki jo ljubite – a kdaj boste uživali? Ko bo organ tako hotel.⁸⁵

Kot beremo v *Lettre sur les sourds et muets*, je temeljni paradoks filozofije duha po Diderotu v tem, da duh – podobno kot oko – ne more opazovati samega sebe:

Večkrat sem se zatopil v najgloblje premišljevanje [*la méditation la plus profonde*] in se poglobil sam vase z vso zbranostjo, kar sem je zmožen, z

⁷⁵ *Ibid.*, 54.

⁷⁶ *Ibid.*, 104.

⁷⁷ *Ibid.*, 61.

⁷⁸ La Mettrie, *L'Homme-machine*, 109.

⁷⁹ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 43.

⁸⁰ *Ibid.*, 54.

⁸¹ *Ibid.*, 52.

⁸² *Ibid.*, 54.

⁸³ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, 712.

⁸⁴ Diderot, *Les Salons*, 726.

⁸⁵ Diderot, *Éléments de physiologie*, 1308.

namenom, da bi preiskal to, kar se je dogajalo v moji glavi in da bi zasačil svojega duha pri dejanju; toda ti napori so bili zaman. Zdelo se mi je, da bi moral biti hkrati znotraj in zunaj sebe in istočasno nastopati v vlogi opazovalca in opazovanega stroja. Toda z duhom je tako kot z očesom: ne vidi samega sebe.... Česa novega bi nas nemara lahko naučil šele spaček z dvema glavama, nasajenima na istem vratu. Treba je torej počakati, da narava – ki kombinira vse in ki v teku stoletij proizvede najbolj nenavadne pojave – proizvede dvoglavca [*dicéphale*], ki motri samega sebe in katerega ena od glav opazuje drugo.⁸⁶

V pričakovanju pravega dvoglavca⁸⁷ je Diderot v *Les Bijoux indiscrets* s »podvojitvijo govornih organov« sam proizvedel *un monstre à deux têtes*, spačka z dvema glavama – *le discours du bijou*,⁸⁸ govor dragulja pa je poročilo, ki ga ena od obeh glav, tista ki »govori neprizadeto in ničesar ne dodaja resnici,«⁸⁹ podaja o drugi oziroma opazovalec o *la machine observée*, opazovanem stroju.

Miran Božovič
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani

⁸⁶ Diderot, *Additions à la lettre sur les sourds et muets*, v: *Oeuvres*, 4:55.

⁸⁷ Takšne deformacije, ki jih Diderot od narave šele pričakuje, so bile seveda dokumentirane že več stoletij pred Diderotom; prim. Jan Bondeson, »The Tocci Brothers, and Other Dicephali,« v: *The Two-headed Boy, and Other Medical Marvels* (Ithaca in London: Cornell University Press, 2000), 160–88. V Diderotovih delih tudi sicer najdemo številne opise najrazličnejših deformacij, ki imajo seveda podobno argumentativno težo, kot jo imajo, denimo, enorokci pri Descartesu in Malebranchu; več o vlogi slednjih, glej Miran Božovič, *An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000), 78–88; podrobno o spačkih pri Diderotu, glej Emita B. Hill, »The Role of 'le monstre' in Diderot's thought,« *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 97 (1972), 149–261.

⁸⁸ Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 49.

⁸⁹ *Ibid.*, 52.

O SKRITEM SUBJEKTU DELEUZOVE FILOZOFIJE

PETER KLEPEC

V pričujočem prispevku bomo skušali preplet *univocité*, univoknosti, enoglasnosti in imanence, ki zaznamuje Deleuzovo filozofijo¹, postaviti v nekoliko drugačen kontekst in s tem tudi v dokaj drugačno perspektivo. Kot bomo videli se problem nahaja natanko v nenehnem Deleuzovem opozarjanju, da je treba imanenco vselej zoperstavlјati transcendenci, filozofijo religiji, Figuri, mnenju. Ne gre samo za to, da se filozofija pač nikoli ne more znebiti nefilozofije, pač pa je problem v tem, da vsaka imanenca, vsaka ravnina imanence vselej slejkoprej skrepeni v transcendenco. Problem je torej dvojne narave. Prvič, razmerje med imanenco in transcendenco, gibanjem in zaustavitvijo gibanja, navado in invencijo, je notranji problem same filozofije. In drugič, vsaka kreacija, novost, iznajdba postane navada, nekaj uhojenega, utečenega, samo po sebi umevnega. In obratno. Vsako navado enkrat – kdaj natanko seveda ni mogoče napovedati – prežene novost. Temeljno vprašanje Deleuzove filozofije, vprašanje, s katerim ta filozofija stoji in pade, se tako glasi: ali je mogoča takšna pojmovna in ontološka zastavitev, ki bi za vselej omogočila vznikanje novega, ki bi Celoto zastavila kot neskladno skladje, disharmonično harmonijo, neujemajoče ujemanje? Drugače rečeno, temeljno vprašanje, na katerega skuša odgovoriti Deleuze je, kako je mogoče povezati filozofijo in *ustvarjanje*, kako zastaviti filozofijo, oziroma mišljenje nasploh, da bi ne reproducirali vedno istega, da bi že samo ponavljanje vselej prinašalo neko razliko, s čimer bi sprevrnili tisto logiko, ki se navdihuje pri platonizmu in ki se ravna po »naslednji ideji: Bog je naredil človeka po svoji podobi in podobnosti«²? Skratka, kako ontološko utemeljiti in si tako v nekem pomenu že vnaprej zagotoviti formulo: mišljenje=ustvarjanje=upor?

¹ Prim. Peter Klepec, »Nekaj pripomb k Deleuzovemu pojmovanju imanence kot univoknosti«, *Filozofski vestnik*, letnik XXII, št. 1, Ljubljana 2001, str. 137-150.

² Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 241.

Med automaton in týche

S tega gledišča bi lahko rekli, da sta temeljni pojmovni par Deleuzove filozofije navada in iznajdba, rutina in kreacija, *automaton* in *týche*. V grobem bi bilo mogoče vse nenehne spremembe Deleuzovega temeljenega pojmovnega izhodišča – in teh v resnici ni malo – dojeti skozi to optiko. Dvojica navada in iznajdba tvori osnovno os, ki v takšni ali drugačni obliki poteka od prve Deleuzove knjige o Humu, prek *Logike smisla*, *Razlike in ponavljanja*, *Anti-Ojdipa*, *Tisoč platojev* do *Kaj je filozofija?*. Če je na začetku Deleuza zanimala *povezava* obojega, tj. vprašanje, kako že samo ponavljanje prinese neko razliko, je kasneje vse bolj in bolj poudarjal transgresijo, kršitev, kreacijo. Ravno zato je mogoče reči, da je zanj filozofij izenačena z disonanco, njena temeljna naloga, je povzročiti krizo, izničiti »zdravo pamet kot enkratno smer, nadalje, izničiti običajno pamet [*sens commun*] kot podeljevalca utrjenih identitet«³ –, treba dojeti prav na ozadju te zoperstavitve navade in iznajdbe. Tisto, kar Deleuza zanima, so prav prelomi, razpoke, špranje, točke, ko se zlomi identiteta, krize, pretresi, šoki, oziroma napetost med navado, klišejem, pravilom, normo, modelom in vsem tistim, kar predstavlja kršitev in s tem opustitev le-teh.

Zgledov, ki potrjujejo omenjeno, v Deleuzovem opusu res ne manjka. Vzemimo pojem klišeja. »Sprrašujemo se«, pravi Deleuze v delu *Podoba-gibanje*, »kaj v tem svetu brez totalitete in brez veriženja sploh še drži množico skupaj. Odgovor je preprost: množica so *klišeji* in nič drugega.«⁴ Kamorkoli pogledamo so »zgolj klišeji, povsod sami klišeji«, povsod vidimo to »vladavino klišejev«, vladavino anonimnih klišejev, teh plavajočih podob, ki »krožijo v zunanjem svetu, a obenem tudi prebadajo slehernika in konstituirajo njegov notranji svet, tako da ima vsakdo zgolj psihične klišeje, s katerimi misli in občuti, se misli in se občuti, sam pa ni nič drugega kot kliše med drugimi klišeji v svetu, ki je okoli njega«. Je mogoče klišejem enostavno ubežati, tako, da se jim skušamo zavestno izogniti? Kako, ko pa so povsod! Če pa se jim ni mogoče izogniti, se je potem treba zadovoljiti s cinično distanco in jih vsaj parodirati? Je posmehovanje in norčevanje iz klišejev pravo? Je treba do klišejev in do logike, ki jo implicirajo, zavzeti zgolj »pravo distanco«, ki bi edina prinesla »pravo uporništv« v razliki do tistih naivnežev, ki se sploh ne zavedajo, kaj počnejo? Nikakor. Najprej zato, kot pravi Deleuze v nadaljevanju na že omenjenem mestu, ker »bes proti klišejem ne vodi nikamor, vse dokler se zadovoljuje z njegovim parodiranjem; četudi z njim ravnamo grdo, ga pohabimo ali celo uničimo, bo kliše kaj znova vstal iz lastnega pepela«. Tu smo pri prvem

³ *Ibid.*, str. 15.

⁴ Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 267.

zapletu, kar zadeva razmerje med navado in invencijo – ker so klišeji povsod, ker prečijo in prebadajo slehernega od nas, se jim ni mogoče izogniti. V tej točki sicer velja tisto, kar sicer Deleuze razvija na nekaterih drugih mestih o upor. Filozofija se odpoveduje temu, da bi svet interpretirala, da bi mu podelila smisel, odšteti, izmahniti se mora glasovom, ki se ji ponujajo – gre ji za to, da bi ustvarila rojstvo tistega, česar še ni bilo: ima zgolj en sam cilj, osvoboditi življenje od vsega, kar ga omejuje, ustvariti neko drugačno, »drugo senzibilnost«.

A upor ima določene omejitve. Filozofija lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni takšna sila, kakršne so religije, države in mediji, pravi Deleuze na začetku svojega dela *Pourparlers*.⁵ Te sile so namreč zanjo prevelike, premočne, preveč neznosne, ta presežek, ki ga izkušamo in o katerem priča filozof oziroma vsakdo, ki ustvarja, to neskladje sil, o katerem pričajo ustvarjalci, tisti, ki so videli in slišali stvari, ki so zanje »prevelike«, pa je, kot bomo videli v nadaljevanju, ključnega pomena za Deleuzovo ontološko zastavitev. Zaradi takšnega nesorazmerja se filozofija s temi silami ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. Ta gverila ni pogovor, dialog, komunikacija, saj tem silam nima česa povedati, kvečjemu se z njimi pogaja, »pregovarja«.

Vselej nas prečijo sile. Zaradi tega ni čistega začetka, neizogibno smo vselej že potopljeni v klišeje, predsodke, vselej smo že, bi pripomnil Althusser, ujeti v ideologijo, vselej smo že pod udarom sil oblasti, bi nemara porekel Foucault. Kako se jim upreti? Kako izstopiti? Problem razmerja med navado in iznajdbo, med uporom do sedanjega, je nemara še najbolj predstavil Lacan. Tisto, pravi, kar »ostaja v središču je dobra stara navada, zaradi katere označevalec konec koncev ohranja zmerom isti smisel. Ta smisel je dan z občutkom, ki ga ima vsakdo, da tvori del svojega sveta, se pravi svoje male družine in vsega, kar se vrti okoli nje. Vsakdo med vami – govorim celo o levičarjih – je bolj, kot si misli, navezan na svet, in dobro bi bilo, če bi si prišel na jasno o obsegu te navezanosti. Opirate se na določeno število predsodkov, ki omejujejo domet vaših uporov na kar najkrajši obseg, natanko na obseg, znotraj katerega vas vaše upiranje ne spravlja v nobeno negotovost, še posebej v okviru vašega svetovnega nazora, ki ostaja povsem sferičen. Označenec najde svoje središče, kamorkoli ga pač postavite. In dokler ne bo prišlo do neke nove ureditve, ne more na noben način česarkoli subvertirati niti analitični diskurz, ki ga je težko vzdržati v njegovem razsrediščanju in ki še ni prežehl splošne zavesti.«⁶ Ker se torej pregovarjanju s silami, ki nas prečijo, ni mogoče izogni-

⁵ Prim. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 7.

⁶ Jacques Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 37.

ti, je edini logičen deleuzovski odgovor pač v tem, da vselej pričenjamo »vmes«, da smo vselej že sredi kompromisa, da smo vselej že popustili in se kompromitirali. S čim, pravzaprav niti ni pomembno. Kako se tem silam po Deleuzu iztrgamo? Od kod pride upor? Kdaj in kako se pravzaprav subjektiviramo, kdaj svet postane neznosen? V imenu česa?

Videti je, da Deleuze podaja več različnih odgovorov. Po eni strani ima sila, kot se glasi na številnih mestih v delu o Foucaultu, za svoj predmet lahko le drugo silo, sila je vselej že odgovor na neko drugo silo, sila je vselej podvojena – gre za dialektiko sile, ki jo je sicer v *Fenomenologiji duha* predstavil Hegel.⁷ V tem pomenu ni le sila zunaja, tista, ki deluje na mišljenje in filozofijo, pač pa ta dva vselej že delujeta nazaj, akcija in reakcija sovpadeta: »filozofija, ki ne užalosti nikogar in ki ne vznevolji nikogar, ni filozofija«⁸, oziroma, »kaj je mišljenje, ki nikomur ne stori zlega, ne tistemu, ki misli, ne drugim?... Tisto, kar je prvo v mišljenju, je vlom, nasilje, to je sovražnik, in nič ne predpostavlja filozofije, vse izhaja iz mizozofije«.⁹ Nemara prav zato, ker se še preveč zaveda prevelike bližine Heglu, temu privilegiranemu sovražniku, Deleuze takoj dodaja: filozofija pretrga z nujnostjo, zgodovini iztrga kult nujnosti, da bi uveljavila ireduktibilnost kontingence. Drugače rečeno, v gibanju ni privilegiranih trenutkov, obstaja le poljuben trenutek, ki je lahko navaden ali enkrat, reden ali izjemen. »Navsezadnje je prav v tem razlika med moderno dialektiko, za katere predstavnika se razglašata Eisenstein, in med staro dialektiko. Slednja je red transcendentnih form, ki se aktualizirajo v gibanju, medtem ko je prva proizvodnja in soočanje enkratnih točk, imanentnih gibanju.«¹⁰ Ni logike, ni recepta, ni nobene instance, ki bi zadaj za zaveso vlekla niti. Nobene nujnosti ni, da se iztrgamo transcendenci in nobene nujnosti ni, da enkrat, ko se ji iztrgamo, ne zdrsnemo zopet vanjo – filozofija kot varuhinja imanence je zato nadvse prekarno podzvetje. Ne le, da je nenazadnje naključje, ali do mišljenja sploh »pride«, pač pa hkrati pomeni tudi to, da je mišljenje, seveda, ko enkrat do njega tudi »pride«, *nevarno* početje, za katerega nikoli ni jasno, kam nas bo pripeljalo.¹¹

Drugi Deleuzov odgovor upor poveže z občutkom sramu. »Ne počutimo se zunaj svoje dobe, nasprotno, nenehno z njo sklepamo sramotne kompromise. Ta občutek sramu je eden najmočnejših motivov za filozofijo.«¹² Tretji

⁷ Prim. Mladen Dolar, *Heglova fenomenologija duha I.*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 124 ff.

⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962, str. 120.

⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 181-182.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, str. 15.

¹¹ O Deleuzovem pojmovanju naključja prim. Peter Klepec, »Deleuzovo pojmovanje naključja«, *Filozofski vestnik*, XIX, št. 3/98, Ljubljana 1998, str. 55–74.

¹² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 112.

odgovor upor oziroma ustvarjanje poveže z omejitvijo – trojni vozle mišljenja, ustvarjanja in upora ima najboljše pogoje za svoje udejanjanje takrat, ko pristane na neko omejitev, na neko polje, na neko podreditev in šele ta mu omogoči neomejeno kreativnost. »Vselej«, pravi Deleuze v delu *Kaj je filozofija?*, »bomo potrebovali druge umetnike, da naredijo nove špranje, izpeljejo nujna raztrganja, morda vedno večja, in tako svojim predhodnikom povrnejo nekomunikativno novost, ki je ne znamo več videti.«¹³ »Tisto, kar je bistveno, so posredniki. Kreacija, to so posredniki. Brez njih ni dela. Posredniki so lahko ljudje – za filozofa umetniki ali znanstveniki, za znanstvenika filozofi ali umetniki, a tudi stvari, rastline, celo živali, kot pri Castanedi. Te posrednike je potrebno proizvesti, pa naj bodo fiktivni ali realni, živi ali neživi. Gre za neko serijo. Če ne oblikujemo serije, četudi je povsem imaginarna, smo izgubljeni.« Ustvarjanje pojma, za katerega gre Deleuzu, je možno le na ravnini imanence, možno je le, če se zavedamo, da smo nekje »vmes«, da smo že sredi »stvari same«, da se vselej že nahajamo »v sredi« problema, da smo vselej že pristali na Zakon. Ustvarjanje kot transgresija Zakona, upor, kot upor »tistemu, kar je«, je morda ne le možno in temveč tudi najbolj plodno tedaj, ko pristanemo na postavo. Šele postava in zakon postavita pogoje za ustvarjanje. Nek okvir lahko še najbolj prekoračimo, pustimo za seboj tedaj, ko si rečemo: »To sem torej jaz«, »C'est donc moi!«, jaz sem ta navada.

Kaj je vsem trem odgovorom skupno? Da je na začetku – sila. Neka sila, prisila Zunaja, ki nas neizogibno potegne za seboj, sila, ki nas povsod obdaja in ki tvori tisti »vmes«, okolje, v katerem se nahajamo. »Vselej obstaja neko nasilje znaka, ki nas prisili v iskanje, ki nam odvzame mir... Resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa rezultat nekega nasilja v mišljenju... Resnica je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega... Nujnost tistega, kar je mišljeno, zagotavlja naključje srečanja. Kaj hoče tisti, ki pravi »hočem resnico«? Hoče je zgolj prisilno in neneravno. Hoče jo zgolj pod vplivom nekega srečanja, v razmerju do tega znaka.«¹⁴ In če je bilo sprva videti, da je sila, vdor Zunaja, »vdor realnega« v lacanovskem pomenu besede, ki nas iztiri, nekaj redkega, nekaj, česar nastopa ni mogoče napovedati, in če je videti, da je Deleuzov problem v tem, da sploh ne specificira, *kdaj* nekaj postane neznosno, kdaj sile postanejo prevelike, se sedaj izkaže, da so sile že po svoji definiciji neizmerne, prevelike, preveč neznosne.¹⁵ Tudi, če je tu in tam videti, da ima naključje pri Deleuzu status *týche*,

¹³ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *nav. delo*, str. 210.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, PUF, Pariz 1964, str. 2425.

¹⁵ Kot da bi ta sila nastopala kot neizmerna vsemogočnost, *immensa potestas*, kar je sicer ključna, odlikovana poteza nove ideje Boga in tudi ključni vzvod, na katerega se v svojem ontološkem dokazu o božjem bivanju opre Descartes. O tem prim. prispevek Mirana Bo-

naključnega srečanja, ki iztiri neko navado in da je ves problem v tem, kako misliti razmerje med *automaton* in *týche*, se sedaj izkaže, da je zanj sam *automaton* vselej že *týche* in obratno. Drugače rečeno, sile nas *nujno* prečijo, *nujno* so prevelike in s tem neznosne, *nujno* se srečamo z njimi. Kakšne so posledice takšne zastavitve?

Automaton transcendentale

Deleuze nenehno poudarja, da je »vse že tu«, da so povsod, kamorkoli pogledamo zgolj klišeji, maske, da je vse zgolj površina, da pod ali nad površino, platojem, ravnino ni nič – tudi to zanj nenazadnje pomeni reči, da je filozofija lahko le filozofija imanence ali pa je ni. Vse kar je, je tu. Nič ni skrito. Ker je znotraj zunaj in zunaj znotraj ni transcendence – zunaj in znotraj sovpadeta, tako, da ni ničesar ontran. Velika skrivnost je, da skrivnosti ni. V tej točki Deleuze skorajda dobesedno ponavlja za Heglom, da za zaveso, »za tako imenovanim zastorom, ki naj zakriva notrino ni videti nič«¹⁶, oziroma, da »je vse vselej, v vsakem obdobju, rečeno«, kar nemara predstavlja »Foucaultovo največje zgodovinsko načelo: za zaveso ni videti ničesar, zato pa je tolikanj pomembnejše vsakič znova zaveso ali podstave, ker za njima ali pod njima ni nič, opisati«.¹⁷

Toda to nenehno in neutrudno ponavljanje, da za zaveso ni ničesar, da je vse, kar je, tu, da obstajajo, če ostanemo pri primeru klišeja, zgolj klišeji, vendarle podvojuje tudi prepričanje, da to ni in ne more biti *use*. Morda se je, kar zadeva ta problem, Deleuze še najbolje izrazil v *Image-temps*: »Klišé je senzomotorična podoba stvari. Kot pravi Bergson ne zaznavamo celotne stvari ali podobe, temveč vselej manj, zaznavamo namreč vselej tisto, kar nas zanima, ali bolje, tisto, kar imamo zaradi naših ekonomskih interesov, ideoloških prepričanj in psiholoških zahtev sploh interes zaznati. Običajno torej zaznavamo zgolj klišeje. Toda, če našim senzomotoričnim shemam nenadoma spodleti ali če se sesujejo, potem lahko nastopi nov tip podobe: čista optično-zvočna podoba, celotna podoba brez metafore, v kateri dobesedno vznikne stvar na sebi sama, v svojem presežku groze ali lepote, v svojem radikalnem ali neupravičljivem značaju...«¹⁸ Od kod vznikne ta celotna podoba, podoba, ki ni ome-

žoviča: »Spremna beseda. Descartes - dvom, gotovost, norost«, v: *Dvomi in norost*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 73-151 (zlasti 121 ff.).

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana 1998, str. 96.

¹⁷ Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986, str. 61.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, Pariz 1988, str. 32.

jena na nek horizont, na nek kliše? Kdaj se kliše sesuje? Odkod sedaj naenkrat dostop do celotne podobe?

Da ne gre za obrobni problem priča že začetna in temeljna zastavitev v *Razliki in ponavljanju*. Potem ko Deleuze ponavljanje, ponovitev loči od splošnosti, ki pripada redu zakonov, in ko pravo, resnično ponavljanje razloči od »nepravlega« – prvo je notranje ideji, drugo zunanje pojmu pripomni: »Pod splošnim delom zakonov vselej vztraja igra singularnosti. Singularnosti naravnih ciklusov so maska singularnosti, ki napoteva prek njihovih sovpadanj; pod splošnostmi navad na področju morale bomo našli singularne naučenosti«. ¹⁹ Tu smo v jedru problema. Kot da bi pod površino obstajala še neka dodatna, »prava« raven, raven sile, ki prvi vlada. Ime za to silo, za ta ogromni presežek, za ta pravi subjekt ponavljanja, še več, za pravi subjekt Deleuzove filozofije je tokrat singularnost. S pojmovanjem singularnosti skuša Deleuze najti tisto ontološko oporo, ki vselej znova lahko poraja nove in nove razlike, ki je edina zmožna združiti razliko in ponavljanje, skratka tisto oporo, zaradi katere se kar naprej nekaj dogaja in spreminja, tisto skratka, kar zlepi *automaton* in *týche*. Kaj je singularnost in kakšno je njeno mesto? V kakšni povezavi je z enoglasnostjo oziroma univoknostjo in imanenco? Kakšno vlogo ima pojmovanje singularnosti za razmerje med navado in invencijo, rutino in iznajdbo? »Poskušajmo torej določiti«, pravi Deleuze v *Logiki smisla*, »neko neosebno in predosebno transcendentalno polje, ki ni več podobno ustreznim empiričnim poljem, a ga tudi ni mogoče enačiti z neko nediferencirano globino. Tega polja ne smemo določiti kot polje neke zavesti: kljub Sartrovi pobudi zavesti ne moremo ohraniti za medij in hkrati zavrniti formo osebe in gledišče individuacije. Ni zavesti brez poenotujoče sinteze, poenotujoče zavesti pa ni brez forme. Jaza niti brez gledišča sebstva. Nasprotno, neindividualni in neosebni so lahko le izviri singularnosti, kolikor delujejo na neki nezavedni površini in so deležni nekega premičnega počela samopoenotenja v *nomadski porazdelitvi*, ki se v jedru razlikuje od utrjenih in sedentarnih porazdelitev kot pogojev sintez v zavesti. Singularnosti so resnični transcendentalni dogodki: temu Ferlinghetti pravi 'četrta oseba ednine [singulier]'. Singularnosti še zdaleč niso individualne ali osebne, marveč predhajajo genezi individuov in oseb; porazdeljujejo se v nekem 'potencialu', ki ne vsebuje niti sebstva niti Jaza, ampak oba producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja, pri čemer podoba tega udejanjenja niti malo niso podobne udejanjenemu potencialu. Samo neka teorija singularnih točk lahko preseže sintezo osebe in analizo individuuma, kot se nahajata (oziroma delujeta) v zavesti. Ne moremo sprejeti alternative, ki meče čudno luč na celotno psihologijo, kozmologijo in teolo-

¹⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 38.

gijo, namreč alternative med singularnostmi, ki so že ujete v individue in osebe, ter nediferenciranim breznom. Šele ko se odpre svet, kjer mrgolijo neosebne, predindividualne, anonimne in nomadske singularnosti, stopamo na polje transcendentnega.«²⁰ Singularnosti, mestoma jih Deleuze zapiše kar singularnosti-dogodki, se organizirajo v nek heterogeni sistem, so samopoenotene, a vselej v gibanju, vselej oblegajo površino, ki je obenem kraj nevtralnega smisla, ta svet smisla pa ima nenazadnje status problemskosti: singularnosti se porazdeljujejo v nekem problemskem polju in vzniknejo na tem polju kot topološki dogodki, ki jim ni mogoče pripisati nobene smeri.

Kako je mogoče določiti to polje? Mu je mogoče podeliti neko formo jaza, sintetične enotnosti apercipije? Ali pa gre za neko višje bitje, suvereno individualizirano Bitje, poosebljeno Formo? V nekem pomenu je pravo pot nakazal že Nietzsche: »Nietzschejevo odkritje je v resnici drugod, tam, kjer se osvobodi Schopenhauerja in Wagnerja ter preiskuje svet neosebnih in predindividualnih singularnosti, svet, ki ga odslej imenuje dionizični ali svet volje do moči, svet svobodne in nevezane energije. Svet nomadskih singularnosti, ki niso več ujete v utrjeno individualnost neskončnega bitja (slovita božja negibnost) niti v sedentarne meje končnega subjekta (slovite meje spoznanja). Gre za nekaj, kar ni ne individualno ne osebno, pa vendar je singularno, kar ni nediferencirano brezno, ampak skače iz ene singularnosti na drugo in neprenehoma meče kocko, ki je del enega samega zamaha, ki se vedno znova drobi z vsakim metom. Dionizični stroj za produkcijo smisla, kjer smisel in nesmisel nista več v preprostem nasprotju, ampak sta soprisotna drug v drugem v nekem novem diskurzu. Ta novi diskurz ni več diskurz forme, pa tudi ne diskurz brez oblike: prej gre za čisto neformalno 'Postali boste pošast in kaos'. [...] Subjekt tega novega diskurza, seveda subjekta sploh ni več, nista človek in Bog, še manj človek na mestu Boga. To je svobodna, anonimna in nomadska singularnost, ki prečka tako ljudi kot rastline in živali, ne glede na materijo njihove individualnosti in forme njihove osebnosti.«²¹

Tu smo v jedru Deleuzove rešitve, ki jo ponuja teorija singularnosti: ta v resnici zlepi skupaj *automaton* in *týche* v nekakšen *automaton transcendentale*, če si izposodimo izraz, ki ga je sicer za označbo Kantove filozofije iznašel Zdravko Kobe.²² Teorija singularnosti tako nadomešča teorijo subjekta, še več, predstavlja prav specifično deleuzovsko rešitev tega, kako misliti substanco kot subjekt. Pri tem nas ne sme zmotiti, da Deleuze nenehno poudarja, da ga zanima

²⁰ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 105.

²¹ *Ibid.*, str. 110.

²² Prim. Zdravko Kobe, *Automaton transcendentale I. Kantova pot h Kantu*, Analecta, Ljubljana 1995.

zgolj »transcendentalno polje brez subjekta«²³. Resda ne moremo govoriti o tem, da gre za subjekta v klasičnem pomenu besede, saj sta klasična termina »subjekt in objekt le slab približek misli. Misel ni niti napeta med subjektom in objektom niti kroženje enega okoli drugega: Mišljenje se prej dogaja v razmerju teritorija in zemlje.«²⁴ Čeravno nenehno prehajata drug v drugega in četudi naj bi nobeden ne imel prioritete, se, če si zadeve ogledamo poblize, izkaže, da Deleuze privilegira zemljo v razmerju do teritorija, singularnosti v razmerju do površine, neko globino, ki to ni, v razmerju do ravnine imanence. Prava moč je v tem »potencialu, ki ne vsebuje niti sebstva niti jaza« in ki vselej predhaja »genezi individuov in oseb«. Ta potencial, singularnost, dogodek, svet svobodne in nevezane energije, zaznamujejo označbe, predikati, ki so bili sicer včasih prihranjeni najvišjemu bitju: v prvi vrsti neskončnost, kot neskončni rezervoar (»omnitude realitatis«²⁵), neskončna hitrost in neskončna moč.

Takšna zastavitev ima seveda tudi določene konsekvence. Prva zadeva naravo *cogita*. Sile, ki me prečijo, sile, ki so bolj notranje od moje notranjosti, so istoznačne z norim, shizofrenim *cogitom*: v meni namreč vselej misli ta ali oni drugi pojmovni lik, nek drug cogito. »V tem pomenu obstaja nek shizofreni *cogito*, ki iz samozavedanja naredi netelesno transformacijo povelja ali rezultat posrednega diskurza.«²⁶ Tisto, kar imenujemo »jaz«, je sestavljeno iz tisočih navad, ki nas sestavljajo. V jazu, ki deluje ali premišljuje, se nahajajo »mali jazi, ki kontemplirajo« in jaz si lahko rečemo, kolikor upoštevamo teh tisoč prič, ki mislijo v nas. Ti nešteti jazi niso nič drugega kot naše navade in tvorijo »razkrojeni sistem jaza.«²⁷ Jaz torej ni nič drugega kot navada. Tako nikoli ne moremo reči »Je pense«, ker je »jaz vselej drugi«. »Jaz mislim« je tako za Deleuza vselej na isti ravni kot »sonce vzhaja«, »dežuje«. Kvečejmu lahko rečemo: »J'habite«, pri čemer bi nemara francoski glagol »habiter« lahko razumeli v njegovi večpomenskosti – »habiter« pomeni namreč »prebivati«, »stanovati«, kar nikakor ne pomeni tega, da je »Jaz najbolj pri sebi, ko je doma«, pač pa obratno, da Jaz v nekem pomenu »nikoli ni doma«, oziroma, s Freudom rečeno, da »Jaz ni gospodar v svoji hiši«, saj v njej mrgoli drugih stalnih gostov in odjemalcev, »habitués«, na kar se je Jaz prejkoslej pač moral navaditi, »à habituer«. »Podobno kot je filozofski *shifter* govorno dejanje v tretji ose-

²³ Prim. Gilles Deleuze, »A philosophical concept...«, v: *Who comes after the subject*, ur. Eduardo Cadava, Peter Connor & Jean-Luc Nancy, Routledge, New York & London 1989, str. 95.

²⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 88

²⁵ O tem prim. Deleuzovo odločno zanikanje v: *Différence et répétition*, str. 272 ff.

²⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari *Mille plateaux, Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Editions de Minuit, 1980, str. 107.

²⁷ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 107.

bi, kjer vedno pojmovni lik reče Jaz: mislim kot Idiot, hočem kot Zaratustra, plešem kot Dioniz, pretendiram kot Ljubimec. Celo bergsonovsko trajanje potrebuje tekača. V filozofskem izjavljanju nečesa ne storimo z izrekanjem, temveč opravimo gibanje z mislijo, s posredovanjem pojmovnega lika. Tako so pojmovni liki resnični dejavniki izjavljanja. Kdo je Jaz? – to je vedno tretja oseba.«²⁸

Jaz je tako za Deleuza popolnoma neulovljiv. Kvečjemu za nazaj bi bilo mogoče reči: glej glej, »to sem torej jaz«, »C'est donc moi!«²⁹. Ali bolje, kvečjemu za nazaj si lahko rečemo, to sem bil jaz kot dogodek, kolikor je »potrebno, da individuum samega sebe dojame kot dogodek. In da dogodek, ki se udejanja v njem, dojame kot nekega drugega individua, ki je cepljen nanj. Tega dogodka ne bo mogel ne razumeti, ne želeli ne reprezentirati, ne da bi mogel in želel tudi vse druge dogodke kot individue, ne da bi reprezentiral vse druge individue kot dogodke. Vsak individuum bo tedaj kot ogledalo za kondenziranje singularnosti, vsak svet razdalja v tem ogledalu. To je poslednji pomen razudejanjenja. Še več, to je tudi bistvo nietzschejanskega odkritja individua kot *slučajnega primera*, kakor ga podaja in razkriva Klossowski v njegovem ključnem razmerju z večnim vračanjem: 'posameznika tako pretresajo silna nihanja, kolikor ta išče svoje lastno središče in ne uzre kroga, čigar del je sam, kajti ta nihanja ga pretresajo zato, ker vsako ustreza neki *drugi* individualnosti, kot si sam, izhajajoč iz neulovljivega središča, misli, da je.«³⁰

Drugič. Ta nori, shizofreni Drugi, ki me pretresa, vznemirja, ščuva, ki me sili v neko delovanje oziroma mišljenje, ta Drugi, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto, ta vselej že nori, shizofreni Drugi ni neka čisto zunanja prisila, ki bi nas zapeljala v iluzijo, temveč se nahaja v sami paradoksnosti notranjosti–zunanosti, ekstimmnosti. Drugo ime zanj je tisti glas, ki se »od Parmenida do Heideggerja v nekem odmevu ponavlja kot en in isti glas, ki čisto sam tvori razvoj enoglasnega. En sam glas tvori hrumenje [clameur] biti.«³¹ V tem pomenu je filozofija eno z ontologijo, pri čemer enoglasnost biti še »ne pomeni, da je bit ena sama: nasprotno, bitja so mnogotera in raznolika, vselej porojena v disjunktivni sintezi, in tudi sama disjunktivna in divergentna, *membra disjuncta*. Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem 'smislu' o vsem, o čemer se izreka. O čemer se izreka, to nika- kor ni isto. Toda on je isti za vse, o čemer se izreka. Godi se torej kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja najrazličnejšim stvarjem, *Even-*

²⁸ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 68.

²⁹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Editions de Minuit, Pariz 1972, str. 27.

³⁰ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 170-171.

³¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 52.

tum tantum za vse dogodke. [...] Enoglasnost biti ima skratka tri določila: je en sam dogodek za vse; en sam aliquid za to, kar se godi in kar se izreka; ena sama bit za nemožno, možno in dejansko.«³² Skratka, je en sam glas in ena sama bit, ki se nenehoma spreminja, giblje, dogaja.

