

FILOZOFSKI
VESTNIK

1/1999

Aristoteles: možnost in dejanskost

Vsemoč misli - Asketski ideal

Hobbes - Hegel

Balkan in Evropa

Univerzalno



ISSN 0353-4510

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA

Letnik XX / Volume, številka / number 1/1999

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

Uredniški odbor / Editorial Board

Aleš Erjavec, Marina Gržinić, Peter Klepec, Gorazd Korošec, Vojislav Likar,
Oto Luthar, Tomaž Mastnak, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha, Matjaž Vesel,
Alenka Zupančič

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou (Paris), Bohdan Dziemidok (Gdańsk), Manfred Frank
(Tübingen), 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), Françoise Proust (Paris),
Ernst Vollrath (Köln)

Glavni urednik / Managing Editor

Vojislav Likar

Odgovorni urednik / Editor-in-Chief

Rado Riha

Naslov uredništva / Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK, ZRC SAZU, P.P. 306, 1001 Ljubljana, Slovenia.

Tel.: (+ 386 61) 125 6068 – Fax: (+386 61) 125 5253

E.Mail: fi@zrc-sazu.si – <http://www.zrc-sazu.si/fi/fi.html>

Vso korespondenco, vključno z naročili, pošiljajte na naslov uredništva.
Editorial correspondence and enquiries, business correspondence and
books for review should be addressed to the Editorial Office.

Časopis izhaja trikrat letno. / The Journal is published three times a year.

Cena posamezne številke: 1400 SIT. Letna naročnina: 3600 SIT.

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

Single issue: \$10 for individuals, \$20 for institutions. Back issues available.

Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

Filozofski vestnik izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo in
Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

Filozofski vestnik is published with grants from The Ministry of Science
and Technology and The Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Tisk / Printed by

Littera picta, Ljubljana

FILOZOFSKI
VESTNIK

FILOZOFSKI INŠTITUT
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

LJUBLJANA 1999

Aristoteles: možnost in dejanskost

Aristoteles, <i>Metafizika</i> , IX. knjiga (Θ): Bit kot možnost in dejanskost	9
Valentin Kalan, <i>Ritem bivanja: Aristotelova fenomenologija možnosti in stvarnosti</i>	29

Vsemoč misli – Asketski ideal

Miran Božovič, <i>Okazionalizem in vsemoč misli</i>	47
Alenka Zupančič, <i>Asketski ideal</i>	57

Hobbes – Hegel

Gorazd Korošec, <i>Vloga pojma boga v Hobbesovem Leviathanu</i>	75
Igor Pribac, <i>Hobbesov naravni zakon</i>	95
Dragana Kršić, <i>Določitev človeka v Heglovih Osnovnih črtah filozofije prava</i>	115

Balkan in Evropa

Marina Gržinić Mauhler, <i>Spektralizacija Evrope</i>	135
Ugo Vlaisavljević, <i>Vojna konstrukcija majhnih narodov na Balkanu ali »koga je treba spraviti v Bosni in Hercegovini«</i>	153

Univerzalno

Alain Badiou, <i>Osem tez o univerzalnem</i>	167
Jacob Rogozinski, <i>Ostanek univerzalnega</i>	177
Rado Riha, <i>Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?</i>	193

Prikazi in ocene

<i>Entretiens sur la fin des temps</i> (Peter Klepec)	205
<i>Rosanvallonova utopija družbe kot trga</i> (Gorazd Korošec)	207

<i>Izvečki – Abstracts</i>	215
----------------------------------	-----

ARISTOTELES: MOŽNOST IN DEJANSKOST

Aristoteles
Metafizika

IX. knjiga (Θ): *Bit kot možnost in dejanskost**

1.-5. Poglavje: *Možnost*

1. poglavje: *Zmožnost¹ glede na gibanje*

1045b 27 Potemtakem smo torej razložili prvenstveno bivajoče in to pomeni tisto bivajoče, na katerega se nanašajo vsa druga naznanila (κατηγορίαι) bivajočega, to je bitnost² (z ozirom na izpovedbo bitnosti se namreč, /30/ druga naznanila izrekajo kot bivajoče stvari, tako kolikšnost kakor tudi kakšnost in druge na ta način nagovorjene stvari; vse bodo namreč vsebovale izpovedbo bitnosti, prav kakor smo rekli v prvih razpravah³); ker pa se bivajoče izreka z ene strani kot bivajoče, ki je kaj (τὸ τί)⁴, ali nekakšnost ali kolikšnost, z druge strani pa kot bivajoče po zmožnosti in dejanskosti ter po dejavnosti, naj natančneje opredelimo tudi možnost in dejanskost, in sicer najprej zmožnost, kakor se izreka na najbolj odločilen način, dasi ni ravno najbolj uporabna za to, /**1046a**] kar hočemo sedaj: možnost⁵ in dejanskost (ἡ δύνναμις καὶ ἐνέργεια) namreč obsegata več ka-

* Zahvaljujem se uredniškemu odboru *Filozofskega vestnika*, zlasti g. dr. Vojislavu Likarju, da se je odločil za predčasno objavo slovenskega prevoda ene izmed 14 knjig Aristotelove *Metafizike*, ki bo v celoti izšla v okviru založniškega programa ZRC SAZU – Založbe ZRC v zbirki »Philosophica – Series Classica«. Bralcu oz. bralki najprej želim dosti veselosti pri branju in filozofskem spoznavanju, sam pa bom vesel, če bo govorico slovenskega prevoda grške metafizike presojal počasi in prizanesljivo. – *Prevajalec.*

¹ Dynamis ima pri Aristotelu dva pomena:

1. potentia, Vermögen, zmožnost; potentia v tem pomenu je nusus ali vis;
2. possibilitas, Möglichkeit, možnost; prim o tem tudi V. 12.

To je razlika med možnostjo kot postajanjem ter možnostjo kot bitnim določilom. Pojem možnosti pri Aristotelu izvira in platonistične metafizike, ko Platon skuša rešiti težave Parmenidovega nauka o absolutni enotnosti biti. Razlika možnost – dejanskost označuje ontološko delitve biti same.

² Prim. knjigi VII in VIII.

³ Prim. knjigi IV, c. 2 in VII, c. 1.

⁴ Različica: »nekaj, bitje«, angleški prevod ima »substantco«, italijanski pa »esenco«. Gre za tisto, po čemer vprašujemo z vprašalnim zaimkom »kaj?«

⁵ 1046a 1: δύνναμις je mogoče prevajati še z naslednjimi izrazi: moč, sila; zmožnost, sposobnost, nadarjenost; možnost.

kor stvari, ki se izrekajo zgolj po gibanju (κατὰ τὴν κίνησιν).⁶ Toda potem ko bomo upovedali možnost v tem smislu, bomo v nadaljnjih natančnejših opredelitvah dejanskosti razodeli tudi druge vrste zmožnosti.⁷ Da se torej zmožnost in biti zmožen (moči) izrekata na mnogo načinov, smo mi sami opredelili v drugih razpravah⁸, toda izmed njih lahko ostanejo ob strani tiste možnosti, ki se izrekajo enakoimensko (nekatero se namreč izrekajo po nekakšni podobnosti⁹, prav kakor v geometriji¹⁰ govorimo, da so stvari tako možne kakor tudi nemožne, ker na nek način bivajo ali ne bivajo), toda tiste možnosti, ki se nanašajo na eno in isto obliko, so vse /10/ določena počela ter se imenujejo možnosti glede na eno prvotno zmožnost, ki je počelo spreminjanja (ἀρχὴ μεταβολῆς), ki se nahaja v drugi stvari, ali pa v stvari sami, kolikor je druga.

1046a 11 Ena je namreč zmožnost utrpevanja, ki je v utrpevajočem samem počelo utrpevajočega spreminjanja od drugega ali od stvari same, kolikor je druga, druga zmožnost je stanje nesprenemljivosti na slabše ter propadanja zaradi drugega ali od stvari same, kolikor je druga, ob dejavnosti spreminjevalnega počela (ἀρχὴ μεταβλητικῆ). V vseh teh opredelitvah je namreč pričujoča izpovedba prvotne zmožnosti. Nadalje pa se te zmožnosti spet izrekajo ali kot zmožnosti zgolj delovati ali utrpevati ali lepo delovati ali utrpevati, tako da so tudi v izpovedbah teh zmožnosti nekako sopričujoče izpovedbe prvotnejših zmožnosti.

1046a 19 Torej je izkazano, da je zmož-/20/ nost delovati in utrpevati (ποιεῖν καὶ πάσχειν) v določenem smislu ena (μία) (nekaj je namreč zmožno tako s tem, ker ima ono samo zmožnost utrpevanja, kakor tudi, ker drugo zmore utrpevati od njega), v drugem smislu pa je razlikovana (ἄλλη)¹¹. Ena se namreč nahaja v utrpevajočem (utrpevajoča stvar namreč utrpeva zaradi tega, ker ima določeno počelo in ker je tudi snov določeno počelo, in sicer različne stvari od različnih stvari: to, kar je mastno, je namreč gorljivo, to, kar na določen način popusti, je lomljivo, podobno pa je tudi pri drugih stvareh), medtem ko je druga zmožnost prisotna v delujočem, na primer toplota in stavbna umetnost: prva je namreč v ogrevajočem telesu, druga pa je v tistem, ki je sposoben graditi hišo; zato pa, kolikor je v stvari sami eno in drugo po naravi zraslo skupaj, stvar sama ničesar ne utrpeva od same sebe: je namreč eno in ne dve različni stvari.

⁶ Ti pomeni bodo razloženi v poglavjih 1-5.

⁷ Ti pomeni bodo razloženi v poglavjih 6-9.

⁸ Prim. Δ. c. 12.

⁹ Prim. kata metaphoran, 1019b33.

¹⁰ Prim. Δ. 1019b33.

¹¹ Različica: »sta različni«.

1046a29 Tako nezmožnost (ἄδυναμία) kakor tudi nezmožno je manjkanje, /30/ ki je nasprotno takšni vrsti zmožnosti, tako da za isto stvar in glede na isto stvar za vsako zmožnost obstaja tudi nezmožnost. Manjkanje (στέρησις) pa se izreka na mnogo načinov: v stanju manjkanja je to, kar nečesa nima, in to, kar manjkajočega nima, četudi bi ga po naravi moralo imeti, in sicer ali docela ne ali kadar bi ga po naravi moralo imeti, in na določen način ne, na primer sploh ne ali, ako manjkajočega na kakršenkoli že način nima. Za nekatere stvari pa, če zaradi utrpelega nasilja nimajo, kar bi po naravi morale imeti, pravimo, da so bile oropane (ἔστερηθησθαι)¹².

2. poglavje: Razumske in nerazumne zmožnosti¹³

1046a 36 Ker pa so zdaj sicer nekatera počela takšne vrste prisotna v stvareh, ki nimajo duše, druga pa v bitjih, ki imajo dušo in v duši, in sicer v tistem delu /**[1046b]** duše, ki ima v sebi razum, je očitno, da bodo tudi izmed zmožnosti nekatere nerazumne (ἄλογοι), druge pa povezane z razumom (μετὰ λόγου)¹⁴; zaradi tega so vse umetnosti ter vse proizvodjalne znanosti zmožnosti¹⁵, saj so spreminjevalna počela v drugem ali v stvari sami, kolikor je druga.

1046b4 Toda vse zmožnosti, ki so povezane z razumom, so ene in iste za nasprotno učinke (τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί), medtem ko pa se izmed nerazumnih zmožnosti posamezna nanaša na eno stvar (μία ἐνός), na primer toplota je zgolj zmožnost na gretje, zdravilska umetnost pa se nanaša na bolezen in zdravje. Vzrok pa je v tem, da je znanost neka izpovedba (λόγος), ista izpovedba pa razkriva stvar samo (πράγμα) in njeno manjkanje (στέρησις), samo da ne na isti način, in znanost¹⁶ se na nek način nanaša na obe nasprotji, na določen način pa bolj /10/ na to, kar je prisotno¹⁷, tako da po nujnosti tudi takšne znanosti sicer obravnavajo nasprotja, toda o enem izmed nasprotij so same po sebi, o drugem delu nasprotja pa niso same po sebi: tudi razum se nanaša na eno od nasprotij sam po sebi, na drugo pa po določenem obratu le po naključju: izpovedba namreč nas-

¹² Besedna igra s steresis, ki v slovenščini ni ponovljiva.

¹³ Bonitz: potentiae rationales, p. irrationales.

¹⁴ O duševnih zmožnostih je govor v EN. VI. 1139a11 in Top. 134a34.

¹⁵ Različica: »moči« – boljše po pomenu, samo da se opušča sinonimika dynamis=zmožnost.

¹⁶ Različica: logos.

¹⁷ To je obstoječe ali »pozitivnost«; v tem je geneza pojma pozitivnih znanosti.

protje prvega razkriva z zanikanjem in odvzemom – prvobitno manjkanje namreč tvori nasprotje¹⁸, a manjkanje je odvzem obstoječega nasprotja.

1046b 15 Ker pa se nasprotja ne nahajajo v eni in isti stvari, znanost pa je zmožnost s tem, da ima razlog, duša pa ima počelo gibanja, zato zdravilna stvar sicer lahko povzroča zgolj zdravje, ogrevalna stvar samo toploto in hladilna stvar samo hlad, medtem ko pa tisti, ki se razume na nekaj, /20/ ustvarja oboje. Izpovedba se namreč sicer nanaša na obe nasprotji, toda ne na enak način, in se nahaja v duši, ki ima v sebi počelo gibanja: tako da bo duša, izhajajoč od istega počela, spravila v gibanje obe nasprotji, s tem da ju je spojila z eno in isto stvarjo¹⁹; zaradi tega bitja, ki so zmožna na osnovi razuma (κατὰ λόγον δυνατὰ), izvršujejo stvari, ki so nasprotne tistim, ki jih izvršujejo stvari, ki so zmožnostne brez razuma (ἄνευ λόγου): nasprotja namreč zaobsežejo z enim počelom, s pojmom. Izkazano pa je tudi, da zmožnost delati ali utrpeti to, kar je dobro (τὸ εὖ), vključuje zmožnost zgolj delovati ali utrpovati, ta zmožnost pa one ne vključuje vedno; nujno je namreč, da tisti, ki dela dobro, tudi dela, a tisto, kar zgolj deluje, ne deluje nujno tudi dobro.

3. poglavje: Zagovor razlikovanja med možnostjo in dejanskostjo ter ovržba megarikov

1046b 29 So pa nekateri misleci, ki trdijo, kakor na primer megariki²⁰, da je nekaj /30/ zmožno za nekaj zgolj tedaj, kadar je res v dejavnosti (ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι), kadar pa ni v dejavnosti, tedaj ne zna delovati, kakor na primer tisti, ki ravno ne gradi hiše, ni zmožen graditi hišo, marveč je to zmožen samo tisti, ki jo gradi, kadar jo gradi; enako pa velja tudi za primere drugih zmožnosti. Nesmisle, ki izhajajo iz teh nazorov, ni težko

¹⁸ Pravo nasprotje je popolno manjkanje; prim. I. 1055a34.

¹⁹ Različica: »v en in isti pojem«: gre za dogajanje kot »protislovnost« – tu je možnost sofisticnega in Heglovega razumevanja gibanja kot »dialektike« v popularnem pomenu.

²⁰ Izmed megarskih filozofov je nekoliko poznan Diodoros (u. 307), ki je podobno kakor eleat Zenon z indirektnim dokazovanjem oporekal obstoj gibanja in postajanja. To dokazovanje je izvajal preko zanikanja možnosti. Diodoros je skupaj za Aristotelom napadal mislece, ki so možno razumeli tako široko, da je nemožno izginiti. O megarikih je ponovno zbral vsa pričevanja K. Döring, *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972. Ker je zgodovina nazorov megarske šole pomanjkljivo poznana, ni mogoče z gotovostjo ugotoviti, koliko je Aristoteles svoj nazor razvil skozi kritiko megarških nazorov, niti ni mogoče reči, da bi bila polemika Diodoros Aristoteles nemogoča.

uzreti. Jasnó je namreč, da tudi ne bo obstajal graditelj, če ravno ne gradi hiše (bit graditelja je namreč biti zmožen graditi hišo); na enak način pa to velja tudi o drugih umetnostih. Če je torej nemogoče imeti (ἔχειν)²¹ takšne znanosti, ne da bi se jih kdaj prej učili in prisvojili, in jih ne imeti, ne da bi jih /**[1047a]** kdaj izgubili (ali s pozabljenjem ali zaradi kakšne bolezni ali s časom: torej kajpak ne s tem, da bi propadla sama stvar umetnosti, saj je večna²²), tedaj nekdo, brž ko bo prenehal graditi, ne bo več imel stavbne umetnosti, dasi pa bo nato spet takoj znova povzel gradnjo hiše – toda kako si je spet pridobil umetnost? In enako je tedaj stanje tudi pri neživih stvareh: niti hladno niti toplo niti sladko niti sploh nič čutnozaznavnega namreč ne bo obstajalo, če ne bo zaznavajočih bitij. Tako se bo megarikom pripetilo, da bodo razlagali Protagorov nauk²³.

1047a 7 Vendar pa nobeno bitje še celo čutnega zaznavanja ne bo moglo imeti, ako ravno ne zaznava in če ni ravno v dejavnosti. Če je torej slep tisti, ki nima vida, dasi mu po naravi pripada, in ga nima tedaj, ko je naravno, da ga ima, in še naprej obstaja, bodo eni in isti ljudje večkrat na dan /10/ slepi in tudi gluhi. Nadalje pa če je nezmožno za nekaj tisto, čemur je odvzeta neka zmožnost, tedaj bo tisto, kar še ni nastalo, nezmožno, da bi nastalo; kdor pa govori, da je ali da bo tisto, kar je nezmožno, da bi nastalo, bo v zmoti (saj je nezmožnost označevala prav to), tako da ti nauki ukinjajo tako gibanje kakor postajanje. Vedno bo namreč tako stoječe stalo kot tudi sedeče ostalo v sedenju: saj ne bo vstajalo, če pa ravno sedi; nemogoče je, da bi vstalo to, kar ravno ni zmožno, da bi vstalo.

1047a 17 Če torej ni dopustno govoriti teh stvari, je s tem izkazano, da sta zmožnost in dejanskost različni med seboj (njihovi nauki pa delajo zmožnost in /20/ dejanskost za eno in isto, tako da zato skušajo ukiniti neko stvar, ki ni majhna), tedaj je sprejemljivo, da je nekaj sicer zmožno, vendar ne biva, in da je za nekaj možno, da ne biva, toda biva; na podoben način pa je tudi pri drugih naznanilih možno, da npr. to, kar je zmožno hoditi, ne hodi²⁴, in da tisti, ki je zmožen, da ne hodi, hodi. Je pa zmožna tista stvar, za katero ne bo nič nemogočega, če ji je dana²⁵ dejanskost tistega, za

²¹ Zelo pomembno, a komaj opazno določilo »imeti«: δύναμιν ἔχειν – imeti zmožnost, pomeni ravno način biti možnosti; o tem M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3, GA 33, 1990, str. 176sl. Razlika med Aristotelom in megariki je v tem, da je za megarike dynamis resnična le v izvedbi, Aristoteles pa vidi razliko med imetjem zmožnosti in njenim izvajanjem.

²² Različica: »saj je večno prisotna«; slovnično težek stavek.

²³ Prim. Γ. 4-5.

²⁴ Različica: »da je tisti, ki ne hodi, zmožen hoditi« – neverjetne besede: dynaton badizein on.

²⁵ Različica: »če nastopi«.

kar se pravi, da ima zmožnost.²⁶ Pravim pa na primer, če je nekdo zmožen za sedenje in če je mogoče, da sedi²⁷, za tega, kadar nastopi sedenje, ne bo to nič nemogočega; in prav tako tudi, če nekaj more biti vzgibano ali gibati ter stati ali postaviti ali biti ali postajati ali ne biti ali ne postajati. /30/ Toda ime dejanskosti (ἐνέργεια), za katerega smo se sporazumeli, da ga uporabljamo²⁸ glede na dovršenost (ἐντελέχεια), je predvsem od gibanj prešlo na druge stvari: dozdeva se namreč, da je dejanskost predvsem gibanje, zato pa tudi nebivajočim stvarjem ne dosojajo stanja gibanja, pač pa jim priznavajo nekatera druga naznanila: pravimo na primer, da so nebivajoče stvari mislive in zaželene, ne pa da so v gibanju, in sicer zato, ker dasi niso v dejanskosti bivajoče stvari, /**[1047b]** bi obstajale v dejanskosti, če bi bile v gibanju. Izmed nebivajočih stvari so namreč nekatere v možnosti, toda ne bivajo, ker ne bivajo v dejanskosti.

4. poglavje: Možno, nemožno, napačno

1047b 3 Če pa je, kakor je bilo rečeno, nekaj zmožno (δυνατόν), kolikor mu sledi (dejanskost)†²⁹, se izkaže, da ni sprejemljivo, da bi bilo resnično, če rečemo, da je to sicer možno, vendar ga ne bo, kajti na ta način bi se nam to, kaj so nemožne stvari, popolnoma izmaknilo; pravim pa na pri-

²⁶ Prim. opombo G. Realeja, o.c. str. 439sl. Grški tekst te definicije možnosti se glasi: ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ὃ ἐάν ὑπάρξῃ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον, 1047b 24-26. Zdi se, da ta definicija poteka v krogu, ker možno določa z nemožnim. To nemožno je Waitz razumel kot logično nemožnost, Brentano pa kot nekaj protislovnega. Opredelitev možnosti se res giblje v krogu, toda ta tautologija v definiciji je neizogibna. Možnost in dejanskost sta pojma, ki jih ni mogoče zvesti na druge bolj izvirne in enostavne, ker sta sama izvorna. Zato jih neposredno uzremo ter se ob njih opredeliti ne moremo izogniti definiciji *idem per idem*.

²⁷ Gre za razliko med dynatón in endechómenon, ki jo je pomanjkljivo opredeliti kot razliko med naravno in logično možnostjo, kakor je poskusil Waitz. To endechomenon je možnost, katere obstoj ne vključuje nič nemožnega ali protislovnega – prim. APr. 32a18. Možnost kot dynatón bolj poudari možnost, ki je vkoreninjena v resnični dýnamis.

²⁸ 1047a31: syntithemene; prevod po Bertiju (1996); različica: »ki se tesno veže z dovršenostjo...«; prim. 1050a22: synteinein. Dejanskost kot entelecheia bolj poudari popolnost, dasi energieia ni le gibanje, temveč actio, ki možnost vodi v dejanskost in ji daje »plena essentia«, polno bistvo. Beseda entelecheia izhaja od en + telos + echon = »imeti dovršenost v sebi«; entelés = plenus, perfectus; entelecheia je perfectio rei (Bonitz).

²⁹ Obelisk pri Jaegru; Ross ἦ: »Če pa je to, kakor smo razložili, možno ali posledica možnega, ...«

mer, če bi nekdo trdil, da je prekotnico³⁰ mogoče izmeriti, vendar pa ne bo izmerjena – ta ne upošteva, kaj je biti nemogoče –, češ da nič ne ovira, da nekaj, kar je možno, biva ali nastane, vendar pa ne biva niti ne bo bivalo; toda iz /10/ gornjih postavk nujno izhaja to, da tudi če bi predpostavili, da biva ali da je nastalo nekaj, kar ne biva, je pa možno, pri tem ne bi bilo nič nemogočega (ἀδύνατον) – ravno to pa bi se zgodilo, kajti nemogoče je dejansko izmeriti prekotnico. Tedaj zmota (τὸ ψεῦδος) in nemožnost nista eno in isto: to, da ti sedaj stojiš, je sicer neresnično, ni pa nemogoče.

1047a 14 Istočasno pa je tudi jasno, da če biva A, je nujno, da biva B, tedaj, če je možno, da biva A, je nujno, da je možen tudi B; če namreč ne bi bilo nujno, da je B možen, tedaj nič ne ovira, da bi bilo možno, da B ne biva. Naj bo tedaj A možen. Potemtakem če je možno, da A biva, tedaj, če bi privzeli, da biva A, ne bi nastopila nobena nemožnost; toda tedaj /20/ bi bilo nujno, da biva tudi B. Toda predpostavljeno je bilo, da je B nemožen. Naj bo tedaj B nemožen. Če je tedaj nemogoče [nujno]³¹, da je B, je nujno, da je nemogoče, da je A. Toda A je bil postavljen kot možen, torej mora biti možen tudi B.³² Torej kadar je A možen, bo možen tudi B, če sta res v takšnem razmerju, da če biva A, nujno biva B. Če sta tedaj A in B v takšnem razmerju, in tedaj B na ta način ne bil možen, tedaj niti A in B ne bosta v tistem razmerju, v kakršnem sta bila postavljena; in če je tedaj, ko je A možen, nujno možen tudi B, mora tedaj, če biva A, nujno bivati tudi B. Da je namreč B po nujnosti možen, če je možen A, to pomeni, da ko A je možen ter kadar in kako je možno, da A biva, tedaj in na tak način je nujno, da biva tudi B³³.

*5. poglavje: Prirojene in pridobljene zmožnosti;
načini uresničevanja zmožnosti*

1047b 31 Ker so izmed vseh možnosti (δυνάμεις), ki bivajo, nekatere prirojene³⁴ (συγγενεῖς), na primer čuti, nekatere pridobljene z vajó (ἔθει),

³⁰ Različica: »diagonalo«.

³¹ Izločil Bonitz.

³² 1047b 21-22: negotovo besedilo: »Toda prvo je bilo postavljeno kot mogoče /nemogoče/, torej tudi drugo«.

³³ V tej obsežni logični razpravi Aristoteles skuša pokazati, kako je nujno, da možnost, če je stvarna, prehaja v dejanskost. Možna bit torej vključuje svojo uresničitev, če ne dejstveno, tedaj veljavnostno.

³⁴ Različica: »vrojene«.

na primer zmožnost igranja na flavto, nekatere pa pridobljene z učenjem³⁵ (μαθήσει), na primer zmožnost za umetnosti, je za nekatere nujna predhodna dejavnost³⁶, da bi jih imeli, namreč tiste, ki so pridobljene z vajo in z razumom, za tiste pa, ki niso takšne vrste in za zmožnosti pri utrpevanju, to ni nujno.

1047b35 Ker pa je to, kar je zmožno /**[1048a]**, zmožno za nekaj in v določenem času in na določen način in vsa tista naznanila, ki so nujno pričujoča v njegovi natančnejši opredelitvi, in ker nekatera bitja morejo gibati v skladu z razumom ter so njihove zmožnosti povezane z razumom, medtem ko pa so druga bitja nerazumna, in ker so tudi njihove zmožnosti nerazumne, in ker so prve zmožnosti nujno prisotne v bitju, ki ima dušo, druge pa v obeh, v živem in neživem bivajočem: tedaj je za takšne nerazumne zmožnosti nujno, brž ko se delujoča in utrpevajoča zmožnost približata glede na to, kakor sta zmožni za nekaj, da ena deluje, druga pa utrpeva, za razumne zmožnosti pa to ni nujno: nerazumne zmožnosti so namreč vse takšne, da je ena zmožna proizvesti samo en učinek, medtem ko so razumne zmožne proizvesti nasprotno učinke, tako da bi istočasno proizvedle obe nasprotji: to pa je /10/ nemogoče. Torej je nujno, da je to, kar je zanje odločujoče (τὸ κύριον)³⁷, nekaj drugega, hočem pa reči, da je to želja (ἔρεξις) ali odločitev (προαίρεσις). Kateregakoli od obeh nasprotij namreč razumna zmožnost³⁸ samolastno želi, to bo storila, kadar bo to prisotno tako, kakor ona zmora in pride v stik s tem, kar ima zmožnost utrpevanja: potemtakem vsako bitje, ki je zmožnostno v skladu z razumom, nujno, kadar hrepeni po tem, o čemer ima zmožnost in kakor jo ima, dela prav to; ima pa to zmožnost, če je prisotno to, kar je zmožno utrpevati in je v določenem stanju³⁹; če pa to ni prisotno, ta zmožnost ne bo mogla delovati (da bi še dodatno opredeljevali pogoj, če namreč nobena od zunanjih stvari ne ovira, ni nobene potrebe: nekaj ima namreč zmožnost na ta način, da je to zmožnost delovati, toda ta zmožnost ni taka na vsak način, temveč v določenih okoliščinah, med katere bo všteta tudi izločitev zunanjih /20/ ovir: te ovire so namreč izključene z nekaterimi določili, ki so navzoče v natančni opredelitvi zmožnosti); zato pa niti tedaj, če kdo hoče ali želi istočasno napraviti dve različni ali nasprotni stvari (ἑναντία), tega ne bo storil; saj nima zmožnosti za nasprotja na ta način, niti sploh ne obstaja možnost, da

³⁵ Različica: izobraževanjem.

³⁶ O tem navideznem paradoksu prim. EN. 1105a17sl.

³⁷ V tej zvezi je treba razumeti tudi Sofoklovo moč in oblast, κύρος, *Ojdiš na Kolonu*, v.1779.

³⁸ Različica: živo bitje.

³⁹ 1048a 16: izpuščamo besedo ποιῆν, ki manjka že pri Aleksandru iz Afrodisiade.

bi istočasno delal nasprotno stvari, temveč bo stvari, za katere je zmožnost tu, izvrševal na način svoje zmožnosti.

6. poglavje: Možnost in dejanskost z vidika njenega samolastnega metafizičnega pomena

1048a 25 Potem ko je zmožnost, kakor se izreka z ozirom na gibanje (κατὰ κίνησιν), razložena, naj opredelimo glede dejanskosti, tako kaj dejanskost je, kakor tudi kakšna neki je. V teku našega razčlenjevanja bo namreč hkrati razkrita tudi bit zmožnega (τὸ δυνάτων), ker pravimo, da zmožno ni zgolj to, kar po naravi giblje neko drugo stvar ali je v stanju gibanja od drugega, bodisi enostavno ali po določenem obratu, marveč /30/ je nekaj možno tudi na drugačen način (ἑτέρως)⁴⁰, tako da smo razložili tudi te prejšnje pomena prav zato, da raziščemo ta drugačen pomen.

1048a30 Je pa tedaj dejanskost (ἐνέργεια) prisostvovanje stvari (τὸ ὑπάρχειν τὸ πράγμα), toda ne na tak način, kakor ravno pravimo, da obstaja v možnosti; pravimo pa, da je po možnosti na primer Hermes v kosu lesa in polovica daljice v celi daljici⁴¹, ker bi od nje pač mogla biti odvezta, in pravimo, da je tisti, ki ve⁴², tudi nekdo, ki ni v pozornem razmišljanju, če je zmožen pozorno razmišljati; to drugo pa je v dejanskosti. To, kar hočemo reči, se razjasnjuje z navodom (ἐπαγωγή) na različnih posameznih primerih, saj ni treba iskati določitev (ὅροι) za vsako stvar⁴³, marveč moremo vse skupaj opazovati⁴⁴ tudi po sorazmernosti (τῷ⁴⁵ ἀνάλογον)⁴⁶, da je dejanskost tako, kakor je to, kar gradi /**[1048b]** hišo, do zmožnosti stavbarstva,

⁴⁰ Ene vrste možnosti, ki se izreka glede na gibanje, je fizikalni ali naravni pojem zmožnosti kot sile in moči, drugačen pojem možnosti pa je metafizičen, ki pomeni možnost kot način bivanja.

⁴¹ Za te pogoste primere prim. Sens. 6, 446a22, GA 735a11.

⁴² 1048a 34: ἐπιστήμων – večč, vednosten, prim. *O duši*, 417a23.

⁴³ Aristoteles opredeljuje ἐνέργεια tako, da se sklicuje na δύναμις. Seveda je odveč vztrajati pri istorečju opredelitve, ker gre za uvid v fenomen. Medtem ko mora vsaka znanost na začetku definirati vse pojme (APo. 76a32), pa to ne velja za filozofijo. Zato ne moremo filozofu očitati, češ da ni definiral, kaj je možnost in kaj dejanskost.

⁴⁴ 1048a37: συνορᾶν pomeni intuitivno dojeti; ta izraz je Platon uporabil za spoznanje idej (*Faidros*, 265d); pri Aristotelu pa prim. *Top.* 108a14 (skupaj videti podobne stvari) in *Top.* 108b22 – uzreti, kaj je v vsaki posamezni stvari taistega.

⁴⁵ Besedilo po Jaegru: po Rossu: »marveč je treba skupaj uzreti tudi sorazmernost«.

⁴⁶ Aristoteles stalno razlaga, kaj je analogija: npr. 1016b34, Ph. 191a8, EN 1131a31. Pri njem je prevladujoča analogija sorazmerja.

tako je budni do spečega, in kakor je to, kar je gledajoče, v odnosu do mižččega, ki pa ima vid, in to, kar je odbrano iz snovi, v odnosu do snovi, in to, kar je izgotovljeno, proti neobdelanemu. Naj bo pri tej razliki s prvim delom nasprotja opredeljena dejanskost, to, kar je zmožno, pa z drugim delom nasprotja. Vendar pa se za vse stvari ne izreka na enak način, da bivajo v dejanskosti, temveč samo po sorazmerju: enako, kakor je to v tistem ali se nanaša nasproti tistega, tako je to bitje v tem bitju ali v odnosu do tega bitja; nekatere stvari so namreč dejanskost kakor gibanje nasproti možnosti⁴⁷, druge pa kakor bitnost nasproti določeni snovi.

1048b9 Toda tako neskončno (τὸ ἄπειρον) kakor tudi prazno (τὸ κενόν), in /10/ kar je drugih takšnih stvari, se na drugačen način izrekajo v možnosti in v dejanskosti <kakor>⁴⁸ večina drugih bivajočih stvari, na primer to, kar gleda, in to, kar hodi, in to, kar je videno. Glede teh stvari je namreč včasih mogoče biti preprosto v resnici (ἀληθεύεσθαι) (nekaj je namreč vidno, ker je res videno, nekaj pa, ker je zmožno, da bi ga videli); toda neskončnost ne biva v možnosti na ta način, kot da bo kdaj v dejanskosti obstajala samostojno po sebi, temveč je v možnosti le za spoznanje. To, da namreč delitev ne preneha, razkrije, da ta dejanskost biva le po možnosti, ne pa, da biva samostojno po sebi (χωρίζεσθαι)⁴⁹.

1048b 18 Ker pa izmed dejanj, ki imajo mejo, nobeno ni smoter, temveč se nanašajo na stvari, ki vodijo k cilju (τέλος), na primer hujšati ima za cilj vitkost⁵⁰; /20/ toda deli telesa, kadar nekdo hujša, so v gibanju na tak način, da niso prisotne stvari, zaradi katerih to gibanje poteka, tedaj ti dogodki niso dejanje (πραξις) ali vsaj ne popolno dejanje (saj niso dovršenost); toda tisto gibanje, v katerem je pričujoč smoter, je tudi dejanje. Na primer nekdo istočasno gleda in je videl, razmišlja in je razmislil, doumeva in je doumel, toda ni res, da se istočasno uči in se je naučil, niti da se zdravi in je ozdravel; nekdo dobro živi, in je istočasno dobro živel in kdor je v pravi blaginji, ta je istočasno tudi bil v pravi blaginji⁵¹. Če ne bi bilo tako, bi pač moral kdaj s tem prenehati, prav kakor tedaj, kadar nekdo hujša: sedaj

⁴⁷ Včasih Aristoteles šteje gibanje za dejanskost, včasih dejanskost za gibanje (Rh. 1412a9), včasih jih razlikuje; oboje pa je štel za nekaj širšega, za kar on sam nima imena.

⁴⁸ Dodal Ross.

⁴⁹ Aksiomi evropskega razumevanja neskončnosti so postavljeni v III. knjigi Aristotelove *Fizike*. O pojmu χωριστόν prim. V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976, str. 68 in 73.

⁵⁰ Negotovo besedilo; sledimo Christu; po Rossu: hujšati ali hujšanje.

⁵¹ Prevod izgublja natančnost, ker slovenščina ne pozna perfekta: časa, ki označuje sedanje stanje, ki je posledica preteklega dejanja; v angleščini »present perfect«.

pa ni tako, temveč mi živimo in smo živeli. Izmed teh dogajanj je tedaj nekatera <treba>⁵² imenovati gibanja (κινήσεις), druga pa dejanskosti (ἐνέργεια)⁵³. Vsako gibanje je namreč nedovršeno, na primer hujšanje, učenje, hoja, gradnja /30/ hiše: to so tedaj gibanja, saj so ravno nedovršena. Ni namreč mogoče, da nekdo istočasno hodi in je hodil, niti da gradi hišo in je gradil hišo, niti da nastaja in je nastal ali da se giblje in se je gibal, marveč so to in giblje in je gibal različne stvari; je pa eno in isto, da je istočasno nekdo gledal in da gleda, kakor je eno in isto tudi to, da istočasno misli in je mislil.⁵⁴ Takšno dogajanje zato imenujem dejanskost, ono pa gibanje. Kaj je tedaj bit kot dejanskost⁵⁵ ter katere vrste, se nam je iz teh in takšnih razmišljanj moglo razjasniti.

7. poglavje: *Kdaj je nekaj v možnosti in kdaj v dejanskosti*

1048b 37 Kdaj vsaka stvar posebej (ἕκαστον) biva v možnosti (δυνάμει) in kdaj ne, to je treba razmejiti, /**[1049a]** saj to ni v kateremkoli že času. Na primer, ali je zemlja po možnosti človek? Ali ni, temveč prej šele tedaj, kadar je že postala seme⁵⁶? Ali pa morda niti tedaj ne? Zatorej: prav kakor niti prav vsako živo bitje ne more biti ozdravljeno s strani zdravilske umetnosti niti po naključju okoliščin, temveč obstaja nekaj, kar je zmožno za to, in samo to je po možnosti v stanju zdravja⁵⁷.

1049a 5 Določitev stvari, ki izvirajoč od mišljenja (ἀπὸ διανοίας γινόμενον) postajajo dovršena dejanskost iz bivajočega v možnosti, je v tem, da nastajajo po volji delujočega, če izmed zunanjih okoliščin nobena tega ne preprečuje, tam pa, v primeru zdravčega se, pa zdravje nastaja, kadar v njem samem ni nobene notranje ovire; na podoben način je po

⁵² Dodal Bonitz.

⁵³ 1048b 18-35: ta pomemben del tega poglavja v nekaterih rokopisih ne nastopa, nista ga prevedla ne Moerbeke niti Bessarion, nista ga komentirala niti Pseudo-Aleksander niti Tomaž Akvinski, toda samolastnost tega nauka je soglasno sprejeta. Gre za razliko med gibanjem in dejanskostjo. O tej razliki prim še Sens. 6, 446b8, SE 178a9sl., Ph. 201b27, de An. 417a16.

⁵⁴ V trditvah Aristoteles razvije idejo tiste časovnosti dogajanja, ki jo je Heidegger v *Biti in času* označil za »apriorni perfekt«; prim. o tem mojo razpravo »Duša (psyché) in tubit, *Phainomena*, VII, št. 23-24 (1998), str. 174.

⁵⁵ Različica: bivajoče v dejanskosti.

⁵⁶ Sperma je za Aristotela spermatozoon ali moški element v rojevanju za razliko od ovuma ali ženskega elementa. Aristoteles pa spet govori, kakor da se moška in ženska prvina združita v snov potomca.

⁵⁷ To hygiainon – tudi »okrevajoče«; pri Herodotu tudi »biti zdrave pameti«.

možnosti tudi hiša; če od sestavin v njej in v snovi nič ne ovira, da hiša /10/ nastane, niti ni ničesar, kar bi morali dodati ali odvzeti ali spremeniti, je to po možnosti hiša; na taisti način je tudi pri drugih stvareh, glede katerih je počelo njihovega postajanja zunaj njih. In tedaj bodo tiste stvari, ki imajo počelo postajanja (ἀρχὴ τῆς γενέσεως) v sebi, kolikor jih nobena izmed zunanjih okoliščin ne ovira, v možnosti skozi same sebe: na primer seme še ni zmožnost (<pritti>⁵⁸ mora namreč v drugo in se preobraziti⁵⁹). Kadar pa je nekaj že zaradi svojega lastnega počela takšno, tedaj je to že v možnosti, medtem ko v prejšnjem stanju potrebuje neko drugačno počelo, prav tako kakor zemlja še ni kip v možnosti (bron bo namreč šele po pretvorbi)⁶⁰.

1049a 18 Videti pa je, da kadar pravimo, da je neka stvar ne določena stvar, temveč takšnostna (ἐκείνινον), na primer omara ni les, temveč lese-na, niti ni les zemlja, /20/ temveč zemeljski, spet pa zemlja, če na ta način izhaja eno iz drugega, ni drugo, temveč takšnostno⁶¹ – tedaj je tisto drugo vedno enostavno v možnosti to, kar pride kasneje.⁶² Na primer: omara ni prstena niti zemlja, temveč lesena: kajti les je po možnosti omara ter je kot tak snov omare, in sicer je les nasploh snov omare nasploh, ta določen les pa snov te določene omare. Če pa biva nekaj prvega, kar se ne izreka več o drugem kot takšnostno, je to prva snov (πρώτη ὕλη); na primer, če je zemlja zrakasta, pa zrak ni ogenj, temveč ognjen, tedaj bo ogenj prva snov, ki ni določeno posamezno bitje.⁶³ Po tem se namreč razlikuje »tisto, o čemer« (τὸ καθ' οὔ) ⁶⁴ in podlaga (τὸ ὑποκείμενον), da sta določeno posamezno bitje (τόδε τι) ali pa to nista; na primer, podlaga stanj⁶⁵ je človek, to je telo in /30/ duša, stanja pa so umetniškost in belina (kadar se je nekdo izobrazil v umetnosti, se mu ne pravi umetnost, temveč umetniško izobražen, človeku pa se ne pravi, da je belost, temveč, da je bel, niti hoja in gibanje, temveč gredoč ali gibajoč se, prav kakor prej takšnosten); – potemtakem je pri stvareh, ki se izrekajo na ta način, tisto zadnje bitnost (οὐσία); toda za stvari, ki se ne izrekajo na ta način, marveč je to, kar je izrečeno, neka

⁵⁸ Prim. HA. 583a22.

⁵⁹ Različica: (mora se namreč v drugem tudi preobraziti).

⁶⁰ Snov in možnost se pogosto nanašata druga na drugo: npr. 1032a21. Snov je nekaj nedoločenega po obliki, možnost pa je stvar, iz katere nekaj nastane ob določenih pogojih.

⁶¹ Ali: »narejena iz drugega«.

⁶² Sestavi iz snovi in oblike se ne poimenujejo s samostalnikom, ki označuje snov, temveč je pridevnik, ki označuje njihovo snov, samo prilastek, kajti stvari dobivajo svoja poimenovanja od oblike.

⁶³ 1049a 27: Christovo branje: »...snov, če pa je neko določeno tole, je bit«.

⁶⁴ 1049a 28: negotovo besedilo; pri Christu τὸ καθόλου »obče«. Gornje branje je predložil O. Apelt, sprejel pa ga je Ross.

⁶⁵ Različica: »osebek lastnosti«.

oblika (εἶδος) in določeno bistvo⁶⁶, je tisto zadnje snov in snovna bitnost. In tedaj je pravilno, če se dogaja, /**[1049b]** da se takšnostno izreka po snovi in stanjih: oboje je namreč neopredeljeno. Razloženo je, kdaj je potemtakem treba reči po možnosti in kdaj ne.

8. poglavje: *Prednost dejanskosti pred možnostjo*

1049b4 Ker pa je bilo že zgoraj opredeljeno, na koliko načinov se izreka »prej«⁶⁷, je očitvidno, da je dejanskost (ἐνέργεια) pred (πρότερον) možnostjo. Menim pa, da je prej ne zgolj pred že opredeljeno zmožnostjo, ki se izreka kot spreminjevalno počelo v drugi stvari ali v stvari sami, kolikor je druga, marveč nasploh pred vsakim gibalnim ali ustalitvenim počelom. Tudi narava (φύσις) je namreč v taistem rodu z zmožnostjo: je namreč gibalno počelo, ampak /10/ ne v drugem, temveč v stvari sami, kolikor je ona sama.

1049b10 Od vsake takšne zmožnosti je tedaj dejanskost prvotnejša tako po pojmu⁶⁸ kakor po bitnosti, medtem ko po času na določen način je prvotnejša, na določen način pa ne. Da je po razmerju (λόγῳ) res prvotnejša, je razjasnjeno (na prvenstven način zmožno je namreč nekaj zato, ker more biti v dejavnosti, tako, na primer, pravim, da je stavbni mojster tisti, ki je zmožen graditi hišo, in obdarjen z vidom tisti, ki zmožen gledati, in vidno to, kar je zmožno biti videno; toda isto razmerje je tudi pri drugih stvarih, tako da morata biti izpovedba in spoznanje dejanskosti pričujoča pred spoznanjem zmožnosti); po času (χρόνῳ) pa je dejanskost prej takole: to, kar je v delovanju, je prej kakor zmožnost, ki je po obliki isto, ni pa prej po številu isto. S tem pa menim to, da je sicer za tega določenega /20/ človeka, ki že biva v dejanskosti, in za to žito in za tega gledajočega po času prvotnejša snov in seme in vidna zmožnost, kar so stvari, ki so po zmožnosti sicer človek in žito in vidijoče, v dejanskosti pa nikakor še ne; toda po času prej od njih so druge v dejanskosti bivajoče stvari, iz katerih so le-te nastale: vedno namreč iz v možnosti bivajočega nastaja v dejanskosti bivajoče zaradi v dejanskosti bivajočega, na primer človek iz človeka, glasbeno izobražen od glasbeno izobraženega človeka, s tem da je vedno neko gibajoče, ki je prvotnejše⁶⁹: gibalo je namreč že v dejanskosti⁷⁰.

⁶⁶ Prim. Δ. 1017b25.

⁶⁷ Prim. Δ, c. 11.

⁶⁸ Različice: izpovedbi, razmerju, računu, odnosu; prim. V. Kalan, op. cit., str. 385.

⁶⁹ Različica: »s tem da je vedno določeno prvo gibalo«.

⁷⁰ O tem, da mora gibalni vzrok že obstajati v dejanskosti, prim. Ph. 202a11 in de An. 431a3.

1049b 27 V razpravah o bitnosti⁷¹ pa je bilo razloženo, da vsaka postajajoča stvar postaja nekaj iz nečesa in zaradi nečesa, nastala stvar pa je po obliki isto. Zato /30/ pa se tudi dozdeva, da je nemogoče, da bi bil nekdo stavbenik, ne da bi kaj zgradil, ali da bi bil kitarist, ne da bi kdaj zaigral na kitaro; kajti tisti, ki se uči igrati na kitaro, se z igranjem na kitaro uči igrati na kitaro⁷², enako pa se učijo tudi drugi. Od tod je nastala modrovalska ovržba⁷³, da bo nekdo, ki nima znanja, ustvaril to, o čemer je znanost, kajti učeči se tega še nima. Toda zaradi tega, ker je od nastajajoče stvari nekaj že moralo nastati in je nasploh od stvari v gibanju nekaj že bilo v gibanju (to se zasniva iz razprav o /**[1050a]** gibanju)⁷⁴, je bržčas nujno, da tudi učeči se že ima nekaj znanosti. Potemtakem pa je ravno na ta način jasno, da je dejanskost tudi na ta način po postajanju in času prvotnejša kakor zmožnost.

1050a 4 Ampak dejanskost je tudi ravno po bitnosti (οὐσίᾳ) prvotnejša, najprej sicer zato, ker so po nastanku (γενέσθαι) kasnejše stvari po obliki (εἶδει) in bitnosti (οὐσίᾳ) prvotnejše (na primer odrasel moški pred otrokom in človek pred semenom: prvi že namreč že ima obliko, drugi pa ne), in ker prav vsaka nastajajoča stvar (γινόμενον) napreduje proti nekem počelu (ἀρχή) in cilju (τέλος) (počelo je namreč tisto, zaradi česar, postajanje pa je zaradi cilja: cilj pa je dejanskost (ἐνέργεια)), a zavoljo nje pridobivamo /10/ zmožnost. Saj živa bitja ne gledajo, da bi imela vid, marveč imajo vid zato, da bi gledala; in na podoben način imajo ljudje stavbno umetnost, da gradijo in zmožnost pozornega razmišljanja, da bi pozorno razmišljali, tako da ne razmišljajo, da bi imeli zmožnost pozornega razmišljanja (θεωρητική), ako ne upoštevamo tistih, ki se učijo razmišljati z vajami: le-ti namreč sploh ne razmišljajo, razen na način vaje, †ali ker sploh ne potrebujejo umskega spregledovanja†⁷⁵. Nadalje snov (ὕλη) obstaja v možnosti zato, ker pač more preiti v obliko (εἶδος)⁷⁶; kadar pa že obstaja v dejanskosti, tedaj je v svoji obliki.

1050a 16 Podobno pa je tudi pri drugih stvarih, tudi pri tistih, katerih smoter je gibanje. Zato pa prav kakor učitelji domnevajo, da so dosegli cilj,

⁷¹ Prim. knjigo VII, c. 7-9.

⁷² Različica: kitharis. Primer igranja na kitaro nastopa tudi v *Nikomahovi etiki*, EN, 1103a34sl.

⁷³ Prim. APo. 71a29 in Platon, *Menon* 80d.

⁷⁴ Prim. *Physica*, VI 6, 236b32. Sicer pa gre tu za časovnost dogajanja, ki jo je Heidegger označil za apriorni perfekt.

⁷⁵ 1050a 14: »ali... spregledovanja«, izpušča Diels.

⁷⁶ Po znameniti prispodobi iz *Fizike*, snov hrepeni po obliki, kakor žensko želi moško; Ph. I. 192a22sl.

ako predstavijo učence pri delu⁷⁷, prav tako dela tudi narava. Če se namreč ne ravnali na tak način, /20/ bi prišli do Pavsonovega⁷⁸ Hermesa: tudi glede znanosti učečega se bi bilo namreč nerazkrito, ali je znotraj ali zunaj, prav kakor tudi pri Hermesovi podobi. Delo (ἔργον) je namreč smoter (τέλος)⁷⁹, dejanskost (ἐνέργεια) pa je delovanje, zaradi tega pa se tudi ime dejanskost izreka po delu⁸⁰, in se zaradi tega razteza proti dovršenosti (ἐντελέχεια).⁸¹

1050a23 Ker je pri nekaterih stvareh končna stvar uporaba zmožnosti (na primer za zmožnost vida gledanje, in poleg gledanja od vida ne nastane nobeno drugo delo), od nekaterih zmožnosti pa nekaj nastaja (na primer od stavbne umetnosti izhaja hiša poleg same gradnje hiše), pa vendar dejanskost tam ni manj smoter, tu pa je bolj smoter kakor zmožnost; gradnja hiše se namreč uresničuje v tem, kar se zgradi, ter nastaja in obstaja istočasno s hišo. /30/ Potemtakem je za tiste stvari, pri katerih je nastajajoča stvar nekaj drugega poleg izvajanja zmožnosti, dejanskost v proizvedeni stvari⁸² (na primer tako gradnja hiše v tem, kar se gradi, kakor tudi tkanje v tem, kar se tke, na podoben način pa je tudi pri drugih stvareh in nasploh se gibanje nahaja v stvari-ki-se-giblje); toda pri tistih dejavnostih, pri katerih ne obstaja neko drugo delo poleg dejanskosti, pri njih je dejanskost pričujoča v njih samih (na primer gledanje v gledajočem in umsko zrenje (θεωρία) ter v pozorno razmišljajočem in /**[1050b]** življenje v duši, zato pa tudi prava blaginja: prava blaginja je namreč življenje z določeno kakovostjo); na ta način je izkazano, da sta bitnost in oblika dejanskost. Na osnovi tega razloga je tedaj razjasnjeno, da je po bitnosti dejanskost pred zmožnostjo, in prav kakor smo rekli⁸³, sega v času vedno druga dejanskost pred drugo, dokler ne pride do dejanskosti prvobitno večno gibajočega⁸⁴.

⁷⁷ 1050a 18: najbrž prva omemba didaktične demonstracije.

⁷⁸ Ps. Alex. (In *Metaph.*, lp. 588, 19sl. Hayduck) pravi, da je Pavson vklesal v marmor Hermesa, tako da se ni vedelo, ali je podoba relief ali pa vdolbljena v marmor. V resnici pa je bil Pavson slikar.

⁷⁹ Besedne povezave: ergon, telos, energeia, entelecheia.

⁸⁰ Različica: »je beseda energeia oblikovana glede na »delo«; 1050a 20: ἔργον je po Realeju tu treba prevesti ne v smislu izdelka, temveč kot delo, delovanje, operatio. »Vsekakor je beseda energeija oblikovana glede na delo«

⁸¹ 1050a 23.; entelecheia je izraz, ki se mu približujta slovenski besedi dovršenst, upopolnjenost; pri Aristotelu je sinonim za dejanskost in (po)polnost.

⁸² Gre za razliko med ravnanjem in proizvajanjem, pratein in poein, ki je v modernem pojmu »prakse« zamegljen; prim. EE 1219a13 in *Metaph.* 1025b25.

⁸³ Prim. 1049b 17-29.

⁸⁴ 1050b 5-6: πρῶτως je kot prislov neprevedljiv ob samostalniku, medtem ko τὸ κινουῦν gibajoče nima zadosti samostalniškega pomena. Različica, ki je že forsirano tolmačenje: »do dejanskosti večnega prvga gibal«.

1050b 6 Vendar pa je dejanskost prvotnejša tudi na bolj odločilen način; večne stvari (τὰ αἰδία) so namreč po bitnosti pred minljivimi stvarmi (τὰ φθαρτά), nič večnega pa ne obstaja po možnosti⁸⁵. Razlog za to pa je naslednji: vsaka zmožnost je istočasno zmožnost za svoje protislovje⁸⁶, saj namreč tisto, kar ni zmožno prisostvovati, pač /10/ ne bo prisostvovalo v ničemer, medtem ko pa vse tisto, kar je zmožno, more tudi ne delovati (ἐνεργεῖν)⁸⁷. Torej to, kar je zmožno biti, more tako biti kakor tudi ne biti: nekaj istega je torej zmožnost tako biti kakor tudi ne biti. Kar pa je zmožno ne biti, more ne biti; kar more ne biti, je minljivo, ali enostavno ali samo tista stvar na njem, o kateri se izreka, da more ne biti, ali glede na svoje mesto ali glede na kolikšnost ali kakšnost, enostavno pa je minljivo glede na bitnost. Torej nobena izmed neminljivih stvari (ἀφθαρτων) nasploh ne obstaja v možnosti nasploh (δυνάμει ἀπλῶς) (nič pa ne ovira, da ne bi bilo v možnosti glede na nekaj, na primer z ozirom na kakšnost ali neko mesto): vse večne stvari so torej v dejanskosti; prav tako pa tudi nobena izmed po nujnosti bivajočih stvari (τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα) ni v možnosti (saj so tudi nujne stvari prvobitnosti (τὰ πρῶτα)⁸⁸; če namreč prvobitnosti ne bi bilo, ne bi bilo ničesar) /20/; tedaj pa tudi večno gibanje (κίνησις αἰδίου) ni v možnosti, če neko takšno gibanje obstaja; in tudi če obstaja neka stvar, ki je večno v gibanju (κινούμενον αἰδίον), ni po možnosti stvar-v-gibanju, razen po tem, da se giblje od nekod nekam (nič pa ne ovira, da ne bi bila prisotna snov za to), zaradi tega pa so Sonce in zvezde ter celotno nebo vedno v dejavnosti in se ni treba bati, da bi se kdaj ustavili, kakor se bojijo misleci o naravi.⁸⁹ Prav tako se ne utrujajo, ko to počenjajo, saj pri njih gibanje ni obdano z zmožnostjo za protislovje, kakor ta pripada minljivim stvarjem, zaradi česar bi bila neprekinjenost njihovega gibanja trudapolna: vzrok za utrudljivost je bitnost, ki je snov in zmožnost, ne pa bitnost kot dejanskost.

1050b 28 Toda neminljive stvari so predmet posnemanja od stvari, ki se nahajajo v preobračanju, na primer zemlja in ogenj. Tudi zemlja in ogenj sta vedno v delovanju, /30/ sama po sebi imata namreč gibanje tudi sama v sebi⁹⁰. Toda druge zmožnosti se na osnovi stvari, ki so bile že natančneje

⁸⁵ Ali: »nič večnega ne obstaja v možnosti. Prve bitnosti so dejanskosti brez možnosti: Int. 23a23.

⁸⁶ Različica: nasprotje.

⁸⁷ Različica: »biti dejansko«.

⁸⁸ Različica: »prvotnosti«; Tricot: »des êtres premiers«.

⁸⁹ Po Realeju aluzija na Empedokla, gotovo pa tudi na druge neontološke fizike; prim. Cael. 284a24. O Atlasu, ki nosi nebo, prim. Δ 23, 1023a19sl.

⁹⁰ Naravne prvine posnemajo večnost zvezd s tem, da imajo v svoji bitnosti gibanje, s katerim se stalno gibljejo.

opredeljene⁹¹, vse nanašajo na svoje protislovje; to, kar je namreč zmožno nekaj gibati na tak način, je zmožno gibati tudi drugače – ravno takšne so razumske zmožnosti; toda nerazumne zmožnosti bodo o obeh členih protislovja taiste s svojo navzočnostjo ali nenavzočnostjo. Če torej bivajo določene takšne narave⁹² ali bitnosti, kakršne pravijo tisti, ki razmišljajo v besedah⁹³, da so praliki, tedaj bi obstajalo nekaj veliko bolj znanstvenega⁹⁴, kakor pa je znanost sama po sebi, in /**[1051a]** bolj gibajočega se kakor gibanje samo po sebi; znanstveno in gibajoča se stvar sta namreč bolj v dejanskosti, praliki pa so možnosti za te dejavnosti. Da je potemtakem dejanskost prvotnejša od zmožnosti in od vsakega spreminjevalnega počela, je torej razjasnjeno.

*9. poglavje: Dejanskost in možnost v odnosu do dobrega
in zlega ter do biti matematičnih predmetov*

1051a4 Da pa je dejanskost tako boljša (βελτίων) kakor tudi dragocenejša (τιμιωτέρα) tudi od dobre zmožnosti (σπουδαία δύναμις), se zasveti iz naslednjih razlogov. Izmed stvari, ki se izrekajo glede na biti zmožen, je vsaka taista zmožna za nasprotja, na primer: nekdo, za katerega pravimo, da zmore biti zdrav, taisti more biti tudi bolan in sicer istočasno: zmožnost biti zdrav in biti bolan, ter mirovati in gibati se ter graditi hišo in rušiti hišo, /10/ ter možnost za biti-zgrajen in možnost zrušiti-se je ena in ista. Biti-zmožen (τὸ δύνασθαι)⁹⁵ za nasprotja je potemtakem prisotno istočasno, toda nemogoče je, da so sama ta nasprotja istočasno prisotna, nemogoče pa je tudi, da so istočasno prisotne nasprotne dejanskosti (na primer biti zdrav in biti bolan), tako da je nujno, da je eno od obeh nasprotij dobro, medtem ko je biti zmožen na enak način zmožnost za obe nasprotji ali za

⁹¹ Prim. 1050b8sl.

⁹² Različica: samobitnosti.

⁹³ Prim. *Metaphysica* A, 987b 31 in 1084b25. Platoniki se imenujejo *hoi en tois lógois*, ker njihov nauk obravnava pralike na način dialektike. Platoniki so namreč uvajali oblike *dia en toi lógois sképsin*, »skozi proučevanje besed«.

⁹⁴ Različica: vedočega, vednostnega; 1050b36: ἐπιστήμων τι ta primer je izhodišče Aristotelove ontologije duše, prim. de An. 417a22. Aristoteles torej ne jemlje za izhodišče gibanja kot takega, temveč stvar v gibanju, ter ne znanost kot tako, temveč človekovo védenje, njegovo znanje in znanstvenost. Človekov specifikum, znanstvenost, je fenomen življenja, ki ga nato v njegovi presežnosti opisuje dimenzionalnost možnosti in dejanskosti. V življenju samem obstaja bistvene »razlika«, »razloka«, ontološka diferenca, življenjski razpon in lok možnosti in dejanskosti.

⁹⁵ Ali: imeti (z)možnost.

nobeno: torej je dejanskost boljša kakor možnost. Nujno pa je tudi, da sta pri slabih stvareh njihov smoter in njihova dejanskost slabša od zmožnosti: to, kar je zmožno, je taisto za obe nasprotji. Torej se zasvita, da zlo ne obstaja poleg slabih stvari ($\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$), saj je zlo po svoji naravi poznejše kakor zmožnost. Potemtakem pa v stvareh, ki so od začetka, in /20/ v večnih stvareh ne obstaja nič niti zlega niti napaka niti pokvarjenost (tudi propadanje namreč spada med slabe stvari).

1051a 21 Pa tudi geometrični izreki⁹⁶ se odkrivajo z dejanskostjo ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\zeta$): odkrivajo jih namreč z delom razčlenjevanja. Če bi bili liki namreč že razčlenjeni, bi bili očitvidni, zdaj pa so izreki v liku navzoči v možnosti. Zakaj je vsota kotov trikotnika enaka dvema pravima kotoma? Ker sta kota okrog ene točke enaka dvema pravima kotoma⁹⁷. Če bi bila torej povlečena z eno stranico vzporedna črta, tedaj bi nekomu ob pogledu na lik takoj postalo očitno, zakaj je tako⁹⁸. Zakaj na splošno velja, da je v polkrog včrtan kot pravi kot? Zato, ker če so tri črte enake, in sicer je osnovna črta dvojna in iz sredine osnovnice navpično postavljena enojna, tedaj je na pogled lika razvidno za tistega, ki pozna predhodno postavko⁹⁹. Potemtakem je razjasnjeno, da se stvari, ki bivajo v možnosti /30/, odkrivajo s prevajanjem v dejanskost¹⁰⁰; vzrok za to je v tem, da je mišljenje geometra dejanskost: tako možnost izhaja iz dejanskosti, in zaradi tega ljudje spoznavajo stvari s tem, da jih proizvajajo¹⁰¹ (po nastanku je namreč sama dejanskost po številu¹⁰² kasnejša).

10. poglavje: Bistvo resnice; bit in resnica, resnica in zmota¹⁰³

1051a34 Ker pa se bivajoče in nebivajoče enkrat izrekata glede na like naznanil ($\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\rho\rho\iota\alpha$) stvari, nato pa glede na zmožnost ali dejan-/[1051b]

⁹⁶ 1051a 22: $\tau\grave{\alpha}\ \delta\iota\alpha\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha$ niso le slike ali liki. Da je ta izraz temelj Aristotelove filozofije matematike, je pokazal zlasti M. Božovič, »Elementa galilejske epistemologije«, v: *Od Galileja do Platona*, Ljubljana, Analecta 1985, str. 50sl.

⁹⁷ Stalni Aristotelov primer: prim. APr. 48a36 in APo. 73b31.

⁹⁸ Različica: »tedaj bi bil nauk očit en vsakomur, brž ko bi videl lik«; gre za geometrični dokaz, ki je izveden pri Evklidu, Elementi I, 32. Aristoteles je ta teorem poznal že v njegovi »evklidski« obliki!

⁹⁹ Dokazni postopek za še en geometrični teorem, prim. Evklid, III, 317. Evklidovi »Elementi« niso prevedeni v slovenščino niti za pokušino.

¹⁰⁰ Bonitz: *perducta ad actum potentia*; prim. še *Nikomahova etika*, 1170a16.

¹⁰¹ Tu je izvor Vicovega aksioma: *verum et factum convertuntur*.

¹⁰² 1051a32: »po številu« je posamezno, ker je števno kot poedinka, individuum.

¹⁰³ To poglavje se vrača na vprašanje resnice in zmote ter biti kot resnice, o čemer je Aristoteles deloma razpravljal v V. knjigi »Metafizike«, E 4. Temu poglavju so dala

skost teh naznanil ali njihovih nasprotij, medtem ko pa je bivajoče [v najpristnejšem smislu]¹⁰⁴ (τὸ δὲ κυριώτατα ὄν) resnica ali zmota (ἀληθές ἢ ψεῦδος)¹⁰⁵, le-to pa je glede na stvari odvisno od njihovega stanja sestavljenosti ali razčlenjenosti (συγκεῖσθαι ἢ διρησῆσθαι), tako da je v stanju resnice (ἀληθεύει) tisti, ki o razčlenjenem meni, da je razčlenjeno, in o sestavljenem, da je sestavljeno, medtem ko je v zmoti tisti, katerega domnevanje je v nasprotnem stanju, kakor je stanje stvari (πράγματα)¹⁰⁶, se zastavi vprašanje, kdaj biva ali ne biva to, kar tu imenujemo 'resnično' ali 'napačno'? Treba je namreč razmotriti, kaj s tem povemo. Ti namreč gotovo nisi svetlolas¹⁰⁷ zaradi tega, ker si mi zamišljamo, da si ti resnično svetlolas, temveč zaradi tega, ker si ti svetlolas, smo mi, ki to izrekamo, v resnici. –

1051b9 Če pa so tedaj nekatere stvari vedno sestavljene in ni mogoče, da bi jih raz-//10/ členili, druge pa so vedno razčlenjene in ni mogoče, da bi jih povezali, in če spet nekatere dopuščajo oba nasprotna načina, saj biti (τὸ εἶναι) pomeni biti povezan in biti eno (ἔν εἶναι), nebit pa ne biti povezan in biti mnogo stvari: potemtam glede prigodnih stvari (ἐνδεχόμενα) eno in isto mnenje¹⁰⁸ ter ena in ista izpovedba more postati napačna in resnična, tako da se more pripetiti, da smo sedaj v resnici, drugič pa v zmoti; toda z ozirom na stvari, ki ne morejo biti drugačne, kakor so, ne moreta isto mnenje in govor postati zdaj resnica, drugič pa zmota, temveč so vedno ene in iste trditve resnične in napačne.

1051b17 Kaj pa je tedaj glede nesestavljenih stvari¹⁰⁹ (ἄσύνθετα) bit (τὸ εἶναι) ali nebit in resnica ali zmota? Stvar te vrste namreč ni sestavljena, tako da bi bivala, kadar bi bila sestavljena, toda ne bi bivala, /20/ kadar bi bila razdeljena, prav kakor pravimo, da je les bel ali prekotnica nesoizmerljiva: prav tako pa nadalje niti resnica in zmota ne bosta prisotni na

novo luč Heideggrova predavanja »Logika, Vprašanje o resnici«, prim. GA 21, str. 174-176. Prim. o tem V. Kalan, Heidegger in Aristoteles, *Phainomena*, V, št. 15-16, (1996), str. 150. Aristotelovo teorijo resnice je prevzel Tomaž Akvinski in jo razvil v smeri realizma resnice: *Esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus*, *Summa theologiae* Ia, qu XVI, art. 1.

¹⁰⁴ Izloča Ross – Ross II, str. 274-5; 1051b1: Heideggrov prevod se glasi »od vsega najbolj samolastno bivajoče« (das allereigentlichste Seiende).

¹⁰⁵ Heideggrov prevod: »odkritost in zakritost«.

¹⁰⁶ Bonitz: Resnica je v tem, da se mišljenje samo izenači naravi stvari; prim. Int. 19a33: *lógoi = prágmata*.

¹⁰⁷ Različica: »bel«.

¹⁰⁸ Doksa je sodba, mnenje, opinatio (Bonitz), ki je na sredi med scientia, znanostjo in ignorantia, nevednostjo; prim. tudi Platon, Simposion, 202a in APo. 89a2.

¹⁰⁹ O nesestavljenih stvareh prim. De An. Γ. 430a26 – *nósis ton adiairéton* in *O duši*, (1993), str. 213.

enak način kakor pri sestavljenih stvareh. Ali pa prav kakor niti resnica ni taista ($\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) pri enostavnih in sestavljenih stvareh, tako tudi bit ni taista, temveč je glede nesestavljenega resnica ali zmota sedaj tole: dotakniti se ga in ga izrekati ($\theta\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$)¹¹⁰ je resnica (ni namreč isto izjava in izrek¹¹¹), nevednost pa je ne doseči ga (glede bistva ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$)) ni mogoče biti prevaran drugače kakor po naključju; podobno pa je tudi z ozirom na nesestavljene bitnosti: tudi glede njih namreč ni mogoče biti prevaran, in vse te bitnosti so v dejanskosti, ne v možnosti, saj bi tedaj nastajale in propadale; zdaj pa bivajoče samo po sebi ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$)¹¹² ne nastaja niti ne pro-/30/ pada¹¹³, saj bi moralo nastati iz nečesa; – tedaj pa glede vseh tistih stvari, ki so prav kakor neka bit in v dejanskosti ($\acute{o}\pi\epsilon\rho\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\acute{\iota}\ \tau\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$), ni mogoče biti prevaran¹¹⁴, temveč jih je mogoče samo ali misliti (voeĩv) ali ne: glede teh stvari se zastavlja samo vprašanje o bistvu, [ne pa]¹¹⁵ ali so takšne ali ne);

1051b 33 toda glede biti kot resnice in nebiti, ki je zmota, je z ene strani tu resnica, če je tu povezanost, in zmota, če ni te povezanosti; toda z druge strani eno, če je res ravno bit ($\acute{\epsilon}\acute{\iota}\pi\epsilon\rho\ \delta\upsilon\nu$), biva na ta način, /**[1052a]** če pa ne biva na ta način, ne biva; resnica pa je v tem, da te stvari mislimo; zmota pa tu ne obstaja niti prevara, temveč nevednost, toda ne takšna, kakor je slepota: to bi bilo namreč primerljivo s slepoto, ako nekdo sploh ne bi imel miselne zmožnosti.

1052a 4 Očividno pa je tudi, da glede negibljivih stvari, ako kdo predpostavlja negibljive stvari ($\acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\alpha$), ni mogoča prevara glede na čas kdaj. Če si na primer o trikotniku zamišljamo, da se ne spreminja, tedaj si ne bomo mogli zamišljati, da včasih ima vsoto kotov dva prava kota, včasih pa ne (tedaj bi se namreč spreminjal), marveč moremo samo meniti, da nekaj ima neko lastnost, nekaj pa ne, na primer, da nobeno sodo število ni praštevilo, ali da nekatera so, nekatera pa ne; toda z ozirom na to, kar je številčno eno, ne moremo meniti niti /10/ tega: ne bomo si namreč mogli nadalje zamišljati, da nekatera so to, druga pa ne, temveč bomo tu nujno ali v resnici ali pa v zmoti, ker ta stvar vedno biva na tak način.

Prevedel dr. Valentin Kalan

¹¹⁰ O tem, da um enostavne bitnosti dojema z dotikom, tangendo, prim. tudi A. 1072b21

¹¹¹ 1051b 25: $\phi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$; prim. še zgoraj 1041a 15 ter V. Kalan, 1976, op. cit. str. 393.

¹¹² Ross. »the pure form«.

¹¹³ Prim. Z. 1033b17.

¹¹⁴ Prim. Z. 1041a 15.

¹¹⁵ Bonitzova konjektura.

Valentin Kalan
*Ritem bivanja: Aristotelova fenomenologija možnosti
in stvarnosti*

»Čeprav se namreč eno in bit izrekata večstransko, pa je na odločilen način bit dovršena dejanskost (ἐντελέχεια)« (*de An.* 412b8-9).

Filozofska raziskovanja se veliko posveča splošnemu pomenu možnosti in dejanskosti, saj utrip možnosti in dejanskosti tvori jedro bivanja. Zlasti stvarnost, ki ji pravimo tudi dejanskost, realnost in resničnost, spada med temeljne pojme filozofije – tega pa seveda nikakor ne moremo reči za možnost. Slovenski filozof France Veber je svoje glavno delo, ki ga je 1939 izdala slovenska Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani, naslovil kot »Vprašanje stvarnosti«, v javnem mnenju pa pogosto celotna moderna znanost velja za »pristno filozofijo dejanskosti« (Nietzsche). Mi se bomo zaustavili pri Aristotelovem filozofemu o možnosti in dejanskosti, ki ni le predmet literature o Aristotelu v splošnem, temveč tudi predmet številnih pomembnih filozofskih in filoloških člankov. Ob obilju raziskav ne bom še enkrat prikazoval Aristotelov nauk v celoti, marveč se bom omejil na nekatere značilnosti Aristotelovega razpravljanja, ki naj pripravijo intonacijo za branje prevoda IX. knjige (knjiga Θ) *Metafizike*, ki je monografija o δύναμις in ἐνέργεια, latinsko o potentia in actus, v slovenskem prevodu o »zmožnosti in dejanskosti« oz. o »možnosti in stvarnosti«.

Raziskavo možnosti in stvarnosti Aristoteles uvede kot nadaljevanje ontološke teorije kategorij, predvsem prve kategorije bitnosti (οὐσία). Zato je prevladalo mnenje, da možnost in stvarnost spadata med kategorije. Toda za Aristotela je obravnava dynamis in energieia drugače usmerjena kakor pa vpraševanje o bivajočem, kolikor je bivajoče. Bivajoče se ne izreka na en način, μοναχῶς, kakor za Parmenida in Platona, temveč vsaj na dva načina, διχῶς, kakor pravi Aristoteles v začetku 1. poglavja knjige Θ, medtem ko na začetku 10. poglavja te knjige (1051a34sl.) razlikuje celo tri načine izrekanja bivajočega: poleg bivajočega po likih naznanil oz. kategorij in bivajočega glede na možnost in dejanskost namreč razlikuje še tretji način biti, to je bivajoče kot resnično ali neresnično, ne da bi razlagal notranjo povezavo teh treh načinov biti. Naposled pa Aristoteles pozna še četrty način biti, to je slučajno bivajoče ali bivajoče κατὰ συμβεβηχός.¹ Tako dobimo četverno razvejanost biti: prisotnost, možnost, slučajnost in resničnost.

¹ Prim. spremno besedo k prevodu *Metafizike*, »Žar (aither) evropske modrosti« (v pripravi za tisk).

Bit kot resnico Aristoteles obravnava na več mestih zlasti knjigi »E« (VI. 4) in v zadnjem poglavju knjige Theta (XI. 10), bit po naključju zlasti v knjigi »E« (VI. 2-3) in v filozofskem slovarju (V. 30), bit kot bitnost in s tem bit kategorij pa v VII. in VIII. knjigi. Četrto razliko biti, bit kot možnost in bit kot dejanskost pa Aristoteles obravnava predvsem v knjigi Theta.

Pri tem je pomembno videti, da mnogostranost (*πολλαχῶς*) ali večstranost (*πλεοναχῶς*) izrekanja bivajočega vključuje dva vidika, enkrat pomenu mnogostranost kategorij, to je mreža pojmov, drugič pa mnogostranost biti same. Na tej dvojnosti v mnogostranosti gradi svoje razumevanje Aristotela Martin Heidegger, zlasti v svojih predavanjih o Aristotelovi Metafiziki (*Θ* 1-3), s podnaslovom »O bistvu in dejanskosti moči« (poletni semester 1931). To mnogostranost bivajočega je treba razumeti v okviru spora o bivajočem oz. spora o biti, ki ga je Heidegger s Platonovimi besedami iz dialoga *Sofist* označil kot pravo filozofsko gigantomahijo zaradi spora o interpretaciji biti, *γυαντομαχία τις διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας* (Platon, *Sph.*246a). Glede biti je Parmenides izrekel predvsem to, da je eno. Proti Parmenidu je Aristoteles v *Fiziki* (A 3, 186a22sl.) uvidel, da ima bivajoče svojo členitev in mnogostranost, in dokazoval, da se bivajoče ne izreka enovito, temveč na več načinov.

Ta mnogostranost biti pa zastavlja vprašanje enotnosti biti. Ker bit ne dopušča definicijskega določanja, je Aristoteles dokazoval, da enotnost biti ni rod (*Metaph. B* (III) 3). Zato se bit ne izreka sinonimno, enopomensko (*univoce*), niti ni v besedi bit navzoča poljubna mnogopomenskost (*aequivoce*), temveč se bit izreka po sorazmerju, z nanašanjem, *ἀναφέρεσθαι*, na eno ali z izrekanjem, *ἀναλέγειν*, glede na eno, ki je počelo, narava ali bitnost. To nanašanje je Aristoteles imenoval tudi *ἀναλογία*, ki jo je pojasnjeval z novo analogijo, to je primer zdravja. Analogija velja tako za pojem biti kakor za pojem enega, nato pa tudi za pojem dobrega. Vendar pa naj vprašanje analogije bivajočega sedaj pustimo odprto, ker ne moremo odpirati vprašanja *analogiae entis* srednjeveške in novoveške metafizike. Ostanimo pri uvidu, da mnogostranost biti kaže na nenavadne razsežnosti razlikovanja biti in bivajočega, razlikovanja ali »ontološke difference«, ki je starejše kakor znanost in teoretsko dojemanje.

Do aktualnega pomena Aristotelove razumevanja biti bomo v nadaljnjem skušali priti priti z metodo fenomenološke destrukcije. Prva naloga je tedaj v tem, da se zrahlja običajno mnenje, da je Aristotelov nauk o biti »nauk o substanci«. To je zmota, ki je deloma zrasla iz nezadostne razlage *πολλαχῶς*. Razlaga enotnosti biti s pomočjo analogije biti po Heideggeru ni rešitev vprašanja biti, temveč samo »naslov za najtršo aporijo, za brezizhod-

nost, v katero je do danes zazidano vse antično in s tem vse naslednje filozofiranje².

V desetih poglavjih knjige Θ Aristoteles v prvem delu obravnava bit kot možnost (cc. 1-5), v nadaljevanju bit kot dejanskost (cc. 6-9), celotna razprava pa se zaključi z bitjo kot resnico (c. 10). Razprava se začne za razlago možnosti kot počela gibanja in razlikuje med razumnimi in nerazumnimi možnostmi in silami. Nato Aristoteles podaja kritiko nezadostnih razlikovanj med možnostjo in stvarnostjo pri megarikih. Različne možnosti se udeležujejo na različne načine: naravne sile in zmožnosti delujejo po nujnosti, pri razumnih pa o njihovem udeleževanju odloča neko drugo počelo: to je izbira, namen in odločitev.

Pri razlagi biti kot dejanskosti je izhodišče določitev dejanskosti kot obstoja in prisostvovanja ($\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$). Nato Aristoteles proučuje okoliščine, kdaj so stvari v možnosti, kdaj v dejanskosti in v zvezi s tem prikaže pogoje in ovire udeležanja in delovanja možnosti. Pri tem stalno upošteva razliko in podobnost med udeležanjem možnosti v naravnem procesu postajanja ter pri tehnični proizvodnji in umetniškem ustvarjanju. Za celotno Aristotelovo filozofijo je zlasti pomembna teza o prednosti dejanskosti pred možnostjo, ki je osnova za Aristotelo razumevanje božanstva kot večnega življenja prve bitnosti. V zvezi s prednostjo dejanskosti pred možnostjo je pomembna Aristotelova teza, da je zlo po dejanskosti slabše od zla v možnosti, da pa zlo po sebi ne obstaja, da potemtakem večna bit ne more biti zla. Tako rekoč mimogrede Aristoteles obravnava pojme možnosti in nemožnosti v logičnem pomenu ter odnos možnosti in stvarnosti pri matematičnih predmetih.

1. Bit kot možnost in možnost: δύναμις, kot fenomen

Določilo možnosti oz. zmožnosti je preko Aristotelove teorije narave in človeka, pravzaprav njegove »duše«, postalo temeljni način sodobnega razumevanja narave, človeka in sveta sploh. V luči Aristotelove teorije možnosti je sploh šele mogoče razumeti govor o »človeku kot bitju (neomejenih) možnosti«, aristotelsko intonacijo pa imajo tudi bolj dramatične izjave, na primer Nietzschejeva: »Jaz nisem človek, jaz sem dinamit.«³

² M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*, Frankfurt 1992, GA 33, str. 46. V nadaljnjem bomo to delo navajali samo s številkami strani v oklepajih v tekočem besedilu.

