

**FILOZOFSKI VESTNIK**  
1/1992

---

---

---

Logika refleksije  
logika argumentacije  
transcendentalna logika

---

---

Epistemologija  
analitična filozofija

---

---

Estetika – utopija  
zgodovina

---

---

Alain Badiou:  
*Manifest za filozofijo*

---

---



---

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

---

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

---

FILOZOFSKI INŠTITUT





---

ISSN 0353-4510  
Filozofski vestnik  
Letnik XIII, številka 1/1992  
UDK 3

---

*Uredništvo*

dr. Aleš Erjavec, Vojislav Likar, dr. Oto Luthar, dr. Tomaž Mastnak,  
Neda Pagon, dr. Rado Riha, mag. Jelica Šumič-Riha, Alenka Zupančič

*Glavni urednik*

akad. dr. Boris Majer

*Urednik*

Vojislav Likar

*Naslov*

Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, 61000 Ljubljana,  
tel. (061) 156-068

*Naročila*

Cankarjeva založba – Knjigarna, Kongresni trg 7, 61000 Ljubljana

*Računalniška priprava in oblikovanje besedil*

Zvezdana Bizjak-Pitamic

*Tisk*

VB&S, d.o.o., Ljubljana

*Naklada*

800 izvodov

Filozofski vestnik ima 2 številki letno

Filozofski vestnik sofinancirata  
Ministrstvo za znanost in tehnologijo  
in Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije

---

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI  
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU  
FILOZOFSKI INŠTITUT

---

FILOZOFSKI VESTNIK

1/1992

LJUBLJANA

*Uredniki in sodelavci Filozofskega vestnika posvečamo  
to številko v spomin prijatelju in sodelavcu  
Ivu Štandekerju  
ubitemu v Sarajevu 16.6.1992*

---

# Vsebina

## *Logika refleksije – logika argumentacije – transcendentna logika*

- 9 *Slavoj Žižek*, Ideološko-praktično jedro temeljne operacije Heglove logike refleksije
- 27 *Jelica Šumič-Riha*, Univerzalni avditorij kot jamstvo za umno argumentacijo
- 45 *Rado Riha*, Nekaj pripomb k razmerju teorija – praksa pri Kantu
- 59 *Alenka Zupančič*, Cogito ergo es

## *Epistemologija in analitična filozofija*

- 69 *Vojislav Likar*, Epistemologija ali filozofija približka
- 81 *Bojan Borstner*, Dispozicije
- 101 *Daniilo Šuster*, Kako razložiti modalnost?

## *Estetika – utopija – zgodovina*

- 119 *Aleš Erjavec*, Postmodernizem in umetniške avantgarde
- 129 *Neda Pagon*, Dialogi med utopijami iz srede 20. stoletja
- 131 *Oto Luthar*, Pripovedno zgodovinopisje med historičnim realizmom in univerzalno zgodovino

## *Prevod*

- 151 *Alain Badiou*, Manifest za filozofijo

## *Sinopsisi*

---

Vschina

---

*Logika refleksije*  
*logika argumentacije*  
*transcendentalna logika*





# Ideološko-praktično jedro temeljne operacije Heglove logike refleksije

Slavoj Žižek

## I.

**M**ed verigo razlogov, ki jo da vednost, (po Lacanovo: S2) in dejanjem odločitve, ki s svojo brezpogojnostjo sklene verigo pogojev, (S1) je zmerom preskok, ki se ga ne da utemeljiti – gre za retroaktivno dejanje, ki vzroke za nazaj naredi vzroke. Najlepši zgled tega najdemo v nekem obratu, ki je tipičen za sublimen trenutek melodrame: nekdo, ki hoče junaka prepričati, naj zapusti... (partnerja, vodjo), mu našteva njegove slabe strani – ne vedoč, da s tem daje razloge za zvestobo, tj. da njegovi razlogi proti delujejo kot razlogi za, v slogu »PRAV ZATO (me še bolj potrebuje)«. Beseda »sublimno« tu ni uporabljena v prazno, ker nas prav na to ujame spretna krščanska apologetika: Kristus je bil bednik, preziran, obsojen skupaj z roparjema – PRAV ZATO mu moramo še toliko bolj slediti.<sup>1</sup> Razcep med razlogi in njihovim učinkom je torej v samem temelju tega, čemur pravimo transfer, transferno razmerje, ki ga ponazarja ljubezen. Že našemu spontanemu čutu za spodobnost se upira reči, da nekoga ljubimo zaradi teh in teh razlogov – če lahko rečemo »Ljubim to dekle/fanta zaradi teh in teh razlogov...«, je vnaprej jasno, da to ni ljubezen. Prava ljubezen je, ko si ob potezah, ki so v sebi negativne, t.j. tvorijo razloge proti, rečemo »Zato ga imam še toliko bolj rad!«. Trait unaire, unarna poteza, ki sproža ljubezen, je zmerom nek takšen znak nepopolnosti.<sup>2</sup>

Ta krog, kjer smo sicer določeni z razlogi, a zgolj s tistimi, ki jih retroaktivno priznamo-prepoznamo za takšne, je zgled tistega, na kar meri Hegel, ko govori o »postavljanju predpostavk«. V osnovi gre za logiko, ki jo najdemo že pri Kantu v obliki tega, čemur se v anglosaški literaturi o Kantu običajno reče »Incorporation Thesis«: subjektu je v zadnji instanci zmerom lasten nek ireduktibilen element »spontanega« avtonomnega delovanja, ki se ga ne da zvesti na učinek kavzalne verige. Subjekt sicer lahko opazujemo kot podložen nizu vzrokov, ki določajo njegovo ravnanje v skladu z njegovimi »patološkimi«

1. Na povsem drugi ravni smo imeli z istim opraviti v času Reaganovega predsednikovanja: bolj ko so liberalni novinarji naštevati njegove spodrslejše, neumnosti, itd., bolj so nehote utrjevali njegovo popularnost, tj. razlogi proti so delovali kot razlogi za.
2. Te »ljubke slabe strani« so kajpada splošno mesto – celo v *Reader's Digest* lahko preberemo: »Ljubezen nam omogoči, da vidimo nepopolnosti kot znosne, če ne kar vredne občudovanja. Toda gre za izbiro. Nad zbadljivkami se lahko namrščimo ali jih cenimo. ... Prijateljica, ki se je poročila z razvpitim odvetnikom, se spominja: »Na prvem zmenku sem spoznala, da lahko prestane /ride out/ naporne in težke ure in zahteve togih strank. Na drugem sem spoznala, da ne zna voziti /ride/ kolesa. *Takrat* sem se odločila, da mu dam priložnost.«

interesi; v tem je zastavek utilitarizma, da bi namreč lahko obvladali subjektivno ravnanje, če bi kontrolirali pogoje, v katerih se odloča tako, da išče največje ugodje in najmanj bolečine. Toda kar uide utilitarizmu, je element »spontnosti«, spontanosti v smislu nemškega idealizma, ki je prav nasprotje spontanosti v običajnem pomenu (ko se prepustimo neposrednosti čustev, ipd.). Po nemškem idealizmu prav v tem primeru nismo zares spontani, saj smo ujeti, določeni z mrežo vzrokov, ki nas priklepa na zunanji svet. Naša ireduktibilna spontanost pa pomeni moment reflektivnosti: to, da konec koncev razlogi štejejo le kolikor jih priznamo za razloge, kolikor jih »sprejmemo za svoje«. V tem preciznem pomenu je v nemškem idealizmu subjekt vedno subjekt samozavedanja: vsako sklicevanje na njegovo neposredno naravo (takšen sem pač!) je zmotno, nagoni, težnje v meni me določajo le kolikor jih priznam, in zato sem zanje vseskozi odgovoren. Samozavedanje torej nima nič opraviti z nekakšno samorazvidnostjo subjektive identitete, ampak v zadnji instanci pomeni natanko to, na kar meri Lacan, ko poudari, da je subjektivna želja zmerom reflektivna, da zmerom deluje kot želja želje. Subjekt nikoli v sebi preprosto ne najde množstva želja, ampak ima do njih zmerom reflectiran odnos, tj. implicitno s svojim dejanskim želenjem odgovori na vprašanje »katero od svojih želja si želi (si je izbral)«.

Seveda se ta logika (ki pri Heglu privzame obliko »postavljanja predpostavk«) na neki točki »zaplete« – in ključ za zaplet nam da prav Lacanova logika ne-vsega: za vsako posamično predpostavko lahko kajpada pokažemo, da je že »postavljena«, kljub temu pa iz tega, da »ni nič predpostavljenega, kar ne bi bilo postavljeno«, ne sledi, da je »vse predpostavljeno postavljeno« – tisti »nič«, ki je zmerom-že predpostavljen, a se ga ne da vzvratno postaviti, čeprav ga »nikjer ni«, je *realno*, natančneje, *objet petit a*, neujemljivi je *ne sais quoi*. Tako Judith Butler v *Gender Trouble* lepo pokaže, kako je razlika gender/sex, na katero so se včasih rade opirale feministke, namreč razlika med spolom kot biološkim dejstvom in spolom kot kulturno-simbolnim konstruktom, nekaj, česar nikoli ne moremo natančno zakoličiti – kje vidimo mejo med »kulturo« in »naravo«, je zmerom-že določeno z nekim specifičnim kulturnim kontekstom. Toda iz tega bi bilo prehitro povleči foucaultovski sklep (kot to stori Butler), da je spolnost diskurzivni konstrukt – kar se tako zgubi, je prav *im-passe*, zagata realnega.<sup>3</sup> Zagata predpostavk (tj. tega, da vse postavljeno implicira predpostavke) pa je temu nasprotna: stvar lahko zvedemo na vse njene

3. Cf. Judith Butler *Gender Trouble* (Routledge 1990), ki pomeni doslej nemara najbolj radikalni poskus pokazati, kako je sleherna »predpostavljena« opora spolne razlike (v biologiji, v simbolni ureditvi) konec koncev kontingentna, naknadni-retroaktivni performativni učinek, tj. že »postavljena«. Dokler Butlerjeva razvija zagate utečenih utemeljitev spolne razlike – katerih končni rezultat bi lahko formulirali z ironično opredelitvijo, da so ženske moški, ki se maskirajo kot ženske, moški pa ženske, ki bežijo v moškost, da bi tako prikrije ženskost v sebi –, je še vse v redu; problem nastopi v zadnjem delu, ko se znajdemo v polju brezmejnne performativne igre konstruiranja različnih subjektivnih pozicij, ki se ironično spodbijajo itd. Kar



pogoje-predpostavke, kar tukaj manjka, pa je prav akt »postavitve« kot performativno dejanje, kot čista formalna konverzija, ki jih »naredi« predpostavke. Akt, tista »pika na i«, ki postavi predpostavke, je torej Eno, tavitološka gesta *označevalca-gospodarja*.

V tem je asimetrija: postavljanje predpostavk naleti na mejo v »ženski« ne-celosti, upira se mu realno, nizanje predpostavk postavljene vsebine pa naredi za celo »moški« performativ. Predpostavljeno, ki se ga ne da postaviti, je metonimični-transcendentalni *objekt* (ki nas žene v neskončno postavljanje); akt postavitve vsega predpostavljenega pa je konstitutivna kretnja *subjektivacije*. In ali ni tega različnega statusa aporije postavljanja oziroma predpostavljanja možno navezati na dvojnost dinamičnega in matematičnega sublimnega? Ali ni aporija postavljanja matematična (nikoli ne moremo vsega postaviti), aporija predpostavljanja pa dinamična (je element v poziciji izjeme, ki ima moč, da postavi predpostavke)? – Toda kar nas zanima tukaj, je predvsem način, kako skuša Hegel to zagato postavljanja predpostavk in predpostavljanja postavljenega razrešiti z determinirajočo refleksijo. Ta logika treh modalitet refleksije (postavljajoča, zunanja, določujoča refleksija) nam da osnovno matrico za celotno logiko bistva, za triade, ki si sledijo: identiteta, razlika, protislovje; bistvo/oblika, oblika/materija, vsebina/oblika; formalni, realni, popolni temelj; itd.<sup>4</sup>

## II.

*Identiteta-razlika-protislovje*. Identiteta, za katero tu gre, je refleksijska opredelitev, je kategorija bistva: ne gre za sebičnost katerekoli miselne opredelitve (rdeče je rdeče, zima je zima), gre za istovetnost neke bitnosti v njenem bistvu, onstran spreminjajočega se toka pojavov. Toda kako opredeliti to identiteto, v čem sestoji ta identiteta? Če skušamo stvar zajeti, kot je »v sebi«, ne glede na razmerja do drugih stvari, ne moremo o njeni identiteti reči nič, stvar sovpadne z vsemi ostalimi stvarmi, zgubimo torej prav njeno specifično identite-

---

se s tem zgubi, je prav razsežnost, ki jo naznači naslov knjige – gender *trouble*: dejstvo, da spolnost definira neka konstitutivna zagata, neko travmatično jedro, in da so vsi performativni poskusi prav poskusi, z nekim simbolnim konstruktom zakrpati to travmo...

4. V tem bi tudi bila ključna slabost knjige Roberta Pippina *Hegel's Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press 1988), ki sicer najavlja novo etapo študij o Heglu, katere temeljno intenco velja v celoti podpreti: da je treba proti prevladujočemu »historičnemu« pristopu (Heglova »metafizika«, dialektična logika, naj bi bila brezupno zastareli mastodont, vse, kar je »živega« na Heglu, pa naj bi bila socialno-historična vsebina njegovih konkretnih analiz v *Fenomenologiji*, *Filozofiji prava*, *Estetiki*, itd.) reafirmirati prav Heglovo dialektično logiko, in da pelje pot k tej reafirmaciji skozi Kanta, tj. skozi pokaz, kako Hegel nikakor ne pomeni padca v »nekritično« metafizično ontologijo razodevanja Absoluta, ampak vsekoli ostaja v okvirih Kantovega »kriticizma« in ga zgolj radikalizira. Slabost Pippina pa je v tem, da odpove na ključnem mestu, v svoji obravnavi logike refleksije: »določujoča refleksija« mu je prazen, nedomišljen, zgolj metaforično formuliran poskus razrešiti antinomijo med postavljanjem in zunanjo refleksijo, na katero smo konec koncev obsojeni...

to. Od identitete preidemo k razliki tako, da dojamemo, kako je vsa »identiteta« identitete neke bitnosti v spletu njenih razlik do ostalih bitnosti. Vzemimo osebo X: v čem je njena socialna identiteta? V spletu njenih socialnih mandatov, vlog, ki so vse diferencialne: oseba X je »oče« le v razmerju do »matere« in »sina«, v nekem drugem razmerju je sam »sin«, itd. – navedimo ključen odlomek iz Hegla:

*»Oče je drugo sina in sin drugo očeta, vsak je zgolj kot drugo drugega; in obenem je ena določitev zgolj v odnosu do druge... Oče je tudi zunaj odnosa do sina nekaj za sebe; toda tedaj ni oče, temveč preprosto nek moški ... Zoperstavljenosti vsebujejo protislovje v toliko, kolikor se v istem oziru negativno nanašajo druga na drugo ali se vzajemno ukinjajo in so druga do druge indifereentne.«<sup>5</sup>*

(Tu smo pustili ob strani prehod od razlike k nasprotju.) Zakaj je ta odlomek ključen? Zaradi poteze, ki jo nepozoren bralec zgreši, ker nasprotuje običajnemu pojmovanju »heglovskega protislovja«: »protislovje« *ni* med »očetom« in »sinom« (tu imamo opraviti s preprostim nasprotjem dveh vzajemno sovisnih členov); protislovje tudi *ni* v tem, da sem v nekem razmerju (do sina) oče, v nekem drugem razmerju (do lastnega očeta) pa sin, da sem torej »hkrati oče in sin« – če bi to bilo »protislovje«, bi pri Heglu dejansko imeli opraviti z logično zmedo, saj je jasno, da nisem oboje v istem razmerju. Kot povsem jasno pove zadnji navedeni stavek, je protislovje *notranje samemu »očetu«*, je torej »protislovje« med tem, kar sem »za druge«, kar je moj simbolni mandat, in med mano kot tem, kar sem »v sebi«, v abstrakciji od razmerja do drugega – v lacanovskih terminih –, protislovje je protislovje med \$ in S1, med praznino tega, kar je subjekt sam zase, kot čista zasebnost, in med označevalno potezo, ki ga zastopa za druge. Zunaj razmerja do drugih nisem nič, sem le splet razmerij do drugih (»človekovo bistvo je celokupnost družbenih razmerij«, kot bi rekel Marx), hkrati pa sem vseeno ta »nič«, prazen X, ki je v razmerju do... Še natančneje, »protislovje« je v tem, da me prav »odtujitev« v nekem simbolnem mandatu, v S1, ki me zastopa, vzvratno naredi za \$, za to, kar uhaja mandatu: nisem zgolj oče, zgolj ta opredelitev, toda tisto, kar sem onstran simbolnih opredelitev, sem zgolj kot prazni X, ki uhaja tem opredelitvam (in je v tem smislu njihov retroaktivni proizvod). Šele simbolno zastopstvo v diferencialni mreži me »izprazni«, naredi iz S, iz polnosti »patološkega« subjekta, izpraznjeni \$.

To, kar sem »za druge« – denimo, v zgoraj omenjenem zgledu, »oče« –, je povzeto v označevalcu, ki me reprezentira za druge označevalce (za sina sem oče, itn.). Zunaj tega nisem nič – \$ – vendar je prav ta nič nič čistega samonanašanja: sem zgolj to, kar sem za druge, a hkrati sem sam tisti, ki se samodoloča, ki določa, katera mreža relacij z drugimi ga bo določala. Sem določen z

5. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke in 20 Bnden, Suhrkamp, Frankfurt/Main, zv. 6, str. 77.



mrežo (simbolnih) relacij, prav kolikor se kot objekt samonanašanja tako samodoločim. Drugače rečeno, tu smo spet pri svobodi kot avtonomiji: moja določenost z mrežo simbolnih vezi je zmerom-že samo-določitev. – S tem pa smo že prišli do lacanovske formule označevalčeve reprezentacije:

$$\frac{S1}{S} \text{ ————— } S2$$

(Kaj pa četrti element Lacanove algebre, *a*? Ta pomeni prav poskus subjekta, da dobi oporo svoje identitete onstran označevalne interpretacije-zastopstva.)

Ključno je torej, da ne zgrešimo logike prehoda nasprotja v protislovje. Prehod ni v tem, da nekako ugotovimo, da se nasprotji ujemata, da sta sovisni, da prehajata druga v drugo itd. V čem pa je potem prehod? Vzemimo nasprotje moškega in ženske: seveda lahko v neskončnost variiramo motiv, da sta to sovisna elementa, da je vsak hkrati bit drugega, itd., toda dokler jemljemo to kot nasprotje na ozadju splošnosti »človeka« (rod človeka, ki ima dve vrsti, moškega in žensko), še nimamo protislovja; do protislovja pridemo, ko nam (v tem, čemur pravimo »moškošovinistična« perspektiva) moški nastopa kot utelešenje človeka nasploh, ženska pa kot »manj-moški«; pola s tem nista več preprosto simetrična, moški zastopa rod človeka, ženska pa razliko kot tako. (V jeziku strukturalne lingvistike bi rekli, da smo v protislovju, ko nam eden od polov nasprotja nastopi kot »markiran«, drugi pa kot »nemarkiran«.)