Tretjič. Ali to gibanje, ta proces večnega vračanja, nima pravila in regularnosti? Čeprav, poudarjamo, Deleuze trdi, da ne gre za vnaprej določena pravila, pač pa za igro, pri kateri »vsak met prinaša svoja pravila oziroma se nanaša na svoje lastno pravilo«,³³ igro, ki jo imenuje »jeu idéal« – idealna igra, kjer ni ne pravil ne zmagovalcev ne poražencev, kjer je vsak met kock fragment kaosa, so zadeve vendarle nekoliko drugačne. Kaj je pravzaprav večno vračanje? »Skrivnost večnega vračanja [...] ni nič drugega kot kaos, moč, ki zatruje kaos.«³⁴ In kaj je kaos? »Značilnost kaosa namreč ni toliko odsotnost določil, temveč neskončna hitrost, s katero se zasnujejo in izginejo: to ni gibanje od enega k drugemu, temveč, narobe, nezmožnost razmerja med dveh določiloma, saj se eno ne pojavi, dokler ni drugo že izginilo; eno se pojavi kot izginevajoče, medtem ko drugo že izginja kot osnutek: Kaos ni inertno ali stacionarno stanje, ni naključna mešanica. Kaos kaotizira, v neskončnost razkrajja sleherni konsistenco.«³⁵ Edino pravilo, tisto eno samo samcato, a zato nič manj pomembno, ki vlada večnemu vračanju, je, da bo (na koncu) prevladal kaos. Naj »nanj vržemo še takšno mrežo«, naj se skušamo pred njim še tako obvarovati – je na koncu en sam zmagovalec, ki ga Deleuze imenuje zdaj kaos zdaj singularnost, spet drugič nori shizofreni Drugi, Eno-Vse, »neoblikovana materija, anorgansko življenje, nečloveško postajanje oziroma kaos«³⁶ ali pa čisto enostavno »mogočno anorgansko življenje, ki zaobsega ves svet.«³⁷ Seveda vseh omenjenih konceptualnih rešitev nikakor ni mogoče zvesti na eno in isto. Nikakor ni mogoče reči, da sta kaos in singularnost, denimo, ena in ista stvar, a vendar oba napotujeta v določeno smer. Odtod neka nenavadna mešanica optimizma in hladnokrvne zadržanosti, ki včasih kar ne more skriti svoje vzvišene gotovosti: »Es ist so!«. Kot da bi se Deleuze mestoma opiral na skrivno vednost, da bo na koncu itak vsako navado, vsako iluzijo, vsako transcendenco, čisto vsako imanenco, identiteto, kliše itn. požrl kaos. »Če nas ponavljanje naredi bolne«, pravi v *Razliki in ponavljanju*, »je ono tudi tisto, ki nas ozdravi; če nas ono uklene in uniči, nas ono tudi osvobodí, ter v obeh primerih tako izpriča svojo 'demonični' moči.«³⁸ Kot da bi Deleuze hotel re-

³² Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 172-173.

³³ *Ibid.*, str. 66.

³⁴ *Ibid.*, str. 247.

³⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 47.

³⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 628.

³⁷ Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 109.

³⁸ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 30.

či, ne le, da »rano zaceli le kopje, ki jo zada«, temveč, »rana *bo zagotovo* zaceljena«, oziroma, če se poigramo s kritiko propozicije iz *Logike smisla*, po kateri ne moremo (in ne smemo) reči, »trava je zelena«, temveč »trava zeleni«: »rana celi«. Pozor! Ne gre za to, da se »rana zaceli sama«, temveč je videti, da so pri Deleuzu zadeve zastavljene tako, da do zaceljenja pride po nekem avtomatizmu, da se »rana zaceli takorekoč proti svoji volji«. Kot da so »kocke že padle«, kot da imamo opravka z logiko predestinacije, ki nas odvezuje vsakršnega delovanja in upiranja. Ne le, da na koncu itak vselej zmaga kaos, vselej nas tudi že preletava Dogodek.

Četrtrič. Odkod ta gotovost? Na kaj se opira? Kako jo Deleuze skuša misliti? Nemara velja še enkrat spomniti na poglobitve poudarke v že zgoraj navedenem odlomku o singularnostih iz *Logike smisla*. V omenjenem odlomku Deleuze singularnosti izenači z »resnično transcendentnimi dogodki«, ki »prehajajo genezi individuov in oseb« in ki se »porazdeljujejo se v nekem 'potencialu', ki ne vsebuje niti sebstva niti Jaza, ampak oba producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja«. Poudarki so torej naslednji: dogodek, potencial, aktualizacija. Kako sploh pride do dogodka? Deleuze pravi, da »se dogodek proizvede v kaosu, v kaotičnem mnoštvu, tako da intervenira neke vrste rešeto«³⁹. A kaj je sploh dogodek? »Temu pravimo Dogodek oziroma tisti del vsega, kar se zgodi, ki uhaja lastni aktualizaciji. Dogodek še zdaleč ni stanje stvari, temveč se aktualizira v stanju stvari, v telesu, v doživetju, ima pa senčno in skrivnostno plat, ki se neha odzematati ali dodajati njegovi aktualizaciji: v nasprotju s stanjem stvari se niti ne začne niti ne konča, temveč si je pridobil oziroma ohranil neskončno gibanje, ki mu dogodek daje konsistenco. Je virtualno, ki se razlikuje od aktualnega, toda virtualno, ki ni več kaotično, saj je postalo konsistentno oziroma dejansko na ravnini imanence, ki ga iztrga kaosu. Dejansko, ne da bi bilo aktualno; idealno, ne da bi bilo abstraktno. Rekli bi lahko, da je dogodek transendenten, saj preleti stanje stvari, toda to sposobnost, da sam sebe preleti na sebi in ravnini, mu daje čista imanenca. Kar je transcendentno, transcendentalno, je prej stanje stvari, v katerem se aktualizira, toda v tem stanju stvari je čista imanenca tistega, kar se ne aktualizira, oziroma tistega, kar ostaja indiferentno do aktualizacije, saj njegova realnost ni odvisna od tega. Dogodek je nematerialen, netelesen, neživ: je čista *rezerva*.«⁴⁰ A kaj pomeni teza, da se Dogodek nikoli ne udejani, dovrši do konca, saj vselej obstaja nek »del dogodka, ki ga njegova dovršitev ne more udejantiti«⁴¹? Oziroma, kot se glasi v nadaljevanju: »Gre za en in isti dogodek, le da se je en njegov del dovršil globoko v nekem stanju stvari, drugega pa je toliko

³⁹ Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, str. 103.

⁴⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 161.

⁴¹ Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, str. 139.

bolj nemogoče zvesti na sleherno dovršitev. « Očitno je, da se tudi tu Deleuze ne more znebiti določenega dualizma – vsak dogodek, vsak objekt ima dve plati, eno, ki je potopljena v virtualno, drugo, ki je aktualna. Pri tem »virtualno ni zoperstavljeno realnemu, pač pa zgolj aktualnemu. Virtualno poseduje polno realnost kot virtualno. Za virtualno bi morali reči natanko tisto, kar je Proust dejal za stanja resonance: 'So realna, ne da bi bila aktualna, idealna, ne da bi bila abstraktna'; so simbolna, ne da bi bila fiktivna. Virtualno bi morali definirati kot nek strogi del realnega objekta – kot da bi objekt imel enega svojih delov v virtualnem, kot da bi bil vanj potopljen kot v objektivno dimenzijo. »⁴² Vsak objekt je torej za Deleuza dvojen, toda tako, da si polovici nista podobni, ena polovica ima virtualno, druga aktualno podobo. Edina nevarnost je, poudarja Deleuze, da zamenjamo virtualno in možno. Možno je za Deleuza kategorija platonizma – neka stvar je možna le izhajajoč iz identičnega, je torej kopija le-tega. Reči, da smo neko stvar napotili na njeno možnost, pomeni, da smo njeno eksistenco ločili od njenega koncepta, medtem ko se virtualno v bivajočem aktualizira kot imanentna moč in se odtegne, izmakne vsaki podobnosti s svojimi aktualizacijami. »Aktualizacija virtualnega je vselej izvršena s pomočjo razlike, divergence ali diferenciacije. Aktualizacija nič manj ne prelomi s podobnostjo kot procesom kot z identiteto kot načelom. Aktualni termini niso nikoli podobni virtualnosti, ki jo aktualizirajo. »⁴³ Razlika med možnim in virtualnim je torej v tem, da je možno podobno realnemu, da ga posnema, kopira, reprezentira, medtem ko imamo pri aktualizaciji virtualnega opravka s pravili razlike in divergence – aktualno ni ne podobno ne kopija virtualnega, ki pa ga vseeno uteleša. Virtualno ni zunaj teles, nasprotno, nahaja se v njih, čeprav mu telesa niso podobna. Drugače rečeno, virtualno eksistira, je aktualizirano le skozi diferenciacijo. Medtem ko je diferenciacija celota diakritičnih razmerij, ki nastopijo znotraj Ideje-strukture, predstavlja diferenciacija proces aktualizacije takšne strukture. Diferenciacija zaznamuje aktualizacijo virtualnosti, toda tvori šele prvo polovico pojma razlike. Tisto, kar je diferencirano mora biti najprej razlikovano od samega sebe, edino virtualno pa se razlikuje od samega sebe. Diferenciacija je, kot gibanje virtualnega proti aktualizaciji, po svojem bistvu časovna – čas kot trajanje se nenehno deli in cepi. V tem, ko se čas kot trajanje deli, spreminja svojo naravo, vendar to ne pomeni, da je čas razstavljen na trenutke, saj je neko intenzivno mnoštvo. Ne moremo reči, da trajanje je, saj trajanje vselej postaja, je neka virtualna totaliteta, ki ni nikoli dana. »Veliko filozofov je že trdilo, da ni celota niti dana niti je ni mogoče dati; od tod so izpeljali edinole sklep, da je celota pojem, ki nima smisla. Bergsonov sklep je močno druga-

⁴² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 269.

⁴³ *Ibid.*, str. 273.

čen: celote ni mogoče dati zato, ker je Odrpto in ker je zanjo značilno, da se nenehno spreminja oziroma poraja nekaj novega, skratka, da traja.«⁴⁴ V tem pomenu moramo torej razlikovati »totalno strukturo nekega področja kot množico virtualnega soobstoja in podstrukture, ki ustrezajo različnim aktualizacijam na tem področju. Za strukturo kot virtualnost velja, da je še vedno nediferenčirana, četudi je povsem in popolnoma diferencirana.«⁴⁵

Ta koncept diferent/ácije, razmerja med aktualizacijo in virtualizacijo, potemtakem predstavlja Deleuzov odgovor na vprašanje, kako to, da je po eni strani »vse tu«, da za zastorom, zaveso ni ničesar, hkrati pa to nikoli »ni vse«. To sta navsezadnje tisti vsaj dve množevi, vsaj dve mnogoterosti, ki ju po Deleuzu vselej potrebujemo: »že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; toda mnogoterost je natanko tisto, kar se dogaja med obema. Dva tipa potemtakem ne bosta eden nad drugim, temveč eden ob drugem, eden proti drugemu, iz oči v oči ali tesno skupaj.«⁴⁶

Bi bilo mogoče ti vsaj dve množevi, vsaj dve mnogoterosti dojeti kot – kar dejansko predlaga Jean-Clet Martin v knjigi⁴⁷, ki ji je, ne pozabimo, predgovor napisal sam Deleuze – razmerje med deli in elementi, razmerje med vključenostjo in pripadnostjo neki množici? Gre sicer za eno izmed osnovnih postavk teorije množic, iz katere je Alain Badiou naredil čudesa. Po Badiouju »pripadati neki situaciji« pomeni, da je neko množstvo prezentirano s strani te situacije, termin, za katerega velja relacija pripadnosti, je eden izmed elementov, ki strukturirajo situacijo. Pripadnost je tako izenačena s prezentacijo, termin, ki pripada situaciji, je element. »Biti vključen v neko situacijo« pa pomeni, da stanje situacije prešteje podmnožice, ki tvorijo množico. Vključitev je torej na strani stanja situacije, vključene so vselej podmnožice oziroma deli. Problem je v tem, da režim, ki vlada vsaki situaciji in ki ga Badiou imenuje »štetje-za-enega« nikoli ne prešteje in ne more prešteti vseh delov, ki jih je v resnici, dejansko, neskončno, saj je delov vselej več kot elementov, vselej gre za presežek vključenosti nad pripadnostjo – »dobesedno *nemogoče* je misliti kvantitativno razmerje med »številom« elementov neke neskončne mnogoterosti in številom njegovih delov. To razmerje ima zgolj obliko blodečega presežka [*exces errant*].«⁴⁸

⁴⁴ Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, str. 19.

⁴⁵ Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 50-51.

⁴⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 157.

⁴⁷ Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Bibliothèque scientifique Payot, Editions Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 25.

⁴⁸ Alain Badiou, *Manifest za čisto filozofijo*, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, št. 1, 1992, letnik XIII, Ljubljana, str. 173. (Prim. tudi *Le Nombre et les nombres*, Seuil, Pariz 1990, str. 83 in pa seveda *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988.)

Miracle

A kakorkoli postavimo, je vendarle videti, da razliko dveh množtev kot elementov in delov, le ni mogoče misliti dosledno v skladu z Deleuzovimi postavkami. V temelju namreč obstajata, če sklenemo, dve osnovni zagati, ki preprečujeta takšno rešitev in ki sta tako temeljni za Deleuzovo ontologijo in filozofijo, da te brez njiju v resnici ni. Prva zadeva sam status dveh množtev, ravni, ki je »tu in zdaj« in ravni, s katero naj bi se ta vselej prepletala. V osnovi se problem nahaja v Deleuzovi teoriji vzročnosti, pri kateri naj bi načeloma to vsaj dvoje mnogoterosti, množtev, imelo enak status, a v resnici temu ni tako, saj je površina v zadnji instanci zgolj učinek. Na drugi strani se nahaja neskončna hitrost, neskončna moč, tisto, kar – tako kot singularnosti – »predhaja genezi individuov in oseb«, kar »producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja«, pri čemer je videti, da Deleuza bolj kot karkoli drugega zanima le to, da »podobe tega udejanjenja niti malo niso podobne udejanjenemu potencialu«. Četudi sam nešteto krat ponavlja, da ta »potencial« nikjer zares ne obstaja, da je obstoj tega »rezervoarja« le virtualen, ga potem drugič izenači z Dogodkom, s tisto bazo, iz katere za katere ekstraktiramo načine, kot nam pač ustreza,⁴⁹ spet drugič pa je videti, da je tisti »nekaj, kar ni ne individualno ne osebno, pa vendar je singularno, kar ni nediferencirano brezno, ampak skače iz ene singularnosti na drugo in neprenehoma meče kocko, ki je del enega samega zamaha, ki se vedno znova drobi z vsakim metom« sam kaos kot ime tiste sile, ki razkrajja vsako konsistenco. Ne glede na to, ali je ime za ta potencial dogodek, singularnost ali kaj drugega (na koncu *Mille plateaux* in mestoma v nekaterih drugih kasnejših delih v tej vlogi nastopa življenje), je vendarle videti, da gre za nekega skritega subjekta, ki poljubno posega v ta svet kot nekakšen *deus ex machina*. Tega subjekta ni mogoče omejiti. Naj stori mo karkoli, vselej se bo zaradi svoje neizmerne moči izrazil, vselej bo ostal neomejen. In vselej bo tisto, kar se je že izrazilo in aktualiziralo razglasil za zgolj dozdevek. V tem pomenu bi lahko rekli, da izhodiščno dvojico, dvojico s katero smo pričeli prikaz Deleuzove filozofije v pričujočem prispevku, navede in invencije, vselej podvojuje, preči in v nekem pomenu razveljavlja dvojica realnega in dozdevka, neke realne sile, ki se mora izraziti in s tem ukiniti, odpraviti tisto, kar se je doslej že izrazilo, kot da bi se pri Deleuze vselej postavljalo vprašanje: »Do we live? Or are we merely living within the semblance of life?«⁵⁰

⁴⁹ Denimo v *Pli*, str. 71.

⁵⁰ Keith Ansell Pearson, *Germinal Life. The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, London & New York 1999, str. 104.

Druga zagata je v tem, da je videti, da ta sila, ta subjekt posega v svet hkrati avtomatično in obenem po čudežu. Potem, ko Deleuze nešteto krat za trdi, da v gibanju ni privilegiranih trenutkov, da obstaja le poljuben trenutek, ki je lahko navaden ali enkratni, reden ali izjemen, potem vpelje še trenutek, naključje kot nekaj izjemnega, a v ničemer ne specificira v čem je njegova izjemnost. Zakaj Deleuze na začetku *Razlike in ponavljanja* govori o tem, da je prava ponovitev, ponavljanje, prej iz reda čudeža kot pa iz reda zakona?⁵¹ Zakaj pravi, da dogodek potrebuje postajanje kot ne-zgodovinski element, ki kot »pravi Nietzsche, 'spominja na ambientalno vzdušje, v katerem se edino lahko zaplodi življenje, ki nato spet izgine, ko se vzdušje izniči'. To je kot trenutek milosti...«?⁵² Zakaj v svojem zadnjem tekstu za zelo majhne otroke, ki še nimajo nobene individualnosti in ki so drug drugemu podobni, trdi, da »kljub temu imajo singularnosti, nasmeh, gesto, grimaso, dogodke, ki niso subjektivnega značaja. Prečka jih neko imanentno življenje, ki je čista moč, pa vendar blaženost skozi trpljenja in šibkosti.«⁵³ V čem je pravzaprav problem? Potem, ko je Deleuze posplošil naključje, zaradi česar je Badiou povsem upravičeno temeljno enačbo Deleuzove filozofije zapisal kot »bit=dogodek«,⁵⁴ potem, ko ga je izravnal, izenačil, tako da nenehna igra slučaja in naključja v sebi nima nobenih privilegiranih trenutkov, ko je igra naključja postala nekakšen avtomatizem, je vpeljal še neko drugo raven naključja, raven, na kateri naključje nastopa kot čudež, kot akt milosti. Koga ali česa, če pa nujnosti ali usode ni, če je »Bog mrtev« in če »svet nomadskih singularnosti ni več ujet v utrjeno individualnost neskončnega bitja«? Nemara so to – možgani. »Možgani so *duh*. Hkrati s tem, ko možgani postanejo subjekt – ali bolje, '*superjekt*' kot pravi Whitehead –, pojem postane ustvarjeni objekt, dogodek ali kar sama kreacija, filozofija pa postane ravnina imanence, ki nosi pojme in ki jo zarišejo možgani. [...] Zato možganom-subjektu tod pravimo tudi duša ali moč, saj edinole duša s kontrakcijo ohranja tisto, kar materija razsipa, duša žarči, rine naprej, reflektira, prelamlja ali sprevrča.«⁵⁵ Kot da bi to še ne bilo dovolj, se nekoliko kasneje za povrh še glasi: »Tudi kemične sorodnosti in fizikalne vzročnosti napotujejo na prvotne sile, ki so sposobne ohraniti svoje dolge verige s tem, da krčijo njihove elemente in jim pustijo odzvanjati: brez te subjektivne instance je celo najmanjša vzročnost povsem nedojemljiva. Vsak organizem ni cerebralni in vsako življenje ni organsko, vendarle pa so vsepovsod sile, ki

⁵¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 9 in passim.

⁵² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 99 ff.

⁵³ Gilles Deleuze, »L'immanence: une vie...«, v: *Philosophie*, št. 47, 1. 9. 1995, Minuit, Pariz 1995, str. 6.

⁵⁴ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 71.

⁵⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 218.

tvorijo mikro-možgane oziroma neorgansko življenje reči. [...] Konec koncev isti skrajni elementi in ista umaknjena sila tvorijo eno samo ravnino kompozicije, ki nosi vse raznolikosti Univerzuma.⁵⁶ Nazadnje je tako Deleuze odkrito, a še zdaleč ne konsistentno, vpeljal tisto, kar si je skozi ves svoj opus na vso moč prizadeval izgnati ali vsaj prikriti, kar pa mu, kot smo skušali pokazati v pričujočem prispevku, ni vselej ravno najbolj uspevalo.

Peter Klepec
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

⁵⁶ *Ibid.*, str. 220.

SCENE DVOJEGA

SCENE DVOJEGA

I. Črni kvadrat na beli podlagi

RADO RIHA

V pričujočem članku bomo prevzeli in za svoj namen preoblikovali temo in argumentacijo dveh filozofskih besedil. In sicer knjige Gérarda Wajcmana *L'objet du siècle* in članka A. Badiouja »Scena Dvojega«¹. Naš namen v prvem delu je, da orišemo podobo subjekta, ki bi bil po meri tega, kar nam Wajcmanovo delo ponudi kot objekt stoletja. V drugem delu bomo nato skušali subjekt tega objekta najti v ljubezni, ki jo, sledeč Badiouju, razumemo kot proces resnice oziroma proces subjektivacije. S čemer seveda nočemo reči, da je preteklo stoletje bilo stoletje ljubezni. Tako kot tudi vsa prejšnja ne.

Wajcman se ukvarja v svojem delu *L'objet du siècle*, kot je razvidno že iz naslova, z vprašanjem, kaj neki bi lahko bil objekt stoletja, preteklega, 20. stoletja seveda? Kaj bi lahko izbrali kot Objekt stoletja, ob predpostavki, da izbor ni namenjen ne propagandi ne prodaji, da ni namenjen ne duhovnemu slavljenju stoletja ne materialnim interesom njegove blagovne estetizacije?

Wajcmanovo vprašanje nas tu zanima, kot že rečeno, ker se v odgovoru nanj zarisuje tudi podoba subjekta: podoba subjekta po meri objekta minulega stoletja, a tudi po meri stoletja, ki prihaja. Prav to podobo subjekta bomo skušali razviti v nadaljevanju. Kar zadeva sam objekt, bomo sprejeli izbiro, ki nam jo predlaga Wajcman.

Wajcman nas, preden razgrne pred nami izbrani objekt, najprej seznanj

¹ Gérard Wajcman, *L'objet du siècle*, Verdier Pariz 1998; cf. tudi prevod članka G. Wajcmana »Umetnost, psihoanaliza, 20. stol.«, (prev. A. Zupančič), Problemi 3/4, let. 39, 2001, članek je prevzet iz zbornika *Lacan, l'écrit, l'image*, Flammarion, Pariz 2000, ki vsebuje v strnjeni obliki temeljno argumentacijo navedenega Wajcmanovega dela. Za Alaina Badiouja cf. »Scena Dvojega« (prev. A. Zupančič), *Analecte* 11, 1999, članek je prevzet iz zbornika Badiou et al., *De l'amour*, Flammarion, Pariz 1999. Za boljše razumevanje Badioujevega koncepta ljubezni cf. še prevod Badioujevega besedila »Kinematografsko zajetje spolov« v pričujoči številki Filozofskega vestnika, prav tako tudi besedilo »Qu'est que l'amour«, v: A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992.

s tem, kako naj se orientiramo v iskanju objekta, da bi lahko našli primerne kandidata. Potem ko nam najprej ponudi v izbiro celo vrsto objektov, od bolj banalnih, kakršna sta, denimo filmski zvitek ali pa mini krilo, do malo manj vsakdanjih, denimo atomske bombe, ko vzame za hip resno v pretres ruševine, objekt, ki preteklo stoletje predstavlja kot dobo odpadkov in skrajne destrukcije, nam končno predlaga, da prenehamo z iskanjem že danega objekta, natančneje, objekta kot enostavne danosti, nečesa, kar je neposredno pred nami, najsi je ta danost nekaj materialnega ali nekaj idealnega. Namesto tega se je treba usmeriti v iskanje bolj nenavadnega objekta. Po svojem ontološkem statusu se namreč ta objekt pojavlja kot *utelesitev ničā*, kot *prisotnost odsotnosti*. Zanj je značilno, da je njegovo mesto, kraj, ki ga zavzema, zapolnjuje in na katerem se pojavlja, že del njegove objektne materialnosti, bodisi realne bodisi idealne.

Status tega objekta bi lahko predstavili na dovolj enostaven način takole: gre za objekt, ki obstaja le, kolikor obstaja *za nas*, kolikor je nekaj, kar lahko zagledamo in kar lahko mislimo. Natančneje rečeno, da bi lahko objekt obstajal, da bi ga lahko videli in mislili, ga moramo *znati (za)gledati in znati misliti*.

A zadeva z objektom kot objektom-za-nas je enostavna le, če je ne poenostavimo preveč. Da je objekt vedno objekt za nas, to ne pomeni preprosto, da je konstituiran z našimi spoznavnimi zmožnostmi, miselnimi in čutnimi. Prav tako objekta ne konstituira subjektivna zmožnost okusa. Objekt je objekt-za-nas, ker je pogoj možnosti za obstoj predmeta to, da znamo gledati, se pravi videti. To pa je nekaj drugega od enostavne konstitucije predmeta z našim pogledom, širše, z našimi spoznavnimi zmožnostmi. To, da znamo gledati, je tako rekoč tostran konstitucije predmeta v njegovi fenomenalni materialnosti: je odprtje mesta, izpraznitev mesta, kjer se lahko nato pojavi objekt v svoji konstituirani fenomenalni materialnosti. Odprtje mesta, prazno mesto objekta je torej tisto, kar naredi, da postane objekt viden, da lahko sploh obstaja za nas kot objekt. Fenomenalna materialnost objekta je v tem pogledu zgolj formalni ovoj njegove resnične materialnosti, praznega mesta, na podlagi katerega objekt eksistira. Prazno mesto je »substancia« same objektnosti objekta. In kolikor praznino kraja, kjer se lahko pojavi objekt, izvotli dejstvo, da nekdo zna gledati, je točka objektnosti objekta tudi točka njegove subjektivacije.

Da obstaja objekt le kot subjektivirani objekt, da obstaja le, kolikor smo mi kot gledalci sposobni, da ga vidimo, da se, z besedami Wajcmana, vzpostavimo kot videči subjekti, to torej pomeni, če še enkrat ponovimo, da je objekt-za-nas objekt, ki zahteva, da bi bil, mesto, kamor se lahko umesti, vpiše. Ni objekta brez njegovega mesta, praznega mesta njegovega visa. Če parafrazira-

mo slavni Mallarméjev naslovni stavek iz »Meta kocke« *rien n'aura eu lieu que le lieu*², potem lahko rečemo, da ne bi bilo ničesar, če ne bi bilo kraja.

A to mesto, prazno mesto objekta, je zadeva subjekta. Gre za mesto, kjer se pojavi gledalec kot videči subjekt. Namesto o subjektivaciji objekta bi bilo zato treba govoriti o subjektivaciji gledalca. Nekdo se subjektivira tako, da se nauči gledati. Gledanje ni samo fizikalen in fiziološki proces. Je tudi proces subjektivacije. Zato obstajajo tudi tisti, ki imajo oči, da ne bi videli. Vidimo – objekte in dogodke – kolikor želimo gledati kot subjekti. Vidimo, kolikor smo kot gledalci sposobni, da dojamemo način, na katerega smo vključeni v to, kar gledamo³. Vidimo, ker in kolikor gledamo kot subjekti, ker smo investirani v gledanje.

Prav na ozadju probleme subjektivacije gledanja in videnja nam Wajcmanovo delo naposled ponudi prvega resnega kandidata za naslov Objekta. Gre za znani film *Shoah* Clauda Lanzmanna. Ko Wajcman govori o filmu, se omejuje na en sam prizor: na prizor, v katerem vidimo prazno polje, z gozdom v ozadju. In v katerem nam glas pojasni, da se je prav tu, kjer ni zdaj ničesar videti, nekoč raztezalo taborišče Treblinka.

Evocirana filmska scena nam kar se da natančno predoča bistveni pogoj, ki bi ga moral izpolniti objekt vseh objektov, Objekt stoletja. Objekt, ki bi si lahko potegoval za ta naslov, bi moral biti narejen tako, da bi naredil vidno to, kar je nevidno in nezamišljivo, neimenljivo in nepredstavljivo⁴. Naloga tega objekta bi bila, da omogoči dostop do tega, česar ni mogoče videti. Objekt stoletja je objekt, ki bi ponavzočil, upredmetil samo odsotnost objekta, praznost praznega mesta, kamor je predmet umeščen. Shoah, taborišča smrti s plinskimi celicami, so bila namreč, kot zapiše Wajcman, prav to: nacistična industrija smrti ni proizvajala grobišč, ampak pepel, nič vidnega: proizvajala je nič vidnega. Proizvajala je odsotnost. In Shoah se lahko poteguje za naslov objekt stoletja zato, ker naredi, da vidimo. Natančneje rečeno, ker nas uči, kako prazno mesto objekta preoblikovati v sestavni del njegove predmetnosti.

Shoah, takšen je torej prvi Wajcmanov odgovor na vprašanje, kaj bi lahko bil objekt stoletja. Dodati je treba seveda, da odgovor ni, vsaj neposredno ne, posledica dogodka samega, se pravi iztrebljanja Židov in drugih v nemških koncentracijskih taboriščih. Shoah kot prva resna najdba pri iskanju objekta stoletja je, prav narobe, tesno povezan s pojavom, ki v resnici ni del samega zgodovinskega dogodka, zato pa, kot pojav našega časa, iz vseh nas dela sodbnike *shoah*.

² V prevodu M. Crnkoviča: »Ničesar še ne bo razen kraja kjer bo«, v: Stephane Mallarmé, *Knjiga*, Izbrano delo, Cankarjeva založba 1990. Cf. tudi prevajalčevo opombo str. 278.

³ Cf. Wajcman, *op. cit.*, str. 36.

⁴ *Ibid.*, str. 21.

Pojav, za katerega tu gre, je pojav negacionizma. Wajcman razume negacionizem, politične in znanstvene poskuse, da bi zanikali obstoj plinskih celic, da bi jih izključili iz našega simbolnega polja in tako izničili to, kar je bilo namenjeno izničenju človeških bitij, v širokem smislu: kot specifičen mehanizem, ki je »potencialno na delu v celi vrsti okoliščin, ki jih skušajo opisati imena groze, tega, česar ni mogoče podpirati ali nemišljivega«⁵. Sestavni del tega mehanizma pa je takšno gledanje in videnje sveta, katerega poglobitveni zastavek je izbrisanje možnosti subjektivacije pogleda in zagledanega. Glede tega je negacionizem, čeprav nastopa kot patološki pojav, kar najbolj prilagojen potrebam sodobnega, globaliziranega sveta. Sveta, v katerem je načeloma mogoče videti vse in v katerem se vse kaže, sveta, kjer naj ne bi nikoli srečali nekega »ni ničesar videti« - saj bi točka takšnega »ni ničesar videti« lahko navsezadnje delovala tudi kot vzpodbuda, da si jo ogledamo malo поблиže.

V čem je problem negacionizma? Negacionizem zadeva sicer, kot vemo, dejstva, tako kot zadeva spomin na ta dejstva. Vendar pa se proti njemu ne moremo boriti z dejstvi in ne moremo se boriti s tem, da negujemo spomin. Prav narobe, negacionizem nam z vso jasnostjo dokazuje, da spomin ni stvar dejstev, še več, da spomin tudi ni stvar spomina. Pač pa je spomin najprej stvar subjekta, ki si želi spominjati in ki vidi dejstva, ker jih želi videti. Želja spominjanja in želja videnja osvobajata mesto, ustvarja prostor, na katerem se lahko nato pojavijo dejstva in na katerem so kot dejstva sploh lahko videna. Negacionizmu pa gre, nasprotno, za izbris možnosti tega, da bi si želeli spominjati in da bi si želeli gledati. Spomin skuša preoblikovati v perfektno delujoči mnetehnični stroj: v stroj brez vrzeli spomina in brez želje spomina⁶.

Seveda je spomin namenjen odpravljanju pozabe. Vendar pa ne smemo spregledati, da spomin v tem, ko se spominja, ko se bori proti pozabi, razsežnost pozabe ravno ohranja. Še več, spomin, resničen spomin deluje ravno kot institucija neke izvirne pozabe: kot vzpostavitev nekega mesta, kjer ni več ničesar, česar bi se lahko spomnili, kjer je samo še praznina spomina sama. Kjer ni več drugega kot nič, praznina, ki je ni več mogoče zapolniti. A prav ta praznina, ta odsotnost je tisto, kar nosi spomin, kar omogoča, da se spominjamo. Spominjanje deluje, če je tu praznina spomina kot to, kar se, če uporabimo Lacanovo formulacijo, ne neha ne zapisovati.

Spomin na nekoga, ki smo ga izgubili, tako ni namenjen samo brisanju pozabe. Ima še neko drugo funkcijo. Deluje tako, da uvaja razsežnost neke izvirne, neizbrisljive Pozabe. Je spomin na to, da obstaja neko mesto, kjer se ne moremo več do kraja, popolnoma spomniti, saj popoln spomin vključuje

⁵ *Ibid.*, str. 18.

⁶ *Ibid.*, str. 20.

tudi možnost, da osebo ponavzočimo. Skratka, spomin temelji na zarezi v nizu dejstev, na prekinitivi, vrzeli v mreži dogodkov, individualnih ali kolektivnih. Kar nosi spomin, je breztemeljni temelj nečesa, kar na svojem mestu za vselej in neodpravljlivo manjka.

Naloga spomina je torej, da ohranja odprto mesto zareze, prekinitve v dani situaciji. Skušamo se spominiti, vedno znova, ravno zato, ker je na izvoru pozaba, ki ji ne moremo odpomoči. Spomin ohranja to mesto odprto, in vanj se lahko potem vpisujejo spomini na. To mesto pa ni drugega kot sam spominjajoči se subjekt, subjekt, zaznamovan s pozabo, z izgubo. Prav zato spomin ni zadeva spomina, ampak je stvar subjekta. Spomini z minevanjem časa bledijo. Možno pa je, kljub bledenju podob, ohraniti zvestobo tej izvorni izgubi – tako da subjekt s tem mestom rokuje, da iz njega nekaj naredi. Navsezadnje deluje vse, kar obstaja za subjekt, na podlagi nekega takega praznega mesta. Praznega mesta, ki je od vsega subjektu še najbolj lastno.

Vrnimo se k negacionizmu in k njegovi težnji, da bi preoblikoval spomin. Kot ugotavlja Wajcman, se skuša negacionizem uveljaviti kot absoluten gospodar spomina⁷. To razpolaganje s spominom skuša doseči negacionizem tako, da stremi k točki absolutne pozabe, k pozabi, ki bi pozabila tudi in predvsem to, kar smo imenovali razsežnost izvirne Pozabe. Kar je treba pozabiti, je predvsem kraj, kjer so v nizu dejstev navzoči prekinitve, vrzel, prazno mesto – tisto prazno mesto, kjer se vpisuje sam spominjajoči se subjekt, tisti, ki ga ta prekinitve v nizu dejstev zadeva. Negacionizem ne beži pred dejstvi, ampak je, prav narobe ves potopljen v njih: nenehno in neutrudno, od primera do primera, dokazuje in je pripravljen dokazati, da to, kar vidimo, ljudje v živinskih vagonih, kupi trupel, peči v taboriščih...., ni to, kar hočemo v teh podobah groze videti, umno načrtovano in umno realizirano iztrebljanje ljudi, zločin nad človeškostjo človeka. Mrzlično ukvarjanje negacionizma z dejstvi je namenjeno izgraditvi spomina, ki ne bi več govoril: »ne spomnim se«⁸, ampak bi se spominjal brez vrzeli vsega. Namenjeno je oblikovanju popolnega spomina, spomina brez napake, vrzeli in izgube. Negacionizem skuša s svojim delovanjem uprizoriti popoln spomin, ker se tak spomin brez napake, vrzeli in izgube spominja predvsem tega, da se *pravzaprav ni nič zgodilo*. Da torej ni bilo nobene omembe vredne prekinitve v redu dejstev, v nemški družbeni politični situaciji tridesetih in štiridesetih let, prekinitve, ki bi odprl mesto, kamor bi se lahko umestil subjekt z vprašanjem, kaj pomeni ta prekinitve, subjekt, ki bi želel videti in vedeti. Negacionizem ne zanika dejstev, ne zanika, da se ne bi dogajalo z Židi in z drugimi marsikaj, da ni bilo zločinov in pobojev. To, na kar skuša negacionizem spomniti, da se ni namreč nič zgodilo, pomeni na-

⁷ *Ibid.*, str. 19.