³ F. Nietzsche, *Ecce homo*, KSA 6, 365 in slov. prev., Ljubljana 1989, str. 259.

V 1. poglavju (Θ 1) Aristoteles najprej ugotavlja, da o δύναμις in o »moči« oz. »biti zmožen«, govorimo na več načinov. Beseda moč je torej na podoben način homonimna kakor pojem biti. Ena beseda tako v grščini kakor v noveevropskih jezikih označuje cel niz fenomenov. Tako Heidegger navaja kar devet nemških besed za pojem dynamis: Kraft – sila, Fähigkeit – sposobnost, Kunst – umetnost, Befähigung – usposobljenost, Anlage – nagnjenje, Eignung – primernost, Begabung – nadarjenost, Geschicklichkeit – spretnost, Fertigkeit – ročnost, Vermögen – zmožnost, Macht – moč, Gewalt – oblast (33. 72 in 75). Prva filozofska naloga je, da podamo vrste sil z vidika enotnosti razčlenjene bistvene zgradbe sile (115-6). Odločilno za opisovanje fenomena sile, moči in zmožnosti pa je, da se opira na nam vsem znan fenomen gibanja: gibanje namreč pomeni bit; nebit je lahko marsikaj, ne more pa biti v gibanju (1046b32sl.).

Aristoteles najprej razlikuje med dvema pomenoma zmožnosti:

1. δύναμις v običajnem pomenu, ki se nanaša na gibanje, κατὰ κίνησιν (1046a2). To so sile in dejavnosti (ἐνεργείαι), kakršne so na delu pri gibanju. Gre za zmožnosti v množini. V običajnem smislu je gibanje tudi energieia (1047a32). Ta pojem dynamis je blizu tistega, kar danes označuje beseda »energija«.

2. δύναμις, ki sega širše in obsega več (1046a1) – gre za možnost in dejanskost »v ednini«, ki pomeni bistveno spremembo pomena k »višjemu pomenu«, ki je ravno »odločilno temeljno spoznanje celotnega Aristotelovega filozofiranja« (ib. 51). Tedaj gre za bivanje na način možnosti – to je ravno bistveni pomen ontološkega pojma možnosti. Toda pri vprašanju o bistveni možnosti vprašanje gibanja ni izpuščeno, vendar možnost tedaj ni upoštevana glede na gibanje.

Je pa nekaj zmožnosti, ki se izrekajo homonimno (1046a6), in sicer:

1) δύναμις v prenesenem, metaforičnem pomenu nastopa matematiki oz. geometriji, kakor Aristoteles razloži v V. knjigi (Δ 12): tedaj zmožnost pomeni potenco števila (1019b33). Takšna možnost je tu izločena, ker se ne nanaša na gibanje.

2) Druga vrsta možnosti, ki se izreka homonimno, je logični pomen, ki se nanaša na govorjenje in izjavljanje: to je možnost κατὰ ἀπόφρασις (62). S tem je označeno to, kar se medsebojno ujema, sklada ali ne, pri čemer je nemogoče tisto, česar nasprotje je nujno resnično (1019b23). Dynaton in adynaton pomenita v fenomenološki logiki združljivost ali nelzdruljivost, skladnost ali neskladnost, «ein Unverträglichsein und Verträglichsein«. K razumevanju tega ἄδύνατον spada upoštevanje stavka o protislovju. Na ta način je sicer homonimni pojem možnega povezan z bitjo in resnico

(1019b30sl.). Čeprav ima ta preneseni pojem dynamis zvezo z resnico, ga Aristoteles tukaj ne obravnava, ker ni v povezavi gibanjem.

Tako pridemo do odločilne opredelitve δύναμις, ki se glasi: »(spreminjevalno) počelo gibanja ali preobračanja, ki se nahaja v drugem, ali v stvari sami, kolikor je druga« (1019a15, 1020a5, 1046a11). Zmožnost ali moč je izhodišče za preobrat oz. spreminjanja. To preobračanje je izzvano v drugem ali pa v istem bivajočem, v katerem je izzivajoče bivajoče. Heidegger se sprašuje, ali ni govoriti o »silah narave« ali o »zmožnostih človeške duše« uporabljati »naivna hipostaziranja«, kar bi torej pomenilo »čisto mitologijo« (73). Heidegger zastavlja tudi niz vprašanj zelo razširjeni teoriji, ki »nastavitev sil v stvareh, objektih samih, zvaja na prenos subjektivnih doživljajev ven v objekte« (75). Heideggrova teza je, da moč oz. sila ni niti »nekaj subjektivnega niti nekaj objektivnega« (76).

V zvezi s pojmom sile in moči se v znanostih postavlja vprašanje vzročnosti. Kakor ne moremo zaznati sile, tako tudi neposredno ne vidimo »učinkov«: »Kot učinek nekaj izkusimo le tedaj, kadar ga vzamemo kot: povzročeno s pomočjo nečega drugega, torej od sile kot vzroka« (78). Sila ima značaj vzročnosti (Ursache-seins): »Vzrok: izvorna, izviranje dopušča-joča stvar« (80). Aristotelova dynamis je neke vrste vzrok, toda ne v smislu razmerja vzrok-účinek, marveč je sila izhodišče, je »tisto, od koder« za preobrat in sicer je to izhodišče na ta način, da je izhodišče nekaj drugega kakor obračajoče se (83).

Od vodilnega pomena δύναμις nato Aristoteles preide k samolastem proučevanju zmožnosti, ki se začne z razlikovanjem dveh načinov delovanja sile:

1. prvi način delovanja sile je »zmožnost utrpevanja« (1046a11) v tem smislu, da nekaj more neko dejavnost dopustiti, izdržati ali prenesti. Zato Heidegger to moč imenuje »zmožnost prenašanja« oz. »vzdržljivost«. Takšna moč je zmožnost utrpevajočega spreminjanja, ko se stvari more nekaj »zgoditi«;

2. Drugi način delovanja te sile zadržanje neutrpevanja (ἀπάθεια) (1041a11-12) na slabše, ki ji pravimo odpornost (87). To neprenašanje je neutrpevanje kot izdržanje nasproti vsakršni poškodbi ali uničenju.

Oba načina sile pa sta v odnosu nasproti nečemu, kar deluje proti njima (ποτεῖν). Toda delovanje in prestajanje sta pojasnjena od strani moči utrpevanja, in sicer zato, ker se sila najprej izkusi skozi upiranje oz. odpor: »odpirajoče samo je silno in sila« (91). Vendar pa bo v nadaljnjem vodilni pojem moči iz zmožnosti vedno razumljen kot počelo spreminjanja in kot »zmožnost delovanja in utrpevanja« (1046a19-20). Sila kot prenašanje in izdržanje je v sebi nanesena na takšno stvar, ki ima z njo opraviti. S tem je v

vodilnem pomenu sile izrečena tudi sila delovanja ($\pi\omega\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$), ki jo izraža slovenska beseda »činitelj« (93).

Zgodovinsko in stvarno je v najtesnejšem odnosu z Aristotelovim razumevanjem zmožnosti Leibnizova vpeljava pojma sile v matematično »prirodno filozofijo« (Newtonov izraz za fiziko) oz. fiziko. Leibniz se obrne proti določitvi biti naravnih stvari z extensio, razsežnostjo. Bit naravnih stvari je actio, agere, učinkovanje. To pojmovanje je Leibniz razvil v svojem »Poizkusu nauka dinamike« (*Specimen dynamicum...*) (1695). Bistvo substance je stremljenje (nisus) in protistremljenje, gibanje in upiranje (renisus). Leibniz je bil hkrati prepričan, da je s tem doslej nespoznan Aristotelov nauk o dýnamis in enérgeia privedel do razvidnih pojmov (98).

Nadaljnja značilnost sile se nahaja v znati kot »spoznati se na ...« v smislu mojstrstva. To je moč, ki v sebi nosi načrt možne popolnosti delovanja, to je izbrano delovanje, $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ (Δ 12, 1019a23). V moči glede na gibanje je odnos do telosa. Moč vsebuje moment naravnosti proti koncu, zaključku in dovršenosti. Teleološki moment delovanja spada k bistvu moči. Fenomene prenašanja, upiranja in naravnosti h koncu imenujemo, da bi pojasnili notranji odnos do sile delovanja v aktivnem smislu.

Moč je enkrat moč delovanja in enkrat moč prenašanja. Zdaj vznikne vprašanje, ali sta s tem mišljeni dve sili ali samo ena. Aristoteles pravi enostavno: »Torej je izkazano, da je zmožnost delovati in utrpevati v določenem smislu ena, ... v drugem smislu pa je razlikovana« (1046a19-22). Sila je odnos delovanja do utrpevanja in obratno. Bistvo sile se je razdelilo na dve sili. Bit sile je delovanje in utrpevanje kot eno: to je 'ontološki' pojem sile. Kadar pa je mišljena ena ali druga od obeh k biti sile pripadajočih sil, tedaj razumemo silo kot ontični fenomen. Pri Aristotelu imamo »notranji preplet ontološkega in ontičnega pojma sile« (107). Sila ne obstoji iz dveh sil, temveč je tedaj, kadar je bit sile prisotna v nekem bivajočem, bivajoče samo razcepljeno na dve sili. Dvostransko, enotno bistvo sile je bistvo Aristotelove ontološke razlage sile:

1. Sila kot enotna je bit,
2. Sila kot vselej ena ali druga je določeno bivajoče.

K vodilnem pomenu sile pripada nemoč: »za isto stvar ter glede na isto stvar za vsako zmožnost obstaja tudi nezmožnost« (1046a30/31). Ne gre le za to, da poleg moči obstaja tudi nemoč, 'im-potentia', temveč je moč v »nekem odlikovanem smislu izpostavljena in zavezana odtegnitvi in manjkanju ($\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$)« (112). Vsaka moč je posest, ki ji ustreza izgubljanje.

Dynamis kot enotnost delovanja in utrpevanja je odločilna za Aristotelovo določitev narave: »Tudi narava ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) je namreč v taistem rodu z zmožnostjo« (Θ 8, 1049b8). Toda narava je dynamis v svoji dejanskosti, ki

je dejanskost gibanja, kakor je vidno ravno v Aristotelovi opredelitvi gibanja v *Fiziki*. Gibanje je namreč ena dejanskost, ki je udejstvovanje dejavne in utrpevajoče sile oz. moči (*Physica*, Γ 3, 202a13sl.): to velja tako za naravna gibanja kakor za življenjske fenomene zaznavanja in mišljenja.⁴ V bistvenem moč pomeni »možno mesto« (115) za preobračanje (μεταβολή), kot vzajemni odnos med aktivnim uveljavljanjem in pasivnim prenašanjem.

V 2. poglavju (Θ 2) Aristoteles podaja delitev moči na nerazumne (ἄλογοι) in razumne (μετὰ λόγου) (1046b1-2). Ta delitev je dobljena v posegu nazaj na delitev bivajočega na neživo naravo (ἄψυχα) in svet življenja, tj. oživljene ali žive narave (ἔμψυχα). Način biti življenja odlikujeta dve značilnosti: gibanje in zaznavanje (*de An.* 403b 25). Z gibanjem je mišljeno sebe-gibanje, čeprav po Aristotelu v nasprotju s Platonom, to, kar giblje samega sebe, ni duša, temveč celotno živo bitje⁵.

Obstajata pa dva dela duše, razumni (τὸ λόγων ἔχον) in nerazumni (EN Z2, 1139a4). V Aristotelovi določitvi človeka kot živega bitja, ki ima logos, to imetje (ἔχειν) logosa ni nek dodatek ali pridevek, marveč način človekovega življenja, njegov način biti. Ta logos Heidegger prevaja kot izvedenost – Kundschaft (128).

Moči na osnovi izvedenosti, t. i. moči, ki temeljijo na znanju, so umetnosti in proizvodjalne znanosti (1046b2-4). Tu je pomembna povezava med znanostjo (ἐπιστήμη) oz. umetnostjo (τέχνη) in močjo. Nerazumne zmožnosti se nanašajo samo na en objekt, medtem ko se iste večje moči nanašajo na stvar in na njeno nasprotje, na primer zdravlilstvo se nanaša na bolezen in na zdravljenje (132) (1046b4-7). Zmožnosti je nujno dano notranje nasprotno področje: neko področje je najprej dano, in znotraj njega nujno obstaja nasprotje. Neko področje se odpira z logosom, ki pa vedno razodeva stvar samo in njeno odtegnitev (στέρησις) (134) (1046b8-9).

Logos v prvi vrsti pomeni izvedenost in očitnost tistega, kar naj bo izdelano, nato pa tudi pretresanje izdelovanja. Pomen logosa kot izjave je izveden nasproti pomenu logosa kot oblike (eidos-a). Toda znanost ni samo spoznanje, je tudi duševna zmožnost: razumna moč je pričujoča samo, kjer je duša in živeče bitje. Znanost se nanaša na nasprotja, omogoča jo govor, nanaša pa se tudi na gibanje, ki je neke vrste dogajanja. Razumska zmožnost je izhodišče za preobrat, ker spada v dušo, in sicer njen razumski del (1046b16-21). Toda duša je izhodišče za gibanje ne kot um, marveč kot stremeča. Racionalna zmožnost je v odnosu do gibanja samo preko duše, ki ima željo in hotenje (*de An.* Γ 9, 433a5sl.). Toda duša ni neka stvar, ki

⁴ Prim. J. Stallmach, o. c. str. 45 in G. Picht (1980), str. 304.

⁵ Aristoteles: *O duši* (1993), str. 78 (A 3, 405b3sl.) ter *Physica* VIII, 252b22 in 254b14sl.

deluje v telesu, temveč je čisto določena temeljna struktura živeče biti (153-54).

Bistvo razumne zmožnosti je tudi določilo nekaj napraviti tako ali tako, dobro ali ne (1046b25). Ta dvojnost moči in zmožnosti pomeni notranjo omejenost in ničnost vsake vsake razumske zmožnosti. Ta omejitev zmožnosti pomeni njeno notranjo končnost: »Kjer je sila in moč, tam je končnost« (33, 158).

V 3. poglavju Aristoteles obravnava dejanskost zmožnosti z ozirom na gibanje. Vprašanje možnosti je tako povezano z vprašanjem razumetja dejanskosti in s tem pojmovanje bistva biti sploh. Aristoteles kritizira megarsko razumevanje sile in možnosti, ki je zajeto v podmeni, »da je nekaj zmožno (δύνασθαι) za nekaj zgolj tedaj, kadar je res v dejavnosti (ὄταν ἐνεργῆ)« (1046b 29/30). Neka moč ali sila je to le tedaj, kadar se uresničuje, kadar je na delu (168). Aristoteles in megariki so si edini o tem, da je dejanskost »pričujočnost nečesa«, ta prisotnost pa je razumljena kot izdelanost (180).

Aristoteles pa meni, da zmožnost more biti dejansko pričujoča, četudi ne udeležujoča. Prisotnost dynamis vidi Aristoteles v imetju (ἔχειν). Neka razumna zmožnost ali veščina je pričujoča in dejanska, če jo imamo: »Biti zmožen pomeni po Aristotelu δύναμιν ἔχειν; po megarikih pa nasprotno: ἐνεργεῖν« (182).

Imeti zmožnost je držati moč za sebe in jo hkrati obdržati za. Takšni pomeni grščine pridejo do veljave tudi v izrazu ἔξις (183). Neizvrševanje neke zmožnosti še ne pomeni njene odsotnosti in izvajanje ni enostavno samo prisotnost. Izvrševanje ali vršitev zmožnosti, tako je treba razumeti Heideggrovo besedo »Vollzug«, je izvajanje nečesa, kar je že pričujoče. Izvrševanje je »biti-na-delu«. Neizvrševanje pa ni izginotje zmožnosti, temveč prekinitev ali dokončanje. Izginotje zmožnosti povzročijo docela druge značilnosti biti in dogajanja: pozabljenje, nesreča, čas (1047a1). Z drugimi besedami: uresničitev moči v opravljanju ni isto kot dejanskost moči (189-190).

Vprašanje dejanskosti zmožnosti Aristoteles pride do izraza ob dejanskosti zaznavanja in zaznavne zmožnosti. Po megarski domnevi je zaznavno bivajoče dejansko le ob izvedbi zaznavanja (1047a8). Megarska teorija možnosti uporabljena na teorijo zaznavanja vodi v aporije Protagorove teorije, ki sta jih razgrnila Platon v dialogu *Theaitetos* in Aristoteles – zlasti v IV. knjigi *Metafizike*. Za Aristotela je čutno zaznavanje zmožnost (dynamis) ter odnos in razmerje (logos) določene vrste živečega bitja do »določenega, v določenem oziru dojetega neživečega bivajočega« (195). Ta ἄψυχα so lastnosti kot zaznavne : npr. hladno ali toplo, barvasto, zvočno itd.

Nasproti Protagorovem nauku Aristoteles predpostavlja takšno bivajoče, ki je zmožno (*dynatón*), da bi bilo dojeto: zaznavno bivajoče je kot moči-bit-i-zaznano (*das Wahrgenommenwerden-könnende*, 200) pogoj čutnega zaznavanja. Aristoteles je poskušal pokazati, »da se dejanskost zaznavnega kot takšnega ne nahaja v izvrševanju (*Vollzug*) zaznavanja« (201)⁶.

Vprašanje se glasi: kako more biti neživo bivajoče kot bivajoče po sebi razodeto *αἰσθητόν* za človekovo dušo. Aristoteles ni mogel, po Heideggru, dojeti lastno bistvo in bit tistega, kar tvori »vmesnost«, *das Zwischen*, med zaznavno bivajočim, *αἰσθητόν*, kot takšnim in med čutnim zaznavanjem kot takšnim in kar omogoča čudež zaznavanja (202). Gre za možnost pripadanja svetu, *Weltzugehörigkeit*. Tudi fenomen zaznavanja ima svoje raznotere manifestacije, in sicer ravno zato, ker zavzema »svojevrstno posredujoč vmesni položaj med stvarmi in človekom, med subjektom in objektom«⁷ Teorija megarikov se glasi: »Vendar pa neko živeče bitje še celo niti zaznave ne bi moglo 'imeti', če ni (dokler ni) zajeto v zaznavanje in torej ni na delu« (1047a7-8) (203).

Čeprav zaznavanje ni večšina in ne napravi nobenega dela kot za sebe prisotnega bivajočega, je dejavnost zaznavanja označena z besedo *ἐνεργεῖν*: biti na delu, da bi nekaj povzeli iz skritosti, da bi nekaj opazili in to za-znali, »wahr-nehmen«, vzeli v varstvo (204). Umik iz izvajanja zaznavanja zato ni izginotje zaznave, marveč je to svojstvo »ne-več in še-ne-izvajanje« zaznavanja, ki šele omogoči izkušnjo zaznavanja (206).

Tako je izkazano, da megarska teorija odstranjuje in ukinja (1047a14,20) nekaj, kar omogoča dejanskost gibanja in postajanja, to pa je razlika (*héteron*) (1047a19) med možnostjo in dejanskostjo (212). Megarska ukinitivnost možnosti ukinja gibanje, ker sta tako možnost kakor dejanskost bistveno v odnosu do gibanja, *κίνησις*. Pri megarikih moč izgine v dejanskosti (*energeia*). Megariki pa po Heideggru tudi niso imeli pravega pojma dejanskosti, *ἐνέργεια*: »ravno niso videli, da je *enérgeia* qua *enérgeia* dejanskost glede na gibanje« (214). Prav tako pa je pravo razločevanje možnosti in dejanskosti možno le ob »stalnem držati se *κίνησις*«: tako sta bit možnosti in bit dejanskost sta »načina biti-v-gibanju« (216). Tako pride Aristoteles do svoje »definicije« biti kot zmožnosti: »Je pa zmožna tista stvar, za katero ne bo nič nemogočega, če nastopi dejanskost tistega, za kar se pravi, da ima zmožnost« (1047a24-26).

Pri tej definiciji so pomembni trije momenti:

Ne gre za bistvo zmožnosti, temveč za bit (*eínai*, *ésti*) zmožnega (220),

⁶ Prim. o tem Aristoteles, *O duši* (1993), str. 36sl.

⁷ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, str. 162.

1. V opredelitev dejanskosti možnega kot možnega je vključena *energeia* kot »biti-na-delu«;

2. Bit zmožnosti se določa z izvrševanjem tega, kar je moč prevzela na sebe: biti zmožen je »moči-vzeti-nase«, *ἐνδέχεσθαι* (1047a26).

3. Heidegger svojo razlago zaključí z znamenito pohvalo Aristotelove teorije možnosti: »S tem stavkom je izrečeno največje filozofsko spoznanje antike« (219).

2. Bit kot dejanskost: *ἐνέργεια* in *ἐντελέχεια*

Iz opazovanja zmožnosti je bilo razvidno, da je »vprašanje po bistvu *dynamis* je šele tedaj v polnosti postavljeno in odgovorjeno, če je sodoločeno tudi bistvo pripadajoče dejanskosti« (222). Šele tedaj, ko je *energeia* vpotegnjena v temo, ima smisel govoriti o pomenu *energeia* in *entelecheia*.

V dosedanjem opazovanju možnosti in dejanskosti sta bili obe določili upoštevani glede na gibanje. Zdaj pa je treba priti do »širšega« (*ἐπι πλέον*) (1046a1) in »drugačnega« (*ἐτέρως*) (1048a30) pomena, ki mu pravimo ontološki ali metafizični pomen. To velja tako za možnost kakor za dejanskost.

Aristoteles je razumevanje biti kot dejanskosti razvil v štirih poglavjih IX. knjige (Θ 6-9). Čeprav sem pred časom že podrobneje obravnaval Aristotelovo teorijo dejanskosti⁸, bi celotno analizo rad ponovil in poglobil, od stavka do stavka. V okviru te spremljave prevoda se bom moral temu poskusu odpovedati in bom izpostavil samo nekatere manj opažene značilnosti fenomena dejanskosti, kakor nam ga skuša predstaviti Aristoteles.

Svoje novo razumevanja biti kot eksistence je Aristoteles izrazil v dveh novih besedah: *energeia* in *entelecheia*. Ne da bi se spuščali v globlje spregledovanje pomenov teh dveh izrazov, naj samo na kratko omenimo njuno jezikovno strukturo, da bi zaslišali njuno slov-nico, ki je določala njun sloves. Aristoteles je sicer v filozofskem slovarju posebej obravnaval pojem možnosti (Δ 12), ne pa tudi besedo *energeia*, dasiravno je posebno poglavje namenjeno pojmu dovršenosti in popolnosti (*τέλειον*) (Δ 16).

Beseda *ἐντελέχεια* je sestavljena iz »*ἐν τέλος ἔχειν*« in označuje, notranji ustroj, v katerem se nahaja bivajoče, ki ima svoj dovršenost, popolnost in dokončnost v sebi⁹. Ta pomen, ki ga je opazil tudi W. Jaeger¹⁰, je izra-

⁸ Prim. V. Kalan, Aristoteles (1976), str. 377-395 (knjiga, 200-209).

⁹ Prim. V. Kalan (1976), str. 377sl.

¹⁰ W. Jaeger, o. c. 409.

zil tudi Aristoteles sam: »neka stvar je namreč dovršena, ker ima v sebi svojo zvršitev (τέλος)« (1021b24-25).

Beseda ἐνέργεια je izvedena od glagola ἐνεργεῖν – »delati, izvrševati« in od ἔργον »delo, dejavnost«; ἐν ἔργῳ pomeni biti na delu, v dejanosti. Sholastika ga je prevedla z actualitas, mojster Ekchart pa je ta izraz prevedel z »Wirklichkeit«¹¹, kar je prevzel zlasti Hegel. Slovenski prevod je »dejanskost.«

Po Aristotelu se enérgeia in entelécheia najprej rabita v zvezi z gibanjem in pomenita isto: »Toda ime dejanskosti (ἐνέργεια), za katerega smo se sporazumeli, da ga uporabljamo glede na dovršenost (ἐντελέχεια), je predvsem od gibanj prešlo na druge stvari: dozdeva se namreč, da je dejanskost predvsem gibanje, zato pa tudi nebivajočim stvarjem ne dosojajo stanja gibanja...« (1047a30-33). Ker za nebivajoče stvari ne moremo reči, da so v gibanju, to pomeni, da gibanju poleg drugih značilnosti pripada bit.

Vsako gibanje je nepopolno (ἀτελής), je nepopolna entelécheia (*Physica* 257b8), ker nima v sebi lastnega telosa¹². – Pri tem pustimo ob strani vprašanje, ali je tudi samogibanje življenja, »nedovršena dejanskost«, ἐντελέχεια ἀτελής. – Nasprotno pa ima dovršena dejanskost smoter v sebi: in prav za to dejanskost je že v 6. poglavju Aristoteles spet uporabil ime ἐνέργεια in ne ἐντελέχεια, medtem ko je nedovršene dejanskosti imenoval gibanja (κινήσεις) (1048b28 in 1048b35).

Aristoteles v 6. poglavju takoj poda opredelitev dejanskosti, ki se glasi: »Je pa tedaj dejanskost (ἐνέργεια) prisostvovanje stvari (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα)« (1048a30-31). Tega obstoja ne moremo definirati, temveč lahko izkustvo dejanskosti ponazorimo z navodom, indukcijo (1048a36), ki preko generalizacije privede do uvida analogne enotnosti možnosti in dejanskosti. Možnost in dejanskost se sicer nanašata na vse druge načine izrekanja biti (Δ 7, 1017b1-2), vendar pa je Aristotelova tema sedaj prav način bivanja dejanskosti. Dejanskost je eden izmed temeljnih pomenov biti: »Čeprav se namreč eno in bit izrekata večstransko, pa je na odločilen (κυρίως) način bit dovršena dejanskost« (*de An.* B 1, 412b8-9).

Tako imamo nenavadno situacijo: običajno se za odločilen pomen biti jemlje bitnost kot substanca, v Θ 10 Aristoteles šteje za temeljni pomen bit kot resnico, sedaj pa bit kot dejanskost. Ontološki pomen možnosti in dejanskosti pa je mogoče opaziti tudi v razpravah, ki opisujejo bit kategorij, teorijo vzrokov in teorijo duše.

¹¹ Prim. G. Picht (1992), str. 38 in G. Picht (1980), str. 289.

¹² Tu moramo zanemariti težave prevajanje grškega izraza telos, ki ga ne prevajata dobro niti smoter niti cilj: bolje pa svrha, dovršenost, popolnost in konec. Telos je tečaj bivanja in njegov tek.

Poznano je, da Aristotelova teorija bivajočega opisuje posamezno stvar kot povezavo snovi in oblike, kot concretum, kontretno stvar, ki jo sestavljata snov in oblika, in v tej povezavi ima snov mesto možnosti, oblika pa mesto dejanskosti (*de An.* B 2, 414a14s.). Podobno je mnenje tudi v B 1, 412a9sl., kjer pa razlikuje dvojno dejanskost (ἐντελέχεια), pri čemer bi bila oblika, kakor je povezana s snovjo je šele »prva dejankost«, »prva entelehija« (*de An.* 412a21). Ob tem se seveda zastavlja vprašanje, ki ga tu puščam odprtega, ali smemo govoriti o »prvi« in »drugi« dejanskosti, prvi in drugi entelehiji pri Aristotelu¹³. Razmerje oblike oz. podobe Aristoteles opisuje zlasti v *Fiziki*, ki je v tem smislu tudi »metafizika«, ter jo privede na jedrnato reklo: »...narava je dvojna: z ene strani kot snov, z druge pa kot podoba (μορφή), toda le-ta je cilj (τέλος)« (*Physica* B 8, 199a30-31). Za Aristotela je podoba celo bolj narava kakor snov (*Physica*, B 1, 193b6).

Za Aristotelovo opredelitev dejanskosti kot enérgeia in entelécheia je nadallje pomembno upoštevati, da je šele s tem določilom biti bivajočega Aristoteles odgovoril na »nerešeno« – nerešeno v Aristotelovi optiki – vprašanje Platonove filozofije o odnosu med praliki in stvarmi, ki ga je Platon pojasnjeval s pojmom udeležbe ali participacije, μέθεξις. V nasprotju s Platonom Aristoteles bitnost razume kot v snovi prisostvujočo, imanentno obliko (εἶδος τὸ ἐνόν) (*Z.* 11, 1037a29). Obliko, ki dospe do svoje podobe v snovi, je Aristoteles imenoval podoba ali forma (μορφή).¹⁴ Nadalje Aristoteles šteje obliko za dejanskost, ἐντελέχεια (*de An.* B 1, 412a9-10). Dejanskost, ἐντελέχεια, ki označuje odločujoč način bivanja, je ime, ki opisuje Aristotelov odgovor na način bivanja oblike v stvari, ki se zato imenuje posamezna stvar, ki pa ima τέλος v sebi. Med dejanskostjo kot en-tel-écheia, »imeti dovršenost v sebi«¹⁵ in en-érg-eia, »biti-na-delu« obstaja strukturna enotnost, ker je delo in vršitev, ergon in telos ujemata.

Dejanskost je tudi naziv za način biti bistvene biti (*H.* 3, 1043b2), ki se poslej imenuje prva bitnost, »prva substanca« (οὐσία πρώτη) (*Z.* 11, 1037a5). Aristotelova prva bitnost ni več splošna bitnost, ki bi bila le možna, temveč je individualna eksistenca (*Λ* 5, 107128-9). Če Aristoteles ne bi dejanskosti štel za odločilen način prisotnosti, ne bi teorije bitnosti dopolnil s filozofemom o možnosti in dejanskosti. Za Aristotela zato podobno kakor za Kanta in za fundamentalno ontologijo, eksistenca ali bivanje (τὸ ἔστι) ni predikat stvari (*H.* 2, 1042b25).

¹³ O tem E. Berti (1996), 304sl.

¹⁴ μορφή Heidegger prevaja kot »vtisk« (Gepräge), prim. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, MHGA 24, str. 149sl.

¹⁵ Renesančni aristotelik Ermolao Barbaro je izraz preslikal s skovanko *perfectihabia*.

Odločilna za Aristotelovo teorijo bivanja je njegova teza o prednosti dejanskosti pred možnostjo (πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως), ki je razvita v v 8. poglavju te knjige (1049b5, 1049b11 in 1050b3-4). Ta trditev, s katero po Heideggrovih besedah »Aristotelovo in to hkrati pomeni grško mišljenje dosega svoj vrhunec«¹⁶, pomeni, da je dejanskost (ἐνέργεια) smoter vsega in da »zavoljo (χάριτιν) dejanskosti privzemamo možnost« (1050a9-10).

Ta nov pomen entelecheia in energieia Aristoteles pojasnjuje takole: »Delo (ἔργον) je namreč smoter (τέλος), dejanskost (ἐνέργεια) pa je delovanje, zaradi tega pa se tudi ime dejanskost izreka po delu in se zaradi tega prehaja v pomen dovršenosti (ἐντελέχεια)« (1050a21-23)¹⁷.

V »metafizičnem« pojmu dejanskosti torej ne gre samo za »dinamičen« pojem biti, ki upošteva možnost in dejanskost z ozirom na gibanje, čeprav to ne pomeni, da Aristoteles še naprej energieia in entelecheia ne bi uporabljal za določanje gibanja. Filozofija je svoje vprašanje usmerjala predvsem na bistvo in pri tem večinoma zanemarjala vprašanje, kaj je bistvo dejanskosti, existentia, ali pa je bila dejanskost vzeta v smislu prisotnosti, Vorhandenheit.¹⁸

Na osnovi razlikovanja med dejavnostmi in stvarmi, ki imajo smoter in dovršenost v sebi, tako da jih moremo imenovati samosmotrne, »avtotelesne«, če naj uporabimo izraz iz *Politike*¹⁹, in dejavnosti, katerih smoter ali delo je nekaj drugega, Aristoteles pride do sklepa, »da sta bitnost in oblika dejanskost« (1050b2). Neka stvar je v dejanskosti ne le tedaj, kadar je »v snovi«, temveč predvsem kadar je v ejdosu, »v obliki« (1050a16). Dejanskost tedaj ni razumljena samo v gibanju, temveč v svojem prebivanju, tako rekoč v »miru biti«. Po Heideggro, ki je o biti kot dejanskosti govoril predvsem v svoji razpravi »O bistvu in pojmu φύσις«, napisani 1939, je tedaj dejanskost kot entelecheia in energieia neka mirnost, »ki načistejše zadošča bistvu οὐσία, v sebi stalnen prisostovanju v izgledu... Δύναμις je način prisostovanja; toda ἐνέργεια (ἐντελέχεια), pravi Aristoteles, je πρότερον, »prej«, kot δύναμις; namreč »prej« z ozirom na οὐσία (prim. *Metaph.* Θ 8, 1049b10, 11). Ἐνέργεια izpolnjuje bistvo čistega prisostovanja izvirneje, kolikor pove: imeti-se-na-delu-in-koncu, kar je vsakršno »še ne« primernosti za... pustilo za seboj, celo bolje, ravno z njo privedlo naprej v izpolnitev dopolnjenega in dokončnega izgledovanja« (GA 9, 286, 287).

¹⁶ Heidegger, *Wegmarken*, MHGA 9, str. 286.

¹⁷ Prim. o tem G. Picht (1992), str. 302sl. in Berti (1996), str. 294.

¹⁸ M. Heidegger, MHGA 33, str. 223.

¹⁹ Prim. Aristoteles (1976), str. 246.

Je pa vprašljivo, ali je ta pojem dejanskosti mogoče imenovati »druga dejanskost«, ali dejanskost v ontološkem smislu. V spisu o duši je razlika med prvo in drugo dejanskostjo pojasnjena ob razlikovanju med spanjem in budnostjo, med imetjem znanosti in njenim izvajanjem (θεωρεῖν) (412a22 in 417b2), saj bi to pomenilo celotno razpravo vračati na razlikovanje med dejanskostjo glede na gibanje in dejanskostjo kot bitjo. Že znanost, ἐπιστήμη je namreč neka ustalitev duše (*Physica*, VII 3, 247b12).

Dejanskost stvari pomeni χάρις (1050a9) radost in dar bivanja, v katerem niti njihov smoter niti njihova dejavnost ni izven njih samih. Tako bivanje je življenje, mišljenje in prava blaginja ter dobrobit (1049a35sl.).

To pojmovanje dejanskosti ima tudi svoje teološke razsežnosti, saj je za Aristotela sama enérgeia in entelécheia nekaj božanskega, kakor je božanska tudi oblika. Poleg tega je prva bitnost, ki je božanska bit, po svoji naravi dejanskost, katere dejavnost je mišljenje kot najvišja oblika življenja. Mišljenje za Aristotela ni neka duhovna bit, temveč najvišja mogoča oblika biti: »življenje je namreč dejanskost uma, Bog sam pa je ta dejanskost« (1072b26-7). Življenje samo pa je bit: »Za živeča bitja je življenje bit« (*de An.* 415b13). Vendar pa bi teološka razsežnost Aristotelovega razumevanja biti kot dejanskosti zahtevala še dodatno pojasnitev pojmov nujnosti in prigradnosti, večnosti in smrtnosti, kar pa tu pustimo odprto.

Vsekakor pa je Aristoteles z besedama entelécheia in enérgeia izrekel način bivanja stvari, ki dopolnjuje grško filozofijo: Aristoteles je torej tisti, če beremo njegovo ime kot zgovorno in če si dovolimo nekaj mnemotehnike, v katerem grška filozofija na najboljši (áristos) način doseže vrh (télos) in v katerem se dopolni grško vedenje o biti. Pomen obeh pojmov je posebej izpostavil tudi pozni Heidegger v svojih presoajah sodobne znanosti in tehnike, še zlasti pa v svoji kritiki metafizike: »Značilno za metafiziko je, da je existentia obravnavana v njej vsekozi, če sploh, tedaj vedno samo na kratko in kakor nekaj samoumevnega. ... Edino izjemo predstavlja Aristoteles, ki premišlja ἐνέργεια, ne da bi to mišljenje kdaj prihodnje moglo postati bistveno v svoji izvornosti. Preoblikovanje ἐνέργεια v actualitas in dejanskost je zasulo vse, kar je prišlo na plano v ἐνέργεια. Sovisnost med οὐσία in ἐνέργεια se zabriše.«²⁰ V tej oceni je vidno, da Aristotelovo mišljenje ni samo paradigma evropske metafizike. V Aristotelovi misli je mogoče najti uvide in temeljna filozofska določila, ki spominjajo na predmetafizično, predsokratsko misel o naravi in resnici in imajo v tem smislu transmetafizično vrednost. Vendar pa je to že druga tema.

²⁰ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, Vorträge und Aufsätze I (1967), str. 68-69.

Izbrana bibliografija

1. Izdaje grškega besedila:

- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ, ARISTOTLE'S METAPHYSICS, a revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, At the Clarendon Press, Vol. I-II, 1948.
- Aristotelis Metaphysica, rec. W. Jaeger, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1978.
- ARISTOTELIS OPERA, ex recensione Immanuelis Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, editio altera Olof Gigon, Volumen alterum, Berolini 1960, pp. 980a21 – 1093b29.

2. Nekaj razprav o IX. knjigi *Metafizike*:

- Beaufret, Jean: *Energieia et actus*, v: Dialogue avec Heidegger, I. Philosophie grecque, Paris 1973, 122sl.
- Berti, Enrico: Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* (Θ 6-9 u. a.), v: Rapp, Chr. (ed.): Aristoteles: Metaphysik, Die Substanzbücher (Z – H – Θ), Berlin 1996.
- Bröcker, Walter: Aristoteles, Frankfurt 1964³.
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe 33, Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, hg. H. Hüni, Frankfurt/M. 1990². (MHGA)
- Heidegger, Martin: Vom Wesen und Begriff der Φύσις, Aristoteles' Physik B, 1 (1939), v: Wegmarken, Frankfurt 1967 in Martin Heidegger Gesamtausgabe 9, Frankfurt 1996³, str. 239-302.
- Jaeger, Werner: Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 2. izd., Zürich 1955.
- Kalan, Valentin: Duša (ψυχή) in tubit, Fenomenološka in hermenevtična razmišljanja o določenem zgodovinskem razlikovanju v 'Biti in času' Phainomena VII (1998), 23-24, str. 149-182.
- Isti: »Heidegger in Aristoteles – 'Logika', teorija resnice in vprašanje zgodovinskosti ἀ-λήθεια -resnice«, Phainomena 5 (1995) 15-16, str. 157-169.
- Isti: Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Doktorska disertacija, Ljubljana 1976, tipkopis, str. 452+XLIII.
- Kalan, Valentin: Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Tokovi, Ljubljana: Mladinska knjiga 1981.
- Picht, Georg: Aristoteles' »De Anima«, Einführung von E. Rudolph, Stuttgart 1992².

- Picht, Georg: Der Begriff der Energieia bei Aristoteles, v: Hier und jetzt, Stuttgart 1980, str. 289sl.
- Stallmach, Joseph: Dynamis und Energieia, Untersuchungen am Wek des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim 1959.
- Volpi, Franco, La »riabilitazione« della dynamis e dell' energieia in Heidegger, Aquinas 33 (1990), 3-28.

VSEMOČ MISLI – ASKETSKI IDEAL

Miran Božovič
Okazionalizem in vsemoč misli

Ruski nevropsiholog A. R. Luria v svoji znameniti *case history* oziroma »nevrološkem romanu« z naslovom *The Mind of a Mnemonist*¹ govori o nekem svojem pacientu, S. – obravnaval ga je skoraj tri desetletja -, ki je imel velike, celo nepremagljive nevšečnosti s spominom (oziroma pozabo), vendar ne takšnih, ki praviloma pestijo večino med nami – da bi si namreč težko zapomnil večje število stvari, medtem ko bi tiste, ki si jih je zapomnil, zlahka pozabil -, ampak prav nasprotno: brez najmanjšega truda si je zapomnil prav vse, kar je kdaj videl in slišal, pozabiti pa ni mogel tako rekoč ničesar. Njegov problem torej ni bil v tem, kako si čim več stvari vtisniti v spomin, ampak v tem, kako sploh kaj pozabiti. Medtem ko sami tako rekoč vse svoje življenje urimo svoj spomin, pa se je S. večino svojega življenja uril v »umetnosti pozabljanja.«

Druga njegova odlikovana poteza je bila izjemna moč, ki jo je imel nad lastnim telesom. Svoje telo je namreč obvladoval v neprimerno večji meri kot ostali ljudje; ne le, da je lahko poljubno uravnaval svoj srčni utrip in telesno temperaturo, ampak je bil zmožen celo premagovanja bolečine: kadar si je poškodoval telo, je lahko s svojo voljo dosegel, da bolečine preprosto ni več občutil.

Čeprav se ob S.-jevi izjemni moči nad duhom na eni strani in telesom na drugi ponujajo tudi številne drugačne primerjave, pa bomo sami razvili zgolj vzporednico z Malebranchevim Adamom, ki ga je prav tako odlikovala izjemna moč nad duhom na eni in telesom na drugi strani.

I

Čeprav so v filozofski literaturi neprimerno večje pozornosti deležne prav nevšečnosti z izgubo spomina,² pa nevšečnosti s popolnim oziroma

¹ A. R. Luria, *The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory*, prev. Lynn Solotaroff (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1987).

² Nevšečnosti z izgubo spomina obravnava tudi Luria v svoji sijajni knjižici z naslovom *The Man with a Shattered World: The History of a Brain Wound*, prev. Lynn Solotaroff (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1987).

absolutnim spominom niso nič manj zanimive. Omenimo le nekatere najbolj značilne, tiste, ki so S.-ju povzročale največ preglavic. Ker si je prav vse zapomnil in nikoli ničesar pozabil – njegove spominske sledi so bile tako rekoč neizbrisne, saj z leti niso postajale nič manj žive in selektivne³ -, ga je to seveda sčasoma začelo ovirati pri branju: vsaka beseda, ki jo je prebral, mu je v spomin priklicala celo vrsto podrobnosti, vsaka od teh podrobnosti pa potem spet nadaljnje podrobnosti itn., kar ga je seveda tako zelo zmedlo, da je zgubil smisel stavka izpred oči, in obenem v duhu tako zelo oddaljilo od samega teksta, da je takrat, kadar je knjigo zaprl, vedno znova prese- nečeno ugotavljal, katero knjigo je v resnici bral. Celó skozi razmeroma kratke in preproste stavke se je prebijal le z največjo težavo. Ko je, na primer, prebral stavek: »N. se je naslanjal na drevo...«, si je takoj pred oči priklical suhljatega mladeniča v elegantni, temno modri obleki, ki stoji na travi pod lipo sredi gozda itn. Toda ko je imel vse to enkrat pred očmi, se je stavek na njegovo veliko presenečenje nadaljeval takole: »...in strmel v izložbeno okno.« Aha, zgodba se torej ne dogaja v gozdu, ampak v mestu, in N. ne stoji v travi, ampak na pločniku itn. To ga je seveda zmedlo do te mere, da je moral – po lastnih besedah – »cel stavek začeti znova od začetka...«⁴ Torej ne le slab, ampak tudi predober spomin je lahko ovira pri branju. Toda medtem ko lahko prvo oviro premagamo tako, da enostavno listamo po knjigi, se vrnemo na začetek itn., pa je druga tako rekoč nepremagljiva; še več, ne le v knjigi, tla pod nogami zgubimo že v enem samem stavku. Ko pa mu je po dolgotrajnih mukah končno le uspelo prebrati kakšno reč do konca – praviloma je bral samo kratke zgodbe (Čehova itn.) -, so se začele nove težave: zdaj je namreč v zgodbah opazil vsa tista notranja neskladja (kar ga je seveda samo še bolj zbegalo), ki so ušla celo samim njihovim avtorjem, na primer: v neki zgodbi se je nekdo od doma odpravil samo v suknjiču, ko pa je prišel tja, kamor se je bil namenil, si je najprej slekel plašč; ali v neki drugi zgodbi: nekdo hodi po cesti brez pokrivala, ko pa sreča znanca, v pozdrav rahlo privzdigne klobuk... itn. Skratka, bil je utelešeni Borgesov Funes,⁵ ki se je spominjal celo tega, kako natanko so bili videti oblaki na točno določen dan ob točno določeni uri na točno določeni strani neba – tako kot je bil Funesov spomin »smetišče,« je tudi v S.-jevem duhu oziroma spominu vladal »pravcati kaos.«

S.-jev problem je bil torej v tem: Kako pozabiti neko stvar? Kako prenehati misliti nanjo? Kako iz duha izbrisati njeno reprezentacijo?

³ Prim. Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 61.

⁴ *Ibid.*, 113.

⁵ J. L. Borges, »Funes the Memoriosus,« v: *Labyrinths* (Harmondsworth: Penguin, 1970), 87-95.

S. je najprej poskušal takole: stvari, ki jih je hotel pozabiti, si je preprosto zapisal na list papirja – ko si jih bo enkrat zapisal, je sklepal, se mu jih ne bo več treba spominjati. Medtem ko si torej ljudje stvari zapisujemo z namenom, da bi se jih spomnili, pa si jih je S. zapisoval zato, da bi jih pozabil. Medtem ko si sami zapisujemo stvari, ki si jih ne moremo enostavno zapomniti – strogo vzeto, če si jih zapisujemo, potem si jih zapisujemo prav zaradi tega, da si nam jih ne bi bilo treba zapomniti oziroma natančneje, zaradi tega, da jih kljub temu, da si jih nismo zapomnili, ne bi pozabili -, pa si je S. zapisoval stvari, ki si jih je pred tem že zapomnil, zdaj pa jih je želel pozabiti.

Odveč je pripominjati, da na ta način ni dosegel ničesar, kajti zdaj si je poleg same stvari, ki jo je hotel pozabiti – recimo, niza števil, ki ga je slišal, zapomnil še njen grafični zapis. Ljudje, ki si stvari – telefonske številke itn. – zapisujemo z namenom, da bi se jih kdaj kasneje spomnili, lahko seveda tisti trenutek, ko jih zapišemo, brez težav prenehamo misliti nanje oziroma jih preprosto pozabimo. Nasprotno pa S., ki si je neko številko, ki jo je pred tem slišal, zapisal z namenom, da bi jo pozabil, ne le, da je ni pozabil, ampak se je odselej spominjal še njene vizualne podobe na papirju.

Pomagalo seveda ni niti to, da je list papirja, na katerega je zapisal stvari, ki jih je želel pozabiti, sežgal. Papir je seveda zgorel in zapis stvari, ki jo je želel izbrisati iz duha, je bil izničen – nikakor pa ni bila izbrisana sama mentalna reprezentacija te stvari v njegovem duhu; nasprotno, njegov duh je bil zdaj bogatejši za novo neizbrisno mentalno reprezentacijo, namreč reprezentacijo izginevajočega zapisa na izgorevajočem, zoglenelem papirju.

Zakaj S. na ta način ni dosegel ničesar? Oziroma natančneje, zakaj se mu je stvar, ki jo je poskušal pozabiti, samo še močneje vtisnila v spomin?

Enostavno zato, ker je pozaba – podobno kot spoštovanje, občudovanje, hvaležnost, iskrenost, spontanost, ljubezen itn. – pač eno izmed tistih stanj, ki so, kot pravi Jon Elster, po svoji naravi oziroma bistvu *by-products*,⁶ stranski, nehoteni učinki nekih drugih dejavnosti, se pravi dejavnosti, ki merijo na karkoli drugega, samo na stanje, za katerim stremimo, ne.

Stvar, ki jo poskušamo na vsak način pozabiti oziroma nanjo ne misliti, moramo imeti seveda ves čas pred očmi prav zaradi tega, da nanjo ne bi pomislili – in tako seveda nanjo ves čas mislimo. Se pravi za to, da na neko stvar ne bi niti pomislili, moramo ves čas misliti prav na to stvar samo. Skratka, sam poskus, da bi neko stvar pozabili, to stvar samo še močneje vtisne v naš spomin. Oziroma z Elsterjevimi besedami: medtem ko je pozaba

⁶ Več o tem glej Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 43-85.

sama na sebi zgolj izostanek oziroma odsotnost zavesti o nekem x, pa želja, da bi pozabili, »predpostavlja reprezentacijo odsotnosti x – in potemtakem reprezentacijo samega x.«⁷ Z eno besedo, poskušati pozabiti je preprosto nemogoč, v sebi protisloven podvzem.

Kar namreč hočemo takrat, kadar hočemo neko stvar pozabiti oziroma nanjo ne misliti, je prav odsotnost določenega mentalnega objekta iz duha. A dejstvo je, da mentalnih objektov s svojo voljo ne moremo odstraniti iz duha – te moči preprosto nimamo. Očitno imamo torej opraviti z željo, ki ostane neuslišana oziroma neizpolnjena; z voljo, katere učinek izostane. Ker torej želji, da bi nek x pozabili oziroma da nanj ne bi več mislili, ne sledi izbris x iz duha oziroma odsotnost zavesti o x, vsi naši tovrstni poskusi pač ostajajo zgolj pri želji, se pravi pri reprezentaciji odsotnosti x – in potemtakem pri reprezentaciji samega x. Če želje, da na x ne bi več mislili, kljub temu ne opustimo, ampak vztrajamo pri njej, s tem samo še utrdimo njegovo prisotnost. Se pravi s samim tem, ko ga poskušamo izbrisati iz duha, ga napravimo dejansko neizbrisnega. Z Elsterjevimi besedami, hoteti pozabiti pomeni prav toliko kot »hoteti nekaj, česar ni mogoče hoteti.«⁸

Za pozabo torej očitno ne moremo neposredno stremeti – bolj ko namreč neposredno stremimo za njo, bolj se nam izmika. Pozabo dosežemo samo, če se ji odpovemo, toda s pogojem, da razlog, zaradi katerega smo se ji odpovedali, ni bil v tem, da bi jo na ta način morda vendarle lahko dosegli. Vse, kar lahko torej storimo za to, da bi neko stvar pozabili oziroma da nanjo ne bi več mislili, je samo to, da preprosto ne mislimo na to, da jo želimo pozabiti oziroma nanjo ne misliti, in poskusimo misliti na karkoli drugega – pozaba pa bo prišla sama od sebe. Ni sicer gotovo, da nam bo na ta način zares uspelo pozabiti – toda če bomo pozabili, bomo prav gotovo pozabili samo zaradi tega, ker na pozabo nismo mislili. Pozabo torej očitno lahko dosežemo samo tako, da preprosto pozabimo nanjo.

Nasprotno pa v okazionalistični perspektivi hoteti pozabiti ne pomeni nujno »hoteti nečesa, česar ni mogoče hoteti.« Adam je imel namreč pred grehom še moč, da je lahko s svojo voljo dosegel izbris mentalnega objekta iz duha: kot pravi Malebranche, je Adam lahko »iz svojega duha celo izbrisal ideje čutnih stvari, kadar je hotel.«⁹ V paradizu je bilo torej za pozabo očitno mogoče neposredno stremeti: *reprezentaciji odsotnosti neke stvari*, ki jo predpostavlja želja, da bi to stvar pozabili, je torej v Adamovem duhu neposredno sledila kar sama *odsotnost reprezentacije te stvari*. Kar seveda

⁷ Elster, *Political Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 82.

⁸ Elster, *Sour Grapes*, 44.

⁹ Malebranche, *Eclaircissements*, OC 3:73.

pomeni, da Adam potem, ko je enkrat dosegel izbris mentalnega objekta iz duha, tega, da je to dosegel, kakor tudi tega, da je to neposredno pred tem želel doseči, ni mogel vedeti, kajti za to, da bi vedel, da je dosegel izbris objekta iz duha, bi moral seveda posedovati zavest o odsotnosti objekta; če pa bi posedoval zavest o odsotnosti objekta, bi to pač pomenilo, da je sam objekt še vedno tam, kjer je bil že ves čas, se pravi v njegovem duhu.

V okazionalistični perspektivi je vse, kar je v naši moči, samo to, da hočemo – Bog pa je tisti, ki naša hotenja izpolnjuje (ali pa tudi ne). Če je torej pozaba po Padcu nedosegljiva, potem je po Malebranchu nedosegljiva preprosto zato, ker Bog naše želje po odsotnosti določenega objekta iz duha ni več pripravljen uslišati in tega objekta izbrisati iz duha. Pozaba je bila v moči človeka, dokler je bil ta še nedolžen, za grešnika pa se seveda ne spodobi, da bi lahko po svoji volji pozabil karkoli bi hotel – grešnik pač mora nositi tudi breme svojih spominov. Malebrancheva trditev, da se tako imenovani psiho-intelektualni zakoni, se pravi zakoni povezave našega duha z intelgibilno substanco univerzalnega Uma, po grehu prvega človeka niso prav v ničemer spremenili, potemtakem očitno ne drži povsem: medtem ko lahko še vedno mislimo na karkoli hočemo – naše želje so še vedno okazionalni vzroki prisotnosti idej, Bog je vsako »naravno molitev« našega duha še vedno pripravljen uslišati in duhu razodeti ustrezno idejo -, pa za razliko od Adama ne moremo več ne misliti na tisto, na kar bi hoteli ne misliti. Očitno je bila torej tudi hotena pozaba ena izmed tistih potez, ki so paradiz konstituirale kot paradiz.

Sama notranja logika Elsterjevih stanj, ki so po svojem bistvu stranski učinki – tistim, ki stremijo za njimi, se izmikajo, in bolj ko stremijo za njimi, bolj se jim izmikajo, po drugi strani pa padejo naravnost v naročje tistim, ki so jim obrnili hrbet -, natanko ustreza perverzni logiki, ki se zrcali v ravnanju Malebranchevega Boga v postlapsarnem svetu: Malebranchev Bog namreč tiste, ki stremijo za njim, konsistentno kaznuje – *«si nous le suivons, il nous repousse; si nous courons après lui, il nous frappe; si nous nous opiniâtrons à le poursuivre, il continue de nous maltraiter, il nous fait souffrir des douleurs très-vives...»*¹⁰ (ko beremo te Malebrancheve stavke, dobimo vtis, kot da bi brali de Sada) -, tiste, ki so mu obrnili hrbet, pa nagrajuje, saj ob njihovem stremljenju za lažnimi dobrinami v njih proizvaja občutke ugodja. Tako da bi morda lahko celo tvegali trditev, da so v Malebranchevem univerzumu tudi stanja, ki so po svojem bistvu stranski učinki, del tiste kazni, ki nam je bila naložena za greh prvega človeka.

¹⁰ Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC 2:163; prim. *Conversations chrétiennes*, OC 4:42.

S.-jeva moč nad lastnim telesom v nekem oziru zaostaja za Adamovo močjo nad njegovim lastnim telesom, v nekem drugem oziru pa jo presega. Da bi njuni moči nad telesom lahko primerjali, bomo tudi S.-jevo moč nad lastnim telesom poskusili razumeti na ozadju Malebrancheve fiziologije, se pravi kot moč oziroma natančneje, okazionalno vzročnost nad gibanjem *esprits animaux*.

Da je morala biti S.-jeva moč nad lastnim telesom neprimerno bližje Adamovi predlapsarni kot pa naši postlapsarni fiziologiji,¹¹ kaže že njegov splošni obrazec, s katerim pojasnjuje, kako v sebi inducira določene telesne gibe in nadzira svoje telesne procese:

Če hočem, da bi se nekaj zgodilo, si to preprosto predstavljam v duhu. Za to, da bi to dosegel, se mi ni treba niti najmanj naprezati – ampak se to preprosto zgodi.¹²

Stvari si mu je bilo torej treba samo predstavljati v duhu – pa so se »preprosto zgodile«. Kot bomo videli, gre ob tem za stvari, ki si jih seveda prav lahko predstavljamo tudi sami, a s to nemajhno razliko, da se v našem primeru, pa naj se še tako zelo naprezamo, ne bo zgodilo prav nič. Torej ne le, da S.-jevo okazionalno vzročnost nad gibanjem *esprits animaux* zaznamuje odsotnost kakršnegakoli naprežanja njegove volje, ampak še več, samo polje okazionalnih vzrokov, nad katerim se je raztezala njegova moč, je bilo neprimerno širše od tistega, nad katerim se razteza naša moč: medtem ko v našem primeru Bog določenih telesnih udov ni pripravljen premakniti kljub vsej naši volji ali pa jih občasno premakne celo proti naši volji – o čemer dovolj zgovorno priča primer izostale oziroma nehotene erekcije moškega spolnega organa -, pa je v primeru S. brez najmanjšega naprežanja volje s strani S. dobesedno na migljaj izvrševal tudi takšne telesne gibe in izvajal takšne telesne procese, za katere nam niti na misel ne bi prišlo, da bi jih poskusili sprožiti s svojo voljo.

Poglejmo najprej, kako je S. premagoval bolečino. Prav moč nad bolečino, se pravi dejstvo, da »ni občutil bolečine«,¹³ kadar je tako hotel, je namreč tisto, kar v Malebranchevih očeh odlikuje tudi Adama v paradizu. Razlog, da Adam bolečine ni občutil, pa je v tem, da je imel pred grehom

¹¹ Več o razliki med obema fiziologijama, glej naš prispevek »Okazionalistična filozofija in kartezijska fiziologija,« *Filozofski vestnik* 3 (1996): 25-38.

¹² Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 139.

¹³ Malebranche, *Eclaircissements*, OC 3:47.

še moč, da je lahko gibanje *esprits animaux*, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanji objekti, »zaustavil«¹⁴ in na ta način preprečil nastanek tistih afekcij poglavitnega dela svojih možganov, ki bi jim sicer neizogibno sledil občutek bolečine v duši. S. svoj obisk pri zobozdravniku opiše s temi besedami:

»Sedel sem na stol in si obenem predstavljal, da to nisem jaz, ampak nekdo drug. Jaz, S., sem samo stal ob strani in opazoval, kako 'njemu' vrtajo po zobeh. Kar naj on čuti bolečino... Ne boli mene, ampak 'njega.' Jaz preprosto ne čutim nobene bolečine.«¹⁵

Kot kaže ta navedba, S. očitno nima Adamove moči, da bi gibanje *esprits animaux*, ki je povzročeno »od zunaj,« povsem zaustavil in na ta način preprečil nastanek sledi v možganih. Očitno pa mora imeti vsaj moč, da to gibanje do neke določene mere upočasni, s čimer sicer ne more preprečiti samega nastanka možganskih sledi, lahko pa ublaži njihovo intenziteto in na ta način determinira stopnjo realnosti tistih afekcij, ki jim bodo sledile v duhu. Čeprav torej S. nima Adamove moči, da bi v celoti blokiral delovanje zunanjih objektov, pa je imel moč, da je lahko tiste občutke, do katerih je v prisotnosti objektov prihajalo v njegovem duhu, *derealiziral*. Z drugimi besedami, dosegel je lahko, da si je zgolj domišljjal oziroma predstavljal to, kar bi sicer moral čutiti. Kar zadeva dogajanje v možganih, je razlika med čutenjem in domišljanjem oziroma predstavljanjem po Malebranchu zgolj razlika med »več in manj,« se pravi med močno in šibko možgansko sledjo.¹⁶ S. torej bolečine najbrž res ni občutil, toda za razliko od Adama, ki se je bolečine lahko v celoti otresel, si jo je moral vsaj domišljati oziroma predstavljati.

Mimogrede, po Malebranchu imamo tudi v postlapsarnem svetu določeno – sicer omejeno – moč nad bolečino. Medtem ko S. samega sebe v duhu vidi kot popolnoma neprizadetega opazovalca bolečin, ki jih prestaja nekdo drug, pa bi moralo po Malebranchu ob pogledu na bolečine, ki jih prestaja nekdo drug, boleti tudi tistega, ki to vidi. Po Malebranchu namreč sam »čutni pogled na poškodbo, ki jo nekdo utрпи, povzroči novo poškodbo v tistih, ki to vidijo«¹⁷ – to pa zato, ker naši možgani ob pogledu na poškodbo nekoga drugega silovito poženejo *esprits animaux* »v tiste dele našega telesa, ki ustrezajo tistim, ki jih vidimo poškodovane pri drugem.«¹⁸ Če torej nekdo pade in si poškoduje koleno, se tisti trenutek za svoje koleno primem tudi

¹⁴ Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC 2:143; *Eclaircissements*, OC 3:74 in 94.

¹⁵ Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 141.

¹⁶ Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC 1:192 in 326.

¹⁷ *Ibid.*, 237.

¹⁸ *Ibid.*, 236.

jaz sam, ki to vidim, saj že samo zaradi tega, ker to vidim, tudi sam izkušam bolečino na istem mestu. Torej podobno kot pri Spinozovem posnemanju afektov tudi pri Malebranchevem tranzitivizmu naše telo samodejno »posnema« drugo telo, »sočutje v telesu« pa za sabo potegne »sočutje v duhu,« tako da s prizadetimi seveda sočustvujemo in jih poskušamo po svojih močeh razbremeniti gorja, ki jih je doletelo – tega pa seveda ne počnemo iz nekega spontanega altruizma, pa tudi ne zaradi tega, ker bi si predstavljali, da lahko tudi nas doleti podobna usoda, ampak v prvi vrsti zaradi tega, ker s tem sami sebe razbremenimo svojega gorja. Intenzivnost teh sekundarnih bolečin je po Malebranchu odvisna od konstitucije opazovalčevega telesa. Kot kaže Malebranchev primer neke služabnice, ki je pri puščanju krvi iz noge svojega gospodarja »držala svečo,« so lahko te bolečine občasno tudi zelo intenzivne: pogled na ta prizor je namreč služabnico prizadel do te mere, da je »še tri ali štiri dni zatem v svoji nogi na istem mestu čutila tako močno bolečino, da je morala ostati v postelji.«¹⁹ In v postlapsarnem svetu imamo določeno moč samo nad temi sekundarnimi bolečinami, se pravi ne nad tistimi bolečinami, ki jih neposredno izkušamo takrat, kadar si poškodujemo telo, ampak nad tistimi, ki jih izkušamo takrat, kadar vidimo, da si je nekdo drug poškodoval svoje telo. Kadar si nekdo recimo poškoduje koleno, se lahko po Malebranchu sami, kot opazovalci, bolečinam v svojem kolenu izognemo enostavno tako, da »namerno močno stimuliram«²⁰ katerikoli drug del svojega telesa in na ta način preusmerimo tok *esprits animaux*.

Po drugi strani pa je njegova moč nad lastnim telesom morala presegati Adamovo. S. je namreč očitno moral imeti moč, da je lahko *esprits animaux* s svojo voljo pognal s tolikšno močjo, da so ti, kot bi rekel Malebranche, njegove možgane aficirali »enako močno kot zunanji objekti.«²¹ Kar seveda pomeni, da je tudi v duhu prišlo do enakih afekcij, kot če bi bila afekcija možganov rezultat delovanja zunanjega objekta. Z drugimi besedami, ne le, da si je S. lahko zgolj predstavljal oziroma domišljjal to, kar bi sicer moral čutiti, ampak je lahko tudi dejansko čutil to, kar bi si sicer moral samo predstavljati oziroma domišljati. Torej ne le, da je lahko imel realnost za fikcijo – tudi samo fikcijo je lahko imel za realnost. Kar seveda pomeni, da S. v sebi združuje tako nekatere poteze samega Adama kakor tudi Malebranchevih norcev. Kar pa ga obenem razlikuje od Malebranchevih *visionnaires des sens*, se pravi od tistih norcev, ki prav tako dejansko čutijo to, kar bi si sicer morali samo predstavljati oziroma domišljati, je to, da pri slednjih do

¹⁹ *Ibid.*, 237.

²⁰ *Ibid.*, 236.

²¹ *Ibid.*, 192.

tistih afekcij možganov, na osnovi katerih Bog v odsotnosti objekta v njihovem duhu deluje tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten, prihaja neodvisno od njihove volje ali celo proti njej – samo »notranje *neprostovoljno* gibanje« *esprits animaux*, se pravi tisto gibanje, do katerega v njihovem telesu prihaja zaradi stradanja, nespečnosti, vročice itn., je tisto, ki lahko njihove možgane aficira enako močno, kot če bi imelo »zunanji vzrok,« se pravi »enako močno kot zunanji objekti« -, medtem ko je lahko S. isti rezultat dosegel s svojo voljo.

Poglejmo. Omenili smo že, da je bil S. zmožen poljubno uravnati tako svoj srčni utrip kakor tudi telesno temperaturo. Pustimo srčni utrip ob strani in pogledajmo, kako je – po lastnih besedah – zviševal svojo telesno temperaturo. Takole pravi:

»Samega sebe sem si predstavljal, kako držim roko nad razgreto pečjo...
Joj, kako je bilo vroče! In tako je temperatura v moji roki seveda narasla.«²²

Se pravi, samo predstavljati oziroma domišljati si mu je bilo treba, da drži roko nad razgreto pečjo – in že je v roki občutil pekočo bolečino, kot če bi bil zares držal roko nad razgreto pečjo. Kar v okazionalistični perspektivi pomeni prav toliko kot to, da je lahko s svojo voljo sprožil gibanje *esprits animaux* s tolikšno močjo, da je v njegovih možganih v odsotnosti objekta prišlo do afekcij, ki so enake tistim, ki so rezultat delovanja zunanjega objekta. Da si S. tega, da v roki čuti toploto, ni zgolj predstavljal oziroma domišljal, ampak da je, nasprotno, to, kar bi si sicer moral samo predstavljati oziroma domišljati, tudi dejansko čutil, je jasno, saj so mu, kot zapiše Luria, v tisti roki, ki jo je v mislih držal nad razgreto pečjo, s površinskim termometrom dejansko namerili nekaj stopinj višjo temperaturo kot v drugi.²³

Malebranchev Adam česa takega ni bil zmožen. Največ, česar je bil zmožen Adam, in kar, priznajmo, ni bilo malo, saj je bilo navsezadnje prav to tisto, kar je v Malebranchevih očeh paradiž konstituiralo kot paradiž, je bilo to, da bi v primeru, ko bi zares držal roko nad razgreto pečjo – se pravi v primeru, ko bi šlo za »delovanje objekta« – in bi obenem v roki občutil pekočo bolečino, ta občutek lahko popolnoma odpravil, medtem ko bi sama temperatura v njegovi roki prav gotovo ostala nespremenjena. S svojo močjo oziroma okazionalno vzročnostjo nad gibanjem *esprits animaux*, ki je bila zlasti in predvsem v tem, da je njihovo gibanje lahko »zaustavil,«²⁴ je lahko preprečil, da bi to gibanje doseglo in aficiralo poglobitveni del njegovih

²² Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 140-1.

²³ *Ibid.*, 140.

²⁴ Glej op. 14 zgoraj.

možganov; kar je na ta način dosegel, je bilo samo to, da bolečine kljub temu, da je zares držal roko nad razgreto pečjo, ni več občutil – ker je pač izostala tista afekcija možganov, ki bi ji skladno s psiho-fizičnimi zakoni v duši moral slediti ustrezen občutek bolečine -, same temperature v roki pa na ta način ni mogel spreminjati. Temperaturo v roki bi bil lahko znižal samo tako, da bi roko odmaknil iznad peči in jo recimo pomočil v mrzlo vodo.

In S.? Kako bi v primeru, ko bi zares držal roko nad razgreto pečjo in bi obenem v njej občutil pekočo bolečino, ravnal S., ki nima Adamove moči, da bi lahko tisto gibanje *esprits animaux*, ki je rezultat delovanja zunanjega objekta, povsem zaustavil in na ta način poglavitni del svojih možganov – s tem pa tudi samo dušo – »oddvojil od ostalega telesa«²⁵? S. bi se v tem primeru bržčas spet zatekel k svojemu utečenemu prijemu premagovanja bolečine, se pravi predstavljal bi si, da ni on tisti, ki drži roko nad razgreto pečjo, ampak nekdo drug, in da torej ne boli njega, ampak tega drugega itn. No, za ta prijem Luria priznava, da ga nikoli niso verificirali v nadzorovanih okoliščinah.²⁶

Prav lahko pa bi bil poskusil tudi drugače – in prav nenavadno je, da se sam tega ni nikoli spomnil, saj bi bil s tem prijemom prav gotovo prepričal tudi skeptičnega Lurio. V primeru, ko bi zares držal roko nad razgreto pečjo in bi v njej občutil pekočo bolečino, bi si mu bilo namreč treba predstavljati samo to, da v dlani drži kocko ledu – kar je bil tudi sicer njegov utečeni prijem *zniževanja* telesne temperature.²⁷ S. bi torej očitno moral biti zmožen občutek pekoče bolečine – če seveda okoliščine ne bi bile preveč ekstremne – vsaj nevtralizirati z občutkom hladu in tako kljub dejstvu, da bi zares držal roko nad razgreto pečjo, vzdrževati nespremenjeno telesno temperaturo.

Ker je telesno temperaturo seveda mogoče izmeriti – in kadar si je S. predstavljal, da v roki drži kocko ledu, so mu v tej roki dejansko namerili nekaj stopinj nižjo temperaturo kot v drugi²⁸ -, imamo tu dobesečno na dlani preverljiv prijem premagovanja oziroma nevtraliziranja bolečine. Občutka bolečine mu torej ne bi bilo treba premagovati tako, da si je predstavljal, da boli nekoga drugega, in ne njega – prav lahko bi bil dosegel, da tudi tega »drugega« ne bi bolelo, če bi le občutek bolečine nevtraliziral s tem, da bi si v duhu predstavljal situacijo, ki je nasprotna tej, ki je vir njegovih trenutnih tegob. V primerjavi z Adamom je namreč imel določen presežek moči, s katerim bi bil prav lahko nadomestil tisto moč, ki mu je v primerjavi z njim manjkala.

²⁵ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, OC 4:40.

²⁶ Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 141.

²⁷ *Ibid.*, 140-1.

²⁸ *Ibid.*, 140.

Alenka Zupančič
Asketski ideal

Eden glavnih toposov, povezanih z Nietzschejevim imenom, so (kritične, »kladivaške«) analize »asketskega ideala«. V zvezi s tem bi utegnili misliti, da so te analize danes zanimive in pertinentne le še s stališča zgodovine (filozofije), da pa se ne dotikajo več nobenega realnega naše družbe. Ali ne živimo danes v svetu, ki je pravo nasprotje asketskega ideala, v hedonističnem svetu, kjer noben zakon več ne zavezuje brezpogojno, kjer so vrednote vse bolj relativne – skratka prav v nekem »*post-asketskem svetu*«? Nietzschejev odgovor bi se glasil oziroma *se* glasi: nasprotno, prav v tem svetu asketski ideal došeže svoj vrhunec, svojo polno realizacijo, svoje katastrofalno zmagoslavje. Fenomen, ki ga Nietzsche poimenuje s pojmom »asketski ideal«, namreč nikakor ni enostavno fenomen odrekanja, samodiscipline, samozatajevanja, še manj fenomen vzdržnosti ali zmernosti. »Asketski ideal« pri Nietzscheju poimenuje prehod, prehajanje (ki ima več stopenj) iz ene logike zakona v drugo, prehod od zakona, ki prepoveduje in regulira uživanje, k zakonu, ki uživanje zapoveduje, nalaga, ga postavlja kot imperativ. Asketski ideal je ime za ta zasak prepovedanega v zapovedano, prepovedi v *dolžnost*, ugodja v užitek in – naj to zveni še tako paradokсно – zmernega v ne(iz)merno.

Nietzsche imenuje krščanstvo (tu je vsaj deloma mišljeno tudi judovstvo) tisti dogodek, v katerem je, če lahko tako rečemo, ugodje izgubilo mero in postalo užitek. Pravo ugodje, ugodje *kot realno*, je – če uporabimo Freudov izraz – poslej definirano kot tisto, kar je *onstran načela ugodja*. Besedi onstran je tu treba dati vso njeno težo. Gre za nekakšno »teologijo vsakdanjega življenja« (ali izkustva), za tisti onstran, ki smo mu podvrženi daleč preko neposrednih religioznih okvirov.

Po Nietzscheju so vse velike religije odgovor na človekov občutek neugodja. Toda nikoli ne »zdravijo« vzroka tega neugodja, temveč zgolj blažijo njegovo občutenje. Blažijo pa ga tako, da ponudijo neko močnejše občutenje. Neugodje (in iz njega izhajajočo »depresijo« – izraz je Nietzschejev) dobesedno *preglasijo*, prevpijejo z nekim mnogo ostrejšim in predirljivejšim občutkom, zaradi katerega več ne občutimo neugodja. Religijsko (še posebej to velja za krščanstvo) zdravilo za »depresivno neugodje« ni pomirjevalo ali analgetik, temveč nasprotno »dražilo«,

»vzburjevalno sredstvo«, stimulant. Asketski ideal, pravi Nietzsche, *je v službi namere razbrzdati občutke*¹. Gre za to, da človeško dušo potopimo v grozo, mraz, vročino in zanos do te mere, da se bo, kot da je vanjo udarila strela, rešila vsakega majhnega in malenkostnega neugodja.² Eno prvovrstnih pripomočkov za to pa je izum občutka krivde:

»Povsod bič, srajca pokore, sestradano telo, skrušenost; povsod grešnikovo kolesanje samega sebe [lomljenje udov na kolesu samemu sebi] na grozljivem kolesju nemirne, bolešno pohotne vesti; povsod nema bridkost, skrajni strah, agonija zmučenega srca, krči neznane sreče Buden, večno buden, neprespan, vnet, zoglenel, izčrpan, vendar ne utrujen – tak je bil človek, 'grešnik', ki je bil posvečen v te misterije. Ta stari veliki čarovnik v boju z neugodjem, asketski svečenik – on je očitno zmagal, nastopilo je *njegovo* kraljestvo: in že se človek ne pritožuje več *nad* bolečino, ampak *hlepi* po bolečini; 'več bolečine! več bolečine!'³

Z eno besedo, »asketski ideal« v odgovor na neugodje iznajde užitek – »bolešno *pohotno* vest«, »krče neznane sreče« in pa temeljni imperativ: *Več!* oziroma *Še!* Iznajde še nekaj: drugo telo, sublimno telo, neprespano in izčrpano, vendar nikoli utrujeno.

Nietzschejeva diagnoza je tu ravno nasprotna Marxovi: religija ni *opij* ljudstva, pomirjevalo z učinkom možnosti bega iz dejanskosti, temveč je nasprotno *dražilo*, sredstvo, ki v banalno vsakdanjo realnost vnese občutje realnega in s tem strast (do) realnega. Seveda se Nietzsche ničkolikokrat obregne tudi ob »opijsko« razsežnost religije: »pravljico« o posmrtnem življenju, o obstoju drugega, boljšega sveta, o obstoju pravičnega sodnika, ki lahko osmisli poti in stranpoti našega tuzemskega življenja. Toda »trdega jedra« religije (ki ga imenuje asketski ideal) ne umesti sem: moč in trdoživost religije ne izhajata iz tega, da razočaranim in trpečim v zameno za vero obljublja boljši svet in jih na ta način zaveže, da vdano sprejemajo in prenašajo muke in tegobe tega sveta, namesto da bi se vzdignili proti njihovim vzrokom. Muke in tegobe niso enostavno nekaj, kar pravi kristjan stoično prenaša, temveč so natanko tisto, v čemer sploh *oživi* kot subjekt, s čimer kot subjekt stoji in pade. Realno krščanstva oziroma asketskega ideala je v njegovi artikulaciji ekonomije užitka, ki za svoje delovanje sicer potrebuje (referenco na) onstranstvo, a realno deluje v *tem*, telesnem, svetu in tu »mobilizira« in motivira duše.

Asketski ideal realno ugodja umesti v trpljenje-užitek in iz njega naredi zakon. Specifičnost tega in takega zakona je, da ne dopušča več nobene igre transgresije, da že vnaprej ubije oziroma omrtviči željo, da ni zakon, do

¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 324.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, str. 326.

katerega bi lahko zavzeli določeno razmerje oziroma se kot subjekti umestili v razmerju do njega, ker zunaj njega ravno ni ničesar. Človek, pravi Nietzsche, se zdaj počuti »kot kokoš, okoli katere zarišemo črto« in ki nikoli več ne pride iz tega začrtanega kroga.⁴ Zato pa se v njem lahko vrti v neskončnost – meja in neskončnost si tu ne nasprotujeta, saj je neskončna sama meja.

Ključno na asketskem idealu torej ni to, da je zakon (imperativ dolžnosti, samozatajevanje itn.) orodje za boj proti strasti in gonom, da jih »zatira«. Problem in hkrati moč asketskega ideala je v tem, da šele skozenj strast zares zdivia in postane brezmejna. V 229. pragrafu *Onstran dobrega in zla* Nietzsche strah pred »divjo, surovo živaljo« (tj. pred tistim, kar naj bi bilo v človeku »živalskega«, »nagonskega«, tj. nepodvrženega zakonu) označi za *praznoverje*. Vera v to, da v človeku obstaja neka primarna »divjost« (ki jo je treba pregnesti s kulturo in duhom), je prazna vera, vera v nekaj, kar ne obstaja. Če v zgodovini krščanstva (kot poglobitnega nosilca asketskega ideala) kje obstaja »čista strast«, potem obstaja prav na strani zakona, tj. prav na strani asketskega ideala. Kajti v zatiranju čutov, zatiranju mesa, v vivisekciji vesti je »obilna, preobilna naslada«. »Višja kultura,« nadaljuje Nietzsche, sloni na poduhovljenju in poglobitvi okrutnosti: »'divja žival' sploh ni bila ubita, živi, se razvija, ker se je samo – pobožanstvila.«⁵

S (krščanskim) zakonom je čutnost šele zares izumljena. To tezo je sicer postavil že Kierkegaard, vendar pri njem v osnovi pomeni to, da je za razliko od grške individualnosti, ki si je prizadevala za ravnovesje duhovnega in čutnega, krščanstvo kot zatrditev duhovnega principa vzpostavilo tudi svoje drugo: izključilo je čutnost in ji prav s tem šele podelilo eksistenco v emfatičnem pomenu.⁶ Nietzschejev poudarek je nekoliko drugačen: čutnost ni enostavno Drugo zakona (kakor jo hoče prikazati zakon), temveč je tisto, čemur sam zakon daje obliko in smer, je eno z zakonom. Temeljna gesta asketskega ideala v razmerju do čutnosti ni izključitev, temveč prej nekaj takega kot vključitev brez preostanka, totalna polastitev. Čutnost dobi obliko zakona. Če je čutnost, brezmejna strast, po eni strani fikcija zakona (tj. fikcija, ki jo vzdržuje zakon), pa je po drugi strani tisto *realno* samega zakona. Čista čutnost (strast, slast, naslada) ni nič drugega kot zakon sam. Zakon sam postane edino realno (edini vir vzbujenja, strasti, bolečine): užitki, ki ostanejo *zunaj*, zunaj v strogem pomenu besede, so dobessedno »nični«, »prazni« v razmerju do užitka, ki ga nudi, uteleša, nalaga Zakon. Trditev o

⁴ *Ibid.*

⁵ F. Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 138.

⁶ Cf. Mladen Dolar, »If Music be the Food of Love«, v: *Filozofija v operi*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 50.

»ničnosti užitek« (zunaj okvira asketskega ideala) ni enostavno prazna ideološka publicita, ki bi jo postavljalo na laž realno človeško izkustvo. Triumf asketskega ideala je ravno v tem, da je osvojil tla realnega človeškega izkustva. Z drugimi besedami to pomeni, da je temeljna operacija Zakona ta, da *lokalizira* užitek/naslado. Lokalizira, »zbere« jo v eni točki, na enem mestu, iz nje naredi Eno. Toda ta koncentracija ni le kvantitativna, temveč tudi in predvsem kvalitativna. Lahko, da je bila naslada »prej« razpršena, kaotična, brez jasno zarisanih mej, a to ne pomeni, da je bila neskončna, »brezmejna«, in da je nato nastopil zakon, ki jo je »zamejil« (do tod in nič dlje!). Nasprotno, zakon je natanko ime za neskončno naslado, za užitek, ki je postal neskončen, »brezdajen«. Zakon v emfatičnem pomenu ni nekaj, kar zamejuje, zarisuje meje strasti, ograjuje od strasti, jo brzda in kar je še podobnih predstav. Temu se reče regulacija in ne zakon. Zakon nima nič skupnega s »pravo mero«: lahko jo predpiše, lahko prepove vse »ekscesne naslade«, toda sam akt prepovedi, sama dejavnost zakona nima nobene mere. Zakon (oziroma širše: asketski ideal) je strast neskončnega, neskončna strast – pa čeprav neskončna strast zamejevanja, stiskanja kroga okrog »čistega«. Edina neskončna strast je strast, ki prejme formo zakona.⁷

Prav kot boj proti neugodju (v zdravilo za katerega kot smo videli izumi užitek) je krščanstvo tudi boj proti ugodju, ki je definirano natanko kot tisto *nevernalno* užitka (»posvetne omame«, »minljiva ugodja«, »varljive naslade«,...), kot iluzorno. In pravi triumf asketskega ideala nastopi tedaj, ko ljudje (z ateisti na čelu) ugodje dejansko in *osebno* občutijo kot nično in iluzorno, ko ni več potrebno, da o tem grmi župnik s prižnice. Zato, in kot bomo podrobneje videli kasneje, asketski ideal doseže svoj vrhunec prav *po* smrti boga, tj. tedaj, ko za vzdrževanje svoje logike ne potrebuje več boga.