Od nasprotja k protislovju torej preidemo skozi logiko »nasprotnostne opredelitve«: ko obči medij nasprotja »sreča samega sebe« v svoji nasprotnosti opredelitvi, tj. v enem od členov nasprotja. Marx tu da lep zgled v svojem *Kapitalu*, in sicer prav ob samem kapitalu: od razlike k protislovju preidemo, ko se med različnimi kapitali (vloženimi v konkretna podjetja, proizvodne enote) pojavi »finančni kapital«, torej utelešenje kapitala nasploh nasproti konkretnim kapitalom. »Protislovje« je torej ime za razmerje med kapitalom nasploh in tisto zvrstjo kapitala (finančni kapital), ki uteleša kapital nasploh. Protislovje je v tem smislu hkrati protislovje med pozicijo izjavljanja in izjavno vsebino: ko izjavljalec sam s svojim govornim dejanjem naredi tisto, kar drugemu očita. Šolski primer iz strankarskega življenja: ko nekdo očita drugim strankam, da upoštevajo le ozke strankarske interese, svojo stranko pa ponuja kot nevtralnno-nadstrankarsko, kot tisto, ki ji gre le za dobrobit naroda, s tem sam počne tisto, kar očita drugemu, tj. uvaja najstrožjo *strankarsko* razliko med svojo stranko in ostalimi strankami, torej kar najmočnejše promovira interes svoje stranke. Tu imamo spet opraviti z logiko »nasprotnostne opredelitve«: nadstrankarska občost sreča samo sebe v neki določeni stranki – in v *tem* je protislovje.

Ob koncu odjavne špice *Velikega diktatorja* Chaplin parafrazira običajno zanižanje glede odnosa diegetične realnosti do realnih oseb zunaj filma (»vsaka podobnost je naključna«): »Vsaka podobnost med diktatorjem Hynklom in

judovskim brivcem je čisto naključna. « *Veliki diktator* je konec koncev prav film o tej *identiteti*: Hynkel-Hitler je »nasprotnostna opredelitev« ubogega judovskega brivca. Hynkel-Hitler, vsenavzoči glas, je dvojniki-senca ubogega judovskega brivca, kar postane posebej jasno v prizoru, ko zvočniki po getu prenašajo divjaški antisemitski govor Hynkla – brivec beži po ulici, kot da ga preganja odmev lastnega glasu, lastna senca, ki ji hoče pobegniti. V tem je nek globlji vpogled, kot se nemara zdi na prvi pogled: judovski brivec v *Velikem diktatorju* ni upodobljen toliko kot Jud, ampak predvsem kot lik »malega človeka, ki hoče živeti mirno, skromno, a srečno življenje zunaj političnih zdrah« – in (kot so opozorili že mnogi prodorni analitiki) je nacizem prav pobesneta hrbtna stran, bes tega »malega človeka«, ko se mu zamaje njegov utečeni, skromni svet. V ideološkem ozadju filma se to izraža kot neka druga implicitna identiteta nasprotij: Avstrija = Nemčija. Kaj, katera politična tvorba, namreč v filmu nastopa kot žrtev in hkrati idilični protipol Nemčije? »Austerlic«, Avstrija, idilična, kičasta vinorodna deželica srečnih malih ljudi, z eno beseda: dežela »fašizma s človeškim obrazom«. (Se je Chaplin zavedal ironije dejstva, da je bila Avstrija, ki je bila Hitlerjeva žrtev, od Dolfusovega puča naprej protofašistična korporativna država? In ali isto ne velja za *Zvok glasbe*, kjer je proti-fašistična sila prav tako utelešena v samozadostni avstrijski provincialnosti, kjer je torej ideološki spopad konec koncev zveden na spopad med dvema fašizmoma, barbarskim in tistim, ki še ohranja »človeški obraz«?) Dejstvo, da brivčev končni govor spremlja ista glasba kot Hynklovo poigravanje z balonom – zemeljsko kroglo (preludij k Wagnerjevemu *Lohengrin*), se od tod izkaže za bolj zlovešče kot pa se nemara zdi: konec koncev je to, kar brivec reče, natančno to, kar bi rekel sam Hitler v svoji kičasto-malomeščanski drži.)

### III.

*Bistvo/oblika, oblika/materija, vsebina/oblika.* Kako je tu dojeti bistvo, nam najboljše pove zgled iz vsakdanje govornice, ko – prav tedaj, ko nam zmanjka argumentov – rečemo, da je zadeva, o kateri je govor, »v bistvu takšna«. Skratka, bistvo je tu neposredovana notranjost, »bistvo stvari«, ki vztraja ne glede na zunanjo formo. Zgledov za takšno držo, ki jo najboljše ponazarja bebavost pregovora »volk dlako menja, nravi (oziroma kože) pa ne«, ne primanjkuje predvsem v politiki. Vzemimo, kako se obravnava političnega nasprotnika: ne glede na to, kaj bivši komunisti storijo, nas ta demokratična »oblika« ne sme prevarati, gre zgolj za obliko, »v bistvu« ostajajo isti stari totalitarni boljševiki, itd. Zadnji zgled takšne logike »notranjega bistva«, ki vztraja ne glede na premene zunanje forme, je bila sodba nezaupljivih o Gorbačovu 1985: nič se ne bo spremenilo, Gorbačov je še bolj nevaren, ker daje lažno demokratično masko sistemu – njegov cilj je, sistem okrepiti, ne pa temeljito spremeniti... Heglovska poanta je tu, da ta ugotovitev povsem drži, Gorbačov je verjetno res tako mislil. Problem je v tem, da je s svojimi dejanji – ne glede na svoje namere – sprožil proces, ki je v temelju spremenil sistem. »Resnica«



je bila v zunanji formi. – Skratka, takšno »bistvo« je povsem prazna opredelitev, katere ustreznost lahko preverimo zgolj tako, da pogledamo, koliko oziroma kako se domnevno »skrito bistvo« izrazi v zunanji obliki – tako pridemo do naslednje dvojice oblika/materija, kjer se razmerje obrne, tj. oblika ni le pasivni izraz, za katerim je treba prepoznati »pravo bistvo«, ampak je tisto, kar individuirata pasivno-brezlično materijo, kar ji da neko določeno opredelitev. Drugače rečeno, tisti trenutek, ko se zavemo, da je vsa opredelitev bistva v njegovi formi, se bistvo v abstrakciji od forme sprevrže v brezoblično podlago forme, v materijo. Kot koncizno pravi Hegel, moment opredelitve in moment subsistence s tem padeta vsak k sebi, se razločita: na neki stvari je »materija« pasivni moment subsistence (njena tvarna podlaga, temelj), »forma« pa naredi to stvar za določeno stvar. Vendar dialektika, v katero se tu takoj zapletemo, ni le v tem, da nam nikoli ni dana »čista« materija brez forme (glina, iz katere naredimo posodo, mora že imeti neke opredelitve, ki jo delajo primerne za neko formo, ne pa za neko drugo, npr. za posodo, ne pa za iglo ali kopje), da se torej »čista« brezformna materija sprevrže v svoje nasprotje, v prazno formo sleherne možne konkretne opredelitve; in obratno. Na kar Hegel tukaj meri, je nekaj bolj radikalnega: inherentna protislovnost pojma oblike, ki je hkrati načelo univerzalizacije in načelo individuacije. Oblika v nasprotju s tvarino je hkrati tisto, kar brezoblično tvarino naredi neko določeno stvar (vrč iz gline); hkrati pa je oblika tisto abstraktno-obče in kot tako skupno različnim stvarim (papirnate, steklene in kovinske skodelice naredi za »skodelice« njihova skupna *oblika*). Izhod iz te zagate je lahko le v tem, da materije ne dojamemo kot nekaj pasivno-brezobličnega, ampak kot nekaj, kar je že v sebi notranje strukturirano, torej kot nekaj, kar nasproti formi stopa z lastno *vsebino*. Toda če nočemo spet pasti v začetno abstraktno nasprotipostavljenost notranjega bistva in zunanje forme, pri tem ne smemo spregledati, da je *dvojica vsebina/forma (oziroma vsebina kot taka) zgolj drugo ime za tавтолоški odnos, za samoodnos forme* – kaj je namreč »vsebina« drugega kot *oblikovana materija*? Lahko rečemo, da je forma način, kako se vsebina udejanji v materiji (s tem, da jo ustrezno oblikuje): denimo, »isto vsebino« (zgodbo o umoru Cezarja) lahko povemo v različnih oblikah, od Plutarhovega zgodovinskega poročila preko Shakespearove drame do hollywoodskega filma. Hkrati pa lahko rečemo, da je forma občost, ki družijo množico raznoterih vsebin (forma detektivskega romana pomeni ogrodje kodificiranih žanrskih pravil, ki družijo dela Agathe Christie, E.S.Gardnerja itd.). Drugače rečeno, kolikor je materija ime za abstraktno drugo forme, je »vsebina« način, kako se materija posreduje s formo oziroma je »forma« način, kako se vsebina izrazi v materiji – v obeh primerih gre za isto, namreč za to, da je odnos vsebina/forma za razliko od odnosa materija/forma *тавтолоški* odnos: »vsebina« je sama forma v svoji nasprotnostni opredelitvi.

Tako lahko glede na celoto tega gibanja vidimo, kako njena logika v sebi zgošča oziroma najavlja triado pojma, sodbe in silogizma: par bistvo/forma je na

ravni pojma, tj. bistvo je enostavna vsebnost pojma, ki je podstat in opredelitev stvari, njen »pojem«. Z naslednjim korakom imamo dobesedno opraviti z *Ur-teil*, sodbo kot razločitvijo, razcepom bistva na oba njegova momenta: moment subsistence (materija kot podstat) in moment opredelitve (forma): neka podstat je opredeljena s tem, da ji je predciran neka forma. Tretji korak pa vnese trojnost, značilno za ustroj silogizma, s formo kot njegovim srednjim členom.

#### IV.

*Formalni, realni, popolni temelj.* Ta razdelek Heglove *Logike* je pravi biser, saj v njem najdemo vse, od ključa za logiko »sprevrjenega sveta« do vnaprejšnje kritike mladega Marxa in odgovora Althusserju.<sup>6</sup> – Formalni temelj ponovi isto tautologijo kot sklicevanje na »pravo bistvo«: k pojavu, ki naj bi ga pojasnil, ne doda nobene nove vsebine, ampak zgolj dano empirično vsebino prevede, prestavi, v formo temelja. Kamen je težak – zakaj? zaradi sile težnosti, itd. Najboljši primer tega, na kar meri Hegel s »formalnim temeljem« nudi nemara prav psihoanalitična teorija, namreč način, kako včasih v nji nastopa sklicevanje na gon smrti: razlaga »negativne terapevtske reakcije« (oziroma nasploh pojavov agresivnosti, uničevalskega besa, vojne, ipd.) s *Todestrieb* je tautološka gesta, ki pojava ne pojasni, mu ne doda nobene nove vsebine, ampak zgolj isto dano empirično vsebino prevede v občo formo zakona – ljudje se ubijajo, ker jih k temu žene gon ubijanja... Posebej zanimiva so tu Heglova izvajanja, v katerih poudari, da tovrstno tautološko pojasnjevanje, zato da bi prikrilo svojo pravo naravo in si ustvarilo videz vsebine, prazno formo temelja znova napolni z izmišljeno, imaginarno vsebino, ki jo postavi na isto raven kot dejansko empirično vsebino: tako dobimo »eter«, »magnetizem«, »flogiston« in podobne skrivnostne, nikjer empirično dane naravne sile, ki so način, kako si prazne miselne opredelitve nadevajo videz empirične vsebine – dobimo torej »sprevrjeni svet«, kjer miselne opredelitve nastopajo kot svoje nasprotje, kot empirični predmeti. (Znotraj same filozofije je vrhunski primer tega Descartesova lokacija vezne točke med dušo in telesom v češariko: ta žleza je zgolj kvazi-empirična pozitivacija tega, da Descartes ni zmožen *pojmovno dojeti* posredovanosti misleče in razsežne substance v človeku.) »Sprevrjeni svet« za Hegla ni v tem, da onstran empiričnega sveta predpostavimo kraljestvo nadčutnih idej, ampak v dvojni sprevrjenosti, se pravi v tem, da samim nadčutnim idejam spet damo obliko čutnosti, tako da imamo podvojenost samega čutnega sveta, tj. poleg našega vsakdanjega čutnega sveta še svet (čutno vidnih) duhov, etra kot fine tvarine itd.<sup>7</sup> – Zakaj so ta Heglova izvajanja tako

6. Na kar je v svoji izvrstni študiji *Hegel et la critique de la metaphysique*, Paris: Vrin 1981, opozorila Beatrice Longuenesse, na katero se tukaj opiramo.

7. Nemara najlepši primer takšnega imaginarnega, kvazi-empiričnega objekta, ki zgolj pozitivira našo nemožnost misliti neko pojmovno razmerje, nam nudi sam Kant v svojem *Opus Posthumum*, ko razvije hipotezo o »etru« (cf. J.N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object*,



zanimiva? Ker že vnaprej razvijejo tisto, kar Feuerbach, mladi Marx in Althusser radi variirajo kot kritiko spekulativnega idealizma: da je resnica spekulativnega idealizma pozitivizem, zaslužjenost empiriji, da spekulativni idealizem zgolj podeljuje spekulativno formo najdeni empiriji...<sup>8</sup>

Naslednja stopnja pri Heglu je zato realni temelj, kjer razlika med temeljem in utemeljenim ni več zgolj formalna, ampak je postavljena v samo vsebino, kot razlika dveh vsebinskih momentov – v vsebini obravnavanega pojava izoliramo nek moment in ga postavimo kot temelj ostalih momentov, ki se s tem pretvorijo v tisto »utemeljeno«. Denimo, v neki zvrsti tradicionalnega marksizma je ekonomska baza, ustroj produkcijskega procesa, tisti moment, ki (z vsemi komplikacijami glede zadnje instance ipd.) določa vse ostale. Ob tem se seveda takoj zastavi vprašanje, zakaj *prav ta* moment in ne kateri drugi? Čim namreč nek pojav izločimo iz celote kot njen temelj, se lahko vprašamo, ali tudi drugi pojavi nekako ne vplivajo nanj; edina pot odgovora je zato, da podrobno analiziramo celotno mrežo razmerij med temeljem in utemeljenim in iz nje izpeljemo, zakaj igra *prav ta* element v tej mreži vlogo temelja – s tem pa smo že naredili korak k naslednji modaliteti temelja, h kompletnemu temelju. Bistveno je, da ne zgrešimo, kaj tu naredi Hegel: ne ponudi nam neki drugi, »še globlji«, nad-Temelj, ki bi utemeljil temeljno vlogo temelja, ampak uteme-

Oxford: Clarendon 1981, p. 261-267). Iz paradoksov gibanja v prostoru (če je prostor poln, gibanje kot premik iz ene prostorske točke na drugo ni možno, saj so »vsa mesta polna«; če je prazen, pa stik med dvema telesoma, ki sta narazen, učinkovanje med njima, tudi ni možno, saj se preko praznine ne more prenašati nobena sila) je Kant sklepal, da je pogoj možnosti prostora, kot ga doživljamo, »eter« kot vseprežemajoča, vsepredirajoča tvarina sveta, ki je praktično ista kot hipotetično predstavljen prostor sam: vsenavzoča tvarina, ki je prostor sam, ki ga povsem kontinuirano zapolnjuje, in je kot taka medij vzajemnega delovanja vseh ostalih »navadnih« pozitivnih sil oziroma objektov v prostoru. TO je tisto, na kar meri Hegel s »sprevrnjenim svetom«: nasprotje praznega prostora in objektov v njem Kant razumsko razreši tako, da predpostavi neko tvarino, ki je svoje nasprotje, povsem presojna, homogena in kontinuirana – tako kot si primitivna religija onstran predstavlja kot eterično-materialni onstran. (Potreba po tej hipotezi kajpada odpade, čim sprejmemo tezo post-newtonovske fizike o ne-homogenem prostoru.) In posebej ključno je tu, da uvidimo, kako je tisto, kar Kanta požene v to konstrukcijo etra, natanko temeljni fantazmatski okvir njegove misli, namreč logika »realne opozicije«: »eter« je deduciran natanko kot nujno pozitivno nasprotje »običajni« merljivi-zgostljivi-vezljivi-izčrpljivi snovi.

8. Znanstveno-fantastični film *Hidden* je v sami svoji naivnosti ena najlepših uprizoritev tovrstne materializacije nekega pojmovnega razmerja: akterji živijo vsakdanje življenje v današnji Kaliforniji, ko pa si eden med njimi natakne posebna zelena očala, vidi pravo stanje stvari – navadnim očem nevidne ideološke ukaze, tj. povsod pričujoče napise »ravnaj tako, kupi to...«. Fantazma filma so torej očala, ki bi nam dobesedno omogočila »videti ideologijo« *qua* servitute volontaire, videti ukaze, ki se jim pokoravamo tedaj, ko se doživljamo kot svobodni posamezniki; in »napaka« je kajpada v tem, da ti ideološki ukazi nimajo običajne materialne eksistence, da delujejo kot čisto simbolno razmerje, ki so zgolj njegovi učinki materialni. (Drugače rečeno, *Hidden* zgolj na višji ravni realizira klasično razsvetljijsko fantazmo ideologije kot zarote posebnega duhovniškega sloja, ki v interesu oblastnikov zavestno vara ljudstvo.)

lji temelj v celoti razmerij temelja do utemeljene vsebine. V tem preciznem pomenu je kompletni temelj enotnost formalnega in realnega temelja: je realni temelj, čigar utemeljujoče razmerje do utemeljene vsebine je samo znova utemeljeno v čem? – natanko v istem, se pravi v njegovem lastnem razmerju do utemeljenega, v totalnosti tega razmerja. Temelj je temelj utemeljenega, toda da je njegov temelj, mora biti utemeljeno v tem njegovem razmerju do temelja. S tem smo spet pri tautologiji (moment formalnega temelja), vendar ne več v prazni tautologiji, ampak v tautologiji, ki vsebuje moment protislovja v natančnem zgoraj omenjenem smislu, namreč kot identičnost celote s svojo »nasprotnostno opredelitvijo«: kot identičnost nekega momenta celote – realnega temelja – s samo to celoto.