⁸ *Ibid.*

slednje: ni bilo nobenega grozljivega, travmatičnega dogodka, ki bi se zasekal v spomin človeštva in pustil v njem neko odprto mesto, kraj, ki bi porajal možnost in nujnost za neko nenehno ponavljajoče se vprašanje o pomenu tega, kar se je pravzaprav zgodilo. Za nenehno prisotno voljo subjekta, da ne bi samo gledal, ampak da bi tudi kaj videl, da bi torej zaradi te pripravljenosti videnja uzrl dejstva kot subjektivno pertinentna dejstva.

Nič se ni zgodilo pomeni: tu ni ničesar videti, subjekt tu nima česa iskati, ni potrebe, da bi se angažiral s svojo željo videnja, z željo, ki gledanje subjektivira in s tem omogoča vidljivost dejstev. Lahko, da so pobijali Žide, toda to je nekaj, kar je za subjekt v zadnji instanci brez pomena. To je dejstvo, ki ga ni treba subjektivirati.

Vendar Shoah na koncu le ni izbran za Objekt stoletja, Zato pa je objekt, ki ga Wajcman končno določi za nosilca naslova, tesno povezan z negacionistično strategijo proizvajanja popolne pozabe, pozabe, ki pozablja samo poza-bo. Gre namreč za objekt, ki se zoperstavlja takšni strategiji. In to tako, da nam odpira oči, *da nas uči videti*: je objekt, ki naredi, da vidimo. Natančneje rečeno, je objekt, ki omogoča, da vidimo stvari, ki jih sicer z našimi očmi, tudi če so jim v pomoč še tako pretanjeni tehnični pripomočki, ne moremo videti: omogoča nam, da vidimo svet, v katerem želimo ali pa ne želimo živeti. Naslov objekta stoletja zasluži ta objekt zato, ker je to, da znamo gledati svet, da ga znamo videti na vedno nov način, ključnega pomena za možnost uspešnega boja proti tistim, ki želijo biti gospodarji, gospodarji nad Vsem, tudi nad spominom.

*

Oglejmo si zdaj predmet, ki si po Wajcmanovem mnenju zasluži naslov Objekta. Objekt, ki ga Wajcman končno pokaže, potem ko nas je s pisanjem, ki ga odlikuje izredna konceptualna strogost in bleščeči slog, dolgo držal v napetosti, je umetniško delo. Natančneje rečeno, gre za dve umetniški deli, objekta sta torej dva. Prvi je skulptura, ready-made Marcela Duchampa, »Kolo bicikla« (1913). Drugi izbrani objekt je platno Kazimira Maleviča »Črni kvadrat na beli podlagi« (1915)⁹. Zlasti za drugi izbrani predmet, za Malevičevo platno pri tem velja, da nekako ne izpolni pričakovanja, ki ga Wajcman zbuja v nas s svojim pisanjem. Ko si namreč obudimo platno v spomin ali pa si znova ogledamo kakšno njegovo reprodukcijo, se skorajda ne moremo zadržati, da si ne bi razočarano rekli: »To naj bi bil izbrani objekt stoletja? No ja, ni kaj dosti videti! Iskreno rečeno, pravzaprav ni česa videti!«

⁹ Originalni naslov je »Črni kvadrat«. Naslov »Črni kvadrat na beli podlagi«, s katerim je danes znan, ustreza opisu platna, ki ga dal Malevič sam. Slika, na katero se sklicuje Wajcman, se nahaja v Galeriji Tretjakov v Moskvi. Obstaja pa še Malevičeva ponovitev »Črnega kvadrata« iz leta 1924, ki se nahaja v Petersburgu.

Prav ta »ni česa videti«, »ni ničesar, kar bi lahko videli« je tudi razlog, da bomo v nadaljevanju pustili ob strani Duchampovo delo in se omejili na Wajcmanov prikaz Malevičeve slike. Wajcmanov prikaz bomo predstavili v štirih korakih. V prvih treh bomo v bistvu sledili Wajcmanovi analizi Malevičevega platna, v četrtem pa bomo na podlagi prvih treh postavili lasten sklep.

1) Prvi korak smo pravzaprav že naredili. Gre za to, da se enostavno vprašamo, kaj pravzaprav vidimo na tem platnu? Kaj vidimo na njem, če ga ne gledamo niti kot strokovnjaki-umetnostni kritiki niti kot ljubiteljski poznavalci slikarstva, pač pa kot preprosto kot gledalci? Zdi se nam, da je zgoraj omejenjena spontana reakcija na platno pravzaprav edini pravi odgovor na to vprašanje. Malevičevo platno nam ne daje, strogo vzeto, ničesar videti. Skratka, platno nam kaže in govori: tu ni česa videti. A dodajmo k temu še: kljub temu ga gledamo. Manj ko je na platnu videti, manj ko je na njem kaj, kar bi lahko videli, bolj pravzaprav strmimo vanj.

Kako naj razumemo trditev, da je glede Malevičevega »Črnega kvadrata« spontani odgovor »ni ničesar videti« tudi že edini pravi odgovor? Ta trditev pomeni, enostavno, da moramo vzeti odgovor karseda dobesedno. Če vzamemo odgovor »tu ni ničesar videti« dobesedno, pa pridemo do tega, da je to, kar na tem platnu vidimo, prav praznina, prazno mesto – natančneje, vidimo sam Nič. »Nič ni videti« se je spremenilo v »videti je Nič«. Vidimo torej Nič, natančneje, vidimo Nič, ki je postal Nekaj. »Črni kvadrat na beli podlagi« je utelešeni Nič, je odsotnost predmeta, ki se je upredmetila¹⁰. Platno nam kaže, meni Wajcman, da umetnik ni toliko ustvarjalec objekta, pač pa je ustvarjalec praznine. Tako kot je že Heidegger postavil, da je stvar, za katero gre, ko lončar ustvari vrč, sama praznina, ki jo obkroža vrč.

Pri Maleviču je torej platno, ki ponavadi rabi za to, da je na njem naslikano nekaj, uporabljeno tako, da upodablja nekaj, kar ni v resnici nič. Natančneje rečeno, naslikano je Nekaj, črni kvadrat, kar je v bistvu Nič. Ne gre za to, kot poudarja Wajcman v različnih inačicah svojo temeljno poanto, da ni nič naslikanega. *Pač pa je na platnu naslikan sam Nič*. Odsotnost tudi ni tema slike. Ne gre za to, da bi bil črni kvadrat simbol oziroma podoba odsotnosti. Pač pa je »Črni kvadrat« platno, na katerem se slika, na katerem je ponavzočena sama odsotnost: »Črni kvadrat« je prisotna odsotnost objekta.

2) Naš drugi korak je v tem, da skušamo ta Nič, naslikan na Malevičevem platnu, razložiti. Kako lahko sploh vidimo Nič? Kako ga lahko vidimo kot Nekaj? Slika nas uči razmišljati z očmi, trdi Wajcman. Vprašajmo se torej najprej, kaj vidimo, ko ne le gledamo, ampak razmišljamo z očmi?

Izhajajmo iz tega, da vidimo, ko gledamo platno, v resnici dvoje, platno

¹⁰ Cf. *Ibid.*, str. 93 sl.

samo in njegov naslov. Platno in njegov naslov pa nam pomagata razumeti, kako je bilo naslikano to, kar je »na« sliki. Platno ni bilo naslikano tako, da je slikar najprej naslikal črno podlago in potem nanj zarisal bel okvir. Prav tako platno ni nastalo tako, da je bil na njem naslikan črni kvadrat, ki ga je slikar obrobil z belim okvirjem. Ko preberemo »Črni kvadrat na beli podlagi«, vemo, kako se je slikar lotil cele zadeve. Tako, da je najprej platno pobarval belo, nato pa je na to belo podlago naslikal v sredini še črni kvadrat. Skratka, ko gledamo sliko in napis pod njo vemo, da je to, kar vidimo, belo ozadje, na katerem se dviga črn kvadrat.

Slika je tako pred našimi očmi zreducirana na, če smemo tako reči, svojo elementarno formo, na opozicijo spredaj – zadaj, kvadrat – ozadje, zgoraj – spodaj. Učinek te forme pa je, da vidimo, da ima slika, katere površino si ogledujemo, še neko ozadje, neko globino. S pomočjo črnega kvadrata, skozi črni kvadrat vidimo tako rekoč izza slike. Vidimo, da ima to, kar je bilo naslikano na površini, tudi globino, pa čeprav pred našimi očmi ni drugega kot čista površina. Če mislimo z očmi, naletimo torej na elementarno formo slike, formo, ki proizvaja učinek globine na platnu, globine kot tega, kar je zadaj, zadaj za površino, izza, spodaj.¹¹

Temeljni zastavek Wajcmanove argumentacije je, da je to, kar vidimo, ko zagledamo na platnu črni kvadrat na beli podlagi, ko torej zagledamo, da ima površina slike še ozadje, tako rekoč materializacija same logike slikarstva. Je upodobitev logike, ki postavlja, da rabimo za slikanje dvoje, površino in nekaj, kar postavimo, zarišemo na to površino. Rabimo površino in sled, znamenje na njej. In ko se pojavi znamenje, površina izgine.¹² Logika slikarstva, o kateri govori Wajcman, je tu zreducirana na elementarno logiko zapisa. V tej logiki zapisa pa ni težko spoznati, kot nas opozarja tudi Wajcman sam, logike označevalca. Logike, glede na katero je označevalec, še preden je v razmerju z drugim označevalcem, in da bi sploh lahko bil v razmerju s tem drugim označevalcem, brez katerega ga ni, že v razmerju s samim seboj, natančneje rečeno, s praznim mestom lastne odsotnosti. Sestavni del označevalca je tudi njegova lastna odsotnost, kraj te odsotnosti pa je kraj njegovega vpisa. Da bi lahko bil, zahteva označevalec kraj, kamor se lahko vpiše. Ko pa označevalec je, ko je vpisan, kraj vpisa izgine. Ni enega brez drugega, ni označevalca brez kraja njegovega vpisa. Vendar pa oba skupaj tudi nista možna.¹³

¹¹ *Ibid.*, str. 100 sl.

¹² *Cf. Ibid.*, str. 106.

¹³ Spomnimo se tu na Millerjevo »označevalno dedukcijo« subjekta iz »Matrice«: »Če zapišemo znamenje, s tem postavimo dvoje: znamenje (njegovo materialnost, potezo s črnilom, denimo) in njegovo mesto. Če znamenje izbrišemo, za njim ostane sled, namreč mesto... Samo kadar znamenje izgine, se prikaže njegovo mesto, in potemtakem zname-

Tudi za umetniško platno velja, da je takšno nemožno Dvoje, scena Dvojega, površina in hkrati znamenje na njej. Je upodobitev logike označevalca, ki deluje tako, da, če uporabimo za naš namen Wajcmanovo formulacijo, »brž ko ustvarimo 'eno', nujno že ustvarimo 'dvoje'«. ¹⁴ Običajno na sliki tega Dvojega kot takega ni videti: na sliki vidimo ponavadi to, kar ja na njej pač naslikano, ne vidimo pa tistega, »na« čemer je naslikano. Malevičevo platno pa je narejeno tako, da omogoči, da se prikaže prav samo Dvoje: kaže nam, da se Eno, materialistično, vselej cepi na Dvoje. Omogoča nam, da vidimo površino tudi še potem, ko se je nanjo zarisalo znamenje. Skratka, omogoča, da obstaja označevalec hkrati z mestom svojega vpisa, z mestom svoje odsotnosti, da torej vidimo hkrati dva elementa, ki tvorita sicer alternanco absolutnega »ali – ali«. Na Malevičevem platnu površina namreč izgine samo zato, da bi se v istem hipu pojavila v obliki ozadja-globine. Površina obstaja hkrati z znamenjem takrat, ko se pokaže kot ozadje: znamenje, črni kvadrat na Malevičevem platnu deluje tako, da vzpostavlja izhodiščno površino kot svoje lastno ozadje-globino. Površina se tako rekoč podvoji na površino in ozadje. To ozadje seveda ne obstaja, logično vzeto, preden se znamenje ne zariše na površino. Ozadje vznikne šele naknadno – ta naknadnost, pa je, če anticipiramo, prva napoved tega, da je scena Dvojega možna le kot subjektivna dispozicija, da je Dvoje površine in znamenja možno le kot vozal, v katerem je zavozlan tudi subjekt. Zaenkrat pa lahko podvojitev površine na površino in na ozadje opišemo z Wajcmanovimi besedami takole: površina, ki jo vidimo, je hkrati to, kar nam nekaj daje v videnje in to, kar skriva: je to, kar se vzpostavlja kot ekran za nekaj, kar je zadaj ¹⁵.

Naš drugi korak, v katerem smo se, da bi lahko razložili, kako je mogoče videti Nič kot Nekaj, najprej vprašali, kaj sploh vidimo, ko gledamo Malevičevo platno, lahko zdaj povzamemo takole: na sliki vidimo, da ima slika neki zadaj, da ima globino. Pri čemer nam platno kaže to, kar je zadaj tako, da nam kaže to, kar je spredaj, »na« sliki: črni kvadrat.

3) Zdaj je na vrsti naš tretji korak, ki bi nas moral zopet pripeljati k temu, kar nas tu zanima, k Niču na Malevičevem platnu. Če smo drugi korak sklenili z ugotovitvijo, da nam slika kaže, da je nekaj spodaj, zadaj, potem se moramo zdaj seveda vprašati »kaj je zadaj«? Gre za vprašanje, ki omogoča, kot pravi Wajcman, dve drži, religiozno, in ateistično, ali tudi, materialistično. V okviru prve drže bomo na vprašanje, kaj je zadaj, odgovorili v zadnji instanci vedno z

nje kot tako«, J.-A. Miller, »Matrica«, (prev. R. Močnik in S. Žižek), v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, 278 sl.

¹⁴ G. Wajcman, *op. cit.*, str. 118.

¹⁵ To, kar vidimo, v istem trenutku tudi skriva, zakriva. Vsaka slika prav kot slika nekaj skriva. Cf. *Ibid.*, str. 102.

nekim: »Nekaj«. V okviru materialistične drže pa se bo odgovor, nasprotno, glasil: »Nič«.

Malevičevo platno se umešča v to drugo držo, slika nam govori v bistvu tole: »zadaj ni ničesar«. Vendar ta nič, ki nam ga platno nudi kot odgovor na vprašanje po tistem Zadaj, ni nič vulgarnega materializma. Platno namreč ta Nič slika in ga daje videti: »nič nastopa tu kot tak, osebno, materialno, kot objekt«¹⁶. Pri Maleviču gre za Nič, ki je meso, objekt postalo, za Nič kot Nekaj. Skratka, materialističen odgovor Malevičevega platna se glasi: zadaj ni ničesar, se pravi *zadaj je Nič*. Ali tudi, *zadaj ni drugega nič kot Nič*. Malevičevo platno nam daje videti to, kar je izza, globino, kot Nič. Globino pa vidimo kot Nič, Nič vidimo »osebno, materialno«, brž ko vidimo ta črni madež tu na sliki kot črni kvadrat na beli podlagi. Ko zagledamo madež kot črni kvadrat, tudi že vidimo, da ima slika ozadje, globino. Toda to ozadje je tu tako rekoč stopilo v ospredje, *ozadje je zadaj tako, da ga vidimo spredaj, na površini*, v črnem kvadratu. Skratka, Malevičevo platno nam daje videti Nič tako, da ga daje videti kot globino, ki je vsa spredaj, na površini, v črnem kvadratu. In globino zagledamo kot Nič zato, ker pravzaprav ne vidimo, ko vidimo globino, ničesar, kar ne bi bilo že tu: *tu, se pravi spredaj, na površini*. Drugače rečeno, nič zagledamo zadaj, izza površine takrat, kadar vidimo, *da ni izza površine nič drugega kakor površina sama*: v tem natančnem smislu lahko rečemo, da zagledamo Nič kot Nekaj.

4) Tako smo prišli do zadnjega, četrtega koraka, v katerem je treba končno odgovoriti na vprašanje, kaj torej ta Nič, ki ga slika Malevičevo platno, je, če je res Nekaj. Po tem, kar je bilo rečeno na začetku, odgovora verjetno ni težko uganiti. Nič, o katerem je tu govor, je mesto subjekta. Natančneje rečeno, Nič, to je mesto nas samih, gledalcev, kot subjekta. Na Malevičevi sliki »Črni kvadrat na beli podlagi« vidimo vznik, pojavitev subjekta. Natančneje rečeno, ko gledamo Malevičevo platno, vidimo, kako se sami vzpostavljamo kot subjekti, kot gledalci, ki vidijo, ker so sami vključeni v to, kar gledajo. A kje natančno v sliki smo »mi sami« kot subjekti? Če je Nič mesto subjekta, kje na sliki je tedaj mesto tega subjekta?

Spomino se najprej še enkrat na to, kar je za našo razlago ključno, da je namreč elementarna logika, na kateri temelji Malevičevo platno, logika Enega, ki je že Dvoje. Samo da učinke te logike, na prvi pogled, ni mogoče videti. Spontano na tem platnu pravzaprav ničesar ne vidimo. Drugače rečeno, kar spontano vidimo, ko gledamo to platno, je neko enostavno Eno, Eno tega, kar je pač naslikano na platnu. Ali pa vidimo kvejčemu še vsoto Enega in Enega, črni kvadrat in bel rob okoli njega.

¹⁶ *Ibid.*, str 95.

Kaj nam torej dovoljuje, da vidimo na platnu to, kar nam platno kaže, se pravi Eno, ki je že v sebi Dvoje? Kaj je tisto, zaradi česar lahko vidimo na platnu *sceno Dvojega*, če uporabimo izraz A. Badiouja, se pravi »neki Dva, ki bi bil štet za dva na imanenten način«¹⁷. Naš odgovor na to vprašanje se seveda glasi: to, kar nam omogoča, da vidimo na platnu sceno Dvojega, je naša želja, da bi videli, naše hotenje-videti. To ne pomeni, da vidimo sceno Dvojega zato, ker jo želimo videti. Ne gre za to, da bi na sliki videli tisto, kar sami vanjo projiciramo. Zgornja trditev izreka samo, da vidimo sceno Dvojega zato, ker nosi naše gledanje želja videti, hotenje-videti.

Za to željo videti ne zadošča prvi pogled, natančneje rečeno, delovati začne takrat, ko nam prvi pogled na sliko ravno ne zadošča več. Željo videti aktivira šele, če smemo tako reči, »drugi pogled«, se pravi tisti trenutek prekinitev v procesu gledanja, v katerem si zastavimo vprašanje, kaj pravzaprav v tem, kar se nam kaže na sliki, sploh vidimo. In Malevičevo platno je narejeno tako, da se ta naša želja videti pojavi na samem platnu. A ko se naša želja videti pojavi *kot* želja videti, že ni več naša, ampak je že del naslikanega platna. Želja videti se ne pojavi *kot* naša želja, pojavi se *kot* hotenje-videti, se pravi, *kot* subjektivirano gledanje: z njo gledanje postane stvar subjekta, gledalca, ki je vključen v to, kar vidi.

Na sliki se to, kar je bilo še ravnokar naša želja videti, manifestira *kot* želja videti izza, *kot* želja videti to, kar je v ozadju, skratka, pojavi se v obliki ozadja slike. O želji videti *kot* delu slike lahko govorimo takrat, ko mi *kot* gledalci vidimo, da ima platno neko ozadje, ozadje pa se na sliki pojavi, *ko* gledanje vodi želja videti izza. Pojavitev hotenja-videti je strogo korelativna pojavitvi ozadja-globine platna. Ozadje-globina slike ni torej nič pozitivnega, po svoji substanci ni drugega *kot* moment subjektiviranosti gledanja. Trenutek, *ko* se pojavi hotenje-videti, se pravi trenutek, *ko* zagledamo na sliki njeno ozadje, njeno globino, je tudi trenutek, *ko* vidimo, da v sliki deluje instanca subjekta, da je platno postalo stvar subjekta. Dejstvo, da vidimo na Malevičevi sliki »Črni kvadrat na beli podlagi« pojavitev subjekta pomeni, da smo se, med tem *ko* smo gledali, naučili nekaj, kar zadeva nas same *kot* gledalce in naš način gledanja. Naučili pa smo se najmanj dvoje.

Prvič, naučili smo se videti, se pravi ne le gledati, sprejemati podobe in strmeti vanje, ampak biti udeleženi v tem, kar vidimo. Naučili smo se torej, da logike videnja ni mogoče zreducirati na to, da vidimo neko stvar tako, kakor se nam daje oziroma kakor nam jo dajejo v videnje. *Vidimo v bistvu zato, ker hočemo videti izza.*¹⁸ Vidimo, ker želimo videti (še) nekaj drugega: še nekaj dru-

¹⁷ A. Badiou, »Scena Dvojega«, *op. cit.*, str. 57.

¹⁸ Pomagajmo si tu s slavno anekdoto o dveh grških slikarjih, Zeuksisu in Parasiosu. *Ko* sta tekmovala, *kdo* od njiju je boljši, je prvi naslikal grozdje, in sicer tako dobro, se pravi

gega od tega, kar nam kaže situacija, kar nam kažejo kot situacijo, skupek vseh možnih možnosti. Nekaj je vidno oziroma postane vidno zato, ker je neločljivo povezano s predpostavko, da je tu nekaj, kar se skriva. In drugič, naučili smo se, da želja videti, za katero tu gre, gledanje kot stvar subjekta, ni psihološki moment. Je logični moment, gre za željo videti, ki jo zahteva sama logika. Gre za subjekt, ki je proizvod označevalne logike, logike zapisa. Subjekt v obliki hotenja videti izza, subjekt kot ozadje, je impliciran od tistega trenutka dalje, ko je na površino zarisano znamenje: vpis znamenja tako rekoč priklicuje subjekt, v logično igro izmenjavanja označevalca in kraja njegovega vpisa priklicuje hotenje-videti subjekta, se pravi kraj vpisa v vlogi »tistega zadaj«, globine. A to, kar je implicirano, subjekt-globina, postane eksplicitno šele pod pogojem »drugega pogleda«, pod pogojem tiste prekinitve v procesu gledanja, ki zadošča za vznik vprašanja, kaj tu pravzaprav vidimo: gre za trenutek, v katerem kot gledalci nenadoma zagledamo, če uporabimo Wajcmanovo formulacijo, da vsako znamenje, samo s tem, da se materialno, vidno, pojavi v polju vidnega, skriva to, kar je za njim.¹⁹

Na Malevičevi sliki se ozadje-globina slike, ki je korelativna hotenju-videti, ozadje kot mestu subjekta, pojavi, kot smo že zapisali, spredaj, na površini sami. Pojavi se v črnem kvadratu, natančneje rečeno, pojavi se v trenutku, ko vidimo v tem, kar strogo vzeto ni nič, zgolj črni madež pred nami, ko vidimo torej ta nič kot črni kvadrat na beli podlagi. Zadaj ni nič, nam kaže platno, in ta Nič, ki je tudi nično mesto subjekta, vidimo spredaj, v črnem kvadratu. Subjekt je na Malevičevem platnu ves v črnem kvadratu: v tem Niču-kvadratu naleti gledalec na samega sebe kot subjekta. Črni, kvadratasti madež je subjekt sam, madež govori gledalcu: to, kar vidiš, to si ti sam kot subjekt. Malevi-

tako veristično, da je upodobljeno grozdje preslepilo nekaj ptičev, ki so prileteli, da bi se lotili ponujene pojedine. Skratka, zdelo se je, da podobe, ki je zmožna učinkovati kot realnost sama realnost, ni možno preseči s kako boljšo. In vendar jo je Parasios našel. Pripeljal je svojega tekmeca pred zid, kjer je bilo zagrinjalo in potem, ko je pokazal nanj, zatrdil: vidiš, da sem boljši. Zeuxis pa se je odzval z zahtevo, da je traba najprej odgrniti zagrinjalo, da bo mogoče sliko videti... Poanta anekdote je seveda v tem, da je bilo zagrinjalo naslikano, da je bilo že slika sama. Zeuxis je hotel videti izza, vendar ni bilo nobene izza. Bila je samo poslikana površina, površina, poslikana natančno za to, da bi priklicala vznik gledalčevega pogleda, njegovo hočem-videti.

¹⁹ »Oko«, ali tudi, subjekt, »vstopi v sistem s tem, česar ne vidi, s tem, kar mu je skrito«, *Ibid.*, str. 109. Trditev seveda ne pomeni, da imamo najprej subjekt, ki nečesa ne vidi, in ki zato, da bi videl, intervenira v sistem. Pač pa subjekta pred ne-videnjem ni, subjekt, ki stopi v sistem, v polje vidnega, je moment ne-videnja: je ne-videnje, slepa pega, ki vselej že spremlja polje vidnega. Še drugače rečeno: subjekt, ki stopa v igro, je na eni strani tista želja videnja, ki vselej znova prihaja iz prihodnosti nekega gledanja, na drugi strani je to, kar je vselej že bilo dano z vpisom znamenja na površino. Subjekt je vselej že dani moment logike označevalca, njena ireduktibilna danost, pod pogojem, da je to, kar to logiko presega.

čeva slika gledalcu res ničesar ne kaže. Zato pa ga uči gledati, odpira mu oči. Povzroči to, da se pojavi v sliki naš pogled, mi sami kot subjekt. Drugače rečeno, slika ne skriva in ne odkriva Nič. Nič razen subjekta, tistega, ki vidi, ker hoče videti.

Dodajmo to, kar je, glede na evidentnost dejstva, da gledalci, tudi kot subjekti, ravno nismo črni madež na sliki, pač treba dodati: prav to absolutno neujemanje med gledalcem-subjektom in črnim madežem, neukinljiva distanca med njima je subjekt.²⁰ Črni kvadrat je subjekt, kolikor s svojo inertno prezenco ponavzoča tisto neujemanje med subjektom in njegovimi predikativnimi določili, ki je edino pravo, edino »ustrezno« določilo subjekta. In nekdo se lahko subjektivira edino tako, da vzpostavi neko minimalno, nično distanco do črnega kvadrata, do točke, kjer sam je. Šele prek te distance dejansko je subjekt. Minimalna distanca mu omogoča, da se sestavi s črnim madežom svoje lastne biti, in prek te sestavitve je subjekt.

To, kar imenujemo tu sestavitev subjekta z nepresojnim madežom njegove biti, je v osnovi vsakega postopka, v katerem vidimo neki brezpomenski madež kot Nekaj, v katerem vidimo Nič kot Nekaj. Tako kot smo to storili tu sami, ko smo prevzeli in povzeli Wajcmanovo analizo Malevičevega platna »Črni kvadrat na beli podlagi«. Ta postopek pa je v osnovi vsakega znanstvenega, teoretskega spoznanja, vsake resnične misli. Zares, se pravi nekaj novega spoznavamo takrat, kadar vidimo Nekaj, kar je strogo vzeto Nič. Kadar vidimo Nekaj tam, kjer drugi niso videli ničesar, kjer so drugi videli samo Nič. In kadar ta Nič preoblikujemo v Nekaj, kar je načeloma vidno tudi za vse druge. V resnici smo vselej že subjekti. Naše delovanje se vselej opira na breztemeljni temelj nekega takega črnega madeža, nekega smisla brez pomena. In nikoli ne počnemo kaj drugega, kakor da razlagamo Nič kot Nekaj. A nekdo se zares subjektivira²¹ šele takrat, ko zna s tem črnim madežem nekako ravnati. Ko se z njim sestavi tako, da v črnem madežu izpriča razsežnost naslavljanje na Vse.

Na Malevičevem platnu »Črni kvadrat na beli podlagi« lahko vidimo, kot smo zapisali, sceno Dvojega. Scena Dvojega je izraz, s katerim poimenuje A. Badiou ljubezen, in sicer ljubezen kot proces resnice. To pa je miselni proces, v katerem se nekdo, kdorkoli, subjektivira tako, da se na področju znanosti, umetnosti, politike in ljubezni vzpostavi kot lokalna, prekarna opora dogodku in postdogodkovnemu procesu resnice, s tem da je edina materialna vsebi-

²⁰ Naša referenca je seveda interpretacija Heglove spekulativne sodbe pri S. Žižku, cf. npr. S. Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, str. 322 sl.

²¹ Subjektivacija, za katero tu gre, je proces subjektivne destitucije, razgradnje instance Jaz sem Jaz.

na in edino jamstvo tako dogodka kakor procesa resnice akt, s katerim nekdo deklarira dogodek oziroma njegove posledke. Naloga drugega dela tega prispevka bo, da upravičimo prenos Badioujevega izraza iz področja ljubezni na področje umetnosti: pokazati je treba torej, zakaj je ljubezen, tako kot jo skuša dojeti Badiou, v bistvu en tak »Črni kvadrat na beli podlagi«. S pomočjo prikaza Badioujeve obravnave ljubezni kot scene Dvojega si bomo pri tem skušali tudi priti nekoliko bolj na jasno, kako naj pravzaprav razumemo tisto minimalno distanco subjekta do točke njegove subjektivne biti, ki je potrebna, da bi se lahko nekdo subjektiviral, stopil v sestavo subjekta.

Rado Riha
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

KINEMATOGRAFSKO ZAJETJE SPOLOV

ALAIN BADIOU

Pričujoč tekst je neposredno povezan z Antonionijevim filmom *Identifikacija ženske*. Napisan je kot njegov preludij, tako da ga ni mogoče brati, ne da bi videli ali slišali. »Razlaga filma,« kot pravimo, ali, kot smo govorili, »razlaga teksta.« Žanr, ki ni kritičen, ampak didaktičen.

Vendar dodajam: prav tako, kot ne verjamem, da pomeni brati tekst (ga razlagati) naštevati katahreze, asindetone, metafore ali sinekdohe, enako ne verjamem, da terja razlaga filma ugotavljanje zoomov, zadnjih travellingov ali odvečnih kadrov. Napačen formalizem filmskega Diafoirusa in Trissotina. Še manj pomeni, kot se razume samo po sebi, da pripovedujemo zgodbe, pozdravljamo igralce, da govorimo, kako smo uživali in da se na koncu spoštljivo priklonimo. Novinarski diskurz ni zdravilo za diskurz Univerze.

Kot vselej se bomo preizkusili v diskurzu gospodarja, ki je diskurz Ideje, takšne, da ena sama forma vpiše njen prehod.

Začnimo z naslovom. »Identifikacija ženske« je dobeseden prevod izvirnega italijanskega naslova. Recimo, da gre za resničen naslov, ali raje, za naslovitev neke resnice. Katere resnice? Resnice, da je tisto, česar je film sposoben glede spola ali spolne obeleženosti, česar je pravzaprav edino on sposoben, čutna, telesna upodobitev, ne, kot vse preveč pogosto verjamemo, porazdelitve spolno obeleženih vlog ali podob te porazdelitve, ampak (kar je veliko bolj pretanjeno in izvirnejše) procesa identifikacije tega, kaj pomeni za subjekt njegova spolna obeleženost.

Dejstvo, da ženska ljubi moškega, določa moškega kot identifikatorja te ženske. Ljubiti je želja, torej dolžnost, saj sta želja in zakon ena in ista stvar. Ljubiti žensko vam določa dolžnost, da jo identificirate. Ali ste sposobni podpreti to željo, to dolžnost? Vprašanje, ki ne meri na vlogo ali tip, saj konstituira subjekta.

V Antonionijevem filmu pravi ena od obeh žensk, podvrženih identifikaciji, in sicer druga, Ida, ki jo igra Christine Boisson, svojemu moškemu identi-

fikatorju, verodostojnemu Niccolaju: »Sem oseba kot ti. Naključje je, da nisem istega spola.« Ugaja mi misel, da je to, za kar gre v filmu, vsaj kar zadeva spolno obeleženost, samo to naključje, zajetje tega naključja ter vseh njegovih posledic: biti tega ali onega spola.

Kar zatrjuje Ida, je dejstvo, da obstaja še pred naključjem spola neka človeškost, ki je povsod identična, neka generična človeškost, zgrajena na identiteti ali podobnosti in ne na razliki ali uganki. Sicer pa je specifična podoba te konstrukcije prikazana v filmu. Moška oseba je cineast, podobno kot v Fellinijevem *Osem in pol*, s katerim je Antonionijev film v nekakšnem dialogu, morda nezavednem. Ta cineast ima precej nejasno idejo o filmu, ki naj bi bil film o ženski ali pa vsaj film z žensko kot izhodiščem. Zato išče ženski obraz. Pri sebi doma lepi na steno iz revij izrezane fotografije žensk, med drugimi seveda tudi Louise Brooks, nostalgija brez učinka. Najljubša mu je fotografija neke teroristke, najverjetneje pripadnice rdečih brigad. Je edina fotografija, ki je speta s fotografijo moškega, njenega moškega, ljubimca, tudi terorista. Oba sta v zaporu. Cineast Niccolo bo rekel Idi: »To sta koherentni življenji,« in pripomnil: »ta dva tu imata isto vizijo sveta, delita ista tveganja, delita si to, kar sta in kar počneta.« Lahko ju torej sanjamo ali prepoznamo kot predstavnika človeškosti identitete in delitve skupnega. Lahko si domišljamo, da naključna razlika spolov ne spodkopava te spete identitete identične človeškosti.

Tezo o generični človeškosti, varovani z identiteto, podpira neka temeljna oblika umetnosti. Gre za umetnost, v kateri triumfira, pa naj bo še tako nasilno, univerzalnost humanih vrst. Ta umetnost je epopeja, epska pripoved afirmacije sebstva, heroična afirmacija negativnega. Kinematografija podpira afirmativno človeškost takrat, ko pristane na to, da se meri z epopejo, z njenim prostorom, z njenimi molčečimi junaki, z njenimi dvoboji, kjer se Isto spopada z Istim za slavo Istosti. Do tega pride večkrat pri Griffithu, Eisensteinu ali Fordu. Redko pri Antonioniju. To, za kar gre v filmu, o katerem govorimo, se le mimogrede in bežno dotakne generične orientacije, človeškosti, ki se ukvarja, kolikor se, s problemom identitet in ne razlik. Naključna dodelitev spolne obeleženosti izzove v Antonionijevem filmu, in nedvomno v celotni kinematografiji, korenito in bolečo ločitev, nasilno ignoranco, neke vrste neurejeno izgnanstvo. Predvsem pa gre za to, da zahteva spolno naključje nujnost identifikacije drugega spola, delo heterosa ali hetero-seksualnega. In dejanska scena, realni proces te identifikacije je ljubezen ali ljubezenski poskus, film pa se ponuja, da bi bil njena privilegirana umetniška priča.

V tem smislu je kinematografija, ali vsaj neka bistvena kinematografija, umetnost ljubezni, miselna priča ljubezni kot identifikaciji razlike. Tudi roman je umetnost ljubezni, le da obravnava roman ljubezen kot usodo. To usodo vpisuje v razmak med sublimnostjo odpovedi in izgubljenimi iluzijami

simbolične fuzije. Kinematografija seveda rade volje podpira romanesknost in torej tako odpoved kot tudi izgubljene iluzije. Vendar bi želel vsaj sugerirati, da ni v tem njen resničen duh; da kinematografsko zajetje, v zgibu in nezgibu vidnega in besede, sijočih teles in obskurnih znakov, meri na identifikacijo, na zgodbo identifikacije. Da zadeva naključje spola kot takšno, ga legitimira kot naključje in kot posledico naključja.