Zgornje postavke bi lahko navezali na Freudove izpeljave iz *Nelagodja v kulturi*: ali to, kar Nietzsche razvija pod pojmom »asketski ideal«, ne ustreza do potankosti temu, kar Freud imenuje nadjaz kot »ponotranjeni zakon«, ki je prav zakon, v katerem strast postane nenasitna. Bolj, ko se mu pokoravamo, več, ko mu žrtvujemo, več hoče, bolj nas trpinči in z večjo krutostjo se obrača proti nam. Opravka imamo z isto podobo vampirizma kot pri Nietzscheju: zakon se hrani z goni, z njihovo krvjo in v zadnji instanci postane edini realni *locus* užitka.⁸ Z eno besedo, nadjaz (kot »moralna instanca« v nas) je natanko imperativ užitka, užitek kot imperativ.⁹

⁷ Neskončnost tu seveda pomeni neskončno približevanje neki zarisani, a nikoli doseženi meji.

⁸ Cf. Sigmund Freud, »Das Unbehagen in der Kultur«, *Studienausgabe Bd. XI*, Fischer, Frankfurt/M 1982, predvsem 6. In 7. poglavje.

⁹ V tej eksplicitni obliki to formulira Lacan. Cf. Jacques Lacan, *Še, Analecta*, Ljubljana 1985, str. 7: »Nič ne sili kogarkoli k uživanju, razen nadjaza. Nadjaz je imperativ užitka – *Uživaj!*«

Vse to pa lahko navežemo še na neko drugo pomembno temo *Genealogije morale*. Nietzsche vztraja na generični razliki med kaznijo in krivdo. Kazen nikakor ni tista, ki sproža občutek krivde, slabo vest – nasprotno. Lahko nas prestraši, naredi za bolj oprezne, bolj pametne in premetene, za mojstre skrivanja in sprenevedanja, ni pa nekaj, kar bi zbujalo slabo vest. V sami ideji kazni kot »plačila« je nekaj razvezujočega, razbremenjujočega.

Kazen temelji na predpostavki izmerljivosti užitka. Užitek, ki ga s svojim dejanjem ukradem drugemu (tj. škodo, ki mu jo povzročim), načeloma lahko odplačam. Užitek oziroma užitki imajo svoj ekvivalent in so merljivi. Nietzsche v zvezi s tem poda neko celo genealogijo kazni kot odgovora na »krajno užitka«, odgovora, ki sestoji v tem, da je oškodovani poplačan z »užitkom v nasilju«: med ugodji oziroma užitki torej tu obstaja ekvivalenca.¹⁰

Krivda, izum krivde, pa je povsem drugačnega izvora: ne izhaja iz logike (možne) ekvivalence in izmerljivosti, temveč iz logike nesoizmernosti. Predpostavka krivde je postavka, da je užitek kot tak neizmerljiv (oziroma neskončen oziroma nedosegljiv). V skladu s tem je neizmerljiv dolg, ki ga odprejo »slaba« dejanja. Bolj ko plačujemo, več ostane za plačati. Pojem krivde in pojem užitka v emfatičnem pomenu besede vznikneta skupaj. A ne enostavno v smislu, da se krivda nanaša na užitek, da uživanje sproža krivdo, temveč v smislu, da je krivda prav artikulacija samega užitka (tako kot je zakon prav artikulacija čiste čutnosti), način, kako se neskončno vpisuje v končno, kako se onstran vpiše v telo.

Če je judovstvo tisto, ki izumi neskončnost krivde in dolga, pa krščanstvo nato do kraja izmozganemu človeštvu ponudi genialno rešitev: »bog sam se žrtvuje za dolg/krivdo človeka, bog si na samem sebi poplača, bog kot edini, ki lahko človeka odreši tega, kar je za samega človeka postalo neodplačljivo – upnik se žrtvuje za svojega dolžnika, iz *ljubezni* (kdo bi verjel?) –, iz ljubezni do svojega dolžnika!...«¹¹

Bog dolgove svojih dolžnikov plača z lastnim funtom mesa. Rešitev je genialna in hkrati katastrofalna. Odplača dolg, a mu da hkrati neko podobo, ki je natanko podoba neskončnega. Za Nietzscheja predstavlja odprtje tiste poti, ki je pripeljala do najstrašnejše bolezni človeštva¹², ko človek vzame

¹⁰ *H genealogiji morale, op. cit.*, str. 251.

¹¹ *Ibid.*, str. 278.

¹² Fischer, Frankfurt/M 1982, še posebej 6. poglavje.

»To je neka vrsta blaznosti volje v duševni okrutnosti brez primere: človekova *volja*, da se čuti krivega in zavrženega vse do nespravljalnosti, njegova *volja*, da se vidi kaznovanega, ne da bi kazen kdaj lahko postala ekvivalent krivdi, njegova *volja*, da namerava inficirati in zastrupiti najbolj notranji temelj stvari s problemom kazni in dolga/krivde ..., njegova *volja*, da povzdigne ideal – ideal »svetega boga« -, pred obličjem katerega se bo jasno zavedal svoje absolutne ničvednosti. ... Tu je *bolezen*,

nase samo kaznovanje, ko vso agresijo obrne proti sebi, navznoter, v vrtooglavi dialektiki mučenja samega sebe, v katerem začne uživati in iz katere se ne izkoplje več.

V krščanstvu je resda prisotna še neka druga ideja, ki je Nietzscheju mnogo bližja, ideja *milosti* kot Onstrana pravičnosti in prava: upnik je dovolj bogat (dovolj uživa), da si lahko privoščiči »najjemenitnejši luksuz«: da ne kaznuje povzročitelja škode, da mu pogleda skozi prste in pusti pri miru tistega, ki ni zmožen plačati svojih dolgov.¹³ Toda bog človeštvu pravzaprav ni odpustil, temveč je *plačal* zanj, plačal samemu sebi s svojim lastnim »mesom«. Plačal ne le za vse pretekle grehe, temveč tudi še za vse prihodnje (prav na tem temelji možnost spokore in odpuščanja v krščanski skupnosti), s tem pa je šele zares zadolžil človeka. V tem je po Nietzscheju temeljna perversnost krščanstva: hkrati s tem, ko odpušča, moli pod nos križ, mučilno napravo, tj. *spomin* na tistega, ki je trpel, da je nam lahko odpuščeno, spomin na tistega, ki je plačal za nas. Lahko bi rekli, da krščanstvo odpušča, a ne pozablja. Tu smo v jedru Nietzschejeve teorije spomina in tega, kar imenuje *mnemotehnik*e. Le-te temeljijo na naslednji predpostavki: »Nekaj ostane v spominu tako, da se vanj vžge: samo to, kar ne preneha *boleti*, ostane v spominu.«¹⁴ Vžiganje, vrezovanje, izrezovanje, žrtvovanje so najmočnejši pripomočki mnemotehnik

Lahko bi rekli, da odpustek s pogledom na razpelo v samem aktu odpuščanja ustvari novi dolg, vreče spomin na odpustek: odpusti škodo, *ne pa tudi samega dejanja odpuščanja*, ki nasprotno vzpostavi novo zavezo, nov dolg. Zdaj je neskončna milost tista, ki vzdržuje neskončni dolg, dolg kot neskončen. Dolga ne odpirajo več slaba dejanja, temveč prav njihovo odpuščanje. Dolžni smo za odpuščanje. Neskončna možnost odpuščanja je tisti peklenški ogenj, v katerem se kalita neskončni dolg in krivda.

Zakon, ki postane eno s čutnostjo (in ne njena prepoved), krivda, ki postane eno z užitkom (in ne »reakcija« nanj), odpuščanje, ki postane eno z dolgom (in ne nekaj, kar mu naredi konec) – vse to zarisuje tisti krog, v katerega smo zdaj ujeti »kot kokoši«. Ne zato, ker ne bi imeli poguma ali moči izstopiti iz njega, temveč zato, ker nimamo kam izstopiti, ker imamo opravka z neko totalnostjo, ki vnaprej vključuje svoje drugo. Prav zato po

brez dvoma, najstrašnejša bolezen, kar jih je do sedaj besnelo v človeku: – in kdor še lahko posluša (...), kako v tej noči mučenja in nesmisla doni krik *ljubezni*, krik najbolj hrepeneče očarljivosti, odrešitve v *ljubezni*, ta se obrne stran, prežet z nepremagljivo grozo... V človeku je toliko grozljivega!... Svet je bil že predolgo norišnica!...« (*H genealogiji morale*, str. 279)

¹³ *Ibid.*, str. 259.

¹⁴ *Ibid.*, str. 247.

Nietzscheju to, kar imenuje »pošteni ateizem«, še vedno ostaja v okvirih asketskega ideala. Dvatisočletna vzgoja k resnici, ki je bila paradni konj tega ideala, je pripeljala do tega, da smo si na koncu prepovedali še »laž vere v boga.«

»Kaj, z vso strogostjo vprašano, je pravzaprav zmagalo nad krščanskim bogom? Odgovor je zapisan v moji »veseli znanosti«, str. 290: 'krščanska moralnost sama, vedno strožje vzeti pojem resnicoljubnosti, spovedniška prefinjenost krščanske vesti, premeščena in sublimirana v znanstveno vest, v intelektualno snažnost za vsako ceno. Gledati naravo, kot da bi bila dokaz za dobroto in previdnost boga; interpretirati zgodovino v čast božjemu umu (...); lastne doživljaje razlagati (...) kot da bi bilo vse previdnost, vse namig, kot da bi bilo vse izmišljeno in poslano na ljubo zveličanju duše: to je zdaj *mimo*, to ima vest *proti* sebi (...)'. Vse velike stvari propadejo zaradi sebe, zaradi akta samoukinitve (...). Tako je propadlo krščanstvo *kot dogma*, po svoji lastni morali; tako mora zdaj propasti tudi krščanstvo *kot morala*, – mi stojimo na pragu *tega* dogodka.«¹⁵

Drugače rečeno, ateizem (»pošteni ateizem«) je stopnja samega teizma, asketskega ideala, ideala resnice (kot zoperstavljene fikciji, »iluziji«). *Morala* krščanstva je zmagala nad *vero*, jo premagala, strast do resnice ni več prenesla »laži«, »dogme«, »pravljice« v samem temelju svojega lastnega dispozitiva. Vendar to še ni konec »asketskega ideala«, temveč na nek način njegov triumf. Je »samoukinitev«, toda samoukinitev, ki še naprej živi v prostoru, katerega koordinate določa tisto ukinjeno. Asketski ideal tu postane »čista morala«.

Ko Nietzsche zapiše »mi stojimo na pragu tega dogodka« – kaj tu pomeni »prag« in ali ob logiki kroga, o katerem Nietzsche govori v zvezi z asketskim idealom, sploh lahko govorimo o pragu? Ali je mogoče izstopiti iz tega kroga, ki ravno nima nobene zunanosti in za katerega se zdi, da se v njem asketski ideal, rešen vsake realne transcendence, lahko perpetuira v neskončnost, saj ne vsebuje nobenega elementa, ki bi po neki notranji nujnosti pripeljal do njegovega zloma? Če je krščanstvo kot dogma propadlo po svoji lastni morali, po čem je (če je) oziroma bo (če šele bo) propadlo krščanstvo kot morala?

Nietzsche je vsaj deloma vero polagal v aktivni nihilizem, v tisto »dialektiko volje«, ki se v marsikateri točki prekriva s tem, kar psihoanaliza imenuje »dialektika želje«. V to smer gre na primer slavni zaključek *Genealogije morale*:

»Seveda si ne moremo prikriti, *kaj* pravzaprav izraža to celotno hotenje, ki mu je dal asketski ideal njegovo smer (...) – vse to pomeni, ali si upamo to dojeti, *voljo do nič*, odpor do življenja, upor najbolj temeljn

¹⁵ *Ibid.*, 344.

predpostavkam življenja, vendar pa to je in ostaja *volja!*... In, da za zaključek se rečem, kar sem rekel na začetku: človek bo še raje hotel *nič*, kot *nič* ne hotel...¹⁶

Skratka, nihilizem (katerega smer je začrtal asketski ideal) bi se v nekem trenutku, ko je že izničil vse drugo, obrnil proti sebi in v aktivnem hotenju nič pripeljal do tiste kataklizme, eksplozije začaranega kroga, po kateri bi bil mogoč nov začetek, začetek novega, znova najdena nedolžnost. Toda problem, ki ga je, kot bomo pokazali, Nietzsche anticipiral, je sledeč: ali se danes ne dogaja prav to, kar je Nietzsche v zgornjem citatu izključil: *človek raje nič več noče, kot da bi hotel nič*. Vse kaže, da je na neki točki razvoja asketskega ideala prišlo do nenavadnega obrata v »dialektiki volje«, da je, z eno besedo, »zmanjkalo« same volje. Kar triumfira danes, je reaktivni nihilizem, katerega predpostavka se glasi: najboljše, kar lahko storimo, je to, da se izognemo slabšemu (večjemu zlu) in da ničesar nočemo preveč zagreto. To je morala diktature realnosti: nič se ne spleča, ničesar ne moremo storiti ali spremeniti – morala, ki jo A. Badiou posrečeno izrazi z besedami »*être là et mourir*«, biti tu (tu-bit) in umreti, biti tu (nekaj početi, da mine čas) in umreti.¹⁷

Toda ali imamo tu pravzaprav še opraviti z asketskim idealom, z imperativom užitka? Po dispozitivu vsekakor, vendar pa je znotraj tega (imperativnega) dispozitiva prišlo do neke precejšnje spremembe. Užitek je izgubil status realnega. Pa ne zato, da bi ta status dobilo nekaj drugega, prej bi lahko rekli, da je bila diskreditirana, opuščena sama »ideja« realnega – opuščena kot zadnja transcendenca, kot zadnja velika zgodba, kot zadnja velika iluzija. Nietzschejevo genealogijo morale bi lahko nadaljevali takole: Po tem, ko je »pošteni ateizem« v imenu realnega in resnice diskreditiral in denonciral vse navidezne svetove, vse iluzije, vse ideologije, se je v svoji poštenosti nazadnje obrnil še proti svojim lastnim predpostavkam: kaj pa če je sama ideja realnega (in resnice) kot različnega od simbolnih fikcij in imaginarnih tvorb zadnja velika utvara? »Krščanstvo kot morala« je propadlo po samem sebi: po tem, ko si je prepovedalo laž vere v boga (in s tem naredilo konec krščanstvu kot dogmi), si je prepovedalo še »laž vere v realno«. Iz tega, da ne obstaja noben zadnji oz. brezprizivni kriterij realnega, je potegnilo zaključek, da torej ne obstaja realno (da je vse konvencija, jezikovna igra, labirint različnih, a »na sebi« enakovrednih možnosti ali opcij). Skratka, »postmodernizem« kot zadnja razvojna stopnja asketskega

¹⁶ *Ibid.*, , str. 345.

¹⁷ Predavanje z dne 7.3.1999 (predavanje v okviru Badioujevega seminarja z naslovom »Česa je 20. stoletje začetek in česa konec?«, ki poteka na *Collège international de philosophie* v Parizu).

ideala, ki je hkrati njegovo pogorišče in njegova najbolj konsekventna različica. Saj ne moremo mimo dejstva, da je realno postavljeno pod vprašaj prav v imenu realnega, tj. v imenu tega, da konec koncev nobeno realno ni dovolj realno, ni dovolj nedvoumno realno, da v zvezi z realnim realnega vselej vztraja kanček dvoma, da nobeno realno ni dovolj »čisto«, brez vseh primesi. Za kaj gre tu? Za opustitev kategorije realnega (kot tudi kategorij resnice in gotovosti) v imenu tega, da ne obstaja noben poslednji (večni, neomajni,...) garant/dokaz realnega. Izkazalo se je – to je veliki »nauk« (predvsem) politične zgodovine 20. stoletja -, da prizadevanje izluščiti trdo jedro realnega izpod ovoja videzov in dozdevkov, prizadevanje priti do realnega kot takega, ga realizirati kot realno (to Badiou imenuje *la passion du réel*, »strast [do] realnega«), vodi v logiko permanentnega očiščevanja, izmetavanja vsega, česar se še drži kanček dvoma, tj. do izjemnega nasilja. In odgovor, ki bi ga lahko imenovali »liberalno-kapitalistični odgovor«, je v tem, da se temu nasilju lahko izognemo zgolj, če se odrečemo pojmu realnega.

Z eno besedo, če bog ne obstaja (razen seveda na bankovcih), potem tudi realno ne obstaja. Če ne verjamemo v boga, potem tudi nimamo pravice (ne podlage), da bi lahko verjeli v realno, ker je morda realno zgolj še ena iluzija/fikcija. Kar je tu problematično in kar priča o tem, da smo še vedno na tleh »asketskega ideala«, je prav prepričanje, da nič, kar nima predobstoječe transcendentalne garancije, ne more biti realno, tj. ne more (oziroma *ne sme*) delovati kot motor naše volje/želje. Zato raje nič več nočemo, kot da bi hoteli nič, saj v tem ozračju samo hotenje, sama volja velja za dokaz tega, da nismo dovolj »intelektualno snažni«, temveč se pustimo gnati neki Stvari, ki bi se razblinila v utvaro, če bi si le vzeli čas in jo pobliže pogledali.

Pri tem se vsiljuje tole vprašanje: Ali ni bil paradokсно prav Nietzsche postmodernist *avant la lettre*, ali se ni prav on že konec prejšnjega stoletja kar najbolj silovito obregal ob pojme resničnega, realnega, gotovega, ali ni prav on trdil, da je »samo moralni predsodek, da je resnica več vredna kakor videz«, da ne obstaja nobeno bistveno nasprotje med resničnim in zlaganim, da je vse stvar perspektive in da je perspektiv vselej več? Ali je torej Nietzsche, ki je bil tako ponosen na to, da piše »času neprimerne« tekste, zdaj končno našel sebi povsem primeren čas? Dejstvo je, da je Nietzsche zapisal vse zgornje (in še mnogo več takega, kar gre v isti smeri), hkrati pa je dejstvo tudi, da nič ni bolj tuje, bolj »neprimerno« duhu in črki njegovih tekstov, kot prav današnji čas, ko je vse to postalo nekako splošno sprejeto. V čem je problem, kje je nesporazum?

Nesporazum je preprosto v tem, da Nietzsche nikakor ni zagovarjal tega, kar je danes splošno sprejeto. Njegov odgovor tistim, ki danes veselo

(ali žalostno) ponavljajo, da 1) ni več nobene gotovosti, 2) da resnica ne obstaja, 3) da je vse perspektivno, bi se glasil:

Ad 1) – Ne bodite tako prekleto gotovi glede tega!

Ad 2) – Ne obešajte se na to novo »večno resnico«!

Ad 3) – Kaj če bi malo zamenjali perspektivo?

Tu ne gre zgolj za nekakšen (etični) imperativ večnega gibanja, kjer moramo sproti zrelativizirati in spodkopati vsako stališče, na katerega se postavimo, ter se premakniti naprej – čeprav je res, da je ta etika permanentne dezidentifikacije pomembna komponenta Nietzschejeve filozofije.¹⁸ Hkrati je ta komponenta nekaj, nad čemer danes malo prezlahka zavihamo nos, v slogu: dobro, potem se pač vseskozi premikamo, namesto da bi obviseli na eni ideji, toda kaj konec koncev s tem pridobimo, obvisimo pač na ideji gibanja, v čem je pravzaprav razlika? Toda, če tu ni razlike, potem se lahko upravičeno vprašamo, zakaj takšne relativizacije spontano predpostavljajo, da se bomo torej odrekli imperativu gibanja in se vrnili nazaj v naročje imperativa fiksnosti, nikoli pa ne predpostavljajo obratnega. Čeprav gre v obeh primerih za neko »držo«, pa med njima obstaja pomembna razlika.

Toda če se vrnemo nazaj: Nietzschejeva poanta nikakor ni v tem, da se moramo, če je resnica v zadnji instanci neločljiva od fikcije, odreči pojmu resnice. Nasprotno, šele tu se za »nove filozofe« vprašanje resnice zares začne.

»(...) in če bi kdo hotel s krepostnim navdušenjem in zagovednostjo marsikaterega filozofa popolnoma odpraviti 'navidezni svet', no, recimo,

¹⁸ Cf. npr.: »In kako je pravzaprav z nevarnim obrazcem 'onstran dobrega in zla', s katerim se varujemo vsaj zamenjave: mi smo nekaj drugega kakor 'libre-penseurs', 'liberi pensatori', 'Freidenker', svobodomisleci in kakor se še radi imenujejo ti vrli zagovorniki 'modernih idej'. Bili smo doma v številnih deželah duha, vsaj v gostih; venomer znova smo se izmuznili iz toplih, prijetnih kotov, kamor nas nekako zaklinjajo posebna ljubezen in posebno sovraštvo, mladost, rod, naključni ljudje in knjige ali celo utrujenost zaradi romanja; (...) hvaležni <smo> celo stiski in spreminjavi bolezni, ker nas je vselej odtrgala od kakšnega pravila in njegovega »pedsodka« hvaležni bogu, hudiču, ovci in črvu v sebi, radovedni do pregrešnosti, raziskovalci do okrutnosti, s prsti brez pomislekov za nedotakljivo, z zobmi in želodci za najbolj neprebavljivo, (...), pripravljeni za vsako tveganje, ker imamo na pretek 'svobodne volje' (...). *Onstran dobrega in zla*, str. 50.

Ali pa: »Ne obviseti na eni osebi: pa naj je tudi najljubša – vsaka oseba je ječa, tudi kot. Ne obviseti na domovini: pa čeprav je najbolj trpeča in najbolj potrebuje pomoči – je že lažje odtrgati srce od zmagoslavne domovine. Ne obviseti na sočutju: pa čeprav bi šlo za višjega človeka, (...). Ne obviseti na lastni odtrganosti, na tisti nasladni daljavi in tujini ptice, ki leti čedalje više, da bi čedalje več videla pod seboj: (...).« *Ibid.*, str. 47.

da bi *vi* to mogli – potem bi vsaj pri tem tudi od vaše ‘resnice’ nič ne ostalo! (...) Zakaj svet, ki nam je nekaj do njega, ne bi smel biti fikcija?»¹⁹

Tu lepo vidimo, kako je Nietzschejev »relativizem« natanko nasprotje tistega relativizma, ki ga srečamo pri reaktivnem nihilizmu (nič se ne spleča, vse je Eno, vseeno je). Nietzsche reče: Nič vam ne jamči resničnosti vaše resnice, toda če ste jo zato pripravljeni zavreči oziroma zamenjati za katerokoli drugo, potem je vaša »ljubezen do resnice« gola publicita in vam do resnice sploh ni (bilo). Pri vnetem razlikovanju med resničnim in navideznim svetom ne gre za voljo po resnici, temveč za užitek v očiščevanju, pri razglašanju vsega za videz pa za globoko željo vendarle najti nekaj, kar bi bilo gotovo.²⁰ »Zakaj svet, ki nam je nekaj do njega, ne bi smel biti fikcija?« – kaj to pomeni, če ne: »Zakaj resnica ne bi smela imeti strukture fikcije?« To pa v prvi vrsti pomeni, da resnica ni nekaj preprosto danega, kar je treba najti, temveč nasprotno nekaj, kar je treba najprej *ustvariti*.²¹ Glede na neko podobo Nietzscheja, ki je v »postmoderni« še posebej popularna, je prav presenetljivo, kako zelo je »retorika resnice« prisotna v Nietzschejevem delu.²² Nietzscheju gre za radikalno reartikulacijo pojma resnice, nikakor pa ne za njegovo opustitev.

Gérard Wajcman je zapisal, da je nedvomno prava iluzija prav v tem, da verjamemo, da je iluzija zgolj iluzija.²³ Težko bi našli tezo, ki bi bolje povzemala Nietzschejevo stališče. Pri tem Nietzschejev poudarek ni na tem, da je iluzija vselej še nekaj več (ali še nekaj drugega) kot iluzija. Nietzschejeva gesta v zvezi s tem je nasprotno gesta subtrakcije, »odšetja«, izmika. Iluzija je vselej *skoraj* iluzija, do tega, da bi bila zgolj iluzija, da bi sovpadla sama s seboj, ji nekaj manjka. In prav tu je iskati Nietzschejev najpertinentnejši odgovor na možnost izstopa iz začaranega kroga asketskega ideala.

¹⁹ *Onstran dobrega in zla*, str. 43.

²⁰ Cf. *Ibid.*, str. 17.

²¹ Cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 238.

²² Če na hitro preletimo samo *Ecce homo*:

»(...) saj so do zdaj načeloma prepovedovali zmeraj samo resnico.« (157)

»Ravno za toliko, kolikor si *upa* pogum tvegati naprej, natančno po tej meri moči se bližamo resnici.« (208)

»(...) strahopetnost pred realiteto, ki je tudi strahopetnost pred resnico.« (254)

»Ampak kljub temu (...) govori iz mene resnica. – In moja resnica je strahotna.« (259)

»Šele jaz sem odkril resnico, in sicer tako, da sem najprej začutil laž kot laž.« (259)

»Zaratustra je resnicoljubnejši od drugih mislecev.« (261)

»V tem smislu Zaratustra imenuje dobre včasih ‘zadnje ljudi’, včasih ‘začetek konca’; predvsem jih občuti kot *najbolj škodljivo vrsto človeka*, ker se prebijajo tako na račun *resnice* kakor tudi na račun *prihodnosti*.« (263)

²³ G. Wajcman, *L'objet du siècle*, Verdier, Pariz 1998, str. 116.

Prvi korak pri formuliranju tega odgovora zahteva, da v Nietzschejevem »skoraj« prepoznamo koncept, nekaj zelo rigoroznega, in ne enostavno izraz nekega približka, v slogu »ne tič ne miš«. Na to bi nas morali opozoriti odlomki, kot je sledeč:

»*Mi imoralisti!* – Ta svet, za katerega gre *nam*, v katerem se moramo *mi* bati in ljubiti, ta skoraj nevidni, neslišni svet prefinjenega ukazovanja, prefinjene poslušnosti, svet tega »skoraj« v vsakem pogledu, kočljiv, zapleten, zaostren, nežen...«²⁴

Svet imoralistov ni svet brezmejnih užitkov in neomejenega predajanja nasladi. Slednje pripada svetu moralistov. Svet imoralistov je nasprotno svet, ki eksces artikulira v modusu nekega »skoraj«, nečesa komaj vidnega in komaj slišnega, a hkrati ireduktibilnega.

Kaj pomeni *skoraj*? Pomeni najti, oziroma natančneje, konstruirati minimalno razliko, tisto točko, na kateri Eno (ravno) postane dvoje. Pomeni neko mero. Toda kaj je za Nietzscheja pojem mere? Jasno je, kaj ta pojem ni. Prvič, ni utapljanje v podrobnostih, ukvarjanje z malim, izmerljivim, namesto z velikim, neizmernim. Za tiste, ki so se od velikega obrnili k malemu (kot bolj zanimivemu), ima Nietzsche pripravljen izraz *mikroskopiki spoznanja*. Prav tako ne gre za pojem »vsakega malo« ali »zlata sredina« – za to ima Nietzsche pripravljen drugi izraz: povprečnost²⁵. Nasprotje mere ni skrajnost ali eksces, temveč – ostanimo zaenkrat pri tej pojmihi – neizmerno, neizmerljivo oziroma, kot bomo videli, Eno.

Recimo takole: Nietzscheju ne gre za restavracijo »prave mere« (ne gre mu za brzdanje strasti – slednje je, kot smo videli, sâmo neka strast), temveč za iznajdbo mere oziroma razlike tam, kjer je videti, da je vse eno. Z drugimi besedami, ne gre za mero kot nekaj, s čimer merimo stvari (ali iščemo zlato sredino med njimi), ampak gre nasprotno za to, da sama mera postane *neka stvar*, celo neka dvojna stvar. Ali nimamo z natanko to transmutacijo opravlja v nekem ključnem delu moderne umetnosti?

Vzemimo Maljevičevo sliko »Beli kvadrat na beli podlagi«, ki je prav gotovo eden mejnikov, Dogodkov v umetnosti zadnjega stoletja. Ta slika je vsekakor nekaj skrajnega, ekscesnega, a »ima mero«, je celo mera sama, utelešenje mere kot take. Ni »prava mera«, ampak edina možna mera (tega, kar meri, beline, niča). Mera, ki sovpadе s tem, kar meri, a se z njim ravno ne zlije v eno. To je mera razlike kot take, ne razlike med dvojim, temveč

²⁴ *Onstran dobrega in zla*, str. 134.

²⁵ »'Postavimo svoj stol na *sredo*', to mi govori njihovo muzanje, in ravno tako daleč od umirajočih borcev kakor od zadovoljnih svinj.' To pa je – povprečnost: pa čeprav se ji reče umirjenost.« *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 198.

razlike kot figure dvojega. Na Maljevičevi sliki je »skoraj« vse belo, a hkrati vidimo, da ta »skoraj« ni nek približek, temveč nadvse precizna točka, na kateri belo ravno še/več ne sovpadе s samim seboj. Zato je mera vselej tudi ostrina noža, rezilo. Kako nekaj ustvariti tam, kjer obstaja zgolj belina, nič, kjer je vse eno (oziroma vseeno), kjer so »vse krave črne«? Maljeviču je to uspelo, uspelo mu je ustvariti, narediti vidno nekaj, česar dotlej še nihče ni videl: nič kot nekaj, nič in hkrati nekaj, rob med ničem in nečem. Zato Wajcman, na katerega analizo Maljeviča se tu opiramo²⁶, upravičeno poudarja, da je Maljevičev projekt pravo nasprotje »formalizma«, »čiste abstrakcije«, za kar se ga pogosto ima. Jedro njegovega projekta in njegov uspeh je prav v tem, da mu je uspelo ustvariti, ne nek objekt, temveč objekt *par excellence*, »objekt stoletja«, da je realno ustvaril mnogo več kot cela vrsta »figurativnih« (ali »abstraktnih«) umetnikov, da gre tu res za Stvaritev. Ustvaril je nekaj tam, kjer smo prej videli zgolj nič, nič je iztrgal prav tisti resignirani monolitnosti, ki je značilna za »nihilizem«.

Ustvaril je mero kot objekt, mero kot tisto, kar drži skupaj dvoje. In lahko bi rekli, da če je mera res *prava mera* (konec koncev to obstaja), potem drži dvoje skupaj vedno na neki *skrajnosti*, na skrajni točki njune soizmernosti, tam, kjer ravno postaneta vidna kot dva. Prav v neki taki gesti je po naše iskati poanto in ost tega, kar Nietzsche imenuje svet onega »skoraj v vsakem pogledu, kočljiv, zapleten, zaostren, nežen...«. Prav ta »skoraj« (ki ga Nietzsche imenuje tudi »odtenek«) pa je mesto resnice. Resnica nikoli ni neko Eno in nikoli ni *čista* (Lacan bi rekel »vsa«, »cela«). »Moč duha,« zapiše Nietzsche, »bi lahko merili po tem, koliko 'resnice' ravno še prenese, jasneje povedano, do katere stopnje jo mora razredčiti, zastreti, osladiti, otopiti, popačiti.«²⁷ Resnica se umešča v ta »ravno še« nekega zastrtja, videza, dozdevka. To pa hkrati pomeni, da zunaj njega ne obstaja: če povsem odpravimo »navidezni svet«, potem tudi od resnice nič ne ostane. Prav na ozadje tega gre umestiti tisti slavni odlomek, kjer Nietzsche proti razlikovanju med resničnim in navideznim svetom vpraša: »kaj ni zadosti sprejeti stopnje navideznosti [*Scheinbarkeit*] in tako rekoč svetlejše in in temnejše sence in skupne odtenke videza [*Schein*]»?²⁸ »Stopnje navideznosti«, »odtenki videza« ne pomenijo afirmacije množstva dozdevkov proti resnici, temveč so prav tisto, v čemer se artikulira resnica, če znamo (ali »tvegamo«) najti minimalno razliko, tisti »ravno še«.

²⁶ Cf. *L'objet du sciècle*, op. cit.

²⁷ *Onstran dobrega in zla*, str. 45, naš poudarek. Na isto dikcijo naletimo tudi v *Ecce homo*, str. 156-157: »Koliko resnice prenese, koliko resnice tvega duh? To je bilo zame zmeraj bolj pravo merilo vrednosti.«

²⁸ *Onstran dobrega in zla*, str. 43.

In v čem je lahko vrednost te geste kreacije »minimalne razlike« danes, ko se zdi, da se tako ali tako utapljamo samo še v razlikah, da je razlik, njihovega »spoštovanja« in opevanja njihove logike na pretek? Takšno vprašanje ravno zgreši osnovno poanto. To, kar smo imenovali »kreacija minimalne razlike« in pa neskončna multiplikacija razlik nimata nič skupnega in izhajata iz povsem različnih, da ne rečemo nasprotnih logik. Pomnoževanje razlik ima za svoje poslanstvo natanko ukinjanje pojma razlike kot take, tj. postavitev neštetihi možnih različnosti v nek enotni horizont. Kreacija minimalne razlike pa nasprotno meri na trenutek, ko nek enotni horizont postane *dva*, tj. ustvari razliko ne kot razliko med dvema objekoma, temveč razliko kot objekt. Rekli smo: ko enotni horizont »postane dva«, in ne množstvo različnih horizontov. Mnoštvo razlik ravno prikriva realno razlike. Ne tiste razlike, kjer se Drugo opredeljuje v razmerju do Enega, temveč razlike, ki – če uporabimo Nietzschejevo definicijo »velikega poldneva« iz *Vesele znanosti* – opredeljuje tisti dogodek, v katerem »eno postane dva«, tj. kjer ravno nimamo več opravka z nekim Enim, od katerega bi lahko (v neskončnost) ločevali njegovo Drugo.

Nietzschejanski dogodek bi dejansko lahko povzeli v naslednjo deklaracijo: *Je dva* (če parafraziramo »Je Eno«), nekakšen *Es gibt zwei*. To tezo je potrebno zagovarjati proti tistemu branju Nietzscheja, ki v njegovem delu vidi filozofijo (potencialno) neskončnega pomnoževanja, multiplikacije perspektiv ob odsotnosti Enega (Resničnega). Pri tem branju gre v izgubo natanko najosnovnejša napetost Nietzschejeve misli, skrajna napetost, napetost tiste »vrvi nad prepadom«, ki je Nietzschejeva najljubša metafora, in hkrati skrajni napor vzdržati to dvojnost. Čeprav Nietzsche ta skrajni napor imenuje »ples«, to v ničemer ne zmanjšuje njegove težavnosti. Seveda ni naključje, da se *Zaratustra* začne z zgodbo o plesalca na vrvi, napeti med dvema stolpoma (Uvodni govor), ki ga strah pred hudičem vrže iz ravnotežja, tako da pade na tla.²⁹ Ko v Nietzschejevem delu naletimo na odlomke, kakršen je tale, ki končuje 347. paragraf *Vesele znanosti*:

²⁹ »Takrat pa se je zgodilo nekaj, da so vsa usta onemela in vse oči zasrepele. Medtem je namreč plesalec na vrvi začel svoje delo: skozi majhna vrata je stopil na plan in odšel po vrvi, napeti med dvema stolpoma, tako da je visel nad trgom in nad ljudstvom. Ko je bil ravno na sredi poti, so se vratca še enkrat odprla in skozi je skočil pisan možic, nekakšen burkež, in hitrih korakov odšel za prvim. 'Naprej, šentavec,' je zavpil s strahotnim glasom, 'naprej, lenivec, tiholazec, bledoličnik! Glej, da ti ne stopim na prste! Kaj pa počneš tu med stolpoma? V stolp spadaš, zapreti bi te bilo treba, boljšemu, kakor si sam, zapiraš prosto pot!' – In z vsako besedo se mu je čedalje bolj približeval: ko pa je bil samo še korak za njim, se je zgodila strahota, da so vsa usta onemela in so vse oči zasrepele: – zakričal je ko hudič in skočil čez tega, ki mu je bil napoti. Ta pa je pri tem, ko je videl, kako ga je tekmeč premagal, zgubil glavo in vrv; vrgel je stran drog

»... duh, ki bi se poslovil od vsake vere, vsake želje po gotovosti, vajen kot bi bil vzdržati ravnotežje na lahkih možnostih kot na napetih vrveh, in povrh tega celo plesati na robu prepadov. Tak duh bi bil svobodni duh *par excellence*.«

– ne smemo v njih prenagljeno slišati popevke »nič ni gotovo/resnično, vse je mogoče«. Kajti »lahke možnosti« niso nič drugega kot napete vrvi, robovi prepada, tanke linije, ki ločijo nič od nekaj, možnosti, od katerih je vsaka *edina*, v kolikor je edina možna artikulacija dvojega, »minimalna razlika«, edina možna pot med dvema prepadoma, *iznajdba* poti med dvema zidovoma nemožnega. Metafora napete vrvi in roba prepada ni zgolj metafora nevarnosti, temveč tudi in predvsem metafora dvojnosti, dvojega kot roba, roba kot figure dvojega. Tako kot vsa obilna metaforika plesa pri Nietzscheju ni zgolj hvalnica lahkotnosti nasproti teži, »duhu teže«: teži (tj. logiki asumiranja, vzetja nase, nošenja odgovornosti, sprijaznjenja z omejitvami,...) je zoperstavljena napetost, ostrina noža (ki ravno zahteva lahkotnost in *preciznost*), rigoroznost.

Vzemino kot primer življenje, ki je ena temeljnih kategorij Nietzschejeve filozofije. Tisto, kar se obrne proti življenju (»asketski ideal«), izhaja iz življenja. To je prva postavka, postavka nivelizacije. Od tod zdaj postane opozicija življenja in smrti, napetost med njima, sama definicija življenja. Življenje je dvoje: je življenje in smrt, je vseskozi *živi* rob med njima. Smrt zato ni nič drugega kot smrt tega *roba*, konec te napetosti, padec v eno ali drugo, ki je konec koncev vselej padec v Eno. Najkonciznejša definicija smrti bi se torej glasila, da je smrt padec v Eno (oziroma v njegov korelat, nepregledno mnoštvo), smrt je zdrš iz Dvojega. Ne padec iz mnoštva v Eno (»totalizacija mnoštva«), temveč iz dvojega v Eno.

Nietzschejev odgovor na vprašanje, kako je možna resnica ob odsotnosti transcendentalnega (garanta), bi se torej glasil: možna je kot artikulacija dvojega, kot napetost med dvojim. Onstran transcendentalne logike izjeme, ki je opora Enemu (eni Resnici), je resnica možna zgolj kot dvoje, kot dva, tj. kot tista minimalna razlika, zaradi katere Eno ne sovpadе s seboj, temveč (tako kot beli kvadrat na beli podlagi) obstaja zgolj kot razmerje, vez med dvema belinama.

in se hitreje kakor ta pognal v globino, kakor vrtinec rok in nog. Trg in ljudstvo sta bila kakor morje, ko se pripodi vihar: vse je zletelo vsaksebi in drug čez drugega in še najbolj tam, kjer je moralo telo prileteti na tla. (...) Čez nekaj časa se je zmrcvarjenemu vrnila zavest in zagledal je Zaratustro, da kleči ob njem. 'Kaj pa počneš tu?' je rekel nazadnje. 'Dolgo sem vedel, da mi bo hudič podstavil nogo. Zdaj me vleče v pekel; mu misliš braniti?' 'Pri moji časti prijatelj,' je odgovoril Zaratustra, 'ni vsega tega, o čemer govoriš: ni hudiča in ni pekla. Tvoja duša bo še hitreje mrtva kakor tvoje telo: torej se nič več ne boj!'» *Tako je govoril Zaratustra*, str. 18-19.

»Dva« tu pomeni natanko neko mero, mero resnice tam, kjer se zdi, da je resnic nepregledno mnoštvo in kjer k jedru resnice spada neka odločitve:

»Močan veter piha med drevjem in povsod cepajo na tla sadovi – resnice. V tem je zapravljenost prebogate jeseni: spotikamo se čez resnice, nekatere celo pohodimo – preveč jih je... Kar pa dobimo v roke, ni več nič vprašljivega, to so odločitve. Šele jaz imam merilo za »resnice« v roki, šele jaz *lahko* odločam.«³⁰

Imeti to merilo oziroma, kar natančneje opredeljuje Nietzschejevo pozicijo, biti to merilo, sam biti dvoje³¹, sam biti napeta vrv med dvema bregovima prepada, biti hkrati Dioniz in Križani, biti oba prav na tisti točki, kjer *skoraj* sovpadeta – te pozicije ni lahko vzdržati. Nekoliko lažje jo je vzdržati v norosti, ki to dvojnost na nek način fiksira v dve razločeni poziciji in s tem ukine napetost med njima. Če smo nori, lahko ljudem pošiljamo pisma, podpisana zdaj z Dioniz, zdaj s Križani ali pa kar oboje hkrati, pa se jim to več ne zdi nič nenavadnega, ker razumejo – razumejo kaj? Da smo nori in da to pojasni vse »nesmisle«. Kar seveda pomeni, da ne razumejo prav ničesar.

³⁰ *Ecce homo*, str. 249.

³¹ »[Sem] *décadent* in *začetek* obenem (...). Za znamenja vzpona in zatona imam finejši nos kakor kdorkoli drug, učitelj *par excellence* sem za to – poznam oboje, sem oboje.« *Ecce homo*, str. 161.

HOBBS – HEGEL

Gorazd Korošec
Vloga pojma boga v Hobbesovem Leviathanu

Čeprav Hobbesov *Leviathan* v nekem smislu predstavlja njegov filozofski sistem v malem, pa je vloga pojma boga v njem vsaj na prvi pogled opaznejša, kot v njegovem filozofskem sistemu v celoti, ki je utemeljen na materialistični prvi filozofiji dela *De Corpore*. Pri obravnavi celotnega Hobbesovega filozofskega sistema bi bilo torej ustrezno govoriti o tem sistemu *in* pojmu boga, kolikor pa se osredotočamo na njegovo osrednje političnoteoretsko delo *Leviathan*, je razpravljanje o vlogi pojma boga *v* njem povsem ustrezno. Seveda nas pri tej obravnavi ne zanima pojem »boga razodetja«, ki že zaradi Hobbesove polemike s teologi o obsegu cerkvene duhovne oblasti in o njenem razmerju do suverene državne oblasti v tem delu nastopa dovolj pogosto, pač pa pojem »boga filozofov«, torej boga kot prvega vzroka in avtorja ali stvarnika fizikalnega, nemara pa tudi moralnega in političnega univerzuma.

Hobbesov filozofski sistem pojmu boga namreč ne ponuja nikakršnega samoumevnega ali vnaprej zagotovljenega mesta, saj Hobbes v delu *De corpore*, ki predstavlja njegovo prvo filozofijo oziroma ontologijo, možnost spoznanja o atributih boga izključi iz območja znanstvenega spoznanja in ga zatorej v njem sploh ne omenja.

Po drugi strani pa je bog v *Leviathanu* omenjen kar nekajkrat – celo več kot tisočkrat, kar ga uvršča med najpogosteje omenjene pojme v tem Hobbesovem najpomembnejšem filozofskem delu. Velik del teh omemb pojma boga se seveda nanaša na »boga razodetja« in jih lahko pojasni lucidna Tuckova pripomba, da je bil osnovni Hobbesov namen pri pisanju *Leviathana* prav poseg v razpravo o vprašanih religije,¹ saj je glede političnoteoretskih vprašanj to delo mogoče v precejšnji meri razumeti le kot razvijanje in razjasnitev avtorjevega osnovnega teoretskega stališča, ki ga je podal že v prejšnjih političnoteoretskih delih *Elements of Law* in *De Cive*. Tako razprava o vprašanih religije predstavlja kar polovico obsega tega njegovega dela.

S pojasnitvijo Hobbesovih namenov pri posegu v razpravo o religiji v tem delu smo se ukvarjali v nekaterih drugih člankih, tu pa nas ne zanima

¹ Richard Tuck, *Introduction to Leviathan*, v: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. xxxix.

vloga boga kot opornika in predmeta religioznega verovanja, pač pa vloga boga kot filozofskega koncepta v filozofski zgradbi njegovega *Leviathana*, ki ima glede na celoto Hobbesovega filozofskega sistema nekatere posebne značilnosti, zarisane že v uvodni metafori, ki to delo umešča v njegov filozofski sistem. To metaforo si bomo ob koncu tega članka tudi podrobneje ogledali in jo analizirali.

Pogled na osnovno zgradbo in koncepte tega Hobbesovega dela nam razkrije, da v *Leviathanu* bog, čeprav pogojno, nastopa kot *garant* naravnih zakonov oziroma naravnega prava, torej kot tisti, ki postavi te zakone. Če upoštevamo Hobbesovo definicijo zakona, ki predstavlja ukaz zakonodajalca,² nas takšna vloga boga seveda ne more presenetiti – ker narave pač ni mogoče dojeti kot osebo, ki bi lahko postavljala zakone, kot ugotavlja Hobbes, je lahko edini zakonodajalec, ki postavi zakone narave, pač njen stvarnik, torej bog. To, resda pogojno, vlogo boga Hobbes opiše ob koncu 15. poglavja, ki govori »O drugih naravnih zakonih«, takole:

»Te zapovedi razuma [namreč naravne zakone] ljudje običajno poimenujejo z imenom zakoni, toda to je nepravilno: kajti to niso nič drugega kot ugotovitve ali teoremi o tem, kar prispeva k njihovi ohranitvi in obrambi; medtem ko je zakon, dojet pravilno, beseda tistega, ki lahko upravičeno ukazuje drugim. Toda če dojamemo te iste teoreme kot postavljene z besedo Boga, ki je po pravici zapovedal vse stvari, potem se pravilno imenujejo zakoni.«³

Pojem boga torej v Hobbesovi politični ali civilni teoriji ima svoje mesto – ker jo Hobbes zgradi na pojmu naravnega prava oziroma naravnih zakonov, hkrati pa zakon definira kot ukaz, postane takšna, pa čeprav pogojna ali hipotetična, vloga boga v njej nujna.

² Ta Hobbesova definicija zakona se seveda ostro razlikuje od nekaterih drugih takrat razširjenih definicij zakona, npr. opredelitve zakona kot uveljavljenega običaja ali rezultata precedenčne sodne razsodbe, ki so jo zagovarjali predvsem pravniki angleškega običajnega oziroma občega prava (*common law*) – razlike med svojim in njihovim stališčem je Hobbes obširneje razložil v delu *Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ki je bilo napisano leta 1666, v letu, ko si je parlament prizadeval sprejeti zakon o hereziji, katerega tarča je bil tudi Hobbes sam, izdano pa je bilo posthumno leta 1681.

³ *Leviathan*, I, 15, 41, 80. *Leviathana* citiram v naslednji obliki: rimska številka zaporednega razdelka knjige, številka poglavja, številka odstavka v poglavju in stran originalne izdaje. Številke odstavkov so dodane, ker je ob pomanjkanju uveljavljene standardne izdaje v obtoku precej različnih izdaj tega dela, ki pa praviloma ohranjajo razdelitev besedila na odstavke. Obenem pa večina študijskih izdaj navaja tudi paginacijo izvirnika, tako da je na ta način najlažje poiskati ustrezno mesto knjige, medtem ko bi navajanje strani katerekoli druge izdaje zgolj otežilo iskanje uporabnikom drugih izdaj.

In to vlogo boga v Hobbesovi politični filozofiji in v njegovem *Leviathanu* si velja ogledati podrobneje – ne le zato, ker nam vloga boga kot enega osrednjih in nosilnih filozofskih konceptov v zgodnjemoderni, pa tudi večini moderne filozofije, lahko marsikaj pove o zgradbi, konsistentnosti, dometu in konsekvencah filozofije posameznega filozofa ali filozofskega gibanja, pač pa tudi zato, da bomo lahko Hobbesovo filozofijo in njegovo politično filozofijo postavili v širši kontekst zgodovine filozofije ter pokazali na nekatere vzporednice in razlike med njegovo in filozofijami njegovih predhodnikov, sodobnikov in naslednikov.

Hobbesova filozofija se seveda umešča na začetek moderne novoveške filozofije, ki se je na čelu z Descartesom otresla osrednje vloge boga, značilne za srednjeveško filozofijo. Kljub temu pa določena oblika filozofskega pojma boga igra pomembno vlogo v filozofijah večine predstavnikov moderne filozofije predvsem v njenem zgodnjem obdobju. Tako Descartes opre svoj filozofski sistem na pojem dobronamernega, *nevarajočega boga*, ki je garant jasnosti in razločnosti zaznav oziroma gotovosti spoznanj njegovega *ega* kot *res cogitans*, v Spinozovi filozofiji pa bog predstavlja celo edino substanco.

Obenem pa se je v okviru novoveške filozofije izoblikoval nov fizikalni pogled na svet, iz katerega se je razvila moderna fizikalna znanost, temelječa na ideji *neskončnega* univerzuma. Ta razvoj je potekal prek Kopernika, Bruna, Galileja in Keplerja prek Descartesa, Hobbesa in Leibniza do Newtona in se v nekem smislu dovršil pri Laplaceu, pri katerem je moderni fizikalni univerzum dobil dokončno podobo.⁴ Nujen sestavni del tega razvoja moderne filozofije pa je bila »mehanizacija« njenega pogleda na svet in fizikalni univerzum. Ta je bil dojet kot skupek materialnih teles, sil in gibanj, organiziran v skladu z načeli evklidske geometrije, v katerem dogodke povezuje nujna povezava med vzrokom in učinkom. Privilegirana primerjava za podobo sveta je tako postal urni mehanizem, ki je potisnil v pozabo predhodne teleološke in organizmične razlage sveta, sčasoma pa je bil iz te nove podobe sveta povsem izrinjen tudi sam bog. Prav ta razvoj moderne filozofije torej predstavlja kontekst Hobbesove filozofije, za katero sta značilna strog mehanicistični determinizem in materializem. To priznava tudi sam Koyré, ki pripominja, da bi bilo Hobbesovo vlogo v tem filozofskem razvoju, skupaj z vlogami številnih drugih udeležencev, potrebno podrobneje raziskati.⁵

⁴ Ta proces podrobneje opisuje Alexandre Koyré v svoji študiji *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988.

⁵ *Ibid.*, str. 12-13.

A vrnilo se k vlogi pojma boga pri Hobbesu, saj ta pojem lahko, kot dobro ve tudi Koyré, služi kot najzanesljivejši pokazatelj doslednosti filozofskega sistema, njegove trdnosti in skladnosti njegovih postavk. Pojem boga je pač že zaradi svojih običajnih atributov, npr. vsemogočnosti in svoje vloge »prvega vzroka« tisti, ki običajno drži skupaj različne plati filozofskega sistema – in na osnovi tega, kako velika in kako aktivna je ta njegova vloga, lahko presojamo tudi posamezen filozofski sistem.

Hobbesov filozofski sistem predstavlja njegovo temeljno trodelno sistematsko delo *Elementi filozofije (Elementa philosophiae)*,⁶ ki obravnava tri sestavne dele filozofije: *corpus, homo* in *civis* oziroma *telo, človeka* in *državljana*. Hobbes je ta svoj filozofski sistem, kot pravi v svojem življenjepisu v verzih *Vita*, formuliral ob koncu leta 1636 ali v začetku leta 1637, torej nekaj let pred tem, ko je objavil prvega od njegovih delov. In kljub temu, da je delo *De Corpore*, v katerem razvije svojo prvo filozofijo, napisal šele po *Leviathanu*, pa že njegovi precej zgodnejši spisi, npr. polemični spis proti škofu Whiteu iz leta 1643,⁷ kažejo, da je imel povsem natančno idejo o vlogi, obsegu, namenu in vsebini prve filozofije. *Leviathana* torej lahko upravičeno štejemo za del Hobbesovega filozofskega sistema, saj se je pojavil v okviru njegovih natančno načrtanih obrisov, dodatna zanimivost pa je v tem, da *Leviathanu* kot razširjenemu tretjemu delu tega sistema z njegovimi prek tisoč omembami boga sledi delo, namreč *De Corpore*, ki je utemeljitveni kamen tega sistema, a v njem bog ni niti omenjen!

Navedimo torej Hobbesovo opredelitev prve filozofije kot temelja njegovega filozofskega sistema iz dela *Anti-White*.

»Torej, filozofija je znanost o vseh splošnih in univerzalnih teoremih o kateremkoli predmetu, katerih resničnost je mogoče dokazati s pomočjo naravnega razuma. Njen prvi del in temelj vseh drugih delov je tista znanost, ki dokazuje teoreme o atributih biti nasploh, in ta znanost se

⁶ To delo je torej sestavljano iz del *De corpore* (1655), *De Homine* (1658) in *De Cive* (1642) – kot je razvidno iz letnic nastanka del, niso nastajala v enakem vrstnem redu, kot so vključena v sistem, torej po logičnem sistematskem vrstnem redu, pač pa so burne zgodovinsko politične razmere Hobbesa prisilile, da je najprej napisal tretji del svojega filozofskega sistema, torej delo *O državljanu, (De Cive)*. Ker pa se je angleška državljanska vojna po dokončanju tega dela šele zares razplamtela, je prišlo vmes na vrsto tudi pisanje *Leviathana*, čeprav se je Hobbes hkrati ves čas ukvarjal tudi z načrtovanjem samega filozofskega sistema. Tako je *De corpore* tisto delo, ki ga napoveduje zadnji stavek *Leviathana*.

⁷ *Critique du De mundo de Thomas White*, ur. J. Jacquot in H. W. Jones, Pariz 1973. Angleški prevod tega dela: *Thomas White's 'De Mundo' Examined*, prev. Harold Whitmore Jones, Bradford University Press, Bradford 1976. Zaradi krajšega naziva *Anti-White* se kratica za to delo glasi AW, strani angleškega prevoda pa so navedene za prečno črto.

imenuje *Prva filozofija*. Potemtakem se ukvarja z bitjo, bistvom, materijo, obliko, kvaliteto, vzroki, učinki, gibanjem, prostorom, časom, mestom, vakuumom, enotnostjo, številnostjo in vsemi tistimi drugimi pojmi, o katerih Aristotel razpravlja delno v osmih knjigah *Predavanj o fiziki*, delno pa v tistih drugih knjigah, ki so jih nekateri pozneje poimenovali *Tôn metà tà physiká* (iz česar je *prva filozofija* dobila svoje sedanje ime *metafizika*).⁸

Hobbes se torej tu povrne k Aristotelovi definiciji prve filozofije kot znanosti, ki se ukvarja z atributi biti nasploh, ti atributi pa precej natančno ustrezajo Aristotelovim kategorijam. Namen te znanosti je, da priskrbi utemeljitev drugim znanostim, kot so fizika, etika in politika, ki se ukvarjajo s posameznimi bitnostmi. Hkrati je takšna Hobbesova opredelitev prve filozofije tudi odgovor na Descartesovo filozofsko stališče in sklada z ugovori, ki jih je naslovil na Descartesove *Meditacije o prvi filozofiji*, ki jih je prebral dve leti pred tem. V ugovorih je Hobbes zavrnil vse tri temeljne trditve Descartesovega filozofskega stališča in njegove dokaze zanje – tako trditev o nematerialnosti duše, kot tudi trditev o razliki med duhom in telesom in trditev o obstoju boga. Tako v *Tretjih ugovorih* Hobbes zanika možnost, da bi jaz lahko prišel do spoznanja o lastnem obstoju s pomočjo intelektualnega »zazora« ali »intuicije« in vztraja, da je potrebno *res cogitans* dojeti kot telesno ali materialno stvar, končno pa zanika tudi možnost dokaza o božjem obstoju, ki bi izhajal iz ideje boga, saj po Hobbesovem mnenju takšne ideje enostavno nimamo.

Seveda pa to Hobbesovo stališče ne pomeni le razmejitev od Descartesove filozofije, pač pa se z njo še ostreje razmeji od sholastičnih zagovornikov mnenja, da naj bi bila prva filozofija nekakšna nadnaravna znanost, kakršen je bil npr. Scipion Dupleix, ki je »prvo filozofijo« definiral kot metafiziko, »kolikor se ukvarja s prvotnim bitjem, ali bitjem bitij, prvotnimi vzroki in načeli stvari; in ta je zaradi vzvišenosti svoje tematike prva od vseh znanosti.«⁹ Takšno razumevanje prve filozofije kot znanosti o stvareh, ki so nad naravo, predstavlja za Hobbesa napačno razumevanja področja prve filozofije, hkrati pa dodaja, da očitno izhaja iz napačne razlage pomena predloga »meta« v pojmu »metafizika«, ki je pomenil le Aristotelove spise, napisane *po Fiziki*, napačno pa je bil razlagan, kot da pomeni »nad« ali »onstran«, zaradi česar je bila »metafizika« dojeta kot »nadnaravna« znanost ali znanost o nadnaravnem.

Prav zato Hobbes pozneje v delu *De corpore* razpravljanje ali nauk o naravi in atributih boga izključi iz območja filozofije, skupaj s tem pa seveda tudi vse nauke, ki izhajajo iz razodetja. Vsa ta področja niso dostopna naravnemu razumu, zato so iz filozofije izključena.¹⁰

⁸ AW, I, I, str. 105 / str. 23-24.

⁹ Scipion Dupleix, *La Métaphysique*, I, II, str. 87.

¹⁰ *De corpore*, I, 8; *Opera Latina (OL)*, I, 9; *English Works (EW)*, I, 11.

Glede na to temeljno stališče do vprašanj o bogu, ki ga izreče prva filozofija kot temelj Hobbesovega filozofskega sistema, bi se utegnilo zdeti vprašanje o vlogi pojma boga pri Hobbesu dejansko odvečno. Vendar pa je na ključnih mestih v *Leviathanu* pojem boga kljub temu omenjen, zato se lahko skupaj z Yves-Charlesom Zarka, ki si prav tako zastavlja vprašanje o vlogi boga v Hobbesovem filozofskem sistemu,¹¹ vprašamo, čemu služijo te omembe boga v Hobbesovem sistemu in še posebej v njegovem *Leviathanu*? Zarka se konkretno vpraša, ali se z izključitvijo vednosti o božji naravi in nadnaravnih pojavih iz območja filozofije Hobbes resnično v celoti osvobodi oziroma emancipira od teologije in dodaja, da je postavitve tega vprašanja le drug način, kako se vprašati, kako moderna in koherentna je Hobbesova prva filozofija.¹²

Da bi na ti vprašanji ustrezno odgovoril, si Zarka ogleda, kako dobro uspe Hobbesovi prvi filozofiji, ki naj razvije najbolj *splošne* in *univerzalne koncepte* znanosti in postavi njihove *definicije*, da bodo ti lahko služili kot osnova tudi za druge posebne znanosti,¹³ ponuditi utemeljitev za etično in politično znanost. Pri utemeljitvi mehanicistične fizikalne znanosti je namreč Hobbesova prva filozofija povsem uspešna, saj uspešno utemelji tako znanostjo o gibanju kot tudi znanost o čutno dostopnem svetu, ki je po Hobbesovem mnenju fizika v pravem, ožjem smislu,¹⁴ in se ukvarja s pojavi, dostopnimi čutom in njihovimi vzroki. Medtem ko je znanost o gibanju razvita *a priori* iz konceptov prve filozofije, pa se znanost o čutno dostopnem svetu opira na hipoteze, do katerih prispemo *a posteriori*. Zato sta seveda različni tudi *metodi* obeh znanosti, saj prva napreduje k izvajanju učinkov, znanih na podlagi njihovih vzrokov in torej uporablja *sintetično* metodo, medtem ko druga, ki napreduje k vednosti o vzrokih na podlagi izkustva o njihovih učinkih, uporablja *analitično* metodo.¹⁵ Zato je seveda znanost o čutno dostopnem svetu odvisna od znanosti o gibanju, saj prav njena načela pomagajo pri oblikovanju *hipotez*, ki jih zahteva znanost o čutno dostopnem svetu. Poleg tega pa Hobbesova prva filozofija na osnovi trditve, da je existen-

¹¹ Yves-Charles Zarka, »First philosophy and the foundation of knowledge«, *Cambridge Companion to Hobbes*, ur. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Zarka je sicer urednik francoske izdaje Hobbesovih zbranih del, omenjeni članek pa je angleški prevod članka, ki je prvič izšel v zborniku Y.-C. Zarka in J. Bernhardt (ur.), *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*, Pariz 1990.

¹² Yves Charles Zarka, »First philosophy and the foundation of knowledge«, str. 62.

¹³ *De corpore*, VI, 6; *OL*, I, 62; *EW*, I, 70.

¹⁴ *De corpore*, XXV, 1; *OL*, I, 316; *EW*, I, 388.

¹⁵ *De corpore*, XX, 6; *OL*, I, 272; *EW*, I, 312.

ca telesna eksistenca in s pomočjo tega, da vso realno vzročnost zvede na gibanje, preoblikuje kategorije tradicionalne metafizike v kategorije fizike.¹⁶

Zatem pa Zarka postavi povsem umestno vprašanje, ali ne gre to ustrežanje prve filozofije fizikalnim znanostim na škodo drugih posebnih znanosti (v Hobbesovem sistemu etike in politične znanosti), ki jima takšna prva filozofija ne more ponuditi zadostne utemeljitve? Res je, kot ugotavlja tudi Zarka, da določeni koncepti prve filozofije nastopajo tudi v Hobbesovi moralni in politični filozofiji – to velja tako za razlikovanje med pojavom in realnostjo, med telesom in njegovimi naključnimi lastnostmi, kot tudi za celotno teorijo vzročnosti in identitete. Toda v kolikšni meri lahko ta razlikovanja in koncepti ponudijo utemeljitev za teorijo strasti, naravnega prava in naravnih pravic, in seveda še predvsem za pogodbeno teorijo države in absolutistično teorijo politične oblasti? Zarkov odgovor se glasi, da Hobbes pri utemeljevanju posameznih znanosti zaradi omejitev prve filozofije poseže tudi po virih, za katere se zdi, da so precej oddaljeni od prve filozofije,¹⁷ namreč po teoloških argumentih in predpostavkah, ki pomenijo vrnitev teologije v Hobbesovo materialistično utemeljitev filozofije in znanosti.

Nedvomno drži, da na ključnih mestih tudi v *Leviathanu* Hobbes omejnja boga, kljub temu pa si velja kontekst tovrstnih trditev ogledati podrobneje, da bi lahko ovrednotili tezo o teoloških predpostavkah pri njem. Najpomembnejše vprašanje je torej, kako se na utemeljitev, ki jo Hobbesovemu sistemu ponuja prva filozofija, navezujeta njegova preostala dela, torej moralna in politična filozofija. Hobbes sicer pripomni, da vsi trije deli filozofije niso tako trdno povezani, da jih ne bi bilo mogoče med sabo ločiti, tako da je mogoče do spoznanj o politični filozofiji priti tako po *sintetični* ali *deduktivni* poti, izhajajoč iz osnovnih načel znanosti o gibanju in čutni zaznavi prve filozofije, prek znanosti o strasteh in človeškem duhu, ki predstavljajo moralno filozofijo, kot tudi po drugi strani z uporabo *analitične* ali *induktivne* metode, torej s pomočjo opazovanja, izkustva in razuma.¹⁸

Seveda pa znotraj filozofskega sistema posamezne znanosti niso popolnoma samostojne, zato lahko tudi politično filozofijo, čeprav so njena načela dostopna tudi neposrednemu izkustvu, dokončno utemelji le njena navezava na koncepte prve filozofije. In tu lahko Zarka upravičeno pokaže, da lahko prva filozofija le delno in nepopolno utemelji tako moralno kot tudi politično filozofijo, saj preveč samoumevno predpostavlja, da je mogoče moralno in politično filozofijo neproblematično izpeljati iz načel prve filozo-

¹⁶ Y.-C. Zarka, *op. cit.*, str. 73. Zarka pripominja, da je podobno preinterpretacijo metafizičnih kategorij mogoče najti tudi pri Gassendiju.

¹⁷ Y.-C. Zarka, *op. cit.*, str. 64.

¹⁸ *De corpore*, VI, 7; *OL*, I, 65; *EW*, I, 73-74.

fije in fizike. Tako se izkaže, da etika in politika terjata *premostitev* nekaterih konceptov prve filozofije in da morata nekatere od teh konceptov *dopolniti*, hkrati pa zahtevata *prelom* v metodi prve filozofije in ponekod celo njeno *obrnitev*.

Takšna *premostitev* konceptov prve filozofije nastopi v moralni filozofiji, kjer Hobbes obravnava fiziologijo in psihologijo čutov, domišljije in strasti. Čeprav Hobbes v svoji znanosti o človeški naravi skuša pojave strasti, volje in človeškega uma nasploh tudi fizikalno pojasniti, pa mora te pojme *premostiti* ali preoblikovati, da bi ustrezali konceptom in načelom prve filozofije, saj človeškega umskega in duševnega življenja ter govornice pač ni mogoče zvesti na raven fizikalnih odnosov.

Nekateri drugi pojmi pa v okviru prve filozofije ostajajo *nepopolni* in dobijo svoj polni pomen šele v okviru Hobbesove etike in politike, ti pojmi so torej šele na njunem področju *dopolnjeni*. Povezava med teorijo celotnega vzroka, ki jo v njenem razmerju z učinkom razvije prva filozofija, ter teorijo dejanja se tako vzpostavi šele v Hobbesovi analizi preudarjanja in volje. Podobno velja za teorijo moči, kjer se fizikalnemu nauku o moči telesa v okviru moralne filozofije pridruži etični nauk o človeški moči: »Moč nekega človeka (če jo vzamemo univerzalno), je njegova sedanja sposobnost, da si pridobi neko prihodnjo ali dosegljivo dobrotno.«¹⁹ Teorija moči torej v okviru moralne filozofije dobi tri *nove* elemente: *kvalitativno* razsežnost, saj učinek postane dosegljiva *dobrina*; poleg tega se v procesu proizvajanja učinkov pojavi *smoter*, ki ga predstavlja doseganje dobrin; prav tako pa tudi ozko fizikalno opredeljeni učinki moči odstopijo mesto učinkom, ki izvirajo iz človekove *želje* po nadvladi v medčloveških odnosih.

Do *preloma* pri obravnavanju istih pojmov v prvi filozofiji in ostalih znanostih, predvsem politiki, pride v najbolj očitni obliki v primeru pojma *telesa*. Na to Hobbes opozori že v prvem poglavju dela *De corpore*, kjer ugotavlja, da dva osnovna dela filozofije obravnavata dve poglavitni, a precej različni vrsti teles – tako *naravna* filozofija obravnava *naravna telesa*, medtem ko *civilna* filozofija obravnava *umetno telo*, ki »se imenuje *država* in je ustvarjena s pomočjo volj in sporazumov ljudi.«²⁰ Očitno ti dve obliki telesa, torej naravno in umetno ali država, nista zvedljivi druga na drugo, saj se ne moreta ravnati po istih zakonitostih. Tako Zarka ugotavlja, da Hobbesova politična teorija pač ni fizika države, saj se ukvarja s človeškimi ustanovami, prav tako pa se od fizike precej razlikujejo tudi njeni viri in implikacije. Ta *prelom* ali diskontinuiteto med metodama in koncepti prve in politične filozo-

¹⁹ *Leviathan*, I, 10, 1, 41.

²⁰ *De corpore*, I, 9; *OL*, I, 10; *EW*, I, 11.

fije pa še poudari Hobbesova temeljna postavka, da lahko o naravnih stvareh in pojavih dosežemo zgolj pogojno, hipotetično vednost, medtem ko imamo lahko o stvareh, ki jih ustvarimo sami, gotovo vednost.²¹

Takšne prelome v uporabi metode pa v Hobbesovem filozofskem sistemu spremljajo tudi *sprevrnitve* metode in konceptov prve filozofije. Tako je mogoče, kot trdi Zarka, koncepte naravnih pravic, naravnega prava ter družbene pogodbe in konvencij, razumeti in pojasniti le na podlagi dejstva, da Hobbesova etika filozofijo (fizikalnih) teles potihem sprevrne v filozofijo (človeškega) duha, v nauk o duševnem življenju, utemeljen na nauku o človekovih predstavah o pojavih ali nauku o fantazmah, ki si prizadeva odcepiti se od svoje predpostavljene utemeljitve v materialistični metafiziki.²² Vendar pa Zarka trdi, da opisani razcep med prvo filozofijo ter etično in politično filozofijo na drugi strani kljub temu *ne poruši* Hobbesovega filozofskega sistema, saj njegovi politični teoriji dodatno utemeljitev, ki ji je materialistična prva filozofija ne more ponuditi, priskrbi iz te prve filozofije sicer izključena teologija s svojimi argumenti.

Ta trditev predstavlja tudi osnovno Zarkovo tezo v tem članku. In ker teoloških argumentov v Hobbesovi prvi filozofiji dela *De Corpore* ni mogoče najti, Zarka pri njihovem iskanju poseže po njegovih polemičnih spisih, mi pa si bomo seveda ogledali predvsem ustrezna mesta, ki omenjajo boga, v *Leviathanu*. Po Zarkovem mnenju se takšne predpostavke in argumenti, ki izhajajo predvsem iz teologije božje *vsemogočnosti*, pri Hobbesu kažejo na tri načine.

Prvi način je, kot ugotavlja Zarka, navezava teoloških predpostavk na koncepte, ki so sicer razviti brez sklicevanja na boga. Dokaz zanjo Zarka poišče že ob Hobbesovi hipotezi o *izničenju sveta* iz dela *De Corpore*, ki je odgovor na Descartesov hiperbolični dvom o obstoju zunanjega sveta, ki bi bil prav lahko, če ne bi za njegov obstoj jamčil dobronamerni bog, zgolj proizvod naših sanj ali domišljije. V tej hipotezi Hobbes ugotavlja, da bi tudi v primeru, da bi bil celoten zunanji svet nenadoma izničen, človek v svojih čutih, umu in spominu ohranil čutne vtise in podobe o stvareh in predmetih, ki so ta svet sestavljali. Ta hipoteza torej ne meri na radikalni dvom o obstoju zunanjega sveta, pač pa na osnovi prepričanja, da je ta zunanji svet vsaj nekoč moral obstajati, zagotavlja konsistentnost človekovih čutnih vtisov in spoznavnega instrumentarija tudi v primeru njegovega izničenja, obenem pa Hobbes z njeno pomočjo pokaže, da je vrsta čutnih kvalitete ali čutnih vtisov o lastnostih predmetov (t.i. sekundarne kvalitete, npr »barva«) dejansko lastnost čutečega subjekta oziroma njegovega čutnega ali spozna-

²¹ *De Homine*, X, 4-5; *OL*, II, 92-94.

²² Y.-C. Zarka, *op. cit.*, str. 77.

vega aparata, kot tudi to, da sta koncepta prostora in časa subjektivna oziroma *formi* našega spoznavanja in vednosti o stvareh.

Vendar pa Zarka opozori na trditev iz polemičnega spisa *Anti-White*, v katerem Hobbes omenja *izničenje telesa*, ki ga ne more povzročiti noben naravni proces, saj ta lahko vpliva le na spreminjanje naključnih lastnosti telesa, pač pa ga je mogoče dojeti le kot učinek božje *vsemogočnosti*, čeprav hkrati dodaja, da seveda ne moremo vedeti, kako deluje nadnaravno bitje.²³ Zarka seveda priznava, da izničenje telesa pač ni izničenje sveta, a dodaja, da je to teološko predpostavko mogoče dojeti tudi kot tiho predpostavko hipoteze o izničenju sveta. Temu nedvomno ne gre v celoti ugovarjati, a kljub pomislekom na to, da se avtorjevi polemični spisi, še posebej, če gre za polemike s teologi, v katerih avtor gotovo uporablja tudi retorične pripomočke in skuša s svojimi argumenti prepričati nasprotnika, obravnavajo na isti ravni kot avtorjeva osrednja teoretska ali znanstvena dela, je nemara najpomembnejše dejstvo, da tudi takšne morebitne teološke predpostavke v okviru Hobbesove mehanicistične filozofije nimajo učinka in se bog torej ne vmešava v delovanje naravnih zakonov, ki delujejo samostojno in so dostopni razumskemu spoznanju.

Seveda je v tistem času javno in filozofsko razpravo še vedno močno določala tudi razprava o bogu in njegovi vlogi v stvarstvu in človeških življenjih, kakršnokoli razglašanje ateizma ali odkritega deizma pa je bilo zelo nepriporočljivo ali celo nevarno, tako da je bil pojem boga prisoten tudi v vseh poskusih izoblikovanja znanstvene podobe sveta. Zato si tudi vlogo pojma boga v Hobbesovi filozofiji velja ogledati pobliže, vendar pa moramo biti pri tem pozorni tudi na konkretni kontekst njegovih omemb boga, da ne bi vlogi boga v njegovi filozofiji neupravičeno pripisali večjo težo, kot jo dejansko ima. Tako v nekem smislu lahko rečemo, da Hobbes s pomočjo pojma boga vzpostavi predvsem nekatere od analogij, ki bi jih sicer težko zadostno utemeljil.

Tako drži tudi, da Hobbes številne sicer povsem razumske pojme, ki se nanašajo na dejanja ali odnose med končnimi stvarmi, povsem preoblikuje in jim spremeni pomen, ko jih naveže na pojem boga. Kot primera Zarka navede pojma *volje* in *svobode*. Medtem ko je človeška volja nujno določena z vzroki, torej s čuti in razumom, pa božje volje ne določa nobena od teh stvari in je sploh ne more določati nobeno načelo izven nje same. Podobno je s pojmom svobode, ki je pri človeku in ostalih bitjih zvedena na vzročno nujnost, medtem ko je božja svoboda neodvisna od nujnosti in predstavlja *absolutno svobodo*. A ponovno velja, da je najpomembnejše dejstvo, da

²³ AW, XXVII, 1, str. 314 / str. 313, pa tudi drugi odlomki.

te trditve v okviru Hobbesove filozofije nimajo učinkov – bog s svojo absolutno svobodo ne posega v svet naravnih ali političnih zakonov in tudi če bi, tega ne bi mogli spoznati z razumom; in če njegova volja že vpliva na kaj, potem je to nagrajevanje po smrti, ki je onstran filozofije in znanosti. Prav tako bog tudi v okviru moralne in politične filozofije ne povzroči ali stori ničesar, kar se ne bi moglo zgoditi tudi brez njega, v skladu z logiko in zakonitostmi, ki jih na teh dveh področjih postavi, definira ali razkrije Hobbesova filozofija. Zato je Zarkova trditev, da ima teologija božje vsemočnosti pomembno, celo bistveno mesto tako v Hobbesovi prvi filozofiji, kot tudi v njegovi pravni in politični filozofiji, gotovo nekoliko pretirana.

Na drugi način se prisotnost teoloških predpostavk pri Hobbesu po Zarki kaže pri sami utemeljitvi njegovega mehanicistično determinističnega filozofskega sistema, saj naj bi prav takšna predpostavka o božji *vsemočnosti* zagotavljala tako samo možnost kot tudi meje takšnega sistema. Prav bog naj bi kot *prvi vzrok* sklenil neprekinjeno vzročno verigo, ki povezuje vse dogodke, poleg tega pa naj bi med sabo povezoval tudi *množico* teh vzročnih verig, ki nastopa pri utemeljitvi Hobbesove teorije celotnega vzroka. A zopet dokaza za to ni mogoče najti v delu *De corpore*, kjer je teorija celotnega vzroka razvita brez omenjanja boga, zato ga Zarka poišče v Hobbesovi polemiki z Bramhallom.

Zarka tako zatrdi, da bi filozofski sistem brez pojma prvega vzroka, ki ga zagotavlja teološka predpostavka boga, ta zdrsnil v neskončno nazadovanje ali regres določanja vzrokov, ki bi onemogočil osmišljanje posameznih učinkov. Vendar se Hobbes sam dobro zaveda tega problema, saj povsem jasno ugotavlja, da imamo lahko o naravnih pojavih zgolj pogojno ali *hipotetično* vednost, da torej v njem pač ne moremo seči do prvega vzroka, pač pa imamo opravka s potencialno neskončnim nizom določanja vzrokov in se moramo zadovoljiti s tem, da dani dogodek osmislimo s pomočjo hipoteze, izpeljane iz našega izkustva in siceršnjega poznavanja naravnih zakonitosti. Zato pač predpostavke o bogu kot prvem vzroku v delu *De corpore* ne omenja. Takšna predpostavka v njegovih polemičnih spisih je torej precej verjetno predvsem njegov retorični pripomoček za prepričevanje nasprotnika in bralca, enako pa velja za podobna mesta v njegovem *Leviathanu*, ki je bil namenjen najširši publiki, vajeni teoloških argumentov. Kot garant obstoja takšnega determinističnega obstoja bi namreč prav lahko delovala tudi kakšne druga predpostavka, recimo trditev ali prepričanje o razumni organiziranosti ali spoznavnosti sveta. Prav zato iskanje teoloških predpostavk pri Hobbesu vseskozi ostaja dvoumno, saj Hobbes sam najbolje dokazuje, da lahko shaja tudi brez njih.

Seveda je takšen pojem *vsemogočnega* boga, tudi kadar se predvsem kot pomožni argument pri Hobbesu pojavi, sam po sebi notranje protisloven. Kot vsemogočen mora imeti tak bog tudi sposobnost ustvariti obstoječi, razumno urejen svet, čeprav bi mu njegova vsemoč nedvomno omogočala, da bi ustvaril tudi kakšnega drugačnega. Kot so pokazale nekatere analize,²⁴ je pojem racionalističnega vsemogočnega boga kot prvega vzroka in garanta obstoja sveta, *nujno* notranje protisloven, saj takšen bog v nobenem primeru ne ustreza svojemu pojmu – tak bog je lahko *dober* in ustvari popoln racionalno urejen svet, a pri njegovem ustvarjanju *ni svoboden*, ker se mora pri tem ravnati po racionalnih zakonitostih, ali pa je bog pri ustvarjanju sveta *svoboden*, a potem *ni* mogoče reči, da je *dober*, ker je pač ustvaril nepopoln svet. A Hobbesu očitno zadostuje to, da boga omeni kot stvarnika obstoječega zakonito urejenega in razumsko spoznavnega sveta, kot nekakšnega garanta stanja stvari ali zgradbe sveta in se ne ukvarja več z logično neprotislovnostjo takšnega pojma boga. Njegov racionalistični bog je, kot smo videli, absolutno *svoboden* in je kot prvi vzrok ustvaril svet, kakršnega pač je, vendar pa se v tem svetu stvari odvijajo same od sebe, po zakonitostih povezave med vzroki in učinki, tako da mu vanj *ni treba* posegati in je torej ta svet *dovolj popoln*, ne glede na vprašanje, ki se zastavlja Leibnizu, ali je tudi najboljši od vseh možnih svetov. A ker lahko spoznavamo le ustvarjeni svet ali povzročene stvari, se nam z vprašanjem stvaritve ni treba niti ukvarjati. Hkrati pa se Hobbes tudi dobro zaveda protislovnosti samega pojma boga, saj trdi, da o božji naravi ni mogoče vedeti ničesar razen tega, da je bog vsemogočen – zato razpravljanje o njem tudi izključi iz območja filozofije, ki se ukvarja s stvarmi, dostopnimi razumu.