Kot je znano, je Althusser v *Lire le Capital* skušal zajeti epistemološki prelom marksizma z novim pojmom vzročnosti, »naddoločenostjo«, ki meri na to, kako je sama določujoča instanca naddoločena s totalnostjo mreže razmerij, v kateri igra odločilno vlogo. Ta pojem vzročnosti je zoperstavil tako mehanični tranzitivni vzročnosti (verigi vzrokov in posledic, katere pojem je paradigmatično na delu v fizikalnih vedah) kot ekspresivni vzročnosti (notranje bistvo se izraža v nizu pojavnih oblik). Z »ekspresivno vzročnostjo« Althusser meri na Hegla, kjer naj bi se, denimo, isto duhovno bistvo (»duh časa«) izražalo na vseh ravneh družbe (v religiji kot protestantizem, v politiki kot osvoboditev civilne družbe iz spon srednjeveškega korporativizma, v pravu kot vladavina privatne lastnine oziroma svobodnih oseb kot njenih nosilcev...). V lacanovskih terminih althusserjanska triada ekspresivne-tranzitivne-naddoločujoče vzročnosti prekriva s triado IRS: ekspresivna vzročnost je kajpada imaginarna, isti imago, ki se vtiskuje na raznih ravneh; naddoločenost implicira simbolno totalnost, saj je naddoločenost kot retroaktivna določenost temelja s totalnostjo utemeljenega možna le v simbolnem univerzumu; tranzitivna vzročnost označuje nesmiselne trke realnega. In posebej važno je, da danes, ob ekološki katastrofi, ne »najdevamo v stvareh pomenov, ki jih tam ni«, kot to počno tisti, ki berejo ekološko krizo kot kazen, kot znamenje... (spomnimo se spet modne teorije o homologiji med notranjostjo duše in zunanostjo univerzuma – zgled novega vzpona »ekspresivne vzročnosti«).

Na podlagi logike temelja pa lahko rečemo, da ne le da ta očitek ne drži, ampak ga celo sam Hegel že vnaprej razvije, saj Heglova triada formalnega, realnega in kompletnega temelja natanko ustreza triadi ekspresivne, tranzitivne in naddoločene vzročnosti: kaj je »kompletni temelj« drugega kot ime za to, da je sama določujoča instanca sama (nad)določena z mrežo, totalnostjo, razmerij, v katerih igra določujočo vlogo? Pierre Macherey v *Hegel ou Spinoza?* razvije paradokso postavko, da se zdi, kot da je Spinoza bral Hegla in vnaprej odgovoril heglovski kritiki »spinozizma«; isto bi lahko torej rekli za Hegla: da je vnaprej razvil althusserjansko kritiko (tega, kar si Althusser predstavlja kot) heglovstvo(a); še več, da je razvil moment, ki Althusserju manjka,



če naj do kraja domislimo sam pojem naddoločenosti – moment subjektivnosti, ki se je ne da zvesti na imaginarno (ne)spoznanje kot učinek interpelacije, torej \$, »praznega«, zaprečenega subjekta.

## V.

Ustavimo se torej tukaj in opustimo dokazovanje, kako se ista matrica ponavlja do konca drugega dela *Logike*; bodimo pozorni zgolj na to, kako je temeljni antagonizem celotne logike bistva antagonizem med (notranjim) temeljem in (zunanji) pogoji stvari, za katero gre, se pravi nemožnost doseči sorazmerje med tema dvema razsežnostima, ju uskladiti v »višji sintezi«. Kako se ob tem ne spomniti toliko navajanega stavka iz Marxovega *18. brumaira* o tem, kako ljudje sicer delajo zgodovino, toda ne v praznem, ampak v okoliščinah, ki si jih niso izbrali, v katerih se znajdejo? (Do prehoda v tretji del logike, v »subjektivno logiko« pojma, pride prav tedaj, ko je ta nesorazmernost odpravljena.) Natanko v tem je alternativa med postavljaajočo in zunanjo refleksijo: ali ljudje iz sebe ven, avtonomno, ustvarjajo svoj svet, ali pa so plod zunanjih okoliščin. Filozofski zdravi razum bi nam tu nalagal nekakšno kompromisno pravo mero: imamo možnost izbire, uresničujemo svoje projekte, vendar v okviru s tradicijo podedovanega polja, ki zariše polje možnih izbir... Natanko tovrstna »dialektična sinteza« pa je tisto, kar Hegel odkloni. Njegova poanta je v tem, da te meje ni mogoče zarisati: vsak notranji potencial je možno prevesti (konvertirati njegovo formo v) zunanji pogoj in obratno.

Na ravni, na kateri smo tukaj, se torej nasprotje postavljaajoče in zunanje refleksije kaže v obliki nasprotja med notranjim bistvom (»pravo naravo«) stvari in zunanjimi okoliščinami, ki omogočajo, da se to bistvo realizira – med, kot pravi Hegel, *temeljem* in *pogoji*. Kar Hegel tukaj naredi, je nekaj zelo natančnega: zavrne običajno razmerje med notranjimi potenciali nekega predmeta in zunanjimi okoliščinami, ki o(ne)mogočajo realizacijo teh potencialov, in sicer tako, da postavi med to dvojico radikalen enačaj. Njegov lasten primer iz vzgoje: reči, da je učenec potencialno, po svoji imanentni zmožnosti, učenjak, nosilec vednosti, je natanko ekvivalentno temu, da rečemo, da je ta vednost navzoča kot zunanja sila, ki pritiska na učenca, v obliki učiteljeve avtoritete. Ali, neslavni primer iz zgodovine komunizma: reči, da je delavski razred na sebi revolucionarni subjekt, je natanko ekvivalentno temu, da obstoji Partija, ki od zunaj pritiska na delavski razred, naj se pretvori v revolucionarni subjekt. V tem preciznem pomenu je Heglu kar le mogoče tuj evolucionizem v slogu razvoja od nasebnosti k zasebnosti: »na sebi« je kategorija, ki je strogo korelativna nekemu »za nas«, za nekoga drugega od stvari: da je kup gline »na sebi« vrč, pomeni, da je vrč v zamisli delavca, ki bo od zunaj to obliko vtisnil glini... Običajen način govorjenja, ki pravi, da »bo učenec realiziral svoje zmožnosti, le če mu bodo dani pravi pogoji«, torej vara: kolikor učenec svojih potencialov *ne realizira*, nam pusti odprto možnost izgovora, da rečemo »saj bi učenec svoje potenciale realiziral, le da pogoji, okoliščine, niso bili pravi...« – cinizem,

vreden znamenitega Brechtovega »Bili bi dobri, namesto tako grobi, le da okoliščine niso takšne!« iz *Beraške opere*. Za Hegla zunanje okoliščine niso ovira realizaciji notranjih potencialov, ampak prav edino možno torišče, kjer se izkaže, ali so ti notranji potenciali dejanski potenciali ali zgolj iluzorni in kot taki nični. – Spinozistično rečeno: »postavljajoča refleksija« opazuje stvari kot so v njihovem večnem bistvu, *sub specie aeternitatis*, medtem ko jih »zunanja refleksija« opazuje *sub specie durationis*, kot vpete v niz naključnih zunanjih okoliščin. Vse se torej odloči na tej točki: *kako* Hegel premaga »zunanjo refleksijo«? Tu smo pri razliki med Spinozo in Heglom: Heglova filozofija bi dejansko bila zgolj »dinamizirani spinozizem«, če bi Heglu šlo za to, da – kot se glasi običajna predstava – zunanost naključnih pogojev zvede na samoposredovanje notranjega bistva-temelja. Toda kaj dejansko naredi Hegel?

Da bi pokazali to poljubnost oziroma zamenljivost, se spomnimo političnih napetosti, denimo izbruhov rasizma, kjer se običajno operira prav s kategorialnim parom temelja in pogojev oziroma okoliščin: reče se, da je rasizem (oziroma nasploh to, čemur pravimo »izbruhi iracionalnega množičnega sadizma«, uboj žrtvenega kozla ipd.) neka latentna psihična dispozicija, jungovski arhetip, ki vznikne na dan v določenih pogojih (družbene nestabilnosti in krize ipd.). V tej optiki bi bila rasistična dispozicija »temelj«, tekoči politični boji pa »okoliščine« oziroma pogoji njegove aktualizacije. Problem pa je v tem, da je konec koncev poljubno, kaj štejemo za temelj in kaj za pogoje; čisto lahko bi bilo pravkar omenjeno psihologistično perspektivo marksistično obrniti in stvari postaviti takole: bistvo oziroma temelj, denimo, sedanjega srbskega agresivnega obnašanja ni nekakšen večni balkansko-bojevniški primitivni arhetip, ampak sedanji družbeni boj za oblast, in morebitne srbske bojevniške dispozicije oziroma sorodni arhaični arhetipi (»hrvaška genocidnost«, »stoletna etnična sovraštva na Balkanu«) imajo natanko status vnaprej danih pogojev oziroma okoliščin, v katerih se je izrazil ta boj za oblast oziroma ki jih je boj za oblast privleče iz polsence, v kateri so tleli, in jih sam razpihne; v tem smislu lahko povsem upravičeno rečemo, da »v resnici ne gre za nobene etnične ali civilizacijske konflikte, ampak za boj za oblast, ki se preoblači vanje«.

Kako se torej izvleči iz te zadrege? Vzemimo nek drug primer: *renesanso*, tj. ponovno odkritje Antike, ki je odločilno vplivalo na prelom s srednjim vekom v petnajstem stoletju (saj gre prav za renesanso *antike*). Na najbolj neposredni ravni lahko rečemo, da je torej do pretrganja s srednjeveško »paradigmo« prišlo skozi odkritje Antike, skozi vpliv antične misli. Toda ob tem se kajpada takoj zastavi vprašanje: zakaj je antika začela vplivati *prav tedaj* in ne že prej? Odgovor bi seveda bil: zaradi razkroja srednjeveških razmerij je vzniknil novi »duh časa«, in ta je šele odprl senzibilnost, dojemljivost, za antiko – nekaj se je moralo spremeniti v »nas«, da smo bili zmožni percipirati antiko ne kot predkrščansko poganstvo, ampak kot zgled. Lepo in prav, toda s tem nismo izstopili iz vicioznega kroga, saj se je sam ta novi »duh časa« oblikoval prav skozi od-



kritje antičnih tekstov... Paradoks oziroma zagata je torej v tem: na neki način je vse že bilo tu, v zunanjih pogojih (novi »duh časa« se je oblikoval skozi vpliv antike, skozi način, kako je antika delovala ne tedanjo misel in ji omogočila iztrgati se iz takoimenovanih srednjeveških spon), je torej plod interakcije dveh podedovanih tradicij – vendar hkrati do tega vpliva antike ne bi prišlo, če »duh časa« ne bi že bil tu. Na neki točki je torej moralo priti do tавтоloške geste: »novi duh« se je konstituiral tako, da je dobesedno *predpostavil samega sebe v svoji zunanosti*, v svojih zunanjih pogojih (v antiki), da je retroaktivno, za nazaj, ne le te pogoje postavil kot svoje, ampak (pred)postavil sebe kot že-danega v njih. Drugače rečeno, *vračanje k zunanjim pogojem (antiki) je moralo sovpasti z vračanjem k »stvari sami«, k TEMELJU*. (In res se je »renesansa« dojela tako: kot vračanje h grštvi kot »temelju« naše (zahodne) civilizacije!) Nimamo torej notranjosti, temelja, ki predpostavlja (za svojo realizacijo) zunanje pogoje, niti zunanjih pogojev, ki so pogoji le kot pogoji nečesa, tj. kolikor delujejo kot pogoji notranjega temelja, ampak je ta zunanji odnos predpostavljanja (temelj predpostavlja pogoje in obratno) presežen z neko čisto tавтоloško kretnjo, se pravi tako, da stvar *predpostavi samo sebe*. Ta tавтоloška gesta je v nekem smislu povsem »prazna«, nič novega ne prinese, zgolj za nazaj konstatira, da je stvar, za katero gre, *že tu v svojih pogojih*, da je celokupnost teh pogojev že dejanskost stvari – takšna prazna gesta pa je hkrati najbolj elementarna definicija *simbolne geste*.

In ali ni v tem osnovni paradoks »odkrivanja tradicije«, skozi katero se konstituira nacionalna *identiteta*: narod se vzpostavi skozi tovrstno tавтоloško gesto, tj. dobesedno tako, da se odkrije kot že-dan? V odkrivanju tradicije torej ne gre le za »postavitev predpostavk« v pomenu retroaktivne postavitve pogojev kot *naših*, gre za to, da se skozi vračanje k (zunanjim) pogojem *stvar vrača k sami sebi*, se pravi, da je vračanje dojetno kot »vračanje k pravim temeljem/koreninam«.

## VI.

Iz let realnega socializma je znana šala o tem, kaj je socializem: socializem je družbena ureditev, ki je dialektična sinteza vse doslejšnje zgodovine – od predrazredne družbe je vzela primitivizem, od sužnjelastništva suženjsko delo, od fevdalizma gospostvo, od kapitalizma izkoriščanje, *od socializma pa ime*. Za to gre v heglovski tавтоloški gesti, ki vzpostavi reč: v samo definicijo predmeta je treba všteti tudi ime. Čim neko reč razstavimo na njene lastnosti oziroma sestavine, zaman iščemo na tej ravni neko nad-lastnost ali specifično potezo, ki vse te lastnosti združi v enotno reč. Z drugimi besedami: reč je v celoti zunaj sebe, v svojih pogojih oziroma okoliščinah, glede na svojo pozitivno vsebino ni v nji nič, česar ne bi že bilo v okoliščinah, ki še niso ta reč – kar jo naredi za eno-reč, je dodatna operacija, ki je čisto simbolne narave, tавтоloška gesta, ki te okoliščine postavi kot pogoje-komponente reči in s tem hkrati v teh okoliščinah predpostavi reč-temelj. Pojasnimo to s tolikokrat navajanim zgledom

antisemitizma: njegova logika je natanko ista kot logika zgoraj navedene šale o socializmu.

S tem pa smo hkrati že razkrili naše lacanovske karte: ta tavnološka operacija je tisto, kar Lacan imenuje »point de capiton«, točka prešitja v zelo preciznem pomenu, da označevalec pade v označeno (da je, kot v šali o socializmu, ime del same označene reči). Pri antisemitizmu nam lahko pomaga zgled, ki ga analizira Jameson:<sup>9</sup> morilski morski pes v Spielbergovem *Žrelo*. Ob nji se je napačno vprašati, v čem je njen ideološki pomen (simbol grožnje tretjega sveta Ameriki, predstavljeni z arhetipskim malim mestecem; simbol izkoriščevalskega kapitalizma – Castrova interpretacija; simbol neukročene narave). Celotno perspektivo je treba obrniti: navadnega človeka v vsakdanu obseda niz med sabo nekonsistentnih strahov (da je žrtev kapitalistične eksploatacije bankirjev; da mu priseljenci iza tretjega sveta ogrožajo mali, varni svet; da bo narava podivjala...), in kar naredi *Žrelo* je neka čisto formalna konverzija: vsem tem strahovom ponudi skupno »posodo«, »reificira« jih v morskem psu. Funkcija morskega psa je zato prav v tem, da s svojo fascinantno prezenco *blokira* spraševanje po pomenih, po družbeni posredovanosti, po korenih ekološke krize itd. Reči, da morski pes »simbolizira« niz zgoraj naštetih strahov, je torej hkrati preveč in premalo: ne simbolizira jih, ampak jih dobesedno izniči in nadomesti, postane edini »pravi« objekt strahu. Je torej »več« kot simbol, je »stvar sama«, ki nas je je strah, hkrati pa manj kot simbol, ker k domnevno simbolizirani vsebini ne pošilja, ampak jo izrine, nadomesti. In homologno je z antisemitskim likom Juda: Jud je odgovor, ki ga antisemitizem ponudi na kopico strahov, ki jih izkuša »navadni človek« v obdobju razkroja družbenega organizma (inflacija, brezposelnost, korupcija, moralna degradacija) – za vsem tem je »aštetih strahov, je torej hkrati preveč in premalo: ne simbolizira kako z oznako »Jud« *ne dodamo nobene vsebine*: vse je že tu v zunanjih pogojih (križa, moralni razkroj...); gre le za to, da z dodatkom imena »Jud« vsi ti elementi postanejo momenti izkazovanja nekega istega *temelja*, »judovske zarote«. Parafrazirajoč šalo o socializmu bi torej lahko rekli, da antisemitizem od ekonomije pobere brezposelnost in inflacijo, od politike parlamentarno korupcijo in zakulisne intrige, od morale razkroj, od umetnosti »nerazumljivi« avantgardizem, *od Juda pa ime*. To ime je tisto, ki izza najdenih pogojev-predpostavk vzpostavi *temelj*, ki naj bi ga ti pogoji izražali...

V tem je hkrati prehod naključnosti v nujnost: po vsebini sta povsem identični (niz okoliščin, ki so del realnega življenja: ekonomska kriza, politični kaos, razkroj etičnih družbenih vezi...), prehod naključnosti v nujnost je zgolj akt čisto formalne konverzije, dodatka nekega *imena*, ki temu naključnemu nizu podeli nujnost, tako da ga naredi za izraz skritega temelja-bistva (»judovske zarote«). – Tako tudi kasneje – na samem koncu »logike bistva« – preidemo od absolutne nujnosti k svobodi: povsem se moramo odpovedati običajnemu

9. Cf. Fredric Jameson, *Signatures of the Visible*, New York: Routledge 1991.



dojetju »svobode kot spoznane nujnosti« – ne gre za to, da se osvobodimo iluzij o svoji svobodi in spoznamo svoje mesto v substancialni mreži vzrokov in posledic; gre za to, da *je šele subjektovo (svobodno) dejanje tista »pika na i«, ki performativno za nazaj vzpostavi nujnost*, se pravi, da je samo dejanje, s katerim subjekt pripozna (in tako konstituira) nujnost, konec koncev svobodno. Voila pourquoi Hegel n'est pas spinoziste: zaradi te tavitološke geste retroaktivnega performativa.