Skozi razkazovanje in izmikanje teles ter s premlevanjem znakov sprašuje film sledeče: če je spol kontingenten suplement, ki določa in ločuje generično človeškost, ali se lahko potemtakem nadejamo uskladitve tega suplementa z generičnostjo? Ali obstaja človeškost spolne obeleženosti ali pa je spolna obeleženost v bistvu nečloveška? Na to vprašanje lahko odgovorimo le tako, da pokažemo, kako se v situacijah, ki so hkrati singularne in tipične, iz notranjosti ljubezni ali njene predpostavke vzpostavlja identifikacija drugega spola. Če je namreč ta identifikacija mogoča, nam nič ne prepoveduje, da jo uskladimo z močjo identitete in podobnosti generične človeškosti. Če pa je nemogoča, je delitev nepopravljiva in motiv same človeškosti je, v minimumu identitete, ki jo zahteva, prizadet, ranjen.

Vprašanje se lahko tudi glasi: ali je ljubezen scena, kjer temeljno Dvoje spolov marljivo producira identificirajočo misel svoje lastne dvojnosti? Ali pa je vedno razklana priča nemožne identifikacije, Dvojega, ki obstaja v ljubezni le v uganki in izgnanstvu?

Ali tudi: je ljubezen človeška ali nečloveška?

O tem, da je to in zakaj je to eno od osrednjih vprašanj filma, govori ključen primer, in sicer primer seksualnih scen, ki so to, kar umetnost vidnega obseda in pred čemer hkrati trepeta.

Kinematografija je edina izmed umetnosti, ki lahko trdi, da dojema, fiksira in prenaša seksualni akt. Obstajajo sicer pornografski romani, a jim umišljanje popolnoma zadostuje. Moč besed, da imenujejo neobstoječe, lahko spremeni v pornografijo katerikoli odlomek. Realnost spolov tu ni potrebna. Film pa, in to bolj in bolj, priča o realnostih organov, položajev, stokov in znoja. Razporeja repetitivno vidnost. In že zelo dolgo je tega, še iz časov najstrožjih cenzur, kar je dal film vedeti, da lahko zajame in prenaša seksualni akt, da je edino on tega zares zmožen in da zadostuje, da pokaže, kot se pač pokaže, gleženj, dekolté, sramno črnino, ali kak simbol, pa že vsakdo sladostrastno zatrepeta ob ideji, da je vidno vse in da za film ni intimnosti, ki je ne bi bilo mogoče prisiliti in izpostaviti. S tega gledišča je, kot so to pogosto opazili, prav kinematografija v svojem bistvu, ali raje v svoji bistveni možnosti, pornografska.

Vendar pa je s kinematografijo kot umetnostjo povezano neko vprašanje, ne pa trgovanje. Ne prodaja seksualnih začimb. In njeno vprašanje je zelo

jasno: ali je pornografija, pojmovana kot ekspozicija seksualnega, a razumljena v svoji spetosti z ljubeznijo, človeška ali nečloveška? Ali lahko obstaja ekspozicija seksualnega – da, celo že preproste golote –, ki priča o procesu identifikacije razlike? Ali pa napotuje vsaka ekspozicija seksualnega na objektivno nečloveškost nečesa, kar ne vsebuje nobene misli?

Antonioni se pogumno spopade s tem problemom v treh seksualnih scenah filma, ki jih žene, še zlasti, če upoštevamo datum filma, 1982, do roba pornografije.

Glavna težava je v tem, kot vemo, da je subjektivacija seksualne geste edina možnost njene humanizacije. Kako najti v vidnem znamenja te subjektivacije, medtem ko kinematografsko zajetje v kadru kar se da zvesto beleži gibanje teles, ali preveč naličeno, preveč slikovito razporeditev njunega počitka po občevanju? Ta težava se še zaostri s tem, da ni, ravno nasprotno od tega, v kar nas želijo prepričati nekateri libertinci, za katere je že kar sama spolnost mnogolična emancipacija, nič bolj monotonega, bolj zaprtega, bolj končnega, kot je to repertoar seksualnih poz. Zdi se, da je v kinematografiji skorajda nemogoče govoriti o kakem procesu identifikacije razlik, saj vzbudi že najmanjša razgaljena scena moreč občutek že videnega in si želimo samo še to, da bi igralca čim hitreje vstala iz postelje, kjer sta nespoznatna, kjer sta, v nasprotju z vso identifikacijo, skorajda nerazločljiva ali nadomestljiva. Če že nista čisto preprosto nadomeščena, kot to že dolgo zahteva uporaba seksualnih dvojnikov igralcev.

Problem lahko formuliramo tudi takole: kako imanentno posneti seksualno sceno? Kako jo podrediti identificirajočemu procesu ljubezni?

Antonioni daje na to vprašanje tri različne odgovore. A konec koncev odgovori po mojem mnenju negativno. Seksualnost, nam pravi film, in to prav v svojem poskusu, da bi izrazil nasprotno, ne more biti mesto, kjer se spola identificirata. Seksualni akt je slep za razliko spolov, je, kar zadeva identifikacijo ženske, mesto največje neprosojnosti.

A opišimo Antonionijeve tri poskuse. Vsi trije zadevajo žensko, ki jo je še posebno težko identificirati, Mavi, žensko, ki beži in izginja, aristokratinja, ki je morda tudi lezbijka in prostitutka, razen če nista ti dve kategoriji zgolj moški projekcijski imaginaciji.

Prva seksualna scena je zgrajena okoli klasičnih pozicij. Moški dolgo liže žensko, ki si boža prsi. Potem jo penetrira od spredaj, ona dvigne kolena in ga stisne med svoja bedra. Pred tem se je zgodila ženska iniciativa, ženska, ki odloča in ki, stoje v hlačkah na postelji, nudi roko moškemu. Filmskih opor subjektivacije tu ni mogoče najti, ne v zaporedju poz, ne v tem, kar izražata obraza ali kar povedo besede. So predvsem v vzpostavitvi neke distance, ki pa ni prava distanca, saj sta telesi posneti preveč od blizu, da bi imeli pred sabo

neko čisto objektivnost scene, resničen plan celote, resnično deskripcijo, in preveč od daleč, da bi dobili veliki pornografski plan. Vendar pa nam vse sugerira, da je fizično nasilje scene, zelo vzkipljivo, zelo napeto, tudi neke vrste slepo vozlanje zaljubljenih subjektov, ki ne odpira poti nobeni resnični identifikaciji.

V drugi sceni je prikazano Mavino telo leže na trebuhu. Tokrat gre v bistvu za masturbacijo: ženska vodi roko moškega proti svoji zadnjici in pozneje bo videti, prav tako brez velikega plana, da moški globoko, skoraj grobo vtakne vanjo svoje prste. Tudi tu je distanca hkrati prekratka in predolga. Razen tega imamo več insertov ženskih rok, načina, kako v užitku grabijo rjuho. Sicer pa je ta scena bolj posvečena užitku kot želji. Morali bi jo povezati z izjavami mladega dekleta v neki drugi sekvenci filma, ki se dogaja v nenavadnem bazenu. Dekle trdi, da je spala z Mavi, in uvaja s tem lezbični register identifikacije. Ko odgovarja na vprašanja moškega junaka, ki išče izginulo Mavi, trdi dekle troje. Najprej, da bi lahko bila rešitev vzdržnost, saj je dekle samo nesposobno ljubezni; dalje, da je še najboljša masturbacija; končno, da je v masturbaciji več miline, če jo opravi ženska, ne pa moški. Scena, o kateri govorim, je kontrapozicija teh treh motivov. Seksualni akt namreč povezuje z možnostjo ljubezni, masturbacijo vključuje v neko obsežnejšo gesto, in končno, je heteroseksualna. Res pa je, da je užitek tu povezan z nasiljem, kjer je moški, storilec usluge, takorekoč izbrisan, in kjer je precej možno, da ga nadomesti ženska. Tako so lekcije bazena anticipirane v svoji hrbtni seksualni strani, kot neko retroaktivno prekletstvo.

Tretja scena se odpoveduje vsaki prepričljivi reprodukciji seksualnega akta. Telesi ležita eno vzdolž drugega, tokrat posneti v velikem planu, ženska spre-daj, moški na hrbtu. Voljno se gibata, kot v horizontalnem plesu, potopljena v gibanje belih rjuh nad njima, v vetru, ki ne prihaja od nikoder. Prvikrat bo videti, a nedolžno, sramno runo ženske in, enako bežno, za sekundo, spolovilo moškega v mirovanju. Scena stavi tokrat na eksplicitno estetizacijo, kjer je golota v službi podobe in gibanja in kjer je celota dejansko ponujena predpostavljenemu pogledu, vendar za ceno tega, da je ta celota aseksualna. Ta scena se torej odpoveduje imanentnosti, istočasno ko se odpoveduje seksualnemu aktu v pravem pomenu besede. V registru sublimacije nam govori o tem, da ni spolnega razmerja in da torej na mestu samega akta ni možna nikakršna identifikacija.

Antonionijeva filmsko prikazana teza je torej, da seksualnost v nobenem primeru ne razreši uganke spolnosti.

Ali se ta teza nanaša na film ali na dejanskost? Spomnimo se, da je junak cineast, ki išče ženski lik za svoj film. Ali to torej pomeni, da v filmu identifikacija ženske ni možna s prikazom spolnega akta, naj je še tako prefinjen? Ali

pa, da je to, o čemer je film sposoben pričati, dejstvo, da spolni akt nikoli ne prispeva k identifikaciji ženske? Antonionijev film poskrbi za to, da ostane ta točka neodločljiva. Če postavimo, da razgrnitev znotraj-ljubezenskega procesa identifikacije ženske v vidnem določa velik del filma, in če izhajamo iz tega, da v filmu spolni akt, pa naj je prikazan preveč ali premalo podrobno, ne spravlja v tek procesa identifikacije, bomo prišli do tega, da je teza Antonionijevega filma teza kinematografije o realnosti, način, kako se kinematografija zavozla z realnim ljubezni. In da je skratka res, da je seksualnost tisto, kar je treba identificirati in ne tisto, kar samo identificira.

Kolikor je kinematografija umetnost golote, bi lahko celo rekli, bolj splošno, da je razgaljenje ženske tuje njeni identifikaciji.

Razen seksualnih scen je v Antonionijevem filmu, kot tudi v nešteto drugih, veliko ženske golote, natančneje slačenja ali oblačjenja. Tokrat gre za drugo žensko, Ido. Eno izmed scen, kjer nastopa, odlikuje redka nespodobnost. Snevana od daleč, na koncu hodnika, Ida povsem gola vstane s straniščne školjke, se obriše in zapusti plan. Čemu vse to? V diskretni ekonomiji tega filma gre za poudarke nečesa bistvenega, da namreč *intimnost* ženske nikakor ni vključena v njeno identifikacijo. Ta preprosta kritika intimnosti in intimizma kot domnevnih mest identifikacije seksualiziranih pozicij je izredno pertinentna. V bistvu je uganika javna in bi morala biti kot taka tudi obravnavana.

Kako torej poteka identifikacija, ko je očiščena sleherne intimistične hipoteze, torej vsakega psihologizma, vključno s seksualnim? Kateri so njeni pogoji?

Rad bi pokazal, da nam Antonionijev film, kot film, v svojih krajih in rezih, z barvami in počasnostjo, predlaga sledečo misel: proces identifikacije ženske v ljubezni izvira, kar zadeva moškega, iz sposobnosti *odločitve*, ki mu najpogosteje umanjka. Ali tudi: dokler verjamemo, da gre za spoznanje ženske, verjamemo, da je ženska uganika. A gre za to, da se jo odloči.

Kinematografsko zajetje spolov stremi torej k temu, da v vidnem obravnava artikulacijo med tremi pogoji: odločitvijo, izginotjem, uganiko. Ne gre za to, da se izreče, ampak da se pokaže in torej dokaže, kako varljivo je verjeti, da je odločitev ljubezni nemožna zaradi uganke ženske, ki jo potrjuje njeno izginotje. Ravno nasprotno, izostaneki odločitve povzročijo, da se vse spremeni v uganiko, in posledica tega izostanka je tudi izginotje ženske.

Genij Antonionija je v tem, da nas potopi v ideološki red moške reprezentacije, kjer ima vodilno vlogo uganika, hkrati pa nam da na tihem videti, da bi lahko sprejetje odločitve vse razjasnilo.

Temu prikazu so prirejani temeljni formalni dispozitivi, ki ustvarijo Antonionijev stil. Stil, ki bi ga lahko imenovali upočasnjen manirizem, ali, v nasportnem smislu, okrašena naracija. V filmu, s katerim se ukvarjamo, lahko

izpostavimo tri formalne ureditve, ki so jasno povezane z motivom, katerega poskušam razviti, se pravi s trikotno razporeditvijo uganke, izginotja in odločitev. Trikotnik, kjer je na delu proces identifikacije ženske in kjer temu procesu naposled spodleti.

1. Najbolj znana je ureditev, ki naredi uganko vidno, in to s pomočjo postopka oddaljenega pogleda ali oddaljitve, zaradi katerega se lahko, odvisno od tega, kako je kadriran, spremeni pomen nekega fragmenta sveta. S to témo se ukvarja cel film, *Blow up*. Tudi v našem primeru imamo tako opraviti z moškim, ki v bližini, iz zelenega ali modrega avtomobila s ceste, nemara, nedvomno, nadzoruje Niccolojevo stanovanje. Vidimo ga z okna, čisto majhnega, napol zakritega z drevjem. Prav tako imamo v dolgi sceni sprejema pri aristokratskih prijateljih ženske, ki jo je treba identificirati, Mavi, šepetanja, presenečene poglede, nerazložljive skupinske scene, ki se počasi nizajo v salonski svečanosti kakega Viscontija, medtem ko narašča vznemirjenost in negotovost osebe, ki jo na tak način gleda to, kar sama gleda. Predvsem pa je tu, kot simbol te neprosojnosti, postavljene v realnost s pomočjo distance, bizaren objekt v vejah bora pred oknom, ki ni ne ptičje gnezdo, ne sadež bora, še manj osje gnezdo, in za katerega ne bomo nikoli izvedeli, kaj pravzaprav je. Z njim nam je dana resnična šifra ne-identifikacije.

Bistveno pa je, da je tu neodločljivost, ki jo v pogled vpeljuje distanca, v celoti odvisna od nesposobnosti junaka, da bi se odločil in naredil tisto, kar je potrebno, da bi se neodločljivost končala. Celó ko odide iz stanovanja in se napoti proti domnevemu vohunu, je to le zato, ker ga je k temu vzpodbudila Mavi. Nikoli ne bo šel iskat objekta v drevesu. Ne bo prekinil naraščanja tesnobe s tem, da bi se resno pogovoril z obiskovalci aristokratskega večera. V bistvu mu uganka godi. Ustreza mu kot nadomestek odločitve. Zakaj? Zato, ker predstavlja uganka realnost kot problem spoznanja, medtem ko pripada realnost vselej redu dejanja. A tega realnega dejanja moški junak noče. Zato se identifikacija kaže kot policijski problem in se s tem, ko se izmika dejanju, ki jo edino lahko utemelji, hkrati nujno konča v pomirljivi ugotovitvi neuspeha.

2. Drugo formalno gibalo je razpršitev procesa identifikacije v nekem ničnem in temačnem prostoru, v prostoru, kjer je vse reverzibilno in kjer se zabrišejo celo sledi procesa. Najprej imamo brezkončno sceno v megli. Niccolo se je naposled le odločil, Mavi pelje v osamljeno podeželsko hišo. A na cesto pade megla, čudne svetlobne zapore ustavijo avtomobil, vidimo opozorilne znake žarometov, zmedeni vozniki širijo govorice: »streljali so«, »našlo se je« truplo v reki... Niccolo niha med bežnimi preiskavami v megli in nepotrebnimi osornostmi. Zaradi nekakšnega sivo-modrega zastora vse skupaj izgine. Vsa iz sebe zaradi vse te navlake temačnosti Mavi nadaljuje pot peš in takoj

izgine. Niccoloja, ki se je vrnil k svoji prvotni neodločnosti, pa prevzame čudna apatija. Tako je Mavi tista, ki se vrne k avtu, ljubimca najdeta hišo (poledenelo zidovje, razjedeno s praznino), a odsotnost veselja in energije je vse spredila in poslednja seksualna scena (najbolj estetizirana) je le preludij v Mavin dokončen propad.

Druga scena, tokrat z Ido, simetrično razblinja navidezno odločitev (odpraviti se za nekaj dni v Benetke) v nekem neustreznem prostoru. Gre za »odprto laguno«, kraj, kjer se beneška vodovja izlivajo v morje, kraj brez markacij, bel in siv, kamor se ljubimca odpravita s čolnom in kjer Ida ne čuti drugega kot strah in obup. Pljuskanje morja (ki ga zazna moški), edini šum na tem kraju, deluje kot nekakšen pogrebni ritem ali monotona melodija, oropana smisla. Niccolo se opravičuje in pripisuje to, da mu taka pustinja ugaja (siva pustinja, po rdeči), svojemu kinematografskemu iskanju navdiha. A tudi tu je prostor kot neki pred-prejšnji čas. Prekinitev se zgodi še istega dne.

3. Tretji in zadnji postopek je odločilen. V zaprt ali zelo stisnjen prostor je umeščen čisti trenutek ne-delovanja. Trenutek, v katerem gesta ne bo narejena, beseda ne bo izgovorjena in kjer bo identifikacija dokončno spodletela, skupaj z ljubeznijo, ki je vsebovala njeno možnost. To lahko imenujemo formula proti-bega. Naj pojasnim ta izraz. V Antonionijevih filmih in v veliko drugih umetniških delih se sprva zdi, da je bistvo ženske v bežanju, v izginotju. To velja tudi za Mavi, aristokratinjo, morda nadzorovano, morda vzdrževano, morda lezbijko, ki nekega lepega dne izgine. Enako za njenega drugega, Ido, za katero na koncu izvemo, da je noseča s prijateljem in da je torej prikrila oziroma skrila očem moškega junaka bistven del same sebe. Da, shema: ženska beži, izgine, in moški blodi ter jo išče, se zdi vodilo velikega števila filmov, zlasti Antonionijevih.

A če pogledamo bolj natančno, še zlasti pa, če vse znova pregledamo na podlagi tega, kar imenujem filmski moment ne-delovanja, moramo razmišljati drugače. Ženska v resnici zbeži, da bi ustvarila prostor za odločitev tistega, ki ga ljubi, a za katerega sama, ker ni odločitve, ne more vedeti, ali tudi on ljubi njo. Če sama izgine, se bo moral odločiti vsaj za to, da jo bo poiskal. In, kot pravi Pascal, če jo išče, potem zato, ker jo je v resnici že našel, to se pravi ljubil. Enako velja v Idinem primeru. Če razkrije to, kar je bilo prikrito, prijatelja, s katerim je noseča, se bo moral junak odločiti, ali jo ljubi tako, da se bo s tem sprijaznil, da bo z njo in zanjo vzpostavil odnos očetovstva in prijateljstva, ne pa zgolj prijateljevanja in spolnosti.

A kaj naredi naša oseba, kaj naredi moški? Še to ni mogoče reči, da zares išče Mavi. Tista, ki razume, da mora biti njegova želja iskanje, je Ida, in prav ona tudi najde sled izginule ženske. A priključimo si ključno sceno, filmski

moment ne-delovanja. Smo na ozkem stopnišču, katerega spiralna shema, posneta abstraktno, spominja na labirint. Ali ni pravzaprav Ariane-Ida tista, ki je znala našega slabotnega Niccolo-Théséeja pripeljati vse do minotavra, do ženske, ki bi jo moral identificirati? Niccolo je čisto na vrhu, na hodniku, natančno nad Mavinimi vrati. Mavi pride, ne more takoj odpreti vrat, zasluti njegovo prisotnost, pokadi cigareto... Skratka, še enkrat mu da čas za odločitev. Vendar se Niccolo ne gane, pusti jo vstopiti, zapreti vrata, nato pa odide, ves stisnjen, tako kot polžaste stopnice. Z okna, od zgoraj, ne da bi mogli vedeti, ali on njo vidi ali ne, Mavi z izčrpanim izrazom na obrazu gleda, kako se oddaljuje vzdolž ulice.

In ko Ida, med dvema zastekljenimi vrati, razkrije Niccolaju stanje stvari (prijatelj, otrok, ki ga pričakuje), Niccolo ne reče nič, ravna tako, kot da bi bil njegov molk zgovoren, uporabljajoč hinavsko učenost zelo moške, zgovorne tišine. Nato odide, ne da bi mogli vedeti, kaj bi naredil ali lahko naredil z realnim, ki je na ta način začelo delovati.

Tako smo, s pomočjo urejene moči oblik, modre megle, oddaljenosti podob, počasnosti obredov, žalostnega šumenja morja, bega žensk, neodločnosti moških, negibnosti umetniških objektov, nemoči besed, poučeni o tem, kar film, odkar je bil izumljen, postavlja na dnevni red kot svoj osrednji motiv in kar povzroča tudi njegovo spodletelost: o identifikaciji ženske.

Na dnevni red jo postavlja ljubezensko naključje srečanja, prek katerega dva fragmenta nedeljene človeškosti nenadoma vstopita v igro razlike in njene misli. To, kar vabi v labirint identifikacije, je, daleč od aporij spolnega akta, groba spolna obeležnost vseh stvari zaradi naključja srečanja.

Vendar pa identifikaciji spodleti, vsaj pri Antonioniju, a tudi pri mnogih drugih, če povemo vse, zaradi neke filozofske kontradikcije. Za moški pol, in to je morda zanj najbolj bistveno, pomeni identificirati spoznati. Ker pa ni v realnosti ničesar, kar bi bilo mogoče spoznati, ker sama pornografska golota nič ne prispeva k spoznanju ženske, pride nujno do skrivnosti, ki polagoma preplavi univerzum. Za ženski pol je vsa poanta v tem, da mora biti ljubezen eksplicitno odločena, pa čeprav le z izjavo ljubezni. Tokrat gre za dejanje in ne za spoznanje. Če prevelika neodločnost vpelje preveč skrivnosti, jo bo ženska z umikom ali z izginotjem še otežila, s tem preišljenim presežkom uganke pa bo dala odločitvi še zadnjo priložnost.

Tisto, v čemer je Antonioni mojster brez primere, zadeva to gibanje uganke in točko manjkajočega akta, ki bi lahko razpršil njen bridki čar. Na ta način je res cineast identifikacije ženske, kolikor je ta identifikacija, ki je za moškega nemogoča, eno izmed redkih realnih, ki so mu danes še na razpolago.

Prevedla Ana Žerjav

SODOBNA FILOZOFIJA

Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Social Theory and Practice (now a quarterly journal) publishes discussions of important and controversial issues in social, political, legal, economic, educational, and moral philosophy, including critical studies of classical and contemporary social philosophers. We feature original philosophical work by authors from all relevant disciplines, including the humanities, the social sciences, and the natural sciences.

Highlights from Vol. 26 (2000)

Phillip Montague	The Myth of Parental Rights
Thaddeus Metz	Arbitrariness, Justice, and Respect
Michael Gorr	The Morality of Plea Bargaining
Ruth Anna Putnam	Neither a Beast Nor a God
Erin Kelly	Habermas on Moral Justification
David Waller	The Paradox of Voluntary Motherhood
Lisa Tessman	Moral Luck in the Politics of Personal Transformation

Forthcoming in 2001 (Selections)

Martin Harvey	Deliberation and Natural Slavery
Thomas May	Rights of Conscience in Health Care
Celeste Friend	Trust and the Presumption of Translucency
Nicholas Dixon	Boxing, Paternalism, and Legal Moralism
John Christman	Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation
Ronald Sundstrom	Being and Being Mixed Race
Linda Radzik	Collective Responsibility and Duties to Respond

plus a Special Issue: *Embodied Values: Philosophy and Disabilities*

Special Offer! Purchase a two-year (2001-2002) subscription now and receive all 2000 issues of *STP* free of charge (while supplies last).

Enter my subscription: One year (no special offer) Two years (2000 issues free)

Name _____ *Payment Options:*
Address _____ Check/Money Order Visa/MC
_____ Card No. _____
_____ Exp. Date _____
Phone () _____ Signature _____

Subscriptions (4 issues/yr.): Individuals \$24; Institutions \$48; Foreign orders add \$8 postage per year.

Copy and mail to: *STP*, Dept. of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1500

Or contact us: Phone (850) 644-0220; Fax (850) 644-3832; E-mail: journals@mailers.fsu.edu

Visit our web site: www.fsu.edu/~philo/STP

NEMŠKA FILOZOFIJA DANES: MED IDEALIZMOM, ROMANTIKO IN PRAGMATIZMOM *

ANDREW BOWIE

1. Zgodovina in filozofija

V svojem eseju *O zgodovini religije in filozofije v Nemčiji* je Heinrich Heine leta 1834 pred francoskim občinstvom izrazil mnenje, da je nemška naklonjenost »metafizičnim abstrakcijam« povzročila, da je veliko ljudi obsodilo filozofijo, češ da je nezmožna imeti praktičen učinek, Nemčija naj bi namreč imela svojo revolucijo le v misli, medtem, ko jo je Francija imela v dejanskosti. Heine odkloni, čeprav nekako ironično, da bi se pridružil onim, ki obsojajo filozofijo: »Nemška filozofija je pomembna stvar, ki zadeva vse človeštvo in samo poslednji vnuki bodo sposobni soditi, če naj bomo krivi ali poveličevani, ker smo izpeljali svojo filozofijo predno smo izpeljali svojo revolucijo.«¹ Nato napravi sledečo napoved:

Nemška revolucija ne bo milejša ali nežnejša, ker so ji predhodili kantovska kritika, fichtejevski transcendentelni idealizem in celo filozofija narave. Prek teh doktrin so se razvile revolucionarne sile, ki samo čakajo dan, ko bodo lahko izbruhnile in napolnile svet z grozo in občudovanjem. ... Ne smejte se mojemu nasvetu, nasvetu sanjača, ki vas svari pred kantovci, fichtejevci in filozofi narave. Ne smejte se zanesenjaku, ki pričakuje enako revolucijo v kraljestvu pojavnosti, kot se je zgodila v kraljestvu duha. ... V Nemčiji se bo igrala igra, v primerjavi s katero se bo francoska revolucija zdela kot neškodljiva idila. (*Ibid.*, str. 616–617.)

Kaj natančno je mišljeno s temi napovedmi, je prepuščeno interpretaciji, toda jasno je, da ima Heine Kanta in nemški idealizem, navkljub svoji kritičnosti do njiju, za sredstvo v sodobnem boju proti uveljavljeni religiji in neza-

* [Prevedeno po: »German Philosophy Today: Between Idealism, Romanticism, and Pragmatism«, v: *German Philosophy Since Kant*, ur. A. O'Hear, Cambridge University Press, Cambridge 1999, str. 357–398.]

¹ Heinrich Heine, *Sämtliche Werke in Drei Bänden*, Phaidon, Essen, str. 615–616.

koniti politični avtoriteti. Heinejevemu namenu navkljub, pa se nam iz našega vidika vsa ta opažanja lahko zdijo precej problematična. Marx bo ob takšnem dojetanju neuspeha nemškega idealizma kmalu zahteval, podobno kot je predvidel Heine, da filozofi prenehajo z interpretiranjem sveta in ga začnejo spreminjati. Toda potem se človek spomni zgodbe Martina Heideggerja, ki se je med študentskim gibanjem leta 1970 pojavil na praznovanju sedemdesetega rojstnega dne Hansa-Georga Gadamerja, da bi mu zapel hvalo, in ki se je obtožb, ki so mu grozile zaradi njegovega nacizma, tam ubranil s citiranjem Marxove teze o Feuerbachu in priznanjem, da je bil Gadamerjev pogled na filozofijo kot interpretacijo navsezadnje morda vseeno boljša zamisel. Nedvomno zahteva težavno razmerje med filozofijo in prakso v Nemčiji posebno natančno raziskovanje.

Če sodimo po tem, kako je bila nemška filozofija v večjem delu tega stoletja sprejeta v Britaniji, so domnevne nevarnosti teh idej, četudi ne vedno kantovskih, zagotovo pa fichtejevskih, schellingovskih in – spomnimo se Popperja – heglovskih, le-te izključile iz kakršnekoli resne filozofske obravnave. Tok nemške zgodovine po letu 1933 je služil le pospeševanju tega, kar so vpejljali napadi Russlla in drugih na »britanski idealizem«, nemški filozofi kot je bil Heidegger, pa so prispevali svoje s svojimi sramotnimi političnimi posegi. Kot dajejo slutiti Heinejeva opažanja, je bila nemška filozofija velikokrat zelo jasno povezana z zgodovino in politiko, to pa na način, ki je postal šele nedavno tega značilen za britansko filozofijo. V času, ko je Nemčija vnovič združena šele desetletje, bi zato lahko pričakovali, da se bo filozofija še enkrat odločno pomaknila na politični oder. Značilnost ponovne združitve Nemčije pa je bila ravno *odsotnost* odločnejšega vpletanja mnogih zahodnonemških filozofov v politične dogodke. Čeprav so se na ponovno združitve odzvali Jürgen Habermas, münchenski filozof Dieter Henrich in drugi, ni zelo verjetno, da bi poskus gledanja na »nemško filozofijo danes« v optiki nedavne zgodovine do tega trenutka ustvaril opažanja, ki bi imela filozofske vrednosti. Zanimivo dejstvo pri tem je, da obstaja očitno nasprotje med vztrajanjem na družbeno-političnem *angažmaju* od leta 1968 dalje – v katerem je bilo navidezno upanje v revolucionarno politično spremembo dejansko prej posreden odgovor na vedno večjo nezmožnost Zahodne Nemčije, da bi se sprijaznila s svojo nacistično preteklostjo, kot pa rezultat dejanskega revolucionarnega stanja v sedanosti – in sprostivju, ki je sledila dejanski politični spremembi, na katero mnogi z leve še vedno gledajo z nezaupanjem. Ironično je, da so bili dejanski vplivi leta 1968 in časa po njem na *filozofijo*, navkljub neuspehom v drugih pogledih, precej radikalni.² Povojno institucionalno prevlado Heideggerja in eksisten-

² Ne smemo pozabiti koliko razvoj zahodnonemške demokracije dolguje antiavtoritativnim idejam študentskega gibanja, ki so odprle določene vidike politične razprave.

cialne filozofije je prekinilo vztrajanje na raziskovanju družbenopolitičnih vpletenosti filozofije, kar je vodilo k obnovljenemu vplivu kritične teorije frankfurtske šole, k plodnemu spraševanju o izročilih nemške filozofije in navsezadnje, po bolj posredni poti, k rastočemu zanimanju za analitično filozofijo.

Kako zapleten je lahko odnos med zgodovino in filozofijo, nakazuje nedavna trditev Dieterja Henricha (ki sam ni ravno kakšen radikalec) v zvezi s temo »Filozofija v eni Nemčiji«, da bi bilo za mislece v bivši NDR zelo narobe, če bi sedaj zavrnil Marxa kot filozofa.³ Glede na široko razširjeno odklanjanje Heideggerja v Nemčiji po letu 1968 zaradi njegovega nacizma in bolj nedavno odklanjanje Marxa zaradi dogodkov v poznih osemdesetih letih, je Henrichova izjava, da »so resnično plodni učinki filozofskih teorij ... skoraj vedno dolgoročni učinki, ki se pojavijo prek vrste posredujočih instanc« (*ibid.*, str. 191) bolj primeren odgovor na zgodovino filozofije, kot pa želja ne zao-stajati za filozofsko modo, ki je v določenih krogih Nemčije očitna v nereflektiranem množičnem prisvajanju poststrukturalizma ali, če smo že pri tem, analitične filozofije.⁴ Ko so Zhou Enlaja vprašali o vplivih francoske revolucije na sodobno zgodovino, je odgovoril, da je »o tem še prezgodaj reči karkoli«. Dejstvo je, da je tudi še vedno prezgodaj, da bi lahko rekli, kakšni so bili in kakšni bodo vplivi nemških idealističnih in romantičnih idej. Kar nas pripelje k moji glavni temi.

Moj naslov »Nemška filozofija danes« se nanaša ne le na filozofijo, ki se danes izvaja v Nemčiji, temveč tudi na to, kako zgodovina nemške filozofije nastopa v filozofiji danes. Seveda bi bilo nemogoče obravnavati vse sodobne pristope k filozofiji v nemškem intelektualnem življenju: če bi zanemarili upoštevanja vredne razlike v sorazmernem številu ljudi, ki se z vsakim pristopom ukvarjajo, se spisek pristopov ne bi nujno zelo razlikoval od enakovrednega spiska v Ameriki.⁵ To, kar me tu zanima, je, *zakaj* je določenim pogledom sodobne nemške filozofske tradicije uspelo preživeti tako naznanitev njihovega konca kot celo tudi njihov dejanski konec kot središča razprave tekom

³ Dieter Henrich, *Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, str. 203.

⁴ Za premišljen odgovor poststrukturalizmu glej Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt 1984 str. 203; za Habermasov manj občutljivi odgovor glej *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1985/*The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1987; za nekoliko drugačen nedavni pogled glej Wolfgang Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1996.

⁵ Kar *bi* se razlikovalo, bi bilo število filozofov, ki so srečni, da delajo tako v odnosu do nemških kot do analitičnih tradicij, kot so Rüdiger Bubner, Wolfram Högge, Albrecht Wellmer in nekateri drugi filozofi, ki jih obravnavamo spodaj.

obravnawanega obdobja.⁶ Pogled na ta problem nas bo pripeljal do gledišča, s katerega lahko naša filozofska samopodoba postane precej jasnejša.

2. Znanost, metafizika in subjektivnost

Kot v večini zahodnega sveta so se filozofi tako v Nemčiji, kot v tej deželi, zaradi pritiska politične in ekonomske stvarnosti vedno bolj prisiljeni spraševati o namenu svojega početja. Vendar pa *ta* zahteva po praksi navadno prihaja od drugod. Zahteva ni le naključna, proivedla jo je groba instrumentalna vladna politika, na katero se v tej deželi odzivajo s še enim podukom aplicirane etike: takšne vladne politike so same delno rezultat tega, kar je verjetno najbolj neizbežna značilnost modernosti. Leta 1964 je Heidegger izjavil: »Razvoj znanosti je hkrati njihova ločitev od filozofije in vzpostavitev njihove neodvisnosti. Ta proces sodi k koncu/dovršitvi (*Vollendung*) filozofije.«⁷ Tema »konca filozofije«, kot prizna Heidegger, nas popelje nazaj k utopičnem pogledu na razmerje filozofije do prakse, ki ga je nakazal Heine, po Heglovi smrti pa so ga razvili mladoheglavci, Marx in drugi. V tem času naj bi praktična uresničitev ciljev filozofije, ki je bila obravnavana kot izraz človeške samozakonodaje, potrebo po filozofiji domnevno naredila za povsem odvečno – zamisel, ki v današnjih dneh odmeva v določenih različicah pragmatizma. Vendar pa nas zamisel o koncu filozofije pelje v neko precej drugačno smer. Heidegger je predvidel bistvene povezave med koncem/dovršitvijo filozofije in tistim, kar je postalo pojmovanje o mišljenju kot informacijskem procesiranju, ki vodi do teorije kognitivne znanosti in razvojne epistemologije. Za Heideggerja je vprašanje, ki je nakazano v zamisli o »koncu filozofije«, *tako* v preteklosti *kot* v sedanosti, zadevalo odnos »metafizike« do subjektivnosti in tukaj naletimo na odločilni navidezni paradoks.