Vendar pa se pojem boga kot *prvega vzroka* ne pojavi le v Hobbesovi polemiki z Bramhallom, pač pa tudi v 21. poglavju samega *Leviathana*. V tem poglavju Hobbes govori o svobodi državljanov, pojem boga pa je omenjen ob utemeljitvi trditve, da sta svoboda in nujnost združljivi. To pa je tudi edina omemba »prvega vzroka« v *Leviathanu* poleg tiste iz 8. poglavja, kjer se posmehuje sholastični teoriji boga kot prvega vzroka, ki jo ima za zlorabo pomena besed, ter tiste iz 12. poglavja, kjer ob zgodovini religije ugotavlja, da je pri ljudeh najprej nastal *racionalistični* pojem *vsemogočnega* boga kot »prvega gibalca« ali prvega vzroka (in ne pojem boga razodetja ali boga kot vladarja sveta in usode), ki je bil posledica njihove želje po poznavanju vzrokov. Oglejmo si zdaj ta citat iz 21. poglavja *Leviathana*:

²⁴ Npr. Miran Božovič, »Le dieu des philosophes et des savants: Leibniz in Newton«, v: Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988, str. 263-279.

»*Svoboda* in *Nujnost* sta združljivi: tako kot pri vodi, ki nima le *svobode*, pač pa *nujnost*, da teče navzdol po Strugi; prav tako je tudi pri Dejanjih, ki jih ljudje opravljajo prostovoljno: ki, zato ker izhajajo iz njihove volje, izhajajo iz *svobode*, kljub temu pa, zato ker vsako dejanje človekove volje in vsaka želja in nagnjenje izhajajo iz nekega vzroka, ta pa iz drugega vzroka, v nepretrgani verigi (katere prvi člen je v rokah Boga, prvega vseh vzrokov), izhajajo iz *nujnosti*. Tako da bo za tistega, ki lahko vidi povezanost teh vzrokov, *nujnost* prostovoljnih dejanj vseh ljudi povsem očitna. In zato Bog, ki vidi in upravlja vse stvari, vidi tudi, da *svoboda* človeka v tem, da počne, kar hoče, spremlja *nujnost*, da počne to, kar hoče Bog in nič več, niti manj. Kajti čeprav ljudje lahko počnejo številne reči, ki jih Bog ne zapoveduje, niti zatorej ni njihov avtor; pa ljudje nimajo nobene strasti, niti težnje do česarkoli, ne da bi bila vzrok te težnje Božja volja. In če ne bi Njegova volja zagotovila *nujnosti* človekove volje, in v skladu s tem vsega, kar je odvisno od človeške volje, bi bila *svoboda* ljudi protislovna in ovira vsemogočnosti in *svobodi* Boga.«²⁵

Ta odlomek torej trditev o bogu kot *prvem* vseh *vzrokov* povezuje s trditvijo o božji *vsemogočnosti*, ki jo ima Zarka za tretji način, na katerega se pri Hobbesu kažejo njegove teološke predpostavke. Ta argumenta utemeljujeta Hobbesovo nedvomno sporno trditev o združljivosti svobode in nujnosti, ki vzpostavlja vzročno verigo tudi na področju človekovih dejanj volje, naperjena pa je proti sholastičnim teorijam o »svobodni volji«, ki so za Hobbesa kot mehanicističnega racionalista le še eden v vrsti absurdnih sholastičnih problemov.²⁶ Hobbes se je ob tem vprašanju seveda nujno zapletel v polemiko s teologi, predvsem s škofom Bramhallom. V tej polemiki je Hobbes za sholastično teologijo na povsem nezaslišan način zanimal idejo »svobodne volje« in zatrdil, da nihče nima v oblasti svoje prihodnje volje. Nadziramo lahko le zadnji motiv ali težnjo, ki neposredno vodi k dejanju, in prav ta zadnja težnja se upravičeno imenuje *volja*.²⁷ Vendar pa svobodna seveda ni volja, kar je absurden pojem (v marksovskem besednjaku, nekakšna sholastična »spekulativna konstrukcija«), pač pa *človek*, ki želi oziroma ima voljo. Človek torej lahko stori tisto, kar v nekem trenutku hoče, prav tako kot je v njegovi domišljiji lahko neposredno prisoten tudi občutek ali predstava svobode ob tem dejanju. Vendar pa človek nikakor ne more imeti volje, kakršno sam hoče.²⁸

²⁵ *Leviathan*, II, 21, 4, 108.

²⁶ *Leviathan*, I, 8, 27, 39.

²⁷ *Leviathan*, I, 6, 53, 28.

²⁸ Seveda je takšna teorija o deterministični določenosti človekovega psihičnega življenja, vključno s spoznanjem, da človek ne more imeti v oblasti svoje bodoče volje, nujna tudi za formuliranje psihoanalitične teorije človekovega psihičnega dogajanja, ki temu izhodišču doda še teorijo neodvisnega mehanizma nezavednih psihičnih procesov. Freud se je pri izgradnji svoje teorije psihičnega in nezavednega podob-

In ker so bili takšni Hobbesovi pogledi o svobodni volji celo še bolj kot številne trditve o vlogi religije v *Leviathanu*, povod za obtožbe o njegovem ateizmu, lahko omembo vseмогоčnega boga kot prvega vzroka v gornjem odlomku v precejšnji meri razumemo kot retorični pripomoček in sredstvo za odvrnitev napadov in očitkov. Hkrati pa je opisana Hobbesova rešitev problema svobodne volje, v kateri kot prvi zavzame kompatibilistično ali združljivostno stališče, ki zagovarja združljivosti med pravilno razumljenim pojmom »svobodne volje« in vzročnim determinizmom, povsem blizu Kantovi rešitvi istega problema, namreč da je človekova volja sicer deterministično vzročno določena, a jo moramo hkrati dojeti kot svobodno.

Če si zdaj ogledamo gornji citat iz *Leviathana* in pustimo ob strani nekoliko nerodno izbran primer vode, s katerim Hobbes očitno želi predvsem poudariti mehanicistični in fizikalistični značaj svoje filozofije ter analogijo med naravoslovno znanostjo na eni ter moralno in politično filozofijo na drugi, lahko vidimo, da Hobbes res uporabi pojem boga kot prvega vzroka v vlogi garanta determinizma in deterministične vzročne določenosti človekove volje. Vendar pa to utemeljitev pospremi Hobbesov prikriti sarkazem: tisti, ki je zmožen videti vzročno povezanost človekovih strasti, nagnjenj, želja, odločitev in dejanj, to pa je seveda lahko le filozof z mehanicističnimi naravoslovnimi in moralnimi nazori, kakršen je Hobbes sam, je zmožen uvideti tudi *nujnost* človekovih voljnih ali prostovoljnih dejanj – to, da v tej nujnosti človek nujno počne natanko tisto, kar hoče bog, pa *lahko ve le sam bog*. Bog je sicer ustvaril vse človekove težnje in strasti, skupaj s človekovo sposobnostjo, da se odloči za izvršitev dejanja, ki izhaja iz njegove zadnje težnje, a to *ve le bog sam* – mi lahko ta božji izvor človekovih strasti in teženj le *predpostavimo*, prav tako, kot bi lahko predpostavili tudi kakšnega drugega, ter se do spoznanj o človekovih težnjah in strasteh, katerih poslednjega oziroma prvega vzroka ne moremo poznati, dokopljemo na podlagi našega izkustva in hipotez. V zadnjem stavku navedenega odlomka pa Hobbes ugotavlja, da bi bila človekova volja, ki ne bi bila podvržena vzročni nujnosti, torej sholastična idealistična absolutno svobodna volja, notranje protislovna – bila bi v nasprotju z lastnim konceptom, hkrati pa bi porušila vzročno povezanost vseh pojavov v naravi. In ker dodaja, da bi bila v nasprotju tudi z vseмогоčnostjo in svobodo boga, sta očitna sklepa, da je bog že zaradi svojih lastnosti *nujno* moral ustvariti takšen razumno in zakonito urejen svet, podvržen vzročni povezavi pojavov, hkrati pa bog v tem svetu deluje le prek zakonov in dejanj ljudi, ki jih je ustvaril. In v tem smislu je

no kot Hobbes opiral na mehanicistični determinizem in fizikalizem in čeprav so mu nekateri to skušali očitati, pa je Lacan to štel za eno njegovih največjih zaslug in za enega od poglavitnih virov prodornosti njegovih teoretskih dognanj.

mogoče reči, da je pojem boga *garant* Hobbesovega mehanicističnega vzročno determiniranega sistema.

Oglejmo si še tretji način, na katerega se po Zarki pri Hobbesu razkrivajo teološke predpostavke. Zarka trdi, da je od teoloških predpostavk odvisen tudi Hobbesov koncept naravnega prava. A že v citatu, ki smo ga navedli na samem začetku, smo pokazali, da bog v *Leviathanu* sicer nastopa kot morebitni zakonodajalec naravnega prava ali naravnih zakonov, a le v pogojni obliki – če to hipotetično vlogo boga kot zakonodajalca odštejemo, se naravni zakoni pač ne morejo ustrezno ali upravičeno imenovati zakoni, nikakor pa ne izgubijo svoje moči ali vloge razumskih resnic. A Zarka dodaja, da tudi pravica, s katero bog vlada nad ljudmi, izvira iz pojma božje *vsemogočnosti* in to podkrepi z naslednjim citatom iz *Leviathana*:

»Naravno pravico, s pomočjo katere Bog vlada nad ljudmi in kaznuje tiste, ki kršijo njegove zakone, je potrebno izpeljati ne iz tega, da jih je ustvaril, kot da bi on zahteval poslušnost, na primer iz hvaležnosti za to obdaritev; pač pa iz njegove *Neubranljive Moči* ... In v skladu s tem prav zaradi te moči kraljestvo nad mano in pravica do tega, da po svoji volji odloči, komu bo prizadejal trpljenje, naravno pripada Bogu Vsemogočnemu; ne kot Stvarniku in Milostnemu; pač pa kot Vsemogočnemu.«²⁹

Na osnovi tega citata lahko Zarka sklene z ugotovitvijo, da Hobbesova filozofija pripada tradiciji *teološkega voluntarizma*, od katere sta odvisni tudi njegova naravoslovna in politična filozofija. Prav s pomočjo njegove uvrstitve v to tradicijo lahko tudi povežemo med sabo dve značilnosti njegove prve in politične filozofije, namreč da v ureditvi sveta ne obstaja hierarhija biti in vrednot ter da je razmejitev med dobrim in zlom ter pravičnim in nepravičnim lahko le proizvod božje ali pa človeške volje. In po Zarki je paradoksnost prav ta teologija tista, ki Hobbesu omogoči dojetje človeka kot samoustvarjajočega se ustvarjalca sveta, v katerem lahko le družbene konvencije zagotovijo mirno medsebojno življenje ljudi, s čimer seveda misli na Hobbesovo teorijo družbene pogodbe.

Sami pa se bomo ob tem citatu raje omejili na nekoliko ožjo trditev in rekli, da ta Hobbesov *argument* izhaja iz tradicije teološkega voluntarizma, ter si citat ponovno ogledali nekoliko podrobneje, da bi videli, čemu je ta argument v konkretnem kontekstu namenjen. Ta citat res predstavlja zadnjo od štirih omemb božje *vsemogočnosti* v prvi polovici *Leviathana* (ostale štiri omembe v drugi polovici tega dela pa se nanašajo na pojem boga razodetja, ne racionalističnega boga), kar ugovarja Zarkovi trditev o *vseprisotnosti* in bistveni vlogi pojma boga pri Hobbesu.³⁰ A če se povrnemo k navede-

²⁹ *Leviathan*, II, 31, 5, 187.

³⁰ Pojem »božje vsemogočnosti« se torej na skoraj 400 straneh *Leviathanu* v nadobičajnem formatu pojavi le 9-krat v 8 stavkih, od tega 4-krat v prvih dveh knjigah tega

nemu citatu in njegovemu kontekstu, moramo najprej navesti tisti del besedila, ki je iz Zarkove navedbe izpuščen:

»Predhodno sem že pokazal, kako suverena pravica izhaja iz sporazuma: da bi pokazali, kako ista pravica lahko izhaja tudi iz narave, ni potrebno nič več od tega, da pokažemo, v katerem primeru ni ta nikoli odvzeta. Ker vidimo, da so vsi ljudje po naravi imeli pravico do vseh stvari, so imeli tudi pravico, da vsak vlada nad vsemi ostalimi. Toda zato, ker si te pravice ni mogoče pridobiti s silo, je pomembno za varnost vsakogar, da s tem, da oddajo to pravico, s splošnim soglasjem postavijo ljudi s suvereno oblastjo, da jim vladajo in jih branijo: pri čemer pa, če bi obstajal kak človek z neubranljivo močjo, ne bi bilo nobenega razloga, zakaj ne bi on s pomočjo te moči vladal in branil tako sebe kot njih, v skladu s svojo lastno preudarnostjo. Tistim torej, katerih moč je neubranljiva, naravno pripada oblast nad vsemi ljudmi zaradi veličine njihove moči;«³¹

Na tem mestu torej Hobbes božjo pravico do vladanja ljudem naveže na prav takšno pravico suverena, če smo natančnejši, božjo pravico in vse-mogočnost celo *izpelje* iz suverenove pravice in spoznanj o naravnih zakonih in pravicah, ki so dostopna razumu, prav tako, kot je v 12. poglavju ugotavljal, da pojem vse-mogočnega boga kot prvega vzroka nastane in izhaja iz človekove želje po poznavanju vzrokov. Ker so torej naravni zakoni dostopni razumu, lahko spoznamo potrebo po vzpostavitvi suverena, pa tudi naravo in obseg njegovih pravic, prav tako, kot smo lahko spoznali tudi vsebino človekovih naravnih pravic – in iz teh spoznanj sledi, da bi lahko človek z neubranljivo močjo vladal vsem ostalim. A takšnega človeka, kot prav tako lahko spoznamo z razumom, ni, zato je potrebno vzpostaviti suvereno oblast, ki bo imela primerljivo moč, da bo z njo lahko vladala ljudem in jih branila. A ker imamo zaradi želje po poznavanju vzrokov tudi pojem vse-mogočnega boga kot prvega vzroka, lahko vidimo, da na osnovi teh spoznanj o naravnih zakonih prav njemu po naravi pripada pravica do vladanja ljudem.

Seveda pa te trditve nastopajo v poglavju z izrazito polemičnim namenom, ki govori o »Božjem kraljestvu po naravi« in katerega namen je predvsem zavrniti trditve Hobbesovih nasprotnikov o božjem kraljestvu na zemlji, ki pravice boga razlagajo precej bolj široko in mu pripisujejo precej večjo vlogo v stvarstvu in v vsakdanjem življenju ljudi, njihovi zagovorniki pa

delu. Vse te štiri omembe smo že navedli ali omenili zgoraj. V prvi knjigi se torej pojavi 2-krat v 12. poglavju, v drugi prav tako 2-krat, v 21. in 31. poglavju, v tretji 4-krat – enkrat v 41. poglavju in v dveh stavkih 43. poglavja, od katerih je v drugem omenjen dvakrat, v četrti knjigi pa se pojavi enkrat v 45. poglavju. Sam pojem »bog« pa je v *Leviathanu*, kot smo že omenili, precej pogostejši.

³¹ *Leviathan*, II, 31, 5, 187.

jih izpeljujejo iz *drugih*, drugačnih pojmov boga, kot je ta, ki ga tu omenja Hobbes. Zato tudi poudarja, da ta božja pravica pripada bogu zgolj kot vse-mogočnemu zaradi njegove neubranljive moči, s čimer podpre tudi svojo civilno teorijo o suverenosti, ne pa bogu kot »milostnemu« ali kot »stvarniku«, zaradi česar so neutemeljene tudi trditve, da naj bi bog zahteval človeško poslušnost svojim zakonom (predvsem nasproti zakonom suverena) ali hvaležnost za blagodati svoje vladavine. Ponovno je torej vzrok omembe božje vse-mogočnosti predvsem polemični kontekst in Hobbesov polemični namen, vloga takega boga je zmanjšana na najmanjšo možno mero, za nameček pa je še izpeljana iz naravnih zakonov in postavk Hobbesove filozofije ter po analogiji z vlogo suverena.

Kot smo torej pokazali, Hobbes v vseh treh točkah, v katerih je po Zarki mogoče prepoznati njegove teološke predpostavke, izhajajoče iz tradicije voluntarizma,³² dejansko prelomi s to tradicijo. In zato Hobbesov filozofski sistem, *ne glede na to*, ali Hobbes kot deist svojega časa dejansko verjame v kakšno omejeno podobo boga in ga v svojih delih omenja, *boga dejansko ne potrebuje* – ta najpogosteje nastopa le kot retorični argument ali priročna, nikakor pa ne bistvena podkrepitev analogije ali predpostavka, ki pa je prav tako dobra, kot katerakoli druga.

Prav tako ustreznost Zarkovih opažanj o *premestitvi* in *dopolnitvi* pojmov Hobbesove prve filozofije v okviru drugih znanosti ne zmanjšuje Hobbesove zasluge, da si je po *analogiji* z deterministično mehanicistično naravoslovno znanostjo prizadeval uveljaviti vzročno deterministično in mehanicistično metodo tudi na področju drugih znanosti in tako razviti nekakšno *mehaniško državo*, s čimer se nedvomno uvršča med predhodnike sociologije.

Končna Zarkova ocena Hobbesovega odnosa do boga pa je nekoliko bolj dvoumna kot večina njegovih dotedanjih trditev. Vpraša se namreč, ali Hobbesovo definiranje boga kot telesa ne postavlja pod vprašaj vsakršne domneve o prisotnosti pojma absolutno transcendentnega boga pri njem? Nadaljnjo težavo predstavlja tudi združljivost Hobbesovih trditev o tem, da je bog telo in da je nespoznaven. Povsem strinjamo pa se lahko tudi s poanto Zarkovega zaključnega vprašanja: ali se za argumente o božji vse-mogočnosti, ki jih je mogoče zaslediti vse od Hobbesove prve pa do politične filozofije, konec koncev ne izkaže, da so čisto *zanikanje boga*, saj se iztečejo v priznanje obstoja zgolj materialnega sveta, podvrženega naravni nujnosti? Zarka zaključuje s trditvijo, da se prav v tem vprašanju zgošča vse, kar je *paradoksnega* v Hobbesovi filozofiji, sami pa smo skušali pokazati, da je ta paradoksnost predvsem posledica neizogibno polemičnega značaja večine Hob-

³² Na Hobbesovo navezavo na to tradicijo je sicer opozoril že Oakeshott.

besovih spornih filozofskih trditev, zaradi katere je tudi njegov pojem boga mogoče razumeti predvsem kot *logični* in *retorični* pripomoček.

Ob koncu pa si moramo ogledati še osnovno mehanicistično metaforo, s pomočjo katere Hobbes na samem začetku *Leviathana* svojo politično filozofijo kot poglavitno temo tega dela umesti v svoj splošni filozofski sistem:

»NARAVO (Veščino, s pomočjo katere je Bog ustvaril in vlada Svetu) človeška *Veščina*, tako kot v mnogočem drugem, posnema tudi v tem, da lahko ustvari Umetno Žival. Kajti ker vidimo, da ni življenje nič drugega kot gibanje Udov, katerega izvor je v nekem bistvenem delu znotraj njih, zakaj ne bi mogli reči, da imajo vsi *Automata* (Stroji, ki se sami gibljejo s pomočjo vzmeti in koles, tako kot ura) umetno življenje? Kajti kaj je *Srce* drugega kot nekakšna *Vzmet*; in kaj so *Živci* drugega, kot prav toliko *Vrvi*; in *Sklepi*, kot prav toliko *Koles*, ki dajejo celemu Telesu gibanje, kakršno mu je namenil Ustvarjalec? Ta *Veščina* pa seže še dlje, saj posnema tisto Razumno in najbolj dovršeno delo Narave, *Človeka*. Kajti s pomočjo te Veščine je ustvarjen tisti veliki LEVIATHAN, imenovan POLITIČNA SKUPNOST ali DRŽAVA (latinsko CIVITAS), ki ni nič drugega kot Umetni Človek; čeprav je večje postave in moči kot Naravni, za katerega zaščito in obrambo je bil namenjen; in pri katerem je *Suverena oblast* Umetna Duša, saj daje življenje in gibanje celemu telesu; *Državni upravniki* in drugi *Uradniki* Sodstva in Izvršne oblasti, umetni *Sklepi*; *Nagrajevanje* in *Kaznovanje* (s pomočjo katerih je vsak sklep in član povezan s sedežem Suverene oblasti in ga spodbujajo, da izvaja svojo dolžnost) so *Živci*, ki opravljajo isto v Naravnem Telesu; *Blagostanje* in *Bogastvo* vseh posameznih članov so njegova *Moč*; *Salus Populi* (*varnost ljudstva*) njegova *Naloga*; *Svetovalci*, ki mu predlagajo vse, kar mora vedeti, so njegov *Spomin*; *Pravičnost* in *Zakoni* so umetni *Razum* in *Volja*; *Sloga* je *Zdravje*, *Upor*, *Bolezen*; in *Državljanska vojna*, *Smrt*. In končno *Sporazumi* in *Zaobljube*, s pomočjo katerih so bili deli tega Političnega Telesa na začetku vzpostavljeni, povezani in združeni, odražajo tisti *Fiat*, ali *Naj ustvarimo človeka*, ki ga je izrekel Bog ob Stvarjenju.«³³

Ta odlomek bi utegnili razumeti kot organicistično metaforo, vendar pa je tak vtis povsem napačen, saj je namen te Hobbesove metafore povsem nasproten: potem ko vzpostavi primerjavo ali *analogijo* med političnim telesom ali državo in organskim ali naravnim (človeškim) telesom, pa obe telesi zvede na idejo *mehanizma*, samopremikajočega se stroja, *automaton*, in zanj uporabi primerjavo *ure*, ki je služila kot osrednja primerjava za ponazoritev podobe sveta v moderni mehanicistični znanosti in filozofiji, od Descartesa do Leibniza in Fontenella. Ideja o »človeku-stroju« je tu, kot lahko vidimo, že v celoti prisotna.

³³ *Leviathan*, Uvod, 1, 1.

Ključen je seveda začetek tega odlomka, v katerem je narava opredeljena kot božja veččina, ki jo je človekova veččina sposobna posnemati, celo v tem, da človek lahko ustvari umetno žival ali umetnega človeka. Ker to trditev spremlja mehanicistična metafora ure ali stroja, je jasno, da je ta »umetni človek« stroj, prav zato, ker je *umeten*, torej kot proizvod ali stvaritev človeške veščine, proizvod človeka kot ustvarjalca (pojem *artificer*, ki ga uporabi Hobbes, poleg ustvarjalca in rokodelca pomeni tudi *mehanika* – filozofski mehanicizem je očitno vplival tudi na pomen te besede), za razliko od naravno nastalih ali proizvedenih stvari in bitij, ki jih je neposredno (naravo) ali posredno (po naravnih zakonitostih nastale stvari) ustvaril bog oziroma pač neko bitje, ki ni človek. S tem je vzpostavljena ločnica med »naravnim« (kot stvaritvijo boga ali narave) in »umetnim« kot stvaritvijo človeka in njegove veščine, te umetne stvaritve pa so lahko stroji, kolikor se lahko same gibljejo na način, ki jim ga je določil ustvarjalec, torej človek. Seveda nista narava sama in človek kot njen del nič manj *stroja* ali mehanizma, le s to razliko, da ju je ustvaril bog oziroma ne-človek, ki jima je določil tudi način njunega gibanja – naravne zakone in zakonitosti človeške narave in mišljenja, vključno s sposobnostjo, da človek lahko posnema božjo ustvarjalno veččino. Vendar pa lahko naravo, ker ji je pač kot ustvarjalec, ki je zmožen v celoti nadzirati rezultate svojega ustvarjanja, določil gibanje oziroma zakone, v celoti spozna le bog, ljudje pa imamo lahko o naravi, ker je nismo ustvarili sami, le nepopolno in hipotetično vednost, medtem ko imamo o lastnih, umetnih stvaritvah, prav zato, ker so naš proizvod in jim sami določamo gibanje ter ker smo sposobni posnemati božjo ustvarjalno veččino, lahko gotovo vednost.

Tudi na tem mestu torej bog nastopa le kot hipoteza, kot nekaj, pa kar koli že to je, kar je pač ustvarilo naravo. A bistveno je to, da boga kot ustvarjalca postavi v vlogo mehanika ali rokodelca, ki je v bistvu seveda analogna vlogi človeka kot mehanika ali rokodelca in to *analogijo* podpre s trditvijo o možnosti človeškega posnemanja božje ustvarjalne veščine, tej pa implicitno s pomočjo pojmov vsemoči in vsevednosti pripiše možnost popolnega nadziranja rezultatov in delovanja svoje stvaritve. S tem pa seveda to možnost, skupaj z gotovo vednostjo o lastnih proizvodih, zagotovi tudi človeku (prav glede stvaritev, kakršna je politična skupnost, ki temelji na intersubjektivnih, medčloveških odnosih, ta možnost nadziranja rezultatov in delovanja človekove stvaritve, kar država v nekem smislu gotovo je, ter gotova vednost o tej stvaritvi namreč nikakor nista tako samoumevna). Hobbes torej premakne pozornost od boga kot stvarnika na *človeka* kot ustvarjalca umetnih stvaritev. Tako je vzpostavljena *analogija* med vsemi tremi vejami znanosti v Hobbesovem filozofskem sistemu, naravoslovjem, moralno in po-

litično znanostjo, in zdaj je mogoča *mehanicistična* obravnava tako narave kot tudi človeškega telesa in morale, pa tudi politične skupnosti ali države. Seveda bi Hobbes lahko tudi rekel: »po analogiji lahko tako naravo, kot tudi človeško telo in državo dojamemo kot nek, po lastnih zakonih delujoč mehanizem.« In prav to v bistvu tudi reče, le da pri tem uporabi pojem boga.

Če naj se za trenutek ozremo še na širši kontekst razvoja moderne filozofije in v njenem okviru mehanicistične naravoslovne znanosti, lahko ugotovimo, da je Hobbesov filozofski sistem še najbližji Leibnizovemu (ta je bil velik občudovalec Hobbesa), saj je iz obeh bog na enak način izključen, ker je ustvaril svet kot dovolj popolno *uro*, da mu v njegovo delovanje naknadno ni treba več posegati in te ure navijati, torej mu ni več treba opravljati vloge vladarja sveta, kot to velja še za newtonovski pogled na svet, ki je zavračal *mehanicizem*. In prav zato je sčasoma ta Leibnizov in Hobbesov pogled na svet od znotraj preoblikoval in slavil *tiho zmagoslavje* nad newtonovskim od boga urejanim univerzumom, ki mu je zaradi metodoloških vprašanj in Newtonovih matematično fizikalnih dosežkov pripadlo zgodovinsko zmagoslavje.

Ugotovili smo že, da Hobbesov filozofski sistem kljub občasnim omembam *boga dejansko sploh ne potrebuje*, podobno kot je to mnogo pozneje o svojem naravoslovnem sistemu dejal Laplace, in bi prav tako *lahko shajal tudi brez njega*. Končno pa lahko glede na dejstvo, da *Leviathan* kot država ali politična skupnost, ki je sicer kot proizvod človeške večšine opredeljen kot »umetni človek«, pozneje dobi naziv »smrtnega boga«, sklepamo tudi, da je po Hobbesovem mnenju tudi »nesmrtni bog« kot stvarnik, prvi vzrok in vsemogočen, le proizvod človeške, ne večšine, pač pa domišljije, torej le človekova ideja, ki izhaja iz njegove želje po poznavanju vzrokov.

Igor Pribac
Hobbesov naravni zakon

1.

Med najpomembnejše semantične posege v tradicionalno moralno-politično izrazje, ki jih je opravil Hobbes, sodi njegova redefinicija naravnega zakona. Ko ga opredeli kot rezultat dela razuma ali ga z razumom celo poisti,¹ se njegova definicija naravnega zakona še ne oddalji od tradicionalnih. Ko doda, da so nareki razuma tudi »moralni zakoni, ker se nanašajo na vedenje in občevanje ljudi med seboj; glede na to, da je njihov avtor vsemogočni bog, so torej tudi božji zakoni,«² s čimer postavi enačaj med razumom in moralo, ki imata oba skupen izvor v bogu, se zdi celo, da ni več mogoče zanikati temeljnega ujemanja med njegovo definicijo naravnega zakona in tomistično. Ta vtis se še utrdi, ko navaja mesta iz Svetega pisma, s katerimi dokazuje, da svetopisemske prilike povedo natanko to, kar je v bolj abstraktni obliki sam navedel kot vsebino posameznih naravnih zakonov. Videti je, da tudi v Hobbesovem naravnem zakonu nastopata preoblečena božji zakon in moralna obveza, ki vanj vnašata podmeno o obstoju v bogu utemeljene obče moralne obveze človeka. Sprejeti to podobo Hobbesa kot plavzibilno podlago nadaljnjega raziskovanja, bi pomenilo premakniti diskusijo o Hobbesovem naravnem pravu na teren politične teologije. Toda o bogu nam Hobbes pove predvsem to, da o njem razen tega, da je, ni mogoče veliko povedati.

¹ »NARAVNI ZAKON, lex naturalis, je predpis ali splošno pravilo, ki ga odkrije razum...« (L 14, EW 3, str. 116); »Potemtakem razen razuma ni nikakršnega drugega zakona naraves.« (EL 1.15.1, ČKZ, str. 62)

Hobbesa navajam po: T. Hobbes: *English Works (EW) I-XI*, ur. sir W. Molesworth, Aalen 1961 (London 1839-45) in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia I-V*, ur. sir W. Molesworth, Aalen 1961 (London 1839-45). Izjema so le *Elements of Law*, ki jih navajam po slovenskem prevodu, *Elementi naravnega in političnega prava: »poglavja o naravnem stanju«* (EL 1.14-EL 1.19), prev. Z. Gorenc in I. Pribac, v: ČKZ, št.148-9, 1992, eno mesto pa navajam po izdaji F. Tönniesia iz leta 1969. Naslove Hobbesovih del dosledno označujem s kraticami: EL = *Elements of Law*, L = *Leviathan*, PR = *Philosophical rudiments*, DC = *De Cive*.

² EL 1.18.1, ČKZ, str. 73.

Ob pobližjem pogledu na mesto boga v Hobbesovi politični filozofiji se tomistična ali kar klasično naravnopravna nit, domnevno vsebovana v Hobbesovem pojmu naravnega zakona, vendarle pretrga. Iz premis svoje politične filozofije je Hobbes teologijo odločno izrinil že s tem, da je zanikal spoznatnost narave boga, njegove volje in njegovih ciljev, čeprav ni zanikal njegovega obstoja, njegovega stvarjenja sveta in človeka v njem. To izrinjanje vloge boga je nenazadnje omogočilo Hobbesov opis naravnega stanja. Hipoteza o naravnem stanju ima za področje etike in politične filozofije pri Hobbesu analogno vlogo, kot jo ima za področje spoznavne teorije hipoteza o uničenju sveta. Če je pri hipotezi o uničenju sveta šlo za fizični svet, je svet, ki ga uniči hipoteza o naravnem stanju, človekov moralni svet. Teza o Hobbesovi izenačitvi ali podreditvi naravnega zakona božjemu tako naleti na nepremostljive ovire. Njegovo izenačitev naravnega in božjega registra je treba razumeti drugače: nemara res kot njuno prevedljivost, toda kot enosmerno prevedljivost – takšno, ki ne izhaja iz boga in ne dopušča prevajanja božjega v naravno, pač pa le prevedljivost naravnega spoznanja o človeku v svetopisemska pričevanja, ali, kar je isto, prevedljivost razumsko spoznanega v predmet verovanja.³

Zanikanje spoznatnosti moralnega zakona s pomočjo zanikanja spoznatnosti narave boga Hobbesovega pojmovanja moralnega zakona še ne opredeli v zadostni meri. Prav tako ne zadostuje niti, če se zadovoljimo z mislijo, da je Hobbes božje zapovedi enostavno zamenjal z razumskimi. S tem ko odpravimo neposredno vpletenost boga v eksplikacijo odnosov med ljudmi v naravnem stanju, se izognemo le najbolj grobo napačni bralni hipotezi in samo nekoliko zožimo polje možnih pogledov na status, ki ga pri Hobbesu zavzemajo naravni zakoni. Na tej točki ostajajo odprte še mnoge možnosti. Hobbes namreč soglašja s predmodernim jusnaturalizmom, ko meni, da se naravni zakon razlikuje od pozitivnega civilnega zakona, ki ga je postavil človeški zakonodajalec, in ko trdi, da je prvi predhoden drugemu.

³ Hobbesove indikacije o neprehodnosti operacije v nasprotni smeri so dovolj jasne. Tudi omenjeno mesto se pokaže v drugačni luči, če v celoti navedemo odstavek, v katerem je zapisano: »*Zakoni, obravnavani v prejšnjih poglavjih, se imenujejo zakoni narave, ker so nareki naravnega razuma; imenujejo jih tudi moralni zakoni, ker se nanašajo na vedenje in občevanje ljudi med seboj; glede na to, da je njihov avtor Vsemogočni Bog, so torej tudi božji zakoni in bi se morali torej ujemati ali vsaj ne bi smeli biti v nasprotju z božjo besedo, kot je zapisana v Svetem pismu. V tem poglavju bom zatorej navedel tista mesta iz Svetega pisma, ki se zdijo najbolj v skladu z omenjenimi zakoni.* (polkrepki tisk – I.P.)« Jasno je, da je med tremi registri izhodiščen tisti, ki naravne zakone opredeli kot odkritja naravnega razuma (naravni so, kolikor je naraven razum) in da te zakone lahko imenujemo tudi moralne in božje le v razširjenem ali celo prenesenem pomenu.

Ti dve skupni podmeni podpirata domnevo o obstoju skupnega polja Hobbesovih in predmodernih stališč. Toda odločilna vprašanja, od katerih je odvisno, ali je Hobbesovo naravno pravo mogoče pridružiti tradicionalnemu, ostajajo nerazčiščena. Odprto ostaja, kako pri njem razumeti odnos med naravnim zakonom in moralo, naravnim in civilnim (pozitivnim) zakonom; nepojasneni so še nastanek, status in območje veljave naravnega zakona. Predvsem pa ostaja nepojasnen problem, od rešitve katerega so, glede na današnje stanje hobbesovskih študij, odvisni glavni obrisi podobe tega, kar je Diderot v *Enciklopediji* kot prvi imenoval *hobbisme*⁴: kakšen je odnos med naravnim zakonom in naravno pravico? Kar imenujemo »Hobbesova teorija naravnega prava«, je odvisno predvsem od odgovora na to vprašanje. Ključno vprašanje Hobbesovega naravnega prava torej ne zadeva odnosa med božjim in naravnim zakonom, pač pa odnos med naravnim zakonom in naravno pravico. Sta naravni zakon in naravna pravica drug drugemu zunanja ali notranja? Če med tema dvema možnostima izberemo slednjo, moramo pojasniti, ali je naravni zakon izpeljiv iz pravice, ali je res narobe. Obstaja naravna pravica, ker obstaja naravni zakon, ali je res narobe in je zakon izpeljiv iz pravice? Če trdimo, da je prvi naravni zakon, moramo pojasniti, od kod izvirajo naravni zakoni in kako se njihove določbe uveljavljajo v delovanju človeka. Ta smer iskanj utemeljitveni vlogi boga vrat ne zapre povsem. Podobno je, če izhajamo iz vzajemne zunanosti obeh pojmov. Težavna vprašanja se postavljajo tudi, če zagovarjamo stališče, da je osnova izpeljave pravica. Vprašanje, na katerega prej ali slej naletimo, ko raziskujemo v tej smeri, je, čemu sploh govoriti o naravnem zakonu, če ga je mogoče izpeljati iz naravne pravice? Kakšna je v tem primeru lahko moč njegove zaveze in posledično, kakšna je njegova učinkovitost? Ali tak zakon s civilnim zakonom družijo kaj več od imena? Od odgovorov na ta vprašanja, ki jih moramo zastaviti, da bi pojasnili razmerje – če o razmerju sploh lahko govorimo – med obema pojmomoma, ki obvladujeta Hobbesovo naravno pravo, je odvisna trdnost temeljev državne oblasti, konsistentnost in veljavnost Hobbesove politične filozofije.

Nadaljevanje članka ni sistematična obdelava omenjenih dilem. Cilj tega pisanja je skromnejši: le ponuja nekaj premislekov, ki hočejo predstaviti razsežnost problema in nekoliko zamejiti njegove možne rešitve. V ta namen bom v glavnih potezah kritično prikazal dve vplivni interpretaciji Hobbesa, Warrenderjevo in Bobbijevo, ki sta za nas zanimivi, ker odnos med obema moralnopravnima kategorijama Hobbesovega naravnega stanja razrešujeta

⁴ D. Diderot: D. Diderot: *Oeuvres complètes*, ur. J. Lough in J. Proust, Hermann, Pariz 1976, vol. VII., str. 406.

na skoraj diametralno nasproten način: Warrender izhaja iz naravnega zakona, Bobbio iz naravne pravice. Svoje večje naklonjenosti rešitvi, ki jo zastopa Bobbio, ne prikrivam in tudi sam primaknem nekaj argumentov, ki nasprotujejo pripisovanju vloge generatorja izstopa iz naravnega stanja naravnim zakonom.

2.

Razlika med Hobbesovim in predmodernim ali klasičnim naravnopravnim diskurzom, postane razvidnejša, če podvomimo v istovetnost dojetja razuma v obeh argumentacijah.

Na istem mestu DC, kjer zakon narave opredeli v skladu s tradicionalnim pomenom, Hobbes namreč dodaja: »Z resničnim razumom v naravnem stanju človeštva, drugače kot večina piscev, ki so ga obravnavali kot nezgrešljivo sposobnost, mislim dejanje razuma, namreč resnično in vsakemu posamezniku lastno sklepanje o njegovih dejanjih«. ⁵ Nezmotljivost razuma na tem mestu ni omenjena. Z njo po Hobbesovem mnenju drugi mislijo sposobnost razuma, da spozna to, kar je po svoji naravi dobro za človeka. Takšno dojetje razuma zagotavlja uvid v izvorna načela, ki urejujejo odnose med posamezno bivajočimi stvarmi, vključujoč človeka, in sposobnost, da iz teh načel naredimo sklepe o njegovih etičnih posledicah. Hobbesova opredelitev razuma se od omenjene razlikuje že po tem, da razuma ne obravnava kot abstraktne sposobnosti, ampak to sposobnost prevede v »dejanje razuma« tega ali onega bitja. S takšno formulacijo se oddalji od definicijske opredelitve razuma, ki bi v izhodišče razprave o političnih razmerjih postavila idejo o obstoju popolnega razuma, in daje prednost opredelitvi, ki poudari njegovo dejansko izkazovanje pri posameznih ljudeh in s tem tudi razmik med razumevanjem posameznega človeka in določitvijo največjega obsega te zmožnosti, ki jo lahko pripišemo človeku. Že iz tega premika je mogoče razbrati, da razum zanj ni nezmotljiv. Bitju, ki se z njim ponaša, ne zagotavlja zmožnosti umestitve v stvar samo. Delovanje razuma je le zmotljivo, vsakemu človeku lastno sklepanje o njegovih koristih, sposobnost formalne obdelave idej, ki vključuje tudi njihovo ustvarjanje, vendar zunaj območja matematike ne more jamčiti za njihovo resničnost. Absolutno in občeveljavno naravno dobro, ki je kot cilj ravnanja posameznika in družbe določalo miselna obzorja predmodernih naravnopravnih sistemov, ostaja zunaj polja na ta način opredeljenega razuma. Naravno stanje je v tej luči

⁵ PR 2.1.op., EW 2, str. 16.

stanje brez kakršnihkoli zavezujočih moralnih norm, stanje moralne praznine, ki jo zapolnjujejo individualno-subjektivna vrednotenja. Cilj teh presoj ni vodenje lastnega ravnanja v skladu z normo dobrega življenja, ampak ohranitev življenja, ki je nujni *primum bonum* vsakogar.

Sprememba v določitvi cilja človekovega delovanja potegne za seboj tudi spremembo v statusu naravnega zakona. Naravni zakon, ki je bil v klasičnih moralnopравnih teorijah podlaga človekovega prizadevanja za dosego najvišje popolnosti in je temeljil na poznavanju odgovora na vprašanje, kaj je človeška popolnost, v Hobbesovem naravnem stanju, v katerem je popolna življenjska forma prepustila mesto sposobnosti preživeti, ne more ostati nespremenjen. Medtem ko je bilo dobro predmodernih tradicij univerzalno in objektivno, je dobro Hobbesovega človeka v naravnem stanju, olajšanega vse prtljage kulture in vplivov veljavnega zakonskega reda, disjunktivno in subjektivno. Tudi takšna določitev dobrega lahko doseže univerzalno veljavo, vendar le kot dogovorno nastala norma, ki se ostro razlikuje od normativne veljave spoznanja poslednjih ciljev človeka. Občnost dobrega, ki jo je s Hobbesom treba misliti izhajajoč iz prvenstva individualno-subjektivnega, je proizvod procesa pripoznanja vzajemne enakosti subjektivitete drugega individua, ki zunaj subjektivnega sveta posameznikov nima lastne eksistence – je univerzalizacija, ki ne izstopi iz subjektivnega. Je obči konsenz o absolutu individualno subjektivnega.

3.

Hobbes razvija instrumentalni pojem razuma. Izhajajoč iz vnaprej danega cilja ali namena prizadevanj, razum presoja o sredstvih, ki so potrebna za njegovo dosego, in ta postopek ponovi, dokler ne naleti na sredstva, ki so subjektu rezoniranja v tistem hipu na razpolago. Oblikovanje nepretrgane verige sredstev in ciljev, ki končni cilj povezuje s sedanjim stanjem in dejanskimi zmožnostmi tega, ki si ga je zadal, je pogoj prestopa od razmišljanja k delovanju. V odnosu do postavljenega cilja, ki je nujno preživeti, so takšna sredstva tudi zakoni narave, ki potemtako »niso drugega kot sklepi ali teoremi, ki vodijo k ohranitvi in obrambi nas samih.«⁶ Povedano drugače, naravni zakoni niso zakoni v enakem pomenu kot pozitivni zakoni, saj ni instance, ki bi zagotavljala njihovo spoštovanje, niti niso neodvisna in moralno zavezujoča pravila ravnanja, ki bi posameznikom nalagala dolžnost ravnanja v skladu z njimi. Njihov status je, nasprotno, odvisen od pravice

⁶ L 15, EW 3, str. 147.

do samoohranitve, ki je izvorna in moralno nepogojena. Mesto in vloga naravnih zakonov pri Hobbesu je torej treba misliti v odnosu do izvornosti pravice do življenja: naravni zakoni so v moralnopravno izrazje prevedena razumska vodila, ki jih je oblikoval človek, kolikor je razumsko bitje, in so njemu lastna oblika prizadevanj za ohranitev lastne biti.

A interpretacija, ki filozofu iz Malmesburyja priznava, da je s tem, ko je ontološko in moralno šibak pojem naravnega zakona cepil na Machiavellijevo antropologijo, ustvaril nov tip nauka o politiki, ni edina, ki je zaznamovala novejša branja Hobbesa. Njej diametralno nasproti lahko postavimo interpretacijo Hobbesa, ki sta jo zagovarjala A. E. Taylor in H. Warrender.⁷ Temeljna značilnost tako imenovane »Taylor-Warrenderjeve interpretacije« Hobbesa je zanikanje aksiomske narave pravic, ki bi bile neodvisne od korelativnih dolžnosti. Njegovo pripadnost naravnopravni tradiciji razume tradicionalno, kot vztrajanje pri prvenstvu naravnega zakona.

Kako razmišlja Warrender? Izhaja iz vprašanja po podlagi posameznikove zavezanosti zakonu. Od kod zavezanost podanika, da se ravna po zakonu, ki ga postavi suveren? Če izvira ta zaveza le iz izvorne pogodbe in je veljavna le v civilnem stanju, ostaja nepojasnjeno, kako je lahko zavezanost nastala *ex nihilo*, ne da bi zanjo obstajala podlaga v naravnem stanju, ki je v Hobbesovi konstrukciji predhodno civilnemu. Pripisovanje vloge edinega gibal Hobbesovega sistema pravicam ne more zadovoljivo odgovoriti na to vprašanje, če individualni pravici v naravnem stanju ne ustrezajo nikakršne dolžnosti drugega, da ne ovira njenega uveljavljanja. Brez predpostavke o obstoju dolžnosti v naravnem stanju torej ni mogoče zadovoljivo pojasniti nastanka države, ki je nasledek dogovora svobodnih posameznikov. Če dogovori, sklenjeni v naravnem stanju, ne bi bili zavezujoči za vse, ki so jih sklenili, bi bil nemogoč prehod iz naravnega v civilno stanje, ki ga pri Hobbesu proizvede prav sklenitev dogovora vseh z vsemi, in bi se porušila njegova celotna konstrukcija sistema političnih zavez. Da bi odpravili to prepreko v pojasnitvi nastanka civilnega stanja, je treba opustiti tezo o naravnem stanju kot stanju popolne odsotnosti obče morale. Materialne evidence v Hobbesovem besedilu, ki govorijo o obstoju obče, ne le individualne, preživetvene morale v naravnem stanju, so za Warrenderja prav naravni zakoni, osvobojeni odvisnosti od pravic. Za Warrenderja je res nasprotno in je naravna pravica izpeljana iz moralnega zakona. Po njegovem mnenju uporablja Hobbes izraz »pravica« v dveh pomenih: pravica je zanj bodisi zahteva po tem, do česar je posameznik moralno upravičen, bodisi

⁷ A. E. Taylor: *The ethical doctrine of Hobbes* (1938; ponatisnjeno v: *Modern Political Theory From Hobbes To Marx*, ur. J. Lively and A. Reeve, Routledge, 1989); H. Warrender: *The Political Philosophy of Hobbes His Theory of Obligation*, Clarendon Press, 1957.

zahteva po tem, k čemur odpovedi posameznika ni mogoče prisiliti. Prvi pomen »pravice« Warrender pojasni kot negativen opis dolžnosti drugih. Če je pravica legitimna, jo drugi pripoznajo za takšno in s tem sprejmejo za pravilo svojega ravnanja tudi neoviranje njenega uresničevanja pri tistih, ki jim jo priznavajo. Pravice torej niso vselej izvorni atributi njihovih imetnikov, so tudi negativne odslilkave dolžnosti, ki je prav tako izvorna.

Drugemu pomenu »pravice« Warrender daje večji pomen, ker povzroča večje preglavice njegovi tezi o izpeljivosti pravice iz naravnega zakona. V tem pomenu namreč pravica sama po sebi še ne prinaša korelativne dolžnosti drugih, da jo spoštujejo, ali z drugimi besedami, pravica nekoga v tem primeru ni neposredno razrešljiva v dolžnost drugih. S tem ko pravico opredelimo kot zahtevo, k odpovedi katere nas ni mogoče prisiliti, smo uveljavljanje teh pravic opredelili kot prostor svobodne izbire med dejanji, ki jih lahko storimo ali pa tudi ne, tj. kot področje, v katerega ne sežejo dolžnosti in ga ne omejujejo zaveze. Warrender torej ne zanika, da je Hobbesova teorija pravic v resnici ločena od njegove teorije obligacij in da iz slednjih ni izpeljiva, vendar meni, da sta obe teoriji tesno povezani. Po drugi strani Warrender tudi meni, da iz seznama neodtujljivih človekovih pravic ni mogoče z gotovostjo sklepati, katere dolžnosti mora človek spoštovati, pač pa le, katere dolžnosti so mogoče in katere niso: dolžnosti so namreč lahko le tista ravnanja, ki ne nasprotujejo uveljavljanju katere od priznanih temeljnih pravic.

Ločitev teorije pravic od teorije dolžnosti in zatrjevanje neizpeljivosti prvih iz drugih je samo površje Warrenderjevega branja Hobbesa. Bolj temeljno raven odkriva samo zastavljanje vprašanja izpeljivosti oz. neizpeljivosti pravic iz dolžnosti, ki kaže na to, da si Warrender, kljub priznavanju neodvisnosti pravic od dolžnosti, prizadeva zamejiti učinke izvornosti prvih in jih uskladiti s tezo o obstoju naravnih obligacijskih razmerij. V ta namen vpelje razloček med temeljem zaveze in pogoji njene veljavnosti. Slednji definirajo dva razreda posameznikov, razred tistih, ki izpolnjujejo vse pogoje, da bi bili podvrženi zavezi in je ta zanje neposredno veljavna, in razred izjem, ki teh pogojev ne izpolnjujejo in so zato izvzeti obligacijskemu razmerju. Rezultat te operacije je v tem, da lahko po Warrenderjevem mnenju z njeno pomočjo pravice prevedemo v pogoje veljavnosti zaveze. Tako lahko npr. ohranitev pravice do samoohranitve opišemo kot pogoj veljavnosti zaveze, ki določa, da zaveze ne morejo biti v nasprotju z načelom samoohranitve. V skladu s tem pravilom nekdo, ki je sicer podvržen zavezam (npr. zavezi ravnanja v skladu z voljo drugega), ne more biti prisiljen v samouničevalna dejanja: zaveza »ravnaj v skladu z voljo drugega« je lahko veljavna le, če nas njeno izpolnjevanje ne pahne v smrt.

Iz tega je jasno, da je postulat, ki osmišlja Warrenderjeva prizadevanja, teza o Hobbesovem priznavanju obstoja naravnega sistema zavez. Njegova analiza Hobbesove politične teorije ohrani osrednjo vlogo naravnega zakona. Zato ni naključje, da večina Hobbesovih besedil, ki jih Warrender uporabi v programskem uvodu svoje knjige, da bi z njimi podprl svojo tezo, zadeva civilno stanje, v katerem je Hobbesovo zagovarjanje obstoja zaveze podanika, da ravna v skladu z voljo suverena, bolj ali manj nesporno. Toda z opiranjem na delovanje zavez v civilnem stanju se v svoji argumentaciji poslužuje tega, kar mora šele dokazati. Problem je v tem, da obstoj in učinkovitost zaveze v civilnem stanju ne more pojasniti nastanka civilnega stanja, kakršnega proizvede Hobbesova teorija. Strukturna zahteva Hobbesovega pojmovanja odnosa med pravico in zakonom ni toliko pojasnitev veljavnosti politične zaveze po sklenitvi družbene pogodbe, kot pojasnitev tega odnosa v predpolitičnih razmerah, ki so izvor politične obligacije v civilnem stanju, kolikor so izvor civilnega stanja samega. Če je realna težava, ki jo je reševal Hobbes, pojasnitev razlogov svobodnega in egoističnega človeka, da svojo svobodo omeji, je Warrenderjev problem ravno nasproten. Omejitve v ravnanju, ki jih narekuje naravni zakon, in pripravljenost posameznikov, da jih spoštujejo, so zanj nevprašljivo izhodišče. Ta interpretacija ne pojasni zadovoljivo kriterija ločevanja med temeljnimi pravicami, ki jim naravni zakoni ne morejo oporekati, in izpeljanimi, ki jim zakoni odvzamejo upravičenost. V Warrenderjevi rekonstrukciji ima Hobbesova teorija motivacij (v obeh svojih variantah, kot teorija pasionalnega delovanja ali kot teorija racionalnega maksimiranja koristi) le obrobni pomen. Osrednja teza, ki jo Warrender razvije, je, da je politična zavezujočnost nasledek moralne, ki jo človeku vsiljujejo naravni zakoni; v tej luči je izvorna družbena pogodba le še notranja cezura v življenju zakona, ki ne okrni njegove bistvene enotnosti.

Odvisnost Warrenderjeve opredelitve odnosa med zakonom in pravico v naravnem stanju od njenega odnosa v civilnem stanju je jasno vidna že v njegovi negativni opredelitvi pravice. Po njej je predmet pravice lahko samo to, kar ni predmet zaveze. Toda pasus iz L, s katerim Warrender podpre svojo tezo, v ničemer ne opravičuje njegove izpeljave in podreditve pravice zakonu: »*Čeprav namreč tisti, ki govorijo o tem, pogosto zamešajo jus in lex, pravico in zakon, ju moramo vseeno razlikovati, kajti pravica je v svobodi, da kaj storimo, ali da se tega vzdržimo, medtem ko zakon med obema možnostima določi eno in jo vsili, zaradi česar se zakon in pravica razlikujeta toliko, kolikor se razlikujeta zaveza in svoboda, ki si oporekata, ko merita na eno in isto.*»⁸ Vzporedno mesto v EL še

⁸ L 13, EW 3, str. 113.

bolj poudari protislovnost pravice in zakona in komplementarnost območja njune veljave: »Imeni *lex in jus*, to je »zakon« in »pravica«, sta pogosto pomešani, četudi nemara ni drugih dveh besed s tako nasprotujočima pomenoma. Pravica je tista svoboda, ki nam jo pušča zakon, in zakoni tiste omejitve, s katerimi soglašamo, da bi eden drugemu vzajemno omejili svobodo. Zakon in pravica se zato ne razlikujeta nič manj, kot se razlikujeta omejitev in svoboda, ki si oporekata.«⁹ Pravica in zakon sta zvedena na nasprotje med svobodo in njeno omejitvijo, pri čemer je za Hobbesa samoumevno, da je samo svoboda lahko podlaga za opredelitev njene omejitve, nikakor pa ne narobe. »Besedi **SVOBODA** ali **PROSTOST** označujeta odsotnost nasprotovanja (z nasprotovanjem mislim zunanje ovire gibanju) in se lahko nanašata na bitja brez razuma ali neživa bitja, kakor tudi na razumna bitja.«¹⁰

Warrenderjev *quid pro quo* temelja in njegovih izpeljav je dosledno prignan do poslednjih posledic, ko svojo negativno opredelitev predmetnega polja pravic kot zunanjega polju veljave zakona in zaveze aplicira tudi na »pravico do vsega« posameznika v naravnem stanju. Naravnost kolosalen nesporazum je trditi, kot to v svoji moralnolegalistični vnemi stori Warrender, da 'pravica do vsega' potemtakem ne implicira, da bi človek imel pravico do vsega, ampak preprosto, da so reči, za katere ga ne moremo prisiliti, da bi se jim odrekel.

Na še eno besedilo L, ki nasprotuje Warrenderjevi interpretaciji, opozori B. Barry¹¹. »Pravica je odložena bodisi, če se ji odpovemo, bodisi, če jo prenesemo na drugega ... Ko je kdo na enega od obeh načinov prepustil ali komu podelil svojo pravico, zanj pravimo, da se je **OBVEZAL** ali **ZAVEZAL** ne ovirati, da se z njo okoriščajo tisti, ki jim je to pravico dal ali prepustil.«¹² Zaveza je tu nedvoumno določena kot razmerje med dvema ali več posamezniki, ki je rezultat prostovoljne opustitve ali prenosa pravice, kar predpostavlja predhodnost pravice zavezi in odvisnost slednje od prve.

Warrender resda »reši« problem tranzicije iz naravnega v civilno stanje, ta po vsem videzu najmočnejši izziv Hobbesove politične filozofije za njene sodobne interprete; ima odgovor na vprašanje, od kod izvira zaveza spoštovati pogodbe, vendar se odgovor, ki ga ponudi, opira na podmeno obstoja univerzalne morale v naravnem stanju, ustvarja notranjo kontinuiteto med zavezno močjo moralnega in političnega zakona in moralnopravno kategorijo pravice loči od antropološke teorije *self-interest*. Tudi če pustimo

⁹ EL 2.10.5, T, str. 186.

¹⁰ L 21, EW 3, str. 196; cf. *Of Liberty and Necessity*, EW 4, str. 273.

¹¹ B. Barry: *Warrender and His Critics*, v: *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, Routledge 1989, str. 40-62.

¹² L 14, EW 3, str. 118-19.

vnemar ugovor, ki ga je Warrenderju sicer mogoče in treba postaviti, namreč vprašanje utemeljenosti njegove opustitve razprave o Hobbesovi prvi filozofiji, teoriji znanosti in teoriji narave ter odvisnosti Hobbesove moralnopravne teorije od njegovih tez na teh področjih, ki v redu spoznanj veljajo za predhodna, je Hobbesova teorija obligacij preoblikovana do nerazpoznavnosti že zaradi njene ločitve od psihofiziološke teorije motivacij človeka, brez katere »pravice do vsega« dejansko ni mogoče razumeti drugače kakor negativno, odvisno in drugotno. Domneva o kontinuiteti naravnega in civilnega stanja, ki je praktična konsekvence tega preobrata, prezre najbolj izvirno in plodno v Hobbesovi misli: notranje premike v pomenu naravnega zakona, zmanjševanje njegove vloge in prikrivanje tega zmanjševanja. To se Warrenderju lahko zgodi, ker prezre Hobbesovo definicijo razuma in mu verjame na besedo, ko nareke razuma prevede v moralne zakone. V teh rabah ne vidi prenesenega pomena, s katerim se Hobbes približa tradiciji v izrazju, ne pa tudi v pomenu rečenega.

Najkrajše rečeno: težava Warrenderjeve analize, ki ji gotovo ne gre odrekati eksegetske spretnosti, je v tem, da na koncu dokaže odločno preveč. Če sprejmemo njegovo temeljno tezo, izgubimo morda najpomembnejšo razlikovalno potezo Hobbesove politične filozofije in ni več jasno, kaj je tisto, kar jo loči od Grotiusove ali Lockove. Značilnost Lockovega opisa naravnega stanja je namreč, da se v njem prepletajo naravne pravice in prav tako naravne dolžnosti človeka. Lockov človek v naravnem stanju je zavezan spoštovati naravni zakon, ki ga je njegov avtor, bog, položil v njegov razum, s pomočjo katerega je naravni zakon mogoče tudi spoznati. Pri Locku je dejansko mogoče govoriti o kontinuiteti med moralnim in političnim, saj so naravni zakoni in v njih vsebovana naravna morala normativna osnova zakonodajne državne oblasti. Na drugi strani teza o priznavanju obstoja univerzalne naravne morale in podmena njenega uveljavljanja ob odsotnosti zunanje prisile, ki bi zagotavljala ravnanje v skladu z njo, Hobbesa potiska tudi v bližino klasičnih rešitev. Oznaka »začetnik moderne politične filozofije«, ki si jo je Hobbes sam pripisal in ga odtlej spremlja z naraščajočim konsenzom, je v tem primeru vprašljiva, če že ne povsem brezpredmetna.

4.

Relaciji med naravnim in civilnim zakonom je veliko pozornosti posvetil tudi N. Bobbio. Tako kot Warrender je tudi on status naravnega zakona in njegovo razmerje s civilnim naredil za odločilno vprašanje, od katerega je odvisna ocena celotne Hobbesove politične filozofije. Njegovi

odgovori se z Warrenderjevimi razhajajo. Medtem ko je Warrender glede narave zaveze obeh vrst zakona postuliral kontinuiteto, Bobbio to kontinuiteto zanika¹³ in svojo interpretacijo Hobbesa zgradi prav na prelomnosti družbene pogodbe, ki je meja in stičišče dveh povsem različnih svetov. Bobbio ne dvomi o radikalni različnosti obeh vrst zakona in zaveze – o tem, da je njuna enotnost le nominalna, in da je treba v tej njuni združitvi *in nomine* videti sijajno Hobbesovo jezikovno subverzijo. Izhodišče njegove analize je prav kritika Warrenderjeve osnovne teze, po kateri so naravni zakoni pri Hobbesu tradicionalno pojmovana moralna pravila, ki jih je v človekov razum postavil bog in jih zato lahko imenujemo tudi »božji zakoni«. Ko Hobbes spregovori o zakonih narave, nima v mislih tega, kar je s tem izrazom označevala tomistična naravnopravna tradicija, namreč moralne zakone, ki predpisujejo na sebi dobra dejanja, katerih opuščanje ali kršenje bi za grešnika pomenilo, da se bo nadenj zgrnil božji srd, ampak »pogojne predpise«, ki jih je izoblikoval kalkulativen razum, nesposoben uvida v bistvo stvari. Prvi pomen pogojne veljave naravnih zakonov se nanaša na pogojenost spoznavne moči razuma. Razum ne more izoblikovati okvirov presoje okoliščin, o katerih naj bi odločal, ker nad predstavami, ki so materija njegovega sklepanja, nima absolutne moči. Prav tako ne more določiti ciljev, o katerih sklepa. Cilja delovanja ne postavlja razum, pač pa je to celoten ustroj človeka, njegova animalična narava, harmonični ali disharmonični odnosi humoralnih gibanj, ki se v telesu sprožijo kot odziv na zunanje dražljaje.

Zakoni narave kot razumska pravila za doseganje cilja za Bobbija torej niso naravni, če je s tem mišljen v razumske izraze preveden narek narave same. Naravni so samo, kolikor so proizvod človeku prirojene sposobnosti logičnega sklepanja, ki oblikuje praktične silogizme za doseganje ciljev. Še več, naravni zakoni niti zakoni niso, če z zakonom mislimo to, kar Hobbes misli s civilnim zakonom, ki ga spremljata grožnja kazni in zadostna moč, da zagroženo učinkovito uresniči. Civilni zakon ni več hipotetična norma, ki velja le, kolikor pripomore k doseganju zastavljenega cilja – bližje je kategorični normi, ki brezpogojno zapoveduje izvršitev predpisanega. Naravne in civilne zakone razlikuje tip zaveze: naravni zakoni so dobri le, kolikor uspešno vodijo k cilju, in zavezanost k njihovem spoštovanju črpa svojo moč le iz njihove instrumentalne povezanosti s ciljem. Civilni zakoni vsaj v tendenci ne zavezujejo več zaradi česa njim zunanjega, dobro in ukazano nista več ločena: ukazano je dobro, ker je ukazano. Medtem ko civilni zakoni v državi zavezujejo *in foro externo*, ohranjajo naravni zakoni

¹³ Cf. N. Bobbio: *Hobbes e il giusnaturalismo*, v: *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, str. 157 in nasl.

zavezo *in foro interno*, v notranjem razsodišču individualne zavesti. »Zato razum in zakon narave, ki segata dlje od vseh teh posebnih zakonov [narave] in sta nad njimi, narekujejo splošni zakon [narave]: naj vsak te posebne zakone spoštuje le, kolikor se zaradi tega ne spušča v kakršnekoli nevšečnosti, ki bi se po njegovi lastni presoji lahko pojavile, če bi te zakone zapostavljali tisti, v odnosih s katerimi jih on sam spoštuje; zahtevana sta torej le naša želja in neomajen namen, da si bomo prizadevali in jih bomo vedno pripravljene spoštovati, razen tedaj, ko bi drugi v svojih odnosih z nami njihovo spoštovanje zavračal. Dokler ni zagotovljeno, da se bodo ljudje ravnali v skladu z naravnim zakonom, kjer dejavno spoštovanje zakona narave ni zanesljivo in se volja in pripravljenost na ravnanje v skladu z njim jemljeta za dejanje samo, zato moč zakona narave ni *in foro externo*, ampak vselej *in foro interno*.«¹⁴

Če od opozicije med notranjostjo naravnih zakonov človekovi individualni zavesti in zunanostjo civilnih zakonov odmislimo antropološki kontekst, v katerem se le-ta pojavlja pri Hobbesu, ugotovimo, da takšna paradigma ni njegova posebnost. Nasprotno, značilna je za velik del naravnopravne tradicije, toda ta je odnos »naravno/notranje« vs. »civilno/zunanje« zastavila in razrešila drugače kot Hobbes. Tudi s svojim razlikovanjem zaveze na notranjo in zunanjo Hobbes samo za prvi pogled ponavlja klasične obrazce, v resnici pa vanje vnaša nove pomene. Filozofska in verska tradicija krščanstva je v naravnem zakonu in v nanj naslonjenem naravnem pravu kot sistemu naravnih dolžnosti človeka, izrazila sistem absolutnih moralnih vrednot. V tej tradiciji so od notranje zaveze, ki je primarna in neprekosljiva, odvisni tudi predmet, obseg in moč zunanje zaveze, na primer zaveze podložnika svojemu suverenu. V tej tradiciji izhaja zunanja zaveza iz notranje in je oblikovana v odvisnosti od slednje. Takšno vrednotenje razmerja med notranjo in zunanjo zavezo je podpiralo tudi ustrezno pojmovanje dveh vrst sankcij. Medtem ko je sankcija za kršitev naravnega zakona v samem dejanju kršitve vsebovana izguba najboljšega od tega, kar je dano doseči človeku, tej izgubi pa se pridruži še izguba, s katero storilca prizadene nezgrešljiva božja pravičnost v poslednji sodbi – nujnost obeh je ista, razlikujeta se le po tem, kdaj nastopita: prva nastopi pred morebitno kaznijo posvetnih oblasti, druga ji sledi -, se je sankciji za nespoštovanje zunanje zaveze mogoče izogniti. Vsi kršilci civilnih zakonov ne občutijo roke oblasti. Večjo nujnost kazni in večjo izgubo, ki si jo je mogoče obetati od kršitve moralnih zakonov v primerjavi s kršitvijo postavljenih zakonov, so razlagali kot slabitev moči izvirne notranje oblike zakona v njegovi pozunanjeni obliki.

¹⁴ EL 1.17.10, ČKZ str. 71-72.

Prevratnost Hobbesovega »ponavljajna« obrazcev tradicionalnega pojmovanja naravnega zakona se pokaže, če izpolnjevanje vseh pravil ravnanja, ki jih poimenuje »naravni zakoni«, mislimo kot pogojna pravila, maksime, ki jim posameznik v naravnem stanju sledi samo, če se zaradi spoštovanja zakonov »ne spušča v kakršnekoli nevspešnosti, ki bi se po njegovi lastni presoji lahko pojavile«. ¹⁵ Motiv ravnanja v skladu z naravnim zakonom, ki ga Hobbes pripiše posamezniku v naravnem stanju, ni želja moralnega človeka po spoštovanju zakona, ker je zakon, pač pa je motiv doseganje želenih individualnih ciljev, skratka subjektivno vsečno, ki je nemara lažje dosegljivo – ne pa nujno – če ravnamo skladno z zakonom. Kot vsak instrument, velja naravni zakon le, če služi svojemu namenu. O tem, ali bo v določenem primeru služil ali ne, sodi vsakdo sam pri sebi in zase, tako kot določa vsak zase tudi cilje svojega delovanja. Hobbesov ključen premik v odnosu do tradicije, premik, ki mu omogoča izstop iz aristotelsko-tomističnega miselnega univerzuma, je preoblikovanje absolutne norme v pogojno in instrumentalno. Njegova odločilna inovacija torej ni novo vrednotenje odnosa med notranjo in zunanjo zavezo – ta je njena posledica –, ampak redefinicija naravnega zakona, ki zanj ni več absolutno, marveč samo hipotetično veljaven. Pogoj aktualizacije moralne prakse je njena nenavzkrižnost z življenjskimi cilji posameznika; ¹⁶ notranjost zavesti ni več mesto refleksije Morale, pač pa le sedež avtonomne individualne presoje učinkovitosti teoremov razuma za doseg te ciljev.

Jusnaturalisti do Hobbesa so iz brezpogojnosti moralne zaveze sklepali na njeno nadrejenost civilnemu zakonu, medtem ko je Hobbes po mnenju Bobbija naklonjen diametralno nasprotni rešitvi: podreditvi naravnega zakona civilnemu, notranjega zunanjemu. Šele civilni zakoni, ki predpostavljajo obstoj suverene oblasti z izključno pravico do prevajanja vsebine naravnih zakonov v zaukazane, dopustne in nedopustne vedenjske vzorce, podelijo sicer votlim naravnih zakonom, o katerih v naravnem stanju razsoja in jih interpretira vsak sam, zavezujočo vsebino (seznami naravnih zakonov, ki jih daje Hobbes v svojih treh delih politične filozofije, se med seboj znatno razlikujejo: spreminja se tako formulacija posameznih zakonov, kot tudi njihovo število). Ohranitev naravnega prava v civilnem stanju ne pomeni, da je mogoče Hobbesa postaviti v bližino Locka in iz njega narediti glasnika omejene države, ki s civilnimi zakoni le konkretizira predhodna pravila naravnih zakonov. Odvisnost naravnih zakonov od njihove avtoritativne

¹⁵ Ibid., str.71.

¹⁶ Rečeno v jeziku teorije iger: Hobbes izhaja iz premise, da »igre morale« ni mogoče ločiti od »igre življenja«. Cf. K. Binmore: *Game theory and the social contract, Vol. 1: Playing fair*, The MIT Press 1994, str. 39 in nasl.

interpretacije, ki jo razglasi suveren, Bobbio radikalizira. Hobbesov suveren je po njegovem mnenju dejansko *legibus solutus*, absolutnost njegove oblasti je prav v tem, da postavlja zakone tako rekoč brez kakršnekoli omejitve.

5.

Trditev o primatu civilnega prava pred naravnim Bobbio preizkusi na tistih mestih Hobbesove teorije, ki so na prvi pogled z njo neskladna. Vse Hobbesove teze, ki nasprotujejo prednosti civilnega prava pred naravnim, teh pa ni malo (Hobbes govori o enakosti območja veljave naravnega in civilnega zakona; o tem, da v premolkih civilnega zakona stopi v veljavo naravni; da je suveren, ki ni podpisnik pogodbe o vzajemni opustitvi določenih pravic in je zato pogodbenim stranem zunanji subjekt, v odnosu z njimi v naravnem stanju in je, podobno kot ljudje, ki živijo v naravnem stanju, zavezan le k spoštovanju naravnega prava, itd.), je po njegovem mnenju mogoče povzeti s tezo, da je naravnemu zakonu po vzpostavitvi suverene oblasti odvzeta vsa učinkovitost. Ugovore, ki jih tej interpretaciji postavljajo Hobbesove evokacije pravne dejavnosti naravnega zakona v civilnem stanju, ko obstaja suverena oblast, je potemtakem mogoče zavrniti kot nične. V civilnem stanju naravno pravo ne obstaja niti kot nadrejena norma civilnemu pravu niti kot od civilnega prava ločen sistem zavez in dolžnosti, katerega veljavnost bi se ohranila poleg civilnopravne ureditve in bi spregovorila v njenih vrzelih – kar vse bi napeljevalo na predhodnost in nadrejenost naravnega prava. Tudi ob nemara najbolj evidentno kočljivi Hobbesovi trditvi, namreč ob tezi o zavezanosti suverena naravnemu zakonu, Bobbio vztraja pri dokazovanju Hobbesovega sistematičnega izganjanja jusnaturalizma iz civilnega stanja. Če na primer suveren ukaže usmrnitev nedolžnega podanika, krivice ni storil njemu, ampak bogu¹⁷, s katerim ni mogoče skleniti tosvetno veljavne pogodbe. Možnost, da bi suveren storil krivično dejanje, ki bi podanikom dala pravičen razlog za neposlušnost in kljubovanje njegovi volji, je zanikana tudi v dogovorni genezi suverena, »*saj so [podaniki] avtorizirali vsa njegova dejanja in jih s postavitvijo suverene oblasti pripoznali kot svoja.*«¹⁸ Vsebina naravnih zakonov postane zavezujoča norma ravnanja šele, ko z dogovorom vsi opustijo svojo pravico svobodnega tolmačenja teh zakonov in to pravico priznajo isti fiktivni osebi, ki je odtlej edini vir odločitev o tem, kaj je »resnična« vsebina naravnih zakonov, katere vzorce ravnanja le ti dopuščajo, in katerih ne. Navkljub sklicevanju na vlogo

¹⁷ L 21, EW 3, str. 200.

¹⁸ L 24, EW 3, str. 235.

naravnega zakona v civilnem stanju, je Hobbes v svoji pravni filozofiji »integralni pozitivist«¹⁹, ki »preganja«²⁰ naravni zakon.

Celo več: zdi se, kot bi Bobbio sugeriral, da je vloga, ki jo naravnemu zakonu nameni Hobbes in njegovo pogosto sklicevanje nanj, del polemične strategije.²¹ Hobbes je ustvarjal teorijo trdne države, varne pred notranjimi pretresi. Jamstvo zanjo je videl v močni absolutni oblasti in vso njegovo politično filozofijo lahko beremo kot teoretsko uresničevanje tega cilja. Hobbesa-deduktivista pri Bobbiju spodrine Hobbes-pragmatik: na njegovo politično filozofijo lahko gledamo kot na navajanje razlogov, ki naj njegove sodobnike, vpletene v spopad zaradi razhajanj o politični ureditvi, in nasploh vsakega bralca prepričajo, da je v primerjavi z alternativami absolutistična državna ureditev najboljša. Vloga, ki jo Hobbes nameni naravnim zakonom, je del te prepričevalne strategije. S sklicevanjem na naravni zakon stopi na teren svojih republikanskih nasprotnikov, ki so z njihovo pomočjo hoteli omejiti kraljevsko oblast; z vlogo krinke suverenove samovolje, ki jo naravni zakoni dejansko prejmejo v L, ta teren notranje sprevrne, s čimer si prisvoji naravno pravo in kontraktualizem, dve ključni legitimacijski podlagi, na kateri so se sklicevali njegovi politični nasprotniki. Nujnosti enotne in neomejene vrhovne državne oblasti Hobbes ne dokazuje tako kot Filmer v *Patriarhu*, s sklicevanjem na božji izvor vladarskih rodovniških linij, temveč sprejme teren nasprotnikov in s spretno predelavo njihove pojmovne mreže uveljavi njihovim nasprotna stališča: niti sklicevanje na naravne zakone niti dogovorni izvor oblasti ne avtorizirata nikogar, da bi ta hipotetično doseženi dogovor, ki pa ga dejansko obuja v življenje vsak bralčev pristanek na Hobbesove argumente, kdajkoli prelomil in se uprl oblasti.

Depotenciranje naravnega zakona je lahko skrajno, toda tega, čemur zmanjšuje moč, ne ukine. V ohranjanju naravnega zakona kot logične premise produkcije »umrljivega Leviatana«, Bobbio po eni strani odčita Hobbesov konceptualen zaostanek za Kelsenom, pač davek (pre)zgodnji pojavitvi njegovega integralnega pravnega pozitivizma, po drugi strani pa »konceptualno nečistost« Hobbesovega pozitivizma razume kot njegovo odliko. Kar naj bi Hobbesa posebej odlikovalo, je ustvarjanje dozdevka, da ponavlja že povedano, v resnici pa v starem izrazju tihotapi nove pomene. Ko s teoretske ravni, ki Hobbesa meri z vidika najbolj razvite oblike rešitve njegovih izhodišč, prestopimo na raven zgodovinskopolitične analize in Hobbesa postavimo na prizorišče ideoloških sporov njegovega časa, se

¹⁹ N. Bobbio: *Legge naturale e legge civile*, v: op. cit., str. 128.

²⁰ Ibid., str. 127.

²¹ Cf. ibid., str. 120-121.

njegova teoretska nedoslednost sprevrže v prednost: Hobbes ne le uspešno dokazuje svoj prav, to počne tako, da nasprotniku zbije argumente iz rok in jih uporabi proti njemu.

Naravni zakon v civilnem stanju torej vendarle ohrani določeno učinkovitost: je učinkovito sredstvo ideološke legitimacije političnega absolutizma. Voluntarizem suverena zastre z obstretom njegove nujnosti in neminljivosti, ki ga evocira »narava«, vsebovana v naravnem zakonu, in vladarja predstavi kot garanta njegove vladavine; kot osebo, ki naravnemu zakonu doda to, kar mu je v njegovi predcivilni obliki manjkalo: roki, s katerima držati škofovsko palico in meč, z njima pa kar največjo oblast nad prepričanji in telesi podanikov. Naravni zakon se ob fizični navzočnosti suverena izkaže za *flatus vocis*, vendar je prav kot fantazmatska tvorba, izvotljena vsakega pomena, vsenavzoč, v vsakem trenutku ga je moč postaviti izza civilnega zakona in ga na ta način podpreti.

Svoje razmišljanje o odnosu med naravnim in civilnim zakonom lahko zato Bobbio sklene s paradoksom: »*Naravni zakon nima svojega področja veljave: v naravnem stanju ga še ni, v civilnem stanju ga ni več. Zanj nikdar in nikjer ni sedanjosti.*«²² Naravni zakon je fantom zakona, vendar je, kot je videti, fantom, brez katerega pri Hobbesu ne bi bilo civilnega, realnega zakona. V nasprotju z Warrenderjem, ki je naravni zakon razumel kot deduktivno osnovo, katere konsekvence so civilni zakoni, Bobbio cezuro med obema oblikama zakona poglobi v razkol, ki generira dve polji realnosti in dve obliki odsotnosti moralne kvintesence narave. Dihotomna realnost je zgrajena okoli kraja, na katerega se ni mogoče postaviti. Gledišča na možnosti uresničenja vladavine naravnega zakona in ureditve odnosov med ljudmi v skladu z njim so zaznamovana s pripadnostjo pobočju njegove »še ne« veljavnosti ali pobočjem njegove »ne več« veljavnosti. Logično-časovno je neujemljivo stičišče obeh pobočij določljivo: to je čas sklenitve družbene prapogodbe. Nenehno sklicevanje na naravne zakone, ki ga uprizori Hobbes, ko govori o ureditvi države, ni indeks preživetja naravnih zakonov v civilnem stanju, kajti navsezadnje samo spet in spet dokazuje, da čas sklenitve družbene pogodbe ni zdajšnji in ga potiska v mitično preteklost. Za podanika suverena naravni zakon ne more biti podlaga, s katero bi lahko meril ukrepe oblasti, ker kot preverljiva zunanja norma suverenovih zakonov in njihovega tolmačenja ne obstaja in ni nikoli obstajal. Suverenova zavezanost naravnemu pravu ni zanj nič bolj preverljiva, kot je bilo za Descartesa in za vso dolgo tradicijo pred njim preverljivo božjepravno vladanje kraljev. Skratka, Bobbijeva analiza razlogov Hobbesove politične

²² Ibid., str. 138.

filozofije pokaže, da je njihov notranji ustroj naravnan na legitimacijo absolutne oblasti: »... edina vloga naravnega zakona, naj se sliši trditev še tako paradoksalno, je, da prepriča ljudi, da razen pozitivnega ne more biti nobenega drugega prava«. ²³ To potrjujejo naslednje Hobbesove besede: »Naravni zakon zapoveduje poslušnost vsem civilnim zakonom v imenu tistega naravnega zakona, ki prepoveduje kršitev pogodb. ... iz tega sledi, da noben civilni zakon ... ne more biti nasproten naravnemu zakonu.« ²⁴ Hobbesova »strogo« deduktivna razlaga, po kateri je učinek (civilno stanje) odvisen od vzroka (naravno stanje), je po Bobbijevega mnenju le uprizorjena. Hobbesov namen ni postavitev normativnih temeljev in kriterija za vrednotenje ureditve političnih odnosov, pač pa le zatrjevanje nujnosti postavitve absolutne oblasti, kar z drugimi besedami pomeni, da vsakemu državljanu, ki postavi vprašanje izvora in cilja oblasti, mit družbene pogodbe postreže s prepričljivim odgovorom, s katerim ga spravi z neizbežnostjo njegovega podložniškega življenja.