Tako je s subjektivim dejanjem zmerom-že opravljen preskok od neskončne verige vzrokov-pogojev k nepogojenemu: s »spontanim« (v ničemer zunanjem utemeljenim) dejanjem subjekt retroaktivno postavi predpostavke, ki ga določajo. In – v tem bi bila heglovska dopolnitev Kanta – isto je na delu že v čistem umu: sinteza občutkov v predstavo predmeta, ki pripada objektivni realnosti, zmerom implicira neki presežek, s katerim um postulira-postavi neki X kot svoj (nedostopni) objektivni korelat, kot X, ki mu pripadajo zaznani fenomenalni občutki. Navedimo tukaj zelo precizno Findlayevo formulacijo:

*»... pojave vedno pripisujemo transcendentalnemu objektu, nekemu X, o katerem vseeno ne vemo ničesar, a ki je nenazadnje objektivni korelat sintetičnih dejanj, ki so neločljivi od mišljenja samozavedanja. Transcendentalni objekt, predstavljen na ta način, lahko imenujemo Noumenon ali mišljenina /Gedankending/. Toda referenca na takšno mišljenino ne uporablja, strogo rečeno, kategorij, temveč je nekaj takega kot PRAZNA SINTETIČNA GESTA v kateri ni dejansko postavljeno pred nas ničesar objektivnega.«<sup>10</sup>*

Transcendentalni objekt je tako prav nasprotje Ding-an-sich: je »prazen« prav, kolikor ga »objektivno nič ni«, kolikor mu nič ne ustreza v občutkih, s katerimi nas aficira Reč, tj. je čisti objektivni korelat, učinek, subjektive avtonomne-spontane sintetične dejavnosti. In ta »prazna sintetična gesta«, ki stvari nič pozitivnega ne doda, nobene pozitivne nove poteze, a jo prav kot prazna konstituira kot objekt, je akt SIMBOLIZACIJE v svoji najbolj elementarni, ničelni točki. Kar zadeva to razsežnost, Findlay že na prvi strani svojega navedenega dela proizvede ključno formulo, ko opozarja, da transcendentalni objekt za *»Kanta ni različen od objekta ali objektov, ki se kažejo našim čutom in o katerih lahko sodimo in imamo vedenje ... temveč gre za isti objekt ali objekte, dojete glede na določene notranje nečitne poteze in ki v takšnih ozirih ne more biti predmet razsodnosti ali vedenja«*. In naša heglovska teza je – grobo rečeno – v tem, da je ta X, nepredstavljeni presežek, ki se pridoda čutnim potezam, prav GEDANKENDING v strogem pomenu, rezultat same subjektive sintetične dejavnosti: nepredstavljeni X je način, kako se v sam objekt vpiše dejstvo, da njegova enotnost ni v njem samem, ampak je učinek akta simbolne konverzije. (Spomnimo se, kako pri Heglu čisti performativ sprevrne verigo pogojev v brezpogojno Reč, ki temelji v sebi.) Vzemimo spet antisemitizem: v čem je »sintetični akt apercipcije«, ki iz množice (namišljenih) lastnosti Judov

10. Findlay, op.cit., p. 187.

naredi antisemitski lik Juda? Za antisemitizem ni dovolj, da rečemo, kako smo proti Judom, ker so le-ti umazani, izkoriščevalski, intrigantski itd., tj. ni dovolj, da nam označevalec »Jud« designira niz pozitivnih lastnosti; v pravem antisemitizmu smo šele, ko recemo »takšni (izkoriščevalski, intrigantski...) so, KER SO JUDJE«. »Transcendentalni objekt« judovstva je prav tisti X, ki »Juda naredi Juda« in ki ga zaman iščemo med njegovimi pozitivnimi lastnostmi. Bistveno je tukaj, kako akt čiste formalne konverzije, tj. »sintetični akt« povezave niza pozitivnih lastnosti v označevalcu »Jud« proizvede videz objektnega presežka, videz nekega skrivnostnega x, ki je »v Judu več kot Jud« – torej prav videz transcendentalnega objekta.<sup>11</sup>

V samem Kantovem tekstu je ta *prazna* sintetična gesta naznačena z neko izjemo v uporabi dvojice konstitutivno/regulativno, ki jo je detektirala Monique David-Menard.<sup>12</sup> nasploh so »konstitutivni« tisti principi, s pomočjo katerih um konstituira objektivno realnost, »regulativni« pa tisti, ki vodijo um, ne da bi omogočili pozitivno spoznanje. Ko pa govori o *Dasein*, Kant vpelje dvojico konstitutivno/regulativno v sredi področja konstitutivnega v polnem pomenu besede, in sicer tako, da jo naveže na dvojico matematično/dinamično: »V aplikaciji čistih pojmov razuma na možno izkustvo je uporaba njihove sinteze ali matematična ali dinamična, saj se nanaša deloma preprosto na intuicijo, deloma pa na obstoj /*Dasein*/ nekega pojava nasploh.« (A160/B199) Dinamični principi »so zgolj regulativni in se razlikujejo od matematičnih, ki so konstitutivni, seveda ne z ozirom na gotovost, ki je *a priori* trdno vzpostavljena v enem in drugem primeru, ampak z ozirom na način evidence, se pravi z ozirom na to, kar je intuitivno uzrto in potemtakem tudi dokazano v vsakem od dveh primerov.« (A180/B223) Matematični principi sinteze se nanašajo na realno uzrto vsebino pojava (na fenomenalne lastnosti, ki jih vsebuje stvar), šele dinamični princip sinteze pa garantira, da se predstavna vsebina nanaša na nek objektivni, od toka zavesti neodvisen obstoj. Paradoks – ki je torej v tem, da je obstoj postavljen v odvisnost od »regulativnega«, ne od »konstitutivnega« principa – se pojasni, če znova pomislimo na naš zgled antisemitskega konstrukta Juda: matematična sinteza lahko zgolj združi realne lastnosti, ki jih pripišemo Judu (pohota, skopost, intrigantstvo...), šele dinamična sinteza pa izvrši obrat, s katerim je ta niz lastnosti postavljen kot izraz nekega nedostopnega X, »judovstva«, torej nekega *realnega*, nečesa realno eksistirajočega. Gre za regulativni princip, ker dinamična sinteza ne zaobseže zgolj fenomenalnih

11. Tu moramo biti posebej pozorni na to, kako preprost simetričen obrat proizvede asimetričen, ireverzibilen, ne-zrcalen učinek. Ko obrazec »Jud je skop, izkoriščevalski, intrigant, umazan, pohoten...« obrnemo v »je skop, izkoriščevalski, intrigant, umazan, pohoten... KER JE JUD«, s tem nismo zgolj povedali isto na obrnjen način, ampak smo proizvedli nekaj novega, *objet a*, tisto »nekaj več v Judu kot Jud sam«, ZARADI ČESAR je Jud vse to, kar fenomenalno je. Za to gre v heglovski »vrnitvi reči k sebi v svojih pogojih«: reč se vrne k sebi, ko v njenih pogojih (lastnostih) prepoznamo učinke transcendentnega X, njenega nedostopnega Temelja.
12. Cf. Monique David-Menard, *La folie dans la raison pure*, Paris: Vrin 1991, str. 154-155.



potez-lastnosti, ampak te poteze nanese na X, na transcendentalni objekt; in hkrati gre za obstoj, ker je šele s to dinamično sintezo postavljen obstoj »Juda« kot nezvedljivega na niz predikatov, obstoj kot čista *Setzung* transcendentalnega objekta, ki ni zgolj eden od fenomenalnih predikatov. V lacanovskih terminih, šele z dinamično sintezo je postavljen ne-predikatni X kot »trdo jedro« biti – nov dokaz, da je »um« na delu že sredi samega »razuma«, v najbolj elementarni postavitvi nekega objekta kot realno obstoječega. Zato je tudi pomenljivo, da Kant v celotnem tekstu o drugi analogiji izkustva uporablja besedo »objekt« in ne »predmet«: zunanji-objektivni obstoj, ki ga dosežemo s sintezo na podlagi dinamičnih regulativnih principov, je »inteligibilni«, ne empirično-intuitivni, tj. intuitivnim potezam predmeta doda neki inteligibilni X in ga tako naredi za objekt.

\*

Cilj našega sprehoda skozi Heglovo logiko bistva je bil torej točno omejen: šlo nam je za artilulacijo obrisov neke operacije, ki je heglovski protipol temu, kar Kant imenuje transcendentalna sinteza, akt sinteze, izvršene s pomočjo čistega Jaza apercepcije, in hkrati v tej operaciji prepoznati strukturo osnovne ideološke geste.



# Univerzalni avditorij kot jamstvo za umno argumentacijo

Jelica Šumič-Riha

»Konkreten argument je nujen za tistega, ki je pripravljen, da argumentira. A če naj bo nujen tudi za tiste, ki se nočejo vključiti v to igro, potem mora biti argumentacija kot taka nujna že zaradi vloge, ki jo ima v človeški družbi.«

Strecker

**J.** Kopperschmidt v knjigi, posvečeni argumentaciji, katere pomenljivi podnaslov je »Govorica in um«, pokaže, da sodobno (samo)razumevanje argumentacije izhaja iz načela o racionalnem, umnem govoru, natančneje, iz načela, da je mogoče koncept uma, kakršnega poznamo mi, rekonstruirati v njegovih zgodovinskih in družbenih eksistenčnih pogojih kot »... umnost govora. Ta *mora* biti zmerom že predpostavljena kot normativni pogoj za možnost govora, če *naj* govorica ustreza temu, čemur pravimo sredstvo za možno sporazumevanje.«<sup>1</sup> Privilegirani zgled za umni govor vidi Kopperschmidt, podobno kot Toulmin, Perelman in Habermas, kot bomo videli pozneje, ravno v argumentaciji.

V nadaljevanju se bomo omejili zgolj na Kopperschmidtovo izhodiščno tezo, da je namreč argumentacija mogoča le, če jo dojamemo kot umno. Naš namen je na eni strani rekonstruirati pogoje za možnost take teze, ki ima pri avtorjih teorij o umni oz. racionalni argumentaciji skorajda aksiomatsko vrednost, na drugi pa preveriti njeno veljavnost.

Kopperschmidt, ki jemlje umnost govora skoraj kot nespodbitno evidenco, vseeno opozarja, da so nujni posebni pogoji, da bi sploh lahko razpravljali o argumentaciji. Kljub dvatisoč petstoletni zgodovini ukvarjanja z argumentacijo, ki je bila po tradiciji pomešana z retoriko in bila tako kot retorika na slabem glasu vsaj od Platona naprej, so argumentacijo povzdignile ne le v predmet, vreden resnega teoretskega razpravljanja, marveč jo postavile celo za paradigmo komunikacije šele teorije argumentacije iz petdesetih in šestdesetih let: Perelmanova nova retorika, Toulminova in Harova teorija etične argumentacije. Med njihove zakonite naslednice pa lahko, kljub določenim zadržkom, štejemo Habermasovo, Aplovo in Alexyjevo teorijo argumentacije. Vsem tem teorijam je skupno, da argumentacijo prevrednotijo iz sredstva za zavajanje občinstva v najvišjo obliko umnega govora.

Izhodišče za to operacijo prevrednotenja je spoznanje, da je argumentacija edina možna ali, rajši, edina smiselna *alternativa nasilju*, če uporabimo Perel-

1. J. Kopperschmidt, *Argumentation*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980, str. 9.

manove besede.<sup>2</sup> Natančneje, argumentacija se temu pristopu kaže kot medij, v katerem pridejo do besede razlike in nasprotja, ki lahko sprožijo konflikte, če jih na neki način ne »nevtaliziramo«. Ker pa argumentacija za te teorije ni gola manifestacija razlik in nasprotij, marveč hkrati tudi prizadevanje po njihovi razrešitvi, po preseženju nasprotij v konsenzu, jo razumejo tudi kot medij, v katerem pride do besede sam um. V tisti meri, v kateri je argumentacija uprizoritev nasprotij *in* njihova razrešitev ali vsaj refleksija, je mogoče argumentacijo, kot se kaže tem teorijam, dojeti kot sodobno utelešenje praktičnega uma oz. kot pojavno obliko, ki edina omogoča praktično učinkovitost uma. Argumentacija je zanje govor, ki za svoje merilo in smoter priznava le um, umu pa prisojajo vlogo razsodnika, ki presoja veljavnost in moč argumentov.<sup>3</sup>

Argumentacija kot uresničenje sprave med umom in govorom se v luči teh teorij kaže kot najbolj ustrezno sredstvo za izpolnitev Kantovega upanja, da se bo »obdobje razsvetljenstva« dovršilo kot »razsvetljeno obdobje«, zato ne preseca, da se te teorije bolj ali manj eksplicitno sklicujejo na razsvetljenstvo.<sup>4</sup> Iz sodobnega pojmovanja argumentacije kot sprave med umom in govorom izhaja tudi druga značilnost argumentacije, namreč ta, da je v argumentaciji prostovoljna podreitev pogoj za nujnost oz. prisilo.

Ker te teorije dojemajo argumentacijo kot umno dejavnost in ker priznavajo kot edino pertinentno opredeljevalno značilnost udeležencev te prakse njihovo umnost, je argument lahko le tisto, kar je mogoče presojati s kriteriji uma. To pa pomeni, da za udeležence argumentacije argument ne more biti nekaj, kar lahko poljubno sprejmejo ali zavrnejo, pač pa nekaj, kar *morajo* sprejeti. Argument je potemtakem za udeleženca argumentacije nujen, a le v okviru igre, v katero se prostovoljno vključi in katere pravilom se prostovoljno podredi. Po drugi strani pa se temu, da se ne bi vključil v tako igro, ne more ogniti

2. Cf. Ch. Perelman, *Le raisonnaable et le déraisonnable en droit*, L.G.D.J., Paris 1984, str. 199. To pa seveda ne pomeni, kot upravičeno pripomni J. Kopperschmidt, da argumentacija oz. govor ne more biti (kot to dokazujejo zgodovina antične sofistike in sodobne pojavne oblike 'govornega gospostva') ne le ena izmed, marveč celo najbolj pretanjena in najbolj učinkovita oblika nasilja.« Cf. J. Kopperschmidt, *op. cit.*, str. 153f.
3. Cf. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge 1959, str. 15 in 40. Za Toulmina je argumentacija proces, ki izpričuje svojo umnost tako, da veljavnost argumentov oz. zahtev, ki jih normativne trditve vsebujejo, presojamo »pred sodiščem uma« in jih v skladu s sprejetimi merili potrdimo ali zavrnemo. Na to priljubljeno Toulminovo metaforo, ki si jo Toulmin sposoja od Kanta, se sklicuje tudi Habermas v svoji teoriji argumentacije. Cf. zlasti, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981, str. 56. Zanimivo je, da tudi drugi sodobni teoretiki argumentacije, med njimi zlasti Perelman, razsodniško vlogo uma v argumentacijski praksi pogosto pojasnjujejo s pomočjo metafore o sodnem postopku ali procesu. Cf. Ch. Perelman, *Justice, Law, and Argument: Essays in Moral and Legal Reasoning*, str. 344.
4. Zvestobo razsvetljenski dediščini je do pojma prignal predvsem J. Habermas, ki v imenu te zvestobe *en bloc* zavrača postmoderne tokove in njihovo kritiko uma. Cf. zlasti *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985.



že zaradi konstitutivne vloge, ki jo ima argumentacija kot umni govor v sodobnih družbah, saj se bolj ali manj splošen konsenz kot podlaga vseh družbenih ustanov in praks vzpostavlja najprej in predvsem s pomočjo argumentacije.

Na nastanek sodobnih teorij argumentacije je nedvomno vplivala rehabilitacija praktične filozofije, ki jo je na eni strani spodbudila nujnost refleksije prelomnih zgodovinskih dogodkov, zlasti vzpostavitve dveh totalitarnih režimov in svetovne vojne, na drugi pa zavest, da prevladujoča vrednostno nevtralna pozitivistična in relativistična historistična paradigma tej nalogi ne more biti kos, ker zanika možnost racionalnega razpravljanja o vrednotah in smotrih, h katerim stremijo različne oblike družbene prakse, med njimi zlasti pravna, moralna in politična. Vsesplošno zanimanje za praktično filozofijo, zlasti za antično moralno, politično in pravno filozofijo, ki ga je spremljala hkratna rehabilitacija dotlej zaničevane retorične tradicije, kamor sodi tudi argumentacija, zato ni bilo samo sebi namen, marveč prej poskus, kako ponovno uveljaviti praktični um oz. praktično racionalnost, kako podeliti razpravljanju o praktičnih ciljih in vrednotah status racionalnosti, skratka, kako ponovno utemeljiti racionalnost izbire.

Po negativni izkušnji druge svetovne vojne, po izkustvu sprevračanja uma v neum, prava v brezpravje, morale v nemoralo je zlasti med pravnimi (Perelman), političnimi (L. Strauss) in moralnimi filozofi (Toulmin in Hare) prevladalo prepričanje, da je mogoče edino s pomočjo argumentacije in na njeni podlagi rekonstruirati praktični diskurz kot racionalni diskurz. Argumentacija se jim kaže kot pripravno orodje za reševanje konfliktov zato, ker je po svoji naravi intersubjektivna, dialoška, odprta za drugačnost in za razlike. Argumentacija torej omogoča, da pridejo do besede razlike in celo ostra nasprotja, pri čemer že golo ubesedenje razlik in nasprotij razreši ali pa vsaj kanalizira konflikte. S tem vidikom argumentacije se je ukvarjal zlasti Perelman, ki je morda najbolj značilen zastopnik prve faze sodobnih teorij argumentacije.

Po Perelmanovih lastnih besedah ga je na ukvarjanje z argumentacijo napotila raziskava o pravičnosti, ki se je lotil sredi štiridesetih let. Perelman je s čisto pozitivističnega stališča izpeljal formalno pravilo pravičnosti, po katerem je treba »z bitji, ki sodijo v isto kategorijo, ravnati na enak način.«<sup>5</sup> Težava pa je v tem, da – opirajoč se zgolj na to pravilo – ni mogoče ločiti bistveno od nebitvenega, pomembno od nepomembnega. Tako ločevanje je mogoče le, če se opremo na vrednostne sodbe, ki jih je Perelman v štiridesetih letih, ko je bil še zavezan pozitivističnemu skepticizmu, štel za popolnoma arbitrarne in logično nedoločljive. Za pozitivista namreč vrednostnih sodb in odločitev, ki vodijo našo dejavnost, ni mogoče preveriti, preveriti pa jih ni mogoče zato, ker nimajo kognitivne vrednosti, te vrednosti pa nimajo zato, ker jih ni mogoče reducirati na preverljive dejstvene sodbe. To pa seveda pomeni, da pozitivist ne more utemeljiti prednosti enega praktičnega smotra pred drugimi.

Posledice pozitivističnega pristopa imajo, kot opozarjajo po vrsti Perelman, Strauss, Toulmin in Hare, usodne posledice za praktično filozofijo (to je, politično, pravno in moralno), saj se ji je treba čisto preprosto odpovedati. Drugače rečeno: praktična filozofija v okviru pozitivistične paradigme ni mogoča. Praktični filozof je zato pred izbiro: da se postavi na pozitivistično stališče in se s tem hkrati že odpove možnosti praktične filozofije ali pa da izbere praktično filozofijo, a v tem primeru mora poiskati drugačen referenčni okvir, v katerem je mogoče utemeljiti vrednostne sodbe in odločitve. Pozitivističnega stališča po Perelmanu ni mogoče sprejeti, ker je ena izmed nesprijemljivih posledic tega stališča, za katerega so vrednostne sodbe neutemeljive, ta, da se moramo v zadnji instanci zadovoljiti s tem, da so vrednostne sodbe in moralna načela, ki so hkrati tudi vodila naše prakse, popolnoma iracionalni, zgolj izraz tradicije, predsodkov, strasti in umazanih interesov. Kadar pa pride do nestrinjanja, potem je lahko rešitev konflikta vrednot, interesov, odločitev, zgolj nasilje. Perelman vidi rešitev v iskanju logike vrednostnih sodb in praktičnega razpravljanja na sploh. Od odgovora na vprašanje, ali obstaja taka logika praktičnega razpravljanja, je odvisen tudi odgovor na vprašanje, ali obstajajo racionalno sprejemljive metode, ki omogočajo, da izberemo dobro in ne zlo, pravičnost in ne krivičnosti, demokracijo in ne diktature.<sup>6</sup>

Vendar je domet povojnih raziskav argumentacije daleč presegel njen zgolj praktični ali celo zgolj pragmatični vidik kot alternative golemu nasilju. V petdesetih in šestdesetih letih je tako rekoč v senci strukturalistične revolucije in sočasnega «jezikovnega obrata» v anglosaški filozofiji, če si sposodimo Rortyjeve izraz, potekal skorajda neopazen, a zato nič manj pomemben boj za zamenjavo aristotelovsko-kartezijanske paradigme,<sup>7</sup> opirajoče se na formalno logiko, z argumentacijsko paradigmo, opirajočo se na tradicijo dialektike in retorike. Z drugimi besedami, klasična logična paradigma je v tem obdobju začela kazati znamenja obrabljenosti in izčrpanja, saj aristotelovska silogistična logika ni več dajala na voljo potrebnega konceptualnega orodja za teoretsko elaboracijo praktičnega, zlasti moralnega razpravljanja.