Za poskuse, da bi skrčili teorije o subjektivnosti na teorije informacijskega procesiranja – možgane kot »super računalnik«, z miselnimi stanji kot stanji softvera, itd. – bi se zdelo, da stremijo h končni »zrušitvi« samozavedajočega se subjekta in to prek razkritja, da lahko kognitivne procese subjekta digitalno reproduciramo in da gre naposled za iste procese, katerih pojavljanje lahko opazimo v drugih sistemih v naravi. Heidegger meni, da so takšne trdi-

⁶ Najbolj izstopa, da tukaj izpuščam razpravo o Gadamerjevemu delu, ki se skoraj izključno opira na tradicijo, ki jo podrobno preučujem. Gadamerjev vpliv je bil tako razširjen, da ga na pričujočem mestu ni mogoče ustrezno predstaviti: v angleščini je tako ali tako dobro dokumentiran. Kot bomo kmalu videli, je moja glavna tema v bistvu verzija tega, kar izraža naslov Gadamerjeve *Resnice in metode*, čeprav se moja obravnava te teme od Gadamerjeve precej razlikuje.

⁷ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niermeyer, Tübingen 1988, str. 63.

tve rezultat tega, kar je že vsebovano v povezavi med Descartovo trditvijo o vzpostavitvi temeljne gotovosti filozofije v *cogitu* in njegovo zamislijo, da bi človek moral biti »vladar in gospodar narave«. Do povezave pride zato, ker v modernosti »filozofija postane empirična znanost o človeku, o vsemu, kar lahko za človeka postane izkustven predmet njegove tehnologije«. (*Ibid.*, str. 63-6.) Kot tak – in to je bistvena točka tega dokaza – je vzpon zamisli, da lahko zavest razložimo na isti način kot ostalo naravo, sam obravnavan kot proizvod subjektovega rastočega nadzora nad naravo, ki je značilen za modernost. Heidegger trdi, da je vse od Descartesa do Heglove trditve, da je »substancija subjekt« in do Husserlovega iskanja »načela vseh načel«, »skrb (*Sache*) filozofije ... subjektivnost«. (*Ibid.*, str. 70.) Kot sem pokazal drugje, je Heideggerjeva zgodba preprosto napačna kar zadeva zgodovino, ker ne upošteva mislecev, ki so del njegove lastne tradicije in ki so že postavili veliko enakih trditev kot on sam.⁸ Navkljub temu pa ne smemo zanemariti vprašanj, ki izvirajo iz njegovega načina oblikovanja osnovnega problema. Heidegger trdi, da naj bi Heglova »absolutno vednost« ali Husserlov »dokončni dokaz« določila subjektov lasten resničen opis samega sebe, ki bi zagotavljal, da resnice, ki jo subjekt proizvaja, ne bi mogla skeptično spodkopati vprašanja o zanesljivosti njenega izvora. Heidegger poveže ta – idealističen – pogled subjektivnosti s tem, kar je lastno *materialistični* znanstveni razlagi sveta, ki jo sam povezuje z vrhuncem zahodne filozofije, ki je očitno v Nietzschejevi »volji do moči«. Za Heideggerja je bistvo *tako* idealističnega *kot* materialističnega pogleda, da privzameta stališče končnega izrazljivega temelja in to bodisi v samogotovosti subjekta bodisi v fizikalistični redukciji tega subjekta na njegov materialni temelj.

Heidegger trdi, da nas ta vez med navidezno nasprotujočima si stališčema lahko pripravi do »zavedanja, da se skriva nekaj, kar nič več ne more biti stvar filozofije« (*ibid.*, str. 71) – »filozofija« je sedaj definirana izključno kot podvzetje, ki se bo utemeljevalo v moči subjekta. To samega Heideggerja vodi k dvomljivim razglabljanjem o različnih vrstah – ne-»filozofskega« – »mišljenja«, kot nastopa pri pesnikih kot je Hölderlin, ki rajši dovetno »poslušá poslanosti biti«, kot pa da bi spontano svoje sheme vsiljevalo naravi. V tej poudarjeni obliki Heideggerjeva destrukcija metafizike le reproducira drugačno – in potencialno nevarno – različico problemov, ki so del tega, kar želi pustiti za seboj: vprašanje, kdo odloča o tem, kdaj je spregovorila bit, se ne razlikuje dosti od vprašanja, kako je subjekt lahko svoja lastna, absolutna avtoriteta. Kar je pomembno v pričujočem okviru je, da je bil zanimivi vidik Hei-

⁸ Glej Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, Routledge, London 1993 in »Rethinking the History of the Subject: Jacobi, Schelling and Heidegger« *Deconstructive Subjectivities* (ur. Simon Critchley in Peter Dews), SUNY Press, Albany 1996, str. 105–126.

deggerjevega spodbijanja fundacionalizma že predstavljen že v kritikah Spinoze, Kanta in Fichteja, ki jih je v 1780. in 1790. letih F. H. Jacobi povezal skupaj kot fundacionaliste in to s stališča, ki ga je imenoval svojo lastno »*Unphilosophie*«, na zelo podoben način kot je Heidegger povezal idealizem in materializem. To pripelje Jacobija do zavrnitve *cogita* kot temelja filozofije in do trditve, da »Jaz nisem *kartezijanec*. Začenjam kot orientalec (*Morgenländer*) v svojih spregatvah s tretjo in ne prvo osebo. Prepričan sem, da za *Cogito* preprosto ne bi smeli postaviti *Sum*«. ⁹ Jacobijevo spodbijanje filozofskega fundacionalizma se je izkazalo za eno glavnih sestavin v razvoju romantične filozofije, ki jo bom obravnaval spodaj in za katero želim pokazati, da postaja eden izmed najpomembnejših prispevkov nemške filozofije filozofiji danes. ¹⁰

Eden od načinov, na katerega lahko nakažemo, zakaj Heideggrovega pristopa na moremo kar enostavno zavreči je, da upoštevamo, da dejstvo, da se je od Kanta dalje večji del sodobne filozofije ukvarjal s pogoji možnosti spoznanja, ki naj bi temeljili v dejavnosti subjekta, ne razloži niti tega, kaj omogoča subjektivnost sámo, niti ne razloži zakaj se – razen če ne sprejmemo prikaza absolutnega idealizma, o kakršnem bom razpravljajl v nadaljevanju – enkrat, ko subjektivnost obstaja, sreča s svetom, ki ji je razumljiv. Če je subjekt, kot pravi Heidegger, »žarek svetlobe«, žarek sam ne more »ustvariti jasnine, jase« (*ibid.*, str. 73), ki vzpostavlja prostor za resnico onkraj njenih naključnih in zmotnih prepričanj. Kot je dokazoval že Jacobi, obstaja v teh izrazih neizogibna krožnost, ki zadeva vsako zahtevo po vzpostavitvi kognitivnih temeljev, pa najsi bo to z idealističnega ali materialističnega vidika. Kognitivni znanstvenik, na primer, predpostavlja, da tisto, kar je subjektivno, lahko postane objektivno, s tem da prepozna samega sebe kot nekaj, kar temelji na neki vrsti vzročno utemeljenega informacijskega procesiranja, ki ga izvajajo računalniki. Za tako trditev pa sama kognitivna znanost ne more jamčiti, saj se nujno zanaša na neutemeljivo sodbo, da je ta predpostavka resnična osnova misli, če naj ta že na samem začetku tvori svoj predmet kot ustrezni predmet znanstvenega raziskovanja. Henrich postavi trditvam kognitivne znanosti o lastnem

⁹ *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* (ur. Heinrich Scholz), Reuther in Reichard 1916, str. 52. Videti je, da ideja sprevrnjenja *cogita*, ki jo še vedno vse prepogosto pripisujejo Kierkegaardu (ki jo je prevzel od Schellinga, ta pa od Jacobija), izvira od J. G. Hamanna, ki jo je leta 1785 predlagal v pismu Jacobiju: glej Manfred Frank, »*Unendliche Annäherung*«. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Surkamp, Frankfurt 1997, str. 676.

¹⁰ Glej Andrew Bowie, *From Romanticism to Critical Theory. The Philosophy of German Literary Theory*, Routledge, London 1997 in »Romanticism and Technology« v: *Radical Philosophy*, zv. 72 1995, str. 5–16. Jacobi predstavi svoje dokaze v imenu teologije, toda njihovi učinki krepko presegajo teologijo. Mimogrede, Jacobi je imel precejšen filozofski vpliv na Hölderlina.

filozofskem statusu naslednji (kantovski) ugovor: »Teorije se vzpostavljajo za predmetna področja (*Sachbereiche*), ne da bi se jih dalo izpeljati iz teh področij. V sisteme, ki sami na noben način ne morejo biti odkriti, povezujejo dano sti (*Gegebenheiten*) in pravilnosti, ki jih lahko opazujemo ali dokumentiramo.«¹¹ Preprosto kantovsko vprašanje za fundacionalističnega kognitivnega znanstvenika se glasi: kaj lahko povzroči, da nekaj, kar naj bi bil izključno vzročni sistem, sebe dojame *kot* vzročno? To izrazi Henrich v izjavi, ki nakazuje pomembno alternativno pojmovanje Heideggerju o tem, kaj bi lahko bila »metafizika«: »Spoznanje dejanskega samo sebe nikdar ne more povsem vključiti v svoje lastno pojmovanje celote dejanskosti.« (*Ibid.*, str. 166.)

Premislek očitnih pomankljivosti razlage, ki jo o »mišljenju in svetu« ponuja kognitivna znanost, je bil v veliki meri del opravila, ki so ga (poleg mnogih drugih) ob koncu osemnajstega in začetku devetnajstega stoletja podali Fichte, Jacobi, Schelling, »zgodnji romantiki«, Novalis in Friedrich Schlegel, ter Schleiermacher – Heglov primer pa je, kot bomo videli, bolj zapleten. Nadaljnja poanta je, da odzivi na implikacije Heideggrovega prikaza metafizike igrajo danes pomembno vlogo v filozofiji tako Nemčije kot delov angleško govorečega sveta. Eden glavnih dosežkov nemške filozofije v približno zadnjih tridesetih letih, še posebej v Henrichem delu¹² in v delu tübinskega filozofa Manfreda Franka,¹³ je bilo razkritje globine in zapletenosti, za kateri gre v zgodbi, ki jo Heidegger pove na vse preveč redukcionističen način. Nadalje, tako zgodovinsko raziskovanje ne sestoji samo iz »racionalne rekonstrukcije« preteklih dokazov, ki odzvanjajo v trditvah sodobne filozofije, temveč prej skuša razviti možnosti preteklih teorij, ki mogoče niso postale vidne med njihovo izvorno recepcijo.¹⁴

¹¹ Dieter Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt 1982, str. 81.

¹² Npr., v delih *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt 1967, *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–95)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–5)*, Klett-Clotta, Stuttgart 1992.

¹³ Npr. v delih *Der unendliche Mangel an Sein*, Suhrkamp, Frankfurt 1975, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, *Das Problem »Zeit« in der deutschen Romantik*, Schöningh, Paderborn, München, Dunaj, Zürich 1990, in še najpomembnejše, »*Unendliche Annäherung*«.

¹⁴ Glej Henrich, *Nach dem Ende der Teilung*, str. 1993. Druga možnost tukaj je absurdni historicizem, ki ga predstavljajo Frederick Beiser in nekateri drugi nemški raziskovalci, ki navzlic dragocenim prispevkom k spoznanju zgodovine filozofije, neusmiljeno omeji dokaze preteklosti na kontekste njihovih odkritij. Beiser groteskno misli, da bi zgodovino morali raziskovati na ta način, saj je domnevno le malo verjetno, da bo razkritje potenciala preteklih dokazov za sedanjost veljalo več kot le nekaj let. Navkljub Beiserjevimi trditvam o nasprotnem, je to v resnici Rankejev pogled na zgodovino, pogled na zgodovino z gledišča večnosti. (Glej *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 34, jesen/zima 1996.)

Kot je dobro znano, so določene sestavine v Kantovi kritični filozofiji vedno vznemirjale kasnejše filozofe. Ena izmed njih je prikaz tega, kako je spontanost subjekta hkrati tisto, kar svet, ki je dan v receptivnosti, prej naredi za predmet spoznanja kot pa za empiristovo neartikulirano množico vtisov, obenem pa je tudi osnova praktične samodoločitve; druga je Kantovo vztrajanje, da vloga subjekta v spoznavanju njega samega loči od narave »na sebi«, ker lahko subjekt spozna naravo le takšno, kot se mu ta pojavlja. Osrednja vprašanja v zgodnjem nemškem idealizmu izhajajo iz sledečih vidikov Kanta: kakšno razmerje ima spontanost subjekta do dejavnosti preostale narave in kako bi lahko to spoznali? Nadalje, kako sploh narava »na sebi« povzroči pojave v subjektu, če je topično ločena od tistega, kar o njej lahko vemo? Povedano z drugimi besedami in kot je Jacobi vprašal leta 1787, kako lahko noumena »povzročijo« pojave, če se kategorija »vzroka« lahko nanaša le na to, kar povzroči spontanost subjekta s tem, ko poveže zor prek shem časovnega zaporedja?¹⁵

3. Osnove sodobne filozofije

Nedavni porast zanimanja za takšna vprašanja v angloameriški filozofiji je posledica različnih dejavnikov. Ko začnejo kognitivni znanstveniki trditi, da lahko dajo fizikalistične odgovore na nemška idealistična vprašanja, bi jih filozofi, kot smo ravnokar videli, najverjetneje vprašali, ali ne pozabljajo kantovskih in fichtejevskih ugovorov zamisli, da lahko dejavnost misli samo sebe razloži kot katerikoli drug predmet. Fichte izjavi, da »je napaka celotnega realizma [pri čemer v grobem meri na to, kar bi mi poimenovali »fizikalizem«], da gleda na Jaz le kot na ne-Jaz in zato ne razloži prehoda iz ne-Jaza v Jaz.«¹⁶ Ni nam treba sprejeti Fichtejeve idealistične razlage Jaza, da bi bili zmožni sprejeti izhodiščno trditev: sodobni realisti, kakršen je Frank Farrel, tudi poudarjajo – skupaj s Hilaryjem Putnamom, Johnom McDowellom in drugimi – da »intencionalna usmerjenost k svetu ni nekaj, kar bi lahko naknadno dodali potem, ko smo podali vzročno razlago intencionalnih stanj opisanih na neintencionalen način.«¹⁷ Tudi ponovno pojavljanje postkantovskih vprašanj postane verjetno, kadar učinki tehnične aplikacije določenih oblik znanstvene vednosti na naravo postanejo vedno bolj katastrofalni za naravo kot

¹⁵ Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus ein prächt.*, Gottl. Löwe, Breslau 1787, str. 224.

¹⁶ *Fichtes Werke I*, de Gruyter, Berlin 1971, str. 211.

¹⁷ Frank B. Farrel, *Subjectivity, Realism and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 62.

celoto ter s tem porajajo vprašanja o tem, kakšni sta v resnici znanost in narava. Gre za vprašanja, ki so jih sprožili Schelling, Heidegger, Adorno in drugi. Osrednja vprašanja tukaj izhajajo iz načinov, ki uokvirjajo vprašanje o odnosu misli in sveta. Čeprav tvegam, da se bo zdelo, kot da sledim Wagnerjevemu postopku v *Prstanu* moram, preden preidem k sodobnim razpravam, prikazati določene osrednje vidike filozofske zgodovine, ki jih te razprave predpostavljajo in izmed katerih jih anglosaški filozofi kar nekaj še vedno slabo poznajo.

Po Kantu je svet narave intelegibilen le zaradi zmožnosti subjektov, da prej stvari spontano *dojemajo* na določene načine, vključno z načini, ki jih omejujejo zakoni, kot pa da bi jih sprejeli povsem pasivno. Če je potemtakem narava kot predmet spoznanja, kot je vztrajal Kant, samo tista, ki jo »pogojujejo« nujni zakoni, potem rojstvo tistega, kar bi lahko spoznalo te zakone in spontano izvedlo spremembe v svetu pojava, postane nedostopno našemu spoznanju. Hegel je Fichtejev odgovor na Kantov dualizem iz *Wissenschaftslehre* (1794) povzel s svojo trditvijo leta 1801, da Fichtejevi dokazi vodijo k »subjektivnem subjektu-objektu«, k svetu narave, ki se ga da spoznati in ki *se* posameznim subjektom *pojavi* v obliki odpornih deterministično vzpostavljenih predmetov, čeprav ga v resnici poraja absolutna spontanost (»absolutni Jaz«), katere del je njihova individualna samoporajajoča dejavnost misli (»relativni Jaz«). Hegel je bil tudi mnenja, da je Schelling z vztrajanjem na potrebi razumeti, kako bi lahko samozavedajoč se subjekt vzniknil iz narave, postavil nadaljnji »objektivni subjekt-objekt«, ki je bil potreben za vzpostavitev mostu med mišljenjem in naravo, pri čemer je bila narava na različnih ravneh in v različnih stopnjah inherentno samodoločujoča.¹⁸ Cilj nemškega idealizma je bil izraziti razmerje med mišljenjem in naravo kot razmerje med dvema naposled identičnima vidikoma celote totalnosti, Absoluta, in tako preseči razdor med idealizmom in materializmom. Zdi se, da se preseganje tega razdora, in v tem je bila resnična težava, vedno zgodi s podrejanjem ene strani drugi. Fichtejev problem se je nahajal v statusu narave, ki je postala le predmet praktičnega uma, s čemer je ostal ranljiv za Schellingovo preroško ekološko obtožbo, da je naredil iz narave nekaj, s čimer lahko razpolagamo po mili volji. Schellingov problem pa je bil v tem, kako zastaviti razmerje med njegovo filozofijo narave in transcendentalno filozofijo, če naj ne pademo nazaj v predkantovski spinozistični »dogmatizem«. Kakorkoli, »narava na sebi« nekako mora vsebovati »subjektivni« vidik, če naj se izognemo neprepričljivemu dualizmu. Toda kako bi lahko ta vidik narave same na sebi opisali s filozofskega gledišča končnih posameznih subjektov? Bi lahko ideje teh subjektov o total-

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1982.

nosti postale konstitutivne, kot bo poskušal pokazati Hegel, ali pa so morale ostati le regulativne, kot je vztrajal Kant in kot so trdili tudi romantiki? S Kantovega izhodiščnega epistemološkega gledišča, je premik – ki je mikal tudi samega Kanta – zato narejen v smeri ontološkega razmisleka o tem, kako je lahko narava sploh lahko prišla do tega, da se v našem mišljenju »intuitivno prepozna«. Vprašanje, ali ta pogled predstavlja le povratek k predkantovskiemu stališču, je postalo, kot bomo videli, kamen spotike vse odkar je prišel na površje v interpretacijah različnih vidikov Kantove *Kritike razsodne moči*.¹⁹

Osrednje vprašanje tu izivira iz Kantovega pojmovanja »upodobitvene moči« v prvi *Kritiki*, ki se nelagodno giblje med spontanostjo in receptivnostjo ter s tem pušča na široko odprto vprašanje Kantovega idealizma ali realizma. Pomembnost zavrnitve, da bi v epistemologiji izločili vlogo spontanosti, je nedavno ponovno poudaril McDowell v delu *Misel in svet*, ki je oslajeno različico Fichtejevega stališča (in njegovega razvoja pri Heglu) zoperstavil redukcionističnemu fizikalizmu kognitivne znanosti. Odločilen problem je, za kakšno vrsto spontane dejavnosti gre pri »produktivni upodobitvi«, za mesto shem, ki pojme naredijo čutne.²⁰ Da bi razložil svoje prepričanje, da mora biti navidezno popolnoma objektivna narava rezultat nečesa, kar je samo po sebi subjektivno, če naj pride do točke samospoznanja, Fichte trdi, da se »Jaz ne more zavedati svoje dejavnosti v produkciji tega, kar je intuitivno spoznano« (*Fichtes Werke I*, str. 230) – drugače bi prišlo do neskončne regresije zavedati se, da se zavedamo, da se zavedamo, itd. – zato se lahko posamezni subjekti zavedajo le rezultatov svoje nezavedne dejavnosti – pojavljajoče se objektivne narave – prek kognitivne zmožnosti razuma. Čeprav je za Fichteja utemeljevalna spontanost tisto, kar transcendentalni filozofiji omogoči, da se utemelji, s tem, da iz receptivnosti (»ne-Jaza«) naredi enostavno reducirano obliko spontanosti (»absolutni Jaz«),²¹ tvori zamisel, da je spontanost »nezavedna« – in zaradi tega vodi k našemu občutku zunanjega sveta – enega ključnih izvornih premikov k tistemu, kar bo postalo zelo vplivna struktura sodobne nemške filozofije.

V tej strukturi se nekakšen predhodni »aktivni« temelj (in tu obstaja več zgodb) razcepi na subjektivni in objektivni svet. Berlinski filozof Herbert Schnädelbach je glede na to strukturo predlagal delitev na »spekulativni idea-

¹⁹ Glej Robert B. Pippin, »Avoiding German Idealism«, v: *Idealism as Modernism*, Cambridge University Press 1996, str. 129–153, in trditve spodaj.

²⁰ Glej Andrew Bowie, »John McDowell's *Mind and World*, and Early Romantic Epistemology«, *Revue internationale de philosophie*, zv. 50 (197) št. 3/1996, str. 515–54, ki postavlja pod vprašaj McDowellovo verzijo vprašanja prek njegovega neupoštevanja problema shematizma kot nastopa v tradiciji od Kanta do Heideggerja.

²¹ Frank imenuje to stališče »Produktionsidealismus«. Jacobi in drugi so trdili, da je bila to v bistvu verzija spinozizma, v kateri je bila vsebina preimenovana kot absolutni Jaz. (Glej Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*, 1. pogl.)

lizem« Fichteja, zgodnjega Schellinga in Hegla ter »spekulativni naturalizem« Schopenhauerja, Marxa ter Horkheimerja in Adorna.²² Misleci, ki ne delijo Fichtejevega idealističnega prepričanja, da je temelj načeloma dosegljiv misli, sodijo v zadnjo kategorijo.²³ Za Fichteja je etična naloga filozofije, da pripravi naravo – nerazvito spontanost – do skladanja z jasno spontanostjo uma. V času, ko je bil tudi v stiku z Novalisom in Schleglom, ima Schelling – ki se v različnih obdobjih giblje med »idealisti« in »naturalisti« – v svojem *Sistemu transcendentalnega idealizma* iz leta 1800 ta temelj za »nezavedno produktivnost«. Ta nam je, sledeč namigom iz Kantove tretje *Kritike* o lepoti kot možnem sredstvu dostopa k »nadčutnemu substratu«, v katerem pride do sprave narave in svobode, dostopna le v estetskem ustvarjanju in recepciji. V filozofiji svojega srednjega obdobja se Schelling usmeri proti idealizmu in označuje temelj odnosa subjekt – objekt, kot '*Ungrund*' (netemelj), ki je nerazložljivi aktivni vir tako sveta pojavov kot svobode človeka, da počne tako dobro kot zlo.²⁴ Po zgledu Schellinga Schopenhauer odstrani kakršnekoli preostanke mnenja, da je možen razumski prikaz temelja in označi za temelj »voljo«, v čemer mu sledi Nietzsche, ki ima ta temelj za Dioniza²⁵ in kasneje za »voljo do moči«. Za poznega Heideggerja je Nietzschejevo razumevanje pojma volje vrhunec razumevanja biti v izrazih subjektivnosti, ki se prične z Descartesom. Celó za samega Heideggerja, ki »ontološko« razkritje »biti« dojema kot nerazložljiv prvotni temelj »ontične« razlage, lahko rečemo, da je sledil delu te tradicije.

Ko Habermas interpretira omenjeno tradicijo pri Nietzscheju, Heideggerju in Derridaju, v povezavi z njo trdi, da »kadarkoli Eno mislimo kot absolutno negativnost, kot umik in odsotnost, kot upor vsakršni propozicionalni artikulaciji (*Rede*), se temelj (*Grund*) racionalnosti razkrije za brezno (*Abgrund*) iracionalnega«. ²⁶ Upošteva sumničenja, ki jih v postnacistični Nemčiji razumljivo vzbuja kakršnakoli vrsta domnevnega iracionalizma, je komaj presenetljivo, da Habermas meni, da je potrebno to strukturo zavreči. Vprašanje, ki tvori središče nekaterih najbolj pomembnih razprav v današnji nemški filo-

²² Herbert Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt 1987, str. 159–161.

²³ Fichte sam je to prepričanje sčasoma opustil.

²⁴ O različnih stopnjah Schellingove filozofije glej Bowie, *Schelling*. Heidegger tem idejam veliko dolguje, kot je očitno v Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Niemeyer, Tübingen 1971.

²⁵ To pojmovanje Dioniza črpa, ne da bi bilo to izrecno omenjeno, iz Friedricha Schlegela in Schellinga.

²⁶ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp 1988, str. 160. (*Postmetaphysical Thinking*, MIT Press, Cambridge MA 1992.) O povezavi med Schellingom, Nietzschejem in Derridajem (ter Rortyjem), glej Bowie, *Schelling*, 4. pogl.

zofiji, je, ali so potenciali te domnevno vprašljive tradicije res tako izčrpani in razveljavljeni kot predpostavlja Habermas, glede na njegovo prepričanje, da pozornost temu, kar ne more biti propozicionalno artikulirano, verjetno vodi k neodgovornim trditvam, ki temeljijo na »intuiciji«.

Vodilno vlogo v sodobni nemški polemiki o temelju filozofije se v splošnem pripisuje Heglu, ki ga še vedno pogosto razlagajo kot da je preprosto presegel neuspehe svojih idealističnih in romantičnih predhodnikov in zato obšel njihov potencialni »iracionalizem«. Hegel, katerega osnovno pojmovanje odmeva v Habermasovi zavrnitvi ideje o »Enem ... kot absolutni negativnosti« in, kot bomo videli, tudi v drugih vidikih Habermasovega dela, trdi, da mnenja o prvotnem temelju razmerja subjekt-objekt zadevajo intuitivno »neposrednost«. Takšna mnenja torej ali predpostavljajo nezamejeno naravo subjektove spontanosti na neveljaven način ali pa ne nudijo nobenega načina razumevanja, kako bi domnevna enotnost duha in sveta kadarkoli lahko postala razložljiva: Heglu bi se zdelo, da to nasprotuje sodobnemu uspehu v iskanju posttradicionalnih načinov organiziranja družbe in odkrivanju zakonov narave. Po Heglu je subjekt sposoben artikulirati svojo utemeljitveno vlogo le na *koncu* sistema, kot »posredovana« »substancia, ki je subjekt«, ko razume, da je njegov občutek omejenosti na začetku »neposredovan« temelj njegove konec koncev neomejene narave. Heglov Absolut je, če uporabim Henrichovo posrečeno trditev, »končen kolikor ni končno nič drugega kot negativni odnos do sebe«. (Henrich, *Selbstverhältnisse*, str. 160) Brez »negativnega« odnosa med končnimi momenti – takšnimi, ki izhajajo iz nasprotujočih si trditev, od katerih mora ena biti napačna – bi v vednosti ne bilo napredka. Teza, da lahko končnost preseže filozofski uvid v nujne omejitve vsega posamičnega bi ne imela nobenega smisla. Ta teza ne vodi ne k idealističnemu sistemu, ki temelji na neposredni samogotovosti, kakršen je Fichtejev, ne k skeptičnem naziranju, da nikoli nimamo nobene gotovosti, da je naša misel v stiku z bitjo, saj Hegel meni, da je *neuspeh* katerekoli posamezne misli, da bi postala neposredno identična s svojim predmetom, neuspeh, ki izhaja iz tega, da je to, da posamičnost vedno zahteva nadaljnja »posređovalna« razmerja do drugih posamičnosti, kar samo ne more biti določeno, tudi tisti motor, ki nas vodi k »absolutni Ideji«. Teorija koherence, s pomočjo katere je sistem zgrajen, bo zato, ko bo dokončan, postala teorije korenspondence.

V takšni različici heglovstva lahko vidimo idealistično megalomanijo, sistem, v katerem »želodec postane duh«, kot se je izrazil T. W. Adorno v stavku, ki povzame osnovno kritiko heglovstva in drugih idealizmov, ki se začnejo v zgodnji romantiki, to je, celo preden Hegel razvije svoj sistem, in ki jih Schelling od leta 1820 dalje eksplicitno aplicira na Hegla. Vseeno pa bi bolj zmerne različice heglovstva, kakršne so razvili Klaus Hartmann, Robert Pippin,

John McDowell ali celo, do določene mere, Richard Rorty kot tudi drugi sodobni zagovorniki Hegla v Nemčiji, na katere je vplival pragmatizem, trdile, da je Hegel v resnici meril zgolj na to, da se vprašanju pomena biti izognemo s tem, ko je naša zmedenost glede biti rezultat nezmožnosti uvideti, da je »bit«²⁷ zgolj prazen pojem quinovskega nečesa, kar še išče svojo vrednost. Pojem napolnimo z vsebino tedaj, ko spoznamo, da bit pomeni nekaj samo takrat, ko se konkretno vključimo v določanje biti – »ni entitete brez identitete«. Drugače gre za iracionalno Eno, ki bi ga morali doseči v »intuiciji«²⁷ in bi bilo potemtakem pojmovno nedosegljivo. V tem pogledu »absolutna Ideja«²⁷ preprosto pomeni trditev, da lahko dejanski proces spoznanja prepustimo specifičnim znanostim, ki izpolnjujejo sistemovo integrirano klasifikacijo spon-tanih oblik, ki jih je privzelo mišljenje v zgodovini svojih dejanskih srečanj z svetom. To je zapeljiva vizija, saj navidez zaobide »metafizične«²⁷ skrbi²⁷ in se sprijazni s tistim, kar tako ali tako deluje z ogromnim uspehom. S Hartman-novimi izrazi ponudi Hegel »teorijo kategorij ali takšnih določenosti realne-ga, ki dovoljujejo rekonstrukcijo in se zato pojavijo kot kategorije«. (MacIntyre, *Hegel*, str. 104.) Hegel je bil zato naslednje pristanišče analitičnih filozofov, kakršen je McDowell, ki so spoznali, da so postkantovske dileme še vedno zelo navzoče, ki pa so se, da bi misel in svet ne postala ločena, obrnili na absolutni idealizem. Vendar pa celo v teh pomanjšanih verzijah heglovskega stališča preži Heideggrov sum, da bo filozofija navkljub vsemu dosegla vrhunec v naravoslovni znanosti, saj smo problem »biti«, ki je prvi dejanski pogoj katerekoli znanosti, pregnali s tem, da smo ga »subjektivirali«²⁷.

Problem, ki je Heglu skupen s katerokoli verzijo absolutnega idealizma in ki so ga v svojih kritikah Fichteja in drugih postkantovskih utemeljiteljev napovedali že Novalis, Schlegel in drugi, nakazuje že zgoraj navedena Henrichova formulacija, da namreč »spoznanje dejanskega nikoli ne more povsem integrirati sebe v svoje pojmovanje celote dejanskosti«. V »refleksivnem«²⁷ pojmovanju mišljenja in sveta kakršno je Heglovo, mora biti subjekt načeloma sposoben samega sebe sebi narediti za popolnoma prepoznavnega prek svojih odnosov s svetom, ki mu zato odsevajo nazaj njegovo lastno bistveno resnico. To je seveda en način gledanja na projekt kognitivne znanosti: poznavanje vzročnega delovanja sveta naj bi nam povedalo, kaj mišljenje dejansko je.²⁸ Vendar pa ostaja dejstvo, da artikulirana enotnost mišljenja in sveta,

²⁷ Hartmann ponudi »nemetafizično«²⁷ branje Hegla v: *Hegel. A Collection of Critical Essays* (ur. A MacIntyre), University of Notre Dame Press, Notre Dame, London 1972, str. 101–124.

²⁸ To ne pomeni, da sam menim, da bi Hegel ali njegovi predhodniki za en sam trenutek pristali na to materialistično pojmovanje, marveč le, da so si omenjene strukture opazno podobne, saj se spirajo na to, da ena stran drugi reflektira, kar ta dejansko je.

ki je za Hegla možna na koncu razlage o njunem razmerju, ki jo izpelje sistem, zahteva *prvotno* enotnost, ki jo želi sam izločiti z vztrajanjem, da je bit prazna vse dokler ni določena v »refleksivnem« procesu posredovanja. Toda če ta prvotni temelj ne bi že imel neposrednega (nerefleksivnega) dostopa do samega sebe *kot* on sam, potem ne bi obstajal način, na katerega bi lahko to, kar je povsem artikulirano na koncu, *pre*-poznalo samo sebe – se pravi, vedelo *znova* zase – kot isto, kar je bilo tam na začetku. Kako bi vedeli, kdaj je bil dosežen konec, v kolikor ne more biti prepoznani v ogledalu, kot »drugo od sebe«, s čimer smo sploh pričeli? To pomeni, da mora to, kar je na koncu (to je, filozof, ki gradi sistem) predpostavljati nepojasnjen in neposreden dostop do biti na samem začetku, in to točno na način, ki se mu mora Hegel izogniti, če hoče pokazati, da zmore filozofija izčrpno artikulirati strukturo Absoluta.²⁹

Če se ta prvotni temelj dejansko nepopravljivo upira podreditvi pod pojem, ki bi ga identificiral in če zavest »obstaja« na tak način, da konec koncev ne more razložiti ničesar, kar bi pozneje zvedeli o svetu – kajti zavest »refleksivnega« samospoznanja in njeno določeno spoznanje o svetu sta obe odvisni od predrefleksivne eksistencialne kontinuitete – potem postane absolutni idealizem nemožen. V tem – romantičnem – pogledu bit, neposredno, dejanski temelj, ni istega reda kot refleksivni spoznavni temelj, ki iz njega izhaja.³⁰ Kot poudari Frank – kar bo pomembno tudi za argumente o samozavedanju, ki jih bom obravnaval v nadaljevanju – to pomeni, da »ravno tako kot je potrebno [refleksivno] samorazmerje razložiti izven okvira nedeljene enotnosti predreflektivnega *sebstva*, je treba ravno tako, po analogiji, [refleksivni] odnos subjekta do predikata v sodbi, [ki tvori spoznavno obliko dostopa do spremijnjajočega se sveta določne vrednosti] razložiti prek preproste enotnosti absolutnega položaja ali eksistence [»dejanskega temelja«]. (Frank, »*Unendliche Annäherung*«, str. 672.)³¹ Dejanski temelj, ki se ga ne da raztopiti v določeno spoznanje, zagotavlja, da lahko revidirana sodba izhaja tako iz istega sveta in, v primeru samospoznavanja, istega *sebstva* kot predhodna, a sedaj napačna sodba. Tako moramo ali predpostaviti, kot to dejansko stori Hegel, spoznavni odgovor o tem, kaj bit dejansko je, ali pa ne moremo trditi, da smo podali

²⁹ Za klasičen prikaz problema Heglove »logike refleksije«, kjer ta problem postane očiten glej Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt 1971.