Skladna z njegovo sodbo o razmerju med naravnim in civilnim ter med genetično dedukcijo in retoričnim prepričevanjem je tudi pozornost, ki jo Bobbio namenja osvetlitvi načinov, s katerimi Hobbes dezavuiral sklicevanje podanikov suverena na naravni zakon: ta pozornost je neprimerno večja od tiste, ki jo namenja naravnim zakonom v naravnem stanju in njihovi vlogi za nastanek družbene pogodbe. Z naravnimi zakoni v naravnem stanju Bobbio opravi zelo na kratko. Svojo rekonstrukcijo prehoda v civilno stanje opre le na tezo, da naravni zakoni predpisujejo dejanja, ki vodijo k miru. Ker se Bobbio nanaša predvsem na opis naravnih zakonov v DC, za katerega meni, da je med vsemi Hobbesovimi političnofilozofskimi deli najbolj »organsko in homogeno«, bolj »natančno« in »strogo« kot L, vsebino temeljnega naravnega zakona izenači s prizadevanjem za mir. V tako pojmovanem temeljnem naravnem zakonu je že vsebovan prvi izpeljani naravni zakon, ki vsakomur narekuje odpoved pravici do vsega. S tem pa je, kar zadeva razmerje med civilnim in naravnim zakonom, odločeno že malone vse, saj posledica vsebine temeljnega naravnega zakona vodi neposredno v pogodbeni izstop iz naravnega stanja. »Prvi naravni zakon je torej ta, ki predpisuje postavitev države«, v kateri mora človek prepoznati »najučinkovitejše sredstvo za dosego miru«, »ali z drugimi besedami: naravni zakon trdi, da se mora človek za dosego cilja, ki ga predpisuje taisti naravni zakon, pustiti voditi civilnim zakonom.« ²⁵ Sprejetje miru kot cilja delovanja potemtakem vodi naravnost v nastanek države, ki je najboljše sredstvo njegovega doseganja. Toda od

²³ Ibid., str. 144.

²⁴ PR 14.10, EW 2, str. 190-191.

²⁵ N. Bobbio: *Legge naturale e legge civile*, v: op. cit., str. 118-119.

trenutka nastanka civilne oblasti se njena vpetost v praktični silogizem, ki od vojne vseh proti vsem vodi k varnosti in miru, odrese odvisnosti od njenih finalnih vzrokov. Namen pogodbenikov ob sklenitvi dogovora je doseči mir, rezultat uveljavitve sklenjenega pa je predvsem neomejena samovolja suverena, pred katero so nemočni. Kar v pogojih postavljene oblasti ostane od Hobbesove razprave o njenih vzrokih in ciljih, je razprava o njeni enotnosti in trdnosti, ki sta edina poroka reda, substituta miru. Izkaže se, da je prehod iz naravnega v civilno stanje hkrati tudi prehod iz enega diskurzivnega univerzuma v drugega in nastanek nove topike, ki se polasti predhodne in pervertira odnose med njenimi termini: naravni zakoni, poprej racionalni nareki, postanejo ideološka opora oblasti, ki podaniku sleherne obstoječe oblasti ponudi argumentacijo, zakaj in čemu je prav in dobro, da je pokoren. Del te argumentacije je tudi ukinitve državljanske pravice, da se podaniki suverena postavijo v Rawlsov »izhodiščni položaj« in s stališča istih razlogov, ki so »jih nekoč« vodili k privolitvi v njen nastanek, svobodno presojuje delovanje države in tudi načela njene organiziranosti, da bi pri sebi sklenili, ali si še zasluži njihovo zaupanje. Obdobje aktivnega državljanstva je, če je kdaj sploh obstajalo, kadarkoli se nanj ozremo nepovratna preteklost, obdobje pasivnega državljanstva, ki mu sledi, državljana transformira v zgolj podanika. Faza državotvornega državljanstva je zamejena z nastankom države: dokler se ljudje vedejo kot državljani, namreč kot dejavni člani politične skupnosti, ni države; ko je država, ni več državljanov.

Po eni strani zanikanje političnih pravic državljanov izhaja iz načela spoštovanja dogovorjenega, ki ga Hobbes vključi v vsebino pozitivnih naravnih zakonov in tako močno oteži, če že ne povsem onemogoči reformno sposobnost države. Po drugi strani za to poskrbi suveren, ki je izvzet iz pogodbenih razmerjih vsakogar z vsemi. Ker je nosilec oblasti za Hobbesa *legibus solutus*, je v odnosu do podanikov v naravnem stanju in ga zavezuje le spoštovanje naravnih zakonov, ki jih tudi edini razlaga in svojo razlago uveljavlja kot civilni zakon. Podanik Leviatana, ki se ne sprizajni s tem, da je njegova politična vloga že odigrana in zaigrana v neki mitični preteklosti, in se razgleduje po uporabnosti naravnih zakonov za presojo ureditve države, v kateri živi, naleti le na gromoglasno donenje oblasti: »Naravni zakon, to sem jaz.«

6.

Bobbio se nagiba k temu, da v Hobbesovem opisu naravnega stanja vidi strategijo prepričevanja, ki jo je mogoče analizirati samo v povezavi s tem,

v kar skuša prepričati. Zato – tako Bobbio – se velja posvetiti analizi mehanizmov, ki Hobbesu omogočajo, da odvrže lestev naravnega prava po tem, ko jo je uporabil za izgradnjo civilnega stanja, in da to naredi, ne da bi prišel v protislovje z lastnimi premisami ter na ta način porušil videz deduktivne strogosti, iz katere obramba absolutne monarhije črpa svojo prepričljivost.

Morda ni le naključje, da se Bobbiju prav na mestu, ko opisuje kolizijo pravic vladarja in podložnika, zapiše »banalna« napaka in to stanje označi za prenehanje veljavnosti pogodbe med suverenom in podložnikom,²⁶ čeprav suveren za Hobbesa ni pogodbeni stran v družbeni pogodbi. V tem lapsusu lahko vidimo vsaj indeks naglice, s katero Bobbio opravi s stališči, ki bi morala vznemirjati – še posebej nekoga, ki, tako kot Bobbio, hoče dokazati, da je Hobbes zagovornik integralnega pravnega pozitivizma. Vendar pa Bobbio »zamolči« obstoj koncepta neodtujljivih pravic («*Not all rights are alienable*»²⁷) in Hobbesovo argumetacijo zanje, ki razkrije, da neodtujljivost nekaterih pravic implicira vzročni odnos med predpogovornim in podogovornim stanjem. Brskanje po možnih razlogih za to slepo pego v Bobbijevem vidnem polju odkrije drugo pomanjkljivost njegove interpretacije.

Če pristanemo na tezo o Hobbesu, ideologu reda, ki za svoje apologetske namere izkorišča persuazivni kapital naravnopravne tradicije in dedukcije, bi poleg analize načinov izničenja civilnopravne veljavnosti naravnega prava, ki jo v ospredje postavlja Bobbio, pričakovali še njeno dopolnilo, pravzaprav predpogoj, namreč natančnejšo osvetlitev geneze civilnega stanja. V tem pogledu je Bobbijev prikaz pomanjkljiv. V njegovo središče postavlja naravne zakone, določi njihovo instrumentalno naravo in zunanost cilju, h kateremu vodijo, omahujoča pa je opredelitev cilja ravnanja v skladu z naravnimi zakoni, ki je zanj včasih mir, včasih pa mir, ki je izenačen s prizadevanjem, da bi ohranili življenje. Ali nerazčlenjena določitev miru in preživetja kot enega in istega cilja človekovih prizadevanj ne prezre različne opredelitve obeh pojmov pri Hobbesu? Medtem ko je pojem preživetja v naravnem stanju povezan z individualnim subjektom, ki ga ne določajo intersubjektivne relacije, lahko mir opišemo le s pomočjo intersubjektivnih relacij. Med vsebinama obeh pojmov je pomemben zamik, ki ga Bobbijeva analiza ne zazna, zaradi česar se ji izmakne sklop vprašanj o razmerju med individualnim in skupnostnim. Rezultat nevrpašljive zamenljivosti preživetja in miru je preoblikovanje individualnega preživetvenega prizadevanja v skladu z zahtevami vzpo-

²⁶ N. Bobbio: *Legge naturale e legge civile*, op. cit., str. 138.

²⁷ L 14, EW 3, str. 120.

stavitve miru, kar pa zgreši raven, na katero se postavlja Hobbes. Zanj je to, kar je za Bobbija izhodišče, odločilno vprašanje izpeljave. Z ekstrapolacijo miru kot cilja naravnega človeka in njegovo postavitvijo v izhodišče rekonstrukcije Hobbesove dedukcije, Bobbio začenja svoj prikaz razlogov Hobbesove filozofije na točki, na kateri je največja prepreka v notranji dinamiki Hobbesovega modela že premagana. To prepreko lahko povzamemo v vprašanju: Zakaj mir, in ne raje vojna? Povedano z drugimi besedami, pokazati je treba, da soglasna odločitev za mir ljudi v naravnem stanju izhaja iz Hobbesovega modela človeka. Če namreč tega ne opravimo in prizadevanje za individualno preživetje ter prizadevanje za mir obravnavamo kot neposredno prevedljivi in zamenjljivi naravnosti, se nam postavi enostavno, a sila neugodno vprašanje: Čemu toliko besed o družbeni pogodbi, če pa jo vendar vsi hočejo? Če je obrat od vojne naravnosti, ki je posledica slepega individualizma, k miroljubni naravnosti nujno dan, čemu sploh pogodba in absolutna oblast, katere edini namen je, da obrzda nezmerne ljudi? Bobbijevo pravnofilozofsko gledišče naredi korak v smeri takšne redukcije, ko razmerje med civilnimi in naravnimi zakoni misli zunaj antropološko-etičnega konteksta, katerega pravni izraz so naravne pravice. Kar ima Hobbes povedati o naravnih zakonih, je treba resneje od Bobbija soočiti s tem, kar pove o naravnih pravicah, in odgovoriti na vprašanje o razmerju med obema konceptoma. Moč naravnih zakonov je treba soočiti s podmeno obstoja izključno na lastno korist naravnega individualnega sebstva.

Dragana Kršić
*Določitev človeka v Heglovih Osnovnih črtah
filozofije prava*

1. Zakoni prava in zakoni narave

Začnimo naš prispevek s tistim odlomkom¹ iz Heglovih *Osnovnih črt filozofije prava* (odslej *OČFP*), ki ga tvorijo predavanja zimskega semestra akademskega leta 1822-23, naslovljena »Naravno pravo in državoslovje«, in ki jih je Eduard Gans dodal »Predgovoru« v *Werke*. Ta Gansov dodatek prinaša Heglovo obravnavo dveh vrst zakonov – zakonov prava in zakonov narave. Hegel seveda, mimogrede povedano, ni bil prvi filozof, ki je v zgodovino filozofije vpeljal nasprotje, prikazano v pravkar omenjenem odlomku, namreč nasprotje med naravo in pravom kot svobodo, natančneje kot »kraljestvom udejanjene svobode«. Hegel torej ni prvi vpeljal te zoperstavljenosti sveta narave na eni strani in sveta prava, tj. duha, na drugi, saj je podobno nasprotje med naravo, svobodo in pravom obstajalo že v delu Thomasa Hobbesa. Sam svet duha »kot druge narave« je namreč »bližji Hobbesovemu *Leviathanu* kot Aristotelovi *Nikomahovi etiki* ali *Politiki*. Dejansko predikate, s katerimi Hegel označi zakone narave in zakone prava, najdemo že v klasični zoperstavitvi naravnih in umetnih družb pri Hobbesu, ki je na začetku moderne politične misli, in ki je spodkopala aristotelovsko naravno teorijo polisa in hkrati tradicionalno-sofistično alternativo med nomosom in fizisom.« (Riedel 1974, 110-111) Hegel se torej s takšno zoperstavitvijo nahaja na tleh teorije narave in teorije naravnega prava, ki jih je pripravil Hobbes, in sicer v dvojnem pomenu besede: najprej na tleh pojma narave, konstitutivnega za to teorijo, in, drugič, v predpostavki volje, ki je emancipirana od dane naravne oziroma zgodovinske oblasti. Heglovi »*Filozofiji prava*« je z naravnim pravom 17. in 18. stoletja skupna ideja narave, po svojem bistvu zasebne, ločene od 'naravnih' smotrov in njihove ureditve. Drugače rečeno, gre za svobodo, ki ima svoj obstoj zgolj v osvoboditvi od narave in kot proizvajanje neke druge narave, sveta duha«. (O tem glej: Riedel 1974, 115) Tako bi Heglove *OČFP* oziroma Heglovo teorijo *filozofije*

¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder ...*, opomba pod črto na str. 15-17; slov. prevod »Predgovora« *OČFP* v: Problemi 7-8, Ljubljana 1998, str. 49-62, prevedel Božidar Debenjak; navedeno mesto navajamo po slov. prevodu, ki se nahaja na straneh 61 in 62.

prava kot tako lahko razložili hkrati kot »razpustitev« in kot »dovršitev«, tj. kot *Auflösung* in kot *Vollendung* same tradicije naravnega prava. Kot razpustitev zato »ker je Hegel ostro kritiziral temeljne kategorije naravnega prava, njegova kritika pa skuša pokazati brezvsebinskost in neprimernost teh kategorij«, kot dovršitev pa zato, ker gre »Heglu za isti cilj kot naravnemu pravu. Nauk o nravnem pravu namreč vsebuje v jedru v prikriti obliki neko filozofijo zgodovine, ki se je je Hegel zavedal in ki jo je skušal pojasniti, hkrati pa se Heglova filozofija prava, ki predstavlja negacijo sistemov naravnega prava, izkaže za zadnji in najpopolnejši sistem naravnega prava. Razpustitev torej pomeni, da s Heglom naravno pravo umre, dovršitev pa pomeni, da je mišljeno konsekvantno do konca.« (Bobbio 1974, 81²)

Oglejmi si torej, kaj Hegel pove o zakonih narave in o zakonih prava. Najprej je vsekakor treba pripomniti, da Hegel na tem mestu ti dve vrsti zakonov obravnava z vidika tega, kaj lahko naše spoznanje o enih ali o drugih na njih samih spremeni, ter jih, glede na ugotovitve, do katerih pride, postavi na dva bregova. Tako pravi tole: da bi »vedeli«, kaj je zakon narave, »se moramo z njo seznaniti, zakaj ti zakoni so pravilni; le naše predstave o njih so lahko napačne. Merilo teh zakonov je zunaj nas, in naše spoznavanje jim ne doda nič, jih ne spravi više: le naše spoznanje o njih se lahko razširi«. Tudi pravne zakone lahko sicer spoznavamo na podoben način kot naravne, tj. s Heglom rečeno, »z zakoni se ravno tako seznanimo, kot so kratkomalo tu« – takšen način razumevanja zakona ima, na primer, »bolj ali manj občan«, kakor tudi »pozitivni jurist«, ki jih obravnava kot »dane«. Vendar je pri pravnih zakonih pomembno predvsem to, da se »duh motritve povzdigne«, pri čemer že »različnost zakonov opozarja na to, da niso absolutni«. In ker so pravni zakoni tisto »postavljeno, od ljudi izhajajoče«, lahko s tem

»... notranji glas nujno pride v kolizijo ali pa se mu priključi. Človek ne obstane pri bivajočem [*Daseiendes*], temveč trdi, da ima v sebi merilo tega, kaj je prav; lahko je podvržen nujnosti in oblasti vnanje avtoritete, a nikoli kakor nujnosti narave, zakaj vedno mu njegova notrina pravi, kako naj bo, in v samem sebi najde potrditev ali nepotrditev tega, kar velja. V naravi je najvišja resnica, da kak zakon *sploh je*, v zakonih prava stvar ne velja, ker je, temveč vsakdo zahteva, naj ustreza njegovim lastnim kriterijem. Tu torej je mogoč spopad tega, kar je, in tega, kar naj bo, tistega na sebi in za sebe sostvujočega prava, katero ostaja nespremenjeno, in samovoljnosti določila tistega, kar naj za pravo velja. Takšna ločitev in takšen boj se nahaja le na tleh duha, ...«³

² Prim. slov. prev. v: *Problemi*, 3-4, 1999, str. 27-48.

³ *Ibid.*, str. 16; slov. prev. str. 60-61.

Na eni strani torej narava, ki se vede po nekih določenih zakonih, na drugi strani mi, kot spoznavajoči, ki lahko te zakone samo spoznamo ali pa tudi ne, toda ne glede na to, kako jih spoznamo in kako dobro jih razumemo, samo to naše spoznanje in razumevanje narave kot take ne bo spremenilo. Hegel s tem seveda ne meni tiste »vrste« narave, denimo, izkoriščanja zemlje, ki jo seveda lahko – glede na določeno vednost o kvaliteti zemlje, namakanju, sušnosti, kislosti itd. (gre prej za vprašanje dela, delovanja in lastnine) – spreminjamo, temveč ima v mislih tisto »vrsto« narave kot je, na primer, gibanje sončnih teles itd., kjer to, da smo v zgodovini človeštva enkrat obravnavali Zemljo kot središče gibanja nebesnih teles, po Koperniku pa postavili na mesto Zemlje sonce, samega gibanja nebesnih teles kot takega ni spremenilo, spremenila se je kvečjemu samo natančnost naših izračunov. Na eni strani torej narava, katere spoznanje se nahaja »zunaj nas«, in na drugi strani svet duha, ki pa ga *mi*, s svojimi spoznanji in razumevanjem kot takim sokreiramo, sooblikujemo.

Vendar v *OČFP* Hegla ne zanima zamejitev enega ali drugega sveta, ne trudi se, da bi ga nadalje utemeljeval. Hegel pri tem »dejstvu«, pri tej »predpostavki« ostane in vse, kar nadalje naredi, je, da se potem, ko določi, kam spada pravo kot tako – tj. v svet duha, saj »temelj« prava kot tak, »tla« prava kot taka, predstavlja »duhovno nasploh« oziroma, drugače rečeno, »sistem prava je kraljestvo udejanjene svobode, je svet duha, ki je proizveden iz njega kot neka druga narava« (§ 4) –, posveti temu »spoznavajočemu« kot takemu, tj. posamezniku. Sam posameznik oziroma kot ga Hegel v »Uvodu«, a ne le v »Uvodu«, temveč tudi po posameznih paragrafih *OČFP* večkrat poimenuje, sam *človek* kot tak, se po Heglu nahaja na stičišču teh dveh svetov, sveta narave in sveta duha. Ne samo, da se nahaja na stičišču obojega, temveč človek kot tak, tj. kot posameznik, v sebi združuje – tako kot naravno kot tudi kot duhovno bitje – momente obojega. Drugače rečeno, »dejstvo«, da se človek razmnožuje, da seksa, da jé, da kaka, lula, spi, se hrani, pije, da ima svoje nagone, želje, potrebe itd. – vse to so dejstva, ki človeka naredijo, uvrščajo med živali. Vsa pravkar našeta »dejstva« človeka naredijo in delajo za naravno bitje. Vendar Heglu ne gre za to, da bi v »Uvodu« in v *OČFP* nasploh pokazal, v čem in zakaj je človek naravno bitje, temveč mu gre za to, da pokaže v čem je človek *več* kot naravno bitje, v čem je človek *bitje duha*. Pravilneje rečeno, vsa Heglova stava je pravzaprav v tem, da pokaže, kako človek kot duhovno bitje opravi s tistim naravnim v sebi (celotna *navrnost* je pravzaprav utemeljitev tega; morda je ta moment še najbolj očiten prav v utemeljitvi sklepanja zakonske zveze, v poroki, ki nastopi kot eden od momentov, »pogledov«, v katerih se dovrši družina kot »neposredni ali *naravno* npravni duh« (§ 157)).

Gre torej za razliko tega, kar bi lahko z Riedlom poimenovali razlika med *človekom kot naravnim bitjem*, in tem, kaj je *človek po naravi*. Ne glede na to, da vsebujeta obe določitvi, s pomočjo katerih lahko razložimo človeka, v sebi izraz »narava«, ne gre za isti pomen. Prav to, da ta izraz enkrat uporabimo kot pridevnik in drugič kot samostalnik, je odločilnega pomena. Če namreč rečemo človek »kot naravno bitje«, imamo s tem v mislih tisto, kar človeka uvršča med živali in ostala *naravna* bitja. To se pravi, da gre za takšna opravila, kot so hranjenje, pitje, spanje, razmnoževanje... Kadar poskušamo razložiti človeka kot »naravno bitje«, kot »bitje narave«, potem rečemo: človek ima nagone in tudi žival jih ima, človek ima potrebo po spanju, tudi živali spijo, človek ima spolne odnose, ker se, tako kot živali, razmnožuje itn. Govorjenje o človeku kot naravnemu bitju torej ne prinaša in ne postavlja razlik med človekom in živaljo, temveč kaže na podobnosti. Vsaka nadaljnja človekova določitev išče odgovor v človekovi »naravnosti«, tj. razloge njegovega ravnanja postavlja zunaj njega. Če rečemo: človek »po naravi«, s tem ne mislimo hranjenja, spanja, pitja, razmnoževanja, temveč *načine* zadovoljitve občutka lakote, načine zadovoljitve potrebe po spancu, iztrebljanju, nenazadnje po takšnem ali drugačnem združevanju. Govor o tem, kaj je človek »po naravi«, vsebuje namreč tisto, kar kaže na *razliko*, tj. razliko do živali, oziroma, še nekoliko bolj drugače povedano, vsebuje tisto, kar pomeni razliko do človeka kot naravnega bitja. Nekaj, kar kaže na »karakter«, na *značaj* človeka, na nekaj, kar ni kar tako »dano«, na nekaj, kar je, s Heglom rečeno, stvar *omike*, stvar *Bildung*. Če smo rekli, da pomeni govoriti o človeku kot »naravnemu bitju« postavljanje razloge za njegovo ravnanje zunaj njega – tj. v naravo –, pa pomeni govoriti o tem, kaj je človek »po naravi« nekaj, kar postavlja razloge za njegovo ravnanje v njega samega. To človeka samega naredi za »vzrok«, za »razlog« njegova početja, drugega razloga razen človeka samega za človekovo početje in delovanje namreč ni. Drugače rečeno, pri Heglu imamo na tem mestu »opravka z istim protislovjem, ki ga srečamo na področju teorije naravnega prava. Gre namreč za dvoumnost pojma narave. Po eni strani namreč narava pomeni naravno bit, tako, kakor smo pač ustvarjeni, za neposredovano stran naše biti. Če pa narava označuje pojem stvari, potem je potrebno pravo v naravnem stanju dojeti kot pravo, ki pripada človeku glede na njegove pojme, pojme duha. Tega pa ne smemo zamenjevati s tem, kar je duh v svojem naravnem stanju, stanju nesvobode in odvisnosti od narave.« (Riedel 1974, 117) Hegel se torej vsekakor uvršča med tiste filozofe svobode, ki »v naravi ne najde več svojega smotra in ga s tem postavi v sebe«. (Riedel 1974, 117)

2. Določitve volje in razlika človeka do živali

Ta delitev na svet narave in svet duha, v katerega je vsekakor treba uvrstiti pravo prav kot »kraljestvo udejanjene svobode«, je nekaj, kar torej Heglovo pojmovanje posameznika predpostavlja. Prav te določitve človeka oziroma razlikovanje človeka in živali, o katerih bomo spregovorili v nadaljevanju, so tisti momenti, v katerih je vsebovan človek, tj. posameznik prav kot »posrednik«, kot »vmesnik« naravnega in duhovnega. Vendar ne samo kot »posrednik«, kot »vmesnik«, temveč predvsem kot »duhovno bitje«. Kaj torej prinašajo *določitve človeka* iz »Uvoda« *OČFP*?

Prva določitev, ki je hkrati najpomembnejša, je določitev človeka kot *hotečega bitja*, ki je vsebovana v tem, da postavi Hegel *voljo* na »mesto in izhodišče« prava. Zakaj najpomembnejša določitev? Preprosto povedano zato, ker se po orisu in utemeljitvi te določitve ravna in utemeljujejo vse ostale, na katerih postavlja Hegel razliko človeka do živali. Prav določitev človeka kot *hotečega bitja*, bitja z lastno voljo, pomeni tisto določitev, s katero Hegel »zakoliči« to, kaj je človek »po naravi«. Vse ostale določitve oziroma primerjave človeka in živali so na nek način le aplikacija te prve določive. Kar zadeva voljo, ki jo Hegel postavi za »izhodišče prava«, je treba vsekakor povedati, da je sicer Heglu lastna, ne predstavlja pa – prav tako kot prej omenjena delitev na svet narave in svet duha oz. svobode – neke posebne novosti in izvirnosti v filozofiji. V tej točki se Hegel dejansko »opre« na Rousseauja, »ki je postavil svobodo za temelj prava« (Riedel 1974, 112), ali, kot pravi sam

»...kar zadeva iskanje tega pojma [države] je *Rousseaujeva* zasluga v tem, da je postavil načelo, ki ni le po svoji formi (kot nekakšen družbeni nagon, božja avtoriteta), temveč po vsebini *misel*, in sicer *mišljenje* samo, namreč *voljo* za načelo države.« (§ 258 op.)

Vendar Hegel ne ostane zgolj pri tem, da voljo oziroma voljo kot tako postavi zgolj za izhodišče prava, temveč hkrati tudi pove, kaj ta volja je, to voljo boljše opredeli. Ko torej enkrat postavi voljo za »izhodišče« prava, nanjo naveže dve naslednji »poddoločitvi« – *svobodo* in *mišljenje*. V resnici ne gre toliko za »poddoločitvi« – zato na tem mestu pišemo ta izraz v narekovajih –, pač pa za to, da sta obe ti »poddoločitvi«, tj. oba ta »predikata« nekaj sami volji oziroma posamezniku *substancionalnega*.

Kakšno je torej razmerje med voljo in svobodo? Najbolj preprost in hkrati edini odgovor, ki ga podaja Hegel o tem razmerju, je, da volja, kolikor ni svobodna, ne obstaja kot volja. Druge volje razen svobodne volje ni. Drugače rečeno, kadarkoli govori Hegel o volji, četudi pri tem svobode ne

omenja, je ta »svobodnost« v njej tako predpostavljena kot vsebovana. Sam o tem pravi tole:

»Svobodo volje lahko najbolje razložimo s sklicevanjem na fizično naravo. Svoboda je namreč ravno tako temeljna določitev volje kot je teža temeljna določitev telesa. Ko rečemo, da je materija težka, bi lahko kdo menil, da je ta predikat zgolj naključen; pa ni, saj v materiji ni ničesar netežkega: še več, materija je teža sama. Teža tvori telo in je telo. Ravno tako je s svobodo in voljo, kajti svobodno [das Freie] je volja. Volja brez svobode je prazna beseda, tako kot je svoboda dejanska zgolj kot volja, kot subjekt.« (§ 4 d)

Izhodišče prava za Hegla ni torej volja človeka kot »zmožnost, za katero bi se potem vprašali ali je ali ni svobodna, pač pa volja, ki je svobodna, tako da tvori svoboda njeno substanco in določitev«. (Liebrucks 1974, 25) Svoboda je v takšnem razmerju do volje, kot je teža do telesa – tako kot ni telesa brez teže, tako tudi volja, ki ni svobodna, ne eksistira kot volja. Drugače rečeno, svoboda je namreč »takšna temeljna določitev volje, kakor je teža temeljna določitev telesa. Teža telesa namreč izraža njegov odnos, njegovo relacijo do drugih teles, ravno tako je svoboda izraz odnosa oziroma razmerja posamične volje do ostalih posamičnih volj.« (*Ibid.*, poudarki so naši)

Podobno logiko prinaša tudi razmerje med voljo in mišljenjem. Tako pravi Hegel o povezavi volje in mišljenja naslednje:

»Duh je mišljenje nasploh in človeka od živali loči mišljenje.« (§ 4 d)

Na tem mestu Hegel v »Uvodu« sploh prvič uporabi distinkcijo med človekom in živaljo. Mišljenje je torej tisto prvo, prvo omembe vredno, po čemer se človek loči od živali. Vendar, pravi Hegel, si pri tem ne smemo predstavljati,

»... da človek po eni strani misli, po drugi hoče, in da ima v enem žepu mišljenje, v drugem pa voljo, saj bi bila to prazna predstava. Razlika med mišljenjem in voljo je zgolj razlika med teoretičnim in praktičnim ravnanjem, pri čemer ne gre za dve ločeni zmožnosti, pač pa je volja poseben način mišljenja: mišljenje, ki se prevaja v obstoj, kot nagon, da dà sebi obstoj.« (§ 4 d)

Volja in mišljenje sta torej v istem razmerju kot volja in svoboda. Hegel z naslednjim izsekom, ki ga bomo navedli spodaj, na nek način parafrazira tisto, kar o mišljenju pove že v *Fenomenologiji duha*, da sem »v mišljenju jaz svoboden, ker nisem v nekem drugem, temveč kratkomalo ostajam pri sebi samem«⁴. Volja in mišljenje sta torej »zgolj razlika« med teoretičnim in praktičnim ravnanjem, samo to razliko pa Hegel pojasnjuje na sledeč način:

⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 110; prevedel Božidar Debenjak.

»To razliko med mišljenjem in voljo bi lahko izrazili tudi takole. V tem, ko mislim nek predmet, ga naredim za misel in mu odvezam čutno; ga naredim za nekaj, kar je bistveno in neposredno moje: kajti šele v mišljenju sem pri sebi, šele pojmljenje je predrtje predmeta, ki mi ni več zoperstavljen in ki sem mu odvzel lastnost [das Eigene], ki jo je imel nasproti meni. Tako kot je Adam rekel Evi, ti si meso mojega mesa in kost iz moje kosti, tako pravi duh, to je duh mojega duha. Tujost je izginila. Vsaka predstava je posplošitev, ki pripada mišljenju. Narediti nekaj za obče pomeni misliti. Jaz je mišljenje in prav tako obče. Ko rečem jaz, takrat odmislim vsako posebnost, značaj, naravo, vednosti, starost. Jaz je povsem prazen, točkast, toda v tej enostavnosti dejaven. Pisana slika sveta je pred mano: stojim ji nasproti in pri tem ukinjam nasprotje, to vsebino naredim za mojo. Jaz je v svetu doma, ko ga pozna, še bolj pa tedaj, ko ga je zapopadel. Toliko, kar zadeva teoretično ravnanje. Praktično ravnanje, nasprotno, začenja pri mišljenju, začenja s samim jazom, in je sprva videti zoperstavljeno, saj takoj postavlja neko ločitev. V tem ko sem praktičen, dejaven, kar pomeni, ko delujem, se določam, določati mene pa ravno pomeni postaviti neko razliko. Toda te razlike, ki jih postavljam, so zopet moje, določitve pripadajo meni, smotri, za katerimi se ženem, mi pripadajo. Če sedaj pustim ven tudi te razlike, kar pomeni, da jih postavim v tako imenovani zunanji svet, kljub temu ostanejo še vedno moje: so tisto, kar sem storil, naredil, nosijo sled mojega duha. Če je to sedaj razlika med teoretičnim in praktičnim ravnanjem, je potrebno navesti razmerje med njima. *Teoretično je v bistvu vsebovano v praktičnem*: predstavo, da sta ločena, je potrebno zavreči, *saj volje ne moremo imeti brez intelligence*. Nasprotno, volja v sebi obsega teoretično; volja se določa; ta določitev je najprej nek interes: kar hočem, si predstavljam, je zame predmet.« (§ 4 d; poudarki so naši)

Tako kot ni volje brez svobode, tako tudi ni volje, kot smo pravkar videli, brez intelligence, brez uma. Volja je tako vselej umna volja. Teoretično ravnanje »jaza«, tj. človeka, posameznika, pa je kot tako, kot »teoretično«, vsebovano v praktičnem ravnanju, ali, kot pravi Hegel:

»Prav tako ne moremo brez volje ravnati ali misliti, kajti ravno s tem, ko mislimo, smo dejavni. Vsebina mišljenega pač ohranja formo bivajočega, toda to bivajoče je neko posredovano, postavljeno z našo dejavnostjo. Te razlike so neločljive; so eno in isto, v vsaki dejavnosti, tako v mišljenju kot hotenju, se nahajata oba momenta.« (§ 4 d)

Mimogrede rečeno, ta pojasnitev razlike med teoretičnim in praktičnim ravnanjem, nas je na nek način ponovno pripeljala do tega, kar Hegel obravnava v »Predgovoru« ob razvpitem stavku »kar je umno, je dejansko; kar je dejansko, je umno«, kjer gre po našem mnenju za vprašanje filozofove »pozicije« oziroma njegove naloge. Kaj je torej po Heglu filozofova naloga oziroma filozofija kot taka? Najbolj »preprosto« rečeno to, da izreka resnico o predmetu obravnave. Samo resnico o predmetu obravnave pa lahko filozof

oziroma filozofija kot taka izreka le pod pogojem, da jo najprej kot tako spozna, dojamemo, s tem pojmi in zapopade. Če je torej ta »napor pojma«, ta »napor mišljenja« pogoj izrekanja resnice o predmetu obravnave, ki ga filozof Hegel od nas zahteva, in ki s tem, da ga *pravilno* »pojмимо«, »zapopademo«, predstavlja hkrati tudi način, kako je v samem svetu, v samem predmetu obravnave že vsebovana in vključena filozofova izjavljalna pozicija, če torej Hegel trdi, da teoretska pozicija ni nikoli izvzeta iz predmeta, da ni nikoli predmetu nekaj tujega, zunanjega, pač pa je vanj vselej vključena, s čimer v nekem pomenu vanj tudi dejansko posega, pa na tem mestu, ob razliki teoretičnega in praktičnega ravnanja, določi nadaljnji pogoj poseganja v svet – delovanje. Delovanje namreč kot praktično ravnanje teoretičnega ne ukinja, saj je »teoretično v bistvu vsebovano v praktičnem«. Tudi od nas filozofov, tako kot od posameznika kot takega, Hegel zahteva to, da delujemo, tj. da naredimo tisti »izstopni korak« iz sebe, ki ga moramo storiti, kolikor hočemo biti »pri sebi«, saj »vsebina mišljenega ... ohranja formo bivajočega, toda to bivajoče je neko posredovano, postavljeno z našo dejavnostjo«.

Toda, kako je s tem razmerjem teoretičnega in praktičnega v razmerju do živali? Glede na to, da so živali »praktične«, tj. da v nekem pomenu tudi one »delujejo«, ali to pomeni, da žival razmišlja, da ima voljo? Heglov odgovor je zelo decidan:

»Žival ravna instinktivno, vodi jo interes in je tako tudi praktična, vendar nima volje, saj si ne predstavlja, kaj si želi.« (§ 4 d; poudarki so naši)

Na tej točki bi se kazalo ustaviti in si pobliže ogledati navedeno in povedano. Rekli smo, da Hegel, s tem, ko postavi voljo za izhodišče prava, tudi posameznika, tj. človeka določi kot hoteče bitje, kot bitje volje. Volja namreč v sebi nosi to, da nekaj hočem. Vendar Hegel ne govori samo o volji kot taki, temveč naravnost, kot smo videli, poudari, da ni volje ne brez svobode ne brez mišljenja. Mišljenje in svoboda sta torej *substancialni določitvi* volje kot take. Toda, če govorimo o volji v *OČFP*, govorimo dejansko o posamezniku, o »jazu«. Če je temu res tako – in temu dejansko je tako –, kakšni so torej nasledki določitve volje kot svobodne in nedeljive od mišljenja za samega človeka? Poglejmo najprej, zakaj Hegel tako močno poudari to, da predstavlja svoboda temeljno določitev volje, ki je tako temeljna, »kot je teža temeljna določitev telesa«. Termin »svoboda« namreč dopušča, vendar ne samo dopušča, temveč naravnost trdi, zatrjuje, da je v tem vsebovana *izbira*. Tako kot ni svobode brez izbire, tako kot ne moremo govoriti o tem, da smo svobodni, kolikor nimamo možnosti izbire, tako je tudi obratno res, da ne moremo govoriti o izbiri, kolikor nismo svobodni. Še več, brez izbire, brez odločitve v strogem pomenu besede, sploh ne

moremo, kot pravi Hegel v svojih predavanjih o religiji, govoriti o volji – »volja postane šele, ko se odloči, kajti kolikor še nima hotenja po tem ali onem, ni volja«. (*Absolutna religija* 1988, 41-42) Človek je človek samo, kolikor ima voljo, kolikor je svoboden, zato se pod definicijo človeka ne more subsumirati sužnja, ali, kot pravi Hegel, »če vztrajamo pri tej plati, da naj bo človek na in za sebe svoboden, s tem obsodimo suženjstvo«. (§ 57 d) Toda o kakšni izbiri je tu beseda? Najbolje to pojasnimo ob tem, kar Hegel pove v dodatku k osemnajstem paragrafu:

»Krščanski nauk, da je človek po naravi zel, je višji od drugih nauk, ki imajo človeka za dobrega. Glede na njegovo filozofsko razlago je potrebno ta nauk pojmovati takole. Kot duh je človek svobodno bitje, katerega drža [*Stellung*] je v tem, da se ne pusti določati naravnim vzgibom. Človek v neposrednem in neomikanem stanju je torej v položaju, v katerem naj ne bi bil in iz katerega se mora osvoboditi. Tak pomen ima nauk o izvirnem grehu, brez katerega bi krščanstvo ne bilo religija svobode.« (§ 18 d)

To »izbiro«, ki jo beseda svoboda nosi v sebi, je treba brati prav na podlagi pravkar navedenega besedila. Sam dodatek je sicer pojasnilo vprašanja, ki ga prinaša 18. paragraf, namreč vprašanja: »Kdaj človeka označujemo za dobrega, kdaj za zlega?«. Kako torej razumeti povezavo tega vprašanja o dobrem in zlem z vprašanjem o človekovi svobodi? Povezavo za Hegla prinaša krščanstvo prav kot »religija svobode«. Toda kdaj je človek svobodno bitje? Po Heglu, kot smo videli, samo takrat, kolikor je »duh«, »katerega drža je v tem, da se ne pusti določati naravnim vzgibom«. Toda, svoboda vsebuje tudi to, kar smo poimenovali »izbira«. A kako je ta izbira povezana z označitvijo človeka kot dobrega oziroma kot zlega? Čeprav je videti na prvi pogled še tako neverjetno, lahko izbiro, ki jo ima Hegel v mislih, in z njim seveda tudi mi, najlažje pojasnimo prav na podlagi »nauka o izvirnem grehu« in vprašanja, ali je človek po naravi zel ali dober. Vendar, glede na to, da je oboje v *OČFP* samo omenjeno, je treba pogledati tja, kjer Hegel o tem spregovori nekoliko več – v *Absolutno religijo*⁵ namreč.

Hegel se v *Absolutni religiji* obojega loti prav v poglavju z naslovom: »Določitev človeka«. Tudi na tem mestu trdi, da je človek »po naravi« duhovno bitje, bitje duha, bitje uma, toda k tej določitvi doda naslednjo, da je namreč človek lahko »po naravi« bodisi zlo bodisi dobro bitje. To, kako določimo človeka, seveda ni brez posledic za njega samega. Če človeka pojmuje kot »dobrega po naravi«, to namreč pomeni, da je človek:

⁵ O tem glej: G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, Partizanska knjiga (Analecta), Ljubljana 1988; zlasti strani 40-63, kjer govori o določitvah človeka. Prevedel Ivo Štandeker.

»dober *na sebi*, se pravi, da je dober le na *notranji* način, po svojem pojmu, in prav zato *ne po svoji dejanskosti*. Človek, kolikor je duh, mora dejansko, za sebe biti to, ker resnično je. Fizična narava obstane pri nasebju, je na sebi pojem; toda v njej pojem ne pride do svojega zasebstva. Prav to, da je človek dober le na sebi, prav to nasebje vsebuje pomanjkljivost.«
(*Absolutna religija* 1988, 40)

Z »nasebjem narave« Hegel pojmuje naravne zakone. Narava ostaja namreč zmeraj zvesta svojim zakonom, iz katerih nikoli ne izstopi. V tem se nahaja njena substancialnost in prav s tem je narava »v nujnosti«. Toda človek je po Heglu, kot smo videli, predvsem duhovno bitje, za sam duh pa velja, da »pač ni nekaj naravnega in neposrednega«. Tisto, kar je namreč po naravi dobro, je zgolj »neposredno dobro«. Definicija človeka kot po naravi dobrega tako niti ne zahteva niti ne potrebuje tistega izstopnega koraka »iz sebe«, s katerim človek po Heglu postane oziroma je to, kar je, ter zato nujno »obstane pri nasebju«. Vendar človek, kolikor je duhovno bitje, ne sme obstati zgolj pri »nasebju«, pač pa mora stopiti iz »naravnosti«, preiti mora v to »ločitev svojega pojma in svojega neposrednega bivanja«. Človek se nahaja namreč prav v tem, »da se zoperstavi svoji naravi, svojemu nasebstvu, da stopi v to ločitev«. Zato je po Heglu druga trditev, trditev, da je človek po naravi zlo bitje, ki »izhaja neposredno iz tega, kar je bilo povedano, da naj človek *ne ostane, kot neposredno je*, da naj preseže svojo neposrednost« (*Absolutna religija*, 40), pravilnejša in za določitev človeka boljša trditev. Zakaj? Predvsem zato, ker s tem dobro kot tako ne predstavlja nečesa »danega«, temveč nekaj, kar je šele treba doseči, narediti, proizvesti. Drugače rečeno, dobro predstavlja na nek način tisto »izbiro«, ki jo človek naredi kot zlo bitje. Definirati človeka kot po naravi zlega, pomeni naravnost zahtevati tisti izstopni korak, s pomočjo katerega postane človek to, kar je. Kajti,

»nedolžnost pomeni biti brez volje, biti brez zla in prav s tem brez dobrega. Naravne reči, živali so vse dobre; toda ta dobra bit človeku ne more pripadati; koliko je dober, naj bo to s svojo voljo.« (*Absolutna religija* 1988, 41)

Drugače rečeno, kolikor človeka označimo kot »po naravi zlega«, to pomeni, da človek s svojo dejavnostjo izbere, kar je in kar bi rad bil. Kolikor hočemo biti dobri, smo to šele s posredovanjem, z našo voljo, z našo odločitvijo. Ne obstaja nekaj, kar bi bilo »na sebi« dobro. Za Hegla so kvečjemu živali dobre »na sebi«, medtem ko je to pri ljudeh drugače. Lahko seveda izberemo tudi zlo, kar je prav tako naša odločitev kot tudi pravica, vendar, ko se enkrat odločimo za zlo, vzamemo nase tudi konsekvence svojega delovanja (kar je na nek način tema razdelka »Nepravo«). Po Heglu ne moremo biti dobri, če ne vemo, kaj je zlo. Toda ne glede na to, kaj

izberemo, je to dejanje naše odločitve, tj. naše volje. In v tej izbiri je svoboda. Ker človek ve, kaj je zlo, ve tudi, kaj je dobro, potem lahko izbere. Tako sebi kot tudi nam Hegel ne dovoli vprašanja, ali je volja svobodna ali ne, hkrati pa človek je, edino če je po naravi zel. Takšna določitev, določitev človeka kot zlega bitja, od njega samega zahteva prav dejavnost, tj. delovanje kot tako, tisti izstopni korak iz sebe, tisto izkustvo »zasebja«, ki je vsebovano prav v človekovem delovanju, v *Handlung*, ki je potrebno za to, da bi človek šele postal »na sebi in za sebe«. Še nekoliko drugače povedano, človek vzame nase, da je naravno bitje, da je bitje narave, toda s svojo dejavnostjo se dokazuje in se kot tak, tj. kot bitje duha, ves čas presega. In v tem je pravzaprav po Heglu poanta nauka o izvirnem grehu, kjer se »greh opisuje tako, da je človek jedel z drevesa spoznanja«. (*Absolutna religija* 1988, 43) Gre sicer za spoznanje, ki prinese ločitev, tj. samo s spoznanjem lahko na nek način nastopi ločitev, toda to hkrati v sebi nosi tudi moment refleksije. Gre torej za spoznanje in refleksijo tega, da je človek »v neposrednem in neomikanem stanju torej v položaju, v katerem naj ne bi bil in iz katerega se mora osvoboditi«. Ali, kot pravi Hegel:

»Narava človeka ni, kot naj bi bila; spoznanje je tisto, ki človeku to razkrije in proizvede bit, kakor naj bi ne bil. Ta Naj je njegov pojem in da človek ni tak, je nastalo šele v ločitvi, v primerjanju s tem, kar človek na sebi in za sebe je. Šele spoznanje je postavljanje protislovja, v katerem je zlo. Žival, kamen, rastlina niso zli; zlo je prisotno šele znotraj kroga spoznanja; je zavest o zasebstvu proti drugemu, pa tudi proti objektu, kar je v sebi obče v smislu pojma, umne volje. Šele s to ločitvijo sem za sebe in v tem je zlo. Zlo pomeni abstraktno to, da se *oposameznim*; oposameznitev, ki se ločuje od občega; to je umetnost, so zakoni, določitve duha. Toda šele s to ločitvijo nastane zasebstvo in obče, duhovno, zakon, to, kar naj bi bilo.« (*Absolutna religija*, 43)

Vendar ne gre *samo* za to, da človek vzame nase to, da je naravno bitje. Vzeti nase to, da smo zgolj naravna bitja (naraven je tisti človek, »ki sledi svojim strastem in nagonom, ki je vdan poželenju, ki mu je njegova naravna neposrednost zakon« (*Absolutna religija* 1988, 41)), bi pomenilo ostati na pol poti. Vzeti je treba nase namreč tudi to, da smo duhovna bitja. In v tem je pravzaprav bistvo npravnosti, ali kot pravi Hegel:

»Stvar je nasploh taka, da je človek neumrljiv skozi spoznavanje; kajti le misleč ni umrljiva, živalska duša, le misleč je svobodna, čista duša. V spoznavanju, mišljenju kot totaliteti v sebi samem korenini njegovo življenje, njegova neumrljivost. Živalska duša je pogreznjena v telesnost, duh pa je nasprotno totaliteta v sebi samem.

Iz tega sedaj sledi, da se mora ta nazor, ki smo ga miselno očrtali, udejantiti v človeku, da bi človek tako prišel do *neskončnosti nasprotja* v sebi, nasprotja dobrega in zla, tj. da bi vedel, da je kot naravno zel, in se tako *zavedel* ne

le nasprotja nasploh, temveč nasprotja *v sebi samem*, tega, da je on tisti, ki je zel, da bi se v njemu vzbudila zahteva dobrega in s tem zavest o razdvojitvi ter bolečina ob protislovju in nasprotju.« (*Absolutna religija*, 45)

Povzemimo. Če pomeni določiti človeka za »po naravi zlega« to, da človeka kot takega spravi v gibanje, da ga »prisili« v delovanje (s katerim vzame nase to, da je ne samo naravno bitje, temveč predvsem duhovno bitje), kaj potemtakem pomeni določiti človeka kot bitja volje, ki je ob tem še svobodno in umno? Najprej to, da je samo to delovanje ponovno vsebovano v tem, da je človek bitje volje, saj sta volja in mišljenje zgolj razlika med teoretičnim in praktičnim ravnanjem (volja je volja zgolj v delovanju⁶, zato je praktična), pri čemer določiti »umna« in »svobodna« pomenita to, *kakšno* je to delovanje, oziroma, *kakšen* je človek kot delujoči, tj. kot delujoče duhovno bitje. Prvič to, da je posameznik kot tak svobodno bitje (zato gre v *OČFP* za »udejanjenje posameznikove svobode«). Govoriti o volji pomeni, kot smo videli, govoriti o človeku nasploh, o posamezniku kot takem. Zato ker volje brez svobode ni, tudi človek ni človek, kolikor ni svoboden. Ne samo, da je človek kot tak svoboden, temveč *mora biti* svoboden, zato Hegel ne priznava suženjstva in zato zanj samega sužnja ni mogoče subsumirati pod definicijo človeka. Karkoli človek počne, je to dejanje njegove svobodne volje, njegove svobodne odločitve. To pomeni, drugič, da človek kot umno bitje vselej »ve, kaj dela«, četudi v empiričnem pogledu »ne ve, kaj dela«, četudi se tega, kar počne, ne zaveda, četudi mu niso jasne posledice njegovega delovanja in ravnanja. Določitev človeka kot umnega in odgovornega bitja je za Hegla namreč neka določitev, ki je ni mogoče empirično ovreči in zanikati. Za Hegla je človek kot bitje volje (svobodne in umne) vselej odgovoren za svoja (ne)dejanja. Kakor tudi obratno velja, da kolikor človeka priznavamo za odgovorno bitje, ga s tem priznavamo za umno in svobodno bitje. Kar je pri Heglu še najbolj razvidno iz njegove utemeljitve kaznovanja kot zločinčeve pravice:

»Krnitev [Verletzung], ki doleti zločinca, ni le *na sebi* nepravična – kot pravična je obenem njegova *na sebi* bivajoča volja, obstoj njegove svobode, njegova pravica –, pač pa je tudi *pravica za samega zločinca*, tj. *postavljena v njegov obstajajoči volji*, v njegovem dejanju. Kajti v njegovem dejanju kot *umnem* se nahaja, da je nekaj občega, da je z njim postavljen nek zakon, ki ga je zločinec v dejanju za sebe pripoznal, pod katerega ga smemo torej subsumirati kot pod *njegovo* pravo.« (§ 100)

Kajti prav s tem, kolikor kazneni razumemo kot nekaj, kar vsebuje zločinčev, kršiteljevo »lastno *pravico*«, je s tem v kazni sam zločinec, tj. kršitelj »*člaščen* kot umno [Vernünftiges].« (§ 100 op)

⁶ »Volja, ki ne sprejme sklepa [*beschließen*], ni dejanska volja« (§ 13 d).

Človekov um, mišljenje je namreč tisto, kar, kot smo že na začetku povedali, razlikuje človeka od živali⁷. Vendar um kot tak ni neka danost »na sebi«. Um je po Heglu stvar omike, *Bildung*,⁸ zato Hegel razlikuje obdobje uma, umnosti, ko je um, recimo to parafrazirajoč heglovski, »na sebi in za sebe«, in obdobje uma, ko je le-ta zgolj v »možnosti«:

»Otrok je *na sebi* človek, je šele možnost uma in svobode ter je tako le glede na pojem svoboden. Kar je tako šele na sebi, še ni v svoji dejanskosti. Človek, ki je *na sebi* umen, se mora iz sebe prebiti tako, da gre ven iz sebe, a prav tako, da ostane v sebi, ter tako postane tudi *za sebe*.« (§ 10 d)

Toda s polnoletnostjo se to obdobje nepolnoletnosti oziroma nedoletnosti neha. Kolikor »nepolnoletni [unmündiger] nimajo nobenih pravic«, polnoletnost ne pomeni zgolj »prvi pogoj vsake pravne zmožnosti« (k § 66), temveč hkrati z njo nastopi tudi tista točka, ko ljudje postanemo »na sebi in za sebe« in ko tudi *moramo* delovati, se vesti in ravnati temu primerno. To je torej tista izbira, ki jo na nek način kot svobodna in kot umna bitja *moramo* narediti in jo kot tako *vzeti nase*. Izbira, ki je vselej *izsiljena izbira*, ki jo je, kot je znano, Lacan v *Seminarju XI* poimenoval *odtujitev* in ki jo je ponazoril z *vel*, izbiro, pri kateri v resnici nimamo izbire, saj z izbiro »napačnega« člena izgubimo vse. Lacan za ponazoritev te »prve bistvene operacije, ki utemelji subjekt«,⁹ navede tale primer: »*Denar ali življenje!* Če izberem denar, izgubim oboje, če izberem življenje, mi ostane življenje brez denarja, se pravi okrnjeno življenje.«¹⁰ Enako je tudi s Heglovim posameznikom, tj. človekom. Kolikor hoče biti to, kar je – človek namreč, tj. duhovno in s tem svobodno in umno bitje –, je to lahko samo na en sam možni način. Tako, da stopi »iz sebe« – kajti posameznik je namreč na nek način ves v tistem, kar postavi izven sebe – in da s tem »izstopnim korakom« izbere tisto, kar, kolikor hoče priti do točke, ko bo dejansko »na sebi in za sebe«, *mora* izbrati. In po Heglu je lahko človek, tj. posameznik to, kar je, le po izkustvu tega izstopnega koraka. Do tega, kar si »na sebi in za sebe«, lahko prideš šele kot delujoči. Delovati predpostavlja namreč zmeraj neko

⁷ Vseeno velja pripomniti, da obstajajo tudi izjeme. Kar zadeva pravni vidik, Hegel priznava »celotno ali zmanjšano *prištevno zmožnost* dejanj otrok, slaboumnih, norih itn.« (§ 120 op.).

⁸ Kot pravi Hegel: »Če naj opazujemo vzgojenega, oblikovanega človeka, se mora na njem videti pretvorba, rekonstrukcija, vzgoja, ki jo je prestal, prehod od naravne k resnični volji, in njegova neposredna naravna volja mora pri tem biti kot ukinjena.« (*Absolutna religija*, 42)

⁹ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar XI*, Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka Analecta), Ljubljana 1996, 1. ponatis, str. 196; prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek in Slavoj Žižek.

¹⁰ *Ibid.*, str. 198.

relacijo, neko razmerje – bodisi do stvari (pustimo tu ob strani, da razmerje do stvari zmeraj predpostavlja razmerje do ljudi) bodisi do ljudi. Človek do tega, kar je »na sebi in za sebe«, lahko pride le po izkustvu »združevanja«. Le v življenju v skupnosti (pa naj je to družina, država ali civilna družba), kjer gre zmeraj za razmerje nekoga do nekoga drugega, lahko ta »nekdo« po Heglu »realizira«, »udejanji« samega sebe. Pravzaprav je vsa poanta Heglovega posameznika (predvsem kot konkretne osebe) v tem, da vzame nase nek mandat. Mandat tega, da je kot umno in svobodno bitje, kot duhovno bitje, del *tega* občestva, vselej del *nekega* občestva, vselej del neke skupnosti, tj. družbe kot take tako s svojimi pravicami kot s svojimi dolžnostmi. In v tej izbiri se nahaja »dejanska« človekova svoboda. Obstaja sicer tudi druga pot, namreč pot, da tega koraka ne storimo oziroma nočemo storiti. Vendar je to izbira, ki vodi v psihozo. Psihotik je namreč tisti, ki na nek način tega mandata noče vzeti nase in s tem, ko ga ne vzame nase, ostane na nek način zaprt v samem sebi, omejen nase in na svoje »nasebje«. Tega nasebja pa za Hegla v nekem pomenu sploh ni:

»Volja, ki ne sprejme sklepa [*besließen*], ni dejanska volja; volja brez značaja nikoli ne pride do sprejetja sklepa. Razlog za omahovanje se lahko nahaja v nežnosti duše, ki ve, da z določanjem vstopa v končnost, da si postavlja mejo in se odpoveduje neskončnosti: toda noče se odpovedati totaliteti, na katero meri. Takšna duša je mrtva, če hoče biti obenem še lepa. Kdor teži za velikim, pravi Goethe, se mora moči omejiti. Zgolj s sprejetjem sklepa vstopi človek v dejanskost, pa naj bo to še tako grenko, kajti lenoba [*Trägheit*] bi se sama ne izvalila iz jajc, v katerih se nahaja splošna možnost. Toda možnost še ni dejanskost. Volja, ki je gotova sebe, se zato še ne izgubi v določenem.« (§13 d)

3. Govorica

Videli smo, da se človek kot bitje prav po tem, da ima voljo, in s tem v sebi vsebovan um in svobodo (saj sta oba substancialni določitvi le-te), loči od živali. Čeprav je žival praktična, nima volje. Vendar ne gre samo za to, da se človek loči od živali, ker ima voljo, temveč gre hkrati za to, da »človek ni več žival po obliki, ker je volja« (*Absolutna religija* 1988, 41). To, da ima človek voljo, da je volja nekaj človeku lastnega, da je volja nujno umna in svobodna, pa za Hegla še ne izčrpa vseh določitev posameznika oziroma človeka v njegovi razliki do živali, čeprav je mogoče vse nadaljnje določitve, s katerimi Hegel primerja človeka in žival, izpeljati iz te prve določitve, saj so v nekem pomenu zgolj njena aplikacija.

Vzemimo »nagone, poželenja, nagnjenja«. Tako žival kot človek imata nagone, poželenja in nagnjenja, vendar, ker žival nima volje, »mora ubogati nagon, če tega ničesar zunanjega ne ovira«. Medtem ko žival mora ubogati nagone, je človek »kot čisto nedoločeno, nad nagoni in jih lahko postavlja in določa po svoje«. Nagon je sicer »v naravi«, da pa ga postavim »v ta Jaz«, tj. v sebe, »je odvisno od moje volje, ki se torej ne more sklicevati na to, da se nahaja v naravi« (prim. § 11 d). Prav tako se v elementu volje nahaja to, »da se lahko ločim od vsega, opustim vse smotre, abstrahiram od vsega« (§ 5 d). Ker žival nima volje, tega ne more. Samo človek lahko reče »Jaz« in pri tem odmisli »vsako posebnost, značaj, naravo, vednosti, starost«. Človek se tako »loči od vsega, tudi od svojega življenja: stori lahko samomor, česar žival ne more« (§ 5 d), ... Prav tako se v volji nahaja to, da lahko človek izreče to, da je »vsak Moj [nagon] nasploh poleg drugih in hkrati nekaj občega in nedoločenega« (§ 12), ... Še bi lahko naštevali. Vendar se vse te primerjave med človekom in živaljo v zadnji instanci zvedejo na to, da vsega, kar sicer človek zmore, žival ne more in ne zmore. Toda zakaj? Kaj je torej predpostavka tistega »več kot žival« v človeku? Najbolj preprost odgovor je seveda naslednji: zato, ker ima človek voljo, žival je pa nima. S tem sicer ponovimo Hegla, toda to je na nek način nezadosten odgovor. Treba se je namreč vprašati, kako pa vemo, da žival, za razliko od človeka, nima volje? Od kod nam torej ta vednost, da jo človek ima, voljo namreč, žival pa ne?

No, prav ob teh vprašanih nastopi »problem«. Iz otroštva smo namreč polni takih »pasjih« zgodb, tj. zgodb o psih in drugih živalih, kot so recimo zgodbe o ovčarju Runu, Lassie, o tistem japonskem psu, ki je celo življenje čakal na umrlega gospodarja, o psih, ki so od žalosti za umrlimi gospodarji začeli odklanjati hrano in tako umrli (torej lahko tudi za živalce rečemo, da znajo narediti samomor, saj jim nagon pove, da so lačne), nenazadnje tudi film o volku-samotarju, ki je ne glede na svoj strah pred njemu sovražnimi ljudmi vstopil v sobo do bolnega dečka, ali pa tista zgodba o mucu, ki je prepotovala 500 in več kilometrov nemškega ozemlja, da se je vrnila tja, kjer je pred selitvijo nekaj let živela ... Ne gre le za to, da je naša kultura polna tovrstnih zgodb, ki dokazujejo, da živali imajo nekaj, čemur bi lahko rekli volja, že naše vsakdanje izkustvo nam kaže, da naši mačji, pasji ali kakšni drugi ljubljenci večkrat demonstrirajo obnašanje, ki presega to, da so zgolj bitja nagonov, kar nenazadnje demonstrira to, da imajo tudi živali voljo (pa naj Hegel še tako trdi, da je nimajo).

Tako kot so take zgodbe del našega otroštva in vsakdanjika, verjamemo, da so morale biti tudi Heglovega. Pa vendar Hegel ne bo nikoli rekel, da imajo živali voljo. Zakaj? Hegel namreč reče, da čeprav žival ravna »instinktivno«, »nagonsko«, in jo vodi interes in »je tako tudi praktična«, kljub temu »nima

volje, saj si *ne predstavlja*, kaj si želi«. (§ 4 d) Na tem mestu je treba vprašanje formulirati sledeče: Kako Hegel *ve*, da si živali *ne znajo predstavljati*, kaj si želijo? Zgolj tako formulirano vprašanje ponudi možnost pravilnega odgovora. Želje in predstave je namreč potrebno izraziti, formulirati, saj dokler niso izrečene, tudi ne obstajajo, ne obstajajo za druge. Potrebujemo torej medij, ki je skupen tako nam kot tudi drugim, ki je obči, in v katerem lahko formuliramo svojo voljo in šele takšno voljo drugi sploh lahko prepoznajo in pripoznajo. Zato predstavlja prav *človeška govornica, jezik*, tisti medij človekovega udejanjanja, zaradi katerega in s pomočjo katerega vemo, da je človek več kot žival. Ali, kot bi rekel Hegel:

»Miselne forme so v prvi vrsti izpostavljene in zapisane v človekovem jeziku; dan današnji ni mogoče dovolj pogosto opozarjati na to, da je prav mišljenje tisto, po čemer se človek razlikuje od živali. V vse, kar se prebije v njegovo notranjost, v kakršnokoli predstavo, v vse, kar naredi za svoje, se že vrine jezik, in kar pretvori v jezik ter v njem izreče, na prikrit, pomešan ali razdelan način že vsebuje neko kategorijo; ...«¹¹

Heglu namreč prav človeški jezik, govornica predstavlja tisti medij, kjer se »mišljenje prevede v obstoj« (o tem glej: Liebrucks 1974, 26). In prav skozi jezik, skozi govornico se vrši v *OČFP* udejanjenje posameznikove svobode. Z govornico, z jezikom človek oblikuje tako sebe kot svojo okolico, govornica je tisto obče, v katerem je možno tudi mišljenje, ki nenazadnje ne pomeni nič drugega kot postaviti nekaj občega – »postaviti nekaj kot *obče* – tj. kot obče spraviti v zavest – pomeni, kot je znano, *misliti*« (§ 211 op.). Človeški jezik, tj. govornica v *OČFP* predstavlja vstop v tisti medij, tisto »obče«, ki šele omogoča medsebojno pripoznanje, tisti medij torej, v katerem je sploh možno »udejanjenje svobode«, ki izhaja iz temeljne opredelitve človeka kot bitja volje.

Navedena literatura

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe (TWA), Werke in 20 Bänden (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 1989 (2. izd.), zv. št. 7.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Znanost logike I*, Analecta, Ljubljana 1991, str. 17-18; prevedel Zdravko Kobe.

- Bobbio, Norberto (1974), »Hegel und die Naturrechtslehre«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt, str. 81-108.
- Liebrucks, Bruno (1974), »Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt, str. 13-52.
- Riedel, Manfred (1974), »Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt, str. 109-127.

BALKAN IN EVROPA

Marina Gržinić Mauhler *Spektralizacija Evrope*

I.

V knjigi, ki sem jo objavila leta 1997, z naslovom *Rekonstruirana fikcija: novi mediji, (video) umetnost, postsocializem in retroavantgarda* in podnaslovom *Teorija, politika, estetika: 1985–1997*, sem na kratko razvila pojmovanje, da je danes, ob koncu tisočletja, mogoče opredeliti dve matrici aktivnih dejavnikov v razmerju do Vzhodne in Zahodne Evrope ter realnosti novih medijev: namreč zahodnoevropsko »matrico družbenega izmečka« in vzhodnoevropsko »matrico pošasti«.

Prva usmeritev zadeva posameznike ali skupine, ki delujejo kot nekakšna entiteta brez čvrste zgodovinske ali geografske pozicije, ob tem pa zavestno zavzemajo držo družbenega izmečka. Vendar pa je ta »matrica družbenega izmečka«, ki se večinoma nanaša na pozicioniranje takoimenovanih kritičnih zahodnoevropskih in severnoameriških udeležencev, uporabnikov in on-line komunikacijskih skupin, obenem tudi nekakšen parazit, ki skuša iz že vzpostavljenih družbenih struktur izvleči vse, kar se le da. Matrica družbenega izmečka predlaga novo avtonomno gospodarstvo in nove strukture, ki bi se razvile iz prilaščanja in prestrukturiranja že obstoječih struktur. Predlaga, da se vrnemo nazaj k zgolj pisanju (po elektronski pošti), kot možni kontrakturni interkomunikacijski strategiji, in ne preprosto k razvijanju interneta; da torej potisnemo podobe-slike in prodorno industrijo internetske programske opreme v ozadje. Ob preobleki v takšno utopičnost je mogoče najti strategije za bojevanje in delovanje, ne le reproduciranje, prek tehnologije.

Kot je Peter Lamborn Wilson alias Hakim Bey dejal v svojem predavanju na srečanju skupine *Nettime* v Ljubljani leta 1997, imenovanem *Beauty and the East*, je drugi svet danes izbrisan, in kar ostaja, sta le prvi in tretji svet. Namesto drugega sveta, je dokazoval Bey, je zdaj velika luknja, iz katere se skače v tretji svet. To luknjo in drugo usmeritev bom imenovala »matrica pošasti«, kot travestijo skupnega naslova konference *Beauty and the East* (ki je že sam parafraza zgodbe *Beauty and the Beast, Lepotica in zver*). Kar se tiče razlike med Vzhodom in Zahodom, je treba pojasniti, da si soudeleženci iz »črne luknje«, tako imenovani vzhodnoevropski kritični uporabniki svetov-

nega spleta, ne prizadevajo preprosto zrcaliti prvega sveta – razvitih kapitalističnih držav – ampak artikulirati in interpretirati lastno pozicijo v teh spremenjenih razmerjih. Vprašanje o tem, komu je dovoljeno pisati zgodovino umetnosti, kulture in politike na področju, nekoč znanem kot Vzhodna Evropa, je treba zastaviti skupaj z vprašanji, kako in kdaj.

Ti dve matrici ne zastavljata le vprašanj, ki terjajo razmislek, ampak ponujata tudi elemente političnega in analitičnega presečišča, ki jih je treba še dodatno artikulirati in to na veliko bolj radikalen način. To bom skušala storiti v pričujočem eseju.

Kaj če, v nasprotju s fantazijo interneta o njegovi vsepreplavljajoči globalizaciji, upodobljeni v utopičnih sanjah o povsem (virtualni?) skupnosti, v kateri bodo menjalni odnosi harmonični in univerzalni, vzhodnoevropske pošasti niso le fantazmatične pošasti, ampak so (vsaj nekateri od vzhodnoevropskih akterjev – umetniki, medijski aktivisti, teoretiki itd.) strah zbujujoči sosedi, ki zavračajo filantropično zahodno ideologijo enakomerne delitve in menjave?

Skušala bom opredeliti in naznačiti prelom (prej kot kontinuiteto) med tem, kar se pogosto omenja kot dve stopnji v zahodno-vzhodni evropski skupnosti. Prvo stopnjo, ki jo lahko pojmujejo kot čas do leta 1989 (pred padcem berlinskega zidu), zaznamuje odnos med Zahodno Evropo in komunistično Vzhodno Evropo. Drugo stopnjo, ki naj bi se začela leta 1989 (ki je vsiljeno Vzhodnoevropejcem kot tisto, ki danes brez izjeme označuje *le passage a l'acte* Vzhodne Evrope k svobodi in demokraciji) zaznamuje odnos med Zahodnoevropejci in njihovimi postsocialističnimi sosedi.

Ta prelom bi lahko opredelili podobno prelomu med Freudovim prvim in drugim konceptom transferja. Danes skuša skorajda divja kampanja zapolniti vrzel med tema dvema prelomoma in simulirati kontinuiteto. Slogani te kampanje (ki jo zahtevajo na Zahodu, servisirajo pa na Vzhodu, ali obratno) so BIOGRAFIJA raje kot TEORIJA in TERAPIJA raje kot TEORIJA. Slednji slogan je skorajda razumljen kot blagodejni protistrup, ki ga predlaga veliko zahodnoevropskih (medijskih) aktivistov (četudi ne vsi), s katerim naj bi utišali zahteve Vzhodnoevropejcev po repolitizaciji civilnega, političnega in kulturnega v novi Evropi.

Zgoraj povedano velja razumeti kot uvodno gesto, ki opisuje način, kako zapopasti besedo »Evropa« v naslovu razprave. Razumeli bi jo lahko podobno, kot razumemo gesto dobrega/slabega junaka v hollywoodskem akcijskem filmu ali grozljivki, ki naredi red na natrpani mizi, na kateri bo potekala akcija. Ne gre torej za blagi pristop do vsake drobnjarije na mizi in nežno prestavitev vsake posamezne drobnjarije drugam, ampak za krenjo izbrisa, odstranitve vsega.

Trenutek pred to kretnjo izbrisa je podoben praznini, ki jo je Slavoj Žižek, v navezavi na Lacana, definiral približno takole: lacanovski odgovor na vprašanje, ali je možno imenovati, zaznati to praznino pred gesto subjektivizacije za subjekt se glasi DA; četudi so Althusser, Derrida in Badiou na to vprašanje odgovorili negativno. Subjekt je istočasno oboje: ontološka celota, vrzel v absolutnem zoženju subjektivnosti in pretrganje stikov subjekta z realnostjo. To lahko ustrezno ponazorimo s prej opisanim »čiščenjem terena«, ki tako odpira prostor za nov simbolični začetek, podprt z znova obujenim označevalcem-gospodarjem.

Poskusila bom tudi tukaj uvodoma dati nekaj usmeritev, kako razumeti spektralizacijo. V svoji knjigi *Marxovi duhovi* uveljavlja Jacques Derrida izraz »duh in/ali prikazen«, da bi označil izmuzljivo psevdo-materialnost, ki sprevrča klasično ontološko nasprotje med resničnostjo in iluzijo. Žižek dokazuje, da bi morali morda tu iskati zadnje zatočišče ideologije, formalno matrico, na katero so cepljene različne ideološke tvorbe:

»Priznati bi morali dejstvo, da zunaj duha in/ali prikazni ni realnosti, in da se lahko krog realnosti sklene samo s pomočjo tega nenavadnega spektralnega dopolnila. Zakaj torej zunaj duha in/ali prikazni ni realnosti? [Ker za Lacana] resničnost ni 'stvar sama', ampak je [prejkone] vedno že simbolizirana ... težava pa tiči v dejstvu, da simbolizaciji navsezadnje vedno spodleti, da ji nikoli ne uspe v celoti 'pokriti' realnega... [To realno] se vrne v preobleki spektralnih pojavitev. 'Duha in/ali prikazni' ne gre zamenjevati s 'simbolno fikcijo' ... realnost ni nikoli neposredno 'ona sama'; pojavlja se le prek svojih nepopolnih, spodletelih simbolizacij, in spektralne pojavitve vznikajo ravno iz te vrzeli, ki za vselej ločuje realnost od realnega, in zaradi katere ima realnost značaj (simbolne) fikcije: duh in/ali prikazen daje telesnost temu, kar ubeži (simbolno strukturirani) realnosti.« (Slavoj Žižek, »Introduction: The Spectre of Ideology«, v: *Mapping Ideology*, str. 26-28.)

Tu je iskati tudi razlago za naslov moje knjige iz leta 1997: *Rekonstruirana fikcija*.

1. VZHODNA EVROPA KOT NEDELJIVI PREOSTANEK ALI KOS DREKA

Lahko bi dejali, da moderni subjekt ne obstaja brez razumevanja tega, da sem na neki določeni ravni, iz neke druge perspektive, zgolj kos dreka. Poleg tega se moderna subjektivnost pojavlja, kadar subjekt vidi samega sebe kot izpahnjena iz pozitivnega reda stvari. Rečemo lahko, da je kiborg, kot si ga je zamislila Donna Haraway, gledan s stališča neke eksteriorne, zunanje, intimnosti, za katero je Lacan skoval izraz ekstimmnost, ravno ta kos dreka.

Tako sem razvila tezo, da je virtualna resničnost prostor, kjer se subjekt čuti »izpahnjene«. Poglejmo si na kratko, kaj se dogaja v klasični situaciji virtualne resničnosti. Uporabnik/uporabnica se znajde v posebnem intersubjektivnem odnosu s svojim dvojnikom/dvojnico. Biti v virtualni resničnosti pomeni videti svoje lastne roke, kako jemljejo virtualni objekt, svoje lastno telo, kako počenja to ali ono; ta dvojnik je skratka nekakšna eksteriorizacija, nekakšna spektralna tvorba ali dvojnik – nesmrtni libidinalni objekt – slovita lacanovska *lamela*. To spektralno stvaritev lahko pojmujeemo kot štrlino, kot neuničljivi objekt življenja onstran smrti, ki nima čvrstega mesta v simbolnem redu. To ne pomeni le, da kibernetični prostor nenehno razkriva, da tam zunaj (zunaj virtualnega sveta) čaka na nas nekakšen grozljiv preostanek, ki ga ni mogoče v celoti integrirati v virtualni svet, ampak da lahko tudi ta preostanek kdaj pa kdaj ugledamo v virtualnem in kibernetičnem prostoru.

Ta razcep med podobo in realnim (ki se včasih kaže tudi kot brezoblični preostanek na računalniškem zaslonu, če smo v položaju, da naletimo na projekte avtorja z nazivom »=cw4t7abs«), ponazarja ravno razkroj realnosti; na eni strani, v to, kar je skoraj brez substance in kar se pojavlja denimo na internetu, in na drugi, v surovi preostanek realnega, ki smo ga »pozabili« vključiti v v podobo. Ta odvrtni preostanek je lepo viden tudi v projektu NSK AMBASADA skupine IRWIN iz Ljubljane, kjer smo namesto z ambasado soočeni z ekstimnostjo javnega prostora v zasebnem stanovanju, ki pa nas duši s skoraj klavstrofobično domačnostjo. Ne resnična ambasada, ampak mizanscena ambasade okoli kuhinjske mize. Ali pa ruski umetniki – Oleg Kulik, ki grize kot popadljiv pes, in Aleksander Brener, ki nastopa kot boksar – vsa ta mejna dela in izkušnje ponazarjajo ekstimnost odvratnega preostanka, preden se bo ta nemara preobrazil skozi večje spejlano interpretacijo v umetniško sublimno.

Predlagam naj za hipec skočimo v aktualni evropski prostor, o katerem teče na internetu razprava prek takih diskusijskih konferenc, ki razvijajo kritični pogled na medije in svet, kot sta *Nettime list* ali *Syndicate list*. Tam lahko preberemo nekaj zanimivih prispevkov o Vzhodni Evropi (in odgovorimo nanje), ki jih bom strnila v naslednje spoznanje: »Kljub začetni evforiji, ki jo je Zahodna Evropa kazala za Vzhodno Evropo po padcu berlinskega zidu, je tej spodletelo. Vzhodni Evropi se ni posrečilo, da bi se vpisala na zemljevid pomembnih političnih, kulturnih in umetniških dogodkov v Evropi.« Razočaranje nad Vzhodno Evropo, ki je bila neuspešna v procesu oblikovanja stabilnega družbenega prostora, lahko odkrijemo tudi v delih takšnih uglednih filozofov, kot sta Badiou in Rancière.

Dejstvo je, da je glavna predstavitev na zadnji razstavi Documenta v Kaslu (dX leta 1997) vključevala le dva ali tri umetnike iz Vzhodne Evrope. In če naj verjamemo intervjujem, se je to po besedah selektorice (Catherine Davide) zgodilo zaradi tega, ker pravzaprav ni bilo kaj izbirati. Praznina ali *de facto* izbris vzhodnoevropskih umetnikov iz Documente je bila, po izjavah organizatorjev, posledica praznine, ki je lastna Vzhodni Evropi, in ne posledica selekcije. Zdi se, da je Vzhodna Evropa zdaj drugič izgubljena, potem ko se ji je leta 1989 ravno obetalo, da bo znova najdena, kajti kot je rečeno: če ženska ne obstaja, potem je to zato, ker ne more biti znova najdena (Joan Copjec, str. 221).

V skladu z Žižkovo interpretacijo je negativna gesta Vzhodnoevropejcev, ki so rekli komunističnemu režimu NE!, veliko bolj pomembna – tako rekoč ključna – za razumevanje tega, kar se je pojavilo kot katalizator poznejše spodletele pozitivacije. Za Lacana funkcionira negativnost kot pogoj nezmožnosti ali zmožnosti poznejše navdušene identifikacije – pravzaprav polaga temelj zanjo.

Kaj je Vzhodna Evropa po dopolnitvi svoje usode, zdaj ko je minilo že skoraj desetletje od padca berlinskega zidu?

Podobno vprašanje zastavlja Žižek v navezavi na Lacana. Pri svojem tolmačenju mita o Ojdipu se Lacan osredotoča na področje, ki je v običajnih tolmačenjih Ojdipovega kompleksa izpuščeno: Kaj je onstran Ojdipa – kaj je Ojdip sam – potem ko je izpolnil svojo usodo? Vprašanje, ki se nam lahko zastavi ob gledanju filmov, kot sta *Bladerunner* in *Sedem*. Kaj se zgodi dan zatem, ali rečeno drugače, potem ko se življenje vrne v utečene kolesnice? Kot pravi Lacan v *Seminarju II*, nas že od začetka tragedije vse napeljuje k dejstvu, da je Ojdip zgolj zemeljski (pre)ostanek, Stvar, ki je izbrisana z vsake površine.

Kar imamo pred sabo, je področje, ki ga lahko v skladu s psihoanalizo imenujemo področje med dvema smrtima – med simbolno in realno smrtjo. Končni objekt groze je to življenje onstran smrti, ki ga Lacan imenuje *lamela*, kot nemrtvi-neuničljivi objekt, se pravi, življenje, ki je izpraznjeno, odstranjeno iz simbolne strukture.

Kaže, da se je po padcu berlinskega zidu Vzhodna Evropa znašla v grozljivem vmesnem prostoru, pri čemer se je spremenila v nedeljivi preostanek, brezoblični madež koščka realnosti, ki je že pogoltnil ves potencial, kar ga je proizvedla med svojim prejšnjim obstojem.

Vzhodna Evropa se je znašla v podobnem položaju, kot ga je razdelal Žižek pri ponovni artikulaciji položaja Ojdipa, ki sledi izpolnitvi svoje simbolične usode (ko nevede ubije očeta in se oženi s svojo materjo). Potem ko je izpolnil svojo simbolično usodo, je Ojdip nedeljivi preostanek, brezob-

lični madež koščka realnosti. Je utelešenje tega, kar imenuje Lacan *plus-de-jouir*, presežek užitka, ki ga ne more razložiti nobena simbolna idealizacija. Toda – in to je ključnega pomena za razumevanje spremenjenega, tako imenovanega spodletelega položaja Vzhodne Evrope za Drugega – ko uporablja Lacan pojem *plus-de-jouir*, se poigrava z dvoumnostjo tega izraza v francoščini, saj zaobjema tako presežek užitka kot »nič več« užitka. Ojdip je, sledeč izpolnitvi svoje usode, *plus d'homme*, kar obenem pomeni, da je več kot človek in da ni več človek. Ojdip je pogojno človek; je človeška pošast in kot takšen paradigmatičen primer modernega subjekta, saj je njegova pošastnost strukturna in ne naključna.

Če se držimo te definicije in podobnosti položajev, lahko opredelimo Vzhodno Evropo kot *plus d'Europe orientale*. Vzhodna Evropa je presežek Evrope (kot je bila pred padcem berlinskega zidu: premalo evropska, ali vsaj ne dovolj) in obenem ni Evropa.

Vzhodna Evropa je prisiljena zavzeti položaj – ali pa že je v njem – ekskrementalne preostanka. Dovolite mi, da tu spremenim optiko diskurza in ugotovim: to ni nujno slabo. Z zornega kota *lamele* – »moderni subjekt ne obstaja brez pojmovanja, da sem, na neki drugi ravni, iz druge perspektive, zgolj kos dreka« – lahko rečemo, da je to dejansko prvi pogoj, ki je potreben Vzhodni Evropi, da bi prevzela nase vse značilnosti moderne subjektivnosti. Zdaj, s te inherentno ekskrementalne pozicije, lahko Vzhodna Evropa vznikne kot subjekt ali je končno pripoznana kot subjekt. Kot pravi Žižek: »Če hoče kartezijski subjekt vznikniti na ravni izjavljanja, mora biti zveden na 'skoraj nič' odvrgljivega izločka na ravni vsebine izjave.«. (Prim. Slavoj Žižek, »Alain Badiou kot bralec svetega Pavla«, str. 135.)

Morda se lahko Vzhodna Evropa šele zdaj, ko je na ravni vsebine izjave »skoraj nič« (pripravljena, da jo vržejo na odpad) ekskrementalne izmečka (ali ni bila denimo na Documenti reducirana ravno na to ničnost?), povzdigne v subjekt na ravni izjavljanja. V primeru korelacije med kartezijsko subjektivnostjo in njenim ekskrementalnim dvojnikom naletimo na razcep med subjektom izrekanja in subjektom vsebine izjave. Če se hoče kartezijski subjekt pojaviti na ravni izrekanja, potem mora biti spremenjen v drek na ravni vsebine izjave. To je ničelna točka subjektivnosti: nekaj začnemo biti šele potem, ko smo bili prej popoln nič, ko smo šli (dopolnjujoč jo) skozi ničelno točko. Nič, ki ima vrednost nečesa, je po Žižku najbolj strjen obrazec lacanovskega zaprečenega subjekta.