Sodobne teorije argumentacije (Toulmin, Hare, Perelman, danes pa Apel, Habermas in Alexy) uveljavljajo proti neživljenjskim, nečasnim, neosebnim in neupogljivim zakonom logike, katerih *telos* je večna, logična resnica, pot do nje pa pelje prek nujnih logičnih zakonov, če si pri Perelmanu sposodimo to karikaturno podobo logike, drugačno logiko, logiko verjetnega, možnega in

5. Cf. Ch. Perelman, *L'empire rhétorique*, Vrin, Paris 1977, str. 7.

6. *Ibid.*, str. 8.

7. Če vlada med teorijami racionalne argumentacije, torej teorijami, ki zagovarjajo racionalnost praktičnega razpravljanja in iščejo njegovo specifično logiko, konsenz, da je logično sklepanje oz. formalnolgični model sploh negativni zglede za argumentacijo, glede na katerega je treba ravno pokazati specifičnost logike, po kateri se ravna praktično razpravljanje, pa se med seboj ločijo po tem, ali glavnega krivca za vzpostavitev logične paradigme vidijo že v Aristotelu (denimo, Toulmin) ali šele v Descartesu (denimo, Perelman).



kontingentnega, logiko, ki vase vključuje tudi vrednote, skratka logiko praktičnega uma, logiko, po kateri se ravna politična, moralna in pravna praksa. V nasprotju z logiko, ki ne postavlja le nepremostljivega prepada med nujnim in verjetnim oz. kontingentnim, marveč vzpostavi med njima hierarhijo, tako da je verjetno oz. kontingentno dojeto kot nekaj sekundarnega in manj vrednega glede na nujno, si argumentacijska logika ne prizadeva le na novo artikulirati razmerja med nujnim in verjetnim kot enakopravnima členoma opozicije, marveč tudi drugače opredeliti samo nujnost.

V argumentaciji se konstituira nujnost, ki postavlja kot pogoj za svojo možnost subjektovo vnaprejšnjo prostovoljno podreditev. Logična nujnost pa je indiferentna do subjektive prostovoljne oz. neprostovoljne podreditve »pravilom igre«, ki ji pravimo logično sklepanje oz. izpeljevanje sklepov iz formalno veljavnih argumentov. Argument je formalno veljaven, če in samo če resničnost premis jamči za resničnost sklepov. Zveza med premisami in sklepom je čisto formalna in zgolj kot čisto formalna legitimizira oz. opravičuje sprejetje sklepa.<sup>8</sup>

---

Kot pokaže Kopperschmidt, a tudi F. Jacques, je dvoumna zlasti Aristotelova vloga pri vzpostavitvi nove argumentacijske paradigme. Toulmin po Kopperschmidtovem mnenju neupravičeno zvrne na Aristotela vso krivdo za nastanek logistične paradigme. Pri tem se sklicuje na *Organon* oz. na *Topiko*, kjer Aristotel ločuje *apodiktično* oz. *analitično* in *dialektično* sklepanje. Aristotel po Kopperschmidtu že nakaže specifičnost obeh tipov sklepanja, in sicer tako na ravni konsistentnosti samega procesa sklepanja in konkluzivnosti sklepov kakor tudi na ravni zahtev po veljavnosti. Kopperschmidt vidi v Aristotelovem ločevanju med resničnimi stavki, ki jih kot resnične sprejemamo že na podlagi njih samih, in verjetnimi stavki, ki jih sprejemamo zato, ker se vsem ali večini zdijo resnični, že nastavke za sodobno teorijo argumentacije.

Za analitično sklepanje je po Aristotelu značilno, da premise, ki so nujno ali vsaj nedvoumno resnične, peljejo k ravno tako nujno resničnim sklepom, seveda le, če je tudi sklepanje formalno pravilno izpeljano. Drugače rečeno, analitično sklepanje prenaša resničnost oz. nujnost premis tudi na sklepe. Narobe pa dialektično sklepanje ali entimem ne temelji na resničnih premisah, pač pa na tistih, ki jih sprejmejo vsi ali vsaj večina.

Tu se seveda ne moremo spuščati v zanimivo, a za naš namen vendarle postransko vprašanje, ali ni Kopperschmidt vseeno preveč posodobil Aristotela. Kopperschmidt namreč meni, da najdemo že pri Aristotelu obrise ideje, na kateri temeljijo vse sodobne teorije argumentacije, namreč ideje, da je narava argumentacije izrazito intersubjektivna. Kopperschmidt vidi v tem, da že pri Aristotelu veljavnost premis ni utemeljena v njih samih, pač pa v tem, da jih sprejmajo vsi ali vsaj večina, že čisto moderen koncept konsenzualne sprejemljivosti premis oz. sklepov. Cf. Kopperschmidt, *ibid.*, str. 16f.

Zanimivo je, da tudi Perelman, ki velja za »očeta« moderne teorije argumentacije ali vsaj za enega izmed »očetov«, svojo »novo retoriko« utemeljuje na Aristotelovem ločevanju med analitičnim in dialektičnim sklepanjem, med silogizmom in entimemom. Perelman seveda ne gre tako daleč kot Kopperschmidt in ne vidi svoje »nove retorike« že v Aristotelovi, pač pa podobno kot Kopperschmidt opozarja, da je bila Aristotelova analiza dialektičnega sklepanja doslej neupravičeno zapostavljena. Cf. C. Perelman, *Logique juridique*, Dalloz, Paris 1979, str. 1f.

8. Cf. S. Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, str. 22ff.

Logike ne zanima, kaj nas napelje na to, da sprejmemo logično zvezo med argumentom in sklepom. Za logiko je vprašanje, kaj naredi resnico, ki je utemeljena zgolj in samo formalno, prepričljivo, nepertinetno vprašanje, saj so z gledišča logike razlogi za njeno sprejetje – pa naj gre za retorične oz. subjektivne razloge (prepričani smo oz. verjamemo, da je sklep resničen) ali pa materialne oz. objektivne (resničnost sklepa je dokazala znanost) – zunanji in kot taki nelegitimni. Za logiko je potemtakem odločilna zgolj formalna zveza med elementi. Formalna narava te zveze pa je utemeljena s tem, da se argumenti sicer materialno lahko razlikujejo, strukturno pa so vseeno identični.

Logična nujnost je potemtakem nujnost uniformnosti, enoumnosti, saj je dvoumje v logiki prepovedano. Prav narobe pa je za argumentacijo, in to ne le v vsakdanjih govornih situacijah, marveč tudi za argumentacijo v političnih debatah, v morali in pravu, dvoumje prej pravilo kakor izjema. V dejanskih govornih situacijah niso dane vse potrebne informacije in tudi ne pravila, po katerih naj bi se sogovornik ravnal. Sogovorniku je prepuščeno, da se odloči, kako bo dane informacije in pravila naredil nedvoumne. Res je sicer, da je to dvoumje, značilno za vsakdanjo govorico, spravilo argumentacijo oz. retoriko na slab glas. Če so namreč govorceva sporočila dvoumna, potem govorcu nič ne onemogoča, da ne bi izrabljaj to semantično pluralnost, to nejasnost in nedoločnost in manipuliral s poslušalstvom. V nasprotju z argumentacijo pa manipulacija v logiki ni mogoča, saj se logični diskurz ne naslavlja na nikogar oz. se naslavlja na vse enako.

Če je bil sprva poudarek raziskovanja argumentacije v petdesetih in zgodnjih šestdesetih letih – to velja za Toulmina, Hara, pa tudi za Perelmana – na možnosti racionalnega razpravljanja o vrednotah in praktičnih odločitvah, ki se opirajo na vrednostne sodbe, in hkrati s tem na odkrivanju razlik med formalnim logičnim sklepanjem in »logiko« praktičnega razpravljanja, pa pride ob koncu šestdesetih let, predvsem pa v sedemdesetih letih v raziskovanju argumentacije do pomembne preusmeritve. V ospredju ni več problematika vrednostnih sodb in ravno tako ne razmejevanje od logičnega sklepanja, marveč sam diskurzivni mehanizem argumentiranja, oz. diskurzivne tehnike in strategije argumentiranja.

Po pričevanju samih avtorjev, prepričljivo pa je to pokazal, denimo, tudi M. Meyer v *Logique, langage et argumentation*<sup>9</sup>, je na ta zasuk v raziskovanju argumentacije vplival razmah teorije govornih dejanj oz. sploh pragmatike. Pragmatika je namreč razkrila refleksivnost govora, to je, zrcalno razmerje med govorcem in njegovim naslovnikom kot konstitutivno potezo samega govora. Drugi, naslovnik govora, ni dejanski, empirični poslušalec, marveč prej povnanjeni pogled govorce na samo sebe.<sup>10</sup>

9. Cf. M. Meyer, *Logique, langage et argumentation*, Hachette, Paris 1982, str. 112f.

10. Cf. M. Meyer, *op. cit.*, str. 110.



Intersubjektivna razsežnost argumentacije je sicer močno poudarjena že pri Perelmanu in tudi pri drugih dveh teoretikih argumentacije, Toulminu in Haru. A v luči novih, v pragmatiko obrnjenih teorij argumentacije se pokaže, da so analize intersubjektivne narave argumentacije, kakršne ponujajo teorije iz petdesetih in šestdesetih let, napačne ali vsaj konceptualno zmedene, v tisti meri, v kateri argumentacijo preprosto enačijo s prepričevanjem.

V tej luči je zanimiv zlasti Perelman, ki denimo, izrecno vztraja pri pojmovanju argumentacije kot prepričevanja. Pojem argumentacije po Perelmanovem mnenju »pokriva celotno diskurzivno polje, ki meri na prepričevanje in pregovarjanje, ne glede na občinstvo, na katero se govor naslavlja in ne glede na predmet, na katerega se nanaša.« In še bolj natančno: »Predmet te teorije je preučevanje diskurzivnih tehnik, ki omogočajo, da pri avditoriju izzovemo ali povečamo strinjanje s tezami, ki jih predložimo v njegovo privolitev.«<sup>11</sup>

Perelmanovega pojmovanja argumentacije resda ni mogoče preprosto reducirati na prepričevanje v pejorativnem pomenu, razmerja med govorcem in naslovnikom pa enačiti z imaginarnim razmerjem varanja in manipuliranja. Težava pa je v tem, da pri Perelmanu ne najdemo povsem nedvoumnega odgovora na vprašanje, v čem njegovo pojmovanje argumentacije, izenačene s prepričevanjem, sega čez tradicionalno pojmovanje prepričevanja kot manipuliranja z občinstvom. Zato bomo v nadaljnjaju poskušali pokazati, da ima Perelmanov pojem prepričevanja drugačen pomen, kakor mu ga pripisuje retorična tradicija.

\*

Podobno kot Toulmin se je tudi Perelman zavedal, da je pogoj za možnost resnega ukvarjanja z argumentacijo oz. retoriko radikalen prelom s tradicijo. A v nasprotju s Toulminom, ki je kritiziral aristotelovsko tradicijo, se je Perelman vračal k tistemu Aristotelu, ki je bil po njegovem mnenju neupravičeno zanemarjen in pozabljen:

*»Teorija argumentacije je stroka, ki je hkrati stara in nova. Stara, ker navezuje na Aristotelovo preiskavo dialektičnega sklepanja iz Organona... Nova, ker je logike in zgodovinarje logike – po Descartesovi obsodbi sklepanja, ki je zgolj verjetno, in po razmahu formalne, to je, matematične logike – pri Aristotelu zanimala le teorija logičnega sklepanja, popolnoma pa so zanemarili dialektično sklepanje, ki je po mnenju samega Aristotela nepogrešljivo tako pri razpravljanju o prvih načelih vse znanosti kakor tudi pri praktičnem sklepanju, ki si prizadeva upravičiti odločitev, izbiro ali pravilo za delovanje.«<sup>12</sup>*

11. Cf. Ch. Perelman in L. Olbrecht-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1958, str. 5.

12. Cf. Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles 1970, str. 7.

Perelman torej noče prelomiti z Aristotelom, pač pa z Descartesom. K temu prelomu se Perelman vrača v večini svojih del, a najprej v *Razpravi o argumentaciji*, prvi celoviti predstavitvi teorije argumentacije oz. nove retorike, ki jo je pripravil od l. 1952 do 1958 skupaj z L. Olbrechts-Tyteca:

»Objava razprave, posvečene argumentaciji in njeni navezavi na staro tradicijo grške retorike in dialektike, pomeni prelom s pojmovanjem uma in razpravljanja, pojmovanjem, ki izhaja iz Descartesa, ki je s svojim pečatom zaznamoval zahodno filozofijo zadnjih treh stoletij.«<sup>13</sup>

Perelman vidi Descartesovo napako v tem, da si prizadeva konstruirati spoznavni sistem, ki bi bil za vse nespodbiten. Podlaga za tak sistem naj bi bila evidenca. Evidence Descartes ne dojema kot psihološke kategorije, temveč kot prisilo, ki razumnemu bitju narekuje, da prizna za resnično tisto, kar se mu kaže kot evidentno. Preprosto rečeno, za Descartesa je tisto, kar je evidentno, nujno resnično in neposredno prepoznavno kot tako. Evidentna propozicija ne potrebuje še kakšnega posebnega dokaza za svojo resničnost, kajti dokaz ni nič drugega kakor nujna dedukcija tistega, kar ni neposredno evidentno, iz evidentnih tez.<sup>14</sup>

Perelman pokaže, da je Descartesovo vero v nespodbитnost evidence zamajala tako zgodovina filozofije kakor tudi zgodovina same znanosti, saj se je pokazalo, da je cela vrsta nevprašljivih evidenc preprosto napačnih.<sup>15</sup> Po drugi strani pa se je pokazalo, da je mogoče kartezijski model z univerzalno uporabo, to je, matematizirano formalno logiko, uporabiti le v izjemnih situacijah in strogo določenih kontekstih. To so po Perelmanu zlasti prepričljivo dokazale sodobne teorije naravnega jezika.<sup>16</sup>

Toda največja Descartesova napaka je po Perelmanu v tem, da je iz svojega sistema izključil argumentacijo. Izključitev argumentacije je po Perelmanovem mnenju neposredna, nujna posledica utemeljevanja spoznanja na evidenci.<sup>17</sup> V kartezijskem sistemu ni prostora za argumentacijo, ki je lahko dejavna le na področju verjetnega, kajti znanosti, iz katere je treba po Descartesu izključiti vsak možen dvom, ni mogoče graditi zgolj na verjetnem.<sup>18</sup> Kartezijska metoda zahteva izključitev iz spoznanja vsega, kar je individualno, socialno, subjektivno, zgodovinsko, skratka, vsega kontingentnega, zato da bi se lahko vzpo-

13. Cf. L. Olbrechts-Tyteca & C. Perelman, *Traité de l'argumentation*, PUF, Paris 1958, str. 1.

14. Tu povzemamo Perelmanovo kritiko Descartesa v *Le champ de l'argumentation*, str. 15ff.

15. Perelman navaja kot klasičen zgled za nevprašljivo evidenco trditev, da je celota večja od katerega izmed njenih delov, ki ne velja, denimo, za neskončne množice. *Ibid.*, str. 19.

16. *Ibid.*

17. »Vzpostavitev kriterija evidence je morala pripeljati do usodne izključitve argumentacije kot tehnike za filozofsko razpravljanje.« *Ibid.*, str. 16.

18. *Ibid.*, str. 17. Perelman pri tem opozarja na notranjo protislovnost Descartesove teorije. Descartes hoče pregnati argumentacijo iz znanosti, a če hoče prepričati svojega bralca nefilozofa o pravilnosti svoje filozofije, se mora po Perelmanovem mnenju nujno zateči k argumen-



stavila univerzalno veljavna raba uma, skupnega vsem ljudem, ki po Perelmanovem mnenju ni drugača kakor nepopolni odsev božjega uma.<sup>19</sup>

S tem, da Descartes racionalno reducira zgolj na evidentno in nespodbitno, po Perelmanu onemogoči, da bi nas um vodil na področju zgolj verjetnega. Za Descartesa je »misel o razumni izbiri in argumentaciji, ki bi jo lahko utemeljila, popolnoma nepojmljiva. Od Descartesa naprej do sodobnega neopozitivizma so iste zahteve na področju vednosti postopoma pripeljale od racionalističnega imperializma, v katerem si človeški um prizadeva odkriti božjega, do asketske odpovedi pozitivizma, ki prizna, da je zmožen dati našim dejanjem zgolj tehničen pomen, s čimer odvrže tudi sam ideal praktičnega uma.«<sup>20</sup> Omejitve rabe uma na evidentne intuicije in na tehnike logičnega računa, ki je tudi sam oprt na intuicijo, ima za nujno posledico to, da sta vsa naša praksa in razsojanje o njej izključena iz uma.<sup>21</sup>

Perelman je iskal izhod iz usodnih in nesprejemljivih konsekvenc, ki izhajajo iz kartezijskega racionalizma, in iz lastnih negativnih dognanj, do katerih je prišel v razpravi o pravičnosti<sup>22</sup>, v vrnitvi k danes že pozabljeni in razvrednoteni retorični tradiciji. Leta 1945 je Perelman še neopozitivist, ki ugotavlja, da so vrednostne sodbe vrednostne sodbe arbitrarne, ker ne temeljijo ne na logični nujnosti ne na eksperimentalni univerzalnosti. Iz kartezijskega racionalističnega dogmatizma, ki se opira zgolj na kriterij evidence, na eni strani in iz pozitivističnega skepticizma oz. nihilizma, ki zato, ker na področju praktičnega razsojanja ni mogoča ena sam rešitev, zanika možnost prave, resnične rešitve, na drugi strani izhaja nujen sklep, da iz praktičnega razsojanja ni mogoče izločiti decizionizma in arbitrarnosti. Ta sklep po Perelmanu ne zanika le možnosti praktične filozofije, pač pa prepusti pomembna področja človekovega delovanja, zlasti pravo, moralo, politiko, iracionalnim strastem, spopadu interesov in v zadnji

---

taciji. Descartesovo skeptično razpravljanje, opirajoče se na hipotezo o varljivem, zlem bogu, ki naj bi nefilozofa prepričalo, da vodi pot do resnice skoz evidence, sodi po Perelmanu v argumentacijo, ki ji Descartes ravno odreka legitimnost. Edino z argumentacijo je mogoče odgovoriti na vprašanje: »Zakaj bi moral nefilozof priznati, da je tisto, kar je zgolj verjetno, neresnično. Kako ga pripraviti k temu, da sprejme kot racionalno proposicijo, ki ni ravno razumna?« *Ibid.*, str. 18.

19. »Kartezijska metoda se opira na predpostavko o znanosti, ki je že dovršena v božjem umu in ki jo bo mogoče s pomočjo dobre metode omogočila ponovno odkriti, napredujoč od evidence do evidence, od gotovosti do gotovosti.« *Ibid.*, str. 21.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, str. 22f.