³⁰ Glej, F. W. J. von Schelling: »*On the History of Modern Philosophy*« (ur. in prev. Andrew Bowie), Cambridge University Press 1994; Frank, *Der Unendliche Mangel*; Bowie, *Schelling*, »The Actuality of Schelling's Hegel-Critique«, v: *Bulletin of Hegel Society of Great Britain*, 21–22 1990, str. 1929; »The Schellingian Alternative«, v: »Symposium on Bowie: Schelling contra Hegel«, zvezek *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 30, jesen/zima 1994, str. 23–42, in »John McDowell's *Mind and World*«.

³¹ To sledi iz Kantovega ugovora proti ontološkem dokazu, da »bit ni dejanski predikat«: Hegel, spomnimo, zagovarja ontološki dokaz.

izčrpen prikaz razmerja med mišljenjem in svetom. K nekaterim implikacijam tega precej težavnega vprašanja se bom vrnil kasneje.

Če predpostavljamo, da so takšna nasprotovanja absolutnemu idealizmu veljavna, potem sedanji zastavek nakazuje Habermasova pripomba, da navljub intervenirajočem filozofskem napredovanju, »ne obstajajo argumenti v njegovo podporo: filozofsko smo še vedno sodobniki mladoheglovcev.« (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 277), kajti njihovi »argumenti si ponovno prisvajajo končnost duha v nasprotju do samo-odnosno-totalizirajočega mišljenja dialektike«. (*Ibid.*, str. 47.) Habermas razlaga to kot »postmetafizično« situacijo,³² na katero se želi odzvati s spremembo filozofske paradigme iz tradicionalne, ki je, kot smo videli, osnovana na poskusu vzpostaviti temelj subjektivnosti, v paradigmo, ki je temelji na intersubjektivnosti in v kateri je temeljno »komunikativno delovanje«. Habermasova pot k temu pojmovanju je skrajno zapletena, vendar pa temelji tudi na problematičnem prikazu pomena zgodovine, ki sem jo očrtal. Razlogi za »jezikovne obrate« v filozofiji niso vedno tako premočrtni kot včasih nakazuje Habermas in hegllovstvu ne moremo tako hitro ulti kot bi si to želeli mladoheglovci. To je vodilo k eni izmed določujočih debat v sodobni nemški filozofiji, v kateri so trditve idealizma, romantike in pragmatizma tekmovala na poučne načine. Da bi lahko razumeli to debato, se moram sedaj lotiti neke druge zgodovinske točke, ki pa obenem zadeva nekatere od tem, ki smo jih ravnokar raziskovali.

4. Vrnitev hermeneutike

Lahko se zdi, kot da doslej namerno nisem upošteval tiste razsežnosti sodobne nemške filozofije, ki jo predstavljajo utemeljitelji analitične filozofije kot sta Frege in Carnap, katerih delo so zopet resno nadaljevali po vojni, še posebej prek vpliva Ernsta Tugendhata,³³ Karla-Otta Apla³⁴ in drugih od šestdesetih let dalje. Ta vpliv je bil odločilen za razvoj Habermasovega kritičnega razmerja do tradicije, ki sem jo opisoval in je sedaj tudi, navkljub svojim pre-

³² Kot je menil Schnädelbach je to ponesrečen izraz: namesto njega predlaga izraz »postidealističen«, čeprav je tudi ta problematičen, glede na nerešeno razpravo okrog pojma »realizem«.

³³ Npr. *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1975. (*Traditional and Analytical Philosophy*, Cambridge University Press 1982), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979. (*Self-Consciousness and Self-Determination*, MIT Press, Cambridge 1986), *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

³⁴ Npr. *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973. Apel je bil pomemben tudi zaradi svoje vpeljave dela C. S. Peircea v nemško razpravo: glej K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt 1975.

vladujočim pozitivnim učinkom, vodila do tega, da so v Nemčiji nastali oddelki, ki so tako dogmatično analitični v svoj usmeritvi, kot velika večina takšnih oddelkov v Britaniji ali Ameriki. Vendar pa »jezikovnega obrata« v nemški filozofiji ne moremo, kot je to mogoče v angleški filozofiji, razumeti kot rezultata intervencij Fregeja, Russla ali zgodnjega Wittgensteina. Hermenevtični obrat v nemški filozofiji, ki je že dejansko »jezikovni obrat«, je produkt zgodnje romantične filozofije, ki v zgodbi, ki sem jo opisoval in jo je povsem razvil Schleiermacher od leta 1805 pa do svoje smrti leta 1834, igra vlogo, ki je bila do nedavnega v veliki meri neupoštevana ali napačno razumljena.³⁵ Pomembnost hermenevtike v Schleiermacherjevi misli izhaja iz dokazov proti heglowskemu in drugim idealizmom, ki ponazarjajo romantično težnjo v nemški filozofiji. Za Franka »filozofski romanticizem« – stališče, ki smo ga ravnokar preučili, ki dvomi v heglowsko »refleksivno« paradigmo – vodi k ideji, da »transcendenca biti v odnosu do zavesti prisili filozofijo, da stopi na pot neskončnega napredovanja, na kateri bit ni nikoli izčrpana s tem, da jo zavest ustrezno zapopade, tako, da je navzoča v nikdar zaključeni interpretaciji«. (Frank, *Unendliche Annäherung*, str. 729.) Romantični pojem subjekta ustrezno povzema Novalisov predlog iz njegove kritike Fichteja iz let 1795–1796, da je »zavest bit izven biti v biti«, kar zahteva »teorijo o ... ne-biti v biti, zato, da bi bit za sebe obstajala na določen način«. ³⁶ To seveda pomeni, da za bit nikoli ne moremo reči, da je prisotna na absoluten način in da sam naš občutek biti proizvaja neuspeh »refleksije«, da bi zapopadla celoto nekogašnje biti v odnosu do biti sveta. Malo kasneje se bom vrnil k nekaterim posledicam, ki izhajajo iz te ideje, toda najprej moramo videti, kako je ta ideja povezana z jezikovnim obratom.

Sedaj je že precej jasno, da utemeljitveni projekt analitične filozofije jezika nič več ne obljublja tega, kar so nameravali njegovi začetniki. Nedavni prikaz zgodovine filozofije jezika meni, da »preučevati filozofijo jezika pomeni uvideti, da v filozofiji obstaja napredek«, nakar ponudi nekaj, kar je v bistvu presenetljivo heglowska razlaga premikov od tistega, kar bi lahko imeli za »neposrednost« ukvarjanja (1) z besedo (zgodnji Wittgenstein in Russel), do (2) (opazovanja) stavkov (logični pozitivizem), do (3) jezika kot celote (teorija govornih dejanj), do (4) »posredovanega« holizma, ki jezika in sveta nima več za ločena (Quine, Davidson – dandanašnji bi lahko upajoče celo začeli

³⁵ Schleiermacherja imam za osrednjo figuro, saj se je, v nasprotju s Hamannom, Herderjem, Wilhelmom von Humboldtom in drugimi romantiki popolnoma zavedal vseh razsežnosti jezika – tj. semiotične, semantične, pragmatične in »svet razkrivajoče« – ki so postale osrednje za sodobno filozofsko debato.

³⁶ Novalis, *Band 2 Das philosophisch-theoretische Werk* (ur. Hans-Joachim Mähl), Hanser, München, Dunaj 1978, str. 100.

dodajati zgodnjega Heideggerja in Gadamerja).³⁷ To je resnično napredek, a precej manj očitno gre za globalni napredek, ko spoznamo, da je bil konec zgodbe podrobno navzoč že v Schleiermacherjevi hermenevtiki. Takole pravi Schleiermacher: (1) »v svoji edini pojavnosti je beseda izolirana; njena določenost ne izhaja iz nje same ampak iz njene okolice«;³⁸ (2) »Stavek (*Satz*) kot enota je tudi najmanjša stvar, ki je lahko razumljena ali napačno razumljena« (*ibid.*, str. 98) (misel, ki jo povezuje s pojmom »govornega dejanja« (*ibid.*, str. 89)); (3) »če obravnavamo jezik kot da izhaja iz vsakokratnega dejanja govorenja, ga ne moremo ... podrediti preračunljivosti« (*ibid.*, str. 80); (4) »Če ... domnevamo, da je izjava trenutek nekega življenja, potem moram poskušati najti celotni kontekst in vprašati, kako je posameznik spodbujen, da izreče izjavo (prilika) in h kakšnemu sledečemu trenutku je bila izjava usmerjena (namen)« (*ibid.*, str. 89) – takšna razlaga je »neskončna naloga«. Očitno tukaj ne upoštevam prepričljivega in nespornega napredka v logiki in v sredstvih, ki jih imamo na razpolago za raziskovanje zgradbe jezika, ki so spremljala nastop analitične filozofije jezika, toda prav tako očitno je, da Schleiermacher razkriva dejstva o jeziku in interpretaciji, ki so šele nedavno dejansko začela postajati »mainstream« filozofije v angleškem jeziku.³⁹

Ravno kar navedeni (priznam, da skrčeni) izvleček zgodovine analitične filozofije jezika dvajsetega stoletja daje slutiti, da je velik del te zgodovine določil poskus najti utemeljevalno povezavo med jezikom in svetom, ki je imel, ob predpostavki, da subjekt ne more biti temelj intersubjektivnih pomenov, za cilj ločiti psihologijo in epistemologijo od semantike.⁴⁰ Vendar pa je način, na katerega je bil ta poskus izpeljan, dejansko sprožil jezikovno ponovitev nekaterih problemov utemeljevanja v nemškem idealizmu. Naj je šlo Russlove »propozicije«, Carnapove »observacijske izjave«, Schlickove »konstatacije« ali karkoli drugega, takšna stališča neveljavno vzamejo neko začetno razmerje jezik-svet za samolegitimirajoče – verifikacijski kriterij, na primer, sam po sebi

³⁷ *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century* (ur. John V. Canfield), Routledge, London 1997, str. 35.

³⁸ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (ur. Manfred Frank), Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 106. Do takrat, ko bo izšel ta esej, bo izšel že angleški prevod *Hermeneutik und Kritik* v »*Hermeneutics and Criticism*« and *Other Texts* (ur. Andrew Bowie), Cambridge University Press 1998.

³⁹ Glej Andrew Bowie, »The Meaning of the Hermeneutic Tradition in Contemporary Philosophy«, v: »*Verstehen*« and *Humane Understanding* (ur. A. O'Hear), Cambridge University Press, Royal Institute of Philosophy Lectures, Cambridge 1997, str. 121–144.

⁴⁰ Te premiki so dejansko na splošno povezani s Kantovim dvomom in so zgodovinsko vezani na Jacobija in romantike, na način, ki ga bo potrebno še podrobneje raziskati: glej J. Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge University Press 1991; Andrew Bowie, »The Romantic Connection: Neurath, the Frankfurt School, and Heidegger« (pred izidom).

ne more biti verificiran – ali končajo v regresiji, kjer mora eno izjavo upravičiti druga, ne da bi kdajkoli sploh bilo jasno kaj upravičuje to izjavo, razen, če ne predpostavimo, da je njena začetna »neposrednost« ireduktibilno dana. Končni rezultat je vedno ugotovitev, da popolna analitična razlaga tega, kaj ljudje počno, ko razumejo izjavo, postane nemožna: izjava o pogojih pod katerimi izvorna izjava lahko velja za resnično, vodi do potrebe razčleniti pogoje izjave o pogojih in tako naprej. Friedrich Schlegel je kot del romantične kritike idealizma že leta 1796 menil, da »ne obstajajo nobena temeljna načela (*Grundsätze*), ki bi vsestransko bila primerni spremljevalci in vodniki k resnici. Celo najbolj nevarna [temeljna načela] so lahko opravičljiva za določene stopnje »za razvoj mišljenja in celo najbolj zanesljivi in najboljši lahko vodijo v brezno napak«. ⁴¹ V tem mu sledi – kar daje slutiti dvomljivo naravo večine prikazov zgodovine jezikovnega obrata – Otto Neurath: »Na razpolago nimamo nobenega čarobnega oraklja, s pomočjo katerega bi lahko ločili nevarne izraze od manj nevarnih«. ⁴² Nadalje, »svet razkrivajoča« razsežnost jezika, ki je žarišče romantične tradicije, ki sta jo delno oživila Heidegger in Gadamer (in je prisotna v bolj romantični strani poznega Wittgensteina) je pogosto izločena kot »nesmiselna« v imenu poskusa dognati kako je mogoče, da se jezik nanaša na sistem tega, kar Putnam ironično imenuje »vsi objekti, ki obstajajo«. ⁴³

Celo najbolj očitno in še vedno priljubljeno referenčno razmerje nas pripelje nazaj k nemškemu idealizmu. Kot je menil Frank (Frank, »*Unendliche Annäherung*«, str. 89; glej tudi Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*, 3. pogl.) vzročna teorija reference – kjer naj bi obstajal »vzročno določen odnos med mentalnimi predstavami in predmeti v svetu« ⁴⁴ – zastavi vse probleme, ki so bili že prisotni v vprašanju, kako bi lahko Kantove stvari na sebi sebi povzročile pojave, in ki jih je Jacobi uporabil proti vsakršni filozofski trditvi, ki bi bila zmožna utemeljiti spoznanje. Kako lahko svet-objekt povzroči pomen, glede na to, da se pomeni nanašajo na stanja, v katerih so stvari *razumljene* kot da so *na določen način*, ne pa le na način gole eksistence predmetov. Že Schlegel se je povsem zavedal problema: »Ob različnih časih ista organska naklonjenost [kjer vzročnost igra vlogo] vodi k popolnoma drugačnim pojmom. Zaznavanje smaragda bo zame ob nekem času shema določene zelene

⁴¹ Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre (1796-1828)* (*Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe* zv. 18), Ferdinand Schöningh, München, Paderborn, Dunaj 1963, str. 518.

⁴² Otto Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften. Band 2*, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj 1981, str. 924.

⁴³ Hilary Putnam, *Representation and Reality*, London, Cambridge, MA 1989, str. 120.

⁴⁴ Jerry Fodor, nav. v J. E. Malpas, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge University Press 1992, str. 65.

barve, potem določene kristalizacije in končno določenega kamna«. ⁴⁵ Očitno obstajajo vzročni dogodki, ki so pogosto prepoznavni in se dogajajo med predmeti sveta in mojim organizmom, toda ti so tako posebni in raznoteri, da za njih nikoli ne bi mogli reči, da povzročajo ponavljajoče se in sporočljive pomene: problem razmerja med spontanostjo in receptivnostjo tu ponovno nastopi v drugi obliki. ⁴⁶ Ta problem je očitno celo v izzivalnem nereducirajočem sodobnem realizmu Franka Farrella, ki se vedno, ko zaškrta, zateče k nerazloženi aktivni metafori sveta, ki v nas proizvaja prepričanja. (Glej, npr. Farrel, *Subjectivity*, str. 254.)

Hermenevitična tradicija, ki jo je ustoličil Schleiermacher, tako, kot nedavno delo Putnama in drugih pragmatično usmerjenih mislecev, ne vidi nobenega primernege načina, na katerega bi končno odgovorila na »Vprašanje« reference, če je to »Vprašanje« sploh smiselno. Pogoji razumevanja preprosto preveč variirajo, da bi bili kadarkoli zmožni zasnovati utemeljitveno zvrst referenčnega razmerja. Kot se je izrazil Schleiermacher, ne moremo *niti* popolnoma izolirati sveta, vključno z jezikom, od tega, kar naše misli k njemu spontano prispevajo, *niti* ne moremo popolnoma izolirati naših misli od njihove receptivne aktivne povezanosti s svetom. Že za Schleiermacherja (in za njegovega prijatelja Schlegla) potemtakem ne obstaja nobena utemeljevalna točka, s katere bi lahko pričeli, tako da »se moramo zadovoljiti s poljubnimi začetki na vseh področjih spoznanja«. (Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, str. 149; glej Bowie, »The Meaning of the Hermeneutic Tradition«.) ⁴⁷ Ravno naključnost, ki je lastna transcendenci biti v odnosu do zavesti, porodi Schleiermacherjev pogled na hermenevitično in tudi pripelje do tega, da »interpretivni obrat« postane tako osrednjega pomena za sodobno filozofsko razpravo. ⁴⁸

5. Premiki v paradigmah

Glede na Habermasovo navezanost na – priznam, da pragmatizirano –

⁴⁵ F. D. E. Schleiermacher, *Dialektik (1814-15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, Meiner, Hamburg 1988, str. 39. Tugendhat to zelo jasno dokaže v *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*.

⁴⁶ Kot sam pokažem v »John McDowell's *Mind and World*«, je tukaj ključni problem prisvojitve Kantovega pojma shematizma v teoriji jezika, ki naj bi bil most med spontanostjo in receptivnostjo.

⁴⁷ Enak poudarek sta ponovila Friedrich Schlegel v 90. letih osemnajstega stoletja in Novalis.

⁴⁸ Glej *The Interpretive Turn* (ur. David Hiley, James Bohman in Richard Shusterman), Cornell University Press 1991.

razlago analitičnega jezikovnega obrata,⁴⁹ želim sedaj pokazati, zakaj določeni vidiki romantičnih idej, kakršne je privzel in vpeljal Schleiermacher, porajajo dvom v možnost uspeha Habermasove želje po celoviti spremembi filozofske v komunikacijsko paradigmo. Kot bomo videli, je to odvisno od pojmovanja subjekta v medsebojno konkurenčnih teorijah, hkrati pa to priča tako o vlogi jezikovnega obrata v sodobni filozofiji, kot tudi o odnosih nemške filozofije do svoje preteklosti. Habermasov premik k paradigmi komunikacije je verzija jezikovnega obrata, usmerjena k govornemu dejanju, ki v določenih pogledih deli Heideggerjev pogled na nezmožnost sodobne filozofije, da bi filozofijo utemeljila z razlago subjekta. Habermas privzame vidike (med drugimi) Kanta, Hegla, Georga Herberta Meada in Tugendhatovo formalno semantiko, da bi dokazal, da: »vse, kar si zasluži ime subjektivnost ... dolguje sebe nepopustljivi, individualizirajoči prisili jezikovnega medija procesov učenja« (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 34), ki se vzpostavlja v subjektivnih javnih artikulacijah »presoje zmožnih« kognitivnih, etičnih in estetskih veljavnostnih trditvah.

Habermasova osrednja poteza je razvidna iz njegovih pripomb k jezikovnemu novokantovstvu Ernsta Cassirerja: »S semiotičnim obratom izgubimo ne le edino referenčno točko objektivnega sveta, temveč tudi transcendentalnega subjekta onstran tega sveta. Kakor hitro transcendentalne zmožnosti prenesemo na različne simbolne sisteme, transcendentalni subjekt izgubi svoje mesto onstran empiričnega sveta ... in je potegnjen v tok zgodovine«. ⁵⁰ Skratka, »svet-konstituirajoče zmožnosti s transcendentalne subjektivnosti prenesemo na gramatikalne strukture«. (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 15.) Zato se veljavnost svetovnega nazora lahko vzpostavlja zgolj v komunikacijskem procesu, saj nova vrsta racionalnosti »ne more več zagotavljati *predhodne* enotnosti raznoterja pojavnosti« (*ibid.*, str. 43), za kakršno je Kant trdil, čeprav ni uspel razložiti kako jo podaja »Jaz mislim, ki mora moči spremljati vse moje predstave«. Za Habermasa se ta pogled racionalnosti izteka v pomemben in ploden poudarek etičnih in normativnih vidikih komunikacije: če lahko pridemo do veljavnosti le prek javnega splošnega soglasja, ker ni nobenih utemeljevalnih epistemoloških sredstev dostopa k svetu, mora biti to soglasje brez prisile, če naj mu pripišemo racionalnost.⁵¹ Če sodimo po nje-

⁴⁹ Izvrsten povzetek svojih interpretacij jezikovnega obrata poda v: Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, str. 24–45. (*Between Facts and Norms*, Polity Press, Cambridge 1996.)

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, str. 33. Argument je pravzaprav zelo podoben tistemu, ki ga je proti Husserlovemu pojmovanju transcendentalnega subjekta napravil Derrida v *La voix et le phénomène* [Prim. slov. prev.: *Glas in fenomen*, prevedla Zoja Škušek-Močnik, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988].

⁵¹ Kot predlagam v petem poglavju dela *From Romanticism to Critical Theory*, je bila tudi etična razsežnost, čeprav na nekoliko drugačen način, osrednja za Schleiermacherja.

nih pragmatičnih učinkih, je bila Habermasova teorija pogosto izredno uspešna in je znatno prispevala k teoriji in praksi številnih predmetov humanističnih in družbenih ved, k pravni teoriji in včasih celo k visoki ravni političnih razprav v Nemčiji.

Habermas do svoje teorije delno pride zaradi tega, ker hoče uiti posledicam stališča, ki sta ga ob koncu vojne zagovarjala njegova mentorja v »prvi generaciji« frankfurtske šole, namreč Max Horkheimer in T. W. Adorno v *Dialektiki razsvetljenstva* (1947). Bližina tega dela novonietzschejanstvu post-structuralizma in njena schellingovska razdelava kritik učinkov sodobne tehnologije na naravo, so iz nje naredile središče precejšnjega dela nedavnih razprav v Nemčiji. (Glej, npr. Habermas, *Der philosophische Diskurs*; Welsch, *Vernunft*.) Osnovna tema je »refleksivnost« uma, ki smo jo na tem mestu že vseskozi implicitno ali eksplicitno obravnavali. Modernost je za Habermasa »samozakonodajna«, legitimnost si namreč lahko dá le um sam, ki se vzpostavlja v komunikativnem delovanju. Kaj pa če si »nezavedne« razsežnosti strukture, ki jo je začrtal Fichte, ne moremo zamisliti v racionalnih izrazih, kar trdi del tradicije, ki se je začela s Schellingom? *Dialektika razsvetljenstva* pripelje to možnost do njene skrajnosti, v luči katastrof sodobne zgodovine namreč zagovarja stališče, da sam »instrumentalni um«, ki poganja sodobno tehnologijo, žene le subjektov hobbesovski nagon po samoohranitvi. Posledica tega je, da »razsvetljenje pade nazaj v mitologijo«, saj »podrejenost vsega naravnega arogantnemu subjektu končno doseže svoj vrhunec v prevladi slepo objektivnega, naravnega«. ⁵² Kot smo videli, je bil eden od Schellingovih poskusov, na katerega je vplivala romantika, vzpostaviti temelj inteligibilnosti sveta, v tem, da umetnost, ker ni niti proizvedena samo z upoštevanjem pravil, niti samo koristna, ponuja – še vedno racionalen – način pomiritve s tem temeljem. Za avtorja *Dialektike razsvetljenstva* je celo umetnost v veliki meri prenehala biti metafora za spravo nujnosti in svobode. Namesto tega je vsa umetnost, razen najbolj napredne in uporne, sama postala podvržena instrumentalnemu umu s tem, da je postala blago za »kulturno industrijo«. Zaradi tega ni na razpolago nobenega prostora, iz katerega bi se lahko razvila nova vrsta filozofsko upravičene racionalnosti. O tej vesplošni obsodbi modernosti Habermas upravičeno meni, da zamegljuje tudi prednosti, ki jih je ta prinesla, saj um, ki je lahko tako instrumentalen kot komunikativen, zvaja zgolj na prvega. To Horkheimerja in Adorna pripelje k stališču, ki ni prav daleč od pojma »podreditve biti« v zahodni metafiziki, na katerega naletimo pri poznem Heideggerju. V pričujočem okviru je pomembneje, da ima Habermas to

⁵² Max Horkheimer in T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt 1971, str. 3–5.

obsodbo za rezultat »paradigme filozofije subjekta«, ki probleme, ki jih povzroči sama, naredi za nerešljive.⁵³ Vsakdo, ki ne sprejme potrebe po premiku k intersubjektivnosti, se potemtakem ujame v stare aporije »metafizike«, ki se opira na to, da se »bo spoznavajoči um ponovno znašel v umno zgrajenem svetu« (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 42), oziroma, ko to spodleti – saj »mora samorefleksija nekaj narediti za predmet, ki se kot spontani vir vse subjektivnosti, popolnoma umakne iz oblike objektivnosti« (Habermas, *Der philosophische Diskurs*, str. 433) – na »iracionalistično« sklicevanje na nedosegljiv izvor.

Glede na sporno povezavo med filozofijo in prakso, s katero smo sploh začeli, moramo biti oprezni, da ne prikličemo preteklosti za to, da bi postavljala pod vprašaj Habermasovo stališče, čeprav so lahko nekatere njegove poteze v okviru tradicije, ki smo jo preučevali, upravičeno predmet dvoma. Na prvi pogled je najbolj očitna postvarelost, ki jo vsebuje Habermasova – po vsej verjetnosti iz Gadamerja izhajajoča – metafora jezika, ki nadomešča transcendentnega subjekta kot mesto konstituiranja sveta.⁵⁴ Medtem ko od Kanta dalje sam pojem subjekta zahteva spontanost, lahko za gramatikalne strukture rečemo le, da dejavnost usmerjajo, ne vzpostavljajo pa dejavnosti same: če tega nočemo priznati, se nevarno približamo postvarelemu jezikovnemu idealizmu, v katerem so transcendentalizirane strukture jezika same prej odločujoč dejavnik, kot pa en vidik bolj zapletenega procesa konstituiranja sveta. Schnädelbach predlaga, da imamo »transcendentalno kot celoto za sposobnost empiričnih človeških bitij slediti določenim pravilom in načelom v mišljenju, spoznavanju in delovanju«.⁵⁵ A tudi potem dejanske razlage resničnih komunikativnih delovanj ne moremo zvesti na razčlemba pravil, ki so del tega, kar jih omogoča,

⁵³ V nasprotju s Heideggerjem sta avtorja *Dialektike razsvetljenstva* še vedno nameravala prispevati k novim oblikam racionalnosti, ne pa samo trditi, da je bila ta neločljivo povezana z gospostvom. Adorno je kasneje razvil pojmovanje, ki vselej ni tako zelo oddaljeno od Habermasovega: glej Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*, 9. pogl. Habermas se preveč izključno osredotoča na Adornove trditve, da lahko le radikalna sodobna umetnost, kot je delo Kafke, Becketta ali Schönberga, prek svojega upiranja obstoječim načinom ustvarjanja smisla v modernosti ohrani občutek tega, kaj bi bila nova racionalnost. Adornova *Negativna dialektika* ponuja zanimivejše vidike za teorijo kritične racionalnosti, kot bi lahko sklepali iz Habermasa: glej npr. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*.

⁵⁴ Sam Gadamer je takšne metafore prevzel od poznega Heideggerja: prim. njegovo pripombo, da »'subjekt' izkustva umetnosti, ki ostaja in vztraja, ni subjektivnost osebe, ki jo izkusi, temveč delo umetnosti same« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, str. 98, kar nakazuje na postvarelost, ki se ponavlja v njegovem mišljenju. Tako kot Hegel v svoji razlagi »*Sittlichkeit*« tudi Gadamer vztraja, da sami sebe nikoli ne moremo osvoboditi »predsodkov«, pri rojstvu katerih ne igramo nobene vloge in ki smo jim podrejeni že z dejstvom, da sploh smo v družbenem svetu.

⁵⁵ Herbert Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, str. 289.

kot je to pokazal Schleiermacher, ko je vztrajal na potrebi po »tehnični« razlagi, ki naj bi dopolnila pravilom-zavezano »slovnično« razlago. To pa je potrebno zato ker, kot je uvidel že Kant, spoznati, kateremu pravilu sledimo v razlagi samo ne more biti, če se hočemo izogniti neskončnemu regresu, rezultat pravila. To pomeni, da interpretacija kognitivnih trditev zahteva (čeprav do manjše mere) vidik iste vrste sodbe, ki ni omejena s pravili, kot je potreben, da nekaj dojamemo kot umetniško delo. (Glej Bowie, *Od romantizma do kritične teorije*, poglavje 5.) Habermasova trditev, da je svet v bistvu vzpostavljen z že vnaprej obstoječimi oblikami komunikativnega delovanja, v katere se socializiramo z naučenjem pravil, v bistvu počiva, kot meni Frank, na napačni predpostavki, da so očitno nujni pogoji vzpostavitve sveta tudi zadostni pogoji.

Obračanje filozofskih stališč ima pogosto za učineki proizvajanje skoraj enakega problema v drugačni obliki. Tako kot Gadamer tudi Habermas včasih le premesti lastnosti spontanosti v jezik, ki ga posamezni subjekti pridobijo prek receptivnosti. Trditev, da »se jezik govorečim subjektom razkrije za nekaj prvotnega in objektivnega, za strukturo, ki oblikuje pogoje možnosti« (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 51), se v tem pogledu komajda razlikuje od Heideggrove trditve, da »govorica govori. Človek govori do mere, do katere se sklada z jezikom.«⁵⁶ Romantična tradicija se po drugi strani izogne tej heideggerjanski postvarelosti, toda še vedno daje jeziku osrednjo vlogo. V svoji *Etiki* je Schleiermacher, ki je prvi temeljito razdelal načine, na katere jezik prevzema *nekatere* funkcije, ki so jih sicer pripisovali transcendentalni subjektivnosti,⁵⁷ zapisal: »Če se zdi, da jezik pride k [otroku] najprej kot receptivnost, se to nanaša samo na določen jezik, ki ga obkroža; spontanost, kar se tiče sposobnosti sploh govoriti, je sočasna s tem jezikom.«⁵⁸ Vprašanje je, še enkrat, kakšno vlogo bi morali pripisati subjektivni spontanosti: pomen jezikovnega obrata se zdi različen, odviseno od odgovora na to vprašanje.

Glede na to, da smo v uporabi dejanskega jezika zelo pogosto »govorjeni« s tem, kar smo se naučili storiti v že domačih družbenih kontekstih, Habermasovo stališče napoteva na neodstranljivo razsežnost komunikativnega delovanja, četudi lahko ta dobi prizvok »ideologije«: koliko obstajajoča sredstva jezika v družbenem kontekstu omogočajo in koliko zakrivajo ter ovirajo, kdo odloča za katero od teh dveh možnosti gre? V svojem zgodnjem delu, *Spoznanje in interes*,⁵⁹ se je Habermas ukvarjal predvsem z načini, na katere bi

⁵⁶ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, prevedel Dean Komel, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 28.

⁵⁷ Pobuda, ki jo je prvi dal Hamann leta 1784: glej Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press 1993, 6. pogl.

⁵⁸ Friedrich Schleiermacher, *Ethik (1812–13)*, Meiner, Hamburg 1990, str. 66.

⁵⁹ *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt 1973. (*Knowledge and Human Interests*, Heinemann, London 1978.)

posamezna družba ali družbena skupina lahko vključevala »sistematično izkrivljeno komunikacijo«, toda Gadamerjeva trditev, da je »predisodak«, v pomenu netematiziranih pravil in spoznanj, ki ostajajo v ozadju, neodstranljivo vgrajen v vso komunikacijo v dejanskih družbah, je pripravila Habermasa do spoznanja, da je mesto, s katerega razsojamo o tem, kaj je izkrivljeno, bolj problematično kot je sam mislil, saj v dejanskih kontekstih ne more biti metaperspektive izven komunikacije (takšno stališče bi imelo za posledico ravno tisto metafiziko, ki se ji sam želi izogniti). Zato je poskušal obnoviti kritični perspektivo, ki bi lahko dokazala »ideološko« naravo nekaterih oblik komunikacije, z naddejstvenim postulatom »idealne govorne situacije«, v kateri komunikacije oblast ne bi popačila, saj bi udeleženci priznali usmerjenost k resnici onstran svojih posebnih interesov, ki jo domnevno vsebuje samo komunikativno delovanje. Vendar pa se navkljub tem spremembam Habermas ne loti ustreznega razlage spontane razsežnosti uporabe jezika s strani posameznih subjektov, ki je ne moremo pripisati jeziku samemu, ne da bi se zapletli v vprašljive metaforične popačenosti.⁶⁰

6. Meje semantičnega obrata

Na razpravo o teh vprašanjih se je osredotočil Henrich s trditvijo, da Habermas ne more uspešno izpeljati premika paradigme, saj je zanemaril ključno razsežnost, zgodovino dokazov o samozavedanju.⁶¹ Bistveno potezo v svojem premiku paradigme Habermas opre na Tugendhatovo trditev, da problem samozavedanja lahko semantično ukinemo z analizo položaja propozicij prve, druge in tretje osebe.⁶² Če te lahko medsebojno preoblikujemo, potem se »idealističnim« problemom samozavedanja, očitnih v potrebi po razlagi

⁶⁰ Glej Manfred Frank, *Stil in der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1992, »Wider den apriorischen Intersubjektivismus« (ur. Micha Brumlik in Hauke Brunkhorst), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt 1993, str. 273-289, in *The Subject and the Text. Essays in Literary Theory and Philosophy* (ur. Andrew Bowie), Cambridge University Press 1997.

⁶¹ Za več podrobnosti o razpravi glej pomemben prikaz Petra Dewsa v *The Limits of Disenchantment*, Verso, London, New York 1995, 8. pogl. Najpomembnejša besedila so: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*; Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; Henrich, *Konzepte*, Suhrkamp, Frankfurt 1987, »Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein« (ur. Clemens Bellut in Ulrich Müller-Scholl), *Mensch und Moderne*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989, str. 93-102; in Frank, »Subjektivität und Intersubjektivität«, v: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991, str. 410-477.

⁶² Stališča Habermasa in Tugendhata se v določenih vidikih razlikujejo, kar pa bi zahtevalo precej zapleten prikaz teh razlikovanj. Na pričujočem mestu me zanima samo način, na katerega se za svoje dokaze o samozavedanja oba opirata na semantične predpostavke in pri tem zagrēšita isto odločilno napako.

samopripisovanja psiholoških predikatov – in tudi razlagi »qualia«, čeprav to tu ni glavni problem – izognemo z dokazom, da propozicije prve osebe, ki so potrebne za vzpostavitev samopripisovanja, v bistvu nimajo drugačnega položaja od drugih propozicij. Samozavedanje bo tako inherentno propozicijsko in tako dostopno v istih intersubjektivnih terminih kot katerikoli drug vidik sveta. Biti jaz v Tugendhatovi teoriji ima tako za posledico moje spoznanje, da lahko druga oseba uporabi katerokoli od pripisovanj moje prve osebe v drugi ali tretji osebi, a se bo propozicija še vedno nanašala name.⁶³

Pomenljivo je, da lahko Tugendhatovo stališče konstruiramo kot neke vrste jezikovno heglovstvo: na isti način kot sem za Hegla jaz lahko jaz sam le prek strukture samoprepoznanja v drugem, kar je osnovna struktura *duha*, prevzame v semantičnem modelu vlogo *duha*, *Geist*, jezik, s tem da je sedaj jezik medij prek katerega jaz sebe samega individualiziram od drugih predmetov sveta, vključno z drugimi subjekti. Henrich je omenjeni problem s to vrsto stališča poistovetil že v šestdesetih letih, pri čemer je uporabil argument iz Fichteja (glej Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*; Bowie, *Aesthetic and Subjectivity*, poglavje 3),⁶⁴ Frank pa je pokazal, kako glavni ugovor takim stališčem tvori romantično plat postkantovske misli na načine, ki so za sodobno filozofijo še vedno pomembni. Osnovno vprašanje se tukaj glasi kaj je tisto kar, razen mojega lastnega *predhodnega* poznanstva tistega, kar je za mene mesto razumevanja, lahko na samem začetku »povzroči«, da sodim, da je materialni dogodek, ki ga povzroči fizični predmet v svetu, jezikovni znak, ki ga je proizvedel drug subjekt?⁶⁵ Ugovori Tugendhatu in Habermasu, ki izhajajo iz takšnih vprašanj, napotujejo na neko delitev v sodobni nemški filozofiji, za katero Henrich meni, da je odločilna za to ali lahko obstaja »konsistentna analitična filozofija jezika«. (Nav. v Frank, *Selbstbewußtsein*, str. 435.)