Poleg tega je bila klasična ontologija, kot pravi Žižek, osredotočena na trojico resničnega, lepega in dobrega. Za Lacana se ti trije pojmi bližajo meji in kažejo, da je dobro diabolna maska zla (npr. Oleg Kulik, ruski umetnik-pes, ali performansi z naslovom *Was ist Kunst?* beograjskega umetnika

Raše Todosijevića. V sedemdesetih letih je skušal Todosijević v nizu performansov dobesedno s silo izvleči odgovor na vprašanje – Kaj je umetnost? – iz žensk, tako da jih je v najbolj šokantni maniri body arta klofotal po obrazih s črno barvo.); da je lepo maska grdote (npr. IRWIN-ova serija stotih slik, prav tako naslovljena *Was ist Kunst?*. V njej, kot tudi na razstavah *Laibach-kunst*, so ljudje, ki so domnevno delovali v času nacizma, portretirani skupaj s člani izobčene skupine Laibach; njihovi portreti so vrezani v ikonografijo slik in njihovi torzi krasijo številne slike projekta *Was ist Kunst?*); in da je resnično maska središčne praznine, okoli katere gravitira vsaka simbolna struktura (npr. romunska zastava, ki jo je v času t.i. romunske revolucije krasila luknja izrezana na mestu zvezde). Skratka, pravi Žižek, onstran dobrega, lepega in resničnega obstaja področje, ki ni zapolnjeno z vsakdanjimi banalnostmi, ampak pomeni grozljivi vir, ki je konstitutiven za ozadje dobrega, lepega in resničnega. Če gre za politično-etični moto psihoanalize, potem je ta zaobsežen v pogledu, da vse velike katastrofe našega stoletja (od stalinizma do holokavsta) niso posledica zavedenosti z morbidno usodno privlačnostjo tistega onstran, ampak – nasprotno – nenehnih prizadevanj, da bi se izognili soočenju z njim in neposredno vzpostavili, prihranjujoč si spopad z njim, vladavino resničnega in dobrega (prim. Slavoj Žižek, »Alain Badiou kot bralec svetega Pavla«, str. 141).

2. EMANCIPACIJA? UPOR? ALI PA ...

Način, na katerega sem konceptualizirala subjekt in ponovno zarisala okvir vzhodnoevropske matrice pošasti, dopušča nadaljnjo razpravo o možnih načinih delovanja (in življenja?) v Evropi in na Internetu, poleg tega pa nam dopušča, da ponovno razmislimo o emancipaciji in upor. Kot pravi Jelica Šumič-Riha, bi morali najprej razlikovati med modernistično emancipacijo in sodobnim postmodernističnim uporom. Modernistična rešitev, ki vztraja pri zvestobi politiki – pri čemer je politika po vsem sodeč pojmovana kot dragocen zaklad – nakazuje, da se ni navsezadnje nič zgodilo. Zato funkcionira modernistična emancipacija z današnjega zornega kota kot tako imenovan univerzitetni diskurz, ki ga je razvil Lacan; ta skuša odpraviti učinke dogodkov na simbolno strukturo, zato ne prepoznava kakršnekoli spremembe v aktualnem političnem položaju ter pušča dejanski poraz politike nemišljen, anatemiziran. Postmodernistični upor, na drugi strani, lahko označimo kot histerični diskurz, kot nenehno proizvajanje dvoumnega »ne«, ki preprosto uperi upor zoper misel. (O teh distinkcijah prim. Jelica Šumič-Riha!) V luči tega takega razlikovanja lahko zelo natančno razumemo tudi

dokaj vplivno križarsko vojno proti teoriji in teoretičnemu znanju, ki smo ji priča danes v aktivističnih in teoretičnih debatah na Internetu in okrog njega, kot jo netijo zlasti nekateri novepečeni medijski teoretiki in aktivisti.

Da bi prišli do odgovora, si na hitro pogledjmo štiri diskurze, ki jih je razvil Lacan pri ukvarjanju z resnico in dogodki. Lacan je razlikoval diskurz gospodarja, univerzitetni diskurz, diskurz histerika in diskurz analitika. Gospodar imenuje dogodek, ga spremeni v novega označevalca-gospodarja, ki bo jamčil za kontinuiteto posledic dogodkov. Gospodar integrira dogodek v simbolično realnost. Histerik zavzema dvoumno držo razcepljenosti napram dogodku. Gospodar želi ohraniti kontinuiteto, histerik vrzel. Univerzitetni diskurz teži k odpravi učinkov in jih hoče nevtralizirati, kot da se ni nič zgodilo.

Da bi razumeli pomen teh štirih diskurzov za današnje politične posege v medijsko teorijo in umetniško prakso, poskušajmo odgovoriti na vprašanje, ki v razpravah o medijih in aktivizmu doslej še ni bilo zastavljeno, o tem, kateremu od štirih diskurzov ustreza slovit kiborg, ki si ga je zamislila Donna Haraway kot našo politiko in ontologijo v letu 2000 in po njem.

Moj odgovor se glasi: Donna Haraway je postulirala kiborg kot histerični diskurz. To lahko doumemo, če odpotujemo z njo v virtualni prostor. Da bi naposled prispela v virtualni prostor, se Donna Haraway pomika skozi tri druga področja: realni prostor ali Zemljo, zunanji prostor ali zunajzemeljskost, in notranji prostor ali telo.

Semiotični štirirokotnik virtualnega prostora, ki ga Donna Haraway podaja v *Obljubah pošasti*, (Cf. »The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Other« in Gržinić, *V vrsti za virtualni kruh*) je naslednji:

REALNI PROSTOR

ZUNANJI PROSTOR

VIRTUALNI PROSTOR

NOTRANJI PROSTOR

(Naj omenim, da so vsi grafikoni in diagrami v pričujočem besedilu izdelani v maniri takšnih popularnih knjig, kot sta *Postmodernizem za otroke*, *Marx za otroke* itd.)

Virtualni svet je v Harawayinem semiotičnem štirikotniku umeščen na tak način, da je resnico teh štirih prostorov najti v virtualnem prostoru. Moral bi razmisliti tudi o dejstvu, da Harawayeva konceptualizira kiborg kot kos dreka, obenem pa tudi kot sublimni objekt. Moč kiborga počiva v njegovem položaju ekstimnosti, ki je med odvratnim in sublimnim. To pome-

ni, da bom postavila kiborg kot objekt a. V lacanovski psihoanalizi predstavlja objekt a dvoumno razumevanje pojma *plus-de-jouir*, ki pomeni obenem presežek in »nič več« užitka. Če upoštevamo vse te pomembne elemente, bi morali vzeti kot konceptualno ustreznico Harawayinemu semiotičnemu štirikotniku lacanovski diskurz histerika.

Ta je videti (spet z otroškega zornega kota) takšen (Lacan, *Scilicet 1-4*, str. 191):

$$\begin{array}{cc} \$ & S_1 \\ a & S_2 \end{array}$$

Ključnega pomena je umeščanje objekta a znotraj strukture lacanovskega diskurza: v histeričnem diskurzu je objekt a umeščen na prostor resnice (resnica je umeščena v vseh štirih diskurzih na spodnjo levo stran), medtem ko je za subjekt (zaprečeni \$) v histeričnem diskurzu pridržana vloga dejavnika (dejavnik je umeščen v vseh štirih diskurzih na zgornjo levo stran). Zaradi jasnejšega razumevanja naj navedem še nekaj dodatnih podrobnosti. Štirje lacanovski diskurzi izražajo štiri pozicije subjekta. Označevalce teh štirih struktur predstavljajo naslednji matematični simboli: S_1 je gospodar-označevalec, S_2 predstavlja vednost, \$ (zaprečeni S) subjekt in a presežni užitek. Vse te entitete zavzemajo različen prostor v strukturah štirih diskurzov. Kar je pomembno, je to, da imajo štirje prostori v vseh štirih diskurzih ustaljen pomen. To pomeni, da je ne glede na to, kateri označevalec ali matematični simbol (S_1 , S_2 , \$ ali a) bo zasedel zgornji levi položaj v strukturi diskurza, je ta položaj rezerviran za prostor dejavnika. Ustaljeni pomeni posameznih prostorov v diskurzih so naslednji:

dejavnik	drugi
<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>	<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>
resnica	proizvodnja

Zdaj smo pripravljeni, da potegnemo posledice iz tega homografskega dejanja. Virtualni prostor in kiborg, kot se lomita v Harawayinemu semiotičnemu štirikotniku virtualnega prostora v *Obljubah pošasti*, zavzemata isti položaj kot resnica in objekt a v lacanovskem diskurzu histerika. Zato se resnica prekriva s tem sublimno-odvratnim kiborškim objektom, medtem ko je celotni diskurz še vedno utemeljen v realnem – Zemlji. Dejavnik je zato še vedno tam zunaj (realni prostor iz *Obljub pošasti* je na istem mestu kot \$ v histerični navezi – \$ nad a-jem predstavlja subjekt-dejavnik, ki mu povzro-

ča travmo vprašanje, kakšno vlogo naj igra v želji Drugega), najti ga je na Zemlji ali v realnem prostoru. Proizvodnjo, četrti termin v matrici diskurzov, zavzema v lacanovski histerični navezi vednost – S_2 , v Harawayini matrici pa notranji prostor ali telo. Notranji prostor telesa lahko razumemo, kot pravi Žižek, ne preprosto kot rezultat, ampak raje kot »nedeljivi preostanek«, kot eksces, ki se upira temu, da bi bil vključen v diskurzivno omrežje.

Ali je torej to odgovor na vprašanje, kako bi morali biti umeščeni med emancipacijo in uporom? Ali naj se obnašamo kot histeriki in postavimo vse pod vprašaj, ali naj se upremo obstoječemu simbolnemu redu ter zavrne-
mo vlogo, ki nam jo ta red pripisuje? Odgovor bo sledil v kratkem, potem ko bomo na hitro preučili četrti tip diskurza: diskurz analitika. Kaže tudi, da smo medtem izgubili matrico pošasti, ki nam preprosto pravi: jaz sem tu ta nekoristni izmeček. Ali pa morda ne!

Jacques Lacan formulira svoj položaj analitika takole: »Bolj ko smo svetniki, bolj nam je do smeha, to je moje načelo, celo izhod iz kapitalističnega diskurza – kar pa ne bo noben napredek, če se zgodi le za nekatere.« (Lacan, *Televizija*, str. 60).

S tem, ko označuje svetnika kot prostor upora, daje Lacan jasno vedeti, da je upor proti kapitalizmu mogoče teoretsko misliti le z vidika neke instance upora, ki ni – v strogem smislu besede – niti zunanja niti notranja, ampak je prej umeščena v točki zunanosti znotraj same bližine notranjosti, se pravi v lacanovski ekstimnosti (eksteriornosti-intimnosti).

Razumljen v luči ekstimnosti, raje kot pa v luči gole drugačnosti, je upor zatorej izpeljava neprebavljivega jedra znotraj samega kapitalizma, izpeljava drugosti, ki zmore prekiniti krožni tok gonje za rastjo (prim. Jelica Šumič–Riha).

Diskurz analitika je podan takole: (Lacan, *Scilicet 1–4*, str. 191):

a §

S_2 S_1

V diskurzu analitika je objekt a postavljen kot dejavnik/dejavnost, medtem ko vednost (ki jo predstavlja S_2) zaseda prostor resnice (ki je, spet, v vseh štirih diskurzih umeščena na spodnjo levo stran). V lacanovskem diskurzu analitika se dejavnik a zvede na praznino in na ta način izziva subjekt, da se sooči z resnico svoje želje. Mimogrede, ali ni matrica pošasti nakazovala ravno na podoben položaj subjekta?

Poleg tega je vednost, S_2 , v položaju resnice pod dejavnikom a, in vednost se tukaj nanaša na domnevno vednost analitika, obenem pa, kot pravi

Žižek, »signalizira, da tukaj pridobljeno znanje ne bo nevtralnno 'objektivno' znanje znanstvene ustreznosti, ampak znanje, ki se tiče subjekta (analizanta) v resnici njegove subjektivne držbe«. (Žižek. »Four Discourses, Four Subjects«, str. 80.)

Morda leži tukaj pot moje izrecne preusmeritve k teoriji in proti terapiji, kadar je govor o vzhodnoevropski matrici pošasti. Poleg tega bi rada tu naredila majhen ovinek, ki pa ni nepomemben za mojo tezo. Izreči stavke »jaz sem pošast« je možno zgolj in edinole pod posebnimi pogoji. Kot pravi Robert Pfaller, ki razpravlja o podobnem položaju – o izjavi: »Jaz sem v ideologiji« – »lahko le pod določenim pogojem rečemo, da smo v ideologiji. Le če delujemo znotraj znanosti, lahko rečemo kaj takega, ne da bi lagali ali bili domišljavo skromni. Le pod pogojem, da smo prispeli do pozitivnega prostora znanosti, smo upravičeni reči, da smo v ideologiji.« (Pfaller, »Negation and Its Reliabilities: An Empty Subject for Ideology?«, str. 235.)

Tako lahko – *mutatis mutandis* – nedvoumno zatrdimo, da lahko samo tedaj, če smo znotraj teorije, če se sklicujemo na teorijo, brez laži ali domišljave skromnosti rečemo: »Jaz sem pošast«. Žižkova nadaljna izpeljava odnosa med znanostjo in ideologijo, pri kateri se je opiral na Pfallerjev paradoksn odnos med znanostjo in ideologijo, nam je lahko v dodatno korist. Žižek trdi, da ideologija ne izključuje znanosti, ampak jo skuša prej vključiti v svoje področje (prim. Žižek, »Cogito as a Shibboleth«, str. 8). Odnos med ideologijo in znanostjo opisuje Žižek kot odnos »v klinču«, podoben položaju v boksarskem dvoboju, ko tekmovalec nasprotniku ne zadaja udarcev, ampak ga le uklešči v prijem. Tako je razlika med ideologijo in znanostjo vidna le z zornega kota znanosti. Prav tako je mogoče reči, da v odnosu med terapijo in teorijo terapevtski pristop spravi v klinč teoretično tezo o vzhodnoevropskem »preživelem« kot nemi žrtvi, ki mora deliti izkušnjo te žrtve prek drobnih biografskih anekdot in sledov, če hoče biti vključena v dolgo verigo teoretičnega ozadja zahodne civilizacije.

Kako se lahko torej svetnik izogne poblazneli mašineriji proizvodnje? Lacan predlaga rešitev, ki je navsezadnje v identifikaciji s tem, kar preostane – z izvržkom; kot vidimo, zavzema dejavnik/dejavnost položaj neuporabnega izvržka, preostanka (objekt a). Svetnik, po vzoru katerega oblikuje Lacan analitikovo zavračanje tega, da bi bil uporaben, da bi podlegel zahtevam kapitalizma (in s tem ponovno definiral pojem dejavnosti), je poseben strukturni aparat/učinek strukture prej kot pa vokacije. Ali, kot je dejal Žižek: »Odgovor na vprašanje: kje, v štirih izdelanih položajih subjekta, srečamo lacanovski subjekt, subjekt nezavednega, je tako paradoksn v samem diskurzu, v katerem subjekt podlega 'subjektivnemu manku' in se poisto-

veti z ekskrementalnim preostankom, ki se za vselej upira subjektivizaciji. «. (Žižek, »Four Discourses, Four Subjects«, str. 108-9.)

Skratka, med emancipacijo in uporom lahko, v skladu z Lacanom, predlagamo docela politično rešitev, radikalno re-politizacijo vzhodnoevropskega položaja, ki pa navsezadnje ne pomeni nič drugega kot identifikacijo z neuporabnim odpadnim preostankom, s kosom dreka!

II.

Omenila sem, da ob koncu tisočletja dve matrici, zahodnoevropska »matrica družbenega izmečka« in vzhodnoevropska »matrica pošasti« ne zastavljata le vprašanj, ki terjajo razmislek, ampak ponujata tudi elemente političnega in analitičnega presečišča, o katerih je treba razpravljati in jih artikulirati na veliko bolj radikalen način. Če vzpostavljam razliko med Vzhodom in Zahodom le na zgodovinskih premisah, nas to lahko vodi k DISKURZIVNI meji, jaz pa bi rada nadaljevala na drugačen način, četudi ne brezbrizen do zgodovine: z navezavo na lacanovstvo bom skušala razložiti nekaj splošnih načel med matricama in njuno kompleksno delovanje.

Potemtakem moja prva teza v drugem delu pričujočega eseja se glasi: Vzhod in Zahod nista predikata, kar pomeni, da ne povečujeta toliko našega znanja o temi, ampak prej opredeljujeta način, kako je našemu znanju spodletelo; spodletelost je namreč, v skladu z Joan Copjec, domnevno ena sama in ni spolno zaznamovana.

Razliko med dvema načinoma, kako pride razum v protislovje sam s sabo, je prvi vzpostavil Kant v *Kritiki čistega uma* in *Kritiki razsodne moči*. V obeh delih je ponazoril, da spodletelost razuma ni preprosta, ampak temelji na antinomični zagati med dvema ločenima potema: prva spodletelost je bila matematična (kvantitativna), druga je bila dinamična (relacijska). Na prvem mestu velja omeniti, da sta dve propoziciji, ki tvorita vsako stran, po vsem sodeč med seboj v antinomičnem razmerju, se pravi, da sta videti med seboj v protislovju. Zato je Lacan v svojem *Seminarju XX*, naslovljenem *Še*, v navezavi na kantovske antinomične odnose definiral dva obrazca seksuacije (SPOLNE RAZLIKE) kot dve poti ali načina spodletelosti: moški in ženski.

V svoji knjigi *Read my Desire* (MIT, 1994), ki jo lahko opredelimo kot nekakšen priročnik ali biblijo lacanovstva, je Joan Copjec močno poudarila ta dva antinomična načina kot dva načina spodletelosti.

Antinomije in obrazci seksuacije so podani v shemi, ki je jasno razdeljena na levo in desno stran. Leva stran sheme je označena kot moška stran,

medtem ko je desna stran ženska. Leva, moška stran ustreza kantovskim dinamičnim antinomijam, desna, ženska stran pa kantovskim matematičnim antinomijam.

Potemtakem moja druga teza v tem drugem delu pričujočega eseja se glasi: vzhodnoevropska matrica pošasti zavzema levo, žensko stran in je homologna z njo; tako predstavlja kantovsko matematično spodletelost, medtem ko je zahodnoevropska matrica družbenega izmečka homologna z levo, moško stranjo, ali kantovsko dinamično spodletelostjo. Nemara boste v dvomu vprašali: Kako je to možno? Kaj dopušča takšno homologo umeščanje?

Ključnega pomena je to, da Lacan uporablja in pojmuje izraze v svojih obrazcih seksuacije kot argument in funkcijo, namesto kot subjekt in predikat. (Izrazi, ki se uporabljajo v kantovskih obrazcih, so subjekt in predikat.) To nadomeščanje označuje pomembno pojmovno razliko, ki je za nas ključnega pomena. Načelo razvrščanja po Joan Copjec ni več deskriptivno, se pravi, ni več stvar skupnih značilnosti ali substance. Joan Copjec pravi: »Ali nekdo pade v razred moških ali žensk (in jaz bi dodala, ali nekdo pade v matrico izmečka ali pošasti) je odvisno bolj od tega, katero pozicijo izjavljanja predpostavlja«. Morda se spomnite, da sem v prvem delu tega razmisleka navedla Žižka: »Če hoče kartezijanski subjekt vznikniti na ravni izjavljanja, mora biti zveden na 'skoraj nič' odvrgljivega izločka na ravni vsebine izjave« (Prim. Slavoj Žižek, »Alain Badiou kot bralec svetega Pavla«, str. 135). Morda je šele zdaj, kot je Vzhodna Evropa došla, da je na ravni vsebine izjave sama »skoraj nič« – pripravljena, da jo vržejo na odpad – ekskrementalnega izločka (kot smo dejali, je bila tako na Documenti kot v mnogih drugih primerih zvedena ravno na ta nič), čas, da se Vzhodna Evropa dvigne na raven izjavljanja.

Antinomije bi morali brati kot položaje na Moebiusovem traku. Kot pravi Joan Copjec, obstaja med matematičnimi in dinamičnimi antinomijami nezgrešljiva asimetrija: če se premikamo z ene na drugo, se zdi, kot da vstopamo v popolnoma drugačen prostor.

1. DESNA, ŽENSKA STRAN: MATEMATIČNA SPODLETELOST in vzhodnoevropska »matrica pošasti«

Lansko leto, ko sem živela in delala na Japonskem, sem se naučila, da se moraš – preden začneš karkoli govoriti, se predstaviti – moraš pokazati svojo vizitko; slovit *meshi*, kakor se to glasi v japonsščini. Opravičujem se, ker

ste morali tako dolgo čakati: Marina Gržinić – jaz sem ta neuporabni izmeček, jaz sem pošast.

Zato bom tudi nadaljevala to razpravo najprej z navezavo na desno stran – žensko stran, matematično spodletelost. Toda pozor – glede na to, da ste že opazili, kako zelo uživam v tem, da sem ta neuporabni izvržek – ne bom začela s pošastmi ZATO, ker bi rada sočutje od vas. V nasprotju z dokaj običajnim predsodkom, da vzpostavlja psihoanaliza žensko kot nekaj sekundarnega – kot golo alteracijo moškega – dajejo ti obrazci slutiti, kot pravi Joan Copjec, da sta neke vrste prioriteta in prednost pravzaprav na desni strani.

To razumevanje obrazcev se ujema tudi s privilegijem, ki ga je podelil matematičnim antinomijam Kant, ki prisoja matematični antinomiji bolj neposredno vrsto gotovosti kot pa njenemu dinamičnemu protipolu. V Kantovi analizi se ravno dinamične antinomije (moška stran obrazcev oz. v našem razumevanju zahodnoevropska matrika družbenega izmečka) v mnogočem dozdevajo sekundarne, nekakšna razrešitev bolj izpopolnjene zagate, ki jo ponazarja matematični konflikt. (Copjec, str. 217). Da bi dosegla svoj namen, bom v nadaljevanju zelo shematična.

Kaj je matematična antinomija? Prvič, vsaka antinomija je sestavljena iz dveh propozicij: teze in antiteze. Matematični antinomiji, ki smo si jo spododili pri Kantu, botruje poskus, da bi – če govorimo splošno – mislili svet. Teza matematične antinomije je: svet ima začetek in konec in je tudi prostorsko omejen. Antiteza taiste matematične antinomije je: svet nima začetka in ni omejen v prostoru, ampak je tako v razmerju do časa kot prostora neskončen.

»Potem ko preuči oba argumenta, pride Kant do sklepa, da vsak od njiju sicer uspešno ponazarja zmotnost drugega, nobeden pa ne more prepričljivo vzpostaviti svoje lastne resnice. Ta sklep ga privede do skeptične slepe ulice, in rešitev, do katere pride, je naslednja: raje kot da bi obupavali nad dejstvom, da ne moremo izbrati med dvema alternativama, moramo priti do spoznanja, da nam ni treba izbirati, saj sta obe alternativni napačni. Ugotovitvi teze in antiteze, za kateri se je prvotno zdelo, da tvorita protislovje, se izkažeta kot nasprotni.« (Copjec, str. 218.)

Omenimo lahko, da najdemo v matematični antinomiji strukturo protislovja, ki je značilna za šale žižkovskega tipa:

V vaši vasi ni več ljudožercev.

Kdaj ste pojedli zadnjega?

Oblika vprašanja ne dovoljuje naslovljencu, da bi zanikal obtožbo, ki je implicitno vsebovana v vprašanju, ampak lahko le izbira med nasprotji. Potem ko je ponazoril nezmožnost obstoja sveta, lahko Kant opusti tako tr-

ditve teze kot antiteze. Kantovi dve ugotovitvi v zvezi z rešitvijo prve matematične antinomije formalno podvajata tisti, ki ju je Lacan izrekel o ženski; ta – tako kot svet – ne obstaja.

Lacan trdi, da koncepta »ženske« ni mogoče vzpostaviti, ker naloga, da bi v celoti razgrnili pogoje, ki jo določajo, v dejanskosti ne more biti izpeljana. Ker smo končna bitja, omejena s časom in prostorom, je naše znanje podložno zgodovinskim okoliščinam. Naše pojmovanje ženske ne more prehitevati teh meja, zato ne moremo priti do koncepta celote ženske.

In zdaj pridemo do najbolj pomembne točke:

»Eks-sistenca žensk ni le zanikana; prav tako ni obsodbe vredna kot normativen in izključujoč pojem; nasprotno pa zagovarja Lacan stališče, da se lahko le s tem, ko odklonimo zanikanje – ali potrditev – njene eks-sistence, izognemo normativnemu in izključujočemu mišljenju. Se pravi, le s priznavanjem tega, da koncept ženske ne more obstajati, da je znotraj simbolnega reda strukturno nemogoč, lahko izzivamo vsako zgodovinsko konstrukcijo. Navsezadnje nič ne preprečuje tem zgodovinskim konstrukcijam, da ne bi zahtevale svoje univerzalne resničnosti; priče zgodovinske trditve, da splošna, transhistorična kategorija ženske ne obstaja.« (Copjec, str. 225)

Ključnega pomena je spoznanje, da je ženska posledica in ne vzrok nedelovanja negacije. Ženska je spodletelost meje in ne vzrok spodletelosti. (Copjec, str. 226.)

Če zdaj sledimo tem grobim in shematičnim izsekom iz odličnega poglavja o oblikah seksuacije v knjigi Joan Copjec *Read My Desires*, se moramo vrniti k naši matrici pošasti – sprejeti posledice takšnega homolognega umeščanja.

Moja tretja teza v tem drugem delu pričujočega eseja se glasi: podobno Lacanovemu pojmovanju neobstoja ženske lahko govorimo o neobstoju matrice pošasti. Če (matrica) pošasti ne obstaja, je to zato, ker jih ne moremo najti. Matrica pošasti ne more biti vzpostavljena, ker naloga, da v celoti razgrnemo njene okoliščine, v dejanskosti ne more biti izpeljana. Naše pojmovanje (matrice) pošasti ne more prehitevati teh meja, zato ne moremo vzpostaviti koncepta celote matrice (prim. Copjec, str. 221.)

Eks-sistenca (matrice) pošasti ni le zanikana; prav tako ni obsodbe vredna kot normativen in izključujoč pojem; nasprotno zagovarja Lacan stališče, da se lahko le s tem, ko zavračamo zanikanje – ali potrditev – njene eks-sistence, izognemo normativnemu in izključujočemu mišljenju. Se pravi, le s priznavanjem, da koncept (matrice) pošasti ne more obstajati, da je znotraj simbolnega reda strukturno nemogoč, lahko izzivamo vsako zgodovinsko vzpostavitev te matrice. Dokler je mogoče dokazati, da svet ali (matrica) pošasti ne morejo tvoriti celote, univerzuma, upada možnost presoje o

tem, ali nam ti pojavi ali označevalci dajejo informacijo o realnosti, ki je neodvisna od nas. Ključnega pomena je spoznanje, da je matrica pošasti posledica in ne vzrok nedelovanja negacije. Je spodletelost meje, ne vzrok spodletelosti. (prim. Copjec, str. 226.) Spoznati moramo, da je matrica pošasti dejansko proizvod simbolnega.

2. LEVA, MOŠKA STRAN: DINAMIČNA SPODLETELOST in zahodnoevropska »matrica družbenega izmečka«

Kjer sta se zdeli teza in antiteza matematičnih antinomij napačni, ker sta obe nepravilno zagovarjali obstoj sveta, postavlja Kant tezo in antitezo dinamičnih antinomij, dinamične spodletelosti, kot domnevno resnični. V prvem primeru je veljal konflikt med dvema propozicijama za nerešljiv (saj sta bili v svojih trditvah o istem objektu med seboj v protislovju); v primeru dinamične spodletelosti je konflikt razrešen z trditvijo, da ti dve trditvi med seboj nista v protislovju.

Teza dinamične antinomije je po Kantu naslednja: vzročnost, ki je skladna z naravnimi zakonu, ni edina vzročnost, katere delovanje poraja svet. Pri teh pojavih moramo nujno v celoti upoštevati tudi vzročnost svobode. Kantovska antiteza v dinamični antinomiji ali spodletelosti, je: Ni ničesar takega, kot je svoboda, pač pa se vse na svetu dogaja izključno v skladu z zakoni narave.

Kant pravi, da je antiteza v dinamični antinomiji resnična, prav tako kot Lacan potrjuje obstoj človeškega univerzuma. Ker je obstoj univerzuma v primeru žensk veljal za nemogoč, ker ni bilo mogoče zamejiti verige označevalcev, bi bila logična domneva, da je tvorba univerzuma na moški strani odvisna od postavitve meje.

Poleg tega je proces, povezan s premikom z ženske strani na moško, proces odvzemanja. Teza in antiteza matematične spodletelosti sta – po Kantu – povedali preveč. Na dinamični strani je ta presežek odvzet, in to odvzeto določa mejo. Kar pomeni, da gre na tej strani vedno za to, da povemo premalo. Nedokončanost na dinamični strani gre vštric z nedoslednostjo na matematični.

Nadalje je, kot pravi Joan Copjec, vprašanje o obstoju, ki je sprožilo konflikt na ženski strani, na moški strani utišano, saj je ravno obstoj – ali bivanje – tisto, kar je odvzeto od tamkaj vzpostavljenega univerzuma. Kant nas uči, da bi tisti, ki bi rekel, da človek obstaja, ne dodal temu človeku – ali konceptu človeka – popolnoma nič. Potemtakem bi lahko trdili, da temu

konceptu ne primanjkuje ničesar. Vendar pa ne vključuje bivanja in je v tem smislu neustrezen.

Pa vendar, dve spodletelosti ali obliki seksuacije sta po Lacanu v naslednjem: ženske in moškega ne gre obravnavati simetrično ali ju pojmovati kot dopolnilo drug drugemu. Ena kategorija ne dopolnjuje ali ne nadoknadi tistega, kar manjka drugi. Medtem ko je univerzum žensk preprosto nemogoč, je univerzum moških možen le pod pogojem, da iz tega univerzuma nekaj izvzamemo. Univerzum moških je potemtakem iluzija, utemeljena – kot pravi Joan Copjec – na paradoksnih prepovedi: ne vključi vsega v svoj univerzum. Spolni odnos spodleti iz dveh razlogov: je nemogoč in je prepovedan. Zato ne bomo nikoli dosegli celote.

Naj povzamem: udobna rešitev bi bila, če bi rekli: tako kot vzhodnoevropska matrica pošasti tudi zahodnoevropska matrica družbenega izmečka ne obstaja. Vendar pa na levi strani, homologno z Lacanovo tabelo seksuacije, nimamo težav z njenim umeščanjem. Kant nas je naučil, da bi tisti, ki bi dejal, da zahodnoevropska matrica družbenega izmečka obstaja, ne dodal konceptu matrice družbenega izmečka popolnoma nič. Prej kot da definiramo univerzum moških, ki ga dopolnjuje univerzum žensk, lahko definiramo – v navezavi na Lacana – zahodnoevropsko matrico družbenega izmečka kot prepoved vzpostavljanja univerzuma, in matrico pošasti kot nezmožnost, da bi ga vzpostavili.

Od tod izhaja moj sklep:

1. Zahodnoevropska matrica družbenega izmečka obstaja, matrica pošasti pa ne obstaja. To je zato, ker – kot sem pokazala v prvem delu te razprave – so vzhodni Evropejci, zaznavani kot kos dreka, subjekti v čistem pomenu besede; subjekt ni nič drugega kot ime delitve v čisti obliki. Na desni strani, strani matematične spodletelosti, imamo zatorej subjekt v njegovi najčistejši obliki.

2. Ko Lacan pravi, da ima resnica strukturo fikcije in da je »ne-vse«, da ji manjka struktura totalitete, s tem osvetljuje dejstvo, da se prek teh dveh momentov (fikcije in pomanjkanja totalitete) resnica dotika realnega. Vzhodnoevropska matrica pošasti ima status ne-vsega in strukture fikcije ravno zato, ker je del reda realnega. Zato ni presenetljivo, da so govorili teoretiki (npr. Peter Weibel) o Vzhodni Evropi kot generatorju konceptov na področju umetnosti in kulture, povezanih s travmatskim Realnim.

3. Kar se lahko naučimo iz umeščanja teh dveh matric, podobno obrazcem spolne razlike, je to, da se v postkomunizmu skozi površino del prebija nekakšna travmatska realnost.

4. »Ni rdeče, je kri«, je nevidni postkomunistični preostanek, ki ga (še?) ni mogoče vklopiti v globalni nesnovni in virtualni medijski svet.

Viri

- Joan Copjec, *Read My Desire. Lacan against the Historicists*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts in London 1994.
- Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galiléé, Pariz 1993.
- Marina Gržinić, *V vrsti za virtualni kruh*, ZPS, Ljubljana 1996.
- Marina Gržinić, *Rekonstruirana fikcija: novi mediji, (video) umetnost, postsocializem in retroavantgarda: teorija, politika, estetika 1985–1997*, ŠOU (Koda), Ljubljana 1997.
- Donna Haraway, »The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Other«, v: *Cultural Studies*, ur. Lawrence Grossberg, Cary Nelson in Paula A. Treichler, Routledge, New York in London 1992.
- Jacques Lacan, *Televizija*, prev. Alenka Zupančič, Problemi-Eseji 31/1993, št.3, Ljubljana 1993.
- Robert Pfaller, »Negation and Its Reliabilities: An Empty Subject for ideology?«, v: *Cogito and the Unconscious*, ur. Slavoj Žižek. Duke University Press 1998, str. 225–247.
- Scilicet 1–4*. Scritti di Jacques Lacan e di altri, Feltrinelli Editore, Milano 1977.
- Jelica Šumič–Riha, »A Matter of Resistance«, v: *Filozofski vestnik*, št. 2/1997. Posebna številka Power and Resistance (ur. Jelica Šumič–Riha in Oto Luthar), Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1997, str. 127–153.
- Slavoj Žižek, »Introduction: The Spectre of Ideology«, v: *Mapping Ideology*, ur. Slavoj Žižek, Verso, London in New York 1994.
- Slavoj Žižek, »Alain Badiou kot bralec svetega Pavla, v: *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, Analecta, Problemi št. 5–6, Ljubljana 1998, str. 115–149.
- Slavoj Žižek: »Introduction: Cogito as a Shibboleth«, v: *Cogito and the Unconscious*, ur. Slavoj Žižek, Duke University Press 1998, str. 1–8.
- Slavoj Žižek, »Four Discourses, Four Subjects«, v: *Cogito and the Unconscious*, ur. Slavoj Žižek, Duke University Press 1998, str. 74–117.

Ugo Vlaisavljević
*Vojna konstitucija majhnih narodov na Balkanu ali
»koga je treba spraviti v Bosni in Hercegovini«*

Vprašanje sprave med etničnimi skupnostmi v Bosni in Hercegovini je danes vroča politična tema. Samoumevno je, da je sprava potrebna, če nič drugega, že zato, da bi se izognili novi vojni.

Po vojni je videti vsaka bližja oblika sožitja med skupnostmi nemogoča. Potreba po skupnem bivanju, pravzaprav že sama možnost skupnega bivanja, je postala zelo negotova, morda tako, kot še nikoli v zgodovini te dežele. Ne le nacionalisti nas opominjajo, da je skupno življenje samo, v svoji organski obliki (v skladu s Titovim konceptom »bratstva in enotnosti«¹) porodilo najhujšo nevarnost. Zdaj, ko se je naš *brat-sosed* pokazal kot *tujec-sovražnik*, bi morali, nas opozarjajo, z budnim očesom bedeti nad procesom sprave in preprečiti, da bi šel predaleč. Drugemu (drugim etničnim skupnostim) ne bi smeli več dovoliti, da nam pride preblizu.²

Nezaupanje ni le nauk bridke vojne izkušnje, ampak tudi znamenje njenega glavnega rezultata, pojava novih subjektov realnosti, zgodovine, politike...

Ker zadaja težave že s samo svojo formulacijo, nam lahko vprašanje sprave pomaga opaziti stvari (kot slavno pismo v zgodbi Edgarja Allana Poea), ki so skrite v očitnem. Kaj je preveč očitno, da bi bilo opaženo? To je identiteta tistih, ki naj bi se med seboj spravili. Kadar se danes v naši državi zastavlja vprašanje sprave, ki je videti vsiljeno bolj od »zunaj«, od »tujcev«, kot pa od tistih, ki so vpleteni, se nam zdi samoumevno, da vemo, *koga* je treba spraviti. To je videti popolnoma jasno: koga drugega kot Hrvate, Muslimane in Srbe? Toda ravno tukaj vidimo, kako malo vemo o realnosti Bosne in Hercegovine, o njeni vojni realnosti. Na Balkanu je družbena, kulturna, politična, psihična (itd.) realnost v svojih glavnih potezah vedno realnost vojne.

¹ Glej npr. Melissa K. Bokovoy, Jill Irvine, Carol S. Lilly, *State-Society Relations in Yugoslavia 1945-1992* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire in London; MacMillan Press 1997).

² Njihovi pripadniki morajo za vselej ostati izven »naše družine«. Vendar pa bodo vedno predstavljali grožnjo, kajti ti nekdanji bratje, bivši člani družine, nikoli ne bodo izgubili svoje zapeljivosti in postali resnični tujci. Najbolj čudna podoba teh »daljnih sorodnikov«, najbolj živa, kar jih je priplavalo na površje v plimi te »bratomorne« vojne, je utelešena v liku tujca, ki nam je tako podoben, da je videti kot naša karikatura, kot izrodek.

Z vprašanjem sprave se znajdemo neposredno pred realnostjo Bosne in Hercegovine. Ravno zato jo tudi tako zlahka spregledamo. Ena od prednosti sprave – tega mirovnega projekta *par excellence* – je ta, da jemlje subjekte, vpletene v vojno, kot subjekte povojne realnosti. Moje vprašanje se glasi, koga je treba spraviti, kdo je subjekt (=akter) sprave, ne da bi to imel za samoumevno. Prvi in najbolj preprosti odgovor je: »vojskujoče se strani«. Te vojskujoče se strani so razvrščene v tri ločena telesa, ki delujejo kot osebe: Hrvati, Muslimani (Bošnjaki) in Srbi.

Vojna spricho ustavitve spopadov ni bila odrinjena v preteklost. Realnost vojne je porodila povojno realnost in jo še naprej opredeljuje v vseh njenih ključnih vidikih; tako bo tudi v prihodnje, vsaj dotlej, dokler ne bo dosežena sprava. Le s spravo lahko povojna realnost preneha biti vojna realnost. Dotlej se bo nadaljevala vojna po vojni, vojna v času miru. Vsakomur je jasno, da se lahko vojna resnično konča le s spravo. Ali če se izrazimo bolj previdno, glede na to, da bo sprava verjetno zelo dolg, morda neskončen proces: vojna se bo končala le toliko, kolikor bo dosežena sprava.

Politično vprašanje sprave nam ponuja možnost, da izvemo kaj več o naravi glavnih dejavnikov, ki naseljujejo Balkan in oblikujejo njegovo realnost. Tukaj se majhen narod pojavlja kot akter, ki ima določeno osebnost. Za njegovo označitev bomo uporabili izraz SUBJEKT, da bi tako opozorili na povezavo elementov, ki tvorijo individualnost in identiteto naroda, zaradi katerih se ta obnaša kot oseba ali jaz³. Če na ta način govorimo o narodu – narodu *qua* subjektu – to ne pomeni, da govorimo metaforično, da se izogibamo uporabi ustreznih in natančnih izrazov. V tem prispevku bi rad posegel v semiotično in zgodovinsko (raje kot psihološko) analizo tega kolektivnega jaza ali osebe, ki nosi omenjena etnična imena. Sumim, da je to prevladujoči – če že ne edini – tip subjekta na tem področju, in da ga večina »posameznikov« – če jih vzamemo kot pripadnike telesa »naroda« – enostavno uteleša in od tod dobiva svojo subjektivnost. Realnost sama je tista, ki spominja na igro metafore, kjer je osnovna struktura premeščena z ravni posameznika – ki naj bi bil njeno izvorno mesto – na raven skupnosti. To pomeni, da ima večina posameznikov še vedno predmoderno identiteto, identiteto utelešenja znotraj kolektivnega telesa naroda. V naslednjih vrsticah bom skušal osvetliti posebne načine konstitucije tega subjekta, do katerih prihaja na *locusu* skupnosti.

Glede na izkušnje nedavne preteklosti dvomim o tem, kar bi lahko imenovali »najbolj učinkovit način sprave«, se pravi o možnosti *avtodestrukcije*

³ Čeprav ga postavljam v povsem etnološki okvir raziskave, uporabljam tukaj filozofski pojem subjekta, kot ga je razvila zlasti novejša zgodovina misli od Husserla do Lacana.

vojnega subjekta. V emfatičnem smislu sprave bi moralo biti zadnje dejanje vojne dejanje, s katerim se vojna učinkovito konča. Zakaj? Ker s tem dejanjem subjekti vojne izničijo sami sebe. Sprava je zadnje dejanje, s katerim se dekonstituirajo. Performativ »Zdaj smo spravljene« pomeni »Samo to izjavo nismo več, kar smo bili.«

Toda dekonstitucija, razgradnja in premestitev subjekta vojne ne more biti dopuščena. Razlog je ta, da ni nobenega drugega tipa subjekta – dominantnega subjekta, če smo natančni – kot je subjekt vojne. Vojna je pravzaprav, in to gre mimo neopaženo, DOGODEK V KONSTITUCIJI SUBJEKTA. Vsi subjekti realnosti, ki so vzniknili v nedavni preteklosti teh predelov, so se konstituirali skozi vojno. Moderna zgodovina Balkana je zgodovina tega, kako je vojna konstituirala subjekta. Ta konstitucija je nekaj, kar bi morali upoštevati, razkrinkati njene skrivne mehanizme in jih analizirati. Vendar pa je obzorje modernosti s svojimi ideologijami osvoboditve tisto, ki nam je omogočilo prodreti v to konstitucijo, hkrati pa nam je to preprečilo. V danem geopolitičnem okviru bi morali razmišljati o konstituciji subjekta, ki je vedno rekonstitucija, izhajajoč iz konceptov, reprezentacij in likov OSVOBODITVE.

O kakšni vrsti osvoboditve pravzaprav govorimo tukaj? Na kratko rečeno, gre za osvoboditev »naroda« (ljudstva/nacije) v moderni zgodovini. Ta zgodovina se začne, od nedavnega, kot postimperialistična doba, ki jo zaznamujejo veliki dogodki osvoboditve, tako imenovane »nacionalne osvobodilne vojne«. Medtem ko je moderna zgodovina na splošno pojmovana kot zgodovina osvoboditve, je tukaj postala zgodovina *narodne* osvoboditve. *Narod* je potemtakem subjekt zgodovinske realnosti, medtem ko ni zgodovina – moderna zgodovina – nič drugega kot proces njegove osvoboditve. V tem kontekstu je »moderna« zgodovina tista, v kateri so »majhni narodi« postali, prvič v svoji zgodovini, »subjekti svoje zgodovine«. Vzeto v političnem smislu je to zgodovina njihove (moderne) suverenosti in neodvisnosti. V geopolitičnem ali polemološkem smislu je to kratka zgodovina njihovih vojnih zmag. Ravno kot SUBJEKTI VOJNE se ti mali narodi pojavljajo kot subjekti svoje zgodovine. V nedavnih vojnah – ki so privzele pomen OSVOBODILNIH DOGODKOV *par excellence* – so »majhni narodi« postali subjekti v pravem smislu besede, saj so bili prvič konstituirani kot »moderni« subjekti. Konstitucija njihove subjektivnosti skozi vojno ne označuje zunanjih razmer in okoliščin njihovega vznika, temveč njegove inherentne mehanizme in logiko.

Lahko bi dejali, da je takšna KONSTITUCIJA SKOZI VOJNO privilegirana, če že ne edinstvena oblika KONSTITUCIJE SUBJEKTA tako imenovanih »majhnih narodov« na Balkanu. Če naj to razumemo, ne

smemo zanemariti pomembne razločevalne poteze, za katero tukaj gre: MAJHNOSTI »majhnih narodov«.

Ti narodi so majhni glede na svoje fizične razsežnosti (prebivalstvo in ozemlje), toda veliki z vidika svoje kulturne dediščine (imperialne kulture, ki so jo nekoč utelešali). Fizične razsežnosti so tako dobile poseben kulturno-antropološki pomen. To področje ne dolguje svoje značilne zgodovinske dinamike le globokim razlikam med prevladujočimi kulturnimi vzorci, ampak tudi osupljivim nesorazmerjem med osnovnimi fizičnimi in kulturnimi razsežnostmi. Zato se mi zdi koncept »majhnih narodov«, ki že ima svoje mesto v etnologiji⁴, neprecenljivega pomena. Konstitucijo subjekta lahko opišemo z podobo majhnega telesa, ki raste ali izpada iz velikega. Moderne, zmagovalne vojne »majhnih narodov« so takšni dogodki »telesnega razkosa« (v psihoanalizi dobro znanega pojava). Omeniti velja, da se to telesno razkosaње v toku vojne vselej dogaja kot *velik kulturni dogodek*. Skoraj vsaka vojna v moderni zgodovini Balkana ima pomen velikega kulturnega dogodka. Po vsaki vojni vzniknejo nove države, nove institucije, nove ideologije, nove slovnice, nove zgodovine itd. Skratka, pojavijo se *nove družbene realnosti* in *novi subjekti teh realnosti*. Tukaj hočem poudariti poseben kulturni pomen balkanskih vojn. Balkanske kulture so v bistvenem ali konstitucionalnem smislu *epske kulture*, kulture, ki jih je konstituirala vojna. Kot je dobro znano, vojna skoraj nikoli ni zgolj vojna, se pravi vojskovanje, iztrebljanje in uničevanje. Morda se utegne zdeti čudno, da so lahko balkanske vojne, znane po svoji krutosti in nečloveškosti, služile kot glavni vzorci kulturotvornih dogodkov. Seveda produktivni naboj teh vojn ni neposredno dostopen analizi. To je znamenje modernih časov. Potrebna je študija nezavednega celotnih skupnosti. Gre za nekaj, kar ni bilo nikdar izgovorjeno.

Izkaže se, da se majhno telo ne more osvoboditi iz večjega brez *kulturne preobrazbe*. Ravno s to *ločitvijo* se dogajajo največje kulturne preobrazbe. Vojno kot dogodek bi morali obravnavati prvenstveno kot to ločevanje majhnega telesa od velikega. Ta ločitev vedno sledi nekemu toku v danem kulturnem vzorcu, v geopolitičnem kontekstu, s pomočjo katerega je nakazana kulturna identiteta subjekta – njegova pripadnost kakemu drugemu velikemu telesu. Četudi zelo odvisna od razmer, ni takšna nova inkorporacija nikakor predeterminirana. Na tem dejstvu je utemeljen kulturni pomen vojne. Konstitucija subjekta skozi vojno in učinke vojne določa v prvi vrsti *kulturno identiteto* subjekta. Ta konstitucija ne more biti

⁴ Glej npr. Karl-Heinz Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden* (München; Verlag C. H. Beck, 1933).

reducirana na *naknadno* dodajanje identitete subjektu, ampak vstopa v sam temelj konstitucije subjekta: je subjektova konstitucija sama. Vojna prinese na dan tako dejstvo, da ni nobenega golega fizičnega subjekta – nobenega golega telesa – kot tudi dejstvo, da je vsaka konstitucija dejansko rekonstitucija, ki ponovno definira vse prejšnje: ne le moderne konstitucije, uresničene z osvoboditvijo, ampak tudi predmoderne konstitucije, uresničene z okupacijo.

Na ta način je zgrajena cela veriga rekonstitucij, ki ustvarja iluzijo zgodovinske kontinuitete. Povzroča, da je ta videti konstituirana od samega začetka. Da bi razpršili to *retroaktivno iluzijo*, moramo začeti našo analizo z zadnjega konca verige, tako da napredujemo od enega člana k drugemu, reaktiviramo enega za drugim – precej podobno Husserlovemu predlogu v zvezi s tradicijo geometrije.

Da bi doumeli fiktivni značaj osvoboditve, ne smemo spregledati *radikalnega pomena*, ki ga je dobil pojem osvoboditve znotraj prevladujočega razumevanja najbolj pomembnih trenutkov moderne južnoslovske zgodovine. Ti pojavi namreč kažejo, kako splošna predstava o osvoboditvi prikriva dogodek konstitucije.

1) Osvoboditev (*liberatio, liberare*) je pojem, katerega sama definicija nakazuje na *že dopolnjen subjekt*. Vendar pa zmaga v vojni, strmoglavljenje gospodarja ali odprava suženjstva vedno pomenijo kulturni preporod. Kaže, da brez takega preporoda ne more priti do pobega iz imperialne kulture. Zlom velikega telesa in pojav majhnega je dejansko dejanje *poroda*. Majhen narod doseže zmago v vojni le, če si je lahko zagotovil – v svojih lastnih očeh, seveda – kulturno nadmoč nad svojim narodom-gospodarjem (s tem ko se skuša pokazati kot bolj moderen in bolj avtentičen obenem). Če je bilo mogoče drugo svetovno vojno tolmačiti kot narodnoosvobodilno vojno in socialistično revolucijo, je bilo to zato – kot je postalo očitno po zadnji vojni na Balkanu – ker je imela poteze *kulturne revolucije*. Etnonacionalizem prav tako vstopa na moderno zgodovinsko prizorišče, ob spremljavi lokalnih vojn, kot *kulturni preporod*. Modernizem ponuja posebej primeren interpretativni okvir za to *kulturno osvoboditev* na Balkanu; razume jo kot *emancipacijo*. Moderni subjekt emancipacije je subjekt vojne; sestavljajo ga poražena in podvržena ljudstva, ki se osvobajajo izpod *tuje dominacije*. Zato je emancipacija v prvi vrsti oborožena vstaja. Do vstaje, kolikor konstituira emancipacijo, pa ne more priti prek prekinitve z veliko kulturo, četudi je to kultura najhujšega sovražnika.

2) Iz doslej povedanega izhaja, da je vsaka osvoboditev »majhnega naroda« fiktivna. Če se lahko osvoboditev zgodi edino kot *kulturna emancipacija*, potem lahko domnevamo *radikalno nezmožnost popolne osvoboditve*.

Nihče se ni nikoli osvobodil izpod kakršnekoli dominacije na Balkanu, kajti dominacija, za katero gre, je bila vedno kulturna. Sanje o popolni osvoboditvi so sanje o deviški kulturi, iluzija *absolutne avtentičnosti* lastne kulture. Zaradi ogromne zasičenosti in sprepletenosti dokaj majhnega kulturnega prostora tovrstne iluzije morda nikjer ne gojijo bolj kot v južnoslovanskih delih Balkana. V jedru predstave, ki jo imajo »majhni narodi« o pomenu modernizma, lahko prepoznamo nekakšno *poganstvo*: obledel in nejasen spomin na predimperialno stanje – na kulturno protoobliko – iz katere izvira upanje na končno osvoboditev. Na Balkanu je modernistični projekt radikalne osvoboditve paradokсно utemeljen na *arhaični fikciji*. Današnji etnonacionalizem je ultramodernistični arhaizem, kakršen je bil Titov socializem, ta nenavadni etnomodernizem. Socializem preteklosti in etnonacionalizem današnjih dni sta dve obliki hiperliberalizma, dve sorodni, komplementarni konceptiji *popolne osvoboditve (dopolnjenega) subjekta*. V obeh primerih je primitivna etnična skupnost oblika *dopolnjenega protosubjekta*, konkretna reprezentacija določene *fikcije*, ki obvladuje *telos* osvoboditve. Na tej fiktivni točki počiva cela veriga zgodovinskih rekonstitucij subjekta. Iluzija radikalne ali vsaj zapovedane in nadzorovane dekorporacije se zateka k fikciji prvobitnega *neutelešenja*. (Zato je potrebno po vsaki osvoboditvi predelati verigo, reinterpretirati zgodovino na takšen način, da brazgotine rekonstitucij niso več prepoznavne: namesto tega bo pritegnil našo pozornost »naravni proces dozorevanja«.)

V nasprotju s tem, kar dajejo slutiti naivne ideologije osvoboditve, se je utelešenje v drugi kulturi *vselej že* dogodilo, kajti delovanje asimilacije je pred vsako »avtentično« kulturno obliko. Uvid v bistveno nestabilnost subjekta balkanskih zgodovin (obstaja več kot le ena balkanska zgodovina) nam lahko služi kot izhodišče za analizo konstitucije subjekta. Resnično kritiko socializma in nacionalizma, socialističnega nacionalizma, ki je uveljavljen na tem področju – kritiko, ki jo razumemo predvsem kot *kritiko oblasti* (Axel Honneth) – je treba zgraditi na *dekonstruktivističnih strategijah*, ki so prvenstveno, vsaj v tem primeru, *strategije za dekonstrukcijo dopolnjenega subjekta*. Te strategije se morajo usmeriti k neštevilnim fluidnim linijam asimilacijskih procesov, kakršne vedno najdemo v navojih, omrežjih, kompleksnih poljih silnic in vrtincih. Zato je brezupno, da bi kdajkoli v celoti determinirali, razmejili in locirali te procese, zlasti ob izviri kulturnih tradicij (v nasprotju s tem, kar si utegne zamišljati *etnoideologija*, vir vseh političnih ideologij na Balkanu).

Torej, če povzamemo, pri analizi vojne kot dogodka bi se morali skušati upreti skušnjavam liberalne ideologije in si prizadevati prepoznati skrite rezultate prejšnje asimilacije: na eni strani njeno dvoumno in »neodločno«

zgodovino, na drugi strani pa – kot nezvedljivi presežek, ki zbuja silno fascinacijo – PRODUKCIJO NOVEGA SUBJEKTA, ki nikoli ni zagotovljena vnaprej. Jasno je, da razlike med presežkom in asimilacijskimi plastmi ni mogoče ohraniti, razen zaradi provizoričnih metodoloških smotrov. Ta presežek, srž novega subjekta, ni nič drugega kot nepredvidljiva posledica vplivov prejšnje asimilacije. »Majhen narod« je osvobojen do te mere – in do neke mere je vedno osvobojen –, kolikor je PROIZVEDEN, kolikor se udejanji kot NOV SUBJEKT. Ravno v interesu ponovnega rojstva bi morali zato preučiti prejšnje stanje INKUBACIJE in UTELEŠENJA. Tako bo prišla na dan upoštevanja vredna zgodovina prejšnjih inkubacij.

Proizvodnja novega subjekta ni nikoli udejanjanje popolnoma novega subjekta; prej je edini način, kako ohraniti prejšnjega, najstarejšega in najbolj izvirnega. S svojo *avtoprodukcijo*, ki ni nikoli le stvar njega samega, temveč vrsta produkcije, v kateri sodelujejo drugi (avtoprodukcija kot produkcija s strani drugih), se skuša subjekt n^5 ohraniti in obdržati. V burnem toku zgodovinskih dogodkov lahko ostane isti le skozi svojo lastno preobrazbo. Njegova identiteta mora vedno biti zgrajena na novih razlikah in spremembah. V moderni dobi je postala ta borba za samoohranitev skozi nenehno samopreobrazbo še bolj očitna; podeljuje fascinantno dinamiko in moč preobrazbam in s tem ohranjevanju kontinuitete, ki jo nenehno ogrožajo. Zaradi pogostih in globokih mutacij, ki često vdirajo v samo srž subjekta, se tisto, kar lahko označujemo kot PROTOSUBJEKT, nenehno reproducira in regenerira. Produkcija novega subjekta je dejansko produkcija starega subjekta v novih okoliščinah. Subjekt reproducira samega sebe zaradi nenadno spremenjenih okoliščin; rekonstitucija subjekta je rezultat rekonstitucije realnosti subjekta. Vedno je dejanje prilagajanja spremenljivemu »biotičnemu okolju«, novim družbenim in kulturnim razmeram, storjeno pod grožnjo smrti. Vsaka rekonstitucija je poskus, kako ubežati izumrtju.

Zakaj »zunanje okoliščine« vplivajo na subjekt n tako neposredno in globoko, in na ta način pogojujejo njegovo naravo? V kakšnem smislu rekonstitucijo subjekta n nalaga borba za življenje? Zakaj je to nujen pogoj njegovega preživetja?

Za »majhne narode« je zunanje okolje – se pravi zgodovinska realnost, v kateri živijo – zmeraj TELO kakega »velikega naroda«. Ta telesna zunanost prikriva utelešenje subjekta n in je zato iluzorna. Majhno telo »majhnega naroda« je utelešeno vsaj v enem velikem telesu, in to tudi tedaj, če se morda ne zdi tako. Aktualno singularno utelešenje vedno brez izjeme pomeni virtualno pluralno utelešenje.

⁵ Malo črko n uporabljam kot algebrائيčni simbol za majhen narod. »Subjekt n « tako pomeni: majhen narod kot subjekt (realnosti).

Z uporabo podob telesa in utelešenja skušamo potemtakem zastaviti vprašanje o (kulturni) asimilaciji. Gledano v tej luči ni telo, celo telo *naroda*, nikoli zgolj telo. Vsako telo je že obdarjeno z duhom (*begeistert*), tako da je že postalo to, kar je Husserl označil kot »*Geistesleib*«, določen *kulturni korpus*. Majhno telo *naroda*, določeno prebivalstvo na določenem ozemlju, se ne bi moglo pojaviti, ne da bi se ustalilo, pustilo korenine v kaki kulturi. Poleg fizičnega odpora – vojaške obrambe države – je to duhovno utelešenje način njegovega preživetja v zgodovini. Ker je za »majhne narode« asimilacija prav takšna grožnja kot iztrebljenje z vojno (genocid) – in morda celo bolj perfidna – ni bilo v preteklosti nič manj nujno, da poleg fizičnega obstoja ohranijo tudi svoje kulturne posebnosti. Če zatorej (kulturna) asimilacija skriva smrtno grožnjo, potem je kultura, vedno določen konkreten *tip kulture*, lahko *način preživetja*. Vedno je to »avtentični tip« kulture, tisti, ki je videti starejši od najstarejših *asimilacijskih tokov*, vsaj od tistih tokov, ki so prinesli s sabo grožnjo iztrebljenja.

Realnost »majhnega naroda« ni nikoli le njegova realnost. Je tudi realnost »velikega naroda«, velike kulture. Vedno obstaja več kot ena realnost, četudi obstaja le ena dominantna realnost, realnost prilagoditve. Vendar pa so vse te realnosti bolj ali manj oddaljene, se pravi imaginarne in spektralne. Nič čudnega, da se »avtentična kultura« zamišljenega protoutelešenja dozdeva hiperrealistična. *Telos* moderne, nacionalne osvoboditve spodbuja in dodeljuje nalogo končnega vnovičnega prilasčanja dejanskih tujih realnosti. Nedavni preporodi »majhnih narodov« nam utegnejo odpreti oči za »notranje realnosti«, ki niso tako avtentične, vendar so postalo tisto, kar je najbolj prikladno za subjekt *n*. Dandanes, ko so končno postali neodvisni in radikalno osvobojeni, subjekti ponovno vzpostavljajo – tokrat iz svoje lastne *notranjščine* – ogromna, fantazmagorična telesa kulturnih realnosti, ki so nekoč ogrožale in razjedale njihova majhna in ranljiva telesa.

Realnost subjekta je realnost *drugega subjekta*. Na prvem mestu je realnost *sovražnika*, ki nas je nekoč prej porazil in si podjarmil našo deželo. S tem ko si jo je prilastil z vojno, je naša realnost postala njegova realnost. V svojem kolektivnem spominu imajo »majhni narodi« to posebno, čudno izkušnjo nenadnega izginotja svoje realnosti in nepričakovanega vstopanja v drugo realnost: izkušnjo *dajanja in odvzemanja realnosti*. Vendar pa že samo dejstvo, da »majhen narod« obstaja, dokazuje, da ni nikoli v celoti izgubil svoje lastne realnosti, da se mu jo je vedno posrečilo do neke mere ohraniti, celo v trenutkih, ko je bil prisiljen – ali si je tega močno želel – sprejeti večino tuje realnosti. Naša prava realnost je *ohranjena prejšnja realnost*.

V skladu s tem lahko celo realnost zadnjega utelešenja postane naša prava realnost v trenutku, ko se pogreznemo v realnost druge vrste dominacije.

Zaradi *delovanja asimilacije* postane vsako in vsakršno utelešenje del naše lastne realnosti. Potrebno je nekaj časa, preden pride na plan, kajti proces konstitucije čaka na pojav nove realnosti, po kateri se bo prikazal. Le kot pretekla realnost se realnost utelešenja – katere prisvojitev je subjekt pripoznal – spreobrne v »našo pravo realnost«. Realnost pretekle dominacije, nič več grozeča realnost, postane prava realnost subjekta, ker vstopi v repertoar kulturnih oblik preživetja. Naša realnost je realnost, ki nam je bila nekoč tuja, ki pa je postala *realnost odpora* do (aktualne) tuje realnosti. Ravno ta realnost odpora, *druga* realnost vsiljene *druge* realnosti, naredi iz tuje realnosti našo pristno realnost. Vendar pa bi morali imeti na umu, da ni tuja realnost nikoli preprosto privzeta kot taka; v »našo realnost« je sprejeta *kljub sami sebi* – se pravi, vselej *via* »naše realnosti«.

Sukcesivna nadomeščanja tujih realnosti – ker so bila »majhna ljudstva« izpostavljena številnim zavojevanjem – kažejo na kompleksnost »naše realnosti«. Obstaja pluralnost »naših realnosti«, ki niso nič drugega kot nekoč utelešene »tuje realnosti«. Naša avtentična realnost je vsaj ena usedlina prejšnjih procesov asimilacije, ki se je naknadno reaktivirala ob našem srečanju s sovražnikom. Pri iskanju naše pristne realnosti ne bomo našli nič drugega kot usedline, eno za drugo, vsako bolj nezanesljivo kot naslednjo, in subjekt se bo izkazal kot vse bolj fiktiven. Dejansko se mora subjekt šele *realizirati*: njegov *arché* je v njegovem *télosu*.

Subjekt *n* je kompleksna konstrukcija mnogoštevilnih segmentov. Je subjekt dominacije, pod vladavino katerega je veliko podsubjektov. Glede na tip aktualne realnosti (kateri *drugi* subjekt je na oblasti), se subjekt *n* pojavlja kot razvrstitev podsubjektov, med katerimi je eden nadmočen drugim. Podsubjekti so pravzaprav različne plasti, ki pričujejo o vplivu, ki so ga nekoč dominantni subjekti imeli na »naš subjekt«. Podsubjekti so usedline, bolj kot pa subjekti; so *potencialni subjekti*, ki se lahko le prek kakšne aktualne tuje dominacije reaktivirajo v subjekt. V okviru notranjega kompleksa »našega subjekta« bo slednji, kot subjekt dominacije, dominiral nad drugimi potencialnimi subjekti kot usedlinami. Na ta način ostaja celotna preteklost subjekta vpisana, uskladiščena v spomin v njegovo telo, v njegovo notranjo strukturo. Subjekt *n* vedno znova podoživlja kakšno epizodo iz svoje preteklosti. Okviri njegove »aktualne realnosti« so pomaknjeni nazaj vsaj do prejšnje dominacije. Vsaka njegova dejavnost je retro-dejavnost. Retro-aktivnost je njegov način ekstatičnega obstoja. To pomeni, da ne more biti subjekt nikoli dokončno konstituiran. Konstitucija bo vedno do neke mere odgodena, četudi še tako neznatno. Ker ni v nobenem od svojih vidikov predeterminiran in ker je arbitrarnost dane oblike konstitucije subjekta

neozdravljiva, bo videti najbolj polno realiziran v obliki, ki mu jo je dala najdaljša in najtrajnejša dominacija.

Namesto z enim *transcendentalnim subjektom* imamo opravka z realnim subjektom utelešenja, sestavljenim iz celega kupa potlačenih subjektov. Subjekt *n* je realen kot telo – kompleksno telo pa je rezultat številnih zaporednih utelešenj. Realnost tega subjekta je telesna realnost, medtem ko je vsa telesna realnost subjektivna. Izdaja prisotnost nekega subjekta, onstran katere je skrita prisotnost številnih drugih subjektov, ki ga eden za drugim potiskajo nazaj k neprisotnosti. Ko pravim, da je realnost subjekta *realnost drugega subjekta*, s tem poudarjam, da je realnost utelešenja. Ta realnost je vsaj dvojna in tako inavgurirana kot edini tip realnosti. Je tako »zunanja realnost« trenutne dominacije kakega velikega telesa, in »notranja realnost«, ki kot pretekla realnost kakega drugega velikega telesa spodkopava zahtevo prvega, da bi bil edina realnost. Telo »majhnega naroda« je zmeraj umeščeno v telo kakega velikega naroda, ker pa ohranja nekaj potez prejšnjih utelešenj, je vedno nekako odmaknjeno od njega.

Potemtakem imamo opravka s subjektom, ki ne more biti popolnoma utelešen, katerega realnost ni nikoli resnična realnost, ampak le njena objuba. Majhno telo spremeni veliko telo v imaginarno; veliko telo spremeni majhno telo v realno. *Prostorski odklon* – se pravi, izpadanje in pomikanje vstran od pripisane drže – se ujema s *časovnim odklonom*, kajti »majhen narod« podoživlja tujo preteklost kot svojo lastno sedanjost.

Temu ustrezno se mora analiza konstitucije subjekta lotiti pluralnosti realnosti, singularne pluralnosti in pluralne singularnosti. Upoštevati mora vsaj dve realnosti, ki sta eno, in eno, ki sta vsaj dve. Zaradi tega je nujno razviti optiko, ki bo lahko kos vsem problemom *refrakcije*, ki jih ustvarja prehajanje dveh ali več različnih in nezvedljivih okolij pod istim kotom opazovanja.

S tem ko vstopamo v druga okolja, ki so ponavadi bolj pristna preobrazba prvega, bo uporaba kateregakoli termina ali dajanje kakršnekoli ocene pomenilo sprevačanje. Treba je upoštevati nestabilnost osnovnih ontoloških kategorij kot tudi nenehno medsebojno igro med nasprotnimi vrednotami: sedanjost/preteklost, prisotnost/odsotnost, zunanost/notranost, imaginarno/realno, telesno/duhovno. Transkulturna analiza (ki jo je domnevno privzela etnologija južnoslovanskih skupnosti na Balkanu), ki se zanima za specifičnost obstoječih kulturnih oblik, se bo morala spoprijeti s paradoksi *simultanosti nesimultanega* in *razmestitve umeščenega*.

Konstitucija, za katero gre, je tako nova konstitucija, ki ji mora vedno česa primanjkovati in ki prihaja nekako prepozno: vsaka konstitucija je rekonstitucija, saj ohranja nekaj od prejšnjih utelešenj. Vzeti konstitucijo resno

pomeni vzeti subjekt kot telo, začeti s telesom-subjektom. *Vojni subjekt*, subjekt v določenem telesnem stanju, je telesni subjekt *par excellence*. Naleteti nanj v takšnem stanju pomeni biti priča procesu konstitucije v polnem zamahu, na njegovi najbolj živahni stopnji, v trenutku, ko se zdi kot resnična *produkcija*. Vojni subjekt je nekakšno trdno stanje subjekta. Je prvobitna oblika, h kateri teži vsak subjekt, kajti v luči konstitucijskega procesa je vsak subjekt *n* vojni subjekt, ki je bolj ali manj podlegel razpustitvi v večjem telesu in je zato začel izhlapevati in bledeti. Potem ko je bil storjen glavni korak v konstituciji, se neizogibno začne *semiotična entropija*.

Konstitutivna funkcija vojne se kaže v dejstvu, da je vojna dogodek utelešenja subjekta *n*. O (vojni) realnosti na Balkanu niso nikoli razmišljali tako, da bi se osredotočili na konstitucijo subjekta, kajti *dogodka* vojne kot takega niso nikoli upoštevali. Ta dogodek pa so zanemarili zato, ker so spregledali (re)konstitucijo subjekta. Rekonstituciji se lahko približamo le kot dogodku vojne, in vojna postane vidna kot dogodek *par excellence* le tedaj, če posvečamo pozornost stanju subjekta. Dogodek vojne razkriva, da ima subjekt *n* telo, ki tvori vso njegovo (subjektivno) realnost, subjekt-telo pa razkriva, da je vojna dogodek »subjektivne« preobrazbe.

* * *

Tukaj sem podal le grob obris konstitucije subjekta in zarisal celotni raziskovalni program, ki bi lahko osvetlil neraziskana načela in razkril logiko zgodovinske tvorbe balkanske realnosti. Naj končam ta prispevek z omembo, da poročstvo za tako raziskavo večinoma ponujajo teorije in interpretacije dogodka (*Ereignis*), začeni s poznim Heideggrom, danes pa razvite v delih Alaina Badioua, Jean-Luca Nancyja in drugih. Prav tako ga ponujajo psihoanalitične in postpsihoanalitične teorije telesa/jaza in introjekcije/ponotranjenja (posebej med teoretiki kova Karla Abrahama, Melanie Klein, Gillesa Deleuza in Félixu Guattarija), dopolnjene s Husserlovim konceptom jezikovnega telesa (*Sprachleib*), razvitim v postfenomenoloških gibanjih. S temi teorijami v mislih se utegne zdeti prvotno prizorišče, ki smo si ga drznili vzpostaviti za bodočo raziskavo, manj čudno. Prav tako bi radi omenili praktične implikacije takega početja – posebej pri bolj natančnem ugotavljanju tega, za kakšno vrsto subjekta gre v določeni realnosti. V današnji Bosni in Hercegovini je to posebnega pomena. V psihopatologiji se na primer vprašanje glasi: »Kdo je travmatiziran?« (ali »Zakaj je tukaj tako težko prepoznati predmoderni, kolektivni subjekt bratskega vojnega zaveznitva?«). V politiki gre za vprašanje, s katerim smo začeli, prvi odgovor nanj

pa je, domnevam, subjekt v svoji goli obliki. Dobesedno je to gramatični subjekt, subjekt, ki je bil »izpostavljen« v kasarnah, ustanovljenih po zadnji balkanskih vojnah, subjekt, ki išče bolj prepoznanje kot spravo.

Prevedla Seta Knop

UNIVERZALNO

V pričujočem razdelku objavljamo tri iz francoščine prevedene prispevke z mednarodnega kolokvija »Universel, singulier, sujet,« ki ga je Filozofski inštitut ZRC SAZU organiziral skupaj z Maison Suger, Fondation Maison des Sciences de l'Homme v Parizu, 19. in 20. novembra 1998.

Alain Badiou
Osem tez o univerzalnem

1. Element, lasten univerzalnemu, je misel.

Z »mislijo« bomo poimenovali Subjekta, kolikor se konstituira v procesu, ki preči celoto razpoložljivih vednosti oziroma, kot je trdil Lacan, ki naredi luknjo v vednosti.

Dodatne pripombe:

a) Trditi, da je misel element, lasten univerzalnemu, pomeni, da ni nič univerzalnega, kar se daje v obliki objekta ali objektivne zakonitosti. Univerzalno je po svojem bistvu neobjektivno. Preizkušati ga je mogoče le v produkciji oziroma reprodukciji poti, ki jo je opravilo mišljenje, ta pot pa konstituira oziroma rekonstituira subjektivno dispozicijo.

Zgledni tip: univerzalnost matematične propozicije je mogoče preizkušati zgolj v izumu oziroma efektivni reprodukciji njene demonstracije. Situira univerzalnost politične izjave pa je mogoče preizkušati zgolj v militantni praksi, ki jo udejanja.

b) Trditi, da je misel, dojeta kot misel-subjekt, konstituirana v procesu, pomeni, da univerzalno ni učinek nikakršne transcendentalne konstitucije, ki bi imela za predpostavko konstituirajočega subjekta. Prav narobe, edino če se vzpostavi možnost nekega univerzalnega, lahko, lokalno, obstaja nekaj takega kot misel-subjekt. Subjekt je vsakič priklican kot misel na neki točki postopka, v katerem se konstituira univerzalno. Univerzalno je tisto, kar določa svoje lastne točke kot subjekte-misli, hkrati s tem, ko se daje tudi kot virtualni seštevek teh točk. Centralna dialektika univerzalnega je potemtakem dialektika lokalnega, ki se daje kot subjekt, in globalnega, ki se daje kot neskončni postopek. Ta dialektika je sama misel.

Tako je univerzalnost propozicije: »zaporedje naravnih števil je neskončno« hkrati v zahtevi, da se v misli ponovi oziroma ponovno najde singularna demonstracija, in v globalnem postopku, v katerem se od Grkov do dneva današnjega razgrinja teorija števil z aksiomatiškami, ki so ji za podlago. Ali, drugače povedano, univerzalnost izjave-prakse: zahtevamo, da so v neki deželi delavcem brez papirjev priznane pravice, tiči hkrati v militantni uresničitvi vseh redov, prek katerih se aktivno konstituira politični sub-

jekt, in v globalnem procesu, tega, kar neka politika predpisuje glede države, njenih odločitev, pravil in zakonov.

c) Trditi, da je proces univerzalnega oziroma neke resnice – to je namreč isto – proces, ki prečka vse razpoložljive vednosti, pomeni, da je univerzalno zmerom nepredvidljivi vznik, ne pa struktura, ki jo je mogoče opisovati. Tako bi lahko rekli tudi, da je resnica nekaj, kar ne preide v vednost, še več, da je resnica po svojem bistvu nevedena. To pa je lahko eden od možnih pomenov njene nezavedne narave.

Z izrazom *partikularno* bomo poimenovali tisto, kar je mogoče razbrati v vednosti s pomočjo deskriptivnih predikatov. Tistemu, kar je sicer mogoče identificirati kot procedure, dejavne v neki situaciji, kar pa se vseeno odteguje vsaki predikativni deskripciji, pa bomo rekli *singularno*. Tako so kulturne značilnosti nekega poljubnega prebivalstva partikularnosti. A tisto, kar prečka te značilnosti, zavračajoč pri tem vsako razvrščevalno deskripcijo, in kar univerzalno priklicuje subjekta-misel, pa je singularno. To pa je že predmet 2. teze.

2. Vsako univerzalno je singularno oziroma je singularnost.

Dodatna pripomba. Univerzalnega ni mogoče izpeljati iz partikularnega. Danes se je močno uveljavila teza, da je edina resnično univerzalna preskripcija tista, ki zapoveduje spoštovanje partikularnosti. Ta teza je po mojem mnenju nekonsistentna. Sicer pa lahko vsakdo vidi, da v svoji realizaciji trči na partikularnosti, ki jih zagovornik formalne univerzalnosti šteje za nedopustne. Dejansko je mogoče prisoditi spoštovanju partikularnosti občo veljavnost edino na podlagi predhodnega ločevanja dobrih partikularnosti od slabih. Z drugimi besedami, deskriptivne predikate je treba hierarhizirati. Tako na primer o neki kulturni ali religiozni partikularnosti porečemo, da je slaba, če ne vključuje spoštovanja do drugih partikularnosti. Kdo ne vidi, da se s tem v resnici zahteva, da mora biti formalno univerzalno že navzoče v partikularnosti? In res, univerzalnost spoštovanja partikularnosti ni drugega kot univerzalnost univerzalnosti. To pa je smrtonosna tautologija. Kajti tako tautologijo nujno spremlja postopek – ki je najpogosteje nasilen – izkoreninjenja dejansko partikularnih partikularnosti, se pravi tistih, ki so imanentne, se pravi, ki imobilizirajo svoje predikate v samozadostne identitetne povezave.

Proti temu je treba, ravno narobe, zatrditi, da se nobeno univerzalno ne predstavlja kot reglementacija partikularnega oziroma razlik, pač pa prej kot singularnost, ki se odteguje identitetnim predikatom, kakršni koli so že,

to se pravi, kot singularnost, ki deluje znotraj teh predikatov, ki pa jih hkrati tudi že prečka. Proti povzdigovanju partikularnosti je treba postaviti njihovo odtegotvanje. Če pa lahko neka singularnost prek odtegotvanja pretendira na univerzalno, je to mogoče samo zato, ker igra identitetnih predikatov oziroma logika deskriptivnih vednosti o partikularnosti nikakor ne dopušča, da bi tako singularnost lahko predvideli oziroma jo mislili.

Iz tega izhajajo, da univerzalne singularnosti ni mogoče situirati v red biti, pač pa vse prej v red nenadne pojavitve. To pa že napoveduje 3. tezo.

3. Vsako univerzalno ima za svoj izvor dogodek, dogodek pa je nekaj, česar ni mogoče izpeljati iz situacijskih partikularnosti.

Povezava med univerzalnim in dogodkom je ključnega pomena. Preprosto povedano, ni težko pokazati, da je vprašanje o političnem univerzalizmu popolnoma odvisno od režima zvestobe oziroma nezvestobe, ne temu ali onemu nauku, pač pa francoski revoluciji, pariški komuni oziroma oktobru 1917 ali pa bojem za narodno osvoboditev oziroma maju 1968. Narobe pa zanikanje političnega univerzalizma, zanikanje samega motiva emancipacije zahteva še kaj več kot zgolj reakcionarno propagando. Zahteva tisto, čemur bi morali reči *dogodkovni revizionizem*. Tako je, denimo Furetovo delo, namenjeno temu, da pokaže, da je bila francoska revolucija popolnoma nepotrebna in neproduktivna, ali pa nepreštevne izjave, ki maj 1968 speljejo zgolj na nekakšno razgrajanje študentov, katerega edini cilj je spolna svoboda. Dogodkovni revizionizem namreč meri na samo zvezo med univerzalnostjo in singularnostjo. Pravzaprav se ni za to gledišče nič zgodilo / *rien n'a eu lieu que le lieu* /, predikativne deskripcije popolnoma zadoščajo, nasploh pa vrednost prisojajo strogo objektivnemu ali pa tistemu, kar se daje kot objekt. Konec koncev bi lahko rekli, da gre zgolj za mehanizme in moč kapitala ter njegovih državnih prilagoditev.

V tem primeru je živalska usoda človeštva ujeta v razmerje med predikativnimi partikularnostmi in zakonodajno splošnostjo.

To, da dogodek spočne enkratno proceduro univerzalizacije in da se v njej konstituirajo njegov subjekt, je v popolnem nasprotju s pozitivističnim parom partikularno-splošno.

Zgled spolne razlike je tu pomenljiv. Na abstrakten način je mogoče dojeti predikativne partikularnosti, ki v neki dani družbi identificirajo poziciji »moškega« in »ženske«. Kot splošno načelo bi lahko postavili, da morajo biti pravice, status, določitve in hierarhije teh pozicij urejene z zakonom, ki uveljavlja enakost. Vse to je hvalevredno, vendar ne more zakore-

niniti nobene vrste univerzalnosti v porazdelitvi predikativnih vlog. Zato da bi se to zgodilo, je nujno, da vznikne singularnost srečanja oziroma neke deklaracije, v kateri se vzpostavi subjekt, čigar preobrazba je prav v tem, da na odtegujoč način eksperimentira s spolno razliko. Tak subjekt v ljubezenskem srečanju vznikne iz razločevalne sinteze spolnih pozicij. Pravo prizorišče, na katerem se kakšna singularna univerzalnost izreče o Dvojici spolov, in konec koncev o sami razliki kot taki, je potemtakem prav ljubezensko prizorišče in zgolj ono samo. Na tem prizorišču je namreč subjektivno eksperimentiranje neločljivo od absolutne razlike. Sicer pa vemo, da so vedno in povsod ljubezenske zgodbe tiste, ki zbujajo navdušenje nad tistim, za kar gre pri igri med spoloma. In da le-te navdušujejo prav zaradi zdiferenciranih in partikulariziranih ovir, ki jim jih ta ali ona družbena formacija zoperstavlja. Ni težko videti, da je privlačnost univerzalnega prav v tem, da se odteguje oziroma da se poskuša kot a-socialna singularnost odtegniti predikatom vednosti.