22. Perelman v predgovoru k *L'empire rhétorique* pojasni, kaj je filozofa in logika – Perelmanova doktorska disertacija je bila posvečena delu G. Fregeja – napeljalo na to, da se usmeri k retoriki. Glavni razlog vidi Perelman v tem, da vrednostnih sodb ni mogoče utemeljiti ne z empiričnim opazovanjem ne z intuicijo. Perelman se sklicuje na svojo študijo o pravičnosti iz l. 1945 *De la justice*, v kateri je prišel do sklepa, da so vsaj temeljna načela vsakega normativnega sistema arbitrarna. Cf. *Op. cit.*, str. 7ff in »De la justice«, v: *Logique juridique*, Dalloz, Paris 1979, str. 101.

instanci nasilju. Kdor omejuje racionalno argumentiranje zgolj na logično dedukcijo in empirično preverjanje, kdor na področju prava vztraja v pozitivizmu, po Perelmanu ne more utemeljiti racionalne izbire, odločanja, reševanja problemov, skratka, ne more priznati možnosti praktične uporabe uma.<sup>23</sup>

V naslednjih letih si je Perelman prizadeval najti srednjo pot med kartezijanskim racionalizmom, ki ga ni nikdar zagovarjal, in neopozitivizmom, ki ga ni več sprejemal. Srednjo pot med umom in nasiljem, med racionalnim in iracionalnim je videl ravno v argumentaciji. Argumentacijo je po Perelmanu treba razumeti kot demonstracijo praktične rabe uma. Za to srednjo pot je ključen koncept umnosti,<sup>24</sup> ki na začetku Perelmanu pomeni le to, da tudi pri odločanju o praktičnih razdehah (v pravu, morali, politiki) uporabljamo nekakšno razsojanje in sklepanje. A to sklepanje ne more biti deduktivno v Descartesovem pomenu oz. v formalnogičnem pomenu, ker v praktičnem razsojanju ni mogoče predložiti univerzalno veljavnih dokazov za svoje izjave oz. stališča. Perelman pri tem vztraja, da praktično sklepanje, četudi ni ne nujno ne univerzalno, vseeno ni arbitrarno. Zato da bi govorec dokazal, da njegovo argumentiranje ni popolnoma samovoljno, mora po Perelmanu predložiti »dobre razloge« kot utemeljitev svojih izjav, a ti razlogi ne morejo nikdar doseči univerzalnosti in objektivnosti dokazov v matematiki oz. v znanosti na sploh.

Perelman si prizadeva pokazati, da sodi tudi praktično argumentiranje – torej argumentiranje, ki ne more nikdar preseči verjetnosti in doseči gotovost, opirajočo se na nekakšno neposredno izkustvo resnice – v logiko, dojeto v širšem pomenu.<sup>25</sup> Zato tudi hoče iz retorične tradicije sposojeni pojem verjetnosti iztr-

23. Cf. Perelmanovo razmejitev tako od racionalističnega dogmatizma kakor tudi od pozitivističnega nihilizma v »Désaccord et rationalité des décisions«, *Droit, morale et philosophie*, L.G.D.J., Paris 1968, str. 163.

24. Pojem umnosti je ena izmed stalnic Perelmanove teorije argumentacije. Perelman ga opredeljuje v opoziciji z racionalnostjo. Racionalno je po Perelmanu zvezano z idejo resničnosti, enosti, umnost pa je veliko bolj ohlapen, nejasen, družbeno in zgodovinsko pogojen pojem in zato tudi nujno spremenljiv. Če argumentiranje, opirajoče se na racionalnost, dovoljuje eno samo pravo oz. resnično rešitev problema, pa argumentiranje, opirajoče se na umnost, pelje k množici rešitev, edini kriterij za njihovo veljavnost pa je, da so sprejemljivi v danem družbenem kontekstu.

Perelman v razpravi, v kateri kritično obdela Rawlsovo *Theory of Justice*, pokaže, da je mogoče najti v njegovem pojmovanju umnosti in Rawlsovem pojmovanju *common sense*, ki se sklicuje na Moorove analize tega koncepta in Wittgensteinove raziskave rabe vsakdanje govornice, veliko stičnih točk. Vendar Rawlsu in drugim zagovornikom koncepta *common sense* očita, da premalo analizirajo zgodovinske in družbene določilnice, v katerih je *common sense* lahko skupen, obči okvir za praktično razpravljanje. Na drugi strani pa tem pojmovanjem očita, da premalo upoštevajo opozicijo racionalno/umno. Edino ob upoštevanju teh, po Perelmanovem mnenju bistvenih popravkov, bi lahko *common sense* postal kriterij za gotovost in zamenjal kartezijanski kriterij očitnosti. Cf. Ch. Perelman, »Les conceptions concrètes et abstraites de la raison et de la justice« v *Le raisonnable et le déraisonnable en droit*, L.G.J.D., Paris 1984, str. 198f.

25. Cf. Ch. Perelman in L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, str. 12. In še bolj odločno:



gati iz kartezijske opozicije z evidenco na eni strani in z nujnostjo na drugi. Po Perelmanovem mnenju se:

»sama narava presojanja v argumentiranju zoperstavlja nujnosti in evidenci, kajti tam, kjer je rešitev nujna, ni mogoče presojati, proti očitnosti pa tudi ni mogoče argumentirati. Področje argumentacije je področje verjetnega, plavzibilnega, v tisti meri, v kateri uhaja gotovosti kalkila.«<sup>26</sup>

Kot smo omenili že na začetku tega poglavja, Perelman obnovi Aristotelovo opozicijo med apodiktičnim in dialektičnim, ki jo prevede v opozicijo med demonstracijo in argumentacijo.<sup>27</sup> Za analitično sklepanje, ki rabi za demonstracijo znanstvenih dokazov, je značilno, da izhaja iz resničnih premis in da nujno pripelje do resničnih sklepov, če je bilo sklepanje formalno pravilno. V analitičnem sklepanju se nujnost oz. resničnost s premis preneša na sklepe. Drugače rečeno, ni mogoče, da sklep ne bi bil resničen ali nujen, če so premise resnične oz. nujne in če je sklepanje bilo pravilno opravljeno.

Narobe pa dialektično sklepanje oz. argumentacija ne rabi za znanstveno dokazovanje, pač pa za prepričevanje sogovornikov, razpravljanje, kritiko nasprotnikovih tez in obrambo lastnih s pomočjo močnejših ali šibkejših argumentov.<sup>28</sup> Opirajoč se na Aristotela, zlasti na njegov koncept entimema, Perelman meni, da je mogoče tudi v argumentaciji tako kot v demonstraciji odkriti strukturo, ki posnema silogizem. Ob tem pa opozarja, da se struktura argumentacije, ki utemeljuje odločanje, bistveno razlikuje od silogizma, kjer sklep nujno izhaja iz premis:

---

»Odločil sem se, da bom sledil Gottlobu Fregeju, ki je proučeval zakone formalne logike tako, da je analiziral argumentiranje matematikov. Začel sem analizirati razsojanje o dobrem in slabem, pravičnem in zaželenem, kakršnega sem odkril v spisih filozofov, politikov, pravnikov in pridigarjev.« *Ibid.*, str. 145.

Teoretikom, ki raziskujejo praktično argumentacijo, je skupno prizadevanje izrgati argumentacijo iz golega psihologističnega in sociologističnega deskriptivizma in opisati argumentaciji lastno logiko, ki pa je ni mogoče enačiti s formalno logiko.

Perelman pride sicer pozneje do sklepa, da ni neke specifične logike argumentacije, ki bi jo bilo mogoče primerjati s formalno logiko, pač pa je v najboljšem primeru mogoče govoriti le o posebnih argumentacijskih tehnikah. Cf. *L'empire rhétorique*, str. 90.

26. *Ibid.*, str. 1f.

27. Cf. *Logique juridique*, str. 1ff. in *Le champ de l'argumentation*, str. 23ff. Cf. tudi zanimivo razpravo F. Jacquesa, »Logique ou rhétorique de l'argumentation?«, ki se načeloma strinja s Perelmanovo preinterpretacijo Aristotelove opozicije analitično/dialektično sklepanje. Perelmanu pa očita, da neupravičeno in *en bloc* zavrača logične pristope, ki so zlasti v zadnjem času postali tudi sami veliko bolj dovzetni za probleme, ki so mučili Perelmana, zlasti za problem razmerja med formalno logiko in drugačnimi tipi logike. Jacques, ki se pri tem sklicuje na delo sodobnega logika J. Hintikke, opozarja, da meja med tema glavnima tipoma logike ni ne apriorna, ne nespremenljiva. Zato tudi zavrača Perelmanovo načelno odklonilno stališče do formalizacije. Po Jacquesu je uporaba formalizacije na področjih, kjer prevladuje logika argumentacije, denimo, v pravu kot privilegiranem zgledu, resda omejena, a to še ne pomeni, da je tudi neupravičena. Cf. F. Jacques, *op. cit.*, *Revue internationale de philosophie*, 127-128, str. 66ff.

»Če je prehod iz premis v sklep v silogizmu nujen, pa prehod iz argumentov v odločitev ni: ta prehod ni prisilen, kajti če bi bil, potem ne bi imeli opraviti z odločitvijo, ki vedno predpostavlja možnost, bodisi da se drugače odločimo, bodisi da se sploh ne odločimo.«<sup>29</sup>

Ločnica med demonstracijo in argumentacijo je ločnica med prisilo in svobodo: »argumentacija omogoča avditoriju omahovanje, dvom, svobodo izbire, in to celo takrat, kadar predlaga racionalne rešitve.«<sup>30</sup> Noben argument in ravno tako noben sklep, naj je še tako utemeljen, ni nespodbiten. Podobno kot Aristotel vidi tudi Perelman vzrok za odprtost argumentacije za različne možnosti v tem, da argumentacija v nasprotju z analitičnim sklepanjem, kjer morajo biti premise utemeljene v gotovosti resničnosti, izhaja iz zgolj verjetnih argumentov, za katere govorec predpostavljala, da jih naslovnik pozna in sprejema.<sup>31</sup> Ker govorec izhaja iz predpostavke, da se naslovnik že strinja s premisami, iz katerih izpeljuje svoj sklep, jih velikokrat izrecno ne predstavi. Zato se v argumentaciji pogosto ali celo praviloma dogaja, da naslovnik ne sprejme govorcevega sklepa, četudi se je strinjal oz. se je zdelo, da se strinja z izhodiščnimi premisami.<sup>32</sup>

Že iz povedanega je razvidno, da ima v Perelmanovem ločevanju med demonstracijo in argumentacijo ključno vlogo pojem avditorija, naslovnika. Demonstracija izpeljuje nujne sklepe iz resničnih premis, ne glede na to, kdo je naslovnik demonstracije. Še bolj natančno, demonstracija ni nič drugega kot prehod iz premis v sklep, prehod, ki zaradi svoje prisilne narave izključuje vsako referenco na naslovnika. Pri argumentaciji pa je naslovnik ključna funkcija. Še več, Perelman celo obrne razmerje med avditorijem in argumentacijo. Avditorij ni funkcija argumentacije, pač pa je argumentacija funkcija avditorija.<sup>33</sup> Izhajajoč iz tako dojetega pomena in vloge avditorija, Perelman definira tudi samo argumentacijo:

»Ker cilj argumentacije ni, da izpelje posledice iz zanesljivih premis, pač pa, da izzove ali poveča strinjanje avditorija s tezami, ki jih predložimo v njegovo odobritev, argumentacija nikdar ne poteka v praznini. V resnici predpostavlja duhovni stik med govorcem in avditorijem. Govor je treba slišati, knjigo je treba brati, drugače njuna dejavnost ne bi dosegla nobenega učinka.«<sup>34</sup>

Logično sklepanje zgolj izpelje sklep iz danih premis v skladu z utrjenimi pravili za sklepanje. Sklep je pravilen ali nepravilen, ne glede na to, ali se avditorij

28. Cf. *Logique juridique*, str. 2.

29. *Ibid.*

30. *Le champ de l'argumentation*, str. 41.

31. *Logique juridique*, str. 2.

32. *Ibid.*, str. 125.

33. Cf. *Le champ de l'argumentation*, str. 24f.

34. Cf. denimo *L'empire rhétorique*, str. 23. To je samo ena izmed številnih in različnih definicij argumentacije, ki jo Perelman variira zgolj v nepomembnih podrobnostih.



oz. naslovljenec z njim strinja ali ne. Logiki lahko po lastni presoji prosto izbirajo aksiome. Pri njihovem delu jih zavezujejo zgolj kriteriji formalne logike, denimo, načelo o identiteti ali pa načelo o neprotislovnosti. Narobe pa si mora tisti, ki argumentira, korak za korakom zagotavljati strinjanje avditorija, in sicer tako za premise kakor tudi za sklep. Cilj demonstracije je, da dokaže resničnost sklepa, izhajajoč iz resničnosti premis, skratka, da prenese resničnost premis na sklep. Cilj argumentacije pa je, da na sklep prenese soglasje, ki ga je avditorij že dal premisam.<sup>35</sup> G. Haarscher zato upravičeno pripomni, da ima tisti pomen, ki ga ima ideja očitnosti za občutek gotovosti v monološki demonstraciji, ideja soglasja, privolitve udeleženca argumentacije za izkustvo gotovosti, ki lahko dobi v okviru dialoške argumentacije zgolj in samo intersubjektivno jamstvo.<sup>36</sup>

Največja težava za Perelmanovo teorijo argumentacije je, kako naj pojasni avditorijevo soglasje s sklepom. Sam Perelman poudarja, da sklep, to je, trditev, ki naj bi jo argumentacija utemeljila, ne izhaja logično iz trditev, ki jih govorec predloži kot razlog ali utemeljitev zanjo. Z drugimi besedami, po Perelmanu za sprejetje sklepa ne zadostuje strinjanje s premisami, pač pa mora avditorij sprejeti tudi sam prehod iz premis v sklep.<sup>37</sup> Po Perelmanovem mnenju je mogoče doseči prenos naslovnikovega sprejetja premis na sklep le, če se govorcju posreči vzpostaviti nekakšno solidarnost med premisami in sklepom. Toda, če je sklep preveč v navzkrižju s siceršnjimi naslovnikovimi prepričanji in verovanji, ga bo zavrnil, ne glede na to, da je premise že sprejel. Če naslovník zavrne sklep, bo ves govorcev trud, da prepriča naslovníka, da sprejme sklep, zaman, zato bo prisiljen eno izmed svojih premis opustiti. Perelman ob tem opozarja še na eno razliko med demonstracijo in argumentacijo: v demonstraciji opustimo premiso zato, ker je neresnična, v argumentaciji pa jo opustimo zato, ker je za naslovníka nesprejemljiva, ne glede na to, ali je resnična ali ne.<sup>38</sup> Vendar nesprejemljivost premise ni razvidna že iz nje same, pač pa se pokaže šele iz perspektive sklepa, torej za nazaj.

V ta kontekst je po našem mnenju treba umestiti tudi Perelmanovo presenetljivo pojmovanje, da *petitio principii*, torej logična napaka, pri kateri sklep

35. *Ibid.*, str. 35. Zdi se, da je vprašanje F. Jacquesa, ali je za argumentacijo sploh mogoče uporabiti logične izraze premise in sklepe, popolnoma umestno. Po Jacquesovem mnenju že vloga avditorija onemogoča razmerje med argumenti in sklepom, ki bi ga bilo mogoče primerjati z logičnim razmerjem med premisami in sklepom. V logičnem sklepanju sklep sprejmemo zato, ker je nujen, v argumentaciji pa se naslovník odloči, da bo sprejel sklep, a ta odločitev ne temelji ne na resničnosti premis, ne na pravilnosti sklepanja. Jacques ob tem opozori še na paradoks, ki nujno izhaja iz Perelmanovega pojmovanja argumentacije:

»Če se avditorij strinja z našimi verovanji, potem je komajda še potrebno, da nas razume. Če pa se ne strinja z nami, potem našega argumentiranja ne bo nikdar konec.« *Op. cit.*, str. 58.

36. Cf. G. Haarscher, »La rhétorique de la raison pratiques«, *Revue internationale de philosophie*, 127-128, 1979, str. 115.

37. Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 87.

38. Cf. *L'empire rhétorique*, str. 35.



zamenjamo s premiso, oz. pri kateri za premiso vzamemo tisto, kar bi morali ravno dokazati, velja pravzaprav samo za argumentacijo. *Petitio principii* po Perelmanu ne more biti napaka demonstracije, ker ne zadeva resničnosti oz. nesresničnosti proposicij v sklepanju. Perelman vzame za zgled *petitio principii* proposicijo *če p, potem p* in pokaže, da je na ravni logike ne moremo šteti za napako. Trditev, *če p, potem p*, ki pove, da proposicija implicira samo sebe, ni le resnična, pač pa je eden izmed temeljnih logičnih zakonov, namreč načelo identitete. V argumentaciji pa je problem *petitio principii* veliko resnejši, kajti govorec mora šele doseči, da avditorij sprejme tezo *p*. Ne more je že na začetku predstaviti kot tezo, ki jo je avditorij že sprejel.<sup>39</sup>

Perelman pri tem zavrača tradicionalno, denimo, Benthamovo in Schopenhauerjevo pojmovanje *petitio principii*.<sup>40</sup> Po tej razlagi naj bi bil *petitio principii* v tem, da avditorij sprejme tezo, ki bi morala biti šele dokazana, oz. da avditorij nevede, nehote, nezavedno ali kakor koli že sprejme govorcevo stališče o nečem kot svoje stališče. Po Perelmanu je o *petitio principii* mogoče govoriti šele, ko se pokaže, da avditorij ne sprejema domnevno skupnega stališča. Drugače rečeno, *petitio principii* ni nič nasebnega, marveč se za nazaj rekonstruira v sami argumentaciji. Govorec po Perelmanu dejansko lahko zagreši *petitio principii*, a če se avditorij strinja z njegovo začetno, četudi nedokazano tezo, skratka, če avditorij ne prepozna *petitio principii*, potem ga tudi ni. *Petitio principii* se tako rekoč za nazaj izniči. In narobe, o *petitio principii* je mogoče govoriti samo takrat, kadar govorec ne sprejme govorceve izhodiščne teze, skratka, obstaja le, če ga avditorij opazi in kot takega pripozna.

Ost drobne, na prvi pogled nepomembne razmejitve od Benthamovega pojmovanja *petitio principii* ni v tem, da pokaže, da je *petitio principii* nekaj relativnega, odvisnega od konkretne argumentacije, temveč prej v tem, da poudari intersubjektivno naravo *petitio principii* in s tem argumentacije kot take. Podobno kot lapsus obstaja tudi *petitio principii* le, če ga kdo prepozna kot napako. Razmerje med ontologijo in epistemologijo je tu obrnjeno: *petitio principii* ni napaka, ki jo govorec zagreši in jo nato avditorij prepozna ali ne, marveč velja prav narobe: edino če avditorij prepozna nekaj kot *petitio principii*, je govorec tudi zagrešil napako.