Začetne trditve tukaj naj bi nadalje pojasnile problem s heglovskim absolutnim idealizmom, ki smo ga preiskovali zgoraj. Poskusi, da bi podali eksteralističen prikaz samozavedanja se končajo v krogu, ki bi se mu lahko izogni-

⁶³ To je v bistvu verzija Strawsonovih trditev o osebnosti, v kateri se moja identiteta vzpostavlja prek razlikovanj od prostorsko časovnega predmeta.

⁶⁴ V nasprotju s Frankom Henrich samega sebe ne bi neposredno povezal z zgodnjo romantično filozofijo, saj raje vidi kot ključno figuro Hölderlina in je še vedno prepričan, da je mogoče razdelati prepričljivo različico heglovstva. Navkljub temu trdim, da so romantiki zelo blizu idejam, ki jih Henrich izpostavi v *Fluchlinien* in drugje.

⁶⁵ Glej Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, in njegovo dokazovanje v »Unendliche Annäherung«, str. 804-806, da je Novalis že prek Fichtejevega prikaza izvora intersubjektivnosti v *Grundlage des Naturrechts*, identificiral postvarelost, ki semantični model samozavedanja naredi za neizpeljivega. V delu *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt 1994. (*The Struggle for Recognition*, Polity Press, Cambridge 1995) Habermasov naslednik v Frankfurtu, Axel Honneth, navkljub svojim mnogim spoznanjem glede problema intersubjektivnega pripoznanja v socialni filozofiji, tega problema sploh ne obravnava.

li, če bi povsem zanikali obstoj samozavedanja in privzeli neko vrsto radikalnega behaviorizma, ki ga tako Habermas kot Tugendhat v celoti zavračata. Krog se pojavi, ker lahko eksternalistična teorija samozavedanja razloži le tisto, kar je omenjeno na neeksternalističen način s *predpostavljanjem*. Novalis je ta problem strnil v preprosto vprašanje: »Ali za sebe lahko iščem shemo [tj., način apliciranja pojma na zor], če pa sem jaz tisto, kar shematizira?« (Novalis, *Das philosophisch-theoretische Werk*, str. 162.) Frank temeljno trditev ponazarja z metaforo ogledala, v katerem lahko zrcalno podobo v svetu zgradimo kot propozicijo o meni v drugi ali tretji osebi. Kako lahko jaz v ogledalu sebe identificiram s *sabo*, ne da bi se na neobjektiven način *že* »poznal«?⁶⁶ Identifikacije predmetov so inherentno zmotne in propozicionalne, toda ko Ernstu Machu v odsevu, v ogledalu na koncu tramvaja, ne uspe videti *sebe samega* kot »bednega pedagoga«, se on – kot prva oseba – v tem trenutku še vedno nezmotljivo in takoj zaveda, da nekoga vidi, čeprav mu v propoziciji ne uspe identificirati sebe kot zunanjega prostorsko-časovnega predmeta. To zavedanje zato vključuje neko vrsto spoznanja, ki ne more biti čutno in izpeljano iz sklepa. V ustrezni teoriji samozavedanja in komunikacije torej potrebujemo način razlikovanja med tistim, s čimer mora biti nekdo seznanjen, da bi razumel, kaj *pomeni* za samozavedajočega se posameznika reči »Jaz«, od tistega, kar potrebujemo, da se lahko prek pravila ali mehanizma proizvede zvok »Jaz«. Tako kot mnogi sodobni filozofi tudi Habermas za to nima prepričljive razlage. Rorty, ki še najbolj jasno ponazori problem, trdi, da je pojem zgolj »redna uporaba označbe ali zvoka«. ⁶⁷ Pretiran poudarek pojma »uporabe« v tej trditvi, je posledica Rortyjevega redukcionističnega pristopa k subjektivnosti: mar misli, da bi moral uporabiti zvoke »samozavedajočega subjekta« tudi za svoj računalnik, ko ta v zvočni obliki »uporablja« zvok »Jaz«? Glavni argument proti semantičnemu pogledu povzema Frank takole: »vednost, ki je z gledišča 'njega' pripisana 'Jaz'-govorcu, je nekaj drugega in nekaj več od povelja pravila konvertibilnosti deiktičnih izrazov«. (*Subjektivität und Intersubjektivität*, str. 446.) Kar zadeva to pojmovanje Henrich vztraja, da ni tako, kot je upal nemški idealizem, da bi nekdo lahko »temeljne logične oblike ali načine utemeljitve znanosti in metafizike oziroma temeljne norme delovanja« deduciral iz samozavedanja, saj ti vidiki misli »izgubijo svoj pomen in svojo pravilno uporabo ter temelj svoje legitimacije, če sami ne morejo predpostavljati samozavedajočih se bitij.« (Henrich, *Konzepte*, str. 31.)

⁶⁶ Če »vedeti« pomeni to, da identificiramo s pomočjo predikata, te zvrsti »vednosti« strogo vzeto ne moremo imenovati vednost. Frank tu naimguje na dejstva, kot je na primer moja gotovost, da se nedoločeno počutim slabo, še preden spoznam – pristanem na trditev, da – sem depresiven v kliničnem pomenu besede.

⁶⁷ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, 2. zv., Cambridge University Press 1991, str. 126.

Videti je, da gre za precej težko razumljiv očitek na račun impresivne zgradbe habermasovske teorije in pomembno je, da ne pretiravamo glede oddaljenosti, zlasti Franka, od emancipacijskih ciljev te teorije.⁶⁸ Poleg tega niti za trenutek ne mislim, da je Habermasov poskus vzpostaviti komunikativno teorijo racionalnosti v celoti zmoten: nezaželjene alternative so v osnovi ali dogmatična teologija ali scientizem. Moja vprašanja so usmerjena k posledicam njegove pripravljenosti odvreči prevelik del nemške filozofske tradicije in to v imenu analitičnega jezikovnega obrata, za katerega se sedaj kaže, da je več kot vprašljiv. Ugovori Henricha in Franka razkrijejo pomembno in specifično filozofsko napetost, do katere pride ob soočenju komunikativne paradigme s tradicijo, za katero sama trdi, da jo je pustila za seboj. V pričujočem kontekstu sta neposredno pomembna dva dejavnika. Prvi zadeva razmerje strukture problema za Tugendhata in Habermasa do strukture problema, ki ga vsebuje Heglov sistem: v obeh se mora tisto, kar naj bi bil domnevno *rezultat* reflektivne strukture samoprepoznanja v drugem, opreti na nekaj prvotnega, kar ne more biti reflektivno, saj je reflektivno razmerje odvisno od tega prvotnega, da je sploh lahko razumljivo; drugi pa pomeni, da Heideggerjevi razlogi za slovo od »filozofije« ali »zahodne metafizike« prenehajo veljati, če so ti argumenti pravilni. Obe temi se nanašata na zavrnitev ideje, da bi morala spontanost samozavedajočega posameznika igrati temeljno »metafizično« vlogo v filozofiji, kar odzvanja tudi v semantični tradiciji.⁶⁹ Bistvo romantičnega stališča je, da subjekt *ni* mogel, kot je to predpostavljala zgodnji Fichte, igrati te utemeljitvene vloge, kar pa še ni pomenilo, da je bil zato zvedljiv na nekaj drugega, za kar bi lahko ugotovili, da igra to vlogo. Dejanski problem je razložiti, kako lahko posamezni subjekti postanejo sposobni razumeti, se soočiti in spremeniti svoja razmerja do, priznajmo, pogosto domala velikanskih prisil – vključno s tako prisilamo jezika kot tudi njihove lastne družbene identitete, ki se oblikuje v družbeni interakciji – s katerimi se soočajo.

Če ne *postanemo* samozavedajoči se, kot trdi Habermasova teorija (sledec Heglu), da to namreč postanemo prek socializacije v komunikativnem delovanju, potem posameznega samozavedanja ne moremo zvesti na teorijo, ki pojav samozavedanja razloži na isti način, kot bi razlaga svetni predmet. Zardi tega Henrich vztraja, skladno z romantičnim pojmovanjem, da perspektive subjekta in perspektive osebe ni mogoče zvesti druge na drugo: »da je [vsak posameznik] točno ta oseba, je treba izkusiti kot naključno z vidika njegove

⁶⁸ V delu *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, Frank hitro sprejme ključne vidike Habermasove teorije proti Lyotardu.

⁶⁹ Zgodaj v svoji karieri, preden se je usmeril k analitični filozofiji, je Tugendhat študiral skupaj z Heideggrom.

subjektivnosti« (Henrich, *Fluchtlinien*, str. 21); posledično, »sami sebe razumemo enako prvobitno kot enega [osebo] med drugimi«, na področju, na katerem so pojmi tisto, kar naredi svet razumljiv in »kot Enega [subjekta] zoperstavljenega celotnemu svetu« (*ibid.*, str. 138), medtem ko oni to niso. Ta dva načina razumevanja se ne skladata in to je vir filozofskih vprašanj, s katerimi je v modernosti soočen vsak, če se poglobi v svoj lastni obstoj.

Ideja o divergenci med subjektom in osebo ni le del metafizične nostalgije: tako na primer ponudi način razumevanja novega pomena estetskega proizvajanja in dojemanja v modernosti. Prav ta potreba po novih, nepojmovnih sredstvih artikuliranja posamezne biti v svetu se nanaša na specifično modern občutek, da so pojmi (ali vzpostavljene jezikovne igre) lahko primerni osebi, da pa na koncu niso primerni subjektu. V povezavi s to potrebo je potreba po načinih razkrivanja same biti, ki se, kot bo trdil Heidegger, hkrati razkriva in skriva z vsako artikulacijo tega, kar je. Zanimivo je, da imamo v modernosti pogosto nepojmovno umetnost glasbe za tisto, ki nam razkriva načine biti tako subjekta kot sveta, ki jih lahko skrjuje družba, v kateri vedno bolj prevladujeta znanost in tehnologija.⁷⁰ Frank navaja Jacobijevo opazko o njegovih pismih o Spinozi iz leta 1789, da »imamo celo o našem lastnem obstoju le občutek, ne pa pojma,«⁷¹ in komentira, »saj ne vemo zase (in vemo *da* obstajamo) s tem, da neko bitnost pripišemo vrsti bitnosti (kaj bi bil pojem, ki bi razvrstil izkustvo biti sebstvo?)«. (Frank, *Unendliche Annäherung*, str. 688.) Glede na to bi lahko s pomočjo teh terminov rekli, da obstaja potemtakem vez, ki povzroči vzpon hermenevtike, filozofske estetike in zgodovine sodobne umetnosti, vez med bitjo subjekta, ki transcendentira razmerje med seboj kot subjektom in tistim, kar ve o sebi kot o svojem lastnem predmetu ter med bitjo, ki je transcendentna, ne glede na to, kaj o njej trdimo.

Temeljno ontološko trditev povzema Schleiermacher na sledeč način:

Kot misleci smo le v posameznem dejanju [misli]; toda kot bitja smo celota vseh posameznih dejanj in trenutkov. Napredovanje je le prehod iz enega [refleksivnega] trenutka v naslednjega. To se torej zgodi skozi našo bit, živčoč enotnost zaporedja miselnih dejanj. Transcendentna osnova misli, ki vsebuje načela povezovanja, ni nič drugega kot naša lastna transcendentna osnova kot misleče biti. ... *Transcendentna osnova mora sedaj zares biti tako ista osnova biti, ki na nas vpliva, kot osnova biti, ki je naša lastna dejavnost.*⁷²

⁷⁰ Glej Andrew Bowie, »Adorno, Heidegger and the Meaning of Music« v *Thesis 11* (v tisku). Seveda je pomembno, kako pomembna je za poznega Wittgensteina glasba.

⁷¹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Loewe, Breslau 1789, str. 420.

⁷² *Friedrich Schleiermachers Dialektik* (ur. R. Odebrecht), Leipzig 1942, str. 274-275. V »transcendentno osnovo« Schleiermacher umesti Boga, toda to ne vpliva na filozofski argument: do te domneve je nenazadnje prišel prek svojega spoprijema z Jacobijem.

Schleiermacherjevo pojmovanje umetnosti se opira ravno na potrebo po upoštevanju predrefleksivnega »občutka« našega obstoja, ki presega posamezna miselna dejanja – Novalis uporabno razloži predrefleksivno neposrednost »občutka« s pripombo, da »občutek ne more čutiti sebe«. (Novalis, *Das philosophische-theoretische Werk*, str. 18.) Schleiermacher ta občutek poimenuje »neposredno samozavedanje«, v katerem »posamezno življenje [tj. subjekt v Hertrichovem smislu] izrazi sebe v svoji razliki«, ⁷³ tako da je »v lirični poeziji, kjer gre za izražanje gibanja neposrednega samozavedanja [=občutka], misel sama v resnici le sredstvo predstavljanja [bolj kot propozicija, ki je upravičena do veljavnosti]«. (Schleiermacher, *Hermeneutik*, str. 138.) Na ta način nepropozicionalni vidik samozavedanja ni odrinjen v mistično neartikuliranost, kot mestoma nakazuje Habermas, pač pa je namesto tega dojet kot osnova potrebe po nepojmovnih oblikah artikulacije in kot njihova produkcija.

7. Prihodnost metafizike

Obstajajo nadaljnje pomembne razsežnosti teh vprašanj. V romantičnem pojmovanju sta bit narave in bit subjekta povezani tako, da narava ne more biti zvedena na tisto, kar nam naravoslovje – ki se vselej lahko vzpostavlja le v »posameznih dejanjih« misli (tj. v propozicijah) – lahko o njej pove. Adorno povzame bistvo romantičnega pogleda na sebstvo in naravo, ko pravi, da »sami dejansko nismo več kos narave v trenutku, ko opazimo, ko spoznamo, da smo kos narave«, tako da je tisto, »kar transcendirata naravo, narava, ki se je zavedla sebe«. ⁷⁴ Brez tega spoznanja postane »zunanja« narava predmet instrumentalnega uma, ki si nič več ne prizadeva razumeti svoje lastne dejavnosti kot dela celote, ki transcendirata partikularistično spoznanje. Nenavadno dejstvo je, da če naj, kot vztrajajo razvojne epistemologije in ostale scientistično usmerjene teorije, človeška bitja dojamemo zgolj naturalistično, moramo potem sklepati, tako kot Schelling, da mora narava, namesto, da bi bila zvedena na determinizem, *inherentno* vsebovati tisto, kar lahko preseže determinizem in razvije refleksivno samodoločnost.

Habermasa lastni kantovski dvom glede vprašanj o razmerju narave do subjektivnosti vodi k zmanjševanju pomena takšnih pogledov, čeprav se jim, kot poudari Peter Dews, približa v pripombah, kot je naslednja: »Res je, da tempirane bombe neusmiljeno izkoriščane narave tiho, toda trmasto tiktaka-

⁷³ Friedrich Schleiermacher, *Vorlesungen über die Ästhetik* (ur. Carl Lommatzsch), de Gruyter, Berlin, New York 1974, str. 76.

⁷⁴ T. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Suhrkamp, Frankfurt 1996, str. 154-155.

jo. Toda medtem, ko se zunanja narava vali po svoji poti maščevanja za po-habljenje, ki smo ji ga prizadeli, tudi narava znotraj *nas* povzdiguje glas.«⁷⁵ Habermas ne zaupa takšnim vprašanjem, ker bi lahko, kot pravi Dews, kakr-šnekoli normativne trditve, ki izvirajo iz vezi med naravo in subjektom in »za katere se domneva, da imajo metafizično oporo, uporabili za razveljavitev de-mokratskega konsenza članov družbe«. (Dews, *The Limits of Disenchantment*, str. 161-2.) Komunikativni konsenz tu privzame vlogo Kantovega transcen-dentalnega subjekta, ki tudi nima dostopa do narave na sebi. Takšne dozdev-no kantovske predpostavke res lahko razorožijo redukcionistični fizikalizem ali iracionalistične ekološke teorije, toda hkrati se tudi odpovejo vsakemu čutu, da filozofija še vedno lahko na razne načine postavlja pomembna vprašanja o naravi, na katera »nomotetična« znanstvena teorija ne more odgovoriti. Za-res težak problem je potemtakem problem, ki je očitno že v nemškem idealiz-mu, namreč kaj napraviti z razliko med tem, kaj se razkrije v filozofskem uk-varjanju z razmerjem med naravo in subjektivnostjo ter posledicami, ki jih lahko iz tega ukvarjanja potegnemo za delovanje znotraj javne sfere. Habermasovi sumi, da se romantične ideje bodisi opirajo na predkantovski dogma-tizem bodisi vsebujejo »odpoved probleme rešujočega filozofskega mišljenja pred poetično močjo jezika, literature in umetnosti«,⁷⁶ je v tem pogledu rav-no toliko zgodovinski kot je specifično filozofski. Z usmeritvijo svojega pristo-pa k temu, kar je lahko javno potrjeno, se želi izogniti najslabšim potezam tega, kar so ponazarjale Heideggrove trditve o novi vrsti »prisluhnjena bese-dam biti«, ki so napeljevale na to, da je jezik javne razprave zgolj »jezik meta-fizike«. Vendar pa v tem procesu Habermas zmanjša vlogo teh oblik razkriva-nja sveta, ki so pomembne, ker se upirajo svojemu preoblikovanju v diskurziv-nost ali v znanstveno preverljive teorije. Kot pokaže primer Schellinga, je bil poskus, razviti filozofijo narave, katere vloga ne bi bila le ponuditi epistemo-loške utemeljevanja za naravoslovja, tisti, ki je prvi odprl možnost izvedljivega ekološkega pojmovanja, v katerem narava ne moremo zvesti tisto, kar bi nam o njej lahko povedala znanost. Posamezne veje znanosti ne morejo, ker bi se sicer ujele v začarani krog, razložiti svojega lastnega obstoja.⁷⁷

Habermasovi dvomi o romantičnih pojmovanjih se opirajo na pojmovno kantovsko predpostavko, da je vpeljava treh ločenih sfer spoznavne, etične in estetske veljavnosti najvažnejši pozitiven rezultat tega, kar je Max Weber ozna-

⁷⁵ Jürgen Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo, Zürich 1991, str. 125, nav. v Dews, *The Limits of Disenchantment*, str. 165. Naj spomnimo, da je o Schellingu Habermas napisal svojo doktorska disertacijo.

⁷⁶ Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, str. 90.

⁷⁷ To je najbolj očitno v evlucijskih teorijah, ki morajo sebe razlagati kot rezultat evo-lucijske prilagoditve. Glej Bowie, *Schelling*, 2. pog. To sicer takšnih teorij ne naredi napač-nih, pomeni pa, da ne morejo biti samoutemeljujoče.

čil kot »odčarujočo« značilnost modernosti. Problem je v tem, da ta predpostavka ponovno vodi nazaj k Heideggerjevemu vprašanju o sedanji vlogi filozofije, upošteva nedvomen uspeh »ontičnih« znanosti v tem, da so obšle toliko svojih prejšnjih nalog in glede na dejstvo, da je zakonodaja *znotraj* teh predpostavljenih sfer le stežka naloga same filozofije. Habermasov odgovor je trditev, da lahko filozofija danes »vsaj pomaga ponovno spraviti v tek zamrznjeno medsebojno delovanje med kognitivno-instrumentalnim, moralno-praktičnim in estetsko-izraznim, ki je kot premični mehanizem, ki se je trmasto zapletel vase«. ⁷⁸ Vendar pa Habermas ne ponudi prepričljive razlage o tem, kaj je tisto, kar bi dovolilo, da bi se to – romantično – medsebojno delovanje ponovno pričelo. Očitno je prej cilj najti nove oblike usmerjenosti, ki bi reintegrirale te razlikujoče se sfere modernosti, kot pa dovoliti prevlado racionalnosti v kateri cilj posvečuje sredstvo. Toda ta cilj nujno vodi k idejam, ki *so v protislovju s* predstavo, da te sfere sploh tvorijo ločene sfere. To je tudi razlog, da vsakršen medsebojni odnos sfer zahteva prevrednotenje virov iz estetike, ki jih ne moremo skrčiti zgolj na izrazno funkcijo, ki ji jo pogosto pripisuje Habermas. Celo sam Kant je prišel do sklepa, da je že sama možnost, ne le skupnega družbenega življenja, temveč tudi spoznanja – in glede na njegov dokaz, samega jezika – odvisna od osrednjega središča estetskega, namreč domišljije. ⁷⁹ V *Kritiki razsodne moči* trdi, da je »skupnostni čut«, kakršen je potreben za možnost »obče sporočati tudi stanje čudi«, nujni pogoj za »spoznanje nasploh«, saj brez postuliranja takšnega skupnostnega čuta ni nobenega načina, da bi sploh lahko razumeli, kako lahko spontanost in receptivnost vzajemno delujeta na način, ki proizvede intersubjektivno dostopno spoznanje. ⁸⁰ Pri tem uporabi celo glasbeno analogijo, govori namreč o »uglašenosti« (*Stimmung*) spoznavnih moči, ki ima »drugačna razmerja«, odvisno od predmeta, za katerega gre in ki je lahko določeno le »z občutjem (ne s pojmi)«. (*Ibid.*)

Ponovno je bil Schleiermacher tisti, ki je prvi podrobno izpeljal nekatere od metodoloških posledic tega, kar take zamisli pomenijo za sodobno filozofijo. Čeprav dejstvo neposrednega samozavedanja pomeni, da »ne moremo vedeti, če druga oseba sliši in vidi tako kot mi« (*Friedrich Schleiermachers Dialektik*, str. 371), moramo postulirati, tako kot Kantov »skupnostni čut« – se pravi, na način, ki ne more biti pojmovno analiziran – da se spoznanje v vsakomur

⁷⁸ Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt 1983, str. 26. (*Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge 1992.)

⁷⁹ Ta vidik Kanta je bil tisto, kar je vodilo Schellinga in Schleiermacherja, da sta v »shematizmu«, ki povezuje spontanost in receptivnost, videla temelj sposobnosti uporabiti omejeno število razmeroma stalnih označevalcev za neomejeno število načinov artikuliranja sveta. Glej Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*, 2. pog.

⁸⁰ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prevedel Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 66. Temo odlično obdela Welsch v *Vernunft*, str. 490–495.

vzpostavlja na isti način, če naj kaj takega, kot je spoznanje sploh obstaja. Ključno razmerje je med receptivnostjo, za katero nikoli ne moremo dokazati, da je pri drugih enaka in ki vseeno vsebuje radikalno drugačen »vložek« za vsakega posameznika in vsako kulturo ter spontanostjo, za katero moramo *domnevali*, da navkljub tem razlikam na enake načine strukturira receptivnost. Ali pa je tisto, kar spontanost ustvarja, *dejansko* isto, mora biti dokazano z »izmenjavo zavesti ... kar predpostavlja posredujoči termin, univerzalni in skupni sistem določitve« (*ibid.*, str. 372), namreč jezik. (O tem glej Bowie, Uvod k *Hermeneutics and Criticism*.) Videti je, da to vodi neposredno nazaj k Habermasu in njegovemu proceduralnemu pojmovanju sebstva in jezika. Toda Schleiermacher ne misli, da samozavedanje nastane prek »nepopustljive individualizirajoče sile jezikovnega medija učnih procesov« (Habermas, naveden zgoraj), kar interpretacijo drugega naredi za manj odvisno od pravil, kot pa bi to rad predstavil Habermas. Za Schleiermacherja je, kot smo videli, interpretacija »neskončna naloga«, ki se naposled opira na *umetnost* »tehnične interpretacije«, ki ni omejena s pravili. Njegovi dokazi o naravi posameznega samozavedanja pomenijo, da je »semantična simetrija«, identiteta smisla besede, iz »Jaz« in »ti« ali »ona/on« vidika, lahko le postulat, ki ga v dejanski komunikaciji preverimo, ne pa metodološki temelj.⁸¹ Kot pravi Frank:

Moramo se drug z drugim sporazumeti kot posamezniki, ne čeprav, temveč prej *zaradi* tega, ker ne moremo graditi na sistemu sporazuma, o katerem bi se sporazumeli vnaprej. Če bi to ne bilo tako, bi pojmovanje resnice kot intersubjektivnega konsenza izgubilo svoj smisel: nič več bi ne bilo specifična postmetafizična alternativa klasično-ontološki [representacijski] teoriji resnice. (Frank, *Stil in der Philosophie*, str. 83.)

Habermas se strinja, da je semantična simetrija lahko le potrebna protislovna domneva (Habermas, *Faktizität und Geltung*, str. 35), vendar pa ne poda prepričljivega mnenja o tem, zakaj ni nič več kot to. Če bi to storil, bi omejitve semantičnega obrata v odnosu do takih vprašanj hitro postale očitne.

Estetski moment, ki je potreben za verodostojno sodbo spoznavanja, je tisti, ki vodi Putnama, da nasproti Habermasu zagovarja, da »sta interpretacija v najširšem pomenu izraza in vrednost vsebovani v naših pojmihi o racionalnosti na vsakem področju«. ⁸² Ločitev sfer racionalnosti je lahko v nekaterih

⁸¹ Schleiermacher se tudi zaveda načelne nevarnosti teorije konsenza, kar je razvidno v njegovi izjavi, da »celo napačna misel lahko postane vsem skupna«. (*Ibid.*, str. 374.) O problemih, ki so povezani s pojmom semantične simetrije glej Manfred Frank, *Die Unhin-tergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer »postmodernen« Toterklärung*, Suhrkamp, Frankfurt 1986.

⁸² Hilary Putnam, *Realism and Reason. Philosophical Papers*, 3. zv., Cambridge University Press 1983, str. 300.

pogledih dejansko dejstvo v institucionalnem delovanju sodobnih družb, vendar pa ni nobenega filozofskega razloga, da bi mislili, da so lahko te sfere ločene kaj bolj kot hevristično – *razen*, če ne domnevamo, kot to včasih stori Habermas, da je model fizikalnih znanosti model racionalnosti kot celote. Putnam, skladno z romantičnim pojmovanjem, trdi da ne obstaja filozofsko verjetna razlaga uma, ki bi temeljila na prvotnosti metod fizike, saj »je racionalnost v 'nomotetičnih' znanostih ravno tako megljena in nezmožna formalizacije kot 'Verstehen'«. (*Ibid.*, str. 299.) Vedno obstaja nedoločno število možnih teorij, ki lahko pokrijejo vsako serijo pravilnih opažanj, čeprav nam bo neoporečna »estetska« sodba, ki ni omejena s pravili (ki jo je Kant imenoval »reflektirajoča sodba«) povedala, da v resnici nobena od njih ni kandidat za racionalno sprejemljivost.

Osnovni problem je, da se neka vrsta »heglovskih« problemov, ki jo razkriva romantična paradigma, ponavlja pri Habermasu. Tako je, na primer, nejasno tako kateri sferi pripada sama teorija komunikativnega delovanja, kot tudi to kaj lahko utemelji vlogo teorije kot *razsodnika* delitve sfer. Dokazi, ki so potrebni za utemeljitev teorije, slonijo na takšni zvrsti razlikovanj, ki jih nedvomno izvajamo v poteku k veljavnosti usmerjene komunikacije med resnico, normativno pravilnostjo in subjektivno resničnostjo, toda kaj je tisto, kar tem razlikovanjem omogoča, da jih prepoznamo za *konstitutivno* veljavna v teoriji, ne da bi že vnaprej predpostavljali resnico teorije samega komunikativnega delovanja? Nelagodno kantovsko razmerje med empiričnim in transcendentnim se tu ponovno pojavi v drugačni obliki. Nadalje, pogosto lahko tudi sodimo na način, ki naj bi pripadal eni izmed sfer, zato da bi dosegli nekaj v drugi sferi, na primer tedaj, ko biologi uporabijo metafore, da bi prišli do novega pojmovanja.⁸³ Glede na to da nekateri najpomembnejši filozofski spori nastopajo prav v zvezi z razporeditvijo kompetenc med sferami, znotraj sfere ne moremo utemeljiti sodbe, katere izjava ali izpeljava sodi v posamezno sfero. Z nekega estetskega vidika, na primer, določene zvrsti psihologije glasbe sploh ne zadevajo glasbe, saj tisto, kar nekaj naredi za glasbo, ni očitno ne v analizi zvočnih sestavin ne v izmerljivih odzivih poslušalca; po drugi strani lahko psiholog dokazuje, da je glede na nemožnost končnega konsenza o tem, kaj glasba je, njen načrt vsaj utemeljen v dostopnem dokaznem gradivu. Kje v okviru Habermasove teorije se nahaja metapravilo, ki odloča, katera sfera pristojnosti je primerna v spodbijanem primeru?⁸⁴

⁸³ Glej npr. Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt 1980.

⁸⁴ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Minuit, Pariz 1983, izpelje to vprašanje v povsem neverjetno teorijo o nekomenzurabilnosti diskurzov. Moja ugotovitev je, da Habermasova delitev sfer stopnjuje probleme, ki so inherentni vsakemu bistvenemu nestrinjanju in

Habermasova teorija, ki se je skozi leta odlikovala z vse večjem zmanjševanju svojih bolj poudarjeno transcendentalnih trditev, v končni instanci počiva na »množičnem izvornem konsenzu« v »življenjskem svetu«, ki ga ima Habermas, sledeč Husserlu, za »predpredikativni in predkategorični« temelj vsakodnevnih pomenov. (Habermas, *Faktizität und Geltung*, str. 38.) Od tod bi lahko sklepali, da Habermas sprejme Heideggerjevo stališče, ki izhaja iz romantične estetike,⁸⁵ da brez prvotnega, predpredikativnega »ontološkega« razkritja sveta, ki dopušča, da je nekaj sploh razumljeno kot nekaj, »ontične« znanosti sploh ne bi mogle nastati. Vendar pa Habermas trdi, sledeč Tugendhatovemu glavnemu (semantičnemu) ugovoru Heideggerju,⁸⁶ da ta vednost iz ozadja o »življenjskem svetu« sploh ni vednost v strogem smislu« (*ibid.*, str. 39), saj je ni mogoče ovreči in ni odprta razpravi kar zadeva veljavnost trditev o njej. Za Habermasa je resnica »zahtevo po veljavnosti, ki jo povežemo z izjavo s tem, da jo izjavimo«,⁸⁷ nasproti kateri lahko zavzamemo »da/ne stališče« (*Ja/Nein Stellungnahme*),⁸⁸ vendar pa njegovo vztrajanje na strogem razlikovanju med »diskurzivnim okoriščanjem z veljavnostnimi trditvami« in tem, kar se je vedno že zgodilo v razumevanju življenjskega sveta, ogroža pragmatični značaj njegove teorije. Putnam je pokazal, da Rortyjeva podobna ločitev »človeške misli na govorico 'znotraj iger jezika, ki jim vlada merilo' in na govorico 'izven' iger jezika«, vpeljuje v bistvu metafizično razlikovanje med vrstami jezika, ki ga ne Rorty ne Habermas ne bi smela podpreti.⁸⁹ Sledeč romantikom Frank trdi, da je propozicionalna resnica, katere ocenljivost lahko ocenimo »utemeljena v resnici-kot-razumljivosti«. (Frank, *Stil in der Philosophie*, str. 73.) Ne moremo podati končnega opisa resnice, kakršno zahteva formalna semantika, saj se vselej že zanašamo nanjo kot na razumljivost – tj., na neki prvoten neposreden čut ali »občutek« kaj je sploh res, kakršnega sta imela v

ki so pravzaprav laže obvladljivi, če sfer veljavnosti ne poskušamo že od začetka ločiti. O tem problemu glej tudi Manfred Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Erweiterte Neuauflage, Suhrkamp 1989, str. 590-607.

⁸⁵ Heidegger bi tega ne razumel na tak način, toda za prikaz kontinuitete romantičnih idej z ustrežajočimi vidiki Heideggerjega dela glej Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*.

⁸⁶ Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1970. Tugendhat zagovarja skrajno razliko med razkritjem sveta, ki je inherentno kakršnikoli vrsti pomena in pojmom zahteve po veljavnosti, na katero se njen prejemnik lahko odzove negativno ali pozitivno.

⁸⁷ Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, str. 129.

⁸⁸ Kot opozori Wolfram Hogebe v *Ahnung und Erkenntnis*, Suhrkamp, Frankfurt 1996, str. 29, je pojem »Stellungnahme« metafora. Status »privzetja stališča« ni na ta način »ontološko nič manj problematičen, kot reprezentacije in nameni«, ki se jim skušata Tugendhat in Habermas izogniti z metaforo. Kje se to »stališče« v resnici nahaja?

⁸⁹ Hilary Putnam, *Pragmatism*, Blackwell, Oxford 1995, str. 64.

mislih Kant in Jacobi – da bi sploh lahko karkoli opisali ali razumeli, vključno seveda s semantično teorijo resnice oziroma trditvijo, da je resnica zahteva po veljavi.⁹⁰ Zdi se, da Habermas v resnici sprejme približno tak pogled, toda potem skuša prek Tugendhatove semantike doseči omejitev njegove uporabe. Kot je, sledeč Wittgensteinu, pokazal Nelson Goodman, so svetovi – vključno z onimi v znanostih – narejeni »s tem, kar je ponazorjeno in izraženo – s tem, kar je pokazano, kot tudi s tem, kar je izrečeno«, tako da »vedenje ne more biti izključno ali celo prvenstveno stvar določanja, kaj je [semantično] resnično«. Na primer »pravilnost« literarno napačne metafore, ki reši neki problem, je v naših dejanskih opravilih s svetom pogosto pomembnejša od propozicionalne resnice in je, poleg tega, odprta temu ali bo sprejeta ali zavržena.⁹¹

Če naj veljavnosti ne omejimo na tisto, kar je lahko propozicionalno zatrjevano in če naj sfere racionalnosti vpeljemo v zares nujno potrebno novo medsebojno delovanje, potem mora filozofija uporabiti vire iz estetike na način, ki ga Habermasov pristop pogosto podceni ali onemogoči. Vprašanja, ki jih sproža estetika v nemški filozofiji od Kanta dalje, nudijo načine spraševanja o tem ali obstaja več kot le hevristična delitev med pojmovnimi načini veljavnosti, ter ohranjajo usmerjenost k ideji celote, ki ni zvedljiva na posebne diskurze, za kakršne gre na primer pri ekoloških vprašanjih, ki zadevajo mesto samozavedajočega se življenja v naravi. Takšna vprašanja so pogosto možna le v metaforični obliki, toda to ne pomeni, da ne morejo nuditi bistvenih spoznanj, ki jih drugi diskurzi zameglijo.

To so seveda metafizični problemi, a če Kantovega mnenja o zvezi med spoznavanjem in estetiko ne ontologiziramo, njihova posledica ni, kot vztraja Habermas, da je metafizika, utemeljevalna ontološka ali epistemološka disciplina: navsezadnje so predvsem skrbi glede zvrsti utemeljevanja, ki je na razpolago sodobni filozofiji, sploh Kanta in romantike pripeljale k estetiki. Ravno kar postavljena vprašanja nakazujejo, da lahko zaradi preostanka scientizma Habermasova lastna teorija sama včasih pade pod kategorijo »metafizike«, ki jo želi pustiti za seboj. Bistvo romantičnega stališča je, da zadeva tisto, kar Schnädelbach imenuje »negativna metafizika«, namreč »upravičen opomin, da diskurz nima popolne kontrole nad resničnim in dobrim: da obstaja nekaj, kar z metodo ne more biti predvideno, kar pa se mora pokazati in se izkusiti«. (Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, str. 171–172.) To vrsto metafizike poveže ravno s tistimi idejami, ki jih Habermas povezuje z iracional-

⁹⁰ Predpostavljam, da zato Davidson misli, da je resnica neopredeljiva in predpostavi »intuitivno zapopadenje, ki ga imamo o pojmu«. (Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press 1984, str. 267.)