Zato bi morali reči, da univerzalno napači kot singularnost in da imamo na začetku zgolj prekarnost dopolnila, katerega edina moč je v tem, da ga noben razpoložljiv predikat ne more ukloniti učeni podreditvi.

Vprašanje, ki ga je treba tu postaviti, je zato tole: na kakšno materialnost, na kakšen učinek neuvrstljive prisotnosti se v situaciji opira subjektivirajoča procedura, za katero je univerzalno globalni motiv?

4. Univerzalno se inicialno prezentira kot odločitev o neodločljivem.

To točko je treba skrbno osvetliti.

Z »enciklopedijo« bomo poimenovali splošni sistem predikativnih vednosti, notranjih neki situaciji, denimo tisto, kar vsi vemo o politiki, o spolih, o kulturi ali umetnosti, o tehnikah itn. Vrednosti nekaterih reči, izjav, konfiguracij, diskurzivnih fragmentov ni mogoče določiti, če izhajamo iz enciklopedije. Njihova vrednost je negotova, neulovljiva, anonimna. Tvorijo rob enciklopedije. To je vse tisto, kar sodi v dvoumni red: morda ja, morda ne. To je tisto, o čemer je mogoče neskončno govoriti pod pogojem, ki je tudi sam enciklopedičen, to je pod pogojem ne-odločitve. Prisila vednosti glede te točke zahteva, da se ne odločamo. Denimo, tako kot se danes ni mogoče odločati o Bogu. Prav radi se strinjamo, da morda »nekaj« obstaja, ali pa tudi ne. Bog ima v naših družbah nedoločljivo eksistenčno vrednost ohlapne duhovnosti. Ali pa o možnem obstoju »drugačne politike«. O njej se sicer govori, toda ni videti, da bi se kaj dogajalo. Ali pa: ali so delavci brez dokumentov, ki delajo tu, v Franciji, sestavni del te dežele, Francije? So od

tukaj? Po eni strani prav gotovo, saj delajo in živijo tu. Po drugi strani pa spet ne, ker nimajo dokumentov, ki bi dokazovali, da so francoski legalni državljani. Beseda »ilegalen« označuje negotovost vrednosti oziroma ne vrednost vrednosti. Ljudje, ki so tu, niso dejansko od tukaj. Zato jih je torej mogoče izgnati, to se pravi, po možnosti izpostaviti ne-vrednosti (delavske) vrednosti njihove navzočnosti.

V temelju je dogodek tisto, kar odloča na področju enciklopedične neodločljivosti. Natančneje, dogodek ima implikativno obliko tipa: $E \rightarrow d(e)$, kar je treba brati: vsaka dejanska subjektivacija dogodka, ki izgine v svoji pojavitvi, implicira, da je bil e , ki je neodločljiv v situaciji, vendarle odločen. Taka je denimo zasedba cerkve sv. Bernarda, kjer ljudje brez dokumentov javno razglašajo svoj obstoj in hkrati določijo vrednost tistih »brez papirjev«, kjer odločajo o tem, da so tisti, ki so tukaj, hkrati tudi od tukaj, in kjer zatorej beseda »ilegalen« zgubi vsak pomen.

Redkli bomo, da je e dogodkovna izjava. V skladu z logičnim pravilom ločitve, lahko vidimo, da odprava dogodka, katerega bit je vsa v izginotju, vendarle dopušča, da vztraja dogodkovna izjava e , ki jo dogodek implicira kot tisto, kar je hkrati:

- realno situacije (saj je že bil tam)

- vendar pa ujeta v radikalno spremembo vrednosti, saj je bil poprej neodločljiv, zdaj pa je odločen. Ali, še drugače povedano: poprej ni imel vrednosti, zdaj pa jo ima.

Rekli bomo torej, da je inavguralna materialnost neke univerzalne singularnosti dogodkovna izjava. Fiksira sedanost subjekta-misli, iz katerega se tke univerzalno.

Tako od ljubezenskega srečanja, za katero izjava »ljubim te« na ta ali oni način fiksira subjektivni prezens, in to prav v tem, ko so same okoliščine ljubezenskega srečanja samega izbrisane. S tem pa je neodločljiva disjunktivna sinteza odločena, inavguracija njenega subjekta pa fiksirana s konsekvencami dogodkovne izjave.

Tako bomo rekli, da je vsaka dogodkovna izjava, ne glede na to, kakšni so njena forma, propozicija, njeno delo, konfiguracija ali njen aksiom, po svoji strukturi deklarativna. Implicirana v sami pojavitvi-izginotju dogodka, taka izjava izjavlja, da je neodločljivo bilo odločeno oziroma da je brez vrednosti dobilo neko vrednost. Na to deklaracijo pa se navezuje konstituiran subjekt, prav ta deklaracija pa tudi odpre možni prostor za univerzalno.

Poslej gre zgolj za to, da naj bi se univerzalno razgrnilo, pač pa za to, da je konsekvентno glede na dogodkovno izjavo. Se pravi, da iz nje potegne posledice v situaciji.

5. *Struktura univerzalnega je implikativna.*

Pogosto je na idejo univerzalnosti naslovljen očitek, da je vse, kar obstaja, oziroma vse, kar si je mogoče predstavljati, mogoče speljati na posebne pogoje in na interpretacije, ki jih vodijo različni interesi oziroma sile. Tako naj ne bi bilo mogoče univerzalno zapopasti razlike, kolikor je namreč neogibno, da je to zapopadenje spolno obeleženo, pač glede na to, ali nekdo zaseda položaj »moškega« ali položaj »ženske«. Tako denimo tudi različne kulturne skupine poimenujejo produkcije brez vsakršnega skupnega imenovalca »umetniška dejavnost«. Tako naj tudi matematična propozicija ne bi bila intrinzično univerzalna, saj je njena veljavnost odvisna od aksiomov, ki jo podpirajo.

Vendar pa ta hermenevtični perspektivizem pozablja, da se vsaka univerzalna singularnost predstavlja kot mreža posledic neke dogodkovne odločitve. Tisto, kar je univerzalno, se vedno daje v obliki $e \rightarrow p$, kjer e označuje dogodkovno izjavo, p pa posledico oziroma zvestobo. Samo po sebi se razume, da za tistega, ki zanika odločitve, ki bi se nanašala na e , za tistega, ki e reaktivno reducira na njegov status neodločljivosti, navsezadnje za tistega, za katerega mora tisto, kar je dobilo vrednost, ostati brez vrednosti, da torej za tega implikativna forma nikakor ne narekuje, da je konsekvence p dobra. Vendar pa mora tudi sam priznati univerzalnost same implikacije. Z drugimi besedami, če subjektivirate dogodek v luči njegove izjave, potem so nujne izumljene konsekvence.

V tem oziru ostaja apolog iz Platonovega *Menona* brez primere. Če suženj ne ve ničesar o dogodkovni utemeljitvi geometrije, potem ne more validirati konstrukcije dvojnega kvadrata iz danega kvadrata. Če pa mu vendarle posredujemo osnovne danosti in če pristane na to, da subjektivira prenos, potem bo subjektiviral tudi zadevno konstrukcijo. Implikacija, ki vpiše to konstrukcijo v sedanost, kakor jo vzpostavi vznik geometrije pri Grkih, je potemtakem univerzalno veljavna.

Kdo bi lahko rekel: prav lepo ste si olajšali delo, ko ste za zgled vzeli matematično dedukcijo. Nikakor ne. Vsaka univerzalizirajoča procedura je implikacijska. Izpričuje posledice glede na dogodkovno izjavo, ki fiksira izginuli dogodek. Protokol subjektivacije, če se začne s to izjavo, je že zaradi tega zmožen izumiti posledice in jih izločiti kot univerzalno prepoznavne.

Reakcijska denegacija samega dogodka, maksima »nič se ni zgodilo«, je nedvomno edino sredstvo, s pomočjo katerega je mogoče spodbijati univerzalno singularnost. Kajti tako zanihanje diskvalificira posledice in izniči sedanost procedure. Četudi je po drugi strani nezmožna izničiti samo uni-

verzalnost implikacije. Če je, denimo, francoska revolucija od leta 1792 naprej radikalni dogodek, ki ga je utrdila imanentna deklaracija tega, da je revolucija kot taka politična kategorija, potem je res, da državljana lahko konstituirata zgolj dialektika Kreposti in Terorja. Te implikacije ni mogoče spodbijati in je kot taka univerzalno prenosljiva, denimo, s pomočjo Saint-Justovih spisov. Seveda pa v primeru, da revolucija ni nič, tudi krepost kot subjektivna drža ne obstaja, teror pa ostane zgolj kot neko popolnoma nesmiselno dejstvo, o katerem je mogoče izreči zgolj moralno sodobo. Politika je izginila. Ne pa tudi univerzalnost implikacije, ki jo nosi.

Glede te točke pa nikakor ni umestno govoriti o konfliktu interpretacij. To pa je že naša 6. teza.

6. Univerzalno je univokno.

V tisti meri, v kateri je subjektivacija subjektivacija konsekvenc, je mogoče govoriti o univokni logiki zvestobe, ki konstituira univerzalno singularnost.

Tu se je treba spet povzpeti do dogodkovne izjave. Spomnimo se, da taka izjava kroži v situaciji kot neodločljiva entiteta. Konsenz obstaja tako glede njenega obstoja kakor tudi glede njene neodločljivosti. Ontološko gledano, je taka izjava ena izmed mnoštvenosti, ki tvorijo situacijo. Logično gledano pa ima posredniško, ne odločeno vrednost. Tisto, kar se dogodkovno dogaja, ne zadeva ne bit, za katero gre v dogodku, ne pomen te izjave, pač pa zgolj to, da bo bila odločena oziroma da bo bila odločena kot resnična, medtem ko je prej bila zgolj neodločljiva. Ali še drugače povedano, ker nima signifikativne vrednosti, bo dobila izjemno vrednost. Tak je, denimo, status ilegalnega priseljenca, ki v cerkvi sv. Bernarda pokaže, da obstaja.

Drugače povedano, tisto, kar zadeva izjavo, kakršna je implikativno ujeta v dogodkovno izginotje, sodi v red *dejanja* in ne v red biti ali pomena. In prav ta register dejanja je univoken. Zgodilo se je, da je bila izjava odločena, to pa je nekaj, kar se odteguje vsakršni interpretaciji. Izhaja iz ja ali ne, nikakor pa ne izhaja iz dvoumnega mnoštva pomenov.

V resnici pa gre za logično dejanje, z Rimbaudom bi lahko rekli, da gre za logični upor. Tisto, kar je predhodna logika ohranjala v neodločljivosti oziroma brezvrednosti, dogodek odloči v prid resnice oziroma eminentne vrednosti. To pa seveda ni mogoče, razen če se vsa logika situacije postopoma ne spremeni, izhajajoč iz univoknega dejanja, ki modificira vrednost ene izmed sestavin situacije, ne da bi zato bila spremenjena tudi njena množtvena bit. Narobe pa je lahko njeno logično prikazovanje, sistem evaluacije

in povezav med množvi, zelo temeljito spremenjen. Prav ta pot te mutacije pa tudi tvori univerzalizirajočo diagonalo enciklopedije.

Teza o dvoumnosti univerzalnega dejansko napotuje univerzalno singularnost na splošnosti, ki razsojajo o partikularnostih. Zapopade zgolj logično dejanje, ki univerzalno in univokno sproži transformacijo vsakega prikazovanja.

Kajti vsako univerzalno singularnost je mogoče definirati takole: dejanje, ki se s tem, da se naveže na subjekt-misel, pokaže zmožno sprožiti postopek radikalne modifikacije logike in s tem tudi tistega, kar se prikazuje, toliko kolikor se prikazuje.

Ta modifikacija seveda ni nikdar dokončana. Kajti začetno univokno dejanje, ki je zmerom lokalizirano, spodbuja zvestobo, se pravi invencijo konsekvenc, ki je tako neskončna kot tudi sama situacija. To pa napotuje na 7. tezo.

7. Vsaka univerzalna singularnost je nedokončna oziroma odprta.

Edino pojasnilo, ki ga zahteva ta teza, zadeva medsebojno povezavo subjekta kot lokalizacije univerzalne singularnosti in neskončnega kot ontološkega zakona množstvene biti. Glede te točke je mogoče pokazati, da obstaja med filozofi končnosti na eni strani in negacijo univerzalnega, to je relativizmom, diskreditiranjem pojma resnice, bistvena sokrivda. Povzemimo to v obliki ene same maksime: prikrito nasilje, arogantno vsiljevanje prevladujoče koncepcije človekovih pravic izvirajo iz tega, da so te pravice v resnici pravice končnosti in, konec koncev, kot to pokaže stalna tema demokratične evtanazije, pravice smrti. Dogodkovna koncepcija univerzalnih singularnosti pa zahteva, da so človekove pravice pravice neskončnega, kot je opozoril Jean-François Lyotard v *Le différend*. Ali, še drugače povedano, da so pravice neskončne afirmacije. Še bolj natančno bi to lahko povedali takole: da so pravice generičnega.

8. Univerzalnost ni nič drugega kakor zvesta konstrukcija neskončnega generičnega množstva.

Kaj je treba razumeti z generično množstvenostjo? Nič drugega kakor podmnožico situacije, ki je ne določa noben predikat enciklopedične vednosti, se pravi, množstvo, pri katerem pripadnost temu množstvu, to je, biti njegov element, ne izvira iz nobene identitete, nobene posebne lastnosti.

Če je univerzalno za vse, je to treba vzeti natanko v tistem pomenu, v katerem vpisovanje vanj ni odvisno od nobene posebne določitve. Tako je univerzalno političnega zbiranja, ki je univerzalno zgolj zaradi svoje indiference do družbenega, nacionalnega, spolnega ali generacijskega izvira. Tako je univerzalno ljubezenskega para, ki je univerzalen zgolj v tisti meri, v kateri proizvede nedeljivo resnico o razlikah spolnih pozicij. Tako je univerzalno znanstvene teorije, ki je univerzalna zgolj v tisti meri, v kateri v svojem razgrinjanju izbriše vsako znamenje svoje provenience. Tako je univerzalno umetniških konfiguracij, katerih subjekti so dela in kjer je avtor, ko je ugotavljal že Mallarmé, odpravljena partikularnost. Tako da je mogoče reči, da sta eksemplarični, inavguralni konfiguraciji, kakršni sta *Iliada* in *Odiseja*, taki, da lastno ime, ki ju podpira, Homer, v zadnji instanci ne napotuje na nič drugega kot na odsotnost vsakega subjekta.

Univerzalno potemtakem vznikne glede na naključje suplementa, pu sti za seboj kot sled izginotja dogodka, ki jo utemeljuje, zgolj ločeno izjavo, iniciira svojo proceduro v univoknem dejanju, s pomočjo katerega je odlo čena vrednost tistega, kar poprej ni imelo nobene vrednosti, naveže na to dejanje subjekt-misel, ki si izmisli njegove posledice, zvesto konstruira ge nerično neskončno množstvo, ki je v sami svoji odprtosti tisto, glede česar je Tukidid razglasil, da bo – za razliko od zgodovinske partikularnosti pelo poneške vojne – napisana zgodovina te vojne: κτήμα εἴς αἰ, »pridobitev za vedno«.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

Jacob Rogozinski *Ostanek univerzalnega*

Za začetek bi rad navedel tri utemeljitvene besede našega sveta. Prvo tvorita dve besedi, *isonomia* in *isegoria*, s pomočjo katerih so Grki označevali enakost vseh državljanov pred zakonom, priznavanje enake pravice do sodelovanja pri izvrševanju oblasti in do razpravljanja. Drugo najdemo v *Pismih Galačanom*: »Ni ne Juda ne Grka, ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.«¹ Temu dodajam še tretjo izjavo, 1. člen *Deklaracije* iz l. 1789: »Vsi ljudje se rodijo in ostanejo svobodni in enaki pred zakonom«. Znane besede, ki pričajo o temeljni usmeritvi naše zahodne civilizacije. Besede emancipacije, pri čemer vsaka izmed njih na svoj način priča o upiranju zatiranju – pa naj gre za upiranje starodavnim monarhijam, poganskemu cesarstvu ali pa despotizmu po božjem pravu. Besede enakosti, ki kličejo k idealu univerzalnosti, idealu univerzalne skupnosti, ki je (vsaj načeloma) utemeljena na priznavanju enake pravice, enakega dostojanstva ljudi, in to ne oziraje se na vse razlike glede na rojstvo, spol, družbeni status. Po pravici povedano ni videti, da bi ta ideal zadeval grško *isonomia*, ki je bila, kot je znano, omejena zgolj na svobodne, avtohtone državljane moškega spola. Vendar bi se ta pripomba lahko našala tudi na drugi dve utemeljitveni besedi. Pri teh utemeljitvenih besedah gre namreč vsakič za to, da zamejijo obzorje skupnosti, ki se ji pravi polis, cerkev ali pa republika, pri čemer pa sklicevanje take skupnosti na univerzalnost neasimilizabilnega ostanka, izključenega iz skupnosti, vztrajno postavlja pod vprašaj njeno univerzalnost, ne glede na to, ali se temu preostanku enkrat reče suženj, ženska oziroma metek, drugič pa Jud oziroma heretik, na koncu pa še proletarec. Njihova univerzalnost se tako utegne skrčiti na »slabo univerzalnost«, o kateri govori Hegel, na še »partikularno« univerzalnost, ki dopušča zunaj sebe Drugo partikularno, ki se mu ga ne posreči integrirati, dialektično »odpraviti«.

Vseeno pa bi bilo narobe, če bi ta preostanek izenačili s pozabljenimi neke skupnosti, s tistimi, ki jih ideal univerzalne emancipacije, ki jo razvoj dogodkov postavi na laž, pusti tako rekoč za seme. Ko se sklicujemo na nuj-

¹ Pisma Galačanom (3.28). Navedeno po *Sveto pismo Stare in Nove Zaveze*, slovenski standardni prevod, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996.

ni razorak med idealom in »dejanskostjo«, se ognemo temu, da bi postavili pod vprašaj sam ideal, hkrati s tem pa se brez truda prepričamo v svoj prav. Nam pa gre za nekaj drugega, za to namreč, kako pojasniti, da vzpostavitev teh skupnosti vsakič znova porodi preostanek, saj se te skupnosti prav v imenu svojega univerzalnega projektka nasilno obrnejo proti tej upirajoči se singularnosti in jo poskušajo izničiti. V tem pomenu bi lahko rekli, da nasprotje univerzalnega ni sam status partikularnega – »naravna« neenakost oziroma hierarhija – pač pa prej uničenje singularnega: preganjanje, teror. Tako neskončno preganjanje Židov med krščanskim srednjim vekom podeli tako rekoč za nazaj zlovesči smisel prvemu delu pavlovske izjave (*ne Jud, ne Grk...*). Ostanek republikanske institucije ravno tako ne more biti zgolj tisti, ki je izključen iz »buržoazne pravice«, proletarec, marveč najprej in predvsem žrtev revolucijskega terorja, pa naj se poimenujejo sumljivi, agenti tujine ali pa sovražniki ljudstva. Ali ta krvavi preobrat ideala priča o neuspehu univerzalnega? Ali je ta neuspeh neogibna usoda vsake skupnosti, ki si prizadeva za »univerzalnost«? Ali to pomeni, da bi se morali, kot nas spodbuja nova doksa, sprijazniti z neenakostjo, z izključitvijo, z zatiranjem? Prav gotovo ne. A nemogoče je spregledati učinke zgodovinsko zastavljenih idealov katolištva oziroma republikanske enakosti. To pa nas hkrati obvezuje, da raziščemo konstitucijo skupnosti in preostanka, ki ga izloča.

Četudi je res, da je seveda taka konstitucija vsakokrat posebna, jo je vseeno mogoče obravnavati v luči enega samega modela: v vseh treh primerih, ki smo jih omenili, se utemeljitev skupnosti upodobi v obliki živega telesa. Gre za organsko enotnost telesa, ki določa idealno strukturo grške *polis*, kot lahko vidimo pri Platonu in Aristotelu; po drugi strani pa se je tudi cerkev, in to že v Pavovih pismih, upodabljala kot »mistično telo,« čigar »glava je Kristus«. To paradigmo najdemo, četudi veliko bolj diskretno, že v *Družbeni pogodbi*, temeljni referenci francoske revolucije, a tudi pri Siyéèsu in Billaud-Varennu, torej v govorih ključnih teoretikov te revolucije.² Vsi ti zglede kažejo, da utemeljitev skupnosti v obliki telesa pusti vsakič nekakšen preostanek, nekakšen izmeček, od katerega se mora telo ločiti, zato da bi ohranilo svojo enotnost, tisto namreč, kar Platon v *Državi* označi kot »gangrenast ud«, katerega amputacija je nujna za preživetje države, v *Pismih Rimljanom* pa je označeno kot »veje z oljke« Izraela, ki jih je treba »zaradi nevere odrezati«. Kako naj to pojasnimo? Ali je nujno, da se vsaka človeška skupnost upodablja kot telo? Ali se je mogoče ogniti temu, da bi to kolektivno

² V zvezi s tem vprašanjem bi radi napotili na našo študijo »Comme les paroles d'un homme ivre...«, objavljeni v *Cahiers de philosophie* št. 18, 1994-95 (slovenski prevod: »Kot besedičenje pijanca...«, *Problemi* 6/1995, letnik XXXIII, prevedel Uroš Grilc), kakor tudi na »Etranger parmi nous«, *Césure* št. 9, 1995.

telo izločilo izmeček, slab ostanek, ki ga je treba izvreči? Mar si ne bi mogli zamisliti dručnih upodob skupnosti, drugačnih inaič telesa, drugačnega razmerja do preostanka skupnosti, ki ne bi bil več v nasprotju z njenim razglašnim ciljem, da namreč postane univerzalna?

To vprašanje je nedvomno preveč zapleteno in obsežno, da bi lahko že v okviru pričujoče razprave dal odgovor nanj. Tu bi rad samo nakazal smer raziskave, pot, ki bi nam lahko omogočila, da se približamo temu, kar je predmet našega razpravljanja. Tu mi bo zato šlo predvsem za to, da zoperstavim zahodno prizadevanje po univerzalni skupnosti z drugačnim načinom institucije, ki ne uresničuje enakosti, pač pa strogo hierarhijo, model torej, ki se ne utemeljuje na idealu vedno širše integracije, pač pa na diskriminaciji, na kar najbolj dosledni izključitvi. Tako kot naš svet se namreč tudi ta svet konstituiral tako, da obmeji in izloči neki ostanek. A za razliko od našega sveta ta drugi svet v tem ostanku ne vidi znamenja za neuspeh svojega utemeljitvenega projekta, pač pa vse prej njegovo dosledno uresničitev. Ta Drugi Zahoda, ta kultura, ki nam je tako blizu (tako po svojem izviru kakor po svojem jeziku) in hkrati tako oddaljena, je dala svojim izključenim ime, ki je tudi samo postalo univerzalno: *parija*. S tem imenom poimenuje namreč indijska družba nečisti ostanek svoje skupnosti. Ali, rajši, tako ga je poimenoval Zahod, pri čemer je treba pripomniti, da je bil že od začetka slep za pravi pomen te besede. V resnici ta beseda označuje, denimo v tamilski deželi, kategorijo Nedotakljivih, ki naj bi med verskimi slovestnostmi oziroma žalnimi obredi igrali na *paria*, na boben iz volovskega usnja.³ Od tod tudi ime *paraiyar* – dobesedno: »bobnarji«, ki so ga dali kasti, katere del so. Skrajšano v »parija«, je to ime že od 18. stoletja naprej služilo evropskim kolonizatorjem zato, da so opredelili celoto Nedotakljivih, tistih torej, ki so se jim zdeli zaslužnjeni in prezirani, tisti, ki so ostali »zunaj kasti«. Poznamo usodo te besede: na koncu je kar brez razlike označevala vse preklete sveta, vse ponižane in izključene, pri čemer je zgubila vsak stik s svojim izvirnim pomenom, ki je, če naj še enkrat ponovim, obreden. Kolonizatorjev pogled je na ta način zamračil prav položaj indijskega »parija«, s tem ko je v njem videl zgled za popolno izključitev, izvrženje iz družbenega reda. Nedvomno so *paraiyar* z juga Indije izključeni. Sicer pa že njihovo ime opozarja na simbolni pomen te izključitve, saj je iz teh ljudi naredila Nečiste, Nedotakljive prav nečistost usnja njihovih bobnov. A zato še ne bomo sklepali, da so popolnoma izključeni: njihovo ime, prav to ime, ki nosi znamenje njihove izključitve, hkrati že nakazuje, da opravljajo nujno

³ Tu opozarjam na lepo knjigo Viramma, Josiane in Jean-Luc Racine, *Une vie pariale - rivre des asservis, Inde du Sud*, Plo, »Terre humaine«, 1995.

obredno funkcijo in da zasedajo določeno mesto v hierarjiji kast. Bolj pozorna analiza indijskega sistema kast bi zato vse prej utegnila postaviti pod vprašaj naše pojmovanje »izključitve«, naše nagnjenje, da bi drugo drugi ostro zoperstavljali »integracijo« in »izključitev«.

Po pravici povedano nas že samo dejstvo, da govorimo o »kastah«, o »kastnem sistemu« napeljuje na to, da napačno pojmujeemo indijsko dejanskost, to se pravi, da vanjo projiciramo nekonsistenten pojem, zaznamovan z zahodnim etnocentrizmom. Dejansko so ta pojem skovali Portugalci z izrazom iz njihovega lastnega jezika, ki označuje »čisto« oziroma »brez mešanja«, zato da bi z njegovo pomočjo na ironičen način, pomešan s prezirom, označil brahmanski red, nato pa, širše, tudi druge družbene skupine, ki so naseljevale osvojeno ozemlje. Toda vedeti je treba, da v nobenem izmed indijskih jezikov ne najdemo ustreznega izraza. V nekem smislu indijska civilizacija ne pozna »kaste«, kajti ta dvoumni pojem dejansko zajema dve zelo različni kategoriji: *varna* in *jati*. Tisto, kar Zahodnjaki pogosto napačno označujejo kot »štiri kaste« tradicionalne indijske družbe: svečeniki ali brahmani, vojščaki, kmetje, trgovci in obrtniki, ter služabniki, so v resnici *varna* (dobesedno »barve«). Od teh štirih »stanov«, ki – z izjemo brahmanov – že stoletja ne obstajajo več v svoji »čisti« obliki, je treba ločiti pisano množstvo *jatijev*, teh dednih in endogamih skupnosti, praviloma pripisanih nekemu določenemu poklicu oziroma opravilu in katerih medsebojna razmerja so določena po strogih načelih ločitve, delitve dela in hierarhične podreditve.⁴ Po pravici povedano so ti *jatiji* tisti, ki tvorijo prave »kaste« (če nam je res do tega, da uporabimo ta izraz).

Vprašanje statusa Nedotakljivih v tako imenovanem »kastnem sistemu« zahteva, da ga ponovno preučimo v luči temeljne distinkcije med *varna* in *jati*. Z vidika tistih, ki sodijo v kategorijo *varna*, je mesto Nedotakljivih dejansko mesto Izključenega, torej tistega, ki je zunaj sistema oziroma brez statusa, lahko bi rekli Brezimmnega. Kanonični spisi dejansko odločno potrjujejo našo tezo, da »ne obstaja peta *varna*,« saj kategorije, ki so nižje oziroma tuje štirim stanovom, označujejo s pomočjo parafraz, kakršne so, denimo, »Izključeni,« »Poslednji,« »Tisti, ki so zunaj« ali pa »Tisti, ki jedo pse«.⁵

⁴ Izraza *jati* ni lahko prevesti, saj označuje tako živalsko oziroma rastlinsko »vrsto« in nedvomno izvira iz sanskrskega izraza *jan* (grški *genos*, latinski *genus* oziroma *gens* bi potemtakem pripadala isti družini): gre torej za skupek posameznikov »iste vrste«, za skupek »istorodnih«. Glede razmerij med *varna* in *jati*, brati J. Filliozatova dela, zlasti »Les divisions sociales de l'Inde« in G. Olivierovo *Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde*, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1961 kakor tudi izjemno zanimivo delo G. Deleuryja, *Le modèle indien*, 1977, ponovno izdano pri Kailash, 1993, str. 43-103.

⁵ Zdi se, da je prav to dobesedni pomen izraza *chandala*. Pridevnik »nedotakljivi« (*asprasya*) je veliko novejši: ni ga mogoče zaslediti pred 12. stoletjem.

Četudi izgnani iz *varna*, se ti posamezniki brez vsakršnih težav vključujejo v kompleksno hierarhijo *jatijev*, ki dejansko vključuje zelo veliko število »kast« in »podkast« Nedotakljivih z natančno določenimi funkcijami. Togi zapori sistema *varna*, ki določa idealno strukturo »hindujskega modela« in mu podeljuje simbolno konsistentnost, ustreza skoraj brezmejna odprtost dejanske mreže *jatijev*, ki omogoča vključitev tistih, ki naj bi jih sistem izključeval. S tem ko artikulacija med *varna* in *jati* dá prostor tej strukturi, potem takem dejansko podeli posebno mesto Nedotakljivim: le-ti niso niti popolnoma integrirani, niti popolnoma izključeni, pač pa so hkrati zunaj in znotraj družbenega reda, odrinjeni na njegove meje oziroma rob, potisnjeni v položaj zunanje notranjosti oziroma, če že hočete, *ekstimmnosti*.

Sicer pa je povsem mogoče, da te skupnosti, ki so dozdevno marginalne, v resnici opravljajo izjemno pomembno funkcijo, namreč funkcijo simbolne oporne točke, identifikacijskega tečaja, ki je za oporo celotni strukturi. Številne teorije so si prizadevale pojasniti izvir in organizacijo hindujskega »kastnega sistema«. »Rasnim« blodnjam, ki so bile v modi na začetku stoletja, so sledile predvsem socio-ekonomske teorije, ki so »kaste« prilile družbenim razredom, vendar pa jim tako kot tistim teorijam, ki so jim predhodile, spodleti, ko hočejo pojasniti njihov specifičen značaj. Nedvomno zato, ker minimizirajo ali pa zanemarijo neko temeljno značilnost tega sistema, namreč njegovo religiozno razsežnost, se pravi njegovo *simbolno* razsežnost, ki jo pre nagljeno reducirajo na »ideološko« upravičevanje razmerij dominacije in eksploatacije. Prav narobe pa antropolog Louis Dumont v svoji danes že klasični študiji izpostavi to simbolno razsežnost, s tem ko zatrdi, da je religiozno »univernalni izrazni način« in poslednji temelj indijske družbene organizacije, da je njena »religiozna govorica govorica hierarhije, hierarhija pa je ... hierarhija čistega in nečistega«. ⁶ Po Dumontovem mnenju je celoten sistem »utemeljen na nujnem in hierarhiziranem obstoju« dveh »enako nujnih« in neločljivih tečajev: tečaja Čistosti, kakor ga reprezentirata brahman oziroma sveta žival – krava – s katero se brahman ritualno identificira, in nasprotnega tečaja Nečistosti, kot ga inkarnira Nedotakljivi. ⁷ Kompleksna organizacija kategorij *varna* in *jati* temelji tako konec koncev na tej izvorni bipolarnosti brahmana in parija, na tem simbolnem razcepu čistega in nečistega ki, ponavljajoč se na vseh ravneh, podpira hierarhično stratifikacijo vmesnih kategorij. Relativna stopnja čistosti vsake skupine se dejansko določa glede na tečaj absolutne čistosti, ki jo utele-

⁶ *Homo hierarchicus – le système des castes et ses implications*, Gallimard, Pariz 1966, 1995, str. 141. A prav v trenutku, ko sem zapisa l te vrstice, sem zvedel za smrt Louisa Dumonta (novembra 1998). Učenjak, mislec je umrl, njegovo delo bo živelo...

⁷ *Op. cit.*, str. 65 in 77-78.

ša brahman, in glede na konkretno vedenje brahmanov do tega tečaja⁸ – tako kot je tudi njegova stopnja nečistosti odvisna od njegove večje ali manjše razdalje od Nedotakljivih. Slednji potemtakem konstituirajo tako kot brahmami nujno referenčno osišče, nekakšen preizkusni kamen, ki omogoča vsaki skupini, da se sama natančno situira in da s tem situira tudi druge na hierarhični družbeni lestvici. Če brahman uteleša ideal najvišje čistosti, pozitivni tečaj za identifikacijo vseh drugih kast, pa Nedotakljivi reprezentira njihov *negativni identifikacijski* tečaj,⁹ žarišče zavrženosti, ki, tako kot njegov nasprotek, podpira enotnost družbenega telesa.

Položaj tistih, ki sodijo v kategorijo parij in sam njihov obstoj je potemtakem neposredno odvisen od simbolne določitve nečistosti. Tako kot številne druge kulture tudi hindujska tradicija išče pglavitne vire nečistosti v telesnem izločanju: ekskrementih, slini, menstrualni krvi kakor tudi v skrajni umazaniji, do katere pride zaradi stika s smrtjo oziroma s trupli. Zdi se nam, da se po tem, kako opredeljuje Umazanijo, ne razlikuje od drugih tradicij (grške ali hebrejske, denimo), pač pa se razlikuje po tem, da umazaniji pripisuje skrajno nalezljiv značaj, saj verjame, da se je umazanija zmožna prenašati celo s pomočjo neživih predmetov (posode, hrane...), in to ne samo v neposrednem stiku, marveč tudi na daljavo (s pogledom, senco, ali celo z golo navzočnostjo Nečistega). Tako da je videti, da je *hindujsko telo*, hindujska upodobitev Telesa – tako individualnega kakor tudi kolektivnega – še posebej izpostavljena grožnji Umazanije: po eni strani samo telo nenehno izloča umazanijo iz svoje notranjosti, po drugi pa ga le-ta nenehno naskakuje od zunaj. Zdi se, kakor da bi bilo za Hindujce čisto »nemočno spričo nečistega,«¹⁰ nenehno mu grozi, da bo okuženo, potopljeno v nečisto. To pa nedvomno prispeva h krepitvi predstave o stalni, neprizanesljivi umazaniji, ki je nobena žrtev, nobena *catharsis* ne moreta sprati, kakor tudi krepri prizadevanja, da bi to stalno nečistost pripisali neki posebni človeški skupnosti.

⁸ Zato da bi določili stopnjo čistosti neke vmesne skupine, je dejansko treba vsakič ugotoviti, ali brahmami sprejmejo ali ne sprejmejo vodo ali hrano članov te skupine, ali jih stik z njimi umaže ali ne, ali sprejmejo, da opravljajo zanje obrede, v katere prostore njihovega domovanja smejo vstopiti, s katerimi izrazi pozdrava se obračajo nanje, ali pričakujejo, da bodo pozdravljeni itn.

⁹ Freud je, denimo, omenil možnost »negativne« identifikacije, ki je pendant pozitivne identifikacije »množice« z njenim Vodjo in ki je ravno tako zmožna zacementirati družbeno vez: »sovrastvo do neke osebe ali institucije bi v tem primeru imelo prav tako združujoč učinek in bi ustvarjalo podobne čustvene vezi kot pozitivna privrženost.« »Množična psihologija in analiza jaza,« v *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 34.

¹⁰ *Homo hierarchicus*, str. 180.

»Tisti, ki se je dotaknil nekega *chandala*, žensko, ki ima mesečno perilo, ... porodnico, truplo, se mora očistiti z vodo:«¹¹ na ta način namreč *Manujevi zakoni* (tisti zakoni, ki so bili tako všeč Nietzscheju...) priličijo *chandal* nečistim izločkom, občasni nesnagi, ki so posledica žalovanja, poroda, menstruacije, vendar s to bistveno razliko, da nečistost nekega *chandala* ni prehodna, saj ga nič ne more očistiti od te Nesnage, *ki je on sam*.¹² In tako je kontaminacija s tako nesnago videti neustavljiva, skorajda brezmejna. Budistične *Jataka*, ki so nekaj stoletij starejše od *Manujevih zakonov*, denimo pripovedujejo o dveh mladih dekletih iz zelo visokih kast, ki sta od daleč zagledali *chandalaja*, zunaj mestnih obzidij. Pri priči sta stekla domov, da bi si umili oči in jih tako očistili... Ta obsedenost z okuženostjo, ki je značilna za hindujsko kulturo, nam pomaga, da bolje razumemo prepovedi in skrajno prisilne zapovedi, ki so bile – pač odvisno od pokrajine in obdobja – naložene Nedotakljivim. Včasih so te prepovedi in zapovedi mejile že kar na norost: nedotakljivom je tako prepovedano gledati brahmana med tem, ko opravlja daritev, ko moli ali pa jé, ravno tako jim je prepovedano, da bi s svojo senco oplazili hišo kakega brahmana, se približali brahmanu na manj kot 124 čevljev oziroma članu kake druge višje kaste na manj kot 74 čevljev, nekaterim *jati*, ki naj bi bili še posebej nečisti, je bilo denimo prepovedano, da se pokažejo pri dnevni svetlobi, da hodijo ali delajo med sončnim vzhodom in polnočjo; po drugi strani pa jim je bila naložena obveznost, da o svojih otrocih oziroma o svojem lastnem telesu ne govorijo drugače kakor v slabšalni in žaljivi govorici, da nosijo zvončke, zato da druge posvarijo, da se jim približujejo, da držijo roko pred usti, ko govorijo, ali da imajo okoli vratu obešen pljuvanik, da ne bi onesnaževali s svojo slino, da hodijo skoraj nagi, zato da ne bi onesnaževali z dotikom svoje obleke, in da ne nosijo drugega kot »oblačila mrtvih.«¹³ ... Tako bi lahko rekli, da je Nedotakljivi manj umazan človek kot človek-umazanija, človek-izmeček, Nečistost, ki je postala človek – tak se nam namreč kaže parija.

Velikokrat so že poskušali pojasniti obstoj Nedotakljivih, sklicujoč se pri tem na funkcijsko nujnost, da se nekaterim naložijo opravila, kjer prihajajo v stik z najhujšimi oblikami nečistosti. Vseeno pa bi se morali vprašati, ali funkcijska nujnost »specialistov za nečistost« zadosti pojasni nastanek in vztrajanje nedotakljivosti, ali le-ta ne izvira vse prej iz simbolne nuj-

¹¹ *Lois de Manu* V-85, prev. Loiseleur-Deslongchamps, Société Asiatique, 1833.

¹² To zelo dobro kaže tamilski izraz, ki še danes označuje Nedotakljivega: *Tintatavan*, »tisti-ki-nenehno-onesnažuje«.

¹³ Cf. C. Bouglé, *Essais sur le système des castes*, 1908, PUF, 1969, str. 20f. kot tudi R. Hutton, *Les castes de l'Inde*, francoski prevod Payot, 1949, str. 80-100 in R. Deliège, *Le système des castes*, PUF, 1993, str. 59-64.

nosti utemeljitve družbene hierarhije na razkoraku med dvema nasprotujočima si tečajema identifikacije. Kakor koli že, naj je pariju naloženo, da opravlja funkcijo zaščite pred grožnjo nečistosti ali pa da nastopa kot negativna referenčna točka, ki naj bi vsakomur omogočila, da se umesti na hierarhični lestvici, njegova naloga je najprej in predvsem ta, da *utrudi zavrženost*, s tem da jo uteleša. S tem da se identificira z Zavrženim, le-temu dá tudi mesto, obličje in ime, »zabetonira« ga v njegovi ekstimmnosti, a ravno s tem pa mu onemogoči, da bi kontaminiral celotno družbeno telo in uničil načelo, na katerega se opira hierarhija. To pa za nazaj nujno afirmira *absolutno nujni* značaj obstoja parij v kastnem sistemu. Za razliko od preganjanih manjšin na srednjeveškem zahodu, Židov, heretikov ali čarovnic, tu ne gre za to, da od parij zahtevajo, da spremenijo svoj status, da so izganjani oziroma iztrebljani. To bi namreč vodilo naravnost v zrušenje samega hindujskega sveta.

Nič ni nujnejšega za dobro funkcioniranje tega sistema, nič ni zanj dragocenejšega od ohranitve tečaja zavrženosti. Vključitev parij v najpomembnejše verske obrede (zlasti v žalne slovesnosti) jim dejansko podeli skorajda vrednost svetosti. Vse doslej povedano nas torej napeljuje na misel, da je klasična Indija tako kot druge kulture priznavala enigmatično dvoumnost Svetega – njegovo »heterogeno« razsežnost, kot bi rekel Bataille – ki na tihem poveže Čisto in Umazano. In res, simbolna »polucija« se zdi tu nenavadno preobrnjena. Tako denimo poročajo, da so se v nekaterih južnih pokrajinah bali, da ne bi tudi samih Nedotakljivih onesnažil ali celo ubil stik z brahmani, tako da so celo njihove hiše premazali s krvjim govnom, zato da bi jih očistili, če je vanje stopil brahman.¹⁴ Toda niso sami najčistejši tisti, ki se pokažejo nečiste v očeh najbolj nečistih, pač pa so, tudi narobe, najbolj nečisti tisti, ki se včasih kažejo kot čistejši od čistih. Najbolj ogrožajoča umazanija je bila zmerom povezana s smrtjo, in najbolj nedotakljivi od Nedotakljivih je v Uttar Pradešu, parijski svečenik, ki opravlja pogrebne obrede. A ta mož, ki naj bi bil izmed vseh najbolj nečist in ki zbuja skrajni odpor, je paradokсно označen za najčistejšega med čistimi, za »Velikega brahmana«... Tako naj bi bile nekatere nedotakljive svečenice tako svete, da naj bi bili njihovi nečisti izločki – zlasti slina – zmožni očistiti člane najvišjih kast.¹⁵ Kako pojasniti to nenavadno reverzibilnost?

V tradicionalnih kulturah je ta ambivalentni značaj, da je nekdo hkrati zavržen in svet, povezan še posebej s *pharmakoi*, s tistimi torej, ki so namenjeni žrtvovanju, naj bodo te žrtve človeške ali živalske.¹⁶ Ali obstaja kakšna

¹⁴ Cf. Hutton, *op. cit.*, str. 88-90.

¹⁵ *Homo hierarchicus*, str. 81 in 111 (opomba).

¹⁶ Zelo številne zglede žrtvovanja najdemo v J.G. Frazerovem delu, v francoskem prevodu objavljenem kot *Le Rameau d'Or*, 1925, Robert Laffont, 1983, zv. III, str. 523-

povezava med institucijo nedotakljivosti in institucijo žrtvovanja? Znano je, da je antična Indija pripisovala največji pomen obredom žrtvovanjem, in to v tolikšni meri, da je iz njih naredila načelo za pojasnitev sveta kakor tudi utemeljitveno shemo za vse simbolne kategorije.¹⁷ Sicer pa so nekateri antropologi domnevali, da hierarhična organizacija indijske družbe izvira iz porazdelitve nalog, ki jih zahteva obred: brahmani naj bi tako izvirno bili tisti, ki so opravljali obred žrtvovanja; kralji in vojščaki pa naj bi žrtvovanje naročili; *vaishya*, so bili tisti, ki so gojili živino, ki je bila namenjena žrtvovanju itn.¹⁸ Toda iz doslej povedanega še ni mogoče videti, kakšna naj bi bila v tej sakrificelni organizaciji skupnosti vloga Nedotakljivih. To analizo bi nedvomno morali še poglobiti, se podrobneje lotiti samega obreda, zlasti pa neutrudljivo ponavljajočih se gest postavljanja oltarja in prižiganja ognja, darovanja vina, zakola žrtve, njenega razkosanja, tako da so bili nato njeni spečeni deli ponujeni bogovom ali prednikom ali ljudem, pač glede na to, kateri del žrtve jim pripada. Pri Hindujskih, tako kot pri Grkih ali Judih, gre pri obrednem žrtvovanju dejansko za temeljno simbolno delitev, saj taka daritev sestoji iz razkosanja žrtve in razdelitve njenih udov.¹⁹ Od delov, ki pripadaje različnim družbenim kategorijam, s čimer bolj ali manj jasno zaznamujejo njihov hierarhični red, pa se vedno razlikuje preostanek, to je del, ki je prihranjen za svečenike oziroma je najpogosteje použit kot pravna daritev, namenjena bogovom ali Bogu. S to delitvijo, ki odreže preostanek, žrtvovalno dejanje obmeji neki heterogeni element, fragment, ločen od žrtvinega telesa, del, ki sicer pripada temu telesu, a mu je hkrati radikalno tuj – hkrati notranji in zunanji: *ekstimen*, če si sposodimo izraz, ki pri Lacanu označuje »objekt-vzrok želje«. Sicer pa tudi Lacan ni bil slep za to, saj gre tudi po njegovem mnenju pri žrtvovanju prav za to, da ponovno ume-stimo v Boga objekt svoje želje, oziroma z drugimi besedami, da »skušamo

603 itn. O ambivalentnosti grškega izraza *pharmakon* (hkrati zdravilo in strup) kakor tudi o njegovem razmerju do obredne prakse izločitve ter usmrtilne bitja, namenjenega žrtvovanju, imenovanega *pharmakos*, cf. J. Derrida, »La pharmacie de Platon,« v *La dissémination*, Seuil, 1972, st. 108-118 in 146-153. R. Girard nam je postregel z »antropološko« razlago te ambivalentnosti *pharmakos*, vendar se nam zdi ta razlaga sporna.

¹⁷ Cf. sijajne študije Ch. Malamouda, zbrane v *Cuire le monde*, La Découverte, 1989, kakor tudi nekoliko starejša dela S. Lévijsa.

¹⁸ To hipotezo je zagovarjal A. Hocart v *Les castes*, Geuthner, 1938. Po njegovem mnenju naj ne bi iz te delitve obrednega dela izvirale zgolj štiri *varna*, marveč tudi glavni *jati*.

¹⁹ Glede grškega obreda napotujemo na dela, ki sta jih zbrala Détiene in Vernant v *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Pariz 1979.

v objektu naših želja najti pričevanje navzočnosti želje tistega Drugega, ki ga bom tukaj imenoval *temačni bog*.²⁰

Tu se ne morem podrobneje ukvarjati s to sprevrnjeno logiko odpuščanja, kjer subjekt, s tem da žrtvuje objekt svoje želje, le-tega »postavi« v Drugega, ga restituira v njem, tistega Drugega namreč, iz katerega izvira, v upanju, da bo dosegel, da mu bodo oproščeni grehi. Zadovoljimo se zgolj z ugotovitvijo, da gre pri žrtvovalni »kuhinji« zmerom za večino sprave z Ostanikom. Predvsem pa to velja za hindujski obred: groza pred nesnago, ki obseda indijsko misel, v resnici ne prizanaša živežnim ostanikom, ki veljajo kot skrajno nečiste, z eno samo izjemo, namreč sakrifične daritve, kjer se ta vrednost popolnoma preobrne. Do te stopnje, da so, kot lahko preberemo v *Bhagavad-Gita*, tisti, »ki se hranijo z ostanki žrtve, brez vsakršne umazani-je«. ²¹ Z eno in isto krettnjo žrtvovalčev nož odreže ostanek in mu preobrne pomen s *catharsis*, ki omogoči, da se iz umazanega spremeni v sveto. Pri žrtvovanju se tako pokaže vsa dvoumnost tega ostanka, o katerih Vede zagotavljajo, da nosi v sebi bit in nebit, smrt in življenje in vse nebeške bogove...

Ali ni tisto, kar v družbenem redu ustreza temu odrezanju žrtvovalnega ostanka in ki nastopa hkrati kot umazano in sveto, prav ta heterogena, dvoumna kategorija, kakršni so v Indiji Nedotakljivi? Po vedski tradiciji temelji družbena delitev na razkosanju telesa pri žrtvovanju. Slovita himna iz Rigved v resnici pripoveduje o tem, kako so bogovi ob stvarjenju sveta žrtvovali Purushaja, prvotnega človeka, in razkosali njegovo telo: »Ko so razdelili Človeka.... /Njegova usta so postala brahman/ Iz njegovih rok so ustvarili Vladarja/ Njegove noge so postali *Vaishya*/ Služabnik se je rodil iz njegovih stopal.« ²² Na ta način se hierarhični red kast s pomočjo utemeljitvenega uboja zakorenini v organski hierarhiji telesa. Drugi viri navajajo, da naj bi bilo to prvobitno telo stvarnika Prajapatija, stvaritelja vesolja, katerega vsaka nova žrtev poskuša rekonstituirati telo, ki je bilo ob Stvaritvi razstavljeno. ²³ Paradokсна operacija, ki poskuša z eno in isto gesto reproducirati izvirno raztrganje Velikega Telesa in ga hkrati zaceliti: na novo ute-

²⁰ Cf. njegove sibilске opazke v »La science et la vérité,« *Ecrits*, Seuil, 1966, str. 872 in v XI. seminarju o *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize*, (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1973, str. 247, slovenski prevod, CZ 1980, str. 364). Glede logike žrtvovanja kot »logike ekstimnosti« cf. B. Baas, »Le Sacrifice et la Loi« v *Le désir pur*, Peeters, Louvain, 1992, str. 120-161.

²¹ Glede vprašanja ostanka v indijski misli cf. Malamoud, *op. cit.*, str. 13-33.

²² *Rig-Veda* X-90, prevod Renou v *Hymnes spéculatifs du Véda*, Gallimard, Pariz 1956, str. 97. Zanimivo bi bilo soočiti ta indijski mit z drugimi miti, ki uprizarjajo razkosanje božanskega Telesa, kakršen je denimo babilonski mit o Tiamatu ali pa mit o Dioniziju-Zagreu.

²³ Cf. analizo o tem pri Malamoudu, *op. cit.*, zlasti strani 77-80 in 212-220.

meljiti skupnost z legitimacijo njene delitve; obnoviti telo za ceno njegovega razkosanja.

Ta utemeljitveni mit na prvi pogled ne dovoljuje, da bi Nedotakljive identificirali s sakrifičnim ostankom, kajti ta mit ne predvideva niti možnosti, da bi obstajale kaste, ki bi bile tuje štirim *varna*, in bi bile radikalno izključene iz Velikega Telesa.²⁴ Mit namreč razkrije in hkrati zakrije resnico žrtvovanja: priznava jo, s tem ko simbolno vsaki izmed velikih kast dodeli en kos žrtvovanega telesa, obenem pa ga zakrije, s tem ko zamolči radikalnejšo delitev, ki jo žrtvovanje opravi med posvetnim delom telesa in njegovim svetim ostankom.²⁵ Videti je, kakor da bi utemeljitev hierarhije na žrtvovanju pustila ostaneK, element, ki ga je nemogoče integrirati v družbeni red in ravno tako nemogoče reprezentirati v mitu, ki naj bi upravičil ta red. Prav na tem pa temelji definicija pariya kot *izključenega iz žrtvovanja* – najprej zato, ker pariya v njem ne najde nobenega mesta, ker nima zagotavljene nobene obredne funkcije, saj mu njegova nečistost (še dandanes) prepoveduje, da bi ponudil žrtev ali celo, da bi bil priča žrtvovanju.²⁶ A po drugi strani če pariya ni del štirih redov žrtvovalcev, je to nedvomno zato, ker je implicitno identificiran z žrtvijo, z zaklano in razkosano živaljo ali rajši z izključenim, odrezanim delom njenega telesa, ki mu bo podelil sveto nalogo, se pravi, tudi umazano. Kajti pariya je naloženo, da uteleša zavrženo oziroma neimenljivi izmeček prvobitnega Telesa, tisto namreč, kar operaciji žrtvovanja ne uspe, da bi očistila *brez ostanka*; tisto, kar mit ne uspe upodobiti in imenovati, simbolno umestiti, tako da bi ga pripisal enemu udu razkosanega telesa Človeka. Institucija nedotakljivosti je potemtakem učinek simbolne moči, poskusa, ki si prizadeva imenovati neimenljivo Reč, poskusa, ki si prizadeva, da se ta Reč prikaže v svetu, zato da bi jo laže prepre-

²⁴ Morda bi lahko rekli, da v davnih časih, ko so zapisali *Rig-Veda*, *chandala* sploh še niso obstajali. Vendar pa je obstoj kategorije »izključenih« služabnikov (*niravasita*) oziroma »zunanjih« že izpričan v zelo davni časih. Sicer pa na isti mit trčimo nekaj stoletij pozneje v *Manujevih zakonih* (I-31), kjer mu je dodeljena enaka funkcija, namreč upravičevanje hierarhije. V tem obdobju obstoj Nedotakljivih ni več vprašljiv, vendar pa vseeno ne sodelujejo pri delitvi Purushovega telesa.

²⁵ Naj pripomenimo, da *brahmani* nastopajo v mitu o žrtvovanju, ki je povsem drugačen od mita o Purushaju, iz katerega je razvidna vsa dvoumnost raztelesene žrtve. Ta mit namreč postavi prizorišče strašnega demona, ki ga je Indra premagal in razrezal: iz enega dela njegovega telesa nastane Lunin bog in sveta hrana za bogove, medtem ko je njegovo truplo vir nesnage, ki utegne kontaminirati celotno vesolje. Cf. zgodbo o demonu Vritraju v *Mythes et légendes extraits des Brahmanas*, prevod Varrenne, Gallimard, Pariz 1967, str. 91-104.

²⁶ Zato so Nedotakljivi, ki bi radi opravljali obrede, prisiljeni, da imajo svoje lastne templje daleč stran od krajev za uradne obrede, templje, kjer nedotakljivi svečniki opravljajo svoje obrede in žrtvujejo...

čili, da bi laže fiksirali v mejah skupnosti ta heterogeni, nestabilni heterogeni ostanek, ki grozi, da bo skupnost uničil.

Človek-izmeček: tako se nam zdaj kaže parijski. Zdaj razumemo, zakaj je treba to formulacijo vzeti dobesedno, zakaj se parijski identificira z iztrebki Velikega Telesa, s tistim ambivalentnim ostankom, ki ga to telo izloča. A kako naj to razumemo? Mar ni to napotovanje na telo, ki je ključnega pomena v obredih žrtvovanja in utemeljitvenih mitih vsake človeške skupnosti, zgolj metafora, udobna alegorija, ki naj upraviči hierarhijo? Ali pa je, ravno nasprotno, kot sami menimo, zakoreninjena v *mesu* naše skupnosti, v samemu gibanju njegovega porajanja? V nasprotju z vsemi antropološkimi ali sociološkimi teorijami žrtvovanja (od Maussa in Durkheima do Girarda) se bom sam ravnal po metodološkem pravilu, ki ga je formuliral že Aristotel: da je »mogoče predvsem pri živem individu u opazovati temeljno načelo (*arhké*) gospodarja in političnega vodje.«²⁷ To zapoved je treba razumeti v transcendentnem smislu: na tej ravni konstitucija posameznega telesa nastopa kot zgled za konstitucijo telesa skupnosti. Opiranje na fenomenologijo se tu pokaže nujno, če hočemo razumeti, kako se lahko moje prvobitno meso objektivira v telesu, in to prav prek shiz v samem mesu, tistih shiz namreč, kjer se dotikam sebe kot dotikajočega, kjer sem tisti, ki vidi in ki je hkrati viden; kako se njegova geneza ponovi na intersubjektivni ravni, zato da bi dalo skupnosti monad formo kolektivnega »telesa«; in kako konstitucija telesa – naj bo individualno ali kolektivno – zmerom proizvede neki ostanek, ki ga ni mogoče integrirati v telo. Transcendentni preostanek, »izvirnejši« od vsakega empiričnega ostanka, ki ga bom poslej imenoval »ostanek«. Geneza ostanka izpostavi ta razmik, notranji shizi, ta časovni hiatus, ki onemogoči vsakemu tečaju mesa, da se popolnoma identificira z drugim, ki prepove dotikajočemu se, videčemu mesu, da se istočasno izkusi kot telo, ki se ga je mogoče dotakniti in videti, a prav zato se to meso sooča s tistim, kar je Merleau-Ponty označil kot »nedotakljivo mojega dotikanja, nevidno mojega videnja, nezavedno mojega zavedanja«. Kajti »dotikajoči se ni nikdar popolnoma istoveten dotaknjenemu«, zapiše Merleau-Ponty, »potrebno je še kaj drugega kakor telo, zato da bi prišlo do spojitve: do te spojitve pa pride v *nedotakljivem*.«²⁸ Nenavadno je, da nas sami izrazi, ki jih uporablja, kar najbolj približajo parijski Indiji. Tu nikakor ne gre za golo homonimnost: nedvorno obstaja nujno razmerje med to transcendentno »nedotakljivostjo« – ta narobna stran mojega mesa in mesa drugega, ki je v našem telesu izključeno kot preostanek – in zgodovinskim obstojem kast Nedotakljivih, kjer se uredniški izključitev tega preostanka na ravni skupnosti.

²⁷ *Politique I-5*, 1254b, prevod Tricot (modificiran), Vrin, Pariz 1982, str. 39.

²⁸ Cf. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Pariz 1964, 1979, str. 307-308.

Segregacija parij (ali kake druge preganjane manjšine) se na ta način *zdi* zakoreninjena v najbolj skritih kotičkih prvobitnega mesa, že samo to dejstvo pa bi mu moralo podeliti quasi-ontološko nujnost. A to je zgolj videz: v resnici ni nič bolj tuje mesu kakor ločitev, izključitev ali hierarhija. Meso se nedvomno konstituira s pomočjo utemeljitvene delitve, raztrganja, ki je implicirano že v razkoraku njegove shize, vendar pa meso ne neha presegati ta razkorak, ne neha se metati proti tujim tečajem, ki jih nato vsakokrat prepozna kot meso svojega mesa. Njegova dinamika je dinamika razgrinjanja, ki se širi proti vedno bolj oddaljenim področjem ne-mesa, zato da bi jih utelesilo, jim dalo barvo svoje polti. Vsaka segregacija, vsaka izključitev mesenega tečaja nastopa potemtakem kot ovira za to temeljno dinamiko, in to v prvi vrsti zato, ker prvobitno meso ni neko »vse«, ki bi ga bilo mogoče ločiti od »delov«; zato, ker je meja med njegovim »znotraj« in »zunaj« še vedno obrnljiva in nestalna, saj ne omogoča izvrženja notranjega v zunanje. Res je, da ireduktibilni razkorak shize mesu prepoveduje, da bi se utelesilo brez preostanka, da zato zmerom generira neki preostanek. Razmerje med telesom in tem preostankom je še posebej težko opisati. Toda ta preostanek ne more biti popolnoma tuj temu mesu, iz katerega izvira: je izvorno jedro tujega-mojemu-mesu v samem osrčju mojega mesa, hkrati različno od mojega mesa in neločljivo od njega, vpeto skupaj z njim v reverzibilno razmerje, v katerem se nenehno uteleša, se resorbira v razgrinjanju mesa, medtem ko se le-to nenehno deli in kar naprej poraja neki preostanek.

Do ukinitve te reverzibilnosti pa pride, ko se meso objektivira v obliki telesa. Njegovi meseni tečaji se nato fiksirajo v diferenciranih organih, v toliko delih hierarhizirane celote. Konsistentna površina kože poslej ovija telo mesa, strogo razmeji njegov znotraj od njegovega zunaja. A šele v tem trenutku segregacija in izključitev postaneta mogoči. Kajti v telesu ni prostora za kakšen preostanek, prav narobe, telo mora vsak preostanek fiksirati, objektivirati, in to tako, da ga priliči izmečku ali delu telesa, a še to le zato, da bi ga laže izvrglo zunaj sebe. Tako se z »utelešenjem« in objektivacijo preostanka konstituira ta telesni ostanek, na katerega ambivalentnost oziroma ekstimnost smo že opozorili. Šele na tej ravni – v drugi fazi transcendentalne geneze – se situirajo miti o organski utemeljitvi; na tej stopnji tudi intervenirajo sakrifične operacije razkosanja, odrezanja, katarzične inverzije z družbeno diferenciacijo, ki naj bi jo upravičevali. V tem smislu je mogoče reči, da se Bataille ni motil, ko je v žrtvovanju videl »prevaro«, zgolj »pretevo«, ki naj zakrije in popači presežek prvobitne heterogenosti.²⁹

²⁹ Cf. denimo »Hegel, la mort et le sacrifice,« *Deucalion* št. 5, 1955, str. 33-34. Pri Bataillu to heterogeno napotuje na (nemogoče) izkustvo smrti. Sam bi ga situiral drugje, denimo, v izvorno izkustvo mesa in mesene shize.

Ali nam ta fenomenološki pristop (ki je tu komaj nakazan) konstitucije »političnega telesa« omogoča odgovoriti na naše uvodno vprašanje? Zdaj že bolje razumemo, zakaj si človeške skupnosti prizadevajo za to, da se kar naprej upodabljajo v obliki kolektivnega telesa in zakaj to utelešenje neogibno proizvede neki neasimilizabilni residuum, odpadek. Toda naš ovinek skozi Indijo nas je poučil, da človeške skupnosti to ne počno na enak način. V nekaterih izmed njih (v Indiji, a tudi v številnih afriških kulturah), je neki določeni družbeni skupnosti naloženo, da reprezentira ostanek Velikega Telesa in njegove svete dvoumnosti. Hkrati izključena in vključena, ohranjena v položaju ekstimnosti je taka skupnost resda popolnoma integrirana, toda za ceno toge diskriminacije. Obstoj take diskriminacije je priznan kot nujen, saj je s tem, da fiksira orgožajočo nečistost ostanka, dojeta kot temeljni element sistema, ki naj bi ga varoval pred ostankom. Toda tega ne bi mogli trditi tudi za našo zahodno civilizacijo, ki niha med obdobji »egalitarne« integracije in obdobji preganjanja in krvavega izključevanja.

Dolge analize bi bile potrebne, zato da bi razkrili tisto, kar je v teh medsebojno mešajočih se tradicijah, katerih križanja vzpostavijo enotnost naše kulture, onemogočalo, da bi dodelile stalno mesto takemu heterogenemu elementu. Za to bi bilo potrebno raziskati način, kako so se zgodovinsko konstituirale zahodne upodobitve kolektivnega telesa in simbolne operacije, ki so določile razmerja med tem telesom in ostankom njegove utelesitve, to pa so v prvi vrsti prav obredi daritve in žrtvovanja. Prav mitično žrtvovanje božanskega Telesa namreč v Indiji implicitno določi mesto za pariyo kot izključenega iz žrtvovanja in hkrati kot izmeček Velikega Telesa. Zdi se, da v kulturi, v kateri se pokaže, da je čisto »nemočno pred nečistim,« operaciji žrtvovanja v zadnji instanci spodleti, da bi *v celoti* očistila družbeno telo in izgnala ostanek. Slednji nastopa potemtakem kot neodstranljiva umazanija, ki jo je treba nenehno pripisovati kasti, ki mora biti zato ločena od drugih. Za razliko od utemeljitvenih tradicij v naši kulturi, kjer izključitev in usmrnitev *pharmakosa* med thargelijskimi slovestnostmi ali pa vloga grešnega kozla ob dnevu kipurja zadostujejo za to, da je (za nekaj časa) celotni polis ali Ljudstvu oproščena krivda, ne da bi še naprej ostala kakšna residualna nečistost, ki bi jo bilo treba fiksirati in jo pripisati neki posebni skupini. Zdi se, da je bilo odrezanje svetega ostanka v Indiji bolj radikalno, bolj odločilno v operaciji žrtvovanja kakor katarza, ki mu obrne pomen, posledica tega paje, da se poleg element, ki je bil odrezan, ohranja in vztraja v svoji dvoumnosti. V zahodnih inačicah obreda pa je katarzična inverzija veliko močnejša od odrezanja, saj se ji posreči, da se s pomočjo sakrifičelnega ostanka očisti njegove nečistosti, vendar pa se razširi na celotno družbeno telo, ki naj se očistilo.

To konfiguracijo pa še bolj okrepi tisto, kar bo postalo dominantna religija Zahoda in katere ideal univerzalne odrešitve se utemeljuje prav na žrtvovanju božanskega Odrešnika. Tu imamo nedvomno opraviti z upodobitvijo skupnosti s pomočjo telesa žrtvovanega boga. Toda to žrtvovanje ni več namenjeno upravičevanju, kakor denimo v indijskem mitu o Puruchuju, družbene hierarhije in segregacije »nečistih«. Kristusovo trpljenje in njegovo zmagoslavno vstajanje, prav narobe, vzpostavi Cerkev kot univerzalni *Corpus mysticum*, kjer ni več »ne Juda, ne Grka«. Utemeljitev skupnosti, ki hoče biti univerzalna, se tu v resnici opira na radikalno inačico sakrifičielne simbolike, kjer mora žrtvovani bog nase vzeti ves propad, vso zavržnost ostanka, zato da bi se lahko uresničil katarzični preobrat. Edino tako lahko kri božanske žrtve umije nesnago skupnosti. Z drugimi besedami ali rajši z apostolovimi besedami, univerzalnost Cerkve ima za predpostavko operacijo *kenose*, to je dramo Utelešenja in Križa, kjer »čeprav je bil namreč v podobi Boga...je sam sebe izpraznil, tako da je prevzel podobo služabnika,...in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu. Zato ga je Bog povzdignil nad vse in mu podaril ime, ki je nad vsakim imenom.« Tako da, »je za grehe daroval eno samo žrtev...Z eno samo daritvijo je torej za vselej naredil popolne tiste, ki so posvečeni.«³⁰ To pa pomeni, da je Kristus postal simbolni dedič Abrahamovega ovna in pravih daritev ob kipurju, a tudi grških *pharmakoi*.

Tako se ob medsebojnem zlitju grških in židovsko-krščanskih tradicij konstituira utopija Zahoda: cilj univerzalne, egalitarne utelesitve, uspešnega žrtvovanja, ki bi se mu posrečilo integrirati prekleti del skupnosti, resorbirati ga *brez ostanka*. A največja tragedija naše zgodovine je prav v tem, da je ta projekt ostal zgolj utopija, Ideja, ki so jo dejstva nenehno postavljala na laž, kajti dinamika zahodne civilizacije ni nehala nihati med idealom totalne univerzalnosti in nasiljem totalne izključitve, katere vrhunec je iztrebljenje. Zdi se, kakor da se je Zahod na koncu pokazal nezmožnega dodeliti mesto heterogenemu ostanku skupnosti, identificirati ga s trdno »oporo«, s tem pa se je hkrati pokazal nezmožnega dati prostor tistim, ki upodabljajo ta ostanek. Ko se v kriznih obdobjih ponovno zbudijo stare tesnobe spričo vdora, okužbe, nesnage, se spet in spet pokaže, da se nič ne postavi po robu preganjanju tistih, v katerih vidijo privržence tega zlega ostanka, njihovemu izganjanju, ubijanju. Kajti Zahod ni bil nikdar zmožen zares priznati nujnost tega negativnega tečaja za identifikacijo, kakor tudi ne njegove svete dvoumnosti.

³⁰ *Pismo Filipljanom*, 2, 6-9 in *Pisma Hebrejcem*, 10, 11. Analizo, ki smo jo tu nakazali, bi morali soočiti z analizo, ki jo je razvil Badiou v svoji študiji *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, PUF, 1997 (slovenski prevod *Sveti Pavel, Utemeljitev univerzalnosti, Problemi 5-6/1998*, letnik XXXVI, prevedla A. Zupančič). Ali Badiou v svoji magistralni rekonstrukciji apostolove misli dovolj upošteva razsežnost telesa in žrtvovanja?

Nedvomno zato, ker je za projekt za univerzalno skupnost značilna slepota za njegove lastne transcendentalne pogoje, saj tak projekt predpostavlja *zanikanje ostanke*, utajitev te mesene heterogenosti, ki nenehno vznika v naših telesih in v naših skupnostih kot zavrženi ostanek, ki ga nobena pretveza za žrtvovanje ne more izbrisati. Vendar pa prav v tej zaslepljenosti ostaja zahodna utopija vseeno bližja resnici prvobitnega mesa, mesa, ki ne pozna ne hierarhije, ne izkjučitve, kakor družbe, ki fiksirajo in okamnijo meseni preostanek, s tem da ga inkorporirajo v nečisto kasto, odrezano od drugih. Zahodni univerzalizem tako pušča odprto perspektivo za meseno skupnost, ki bi bila zmožna – onstran vsake sakrifične logike – drugače ravnati z preostankom, ne da bi ga od slednjega odrezala. Nič nam ne onemogoča, da ne bi predvideli to možnost. Če Indija zagotavlja delno integracijo tistih, ki sodijo v kategorijo parij s pomočjo nekakšne vključevalne izključitve, smo imeli na Zahodu do danes opraviti s prizadevanji za totalno integracijo, ki je redno sprevrča v totalno izključitev. A to nam vseeno ne dovoljuje, da bi to sprevrčanje razumeli kot usodo, in ravno tako nam nič ne dovoljuje, da bi zatrdili, da sta ti dve logiki, ki smo jih opisali, edini možni, oziroma da bi mislili, da se človeške skupnosti niso zmožne organizirati drugače glede na ostanek, ki ga porajajo.

Za sklep bi rad citiral iz vedske himne, kjer najdemo v zgoščeni obliki indijsko misel o Ostanku. Nesmiselno bi bilo, če bi jih hoteli zoperstaviti trem utemeljitvenim besedam našega sveta, ki sem jih na začetku navedel, četudi imamo v tej himni opraviti z ravnanjem z žrtvovalnim ostankom in njegovo ireduktibilno ambivalentnostjo. To pa je prav tisto, kar bodo utemeljitvene besede Zahoda zamračile ali pa zaobšle. Naš svet je zgrajen na izvorni zaslepitvi, srečni zaslepitvi, saj nam je ta zaslepitev morda omogočila, da se ognemo temu, da bi se pogreznili v nizkoten sistem kast in nas pahnila v zgodovino, ki je še nedokončana, saj jo vodi ideal univerzalne človeške skupnosti. Prav ta narobna stran tega Univerzalnega, ta »preostanek« zahodne utopije je predmet, s katerimi se ukvarja ta kritica iz *Atharva-Veda*.³¹ Ali se nam bo končno posrečilo razumeti te besede, ki so starejše od Hezioda in Homerja, starejše od Abrahama in Mojzesa?

Sur le reste sont fondés le nom et la forme, sur le reste est fondé le monde...

L'être et le non-être, tous deux sont dans le reste, la mort, la vigueur et Prajapati, le Seigneur des créateurs...

Le souffle inspiré et expiré, la vue, l'ouïe, le fait que les choses soient impérissables, le fait aussi qu'elles périment:

du reste sont nés tous les dieux qui sont au ciel.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

³¹ Navedeno po Malamoud, *op. cit.*, str. 33.

Rado Riha
Kako je mogoče misliti
singularno univerzalno?

Naši temi, problematiki univerzalnega, se bom skušal približati tako, da bom filozofijo kot misel postavil v razmerje do dveh drugih miselnih področij, psihoanalize in politike. Psihoanalizo kot misel predstavlja zame Lacanova psihoanaliza, politiko kot misel pa razumem kot politiko emancipacije. Upam torej, da bo razjasnitev načina, na katerega lahko filozofija misli svoje razmerje s psihoanalizo in politiko, omogočila tudi osvetlitev vozla univerzalnega, singularnega in subjekta, s katerim se ukvarjamo na tem kolokviju.

Samo po sebi se razume, da za to, da bi obravnavali problem univerzalnega, nikakor ni nujno, da izhajamo iz take umestitve filozofije, kakršno tu predlagam. S tem seveda nočem reči, da je moj pristop poljuben. Tisto, kar temu pristopu omogoča, da se izogne arbitrarnosti, je konceptualna podoba, ki ga podpira. To pa je podoba filozofije, ki je, prav kot čista filozofija, vselej že pod nekaterimi zunajfilozofskimi pogoji.

Prvi zaris te podobe bi lahko našli že pri Althusserju, natančneje, v tistem, čemur pravi »nujni paradoks«¹, ki po njegovem zaznamuje filozofijo kot tako. Ta paradoks je, kot je znano, v tem, da filozofija, ki nima svojega objekta in deluje zgolj v imanentnosti svoje misli, ravno s svojim zgolj znotrajfilozofskim delovanjem posega zunaj sebe. A rajši kakor da bi sam podrobneje analiziral ta paradoks, se bom oprl na Badioujev aksiom, v katerem najdemo najbolj koncizno teoretsko elaboracijo tega paradoksa. Gre za aksiom, po katerem je filozofija kot filozofija zmerom že pod pogojem štirih procesov resnice.

Od tega aksioma si bom tu izposodil samo njegovo bazično konceptualno strukturo. Mislim na tole: reči, da je filozofija »pod pogojem«, ne pomeni, da je filozofija pogojena, določena s politiko, z ljubeznijo, umetnostjo ali matematiko, če prevzamem Badioujevo terminologijo. Pač pa pomeni, da je filozofija podvržena znotrajfilozofskemu pogoju, da misli štiri procese resnice kot svoje realne pogoje. Kot pogoje torej, ki so glede na filozofi-

¹ L. Althusser, *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967), prev. V. Likar, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1985, str.59. : »...filozofija ne posega v realnost drugače, kot da proizvaja rezultate *v sami sebi*. Deluje *zunaj sebe* z rezultati, ki jih proizvede *v sami sebi*. Nekoč bo treba poskusiti premisliti ta nujni paradoks«.

jo v razmerju neukinljive zunanosti. Skratka, filozofija, ki hoče biti čista filozofija, mora zunanost svojih pogojev artikulirati prav v čisti imanentnosti svoje misli. Tako da bi lahko rekli, da ta zunanost vznikne iz same notranosti filozofije, ali rajši, z aktom, s pomočjo katerega se filozofija vzpostavlja kot čista filozofija.

Naslov mojega prispevka bi zato lahko formulirali tudi takole: Kako je mogoče misliti filozofijo, ki je »pod pogojem«? Moj namen je potemtakem pokazati, da podoba filozofije, ki je »pod pogojem«, nujno postavlja neko posebno univerzalno, namreč univerzalno, ki obstaja le, kolikor je suplementirano z neko ireduktibilno singularnostjo. Z drugimi besedami, lahko bi rekli, da filozofska misel ni že na sebi oziroma že od začetka polje univerzalnega. Prav narobe, filozofija začenja kot prizadevanje po tem, da bi prebila, in to od znotraj, zaprti krog svoje misli. Filozofija obstaja le kot vselej ireduktibilno singularna zahteva, da imajo njene lastne izjave univerzalno veljavnost. Kot zahteva, da je singularna točka, na katero filozofija opira svoje izjave, neposredno univerzalizabilna, prenosljiva na vse.

*

Kaj to pomeni v kontekstu mojega izhodišča, se pravi, umestitve filozofije med psihoanalizo in politiko? Najprej bom preiskal znotrajfilozofske posledice te umestitve, pri čemer se bom opiral na podobo filozofije »pod pogojem«. V nadaljevanju pa bom skušal pokazati, kako lahko filozofija, ne glede na to, da definira psihoanalizo in politiko znotraj svojega lastnega miselnega polja, obe miselni področji vseeno postavi kot realna miselna procesa, ireduktibilna na filozofijo.

Moje prvo vprašanje se zato glasi: Kaj ohranja filozofija od psihoanalize in politike, ki ju misli kot svoja pogoja? Najprej se bom tega vprašanja lotil iz zornega kota razmerja do psihoanalize in postavil tole tezo: Filozofija lahko misli psihoanalizo kot svoj pogoj tako, da si prisvoji način, kako sama psihoanaliza valorizira univerzalno. Res je, da psihoanalizo ponavadi pojmuje kot misel, ki se zoperstavlja univerzalnemu. Ravno tako je tudi res, da je psihoanaliza lahko le psihoanaliza partikularnega. Vendar tu ne smemo spregledati specifične razsežnosti psihoanalitične zavrnitve univerzalnega. Psihoanaliza je afirmacija vselej partikularnega primera, kolikor je hkrati prizavedanje misliti Drugega – to se pravi, razsežnost univerzalnega – izhajajoč iz njegovega neobstoja oziroma izhajajoč iz nemožnosti, da bi univerzalno konstruirali kot Vse.

V obzorje tega prizadevanja se vpisuje tudi znana Lacanova izjava, po kateri Kantov moralni zakon, če si ga ogledamo od blizu, ni drugega kot želja

v njenem čistem stanju². V vzporejanju želje in moralnega zakona ne smeo videti le enega od načinov, na katerega Lacan afirmira, da je subjektova želja kot želja govorečega bitja artikulirana na manko, da je, strogo vzeto, želja ničesar : vsak objekt, ki se pojavi v obzorju želje, se namreč s tem vpisom brezpogojno spremeni v »to ni tisto«. Pač pa odmeva v Lacanovi ekvivalenci med željo in moralnim zakonom kantovska predstava o univerzalnosti, ki je popolnoma nedoločena glede svojega izvora, svojih objektov in svojih posledic, a ima vseeno praktično realnost. Kant in Lacan se tako strinjata glede pojma univerzalnosti, ki je, četudi prazna, vseeno učinkovita, in to v tisti meri, v kateri zagrabi subjekta. Druži ju torej misel, da se lahko nekdo subjektivira edino v razmerju do vznika neke brezpogojne univerzalnosti.

A če smo že postavili paralelo med Kantom in Lacanom, je vseeno treba opozoriti, da gre pri Lacanu za svojevrstno revalorizacijo univerzalnega, ki je v tem, da je pri Lacanu želja postavljena kot moment, v katerem se brezpogojnost zahteve po ljubezni spremeni v absolutni pogoj. Pri čemer izraža absolutnost tega pogoja, kot zatrdi Lacan v « Subverziji subjekta in dialektiki želje », odcepitev³.

Kaj je torej želja? To je najprej in predvsem brezpogojnost zahteve – zahteve, ki brezpogojno spremeni vsakega izmed svojih objektov v »to ni tisto« – ki je dosegla raven svojega pojma in postala s tem dejanska. Želja kot brezpogojnost v obliki absolutnega pogoja je brezpogojnost, ki zahteva – da bi lahko bila – še nekaj več od te brezpogojnosti same. V želji je brezpogojnost podvojena s samo seboj kot lastnim pogojem : brezpogojnost se spremeni v tisto Reč, ki je objekt-razlog želje. Želja obstaja kot neskončen niz objektov, ki jih vse brezpogojno zadane sodba »to ni tisto«, le takrat, kadar je ta niz suplementiran s samo brezpogojnostjo kot absolutnim pogojem – s pogojem, ki prav zato, ker je absoluten, ni pogoj kot vsi drugi, ampak je ireduktibilen na niz pogojev, od njega «odcepljen». Absolutni pogoj torej ni »eden-več«, ni tista točka, ki se nenehno vzdržuje zunaj »Vsega« in ki prav s tem to »Vse » šele omogoča. Pač pa gre pri absolutnem pogojju za odcepitev, za ločitev, ki se v brezpogojnem nizu zahteve proizvede v trenutku, ko pride njen brezizjemni zakon do svoje polne veljave. Do svoje polne velja-

² Cf. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. Z. Skušek, R. Močnik, S. Žižek, Analecta, Ljubljana 1996.

³ J. Lacan, *Spisi*, slov. izbor tekstov M. Božovič in S. Žižek, Analecta, Ljubljana 1993, str. 290: želja »...z enkratno simetrijo spodnese brezpogojnost ljubezenske zahteve, v kateri subjekt ostane podložen Drugemu, in jo ponese do silovitosti absolutnega pogoja (absolut tokrat pomeni tudi odcepitev.)«; cf. za željo kot absolutni pogoj še *ibid.*, str. 217.

ve pa pride takrat, ko ni več objekta, ki ne bi bil podvržen brezpogojnosti svojega izničenja. Ta ločitev absolutnega pogoja odzvanja tudi v lacanovski formulaciji, po kateri je Reč nekaj, česar v želji ni mogoče artikulirati prav zato, ker je v njej vselej že artikulirana.