Ta na prvi pogled obrobna razprava o *petitio principii* opozori na izjemen pomen, ki ga Perelman pripisuje avditorijevemu soglasju. Tisti, ki odloča o argumentaciji, ni govorec, marveč avditorij. Perelman torej obrne tradicionalno pojmovanje retorike in razmerja med govorcem in naslovnikom. Po tem tradicionalnem pojmovanju je govorec aktiven, naslovnik pa pasiven, govorec je subjekt, poslušalec pa objekt. Govorec ima vso moč, ki jo lahko celo zlorabi in svoje polušalstvo zgolj manipulira. Pri Perelmanu pa avditorij ni nikdar v

39. *Ibid.*, str. 36ff.

40. *Ibid.*

položaju pasivnega objekta manipulacije oz. tudi če se znajde v tem položaju, je to zato, ker se je na neki način odločil, da se bo pustil manipulirati.

Da govorec v svoji argumentaciji ni svoboden, je razvidno že iz tega, da mora pri zastavljanju svojega cilja upoštevati drugega, na katerega se obrača. Perelman večkrat izrecno zatrdi, da mora govorec, zato da bi dosegel svoj cilj, to je, dosegel in okrepil strinjanje poslušalstva s tezo, ki jo predlaga, vedeti, na kakšno poslušalstvo se obrača. Isto trditev lahko eno poslušalstvo dojame kot argument, ki utemelji govorcevo tezo, drugo pa kot argument proti njej. Govorceva naloga je, da »prilagodi govor avditoriju, kakršen koli je že«. <sup>41</sup> Avditorij oz. poslušalstvo opredeli Perelman kot množico vseh tistih, na katere hoče govorec vplivati s svojo argumentacijo. <sup>42</sup>

Če skrbno analiziramo Perelmanovo pojmovanje avditorija, pridemo do tega paradoksa: Perelman definira avditorij kot tisto instanco v argumentaciji, ki odloča o veljavnosti oz. o sprejemljivosti govorcevih argumentov in sklepov. A te instance odločanja, tega razsodnika ne moremo priličiti nobenemu empiričnemu naslovniku govorcevega diskurza, pač pa naslovniku, ki ga ustvari sam govorec diskurz. To je še najbolj razvidno na ravni opozicije partikularnega in univerzalnega avditorija. <sup>43</sup>

Perelman namreč loči dva temeljna tipa avditorija: množico partikularnih avditorijev in univerzalni avditorij. Duhovnik se obrača na partikularni avditorij verske skupnosti, politik na partikularni avditorij članov politične stranke ali množice, zbrane na političnem shodu, znanstvenik na partikularni avditorij znanstvenega društva itn. Za vse partikularne avditorije je značilno, da je uspešnost argumentacije odvisna od tega, ali govorec že vnaprej ve, na katere teze lahko opre svoj govor oz. katere teze njegov partikularni avditorij sprejema. Edino filozof nima svojega partikularnega avditorija in tudi nima na voljo tez, s katerimi bi se strinjali vsi člani njegovega avditorija. Kajti njegov avditorij tvorijo vsi tisti, ki so ga pripravljeni poslušati, iz česar Perelman pride do sklepa, da je lahko filozofov avditorij le univerzalni avditorij. <sup>44</sup>

41. Perelman govori celo o tem, da mora govorec »kondicionirati avditorij s svojim govorom«. Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 11. Ko Perelman opisuje učinke argumentacije na avditorij, pogosto pada v psihologistični in sociologistični deskriptivizem, kot je opazil, denimo, L. Apostel, »What is the Force of an Argument?«, *Revue internationale de philosophie*, 127-128, 1979, str. 100. Perelmanova napaka je v tem, da ne zna jasno razločiti poslušalstva kot logične ali, rajši, diskurzivne kategorije od empiričnega poslušalstva, ki ga je mogoče opisati s psihološkimi in sociološkimi kategorijami. Zato se spušča v neskončne in izredno dlakocepske opise, kakšne učinke je mogoče doseči v argumentaciji na kakšno poslušalstvo in s kakšnimi sredstvi.

42. Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 33.

43. Perelman izrecno poudari, da je tudi v argumentaciji, ki se obrača na partikularni avditorij, »avditorij vedno bolj ali manj sistemizirana konstrukcija.« *Ibid.* Edina zahteva, postavljena govorcevemu diskurzu, je, da »mora konstrukcija avditorija ustrezati svojemu namenu.« *Ibid.*

44. Cf. *L'empire rhétorique*, str. 30.



Zato ker se filozofov govor ne opira na teze, ki jih njegov avditorij že sprejema, je prisiljen iskati take argumente, ki so ali pa lahko postanejo univerzalni in ki lahko zato postanejo za vse sprejemljivi. Vsi pomenijo Perelmanu najprej in predvsem vsi razumni ljudje. Perelman seveda dobro ve, da ni mogoče doseči soglasja vseh, zato tudi poudari, da »ne gre za družbeno realnost, temveč za govorčevo konstrukcijo.«<sup>45</sup> Soglasje univerzalnega avditorija pa ni soglasje *de facto*, temveč *de iure*.<sup>46</sup>

G.C. Christie upravičeno opozarja, da ni mogoče vprašati, ali nekaj takega kot univerzalni avditorij dejansko sploh obstaja. Ko denimo moralni ali pravni filozof raziskuje temeljne pojme, kakršna sta pravica, dobro itn., že samo s tem, da se vede, kakor da univerzalni avditorij obstaja, zbuja in utrjuje našo vero v »resnico«, »pravico«, »um« itn. Christie vidi v veri v univerzalni avditorij tudi edini način, kako se lahko iztrgamo iz prisil sterilnega solipsizma.<sup>47</sup> Perelman pa takole utemeljuje nujnost, da se filozof obrača na univerzalni avditorij:

*»Dejavnost filozofa je v tem, da se postavi na stališče, ki ustreza njegovemu pogledu na svet. Opira se na izločitve, na izbiro. Nevarnost izbire je pristranskost – zanemarjanje nasprotnih pogledov... Filozofova naloga, tako kot tudi sodnikova je, da mora priti do odločitve, a pri tem ostati nepristranski. Zato mora biti filozofova racionalnost utemeljena na pravilu, skupnemu vsem sodiščem, vrednim tega imena: Audiatur et altera pars. V filozofiji morajo nasprotujoči si pogledi priti do besede, ne glede na njihovo naravo ali izvor. To je temeljno načelo za vse filozofe, ki ne mislijo, da se lahko opirajo na svoje pojmovanje nujnosti in samorazvidnosti, kajti edino za to načelo lahko opravičijo zahtevo po univerzalnosti.*

Tako kot sodnik, ki mora, potem ko je slišal obe strani, izbrati med njima, tako tudi filozof ne more priznati veljavnosti vseh pogledov. Marsikatera izmed tez ali vrednot, ki jih preiskuje, zastopa omejene interese in prizadevanja, ki so v navzkrižju z univerzalnim pomenom. V tisti meri, v kateri filozof opira svoje odločitve na pravila, ki bi morala veljati za vse ljudi, ne more zagovarjati načel in vrednot, ki jih ni mogoče univerzalizirati in ki jih torej ne more sprejeti univerzalni avditorij, na katerega se sam obrača.«<sup>48</sup>

Umnost argumentacije, zlasti filozofske je pri Perelmanu neločljivo zvezana z idealom univerzalnega avditorija. V nasprotju z religioznim ali političnim diskurzom, ki lahko dosežeta pripoznanje zgolj partikularnega avditorija vernikov ali politične skupnosti, meri filozofski diskurz na univerzalno pripoznanje. A

45. Cf. *Le champ de l'argumentation*, str. 25.

46. Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 43.

47. Cf. G.C. Christie, »The Universal Audience and Predicative Theories of Law«, *Law and Philosophy*, 5, 1986, str. 343.

48. Cf. *Justice, Law, and Argument: Essays in Moral and Legal Reasoning*, citiramo po G.C. Christie, *op. cit.*, str. 344f.



ne zato, ker temelji na resnici, pač pa zato, ker se ravna po imperativu, ki bi ga lahko primerjali s Kantovim kategoričnim imperativom. Z drugimi besedami, z vpeljavo univerzalnega avditorija se argumentacija dvigne na raven etike. Univerzalni avditorij je normativna ideja, ki jo Perelman primerja s Kantovim kategoričnim imperativom<sup>49</sup>, ker je tako kot Kantov kategorični imperativ univerzalna in ker meri tako kot kategorični imperativ na univerzalno pripoznanje, na pripoznanje vseh razumnih ljudi.

Perelmanove formulacije so pogosto zavajajoče in na prvi pogled celo v navzkrižju druga z drugo. Na podlagi Perelmanove opredelitve univerzalnega avditorija kot vseh tistih, na katere se govorec obrača, oz. vseh razumnih ljudi, bi lahko sklepali, da Perelman misli na vse ljudi, kakršni dejansko so. Vendar Perelman hkrati dodaja, da je univerzalni avditorij »razsvetljeno človeštvo«,<sup>50</sup> človeštvo, ki ga opredeljujeta dve temeljni lastnosti: umnost in razsvetljenost. Jasno pa je, da niso vsi ljudje enako umni in enako razsvetljeni. Zato R. Alexy meni, da bi morali Perelmanovo definicijo univerzalnega avditorija nekoliko popraviti. Univerzalni avditorij je »celota vseh ljudi v stanju, v katerem bi bili, če bi razvili svoje argumentacijske zmožnosti.«<sup>51</sup> Z drugimi besedami, univerzalni avditorij je predpostavka oz. konstrukcija, ki si jo izdelata sama argumentacija.

Četudi je ideja univerzalnega avditorija govorčeva konstrukcija, to še ne pomeni, da je nekaj arbitrarnega, pač pa le, da je univerzalni avditorij »univerzalni avditorij tak, kot si ga zamišlja ... In ta avditorij, obremenjen z vsemi njegovimi prepričanji in stremljenji, hoče filozof prepričati.«<sup>52</sup> Vloga univerzalnega avditorija je ključna za Perelmanovo pojmovanje argumentacije in vloge uma v njej, a hkrati je njegov status dvoumen. Po eni strani je univerzalni avditorij konstrukt filozofovega diskurza, kot Perelman večkrat poudari, a po drugi strani Perelman vztraja, da je tudi univerzalni avditorij odvisen od pripoznanja avditorija, na katerega se filozof obrača. Drugače rečeno, univerzalni avditorij je univerzalen le za tiste, ki ga kot takega pripoznajo. Za tiste, ki ga ne priznajo kot univerzalni avditorij, je pač partikularen.<sup>53</sup> Drugače reče-

49. Opirajoč se na Kantov kategorični imperativ, Perelman postavi tole zahtevo:

»Ravnati moraš tako, kot da bi bil sodnik, katerega ratio dicendi bi moral dati načelo, ve-ljavno za vse ljudi.« Cf. *Justice*, Random House, New York 1967, str. 79.

50. Cf. »Betrachtungen über die praktische Vernunft«, *Zeitschrift für philosophische For-schung*, 20, 1966, str. 220.

51. Cf. R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, Clarendon Press, Oxford 1989, str. 163.

52. Cf. *Justice*, str. 82. Perelman tu in tudi na drugih mestih nenehno opozarja, da je univerzalni avditorij kot tak zmerom obeležen z individualnimi in družbenozgodovinskimi kontingentno-stmi, a vseeno uteleša transcendentno idejo, to je, idejo transcendirati omejitve svojega časa in predsodke skupnosti, ki ji filozof pripada.

53. Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 44.

no, univerzalni avditorij je resda govorčeva konstrukcija, je učinek govorčevega diskurza, a kot takega ga sankcionira šele avditorij, ki se v njem prepozna.<sup>54</sup>

Perelman torej veskoz ostaja zavezan Kantovi razsvetljenski dediščini. Perelmanov univerzalni avditorij, na katere se obrača filozof, ima analogno vlogo kot Kantov svet bralcev (*Leserwelt*), na katerega se naslavljaajo učenjaki. Tako pri enem kakor pri drugem ne gre za dejansko, empirično občinstvo, pač pa za etično, normativno kategorijo, konstrukt same argumentacije. Pri obeh etična, normativna kategorija, ki sama ni materialna, proizvaja materialne učinke. Kajti s tem, da se dejansko občestvo prepozna v univerzalnem avditoriju oz. svetu bralcev, se tudi dejansko vzpostavi kot skupnost vseh umnih bitij.<sup>55</sup>

---

54. R. Alexy vidi v tako pojmovanem univerzalnem avditoriju resno pomanjkljivost, ker »omeji normativno vlogo univerzalnega avditorija. Norma je le za tiste, ki ga sprejemajo za normo.« Cf. R. Alexy, *op. cit.*, str. 161f.

55. Cf. naše delo, *Realno v performativu*, DE, Ljubljana 1988, str. 82f, kjer analiziramo performativne učinke Kantovega diskurza ravno ob pojmu *Leserwelt* in mehanizme identifikacije, s pomočjo katerih se konstituira razsvetljeni subjekt.

# Nekaj pripomb k razmerju med teorijo in prakso pri Kantu

Rado Riha

Med področjem naravnega pojma, ki ga obmeji kritika čistega uma, in področjem pojma svobode, ki ga zariše kritika praktičnega uma, vlada, kot pravi Kant v tretji *Kritiki*,<sup>1</sup> »veliko« oz. »nepregledno brezno«, absolutni razcep, ki preprečuje, da bi zakonodajalstvu razuma in uma kot dva v sebi sklenjena sistema objektivnih zakonov lahko kadarkoli in kakorkoli učinkovali drug na drugo. »Pojem svobode ne določa ničesar glede na teoretsko spoznanje narave; pojem narave prav tako ničesar glede na praktične zakone svobode: in v toliko ni možno od enega področja k drugemu zgraditi mostu.«<sup>2</sup>

Ne glede na to, da ni možen »prehod« (Übergang) od enega področja k drugemu – natančneje rečeno, da ni možen prehod od pojavov k nadčutnemu s pomočjo *teoretske rabe uma*<sup>3</sup> – pa je pojmu svobode inherentna zahteva, da *mora* v čutnem svetu udejanjiti smoter, ki ga nalagajo njegovi brezpogojni zakoni. Zahteva ni v protislovju s tem, da ni možno nikakršno neposredno, vzročno učinkovanje svobode na naravo. Domet tega najstva je namreč omejen na pojavno raven: ne gre za učinkovanje svobode na naravo, ampak za učinkovanje »pojavitve svobode«, za učinkovanje svobode, kolikor se le-ta *pojavlja* v čutnem svetu,<sup>4</sup> na naravo kot *pojav*. Svoboda kot nadčutna zmožnost subjekta nima vloge *vzroka* za dogajanje v čutno-pojavnem svetu, ampak je obravnavana kot razlog (Grund), ki omogoča, da mislimo »enotnost nadčutnega, na katerem temelji narava, z nadčutnim, ki ga praktično vsebuje pojem svobode.«<sup>5</sup>

Vendar pa je mogoče *možnost* te enotnosti misliti kot strog filozofski koncept šele takrat, ko je izdelan pojem, ki opredeljuje naravo tako, da je mogoče misliti ujemanje med zakonitostjo naravnih form in formalnimi načeli zakonov uma. Izoblikovanje tega pojma je stvar tretje *Kritike*, ki raziskuje izvor, meje in obseg razsodne moči, poleg razuma in uma tretje zmožnosti v sistemu višjih spoznavnih zmožnosti. Pojem, ki si ga kot svoje a priori načelo daje reflekti-

1. Theorie-Werkausgabe in 12 Bänden, izd. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M 1968, zv. X, str. 83.

2. I. Kant, KUK, str. 106/; prehod od načina mišljenja glede na načela, ki pripadajo čutnemu področju narave, k načinu mišljenja glede na načela, ki pripadajo nadčutnemu polju svobode, »pomeni le artikulacijo ali organizacijo sistema in v njem samem nima mesta«, *op. cit.*, str. 371.

3. *Ibid.*, str. 83.

4. Pojavlja pa se v subjektu moralnega zakona kot čutnem bitju, se pravi, kot človeku, cf. *ibid.*, str. 107.

5. *Ibid.*, str. 84.



rajoča razsodna moč, pa je pojem »smotrnosti narave za naše spoznavne možnosti«. <sup>6</sup> In tako kot ima razsodna moč v sistemu višjih spoznavnih zmožnosti vlogo srednje, povezujoče zmožnosti, tako igra tudi pojem smotrnosti narave vlogo posredujočega člena med naravnimi pojmi in pojmom svobode. Z njegovim posredovanjem se vzpostavi, če že ni možen prehod od narave k svobodi, vsaj prehod od »načina mišljenja« glede na načela narave k »načinu mišljenja« glede na načela svobode. <sup>7</sup> V skladu s tem je ena temeljnih nalog tretje *Kritike* – poleg teorije estetskega in naravne teleologije – v tem, da s svojimi pojmi zgradi povezavo med teoretično filozofijo in praktično.

Na to obče mesto o posredovalni vlogi Kantove tretje *Kritike* smo tu spomnili zato, ker želimo v nadaljevanju nanjo navezati neko drugo, nič manj pomembno nalogo, ki jo ima zmožnost razsojanja v okviru transcendentalne filozofije: da namreč povezuje teorijo in prakso in zagotavlja njuno specifično, zastavitivno kritizma svojstveno enotnost.

Že v prvi *Kritiki* vpelje Kant transcendentalno razsodno moč z opozorilom, da je tudi med »učeniimi možmi«, ki sicer in abstracto odlično poznajo zakonitosti in pravila svoje stroke, mogoče najti take, ki svojega občega znanje ne znajo »pravilno uporabiti«, saj jim manjka razsodna moč, da bi presodili, ali je mogoče neki primer in concreto subsumirati občemu zakonu. »Zato imajo lahko zdravniki, sodniki ali državoznanec v glavi nemalo lepih patoloških, jurističnih ali političnih pravil, [...] a kljub temu pri njihovi aplikaciji hitro ravnajo napak, bodisi zato, ker jim manjka naravna razsodna moč [...] ali pa tudi, ker se za takšno razsojanje niso v zadostni meri izurili s pomočjo primerov ali z dejansko prakso«. <sup>8</sup> Na podoben način razmišlja Kant tudi v poznejšem spisu o *Teoriji in praksi*, <sup>9</sup> kjer po začetni splošni opredelitvi teorije in prakse zapiše tudi: »Očitno je, da je potreben med teorijo in prakso še srednji člen povezave in prehoda od

6. Oz. za »pojem izkustva kot sistema empiričnih zakonov« (*ibid.*, str. 16), ki je »subjektivno-nujna transcendentalna predpostavka, da [...] zaskrbnjujoče brezmejnna raznovrstnost empiričnih zakonov in heterogenost naravnih form naravi ni lastna«, ampak upošteva narava »tudi v svojih empiričnih zakonih določeno, naši razsodni moči primerno varčnost in za nas dojemljivo enakovrstnost« (*ibid.*, str. 22 in 26). »Svojstveno načelo razsodne moči je torej: narava specificira svoje obče zakone v prid naši razsodni moči v empirične zakone skladu s formo logičnega sistema.« Načelo razsodne moči glede form naravnih stvari pod empiričnimi zakoni nasploh je *smotrnost narave* v njeni mnogovrstnosti. Tj. narava je s tem pojmom predstavljena tako, kot da je vsebovan razlog za enotnost mnogovrstnega njenih empiričnih zakonov v nekem razumu. Smotrnost narave je torej poseben a priori pojem, ki ima svoj izvor edino v reflektirajoči razsodni moči« (*ibid.*, str. 29 in 89, cf. tudi str. 92 sl.).