⁹¹ Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis 1978, str. 18–21. Tukaj me ne zanima veljavnost drugih vidikov Goodmanovega stališča.

nostjo: Kantovo »stvarjo na sebi«, Wittgensteinovim »mističnim«, Adornovo »neidentiteto« in Heideggrovo »bitjo«, h katerim, menim, bi bilo potrebno dodati tudi romantični pojem »biti«. ⁹²

Podobno kot Henrich vidi Schnädelbach specifično vlogo sodobne filozofije, ki ji preprečuje, da bi bila temelj naravoslovja, oziroma da bi jo mu bilo mogoče podrediti, kot »razmišljujočo usmerjenost«, ki tematizira, »kar že predhodi in se nahaja v osnovi naših tematiziranj v mišljenju, spoznavanju in delovanju«. (Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, str. 131.) Ključ do tega, kar odlikuje filozofijo, je potem v tem, da »zavzame mesto v mediju govorjenja Jaz ali govorjenja mi«, *ne* pa v tretji osebi:

Filozofija je artikulacija v misli našega teoretičnega *in* praktičnega razmerja z nami samimi, ki res sodeluje v razmerju do sveta, vendar sebe ne razkrije – kot trdi scientizem – prek tega razmerja: nasprotno, prej lahko naša razmerja do sveta pojasnimo in razumemo s tem, da začnemo z našim razmerjem do sebe ... Vidik prve osebe ... je *edino* mesto možne rehabilitacije filozofije po koncu metafizike in idealizma. (*Ibid.*, str. 320.)

Tako kot Habermas Schnädelbach pogosto sumničavo omenja »romantično«, kot da bi sodila k iracionalizmu, ki mu v svoji obrambi negativne metafizike želi ugovarjati, toda to, kar tu poudarja, je bistveno že za Novalisovo kritiko Fichteja. Novalis razsredišči subjekt kot to zahteva Schnädelbach (*ibid.*) in hkrati vpelje njegov primat kot skrb filozofije na način, na katerega Henrich razlikuje med subjektom in osebo: »Jaz je v bistvu nič – vse mu je treba *dati* – toda le njemu samemu je lahko nekaj dano in dano postane nekaj prek Jaza.« (Novalis, *Das philosophisch-theoretische Werk*, str. 185.) Zelo jasno je, da posledice, ki jih Novalis potegne iz takšnih razmislekov, ne ustrezajo prejeti sliki romantične filozofije: ⁹³ »Človeška vrsta ne more seči dlje od uvida, kakšno spoznanje je primerno za njeno posamezno stopnjo – za trajanje in vzpostavitev njenega življenja – in da poskrbi, da patološko ne podpira gonje za znanjem – da ga pusti v harmoniji z drugimi silami in z možnostmi.« (*Ibid.*, str. 793.) Na tej točki se romantična tradicija, ki so jo večinoma spregledali ali obravnavali kot mistični beg iz pritiskov modernosti, izkaže za pomembnega predhodnika dvoma o fundacionalistični filozofiji in scientizmu, ki je značilen za najboljši ameriški pragmatizem.

⁹² Glej Andrew Bowie, »Non-Identity: The German Romantics, Schelling and Adorno« (ur. T. Rajan in D. Clark), *Intersections: Nineteenth Century Philosophy and Contemporary Theory*, SUNY Press, Albany 1995, str. 243–260.

⁹³ Pri Novalisu (in Schleglu) včasih najdemo elemente takšne slike, toda dejansko usmeritev njune misli sem že orisal. Večji del takšne sprejete slike je tako ali tako odvisen od napačne interpretacije uporabe ključnih izrazov kot sta pri romantikih »občutek« in »hrepenenje«, ki imata pogosto zelo stroge epistemološke pomene.

Putnam je nedavno trdil, da »kar je javno preverljivo (ali celo, kar je intersubjektivno 'zakonito izjavljeno') ni vse, od česar lahko vsako človeško bitje ali vsaka kultura živi«. (Putnam, *Pragmatism*, str. 75.) Pri čemer na nekem drugem mestu, kar zadeva preživetje slabe metafizike v pomembnih delih analitične tradicije, dodaja, da je »prerekanje odraslih mož in žena o tem, ali število tri 'resnično obstaja' smešen prizor«. (*Ibid.*, str. 44.) Nalogo sodobne filozofije potemtakem vidi prej v »kritiki kulture« (*ibid.*), kot pa v jalovih poskusih izčrpno opisati razmerje med domnevno že narejenim svetom in simboli, ki ta svet predstavljajo. V istem duhu Henrich navaja primer nefrofiziologa, ki v klasičnem primeru filozofskih vprašanj, ki jih sproži ločitev sfer, »zapusti svoj laboratorij, v katerem so zavest in čustva le kompleksi streljajočih nevronov in se vrne v krog družine, ki jo ima rad«. V luči nedvomnega uspeha naravoslovja postavlja Henrich vprašanje ali je edina »enotnost razumevanja«, ki nam je še ostala, da se odrečemo zamisli, da bomo lahko kdajkoli »v mišljenju svet držali skupaj« (Henrich, *Fluchtlinien*, str. 60), kot je to sedaj storila znanstveno usmerjena filozofija. Kot sem že predlagal, če se poskusu držati skupaj svet v mišljenju, ki je oblikoval najboljšo nemško filozofijo od Kanta, odpovemo, postane zares vedno bolj nejasno kaj sploh lahko počne filozofija, česar ne bi bolj opravile specifične znanosti. Zdi se mi, da je nevarnost, ki se skriva v Habermasovem, sicer edinstveno daljnosežnem poskusu razviti komunikativno teorijo racionalnosti in modernosti, pozaba nekaterih virov, ki so na razpolago v nemški tradiciji za soočenje s tem položajem.

Kar vsebuje podoba nefrofiziologa, je bilo očitno že v Jacobijevi bojzani, da bi ozko ukvarjanje z dosežki naravoslovja vodilo k tistemu, kar sam označi za »nihilizem«, saj bi se pozabilo, da »je največji dosežek znanstvenega raziskovalca, da razkrije (*enthüllen*) in razodene (*offenbaren*) *obstoj* (*Daseyn*)... Razlaga je za njega sredstvo, pot k cilju, bližnje, toda ne končni smisel.« (V Heinrich Scholz, ur. *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, str. 90.) Če filozofiji ne gre za cilje onkraj čiste razlage, potem smo morda resnično prišli do konca filozofije. Trenutno se za velik del, še posebej angloameriškega filozofskega sveta, zdi, da je zadovoljen, da prispeva k tej situaciji. Ena izmed ironij zgodovine filozofije je, da so deli nemške tradicije, ki so jih vsaj v zadnjih sto letih v angleško govorečem svetu preprosto pozabili ali zvečine odpisali, sedaj bolj v stiku z možnostjo bodočega zdravja filozofije in človeške kulture, kot večina filozofije, ki je tako pripravljena obtožiti to tradicijo za njen neuspeh v zvezi z dejanskim svetom.

Prevedla Eva in Aleš Erjavec

V pripravi pri založbi

STUDIA HUMANITATIS

je izjemno delo

ZGODOVINA ANTIČNE FILOZOFIJE

enega najbolj priznanih in eruditskih poznavalcev in interpretov antične filozofije **Giovannija Realeja**. Gre za temeljno, monumentalno delo v petih knjigah, ki prinašajo:

1. zvezek: OD IZVIROV DO SOKRATA,
2. zvezek: PLATON IN ARISTOTEL,
3. zvezek: SISTEMI HELENISTIČNE DOBE,
4. zvezek: ŠOLE CESARSKE DOBE,
5. zvezek: SLOVAR, KAZALA, BIBLIOGRAFIJA.

Delo je nastalo med letoma 1975–1980, od tedaj doživelo veliko ponatisov in prevodov v tuje jezike. Vsak izid spremljajo laskave ocene, ki poudarjajo jasnost interpretacije in suvereno obravnavo antike.

Slovenski prevod je delo Mateja Leskovarja, redakcija je v rokah Tinke Selič, nad vsem pa skrbno bedi uredniški odbor (dr. Valentin Kalan, dr. Neda Pagon, dr. Jože Vogrinc in dr. Franci Zore).

**Tudi slovenska izdaja bo na voljo v kompletu petih knjig
– vse kaže, da bo to spomladi 2002.**

PRIKAZI IN OCENE

Shohei Ichimura BUDDHIST CRITICAL SPIRITUALITY – PRĀJÑA AND ŚŪNYATĀ

Motilal Banarsidass, Delhi, 2001, 435 strani

Dr. Sohei Ichimura, direktor Severnoameriškega inštituta za raziskave zen budizma, šolan na Harvardu in University of Chicago v svoji zadnji knjigi predstavi petnajst člankov, ki jih vse povezuje njegovo prepričanje v vsemogočnost človeškega razuma. V prvem razdelku *Budistična kritična duhovnost v zgodovini in kulturi* se ukvarja z nastankom budizma v Indiji in postavi ostro ločnico med budizmom in hinduizmom, pri čemer ovrže tezo o Śākyamuniju kot mistiku. Ustanovitev budistične *sanghe* poveže s propadom in zgodovinsko situacijo kraljestva Śākya. Posebno pozornost namenja tudi čaščenju bodisatve usmiljenja Guanyin in prevodom *Lotusove* in *Sutre srca* v kitajščino. Svoje uvide o budistični filozofiji naveže na Aristotela, Sokrata, stoike in Marka Avrelija. Za Ichimura kot filozofa je značilna teza, da je potrebno z dosledno disciplino racionalnosti krotiti religiozno vročico v njenih najbolj reakcionarnih oblikah. Osnova njegove zahteve po kritični duhovnosti je klic k ponovni vzpostavitvi človeške racionalnosti in vzdrževanju racionalne sposobnosti človeške narave v njeni polni zmožnosti, da kljubuje grožnjam in strahu.

Velik del svoje zadnje knjige (drugi razdelek: *Nāgārjuna, dialektika*

Mādhyamike in kritična duhovnost) zato posveti Nāgārjuni, dialektiki Mādhyamike in budistični logiki. Dileme o Nāgārjuna kot avtorju *Suhrlekhe* in *Ratnāvalija* reči s striktno distinkcijo med Nāgārjunom kot avtorjem razprav o dialektiki, kot učenjakom, ki se je spreobrnil v mahayano, avtorjem tantričnih tekstov in historiografom iz 12. stoletja.

Tretji razdelek (*Kitajska kritična duhovnost in njena kultura*) sestavljajo štiri članki. Tudi v teh ostaja zvest prepričanju, da je velik prispevek azijskih filozofij prav v njihovi racionalnosti in logiki. Primerjave konfucijanske in mohistične filozofije naveže na probleme logike in jezika in poda primerjavo med kitajsko in indijsko logiko in posebnim prispevkom kitajskega budizma k logiki in lingvistiki. Vse to poveže z budističnim uvidom praznine (*Śūnyatā*). Po Ichimurovem prepričanju naj bi bil poseben prispevek kitajskega budizma k kitajski filozofiji ta, da je uspel ob navezavi na konfucijansko in mohistično logiko ohraniti budistični uvid o vzajemnem nastajanju in srednji poti in ga gojiti v teorijah o *Prajñi* in *Śūnyati*; ti dve naj bi tudi prispevali k boljšemu razumevanju in reševanju sodobnih problemov. Kot dosleden budistični teoretik eno izmed poglavij posveti *Sutri srca*

in Kumārajīvovim prevodom v kitajščino, ki naj bi po avtorjevem mnenju bistveno prispevali k oblikovanju čaščenja Avalokitešvare kot najbolj pomembne dimenzije v zgodovini budizma na Kitajskem. Bodisatva Guanyin je glavni nosilec nauka o *Prajñi*, hkrati pa tudi rešitelj in zaščitnik vseh trpečih bitij, ki v sebi združuje svojo dvojno vlogo v *Prajñi* (modrosti) in *Karuni* (sočutju).

Četrti razdelek posveti avtor *budistični kritični duhovnosti v sodobnem svetu*. Prvi od teh člankov je namenjen Indiji in v njem vzpostavi strogo ločevanje med budistično in hinduistično duhovnostjo, pri čemer ovzre tezo, po kateri naj bi budizem vzniknil na temeljih zgodnjega hinduizma. V predzadnjem članku se posveti naravnemu zakonu kot osnovi dialoga med teističnimi religijami in neteističnim budizmom, pri čemer naveže na Aristotelo vo teorijo človeške narave, praktične vrline in zlate sredine. V nekaterih sodobnih gibanjih jasno pokaže na razliko oziroma soočenje med vero in razumom; tudi pri teh sodobnih filozofskih in etičnih problemih gradi Ichimura na budistični logiki, ki je poskušala nasprotje med vero in razumom rešiti ne le na logičnem in lingvističnem področju, ampak tudi na subliminalnem nivoju, ki predhaja logičnim in lingvističnim procesom. Pri tem avtor opozarja, da je budistični prostor k razsvetljenju (*bodhi*) in osvobojenju (*mokṣi*) del očiš-

čevalnega procesa duha, ki predpostavlja tudi vztrajno prakso v smislu moralne in etične discipline. Ob upoštevanju razlik med naravo resnice, ki gradi na človeškem razumu, in tisto, do katere pridemo na osnovi razodetja, ki presega človeški razum, avtor gradi tezo, da je v modernem svetu možno graditi kulturo miru na osnovi človeškega duha in razuma, ki je pogoj dialoga med religijami in kulturami. Vsaka med religijami, tako teističnimi kot neteističnimi kot tudi filozofijami in sistemi misli, pa naj bi dovoljevala razumskim zmožnostim, da analizirajo tudi resnico razodetja in kakršnekoli izkušnje. V zadnjem članku avtor ob navezavi na *Nikomahovo etiko* vzpostavlja možnosti transkulturalne in univerzalne etike. Medtem ko je Aristotel navezoval največjo srečo na logos, pri čemer razumska zmožnost preudarja o naravi poslednje resnice, pa je v budizmu največja sreča razumljena kot tista, ki transcendirata zmožnost logike in jezika in s tem seveda tudi razuma. V zaključku svoje knjige naveže Ichimura na budistični tekst, ki opisuje budistično *sangho* kot skupnost, ki presega tako kastni sistem kot družbeno razlikovanje. Na primeru Buddhovega poduka prevzetnemu mladeniču prikaže razumevanje budistične resnice, nedostopne tistim, ki so oholo vpeti v spone zakonske skupnosti, družine in samovšečnosti.

Maja Milčinski

MAJA MILČINSKI

Chinese philosophy between Wisdom and Liberation

Key words: *liberation, Confucianism, truth, Daoism.*

This paper discusses the problem of wisdom and liberation as the main concerns of the two central Chinese philosophical schools, Confucianism and Daoism. Confucius stressed the importance of benevolence (*ren*) in relation to ritual and rules of propriety (*li*). The self-realisation can be achieved and the wishes should be fulfilled in the specific ethical context. Daoism, famous for its use of paradox, which should bring the adept to a higher level of understanding and experiencing the reality, understood the Truth as *purity and sincerity of the highest degree*. The Superior man is able to reach the Dao and one's own liberation through meditation, intuition and congeniality with the feminine.

MAJA MILČINSKI

Kitajska filozofija: modrost in osvoboditev

Ključne besede: *osvoboditev, konfucijanstvo, resnica, daoizem.*

Članek obravnava, problem modrosti in osvoboditve, kot sta bili le-ti družno dosega- ni in gojeni v azijskem filozofskem in religijskem kontekstu. Konfucij je s svojo filozofijo humanosti (*ren*) postavil zahtevo po svobodi, ki je vezana na ritual, pravila vedenja v družbi (*li*). Šele pravilno razumevanje in prakticanje *lija* omogoča samostojno, neodvisno in svobodno življenje, ki je povezano z nenehnim samoizobraževanjem, samooblikovanjem in kultivacijo osebnosti. Za daoista pa vrline, logika in mukotrpa pot do resnice ne vodita v modrost in osvoboditev. Resnica, ki je po Zhuang Ziju *čistost in iskrenost najvišje stopnje*, je tudi tisto, kar déne dobro.

•

HELENA MOTOH

Ekološki vidiki daoizma: kaotičnost narave in etika nevmešavanja

Ključne besede: *daoizem, ekologija, teorija kaosa, princip nevmešavanja, wuwei.*

Kaotičnost – izmikanje artikulaciji in udomačitvi – predstavlja bistveno komponento daoističnega koncepta narave. Teorija kaosa kot znanstvena formulacija ideje o divjosti narave izoblikuje koncept narave kot stabilnega kaotičnega sistema in s tem vnese nekaj bistvenih sprememb v ekološko misel. Zaradi nelinearnosti in indeterminizma kaotičnih sistemov se spremeni razumevanje kavzalnih odnosov med človeškimi dejanji v naravi in njihovimi učinki. V daoizmu je narava razumljena kot spontani (*ziran*) tok premene (*hua*) in deluje podobno kot stabilni kaotični sistemi. Zato poskuša članek preučiti primernost daoističnega principa nevmešavanja *wuwei* kot možnega načela za človeško delovanje v naravi. Povezavo človeka s celoto narave omogoča princip De, ki tako tvori temelj t. i. zmernega daoističnega pristopa k ekološkemu delovanju.

The Ecological Aspects of Daoism: The Chaotic Nature and the Ethics of Non-interference

Key words: *Daoism, ecology, chaos theory, non-interference principle, wuwei.*

Daoist concept of nature emphasizes its chaotic side which evades all possible articulation and domestication. The chaos theory, a scientific formulation of the wilderness idea, forms a concept of nature as a stable chaotic system and thus introduces a few fundamental modifications into the ecological thought. The understanding of causal relations between the human activity and its effects in nature is also changed due to the nonlinearity and indeterminism of the chaotic systems. In Daoism the nature is considered as a spontaneous (*ziran*) flow of change (*hua*) and it functions similarly to stable chaotic systems. Therefore this paper tries to analyse the applicability of the Daoist non-interference principle *wuwei* as a possible maxim for human activity in nature. It does so by introducing the principle *De* which connects individual human beings with the nature as a whole. Thereby this principle provides a basis for the so-called moderate Daoist approach to ecological activity.

KENNETH K. INADA

Narava praznine in budistična etika

Ključne besede: *dinamični Ne-Jaz, praznina, etika, srednja pot, soodvisni nastanek.*

Budistična etika nas lahko pritegne že s samo prepričljivostjo svojih poglavitnih naukov. Osredotoča se na naravo težko opredeljive, toda dinamične doktrine Ne-Jaza (*anātman*) in povezuje med sabo pojme srednje poti (*madhyamā-pratīpad*), soodvisnega nastanka (*praṭitya-samutpāda*) in narave praznine (*śūnyatā*). Toda še bolj bistveno za razumevanje teh pojmov je izvajanje dobro znane Osmerne plemenite poti, ki se končno prevesi v meditativno disciplino (*samādhi*), ki se izteče v percepcijo stvari pod egido praznine. Rezultat tega je izjemna vizija, uvid (*prājñā*) in sočutje (*karunā*) za vsa živa in neživa bitja.

Dinamični ne-jaz je pomemben zaradi tega, ker razodeva sodobni pomen vsebine nauka, ki ga je razlagal zgodovinski Buddha. Brez tega nauka ne bi bilo mogoče razviti budistične etike. Prisili nas, da svoje stike, povezave in aktivnosti v skupini ali v družbenem okviru zaznamo širše, globlje in bolj fleksibilno. Narava praznine dopušča to zaznavo. Natančneje, doživljanje drugih na vzajemno obvezujoče in dinamične načine, poraja neko izredno obliko moralnega čuta. Ljudi plodno in harmonično povezuje in na ta način ohranja in vzdržuje zdravo in ustvarjalno družbo.

KENNETH K. INADA

The nature of emptiness and Buddhist ethics

Key words: *dynamic nonself, emptiness, ethics, middle way, relational origination.*

Buddhist ethics can be compelling by the sheer force of its principal doctrines. It focuses on the nature of the elusive but dynamic nonself (*anātman*) doctrine and brings together such concepts as the middle way (*madhyamā-pratīpad*), relational origination (*praṭitya-samutpāda*) and the nature of emptiness (*śūnyatā*). But more basic to the understanding of these concepts is the need to practice the well known Eightfold Noble Path that finally caps in meditative discipline (*samādhi*) that breaks open into the perception of things under the aegis of emptiness. The result is a rare vision, an insight (*prājñā*) and compassion (*karunā*) for all living and nonliving creatures. The dynamic nonself is important in that it exhibits the contemporary significance

of the content of a doctrine expounded by the historical Buddha. Without this doctrine, it would not be possible to develop Buddhist ethics. It compels us to perceive our contacts, association and actions in a group or social setting in a broader, deeper and flexible ways. The nature of emptiness allows this perception. More specifically, the awareness of others in mutually binding and dynamic ways give rise to a unique form of moral sense. It binds people together in ways that are gainful and harmonious, thus perpetuating and sustaining a healthy and productive society.

•

MOJCA ZAJEC

Filozofija in psihologija Yoga-sūter

Gljučne besede: *joga, Yoga-sūtre, indijska filozofija.*

V skladu s soteriološko naravnostjo joge je tudi psihologija *Yoga-sūter* usmerjena v osvoboditev. Duha obravnava kot zelo kompleksno in dinamično realnost. Pot do osvoboditve je preoblikovanje, omejitve in končna zaustavitev delovanja duha. To vključuje vse mentalne strukture in procese, od najbolj grobih (*vṛtti*) pa vse do mnogo subtilnejših (*saṃskāra, vāsanā, kleśa*). Gre za spekter, ki pokriva zavesten, kot tudi podzavesten in nadzavesten nivo duha. S tem pride do ukinitve našega navideznega psiho-fizičnega jaza, časa, prostora in sveta kar sovpada z uresničitvijo Sebstva (*Puruṣa*), ki je naša najgloblja absolutna bit, naša brezčasna avtentična identiteta. Gre za Doživetje, ki presega vsa doživetja in je zapisano ravni neizrekljivega.

MOJCA ZAJEC

Philosophy and Psychology of Yoga-sūtras

Key words: *yoga, Yoga-sūtras, Indian philosophy.*

In response to its soteriological purposes yoga has developed a peculiar psychology whose primary objective is liberation. Mind is considered as a complex and dynamic reality. The goal of yoga is restriction and dissolution of all mental content and processes from the most gross (*vṛtti*) to very subtle (*saṃskāra, vāsanā, kleśa*), which comprises conscious, subconscious and superconscious level of the mind. This leads to total freedom from the limitations of the mind and from our virtual psycho-physical identity. At this point our authentic timeless identity (*Puruṣa*) is realized. It is the Experience which transcends all other experiences and belongs to the level of Ineffable.

•

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

Teorija kot protetični nadomestek: estetika kibersveta in učinki derealizacije

Gljučne besede: *globalizacija, post-socializem, umetnostna praksa, politični aktivizem.*

V kontekstu razmerja med globalizacijo, post-socializmom, kapitalizmom, aktivizmom in podobo avtorica izpostavlja nekatera vprašanja, ki pobliže zadevajo razmeščanje izhodišč med teorijo in zgodovino z referenco na neskladnost in nemogoče. Sprašuje se predvsem, kakšne vrste procese lahko danes zaznavamo skozi te paradigme in kako le-te strežejo oziroma nasprotujejo današnjim umetnostnim in kulturnim procesom. Sprašuje se tudi, ali je mogoče nekatera stara in novejša razmerja v teoriji, umetnostni praksi ter političnem aktivizmu preobrniti, utrditi in vnovič domisliti.

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

Theory As A Prosthetic Supplement: Esthetics of the cyberworld and the effects of de-realization

Key words: *globalisation, post-socialism, art practice and political activism.*

In the context of the relation between globalization, post-socialism, capitalism, activism and the image, the author would like to outline some topics that deal with positioning, theory and history, and, in addition, with inconsistency and the impossible. Her principal question is what kind of processes we can detect today within these paradigms, and how they serve or conflict with current artistic and cultural processes. She questions also if it is possible to subvert, to turn around and to re-think some old and new relations in theory, art practice and political activism.

VALENTINA HRIBAR SORČAN

Estetizacija resnice in smisla pri Jean-Lucu Nancyju

Ključne besede: *Jean-Luc Nancy, resnica, smisel, estetika, etika.*

Članek obravnava Jean-Luca Nancyja, sodobnega francoskega misleca, ki postavlja vprašanje resnice in smisla v središče svoje filozofije. Manko smisla, kakor ga razkriva končnost, je obenem pogoj in že tudi končni smisel eksistence. Spoznanje o breztemeljnosti smisla se navezuje na takšno razumevanje človeške svobode, ki razpira novo možnost pojmovanja resnice. Svoboda je resnica smisla in resnica obstaja le kot resnica smisla. Osmišljanje ima smisel le, kolikor izpričuje intersubjektivno razmerje *med nami*, ki eksistiramo na tem svetu. Nancyjevo fenomenološko vpraševanje poteka predvsem v kritičnem dialogu z Nietzschejevo in Heideggrovo filozofijo. Trdi, da se fenomenologija ni dovolj posvetila samemu vzniku smisla kot izvirne možnosti pomenskosti. Nancy obravnava smisel kot čut, se pravi pod obnebjem čutnega. Zato je mogoče njegovo mišljenje razumeti v smeri estetizacije resnice in smisla.

VALENTINA HRIBAR SORČAN

Aesthetisation of truth and sense in the work of Jean-Luc Nancy

Key words: *Jean-Luc Nancy, truth, sense, aesthetics, ethics.*

This paper represents the work of Jean-Luc Nancy, contemporary french thinker, who deals, first of all, with a question of truth and sense. A loss of sense, as human finitude reveals it, is condition and, already, sense of existence at the same time. A recognition of a flight of sense is connected with such an understanding of human freedom, which uncovers a new possibility of comprehension of truth. Freedom is truth of sense and truth exists only as truth of sense. Making sense makes sense only if it attests an intersubjective relation *between us*, existing in this world. Nancy's phenomenological thinking negotiates with Nietzsche's and Heidegger's philosophies. He is convinced that phenomenologie didn't consecrate enough to a rising of sense as the original possibility of significance. Nancy argues for sense within a horizon of sensibility. Therefore his thought could be understood in the direction of an aesthetisation of truth and sense.

ERNEST ŽENKO

O kritični razsežnosti umetnosti: Lyotard in Jameson

Ključne besede: *umetnost, kultura, kritika, Jean-François Lyotard, Fredric Jameson.*

V delih Jean-François Lyotarda in Fredrica Jamesona je filozofija kulture in umetnosti tesno povezana s problemi sodobne družbe in politike. Oba sta zaslovela z njunima prispevkoma k razpravi o postmodernizmu, kjer sta problematizirala prelom v kulturi in družbi poznega dvajsetega stoletja. Za oba misleca je umetnost v določnem odnosu do družbe in politike, ta odnos je mogoče zapopasti ob uporabi pojma totalitete, kjer pa zagovarjata popolnoma nasprotni stališči. Jameson družbeno vlogo umetnosti razume predvsem skozi njeno nasprotovanje fragmentaciji, prisotni na vseh področjih in nivojih življenja v sodobni potrošniški družbi, pri čemer bi umetnost lahko ponovno vzpostavila izgubljeno kategorijo totalitete. Za Lyotarda pa po drugi strani umetnost ostaja in deluje v okviru svojih lastnih meja, brez težnje po doseganju večje celote ali totalitete.

ERNEST ŽENKO

On the Critical Dimension of Art: Lyotard and Jameson

Key words: *art, culture, criticism, Jean-François Lyotard, Fredric Jameson.*

In the writings of Jean-François Lyotard and Fredric Jameson philosophy of culture and art can be seen as closely linked with the problems of contemporary society and politics. Both of them became well-known after their intervention in the debate about postmodernism, where they discuss a break within late twentieth-century culture and society. For both of them art is in a certain relation with society and politics, and this relation can be grasped through the concept of totality, where they diametrically oppose each other. Jameson understands the social role of art above all in its resistance to fragmentation, ubiquitous on all spheres and levels of life in the contemporary consumer society, where art can restore the lost category of totality. For Lyotard, on the other hand, art must remain and work within its own limits, without aspiration to attain the larger whole or totality.

MIRAN BOŽOVIČ

Diderot in l'âme-machine

Ključne besede: *duh, telo, materializem, filozofija 18. stoletja.*

Članek obravnava podvojitev govornih organov v Diderotovem zgodnjem erotičnem romanu *Les Bijoux indiscrets*. Premisa romana – govoreči »dragulji« oziroma ženski spolni organi – Diderotu omogoči, da v enem in istem telesu sooči dve koncepciji duše, spiritualistično in materialistično. Za razliko od spiritualizma, ki ga zagovarja glas, ki prihaja iz glave, je spontana filozofija »indiskretnih draguljev« neprikriti materializem.

MIRAN BOŽOVIČ

Diderot and l'âme-machine

Key words: *mind, body, materialism, 18th century philosophy.*

The article considers the multiplication of speech organs in Diderot's early erotic novel *Les Bijoux indiscrets*. The main plot device of the novel – the talking »jewels« or female sex organs – enables Diderot to confront two different conceptions of the

soul, the spiritual and material, in one and the same body. The article then argues that, unlike the spiritualism propounded by the head, the spontaneous philosophy of the »indiscreet jewels« is one of forthright materialism.

PETER KLEPEC

O skritem subjektu Deleuzove filozofije

Ključne besede: *Deleuze, singularnost, subjekt, automaton, týche*

Temeljna Deleuzova ontološka zastavitev, ki skuša za vselej omogočiti vznik novega in Celoto zastaviti kot neskladno skladje, zahteva postavitev nekega polja sil (enkrat imenovanega singularnost, drugič Zunaj, kaos, Dogodek, shizofreni ekstimni Drugi, življenje, možgani-subjekt), ki kot nekakšen *automaton transcendentale* obvladuje in vlada površini, idealni igri naključja. Četudi večno vračanje nima pravil, je jasno, da ta »skriti subjekt« na koncu vselej zmagaja, vselej pride do srečanja z njim, vselej nas kot po nekakšnem čudežu preči, saj je nekaj neomejenega, neskončnega, neskončna hitrost in neskončna moč, »immensa potestas«.

PETER KLEPEC

About The Hidden Subject In Deleuze's Philosophy

Key words: *Deleuze, singularity, subject, automaton, tyche*

The basic Deleuze's ontological conception, which tries to ensure the emergence of the new, of a new creation, and to found the Whole as disharmonious harmony, demands a conception of a certain field of forces (be it singularity or the Outside, chaos, The Event, schizophrenal estimate Other, Life, brains-subject), which as a kind of *automaton transcendentale* governs the surface, the ideal game of chance. Though the eternal return does not have any rules, there is one. This »hidden subject« always wins at the end, there is always an encounter with it, it always already traverses us, for it is something unlimited as infinite velocity and infinite power, »immensa potestas«.

RADO RIHA

Scene Dvojega. I. Črni kvadrat na beli podlagi

Ključne besede: *logika označevalca, subjekt, likovna umetnost, filozofija.*

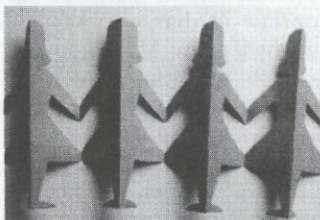
Prvi del članka prevzema in nadaljuje temo in argumentacijo knjige Gerard Wajcmana *L'objet du siècle*. Namen članka je, da oriše podobo subjekta, ki bi lahko ustrezal temu, kar nam Wajcmanovo delo med drugim ponudi kot objekt stoletja, se pravi sliki Kazimirja Maleviča »črni kvadrat na beli podlagi«. Osnovi argument članka je, da vdimo na Malevičevi sliki pojavitev subjekta. Subjekt pa se pojavi na platnu v trenutku, ko vidimo črni kvadrat na beli podlagi v tem, kar ni pravzaprav nič, kar je zgolj črni madež pred nami. črni, kvadratasti madež govori gledalcu: to, kar vidiš, to si ti sam kot subjekt. Malevičeva slika gledalca uči videti, odpira mu oči. Povzroči to, da se pojavi v sliki naš pogled, mi sami kot subjekt.

RADO RIHA

The Scenes of the Two. I Black square on white square

Key words: *logic of signifier, subject, art, philosophy.*

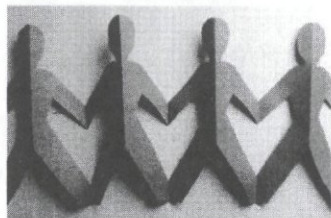
By drawing on the argument developed in Gerald Wajcman's book *L'objet du siècle*, the author elaborates the figure of the subject appropriate to that what Wajcman presents as the object of the century, namely the painting by Kasimir Malevich »Black square on white ground«. The article argues that Malevich's painting presents the appearance of the subject at precisely the moment at which the black square emerges against the white ground. The black square which at first presents itself to the spectator's gaze as a black stain seems to be telling to the spectator: What you see is yourself qua subject. The painting by Malevichs teaches the spectator to open his/her eyes, indeed, it opens the spectator's eyes by making it possible for us, for our gaze, to appear in the painting.



**Add dimension to
your sociological
research**

sociological abstracts

Comprehensive, cost-effective, timely



Abstracts of articles, books, and conference papers from nearly 2,500 journals published in 35 countries; citations of relevant dissertations as well as books and other media.

Available in print or electronically through the Internet Database Service from Cambridge Scientific Abstracts (www.csa.com).

Contact sales@csa.com for trial Internet access or a sample issue.

sociological abstracts

Published by CSA



Cambridge Scientific Abstracts

7200 Wisconsin Avenue

Bethesda, Maryland 20814 USA

Tel: +1 301-961-6700

Fax: +1 301-961-6720

E-Mail: sales@csa.com

Web: www.csa.com

NAVODILO 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.

Contents

FILOZOFIJA MED EVROPO IN AZIJO

Maja Milčinski, *Kitajska filozofija: modrost in osvoboditev*

Helena Motoh, *Ekološki vidiki daoizma:*

kaotičnost narave in etika nevmešavanja

Kenneth K. Inada, *Narava praznine in budistična etika*

Manshi Kiyozawa, *Decembrska pahljača. Budistični eseji*

Rammurti S. Mishra, *Uvod v filozofijo sāmkhya*

Moja Zajec, *Filozofija in psihologija Yoga-sūter*

RAZSEŽNOSTI ESTETSKEGA

Marina Gržinić Mauhler, *Teorija kot protetični nadomestek:*

estetika kibersveta in učinki derealizacije

Valentina Hribar Sorčan, *Estetizacija resnice in*

smisla pri Jean-Lucu Nancyju

Ernest Ženko, *O kritični razsežnosti umetnosti: Lyotard in Jameson*

DUŠA-STROJ – SKRITI SUBJEKT

Miran Božovič, *Diderot in l'âme-machine*

Peter Klepec, *O skritem subjektu Deleuzove filozofije*

SCENE DVOJEGA

Rado Riha, *Scene Dvojega, I. Črni kvadrat na beli podlagi*

Alain Badiou, *Kinematografsko zajetje spolov*

SODOBNA FILOZOFIJA

Andrew Bowie, *Nemška filozofija danes:*

med idealizmom, romantiko in pragmatizmom

PRIKAZI IN OCENE

Shohei Ichimura, *Buddhist Critical Spirituality –*

Prājña and Śūnyatā (Maja Milčinski)

ISSN 0353-4510



9 770353 451019