Pogoj brezpogojnega bi lahko razumeli tudi takole: Želja obstaja zato, ker obstaja izbira. Da bi pojasnili to trditev, zadostuje da se spomnimo, da začetek analize ni trenutek, ko subjekt izkusi svojo željo v obliki nemožnosti, da bi izrekel Vse, se pravi, da bi izrekel to, kar je hotel reči. Subjekta v analizo ne prižene izkustvo tega, da njegovi govorici nekaj konstitutivno manjka. Tisto, kar subjekta prižene v analizo, ravno ni manko na ravni izrekanja, pač pa, prav narobe, dejstvo, da se mu je na neki način vendarle posrečilo izreči Vse – celo tisto, česar ni mogoče izreči. Prav to, da je bilo izrečeno Vse – tudi to torej, kar je nemožno izreči – je neznosno za subjekta. To, kar je nemožno izreči, se manifestira seveda v njegovih simptomih, v zagatah njegovega izrekanja – v vseh tistih oblikah njegove govornice, ki pričajo o tem, da subjekt ni povedal tistega, kar je hotel izreči oziroma da je že povedal več ali manj od tega, kar je želel reči. S tem pa ravno dokazujejo, da ne ve, kaj je njegova želja. In šele ko postane «Vse» njegovega izrekanja preveliko breme za subjekta, se le-ta utegne odločiti, da stopi v analizo, se pravi, da izbere drug dostop do svoje želje.

Bistveno za pričujoče razpravljanje je torej, da se želja ne najavlja v tem, kar je nemožno izreči. Želja se, prav narobe, napoveduje v obliki nekega: »ni možno, da subjekt ne bi izrekel tistega, kar je nemožno izreči«. Ta podvojena nemožnost pa ni drugega kot prepletenost tega, kar je nemožno izreči, in realnega. Tako da bi lahko, nekoliko na hitro, rekli, da subjektivna konsistenca izvira iz vozla, ki ga tvorita objekt *a* in manko, ki preganja subjektovo željo. Kajti manko biti subjekta kot bitja govornice je vselej lokaliziran, je vselej tu, obešen na neko fiksno točko tu-biti, in sicer prav prek objekta *a*. Ta objekt seveda ni nekaj, kar bi veljalo za vse. Vse prej gre za nekaj, kar sodi v red enkratnega, ki za vsakega posameznega subjekta organizira njegovo razmerje do tistega, česar ne more izreči.

Tu bi lahko navezali na slovito formulo »ne popustiti glede svoje želje«, ki jo tu prevajam takole: Ne popustiti glede tega, da za subjekta ni možno, da ne bi izrekel tega, kar je nemožno izreči. Prav v svojem simptomu in v svoji fantazmi je subjekt že popustil. V simptomu subjekt tisto, česar ni možno izreči, nenehno uprizarja kot nekaj, kar »še ni možno izreči« oziroma, kar je isto, kot sporočilo, ki, naslovljeno na Drugega, čaka na to, da bo dešifrirano. Tudi v fantazmi, ki se, kot je znano, upira interpretaciji in s tem priča o nekem preostanku, ki ga ni mogoče absorbirati v smislu, subjekt tistega, česar ni možno izreči, ne artikulira v njegovi nemožnosti sami. Dru-

gače rečeno, preoblačenje objekta *a* v podobo, njegova imaginarizacija je način, na katerega subjektu uspe zamašiti luknjo v Drugem, in to tako, da hkrati ohrani možnost smisla, četudi v nedosegljivem onstranstvu.

Prek konstrukcije fantazme pa se, prav narobe, objekt *a* izloči in zgubi svojo imaginarno preobleko, hkrati pa subjekt to, česar ni možno izreči, vzame nase prav v njegovi nemožnosti sami – kar tudi pomeni, da je ta nemožnost izrekanja, tudi če je izrečena, nujno priklenjena na neki »to nič ne pomeni«, na neki *Es, Id*, ki radikalno prekinja red situacijskega smisla. Ali še drugače povedano, subjekt je artikuliran na neki goli »sem to« brez vzroka ali razloga, ki se odteguje vsakemu pomenu. Artikuliran je na realno neke ireduktibilne singularnosti. Prav na tej točki dobi vso vrednost freudovski imperativ *Wo es war soll ich werden*. Ta imperativ tu implicira tole: subjekt mora do te mere želeli svojo željo, da lahko končno reče : »Sem to« – to se pravi, »sem neka reč, ki ostaja smisel brez pomena.«

Ključni problem, ki je povezan s to izločitvijo objekta *a*, je mogoče formulirati v obliki vprašanja: Kako lahko subjekt, po konstrukciji temeljne fantazme, oziroma po dojetju svojega oposameznjenega razmerja z realno Rečjo ponovno najde pot vrnitve k Drugemu? Z drugimi besedami, kako se je mogoče ogniti temu, da se izhod iz analitične izkušnje ne konča v cinizmu užitka, ki bi ga lahko opredelili kot pozicijo »vsak zase«? Kako se lahko subjekt po prekoračitvi fantazme še naprej naslavlja na Drugega?

Prav na tej točki lahko formuliram okviren odgovor na vprašanje »Kaj lahko filozofija ohrani od psihoanalize?« ki sem ga postavil na začetku. Odgovor se glasi : Tisto bistveno, kar filozofija ohrani od svojega srečanja s psihoanalizo, je problem, *kako univerzalizirati realno ireduktibilne singularnosti*.

*

A v trenutku, ko filozofija, ki misli svoje razmerje do psihoanalize, razvije ta problem, na mestu tega problema tudi že odkrije politiko. Filozofija preide od psihoanalize k politiki takrat, ko slednja vzame nase problem univerzalizacije realnega. Politika, kakršno srečuje filozofija, to je politika kot pogoj filozofije, ni konec koncev nič drugega kot področje univerzalizacije realnega. Lahko bi rekli, da je politika manifestacija, prikazovanje univerzaliziranega realnega.

Nikar ne hitimo. Res je sicer, da prehod od psihoanalize v politiko sovpadе s prehodom od individualnega h kolektivnemu, od zasebnega k javnemu, od posebnega k splošnemu. Vendar pa politika ne nastopa kot področje univerzalizacije realnega zaradi tega prehoda. To trditev bom skušal podrobneje pojasniti tako, da se bom sklical na Kantova teksta: »Kaj je raz-

svetljenstvo?« in »Spor fakultet«. Če se sklicujem na ta teksta, je to zato, ker nam Kant tu kaže možnost srečanja med filozofijo in politiko, ki je dojeta kot univerzalizacija realnega in s tem kot pogoj filozofije. Kaj so torej oporne točke tega vznika politike kot pogoja filozofije v obeh Kantovih tekstov? Tu se bom zadovoljil s kratkim povzetkom tega, kar je bistveno.

Prvič, pri Kantu je razsvetljenstvo opredeljeno kot človekov izhod iz ne-doletnosti, ki jo Kant razume kot stanje, kjer si ljudje ne drznejo misliti brez pokroviteljstva avtoritete. Od tod tudi geslo razsvetljenstva, ki ga vsi poznamo: *Sapere aude!*, »Drzni si vedeti!«, »Drzni si misliti!«. Pri tem razsvetljen-skem geslu bi rad opozoril na dvojje. Najprej na to, da bi ga lahko reformulirali s pomočjo aksioma: Ljudje mislijo⁴. Aksiom določa to, kar dela individue za subjekte. Razumemo ga lahko takole : ljudje se med seboj razlikujejo glede na svoje naravne in kulturne značilnosti. A samo tiste partikularnosti, ki jih je mogoče misliti, se pravi, prenesti vsem, so v funkciji človeškosti. Nato pa bom opozoril še na to, da ta misel, četudi ni človeka, za katerega ne bi veljala kot njegovo subjektivno določilo, deluje tako, da se aktivira od primera do primera: Vsakdo zase mora, da bi mislil, vzeti nase tveganje mišljenja. Naj je misel še tako univerzalno razširjena med ljudmi, to še ni dovolj, kajti za to, da bi misel zares delovala kot proces subjektivacije, jo moramo še želeli, moramo jo še izbrati kot modus subjektivacije.

Drugič, razsvetljenstvo je pri Kantu opredeljeno kot neločljiva enotnost dvojega : pokorščine na eni strani, svobode, natančneje, svobodne rabe uma na drugi⁵. To razmejitev podvaja še druga distinkcija, tista med zasebnim in javnim oziroma med zasebno in javno rabo uma. Zasebna raba je področje oblasti, države in državnih institucij – področje, kjer človek deluje, kot za-piše Kant, »kot del stroja«⁶, se pravi, kot socializiran posameznik. Raba uma je tu prilagojena situaciji in podrejena njenemu zakonu, zato svoboda tu ni možna. Narobe pa se javna raba uma udejanja na področju, kjer je mišljenje samemu sebi namen, na področju torej, kjer delovanje uma ne pozna nobene zunanje omejitve, ampak je svobodno. Skratka, svobodno razmišlja individuum tam, kjer ga ne določa situacija, ampak deluje kot član um-

⁴ Gre za aksiom, ki ga je postavil Sylvain Lazarus v svojem delu *Anthropologie du nom*, Seuil, Pariz 1996.

⁵ Za podrobnejšo analizo Kantove opredelitve razsvetljenstva cf. Michel Foucault, »What is Enlightenment« in »Qu'est-ce que les Lumières?«, v : M. Foucault, *Dits et écrits*, zv. IV, Gallimard, Pariz 1994, str. 562 ssl. in 679 ssl.; slov. prevod »Kaj je razsvetljenstvo?«, prev. T. Erzar, in »Kant : Was ist Aufklärung?«, prev. V. Likar, v : *Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU*, Ljubljana 1987, str. 38 ssl. in str. 50 ssl..

⁶ I. Kant, »Odgovor na vprašanje : Kaj je razsvetljenstvo«, prev. M. Hribar, v : *Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU* 1987, str. 10.

nega človeštva, ki je osvobojen sleherne partikularne določenosti – s Kantovimi besedami, kot učenjak, ki se naslavlja na svet bralnega občinstva. To naslavljanje ni drugega kot udejanjenje aksioma, da je individuum človek zato, ker misli: gre za svobodno in javno rabo uma, v kateri je situacijska določenost postavljena v oklepaj, tako da se individuum, čeprav je nagovorjen v svoji enkratnosti, kot »on sam«, kot točka čiste singularnosti, hkrati neposredno ujema z univerzalnim. Javna raba uma zadeva torej posameznika tako, da je njegovo zmožnost samostojne rabe uma hkrati neposredno že raba »za vse«.

Tretjič, eden od ključnih učinkov Kantovih distinkcij je, da se prek njih filozofija, ki je v »Sporu fakultet« predstavljena kot paradigmatični primer svobodne in javne rabe uma, vzpostavlja kot paradokсна koincidenca vsemoči in nemoči uma⁷. Filozofija in um se vzpostavljata kot instanca vsemoči, saj imata pravico, da neovirano, svobodno razpravljata o vsem. A o vsem lahko svobodno razpravljata le pod pogojem, da pristaneta na lastno praktično-politično nemoč in se odpovesta zahtevi, da naj resnice, ki jih dožene, veljajo kot zakon. To nenavadno ujemanje vsemoči in nemoči uma je treba po mojem mnenju povezati s tistim vprašanjem, ki v okviru Kantove obravnave razsvetljenstva zaznamuje vznik razsvetljenstva kot političnega problema. Tu se v bistvu navezujem na Foucaulta, natančneje rečeno, na njegovo pripombo, da je v Kantovem dojetju razsvetljenstva, »kjer so obča, svobodna in javna raba uma postavljene ena na drugo,« vsebovan problem politične razsežnosti razsvetljenstva v zahtevi po *javni obliki rabe uma*⁸. Kantovo razumevanje javnosti rabe uma nikakor ni enoznačno. S tem pa je otežkočeno tudi razumevanje hkratnosti vsemoči in nemoči uma, ki zaznamuje moderno dobo. Javno je za Kanta najprej to, kar je vsem na očem in kar je kot del empirične realnosti dano vsem v umno presojo. A javno je hkrati tudi to, kar je izvzeto iz sfere političnega življenja, ki jo reprezentira državna oblast. Javna raba uma deluje sredi empirične realnosti, naslavlja se na individue v njihovi empirični, situacijski umeščenosti in določenosti. Vendar pa zahteva od njih, da abstrahirajo od vselejšnje situacijske zainteresiranosti svoje misli in uporabljajo um zaradi uma samega. V javni rabi mora individuum razmišljati kot člen umnega človeštva in se odtegniti vsem zasebnim ciljem. Skratka, javnost deluje tu kot tisto, kar sredi situacijske določenosti radikalno prekinja s situacijo. In kar s tem vzpostavlja neko drugo realnost.

⁷ O ujemanju vsemoči in nemoči uma v razsvetljenstvu podrobneje članek M. Dolarja »Kant in konec razsvetljenstva«, v: *Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU*, Ljubljana 1987, str. 71 ssl.

⁸ M. Foucault, »Kaj je razsvetljenje?«, loc. cit., str. 41.

Po mojem mnenju je mogoče javno rabo uma, v kateri koincidirata njegova vsemoč in njegova nemoč, razumeti na dva radikalno različna načina. Prvi način, ki je, kot je treba priznati, tudi Kantov, je v tem, da to koincidence spremenimo v nekakšno pogodbo. Gre za pogodbo med umom oziroma filozofsko mislijo in državno oblastjo, pri kateri si lahko vsaka od pogodbenih strank domišlja, da je na dobičku. Filozofija zato, ker ji je v zameno za njeno podreditev državni oblasti podeljena neomejena pravica do javne kritike. Državna oblast pa zato, ker ve, da um v svoji brezkompromisni kritiki vsega obstoječega, tudi oblasti same, ne bo zahteval, naj avtoriteta njegovih kritičnih resnice velja kot praktični zakon. Taka pogodba, kjer je javnost prostor komunikacije med umom in oblastjo, je še dandanes fantazma številnih intelektualcev tako na Zahodu kakor na Vzhodu. Mislim, da lahko tem kritičnim intelektualcem brez najmanjšega obžalovanja prepustimo delovanje misli, ki je radikalno le do tiste mere, do katere je omejeno na golo moralistično razglabljanje.

Temu poenostavljenemu razumevanju političnih zastavkov, ki jih vsebuje javna raba uma kot mesto ujemanja vsemoči in nemoči uma, se zoperstavlja druga interpretacija. Ta interpretacija se sicer odmika od Kantovega samorazumevanja, a ostaja zvesta prepletenosti dveh kantovskih idej.

Prvič, ideje, da se lahko filozofija vzpostavi kot področje čiste misli, kjer ima um opraviti zgolj s samim seboj, le tako, da se absolutno odtegne empirični, se pravi, etatistični politiki. Z drugimi besedami, filozofska misel se lahko konstituira edino tako, da prekine razmerje z vsako etatistično politiko, da vsako tako politiko zavrne. Ta prekinitev in ta zavrnitev sta torej konstitutivna za filozofsko misel kot tako. Filozofija obstaja kot področje čiste misli le v gesti preloma z etatistično politiko. In prav v meri, v kateri je ta gesta konstitutivna za filozofijo, vznikne v sami filozofski misli neki ireduktibilen ostanek politike. Ta ostanek politike je nekaj realnega, saj se ga filozofija ne more ne polastiti, niti se ga ne more dokončno znebiti.

Rekel bom torej, da filozofija, ki se odteguje etatistični politiki, dá za trenutek videti svoj politični zastavek. S to gesto filozofija namreč postulira obstoj neetatistične politike, realne politike. Filozofija postulira, da mora obstajati politika, ki ni državna politika in ki je hkrati realna. Realna politika je torej postulirana, a je hkrati za filozofijo bolj realna od empirične državne politike. Prav s tem, da je za zmerom odtegnjena filozofskemu pojmu deluje namreč kot pogoj filozofije. Realna politika deluje kot točka ireduktibilne singularnosti, ki suplementira univerzalnost filozofske misli in jo s tem omogoča. In filozofija obstaja le, če se ji posreči pokazati, da obstaja na področju politike izjava ali projekt, ki prekinja z državno politiko oziroma prezentira v polju državne politike tisto, kar je zanjo njeno nemožno.

S tem pa sem prišel, drugič, do druge ideje, ki ji ostaja zvesta kantovska interpretacija javne rabe uma. Gre za kantovski aksiom, po katerem ljudje mislijo. V svoji povezavi s filozofsko gesto prekinitve s sleherno etatiščno politiko določa ta aksiom zdaj pomen javne rabe uma. Od točke realne politike, ki vznikne z gesto filozofske odtegnitve etatiščni politiki, zahteva namreč, da je v polju javnega delovanja prenosljiva vsem. Drugače rečeno, glede na ta aksiom je legitimna le tista politična prekinitvev z državno politiko, ki jo je z javno rabo uma oziroma z javnim dejanjem mogoče prenesti vsem. Povezava obeh kantovskih idej nam torej pove, da je za pomen politike, ki jo izumi obdobje razsvetljenstva, nujno, da v polju politike vznikne singularnost, ki je hkrati ireduktibilna in neposredno univerzalizabilna.

Ni težko videti, da javna raba uma pri Kantu ni omejena na intersubjektivno komunikacijo, utemeljeno na racionalnem konsenzu. Javnost, za katero gre v Kantovem konceptu, ni javni prostor, kjer ljudje urejajo svoje skupno življenje glede na tako ali drugačno umno idejo, ali pa glede na pripadnost taki ali drugačni zgodovinski, nacionalni, kulturni, spolni itn. skupnosti. Pač pa je javni rabi uma pri Kantu naloženo, da omogoči, da se prikaže realna politika. Ta pa se lahko pojavi le prek univerzalizacije realnega.

Javna raba uma ali, čisto preprosto, javnost, je ime, ki ga Kant dá dejanski eksistenci neke realne politike, se pravi, procesu univerzalizacije realnega. Četudi je javnost zmerom določena z intersubjektivnostjo, s skupnim razpravljanjem, pa je njena poglobitna funkcija v tem, da omogoča eksistenco realne politika, da torej v politiki univerzalizira točko ireduktibilne singularnosti. A univerzalizacija singularnosti realne politike ni postopek, s katerim bi skušali na javnih mestih uveljaviti neko že dano singularnost.

Res je, da je singularnost zmerom nekakšen »prav to in nič drugega«, Reč, nekaj, kar pripada redu absolutne nujnosti. Toda ta »to in nič drugega« vztraja le, kolikor popolna določitev te Reči, ki obsega tudi pojasnitev njene izvirne izbire, vedno umanjka, kolikor je tako rekoč »prapotlačena«, za vedno izključena. Reč kot »prav to in nič drugega« vztraja torej edino kot neskončna serija posledic, ki jih je mogoče iz zavezanosti Reči. Vzemimo, da je mogoče na mestu tega »to in nič drugega« postaviti emancipacijsko politiko. Univerzalizacija emancipacijske politike, dojete kot singularnost nekega »prav to«, pa ni v procesu, ki bi meril na univerzalno pripoznanje njenega objektivnega pomena. Pač pa gre preprosto za to, da se v neki konkretni situaciji demonstrira, kaj bi lahko bila taka emancipacijska politika, in sicer tako, da ta demonstracija ne velja za nikogar, če ni veljavna za vse.

K temu lahko še dodam, da odsotnost popolne določitve singularnosti tega »prav to« kaže, da ta »prav to«, četudi nastopa kot absolutna nujnost, ostaja radikalno kontingenten. Prav kontingentnost nečesa, kar je hkrati

ti absolutno nujno, nam omogoča, da rečemo, da je realno v polju politike po definiciji množtevno. Nikoli ne obstaja ena sama singularnost realnega, vedno obstaja neskončno množstvo realnega. Vendar te trditve tu ne bom podrobneje utemeljeval.

*

Za sklep bi se rajši vrnil k vprašanju, ki sem ga postavil na začetku: Kako lahko filozofija postavi psihoanalizo in politiko kot realna miselna procesa, ki sta nanjo kot filozofijo ireduktibilna? Odgovoril bom prek ovinka nekega drugega vprašanja: Na kakšen način filozofija pove vse, celo to, kar je zanj nemogoče izreči? Ko postavljam to vprašanje, izhajam iz predpostavke, da se filozofiji posreči artikulirati psihoanalizo in politiko kot svoja dva ireduktibilna pogoja edino, če jih je zajela v mreže izrekanja Vsega.

Kako razumeti to izrekanje Vsega? Želel bi opozoriti na dvoje. Prvič, trenutek, ko filozofija izreče vse o svojem realnem pogojju, ko ni več ničesar, česar ne bi mogla izreči o njem, je tudi trenutek, v katerem se filozofija zave, da ostaja njen pogoj ujet v meje njenega lastnega polja. Zave se, da ga zgreši prav v njegovi nanjo samo ireduktibilni realnosti, da se kot realni pogoj odteguje njenemu pojmovnemu dojetju. Ničesar ni, nobene distance, ki bi lahko ločila izrekanje filozofije od njenih realnih pogojev. Filozofija lahko izreče Vse, toda vseeno izkusi, da njeni pogoji ostajajo nekaj, kar je zanj neizrekljivo. Filozofija trči torej na svoje realne pogoje prav v obliki te nične distance, ki jo ločuje od njih. Ne moremo torej reči, da sreča realno svojih pogojev. Pravilneje bi bilo reči, da sreča samo sebe kot praznino distanciranja od svojih lastnih pogojev. To tudi pojasni, zakaj je vse, kar pove filozofija o psihoanalizi in politiki, naj bo še tako konsistentno in koherentno, za psihoanalizo in politiko konec koncev neki »to ne pomeni nič«.

Drugič, ta distanca, četudi je nična, vseeno ni prazna. Drugače povedano, zato da bi filozofija lahko dosegla skrajne meje svojega izrekanja Vsega, ni dovolj, da črpa le iz zakladnice svoje vednosti. Njeno izrekanje Vsega namreč ne sloni na obsegu njene vednosti. Ravno nasprotno, filozofija trči na svoje izrekanje Vsega prav v trenutku, ko razglasi, da psihoanaliza in politika, taki kot ju sama misli, zares obstajata. Ko torej razglasi, da je mogoče v neki politični situaciji razbrati ta ali oni politični boj kot primer emancipacijske politike. Ali pa ko, denimo, razglasi, da je v psihoanalitični situaciji prav Lacanova psihoanaliza primer univerzalizacije realnega.

Prav v obliki eksistencialne sodbe »to je primer« – moj elementarni model je seveda Kantova reflektirajoča sodba – lahko filozofija sreča realno svojih pogojev. In to ne zgolj v obliki praznine distance, ki jo ločuje od teh po-

gojev, marveč tudi v obliki nečesa materialnega in konkretnega. V tej eksistencialni sodbi tako za hip vznikne realno pogojev filozofije kot take. Pogoji filozofije vzniknejo v svoji radikalni ločenosti od filozofije v tisti meri, v kateri se »primer«, ki ga razglasi sodba, odteguje redu smisla. »Primer« ostaja torej za filozofijo ireduktibilna singularnost, ki je sama na sebi »brez razloga ali vzroka«. Vsa dejanskost tega »primera« je odvisna od tega, da je filozofija zmožna dokazati »primer« kot nekaj, kar ne velja za nikogar, če ne velja univerzalno, za vse. Ireduktibilna singularnost »primera« obstaja zgolj kot imanentni presežek operacije, s katero se konstituira filozofija tako, da vedno znova intervenira v situacijo prek eksistencialne sodbe »to je primer«.

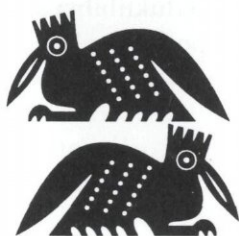
Prav v tem smislu je mogoče reči, kot sem že dejal na začetku, da filozofija, ki »je pod pogojem«, udejanja neko univerzalno singularno. Oziroma filozofija je vedno ireduktibilno singularna zahteva, da naj njene izjave veljajo za vse. Gre za univerzalno, ki obstaja samo v obliki svojega lastnega brezpogojnega in brezopornega »primera«. Brezopornost primera in konstitucija filozofije sta druga drugi pogoj. »Primer univerzalnega« je brezoporen, se pravi, »brez vzroka in razloga« v tisti meri, v kateri ga ne podpira nič drugega kakor deklaracija filozofije. Filozofija pa se lahko konstituira, prvič, prek svoje sodbe, s katero razglasi obstoj »primera«, in drugič, s svojo zmožnostjo, da v tem, kar je »primer«, pokaže dejansko prisotnost nečesa, kar se naslavlja na vse.

Prav v izbiri vedno znova obnavljene sodbe »to je primer« oziroma »to je realno« filozofija priča o tem, da za to, da bi realno obstajalo, ne zadošča, da zgolj je. Treba si ga je še želeli. Še natančneje, filozofija, kolikor obstaja, je dejanski dokaz za tako željo.

Sociology • the Social Sciences

.....

2 BIRDS IN THE HAND



If one bird in the hand is worth two in the bush ...
Our two sources are invaluable
... and right at your fingertips.

For current thought and research in sociology and the
social sciences, consult

sociological abstracts (sa)

and

Social Planning/Policy & Development Abstracts (SOPODA)

Abstracts of articles, books and conference papers from more than 2,500 journals published in 35 countries; citations of relevant dissertations and book and other media reviews.

Comprehensive, cost-effective, timely.

Available in print or electronically through the Internet Database Service (www.csa.com).
Contact sales@csa.com for a trial Internet access or a sample issue.



sociological abstracts

Published by Cambridge Scientific Abstracts

7200 Wisconsin Avenue • Bethesda, Maryland 20814 • USA
+1 301-961-6700 • Fax: +1 301-961-6720 • E-mail: sales@csa.com

Jean-Calude Carrière, Jean Delumeau,
Umberto Eco, Stephen Jay Gould,
Entretiens sur la fin des temps,
Fayard, Pariz 1998, 321 str.

Knjiga, ki je izšla pred letom dni, prinaša pogovore o koncu časa, pri čemer se osredotoča na vse tisto, kar je povezano z zdaj že nestrpno pričakovanim prihodom leta 2000. Praktično vse evropske metropole so tako ali drugače zaznamovane s prihodom magičnega leta, s katerim naj bi nastopilo novo tisočletje, in zato ni nič presenetljivega, če se temu večplastnemu fenomenu posveča tudi vse več študij s področja filozofije in družbenih ved nasploh. Pogovori s Stephenom Jayom Gouldom, ameriškim paleontologom, ki ga slovenski publiki nemara ni potrebno posebej predstavljati, Jeanom Delumeaujem, ki je sicer bolj znan kot zgodovinar imaginarija strahu na Zahodu, Jean-Claude Carrièrom, piscem in teatrologom, ter Umberto Ecom, ki ga poznamo prej kot avtorja svetovnih literarnih uspešnic *Ime rože* in *Foucaultovo nihalo*, kot pa avtorja teoretskih del s področja semiotike, so tako posrečeni odgovor navidezno zgolj na hitro zbrane zasedbe na brkljarijo, ki jo predstavlja imaginarij fenomena leta 2000.

Kot briljantno, in obenem nonšalantno, pokaže Gould, desetiško štetje, na katerem nenazadnje temelji fascinacija z okroglimi obletnicami in mejniki, čeravno navidez temelji na tem, da ima človek pač deset prstov na obeh rokah in je tako videti nekaj docela naravnega in samoumevnega, še zdaleč tudi ni nekaj nujnega, saj je samo dejstvo, da imamo deset, ne pa morda šest, osem ali dvanajst prstov na obeh rokah, zgolj naključje evolucije. Desetiško štetje ima najbrž

številne prednosti pred dvojiškim, trojiškim ali pa dvajsetiškim sistemom, kljub temu pa so Azteki, ki so imeli za osnovo številko 52, kot je znano, z osupljivo natančnostjo izračunali čas, ki ga potrebuje Zemlja zato, da obkroži Sonce, ki še zdaleč ni nekaj okroglega pač pa 365 dni, 5 ur, 48 minut in 45,96768... sekund. Odtod tudi številne zagate s koledarjem, ki jih je gregorijanski koledar rešil tako, da je četrtemu oktobru leta 1582 enostavno sledil petnajsti oktober! Salomonska rešitev, ni kaj, ki pa vendarle priča o tem, da merjenje časa ni nenazadnje nič drugega kot konvencija, ki sicer do določene mere upošteva nebesno gibanje Zemlje, križi in težave pa se prične že tedaj, ko je treba to gibanje uskladiti, denimo, z gibanjem Lune, da o tem, kaj se zgodi, ko skušamo uskladiti različna merjenja časa med seboj – od krščanske Velike noči, muslimanskega Ramadana, židovskega štetja, kitajskega leta do indijskih ciklusov itn. -, sploh ne govorimo. In če je čas konvencija, potem velja enako tudi za prihod novega stoletja – prihod novega stoletja so, vse od reforme v šestem stoletju, ki je čas pričela s številom 1, ne pa s številom 0, ponavadi slavili ob letu 01. Čeravno je mogoče naštetih razloge tako za slavljenje prihoda novega stoletja v letu 00, kot tudi v letu 01, in četudi je atraktivnejša zamenjava štirih cifer (od 1999 v 2000), kot pa zgolj ene same (od 2000 v 2001), gre po Gouldu za bolj ali manj utemeljeno, tj. bolj ali manj arbitrarno odločitev oziroma dogovor.

In tako bomo prihod novega stoletja in tisočletja slavili pač s prihodom leta 2000. Ki se nezadržno približuje. Ali, kot napol v šali, napol zares pripominja Carrière, ki se približuje vse hitreje, saj je videti, da so urarji vsega sveta v zadnjih desetletjih interval, ki zaznamuje sekundo, iz umirjenega tiktakanja nekdanjih podeželskih ur, spremenili v vse bolj in bolj frenetično tiktakanje, s čimer naj bi poudarili dandanašnji ubijajoče hitri ritem življenja. Prav zmes uničujočega in enoličnega ritma na eni strani in preloma s tem ritmom na drugi je, bi nemara lahko pripomnili, konstitutivna za imaginarij brkljarije prihoda novega tisočletja, v katerem določeno vlogo igra tudi celotna filozofska misel dvajsetega stoletja. Na eni strani ritem stroja – pa naj gre za mašinerijo vojne, kapitala, futuristov, roهنenje ali pa tiho brnenje sodobne plesne glasbe, na drugi pokončanja tega ritma – totalne sprevnitve ali končne rešitve, ki ga predstavljajo totalitarizmi kot iznajdba tega stoletja, konca neke dobe, o katerem priča Heideggrov konec metafizike, Lyotardov konec velikih zgodb, Fukuyamin konec zgodovine, novega svetovnega reda oziroma drugačnega svetovnega ritma, ki ga je oznanil George Bush leta 1991, prisluhnjenja drugemu in drugačnemu ritmu, h kateremu nas vabijo ob koncu stoletja vse številnejše New age ideologije, in nazadnje, a ne na zadnjem mestu, apokaliptični in dokončni konec tega ritma, o katerem sanjajo kritiki skorumpirane civilizacije vseh vrst z milenaristi na čelu. Skratka, videti je, da celotno dvajseto stoletje ni počelo drugega kot čakalo na svoj konec – je potemtakem sploh čudno, da se je kar samo skrajšalo za eno celo leto?

Seveda se leta 2000, o tem so si štirje intervjujanci edini, z delno izjemo De-

lumeauja, ki opozarja na nevarnosti, ki prežijo na človeštvo, ne bo spremenilo nič. Skoraj nič. Apokalipse, ki naj bi prežala na človeštvo in ki jo pričakujejo vsi pomembnejši vidci v zgodovini z Nostradamusom na čelu, skorajda zagotovo ne bo. Ali pač. Kdo ve. Zgodovina je namreč že bila priča temu, čemur bi lahko rekli konec časov – pred 65 milijoni let, ko so izumrli dinozavri ali pa pred 250 milijoni let v času t. i. permijske katastrofe. In tudi, če bi bili nekega dne priča tretji svetovni vojni, bi najbrž ta pokončala večino živih bitij, ne pa nujno tudi vseh – v kraterjih, ki so jih naredile eksplozije atomskih bomb so namreč našli še vedno žive bakterije in tudi nekatere insekte. Edino, kar je gotovo, kar zadeva prihodnost človeštva, je, trdijo Gould, Eco, Carrière in Delumeau, da je skoraj vse možno. Temeljni filozofski poudarek vseh štirih intervjujancev je v tem, da ni neke nujnosti, nujnosti štetja in koledarja, nujnosti in večnosti takšnega sveta, kakršen pač je, nujnosti razumevanja časa kot enosmerne puščice, nujnosti takšnega ali drugačnega konca ali začetka. Nemara je ljudi, kot Gould v zgoščeni formi navaja Eca, najbolj strah in groza prav naključja kot takega. Eden izmed simptomov te groze je najbrž tudi spontano izogibanje uporabi gramatičnih časov, ki pričajo o subtilnejšem razumevanju in dojetanju časov in dogodkov. Takšen primer sta, na kar vsak na svoj način opozarjata Carrière in Eco, denimo zloženi prihodnjik in pogojnik, čas, ki edini lahko izrazi hipotetičnost in možno, ne-realno, izginotje pogojnika pa je za Eca eden izmed pokazateljev nevarnosti zamenjave virtualnega z realnim, ki smo mu dandanes priča. Prav virtualni svet, svet računalnikov, pa je pravzaprav edini, ki se lahko še najbolj upravičeno boji priho-

da leta 2000, saj ga bo zaradi kratkovidnosti programerjev oziroma kapitala, ki ga daljše časovno obdobje pač ne zani-

ma, skoraj gotovo prizadel t. i. Millennium Bug. Bomo videli.

Peter Klepec

Rosanvallonova utopija družbe kot trga

Pierre Rosanvallon,
Ekonomski liberalizem. Zgodovina ideje o trgu,
Studia humanitatis, Ljubljana 1998, 245 str.

V Studii Humanitatis v prevodu Braca Rotarja izšla knjiga Pierra Rosanvallonova *Ekonomski liberalizem* daje s svojim osnovnim naslovom in bežnim ogledom kazala slutiti, da gre za še eno zgodovino liberalizma ali liberalne politične misli, čeprav pri tem nekoliko bega pridevnik »ekonomski« iz njenega naslova. Vendar pa že njen podnaslov in avtorjev uvod v njeno drugo izdajo s pomenljivim naslovom »Misliti liberalizem« pojasnita, da so avtorjevi nameni drugačni, v nekem smislu gotovo ambicioznejši. Ker se zaveda, da izraz »liberalizem« običajno sprejemamo z zgolj navidezno samoumevnostjo in je zato težko poiskati skupni imenovalec med »ekonomskim«, »političnim« in »moralnim« liberalizmom, osnovna določitev tega pojma kot »uve-ljavljanja svobode v vseh oblikah« pa je preveč nedoločna, si zadaja nalogo, da bi vprašanje liberalizma pojasnil s pomočjo raziskave o nastanku in razvoju ideje trga, kar naj bi tudi prispevalo k »boljšemu razumevanju modernosti« (str. 6). Rosanvallonu izbira ideje trga za osrednji koncept zgodovine liberalizma in širše celotne modernosti narekuje

njegova ugotovitev, da v ekonomski in politični literaturi 18. stoletja ta ideja ni le »tehničen«, torej strokovno ekonomski koncept, pač pa širši sociološki in političen koncept, ki meri na »problematično družbene in politične regulacije« ali upravljanja (str. 6). Ideja trga je torej po Rosanvallonu ideja samouravnavaajoče se ali samoregulativne družbe, torej civilne družbe, ki naj za svoje uravnavanje ne bi potrebovala države ali politične sfere. Ta ideja naj bi bila torej apolitična v strogem pomenu tega izraza in bi naznanjala odmiranje politike.

V zvezi s svojo tezo o ideji trga kot osrednjem konceptu liberalizma Rosanvallon poudari tri stvari: prvič, da »nastanek ekonomskega liberalizma ni bil le teorija – ali ideologija – ki je spremljala razvoj produktivnih sil in vzpon buržoazije kot vladajočega razreda« (str. 6), pač pa naj bi »zgolj zahteval ali izražal emancipacijo ekonomske dejavnost v razmerju do morale« (ibid.). S tem torej Rosanvallon zavrne grobo, redukcionistično marksistično interpretacijo nastanka, zgodovine in pomena ekonomskega liberalizma, ki obenem tudi zavrača resen teo-

retski spoprijem z njim in razmislek o njem.

Njegova druga izhodiščna trditev je, da naj bi takšna ideja trga nastopila kot odgovor na politično idejo in teorije družbene pogodbe oziroma probleme, ki jih teoretiki družbene pogodbe niso rešili, zato naj bi ta ideja trga tudi zgodovinsko nadomestila idejo družbene pogodbe. Nerešeni vprašanji teorij družbene pogodbe, ki so zavzemale osrednje mesto v politični misli 17. stoletja, pa naj bi bili po Rosanvallonu predvsem naslednji: čeprav so te teorije omogočile misliti avtonomno *vzpostavitev* družbe (brez zatekanja k zunanjemu, religioznemu jamstvu), ki naj jamči državljanski mir, pa niso omogočale obravnavanja miru in vojne med nacijami ali državami. Ali kot z aluzijo na teorijo iger pove Rosanvallon, čeprav so te teorije dojemale *družbo* kot igro na vsoto ne-nič, torej kot igro, v kateri je vsota koristi ali dobičkov posameznikov večja od vsote njihovih oškodovanj ali izgub, v kateri torej lahko z določenim dejanjem vsi ali vsaj večina več pridobijo kot izgubijo, pa so lahko odnose *med državami* dojele le kot igro na vsoto nič, v kateri lahko nekdo pridobi le, če je drugi v enaki meri oškodovan oziroma izgubi. Druga težava teorij družbene pogodbe pa naj bi bila v tem, da se osredotočajo na vprašanje *vzpostavitve* družbe, ne pa tudi njenega *uravnavanja* (str. 7). Na ti dve težavi naj bi kasneje odgovorila liberalistična ideja o civilni družbi kot trgu, ki naj bi tudi mednarodne ekonomske in trgovske odnose dojela kot obojestransko koristne, hkrati pa s pomočjo pojma posameznikovih potreb in interesov omogočila misliti tako *vzpostavitev* kot *uravnavanje* družbe. Ta ideja *blage* trgovine nasproti *ostrim* razmerjem oblasti naj bi bila nakanazana pri Montesquieju, razvita do svojega pojma pri Adamu Smithu kot nje-

nem teoretskem in filozofskem očetu, ki je postal ekonomist zaradi potreb svoje filozofske vizije o družbi in naj bi ekonomijo razumel kot »udejanjenje družbene filozofije«, ter radikalizirana pozneje pri Thomasu Paineu z vizijo družbe kot naravne harmonije interesov.

Na tej točki Rosanvallon opozori na *utopično* dimenzijo te v 18. stoletju nedvomno precej razširjene predstave o družbi kot trgu, v kateri vlada harmonija interesov. Seveda takoj opozori, da so zagovorniki te ideje živeli v predkapitalistični družbi, v kateri razvoj industrijskega kapitalizma še ni porušil tovrstnih iluzij, hkrati pa dodaja, da je prav utopična razsežnost te ideje vir njene zapeljivosti, prepričljivosti in ideološke moči. Zato je prva izdaja te knjige iz leta 1979 tudi nosila naslov *Utopični kapitalizem*, sedanja izdaja pa je dobila v svoji drugi izdaji leta 1989.

Ideja družbe kot trga, v kateri življenja avtonomnih posameznikov uravnava nevtralni, depersonalizirani mehanizem »nevidne roke« in ekonomski zakoni brez posredovanja posebej oblastnih razmerij pa je po Rosanvallonu tudi vzrok umika in zatona ideje revolucije, ki oblast dojemata prav na personaliziran način, saj želi družbo spremeniti z zamenjavo neke konkretne oblasti z drugo.

Rosanvallon tudi ugotavlja, da je namen te ideje družbe kot trga predvsem uveljavljanje avtonomije posameznika in zavračanje ali zanikanje samovoljne politične oblasti, to pa jo tesno povezuje z drugimi vidiki liberalizma, kot so ideja političnega pluralizma, verske strpnosti in moralne svobode, zato med to idejo ekonomskega liberalizma o družbi kot trgu in idejo varovanja posameznikovih pravic, ki je značilna za politični liberalizem, ni nikakršnega *izhodiščnega* nasprotja. Zato se mu zdi zoperstavljanje ekonomskega in političnega libera-

lizma, ki je dojet kot zoperstavljanje oblasti, neproduktivno, saj meni, da zgodovina liberalistične ideje od družbi kot trgu ne prispeva le k razumevanju ekonomskega liberalizma kot enega od delov liberalizma, pač pa »izvršuje prečni rez« (str. 12), ki omogoča razumevanje razvoja in protislovij liberalizma v celoti. Ker liberalizem nikakor ne predstavlja enotne doktrine, ugotavlja, da ga je mogoče dojeti le *kot kulturo* in *ne kot doktrino*, v čemer se z njim zagotovo lahko strinjamo. Prav zato, da bi segel do jedra liberalizma kot kulture, tudi, sicer ne najbolj prepričljivo, zavrne metodološki pristop klasične »zgodovine idej« in predlaga raziskavo *političnih in družbenih racionalnosti*, ki oblikujejo predstave določenih skupin ali obdobji o *problemih*, s katerimi se soočajo, ter opredelitev njihovih *zgodovinsko-problematičnih torišč* (str. 12-13). Eno od takšnih torišč pa je seveda prav predstava ekonomskega liberalizma o družbi kot trgu, katere zgodovino obravnava njegova študija.

Ta ideja je seveda še vedno prisotna tudi v današnji politični misli, po svojem razcvetu v 18. stoletju pa je, kot ugotavlja Rosanvallon, v 19. stoletju z razmahom kapitalizma, ki te utopije očitno ni udejanil, zapustila ekonomsko področje, se deloma preoblikovala in vezala na druge velike politične projekte in vizije, predvsem socialistično. V tem smislu je po Rosanvallonu Marx legitimen naslednik Smitha (str. 13), saj liberalno ekonomsko utopijo in socialistično utopijo po njegovem mnenju družbi ista predstava o družbi, ki teži k opustitvi politike. Zato Rosanvallon svoj uvod tudi sklene z ugotovitvijo, da nam intelektualna zgodovina, kakršna je ta o zgodovini ideje trga, ne pojasni le preteklosti, pač pa »oblikuje naš pogled na sedanost« (str. 14).

Po tem osnovnem orisu pa je že čas, da v tem prikazu izrečemo nekaj ko-

mentarjev na opisana Rosanvallonova stališča in način, kako jih v svoji študiji razvija. Ker šteje idejo družbene pogodbe le za prehodno in bistveno pomanjkljivo, saj naj bi jo nasledila ideja trga, na katero se njegova študija osredotoča, nas seveda ne more presenetiti, da teoretike družbene pogodbe od Hobbesa do Rousseauja v njenem prvem poglavju obravnava le bežno, površno in precej klišejsko, vsa zgodovina politične in družbene misli pred njimi, torej pred obdobjem moderne, pa je iz nje povsem izključena – med predhodniki teoretikov družbene pogodbe je le enkrat omenjen Grotius in na nekaj mestih zgolj kot protipol moderne predstavnik renesanse Machiaveli. Niti beseda ni namenjena npr. razvoju teorij naravnega prava od antike prek srednjega veka, niti ekonomskim in političnim idejam in teorijam tega obdobja, na začetku poglavja »Nastanek ekonomske kot politične aritmetike« se pojavi le Aristotel (str. 122). Kljub temu pa Rosanvallonova ugotovitev, da so bile teorije družbene pogodbe namenjene le odgovoru na vprašanje vzpostavitve družbe in bile sposobne misliti le ta problem, ne pa tudi problema urejanja družbe, ne drži – vzeta dobesedno bi celo pomenila, da naj bi bilo teoretikom družbene pogodbe vseeno, kako bi bila družba urejena, potem ko so rešili problem njene vzpostavitve – te trditve pa zagotovo ne bi podpisal noben bralec teh teorij. Vsak od teoretikov družbene pogodbe je imel še kako natančno predstavo o tem, kako mora biti politična družba urejena, da bo kot taka obstala in ne razpadla, prav tako pa so se vsi zavedali, da je življenje v tej družbi v precejšnji meri urejeno po ekonomskih zakonih, kar je sicer nekoliko enostransko in v pretirani obliki dokazoval npr. Macpherson – res pa je, da nihče od njih ni verjel, da bi se takšna na ekonomskih odnosih organi-

zirana družba lahko urejala sama, brez politične oblasti.

Vendar pa takšnega prepričanja brez poenostavitev in pristanske interpretacije ni mogoče pripisati niti Adamu Smithu, ki ga Rosanvallon šteje za njegena avtorja – na to povsem upravičeno opozori tudi Tomaž Mastnak v spremni besedi z naslovom »*De docta ignorantia* ali kako misliti liberalizem«, ki ima vlogo komentarja k Rosanvallonovi študiji. Če naj torej zdrži Rosanvallonova teza, da je Smithova vizija družbe, temelječe na ekonomskih odnosih, ki jo vodi »nevidna roka« trga, nadomestila idejo družbene pogodbe, mora biti logično iz njene obravnave izpuščen tisti avtor, ki si je v svoji politični teoriji najdosledneje prizadeval združiti prav teorijo družbene pogodbe in smithovsko vizijo ekonomske družbe, ki jo ureja »nevidna roka«, namreč Kant, ki ga Rosanvallon komajda omeni, pa čeprav je prav Kant osrednja referenca večine avtorjev sodobnega preporoda teorij družbene pogodbe.

Glede druge razlike, ki po Rosanvallonu loči teorije družbene pogodbe od ekonomske vizije družbe kot trga, da je namreč slednja sposobna dojeti in razvijati tudi mednarodne odnose na miroljuben način in v obojestransko korist, jih torej dojeti kot igro na vsoto večjo od nič, pa je verjetno dovolj spomniti na opozorilo iz Mastnakovega komentarja, da ti mednarodni odnosi v času vere v miroljubno trgovino le niso bili tako miroljubni in usmerjeni v vsesplošno korist in blaginjo, saj so bili iz njih izključeni tako »barbari«, ki so bili podvrženi vojnem in nasilnemu civiliziranju, pa tudi nezaželeni ekonomski tekmeči.

Po precej skopi obravnavi teoretikov družbene pogodbe, ki se, kot smo že omenili, zaključijo z Rousseaujem, si Rosanvallon prav tako na hitro ogleda razvoj pogledov na urejanje družbe in drža-

ve s pomočjo zakonodaje od Montesquieuja prek Helvétiusa do Benthama, ki po njegovih trditvah z »moralno aritmetiko« utilitarističnega izračuna vzpostavi *umetno* enotnost interesov v družbi. Od tu pa Rosanvallon vodi pot prek Huma do Smitha, pri katerem naj bi se v ekonomskem »sistemu naravne svobode« vzpostavila *naravna* enotnost ali harmonija interesov. Po njegovem mnenju je takšna ekonomska predstava o družbi, ki jo je mogoče v zgledni obliki najti pri Smithu, odgovor na probleme politične in moralne filozofije 17. in 18. stoletja in njuna dopolnitev.

Smithov obrat k ekonomski viziji družbe po Rosanvallonu dokazuje mesto iz njegove *Teorije moralnih občutkov*, v katerem Smith poleg *simpatije*, ki je osrednji pojem tega dela, tudi ekonomske *interese* prišteje med tiste, ki so sposobni vzdrževati družbeno vez. V poznejšem Smithovem delu *Bogastvo narodov* pa najbolj razvit in najpogosteje navajan odlomek govori prav o pomembnosti ekonomskih odnosov in interesov kot medčloveške vezi. To Rosanvallonu zadostuje za ugotovitev, da je Smith postal ekonomist domala *nevede* (str. 45), zaradi potreb svoje družbene filozofije, ki ga je prignala k ukvarjanju z ekonomskimi vprašanji in k ekonomski viziji družbe kot trga, zaradi česar je njegovo ekonomijo mogoče dojeti kot »udejanjenje filozofije in politike«, kot se glasi naslov tega poglavja. Tako je seveda Smithu namenjeno osrednje mesto v Rosanvallonovi študiji; obravnavan je precej obširno in natančno, čeprav seveda v luči te osrednje teze, ki je gotovo pretirana in enostranska in v Smithovih delih, kot natančno pokaže tudi Mastnak, ne najde zadostne opore.

Ker Rosanvallon povsem očitno hoče Smithu pripisati več, kot je v njegovih besedilih dejansko mogoče najti, mora se-

veda tudi zavrnil kot preostro Schumpetrovo oceno Smitha, da je zaradi svojega bleščečega jasnega duha sicer izdelal veličasten opus, za katerega pa je uporabil le že utečene poti in obstoječe prvine, tako da je njegov izreden uspeh pripisati predvsem dejstvu, da se je znašel ob pravem času na pravem mestu in bralcem ponudil teorijo, ki so ji lahko vsi na osnovi svojih vsakdanjih mnenj in prepričanj nemudoma pritrudili (str. 60). Enako velja za Hirschmanovo tezo o ekonomskih interesih, ki jih je politična misel 18. stoletja videla kot najučinkovitejši nadomestek za škodljive predvsem politične strasti – ker to stališče dojema ekonomijo predvsem kot pomagalo za *preoblikovanje* politike, ki ohranja svojo nujno vlogo, Rosanvallon to tezo zavrne (str. 62-63), saj meni, da je ekonomska ideologija s Smithom ekonomijo razumela kot razrešitev problemov politike, ki s tem potemtakem postane nepotrebna.

Kljub dejstvu, da je takšna Rosanvallonova interpretacija Smitha pretirana in neutemeljena, pa prav zaradi omejenega Schumpetrovega opozorila, da je Smith v svoji teoriji uporabil vrsto takrat sprejetih in razširjenih mnenj, ni mogoče zanikati, da so se takrat in pozneje na političnem in ekonomskem prizorišču pojavljale tudi ideje, ki so imele značilnosti utopije, ki jo opisuje Rosanvallon, da je torej ekonomija mesto harmonije družbenih interesov in sposobna sama uravnati družbo brez pomoči politike. Mednje so gotovo sodile nekatere različice ideologije *laissez-faire*, konec koncev pa so podobne ideje na delu tudi v nekaterih sodobnih banalnih inačicah neoliberalizma. Utopija, ki jo opisuje Rosanvallon, je torej dejansko sodelovala pri razvoju ekonomskega liberalizma, vsekakor pa jo neutemeljeno pripisuje predvsem Adama Smithu. Sicer pa je bil Smith prav zaradi svojega vsesplošnega

uspeha deležen številnih interpretacij, ki so pri njem vedno uspele najti precej več, kot je dejansko zapisal. Že samo njegovo vztrajanje na pomenu delitve dela za ekonomski in civilizacijski razvoj ter obravnava problema človekovega dela sta spodbudila vrsto ne zgolj marksističnih interpretacij – Ricardo je pri njem našel zasnovo svoje »delovne« teorije vrednosti – ter preprirov npr. o tem, koliko »delovnih« teorij vrednosti je mogoče najti pri njem. Po mnenju nekaterih naj bi bile te vsaj tri, dokaz za to pa naj bi bili tudi odlomki, v katerih je Smith navedel kakšno preteklo razlago in jo takoj zatem zavrnil – Schumpeter je takšne interpretativne spore ironično zavrnil s komentarjem, da dejstvo, da bi za merilo vrednosti namesto človekovega dela, ki mu to vlogo pripisujejo takšni interpreti, izbrali npr. število volov, gotovo ne bi pomenilo, da zagovarjamo nekakšno »volovsko« teorijo vrednosti.

V nadaljevanju Rosanvallon na precej zanimiv in informativen način prikaže oblikovanje in razvoj notranjega, nacionalnega tržišča v modernih državah, ki je potekal kot boj državnih administracij proti zaprtemu, neobdavčljivemu družinskemu gospodarstvu, s spodbujanjem trgovskih menjav zaradi razraščanja in naraščajočih apetitov njihove fiskalne ali obdavčitvene politike, hkrati pa pomeni tudi razraščanje državnega nadzora in vpliva nad družbo, saj je pri tem uničevala vse vmesne, posredujoče stanovske organizacije družbe. Ta proces ima vlogo nekakšnega materialnega temelja predstave o družbi kot prizorišču predvsem ekonomskih odnosov. V okviru tega procesa je tudi ekonomija kot veda nastala najprej kot politična aritmetika.

Zatem pa se posveti političnemu in ideološkemu vplivu Smithovih idej ali vsaj idej, ki so mu jih pripisovali. Ta vpliv je zaslediti vse od teoretikov in akterjev

francoske revolucije pa do avtorjev angleškega radikalizma, od katerih si Rosanvallon ogleda predvsem Painea in Godwina. Paineovo zavračanje države in vero v samozadostnost družbe nakazuje že njegova trditev, da je »družba produkt naših potreb, vladavina pa naših slabosti« (str. 136), in čeprav Paine ni popoln nasprotnik politične vladavine, pač pa zagovarja predstavniško vladavino, lahko Rosanvallon ugotovi, da so Marx in Engels ter ostali marksisti uporabili podoben postopek pri svojih kritikah politične oblasti, ki so temeljile na potlačitvi politične oblasti. Po drugi strani pa je Paineovo nasprotovanje klasični državi zaradi zmanjšanja davkov vzrok, da je aktualen in privlačen tudi za neoliberalce. Na podoben način Rosanvallon obravnava tudi Godwinov anarhizem, ki prav tako politično oblast pojmuje kot zlo, čeprav poudari, da je Godwin kritiziral Jakobince, ki so hoteli ljudstvu vsiliti svoje politične predstave, hkrati pa spomni na Paineovega polemičnega nasprotnika Burka, ki je pokazal na nujno vez med demokratičnim zavračanjem politike in despotizmom.

Po tem orisu Rosanvallon v poglavju z naslovom »Liberalni Janus« potegne ločnico med političnim ali *pozitivnim* liberalizmom, ki si prizadeva za človekove pravice, in ekonomskim ali *utopičnim* liberalizmom, ki na osnovi vere v samozadostnost ekonomske družbe zavrača politiko – prav ta »demokratični anarhizem« je lahko nevaren, saj se lahko sprevrže v totalitarizem, ki je posledica nesmiselnega poskusa ukinjanja politike.

Zatem preide k Heglovi politični filozofiji, ki jo obravnavan razmeroma obširno in z vsem dolžnim spoštovanjem do misleca, ki je pokazal na meje samodejnega in samostojnega delovanja tržne civilne družbe, razumljene po Rosanvallonu povsem v Smithovem smislu, in nuj-

no posredujočo vlogo države. Seveda pa je obravnavanje Hegla le nujno potrebni korak za prehod na Marxovo politično oziroma družbeno teorijo, ki je druga osrednje točka Rosanvallonove študije.

Tu je Rosanvallon na svojem pravem terenu in to je nedvomno najprodnnejši in najtehtnejši del njegove knjige. Upravičeno lahko pokaže, kako globoko je Marx zavezan Smithovemu vplivu in očaran nad ekonomsko teorijo in kapitalizmom, hkrati pa, ker je prepričan, da je država kot garant lastniških razmerij krivec vseh nepravilnosti v družbi, radikalen in odkrit nasprotnik države in borec za njeno ukinitve ali odmiranje ter hkrati odmiranje politike kot oblike odtujitve, po drugi strani pa neomejno prepričan v harmonične sposobnosti družbe. Tako Rosanvallon lepo pokaže, kako že v *Kritiki Heglove pravne filozofije* Marx najostreje kritizira prav njegova stališča o univerzalnosti in nujnosti države, ki jo napada kot parazitsko, kako je Marx izrazil individualist in zato nasprotnik politike ne le kot posredovanja, pač pa kot oblike odtujitve, enako kot to velja tudi za religijo in ekonomijo ter koncept človekovih pravic, kako njegovi kritiki idej družbene pogodbe sledi kritika ekonomskih interesov kot egoističnih in kako prav odpravo teh interesov razume kot pogoj za udejanjenje prave družbene harmonije, v kateri bo posredovanje le še navidezno. Marx vseskozi ostaja ujetnik lastne teorije ideologije, hkrati pa idealizira človekovo naravo in verjame v odpravo vseh odtujitev, žene ga nostalgija za pristno skupnostjo, *Gemeinschaft*, za razliko od posredovane družbe, ki ji vladajo zunanji dejavniki, kot so politika, pravna in ekonomska razmerja ter ideologija, komunizem, ki bo udejanil takšno skupnost, pa razume kot sklep zgodovine, katere gonilo je bil kapitali-

zem. Tako Marx predstavlja očitno regresijo glede na Smitha. Ob tem orisu lahko Rosanvallon tudi zatrdi, da če že obstaja kak teoretski in miselni prelom pri Marxu, je to prelom med njegovim zgodnjim zavzemanjem za človekove pravice in idejo o doseganju družbenega ideala prek odprave politike in ostalih odtujitev, ki se zgodi pred njegovo *Kritiko Heglove pravne filozofije*.

S tem se Rosanvallonova študija približa koncu – sledi ji le še kratek oris premen ekonomske ideologije in teorije po Marxu in zaključek, v katerem ugotavlja, da je idejna zavezanost Marxa Smithu ostala skrita, ker so jo socialisti spregledali zaradi svoje zavzete kritike kapitalizma, ki jim je tudi onemogočila dojeti pomen ekonomske ideologije, liberalci pa so kritizirali socializem zgolj kot kolektivism in spregledali njegovo individualistično protipolitično komponento, ki ga družijo z liberalnimi ekonomskimi utopijami.

Ob koncu Rosanvallonove knjige se glede na dejstvo, da avtor osrednjo pozornost nameni Marxu in njegovemu odnosu do Smitha, velja vprašati, če se ni koncept družbe kot od politike ločenega trga harmoničnih interesov znašel v njenem središču bolj zaradi Marxa kot zaradi Smitha, ki mu avtor sicer pripisuje utemeljitev tega koncepta. Nasploh je večina avtorjev, vključno z Marxom, videla v Smithu predvsem tisto, kar so sami želeli videti, ne glede na to, kaj je sam resnično mislil in napisal – in to nekajkrat vsaj delno prizna tudi sam Rosanvallon.

Sploh pa že sama zasnova dela, ki po bežnem preletu teorij družbene pogodbe in ob izključitvi Kanta preide na idejo interesov in koristnosti utilitarizma, od nje na Adama Smitha kot utemeljitelja ekonomske vede, po njem pa prek nekaj utopičnih odklonov na Hegla in njegovega najglasnejšega kritika, daje

vedeti, da je horizont takšne obravnave vsaj v osnovi marksističen in potrjuje našo ugotovitev, da Rosanvallonova študija največ pove prav o Marxu in o njegovem dolgu ekonomskim idejam in Smithu. Enako zgovorne so druge opustitve v njej in dejstvo, da se z Marxom praktično konča – v kakšni drugi podobni študiji bi svoje mesto gotovo morala najti vsaj še dva teoretika civilne družbe 19. stoletja, ki sta prav tako pripisovala velik pomen ekonomskim odnosov v njej, namreč Tocqueville in Mill, nemara pa tudi kak avtor 20. stoletja.

Rosanvallonova knjiga je torej zanimiv prikaz razvoja ideje trga kot enega osrednjih organizacijskih načel družbenega življenja, ki je postal osnova ekonomske ideologije in vede, če seveda upoštevamo in odmislimo avtorjev pristran in enostranski zorni kot in jemljemo z rezervo njegovo interpretacijo Smitha in tezo o udejanjenju filozofije pri njem; je prav tako zanimiva in informativna zgodovina določenega obdobja politične misli, ki običajno nosi vsaj okvirni naziv »liberalizem«, saj določeno vednost in informacijo o njem nedvomno podaja – spet če upoštevamo njene navedene pomanjkljivosti; in je precej dober prikaz Marxovega dolga Smithu in ekonomskim, pa tudi nekaterim političnim idejam njegove in predhodne dobe, saj je v okviru svoje zastavitve zmožna pojasniti nekatere od Marxovih domala anarhističnih in radikalnih političnih idej, katerih utemeljenost v njegovem filozofskem sistemu oziroma sklopu njegovih siceršnjih teoretskih preokupacij sicer ni jasno razvidna.

Za konec še nekaj besed o sami poziciji avtorja, kot se izraža v tem delu: Rosanvallon sam je bivši marksist – in marksizem je izhod iz svoje globoke krize, ki se je začela v 70. letih kot posledica razkroja njegove hegemonije na intelek-

tualnem prizorišču in zatona socializma poiskal, kot pripomni Mastnak, v posvojitvi neoliberalne agende. Ta Rosanvallonova študija s tezo o zavezanosti Marxa Smithu prek ideje trga kot harmoničnega organizacijskega načela družbe pokaže, zakaj se je to lahko zgodilo – dejstvo, da je sam Rosanvallon postavil takšno tezo, skupaj z njegovo kritiko totalitarnih tendenc socializma kot posledici prezira do politike, pa očitno pokaže, zakaj je takšno preobrazbo lahko opravil tudi sam. Prav tako njegova ugotovitev o tem, da ekonomska vizija družbe kot depersonalizirano uravnavanega mehanizma nasprotuje idejam revolucije, govori o tem, da se je sam odpovedal revoluciji kot nekdanjemu marksističnemu idealu. Prejšnji naslov njegove knjige, namreč *Utopični kapitalizem*, pa prav tako izraža njegovo spoznanje, da so marksistične ideje, pa tudi nekatere liberalne in neoliberalne, temeljile na utopiji in se torej izkazale za neuresničljive – za Smithovo teorijo ta izraz seveda ni ustrezen, saj je pojem »kapitalizem« nastal pač šele v Marxovem času oziroma je njegov avtor sam Marx. Dejstvo, da Rosanvallon opozori na to utopičnost in njeno potencialno nevarnost ter notranjo povezavo med socialistično in liberalno ekonomsko utopijo, pa priča, da le ni povsem izgubil kompasa. Danes je Rosanvallon, tako kot tudi Anthony Giddens, med teoretiki, ki skušajo utemeljiti ali vsaj osmisliti t.i. »tretjo pot«, novo levosredinsko politično smer, ki naj bi se nahajala med

klasičnim socializmom države blaginje in neoliberalizmom. Tu prikazana študija mu je gotovo služila kot izhodišče, ki naj omogoči to iskanje.

Vendar pa obstaja še en problem odnosa med politiko in družbo, organizirano na osnovi tržnih zakonitosti, ki ga Rosanvallonova študija ne tematizira. Če takšno družbo uravnava »nevidna roka« tržnih zakonitosti, se Rosanvallon ukvarja z vprašanjem, koliko lahko vizija o harmoničnosti takšne družbe skuša odpraviti politiko kot nepotrebno – problem pa je mogoče dojeti tudi z nasprotnega zornega kota: koliko lahko politika posega v to delovanje »nevidne roke«, če je njeno delovanje dojeto kot koristno, in jo skuša nadzirati, načrtovati njeno delovanje ali jo v celoti obvladati ali obrzdati. S tega zornega kota lahko v totalitarizmu, kot bi rekel Hayek, vodi eksces, torej pretirana uporaba politike, ne pa njena odprava. In prav to se je dogajalo v socializmu, ki je namesto »preprostih administrativnih ali upravnih funkcij«, za katere je Marx menil, da se bodo ohranile tudi po odmrtnosti države, skušal nadzirati in načrtovati celoto ekonomskega dogajanja.

Pomanjkanje tematizacije tega problema pa skupaj z Rosanvallonovo pristransko in samovoljno interpretacijo Smitha že postavlja pod vprašaj možnost njegove artikulacije vitalne »tretje politične poti« na današnjem političnem prizorišču.

Gorazd Korošec

Valentin Kalan

Ritem bivanja: Aristotelova fenomenologija možnosti in stvarnosti

Medtem ko se možnost in stvarnost običajno jemljeta kot kategoriji bivajočega, pa v pričujoči razpravi poskušamo izpostaviti možnost in dejanskost kot določili bivanja s samolastno vrednostjo.

V prvem delu razprave je, izhajajoč iz Heideggerovih predavanj o *Metafiziki* Θ, 1-3, prikazana Aristotelova teorija možnosti. Možnost, *dýnamis* je tako zmožnost odpora kakor zmožnost delovanja; zmožnost je aktivna in pasivna. Toda možnost ni nekaj, kar bi bilo nič, če ni v dejavnosti, temveč ima svoj lasten način biti. Možnost je »dejanska« tudi na način imetja. Možnost tudi ni nekaj le glede na gibanje, temveč je tudi način biti.

V drugem delu razprave je prikazana Aristotelova teorija stvarnosti oz. dejanskosti. Čeprav sta možnost in dejanskost določili biti, ki sta dobljeni ob stalnem pogledu na fenomene gibanja, spreminjanja in postajanja, pa nimata le fizikalnega pomena, marveč tudi metafizičen pomen. Dejanskost je predvsem izvorno prisostvovanje stvari tu – *tò hypárchein* – v njeni dovršeni obliki, kar Aristoteles imenuje *enérgeia* in *entelécheia*. Nekaj pa ne obstaja le tedaj, kadar je v snovi, temveč tedaj, kadar je »v obliki«. Stvar kot dejanskost je resnična izvorna prva bitnost, »prva substanca«, prisostvujoča v ustvarjalni mirnosti biti. Filozofem o prednosti dejanskosti pred možnostjo zagotavlja gibljivost bitnosti, ne da bi proces postajanja zatonil v nebit. Aristotelova teorija možnosti in dejanskosti omogoča razumeti bit kot življenje v vseh njegovih manifestacijah, od življenja narave do božanskega življenja »duha«.

Valentin Kalan

Der Rhythmus des Seins: die aristotelische Phänomenologie der Möglichkeit und Wirklichkeit

Im Gegenzug zur gewöhnlichen Auffassung, die die Bestimmungen der Möglichkeit und Wirklichkeit als Kategorien des Seienden nimmt, wird in diesem Aufsatz ein Versuch gemacht, Möglichkeit und Wirklichkeit als Bestimmungen des Seins in ihrem eigenen Wert zu verstehen.

Ausgehend von der Vorlesung Heideggers über Wesen und Wirklichkeit der Kraft in der *Metaphysik* Q, 1-3, wird zuerst die aristotelische Theorie der Möglichkeit dargestellt. Möglichkeit, *dýnamis* ist ebenso eine Kraft des Widerstehens als auch die Kraft des Tuns: die Kraft ist ebenso passiv als aktiv. Das Vermögen kann auch dann vorhanden sein, wenn es nicht in der Betätigung einbegriffen ist, und zwar nach der Seinsart des Habens.

Die beiden Bestimmungen des Seins sind von Aristoteles unter Berücksichtigung von Phänomenen der Bewegung und des Lebens gewonnen worden; aber sie haben nicht nur physikalische, sondern auch ontologische Bedeutung. Wirklichkeit ist vor allem das ursprüngliche Vorhandensein der Dinge – *tò hypárchein* – in ihren vollendeten Gestalt, das von Aristoteles mit den epochemachenden Worten *enérgeia* und *entelécheia* genannt worden ist. Eine Sache besteht nicht nur dann, wenn sie im Stoff verwirklicht wird, sondern vor allem dann, wenn sie in ihrer Gestalt anwesend ist. Das Seiende als Wirklichkeit ist die wahre »erste Substanz«, die da in der schöpferischen Ruhigkeit des Seins besteht. Das Philosophem von der Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit gewährt die Bewegtheit des Seins, ohne daß der Prozeß des Werdens im Nichtsein aufhören würde.

Die aristotelische Theorie von Möglichkeit und Wirklichkeit ermöglicht es, das Sein als Leben in allen seinen Äußerungen zu verstehen, vom Leben der Natur bis zum göttlichen Leben des »Geistes«.

Miran Božovič

Okazionalizem in vsemoč misli

Članek obravnava slovito študijo A. R. Lurie, ki govori o nekem njegovem pacientu, ki je imel popoln spomin. Njegove vztrajne poskuse, da bi sploh kaj pozabil, obravnava na ozadju Elsterjevih stanj, ki so po svojem bistvu stranski proizvodi: mentalnega objekta namreč ne moremo

s svojo voljo odstraniti iz duha, saj s samim tem, ko ga poskušamo odstraniti, samo še bolj utrdimo njegovo prisotnost. Nasprotno pa v Malebranchevem okazionalizmu hoteti pozabiti ne pomeni nujno »hoteti nečesa, česar ni mogoče hoteti«; Adam je pred grehom še lahko neposredno stremel za odsotnostjo mentalnega objekta: po Malebranchu je namreč lahko s svojo voljo izbrisal ideje čutnih stvari iz duha. Poskus, da bi dosegli izbris mentalnega objekta iz duha, je potemtakem postal protisloven šele z grehom prvega človeka. Sama logika Elsterjevih stanj, ki so po svojem bistvu stranski proizvodi – tistim, ki stremijo za njimi, se izmikajo, po drugi strani pa padejo naravnost v naročje tistim, ki so jim obrnili hrbet -, natanko ustreza logiki, ki se zrcali v ravnanju Malebranchevega Boga, ki konsistentno odvrča od sebe tiste, ki stremijo za njim, in nagrajuje tiste, ki so mu obrnili hrbet.

Miran Božovič

Occasionalism and the Omnipotence of Thoughts

The article considers the famous case history *The Mind of a Mnemonist*, written by A. R. Luria, of a patient who had a perfect memory. His persistent attempts to forget are considered against a background of Elsterian states that are essentially by-products: the absence of a mental object can never be brought about intentionally, since the very attempt to do so only entrenches the object whose absence is desired. In Malebranchian occasionalism, however, willing to forget does not necessarily mean »willing what cannot be willed«; before the Fall, Adam was still able directly to will the absence of a mental object: according to Malebranche, he was capable of erasing from his mind the ideas of sensible things at will. Hence, it is only through the first man's sin that the attempt to will the absence of a mental object has become self-defeating. It is then suggested that the very logic of Elsterian states that are essentially by-products – as a rule, they slip away when we try to grasp them and fall into the hands of those who turn away from them – exactly corresponds to the logic mirrored in the conduct of Malebranche's God, who consistently rebuffs those who are striving after him and rewards those who have turned their back on him.

Alenka Zupančič

Asketski ideal

Tekst jemlje za izhodišče Nietzschejevo analizo in kritiko »asketskega ideala«. Najprej pokaže, da to, kar Nietzsche imenuje asketski ideal, nikakor ni enostavno fenomen samodiscipline, zmernosti, izogibanja strasti in nasladi, temveč nasprotno prav fenomen strasti, ki postane imperativ in ki jo nalaga sam zakon. Sodobna, »postmoderna« družba predstavlja natanko triumf asketskega ideala. Od tod nato tekst oriše Nietzschejevo teorijo možnega preboja iz začaranega kroga asketskega ideala. Ta preboj je možen zgolj skozi kreacijo »minimalne razlike« tam, kjer se zdi, da je vse eno. V tem je po avtorici pomen nietzschejanske teme »velikega poldneva«, ki je definiran kot trenutek, kjer Eno ravno postane dva.

Alenka Zupančič

The Ascetic Ideal

The paper takes for its starting point Nietzsche's analysis and criticism of the »ascetic ideal«. It first shows that the phenomenon that Nietzsche resumes with the expression »ascetic ideal« is not simply the phenomenon of self-discipline or temperance that compels us to avoid passion and enjoyment, but is, on the contrary, a phenomenon of passion that becomes imperative, imposed by the law itself. It is precisely in the contemporary, »postmodern« society that the ascetic ideal has reached its climax. The paper then delineates the Nietzschean theory of possible break through from the vicious circle of the ascetic ideal. This break through is only possible via the creation of some »minimal difference« at the very place where all seems to be the same. This is,

according to the authoress, where we must look for the significance of the Nietzschean theme of the »great midday«, defined as the moment when One just splits in two.

Igor Pribac

Hobbesov naravni zakon

Sodobne interpretacije Hobbesa se razhajajo ob vprašanju statusa, vloge in odnosa med obema osrednjima Hobbesovima naravnopravnima kategorijama, naravno pravico in naravnim zakonom. Katera od obeh je poglavitnejša v konstrukciji civilnega stanja in kako opredelitev ene določa status druge? Od odgovorov na ti vprašanji je odvisna zastavitev interpretacije Hobbesove politične filozofije. Članek predstavi in razčleni dva diametralno nasprotna odgovora na to vprašanje, Warrenderjevega in Bobbijevega, in pojasni, zakaj Hobbesa ni mogoče brati kot nadaljevalca klasične naravnopravne tradicije.

Igor Pribac

Hobbes's law of nature

Contemporary interpretations of Hobbes disagree about the question of status, role and relation between both of his central natural law categories, right of nature and law of nature. Which one of them is more essential in the construction of civil state and how the definition of one determines the status of the other? On answers to these two questions depends the initial orientation of interpretation of Hobbes's political philosophy. The article presents and analyzes two diametrically opposite answers to this question, Warrender's and Bobbio's, and explains why Hobbes could not be read as a successor to classical natural law tradition.

Dragana Kršić

Določitev človeka v Heglovih Osnovnih črtah filozofije prava

V prispevku avtorico zanima vprašanje, kaj je temeljna opredelitev človeka oziroma posameznika v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*. Iz temeljne Heglove ločnice na zakone narave in zakone prava izhaja, da je človek ne samo bitje narave, temveč predvsem tudi bitje duhovnega, kar pomeni, da je človek bitje volje, volja pa je za Hegla vselej umna in svobodna. Iz takšne zastavitve izhaja, da človek, kolikor je duhovno bitje, ne sme obstati zgolj pri »nasebju«, pač pa mora stopiti iz »naravnosti«, preiti mora v to »ločitev svojega pojma in svojega neposrednega bivanja«. Hegel namreč izhaja iz tega, da je človek po svoji naravi zel – definirati človeka kot po naravi zlega namreč pomeni od njega naravnost zahtevati tisti izstopni korak, s pomočjo katerega sploh postane to, kar je. Človek svobodo svoje volje dokazuje šele z delovanjem, temeljni okvir delovanja pa zarisuje govorica kot tisti medij, v katerem je sploh možno »udejanjenje svobode«, ki izhaja iz temeljne opredelitve človeka kot bitja volje.

Dragana Kršić

Determination of man in Hegel's Elements of the Philosophy of Right

The article focuses on the question of elementary determination of man i. e. of individual in Hegel's *Elements of the Philosophy of Right*. Hegel distinguishes on laws of right and laws of nature which means that man is not only a creature of nature but also a spiritual creature, a creature endowed with a will which is for Hegel allways rational and free. From that follows that man insofar he or she is a spiritual creature cannot satisfy itself with a being-in-itself, he or she must step out of »naturalness« into »division of its concept and its immediate being«. For Hegel man is by its

very nature evil – the consequence of this definition is the demand to make steps against its very nature with which man becomes what he or she is. Man demonstrates the freedom of the will by its activity, the ultimate frame of activity is given by speech as the medium of »actualisation of freedom« which follows from the very definition of man as a creature of will.

Rado Riha

Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?

Članek izhaja iz predpostavke, da je filozofija, prav kot čista filozofija, vselej že pod nekaterimi zunajfilozofskimi pogoji. Da je filozofija vselej že »pod pogojem« politike, znanosti, umetnosti in ljubezni (A. Badiou), pomeni, da je podvržena znotrajfilozofskemu pogoju, da misli te štiri procese resnice kot svoje realne pogoje. Na podlagi te predpostavke skuša članek nato določiti razmerje filozofije do psihoanalize in politike kot dveh njenih realnih pogojev. V prvem koraku obravnava znotrajfilozofske posledice take umestitve filozofije. V drugem koraku skuša nato pokazati, kako lahko filozofija, ne glede na to, da definira psihoanalizo in politiko znotraj svojega lastnega miselnega polja, obe miselni področji vseeno postavi kot realna miselna procesa, ireduktibilna na filozofijo.

Rado Riha

Wie läßt sich ein singuläres Universelles denken?

Der Beitrag geht von der Voraussetzung aus, daß die Philosophie gerade als reine Philosophie immer schon einigen außerphilosophischen Bedingungen unterworfen ist. Daß sie immer schon den Bedingungen der Politik, der Wissenschaft, der Liebe und der Kunst (A. Badiou) unterworfen ist, bedeutet, daß sie der innerphilosophischen Bedingung folgt, diese vier Wahrheitsprozesse als ihre uneinholbar äußere Bedingungen zu denken. Sich auf diese Voraussetzung stützend, versucht der Beitrag dann das Verhältnis der Philosophie zur Psychoanalyse und Politik zu bestimmen. In einem ersten Schritt untersucht der Beitrag die innerphilosophischen Folgen einer solchen Ortung der Philosophie. Im zweiten Schritt wird dann die Frage behandelt, wie es der Philosophie, obwohl sie Psychoanalyse und Politik immer innerhalb ihres eigenen Begriffsrahmens definiert, trotzdem gelingen kann, diese zwei Denkpraktiken als reale, auf sie selbst irreduzible Denkprozesse zu setzen.

THEORIA

A Journal of Social and Political Theory

Published by Berghahn Books
for the Faculty of Human Sciences
University of Natal, Pietermaritzburg

Published twice a year
ISSN 0040-5817

Science and Civilisation

Highlights from June 1999

- David E. Cooper
Humanism and the Scientific Worldview
- Bruce Mazlish
Psychohistory and the Question of Global Identity
- David Spurrett
Lyotard and the Postmodern Misunderstanding of Physics
- Jonathan Allen
The New Culturalism of James Scott
- Peter McLaren and Ramin Farahmandpur
Critical Pedagogy, Postmodernism and the Retreat from Class
- Douglas Farland
Let's Get Real about Moral Particularism
- Johannes Fedderke
So Weber Was Right All Along

PLEASE ENTER MY SUBSCRIPTION TO THEORIA 1999

Name _____

Address _____

Institutional Rate: \$90.00/£60.00

Individual Rate: \$30.00/£20.00

Single Issues: \$15.00/£10.00

METHODS OF PAYMENT

Checks payable to Berghahn Books

Enclosed US bank/UK bank/Eurocheque

Amount \$/£

Credit card: Mastercard Visa

Card No:

Expiration date Signature



Berghahn Books

55 John Street, 3rd Floor

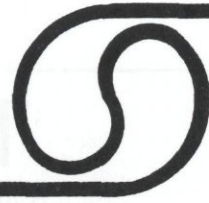
New York, NY 10038

Ph: 212-233-1075

Fx: 212-233-2501

BerghahnUS@juno.com

Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Social Theory and Practice 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, such as the humanities, the social sciences, and the natural sciences.

Highlights from Vol 24 (1998)

- | | |
|-------------------|--|
| A. John Simmons | 'Denisons' and 'Aliens': Locke's Problem of Political Consent |
| Pauline Kleingeld | Just Love? Marriage and the Question of Justice |
| David Benatar | Corporal Punishment |
| Andrew Brien | Mercy Within Legal Justice |
| Angela Bolte | Do Wedding Dresses Come in Lavender? The Prospects and Implications of Same-Sex Marriage |

Forthcoming in 1999 (Selections)

- | | |
|-------------------|--|
| James P. Sterba | Reconciling Public Reason and Religious Values |
| Richard Lippke | Making Offenders Pay—For the Costs of Their Punishment |
| Claudia Mills | Passing: The Ethics of Pretending to Be What You Are Not |
| Andrew Valls | The Libertarian Case for Affirmative Action |
| Andy Hetherington | The Real Distinction Between Threats and Offers |
| Christopher Kilby | Aid and Sovereignty |

Special Offer! Purchase a two-year (1999-2000) subscription now and receive all 1998 issues of *STP* free of charge (while supplies last).

Enter my subscription! One year (no special offer) Two Years (1998 issues free)

Name _____	Payment Options:
Address _____	<input type="checkbox"/> Check/Money Order <input type="checkbox"/> Visa/MC
_____	Card No. _____
_____	Exp. Date _____
Phone () _____	Signature _____

Subscriptions (3 issues/yr.): Individuals \$18; Institutions \$40; Foreign orders add \$6 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@mailier.fsu.edu

Visit our web site! <http://www.fsu.edu/~philo/STP>



V PRIPRAVI / IN PREPARATION / IN VORBEREITUNG

Politika med številom in telesom / Politics between number and body
Politik zwischen Zahl und Körper
(Urednica/Editor/Herausgeberin: Jelica Šumič-Riha)

Let./Vol. XXI, št./No. 2 (Jesen/Autumn/Herbst 2000)

ISSN 0353-4510



9 770353 451019