7. *ibid.*, str. 84.

8. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KRV), v: Immanuel Kant, *Theorie-Werkausgabe* in 12 Bänden, izd. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M 1968, zv. III, str. 185 (A 135/6).

9. I. Kant, »Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« (T/P), v: I. Kant, *Theorie-Werkausgabe*, zv. XI; slov. prev.: »O rekle: v teoriji je to morda opravilno, ne velja pa za prakso«, (prev. R. Riha), v: *Filozofski Vestnik*, št. 2, 1990, Ljubljana.

ene k drugi, naj je teorija še tako popolna. Pojmu razuma, ki vsebuje pravilo, se mora namreč pridružiti še akt razsodne moči, s pomočjo katerega praktik razloči, ali je nekaj primer pravila ali ne.<sup>10</sup>

Razsodna moč ima torej dvojno posredovalno funkcijo. Na eni strani posreduje med področjem teoretične in področjem praktične filozofije, na drugi strani povezuje področji teorije in prakse. Obe posredovalni funkciji se v kriticismu seveda ne prekrivata, razmerje med teorijo in prakso se ne ujema z razmerjem med teoretičnim in praktičnim spoznanjem. V obeh »Uvodih« k tretji *Kritiki* posveti Kant precej prostora pojasnjevanju, da sodi vsa praktična vednost in iz nje izhajajočo delovanje, ki meri na vzpostavitev nekega zaželjenega stanja stvari – z vposegom v zunanjo naravo, v notranjo ali v intersubjektivna razmerja – na področje teoretičnega spoznanja. Takšna praktična vednost je teoretična, kolikor temelji na naravnih zakonih oz. zadeva »le možnost stvari glede na naravne pojme, h katerim ne sodijo le sredstva, ki jih je najti v naravi, ampak tudi volja...«.<sup>11</sup> Prava, čista praksa je le tisto delovanje, ki temelji na zakonih, ki jih daje svoboda, delovanje torej, ki je določeno zgolj s svoje občo zakonodajalno formo. Zato lahko Kant tudi reče,<sup>12</sup> da praktična filozofija ni postavljena ob bok teoretične zato, ker je *praktična*, ker vsebuje postavljena ob tičnih predpisov, ampak zato, ker je *moralno-praktična*, ker temelji na nadčutnem, na katerega kaže pojem svobode s svojimi zgolj formalnimi zakoni.

V teoretično filozofijo sodijo tudi tehnično-praktični in pragmatično-praktični stavki, v moralno teorijo pa moralno-praktični – razmerje med teorijo in prakso nima torej ničesar opraviti z razliko med teoretičnim in praktičnim spoznanjem, ampak je na delu znotraj vsakega od obeh spoznavnih področij. Kljub tej ireduktibilni različnosti v redu obeh razmerij pa obstaja med njima tudi neka bistvena stična točka: obe sta namreč po meri kantovske paradigme teorije.

Enota te mere pa je razsodna moč. Še preden pa je razsodni moči v tretji *Kritiki* naložena naloga, da posreduje med teoretično in praktično filozofijo, deluje v prvi *Kritiki* že kot »srednji člen«, ki povezuje teorijo in prakso. Enotnost med teorijo in prakso, za katero se je Kant emfatično zavzemal,<sup>13</sup> je temeljna

10. I. Kant, T/P, str. 127/197: »Skupek pravil, pa čeprav praktičnih, se imenuje *teorija* takrat, kadar so ta pravila mišljena kot načela z določeno občestjo in se pri tem abstrahira od množice pogojev, ki pač nujno vplivajo na njihovo izvrševanje. Obratno pa se *praksa* ne imenuje vsako opravilo, ampak samo tisto uresničevanje določenega smotra, ki je mišljeno kot izvrševanje določenih na splošno predstavljenih načel postopanja.«

11. I. Kant, KUK, str. 79; cf. tudi I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, v: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, zv. VIII, str. 322.

12. *Ibid.*, str. 81; cf. tudi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (KPV), Theorie-Werkausgabe, zv. VII: »Stavki ki se imenujejo v matematiki in naravoslovju *praktični*, bi se morali pravzaprav imenovati *tehnični* [...] zakoni, po katerih je bivanje stvari odvisno od spoznanja, so praktični«; str. 134 in 156/ (A 47 in 74/5.)

13. Vsak poskus, da bi iz abstraktnosti in spekulativnosti čistih teoretskih konstrukcij potegnili sklep, da je teorija sicer abstraktno pravilna, a konkretno napačna, da vlada med njo in prakso nepremostljiv razcep, je, kot zapiše Kant v prvi *Kritiki*, teoretsko nelegitim: »Platonova



strukturna značilnost kantovskega tipa teorije. Spomnimo se, da spravlja Kant v *Teoriji in praksi* na skupni imenovalec enotnosti teorije in prakse tri med seboj razlikujoče se teoretske zastavitve, naravoslovno teorijo, moralno teorijo in teorijo politično-historičnega. Za vse tri področne teorije velja, da so na ravni svoje teoretske naloge – natančneje rečeno, da so na ravni transcendentnega pojma teorije – le takrat, kadar velja to, kar je resnično v teoriji, tudi v praksi.

Transcendentalnemu pojmu teorije ustreza teorija, ki doseže svoj objekt, resnično vsebino svojega spoznanja ravno takrat, ko v abstrakciji od sleherne predmetne vsebine išče a priorne pogoje možnosti njenega spoznanja. Ta specifičnost transcendentalne teorije se kaže že pri elementarni razliki med formalno logiko in transcendentalno: medtem ko prva abstrahira od vse vsebine in se ukvarja zgolj s formo mišljenja, je za transcendentalno logika značilno, da je »omejena na določeno vsebino, in sicer zgolj na vsebino čistih a priornih spoznanj«. <sup>14</sup> Ker pa so čista tista spoznanja, ki veljajo neodvisno od vsega predmetnega izkustva, transcendentalna logika tako navsezadnje ni drugega kot formalna logika, ki reflektira abstrahiranje od vse vsebine kot svoj edini pravi predmet. Še jasneje se pokaže vznik predmetne vsebine na podlagi abstrakcije od sleherne vsebine v funkciji transcendentalne razsodne moči. Formalna logika zaradi svoje vsebinske praznosti razsodni moči ne more dajati predpisov, <sup>15</sup> posel transcendentalne logike pa je, prav nasprotno, v tem, da »s pomočjo določenih pravil korigira razsodno moč v njeni uporabi čistih razumskih pravil in ji daje jamstvo«. <sup>16</sup> Jamstvo, ki ga daje transcendentalna logika, tisto, kar daje sodbi transcendentalne razsodne moči njen določujoč značaj, pa je ravno

Republika je postala pregovorni in dozdevno v oči bijoč primer sanjske popolnosti, ki ima lahko svoj sedež le v možganih brezdelnega misleca, *Bruckerju* pa se zdi filozofova trditev, da knez ne more dobro vladati, če ni deležen idej, smešna. Vendar pa bi storili bolje, če bi to misel, namesto da jo z bednim in škodljivim izgovarjanjem na njeno neuresničljivost postavljamo na stran, bolj upoštevali in jo [...] osvetlili s pomočjo novih prizadevanj. [...] Nič ni filozofu bolj v škodo in nič ga ni bolj nevredno, kakor če se kot kak preprostež sklicuje na izkustvo, ki dozdevno [idejam] oporeka« (I. Kant, KRV, str. 323/4; A 316). V spisu *Teorija in praksa* dokazuje Kant, da bi poskus razglasiti matematično balistično teorijo zaradi odstopanj med njo in konkretnimi strelnimi rezultati za neveljavno, ne počel drugega kot posmeh. Kdor hoče na podlagi praktičnih rezultatov presojati teorijo, mora upoštevat še cel niz drugih dejavnikov, poleg stranskih učinkov, ki so morebiti vplivali na izstrelek, vsaj še zvezo balistike z drugimi znanstvenimi disciplinami, s »teorijo trenja«, s »teorijo o zračnem uporu... (I. Kant, T/P, str. 128/198). Skratka, razcep med teorijo in njenimi praktičnimi rezultati nikakor ne razveljavlja teorije, ampak zahteva, prav narobe, »nasloh še več teorije« (ibid.). Neuspeh teorije je zgolj znamenje za to, da teorija še ni zadosti razvita, da »ni bilo dovolj teorije« (ibid., str. 127/197).

14. I. Kant, KRV, str 183 (A 132).

15. »Če bi hotela vobče pokazati, kako je mogoče subsumirati pod ta pravila /tj. pod formalna pravila rabe razuma – RR/, bi se to ne moglo zgoditi drugače kakor zopet s pomočjo nekega pravila«, *ibid.*, str 184 (A 133).

16. *Ibid.*, str. 186 (A 136).



jamstvo enotnosti teorije in prakse. Transcendentalna razsodna moč jo zagotavlja tako, da razumsko spoznanje pripenja in omejuje na čutno izkustvo kot na njegov nujni pogoj. Zato je specifičnost transcendentalne filozofije, kot zapiše Kant, »da lahko razen pravila ali vse prej obćih pogojev za pravila hkrati a priori naznači primer, na katerem je treba pravilo uporabiti«. <sup>17</sup> Teoretsko spoznanje, ki mu manjka razsodna moč, ni napačno spoznanje, ampak enostavno, kolikor je brez svojega bistvenega dela, spoznavno konstruiranega *objekta*, (še) ni spoznanje.

Opirajoč se na interpretacijo A. Philonenka, <sup>18</sup> lahko damo zdaj naslednjo splošno opredelitev Kantovega pojma teorije: teorija je postopek teoretske konstrukcije objekta, ki zaobsega v sebi dva pola, teorijo in izkustvo, in je kot tak vselej tudi že praksa. Enotnost teorije in prakse ni samoumevna, ne vzpostavlja se kar sama od sebe – kantovsko rečeno, ni analitična, ampak sintetična – zanjo je potrebno posebno dejanje razsodne moči. Teorija sama na sebi ni teoretična, ampak postane prava teorija, se pravi, dejanska spoznavna konstrukcija svojega objekta šele takrat, ko razsodna moč uporabi teoretska načela na njim lastnem izkustvenem primeru – rečeno v jeziku prve *Kritike*, ko določi svet čutnega izkustva kot »a priori primer« čistih razumskih pojmov. Praksa sprejme tako svojo definicijo res, kot zapiše Philonenko, znotraj same teorije. <sup>19</sup> Natančneje rečeno, je razmerje med teorijo in njenim objektom, med teorijo in izkustvom, ki sodi v samo teorijo. Vendar pa teorijo in njene zveze s teorijo o tem, da prakse ni mogoče enostavno zreducirati na teorijo, da je kot znotrajteoretski moment teoriji hkrati vselej vnanja.

17. *Ibid.*

18. Tu se opiramo predvsem na poglavje »De l'idée de théorie dans la pensée kantienne« v: A. Philonenko, *Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte*, Vrin, Paris 1988<sup>3</sup>. Teorija ima po Philonenku, ki sam prevzema in nadaljuje interpretacijo novokantovca »marburške šole« E. Cohena, v Kantovi filozofije dva med seboj razlikujoča se pomena. Je bodisi *področna teorija*, se pravi, teorija, ki se nanaša na neko posebno predmetno področje izkustva in ki je na specifičen način povezana z drugimi področnimi teorijami. Bodisi gre za teorijo, ki se nanaša na izkustvo samo, za *teorijo izkustva*. V tem primeru ima teorija status transcendentalne logike: je refleksija o izkustvu, ki ga definira na eni strani razmerje področnih teorij do njihovega specifičnega objekta, na drugi medsebojna povezanost področnih teorij v sistem. To, kar je skupno področnim teorijam in transcendentalni teoriji, je po Philonenku pojem *meje*. Mejo reprezentira na eni, »zgornji« strani sistem temeljnih teoretskih načel določene teorije, na drugi, »spodnji« strani pa njen vsakokratni objekt. Povezava med zgornjo in spodnjo mejo, prehod med njima je *praksa*.

19. Sama na sebi, brez dejanja transcendentalne razsodne moči, teorija vse prej teži k temu, da sega čez meje izkustva na področje brezpogojnega in da se tako izgublja v dialektičnem videzu.

Philonenko razlaga razmerje med teorijo in izkustvom pri Kantu kot razmerje »realizira-joče aplikacije« (*op. cit.*, str. 23) in se pri komentiranju Kantovega stališča, da priča razcep med teorijo in njeno realizacijo zgolj o tem, da »ni bilo dovolj teorije«, sklicuje na enaka stališča Bachelardove epistemologije (*ibid.*). S stališči Bachelardove protiscientistične in protipozitivistične epistemologije pa bi lahko po našem mnenju podkrepili tudi Philonenkovo

Na novokantovsko razlago transcendentalne logike kot *teorije izkustva* se tu, ne glede na njene morebitne scientistične implikacije, opiramo zato, ker nam omogoča, da jasno formuliramo dve interpretacijski podmeni. Prvič, da je prav razlika med teorijo in prakso oz. njuna v razsodni moči vzpostavljena enotnost tisto, kar je skupno med seboj nezdružljivima področjema teoretičnega in praktičnega spoznanja in kar poenotuje kantovski pojem teorije. In drugič, da razsodna moč kot enotni pojem teorije teorijo hkrati od znotraj cepi s tem, da artikulira prakso kot znotrajteoretski, a na teorijo hkrati ireduktibilni moment. V tem smislu je razsodna moč notranji razcep kantovske teorije, ekspliciran in reflektiran kot njeno konstitutivno obeležje. Drugače rečeno, če je za kantovski pojem teorije značilno, da doseže svojo vsebino ravno v abstrakciji od sleherne vsebine, potem je razsodna moč, ki zagotavlja transcendentalni teoriji njej lastno izkustveno vsebino, sama v sebi eksplicirana in refleksija tega, kar je specifičnost objekta transcendentalne teorije: da gre za vsebinski moment, ki vznikne kot produkt abstrakcije od sleherne vsebine.

Obe podmeni nam narekujeta tri smeri razmišljanja. Prvič, razmerje med teoriji in prakso je potrebno analizirati v njegovi, nekoliko neustrezno rečeno, razviti obliki. S tem mislimo na obliko, v kateri se to razmerje pojavlja v tretji *Kritiki*, kjer je razsodne moči kot njegov nosilni koncept razdelana v vseh razsežnostih svojega apriornega načela. V tretji *Kritiki* pa se pojavlja razmerja med teorijo in prakso v obliki razmerja med naravo in svobodo, kot zahteva po prehodu med pojmi razuma in pojmom svobode, ki jo realizira historično-politična sodba. Drugič, razsodno moč v tretji *Kritiki* je potrebno razviti kot artikulacijo vsebinskega momenta, ki vznikne kot produkt dovršene abstrakcije od vse vsebine. In tretjič, potrebno je opredeliti, na kakšen način deluje ta artikulacija v razmerju med naravo in svobodo kot razviti obliki razmerja med teorijo in prakso.

Zastavljeno nalogo lahko formuliramo tudi nekoliko drugače. Pojmu transcendentalne teorije ustreza razmerje med teorijo in prakso takrat, ko prevzame od razmerje med naravo in svobodo njegovo *obliko* – to pa je oblika nezdružljivosti, ireduktibilne razlike med obema členoma razmerja. Hkrati je tudi razmerje

---

mnenje, da je praksa pri Kantu dojeta kot dvojno razmerje med teorijo in njenim objektom, se pravi, kot verifikacija teorije in kot postopek njene tehnične realizacije (*ibid.*, str. 22). Cf. k temu npr. Bachelardovo trditev, da v središču »znanstvene aktivnosti moderne fizikalne znanosti« deluje povezava »apliciranega racionalizma in poučenega materializma [...] spoznavajoči duh je določen z natančnim predmetom svojega spoznanja, v zameno pa sam z večjo natančnostjo določa lastno izkustvo«; dalje, da gre v miselnem polju fizike za dialog dveh med seboj neločljivih polov »matematike« in »izkustva«, »uma« in »tehnike«, za »filozofski dialog, [...] dialog med praktičnim raziskovalcem, ki je opremljen z natančnimi instrumenti, in med matematikom, ki hoče neposredno oblikovati izustvo«; dalje, da potrebuje moderna fizika dvojno gotovost, »1. Gotovost, da lahko racionalno neposredno zajame realno, ki zasluži zato ime *znanstveno realno*.« »2. Gotovost, da so racionalni argumenti, ki zadevajo izkustvo, že momenti tega izkustva« (cf. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, (1949), PUF, Paris 1986<sup>6</sup>, str. 1 ssl.)



med naravo in svobodo, v načinu mišljenja izvršen prehod med njima, možno šele takrat, ko dobi to razmerje *obliko* razmerja med teorijo in prakso. Do srečanja obeh razmerij pride takrat, ko tretja *Kritika* z idejo smotrnosti narave odpre prostor mišljenju zgodovine. *Oblika*, ki družiti obe razmerji, je oblika historično-politične sodbe: določitev njenega statusa je točka, kjer se stikajo vse tri zgoraj orisane smeri razmišljanja.

Tu se bomo omejili samo na drugo nalogo. Razsodno moč bomo razvili kot moment, ki omogoča enotno obravnavo področij teoretičnega in praktičnega spoznanja, kolikor artikulira vsebino, ki vznikne kot produkt dovršene abstrakcije. Philonenkova obravnava transcendentalne logike pod enotnim pojmom »teorije izkustva« – sklopa medsebojnega določanja oz. preciziranja dveh funkcij, teorije in izkustva, subjekta in objekta, mišljenja realnosti in realnosti same<sup>20</sup> – nam pri tem ne more več pomagati. Ob strani pušča ravno tisto, kar je bistveno – da namreč gesta, s katero je izkustvo priznано le, kolikor je vpisano v mrežo teorije, s katero je objekt pozitivno dan le, kolikor je izbrisan v svoji neposredni empirični danosti in konstruiran v svoji objektivnosti, da torej sama ta gesta proizvede kot pogoj svoje možnosti neko danost, ki se upira pojmovni konstrukciji.

Zato se bomo v nadaljevanju oprli na interpretacijo L. Guillermita,<sup>21</sup> ki obravnava sosledje treh Kantovih *Kritik* kot proces razdelave koncepta transcendentalne estetike oz. transcendentalne teorije čutnosti. V tem procesu zaznamuje po njegovem mnenju tretja *Kritika* točko, na kateri dobi koncept estetike, s tem ko postane možna njegova aplikacija na razsodno moč in njene sodbe, svoj specifičen in strog pomen<sup>22</sup>. A tretjo *Kritiko* lahko razumemo kot točko dovršitve transcendentalnega koncepta čutnosti, če natančno beremo interpretacijo Guillermita, le v nekem natančno določenem pomenu. Daleč od tega, da bi šlo za tem procesu razdelave za evolucionistično razvijanje koncepta čutnosti, ga je vse prej treba razumeti kot dokončno izoblikovanje vprašanja in jasno eksplikacijo problema, na katerega skuša odgovoriti teorija estetike v prvih dveh *Kritikah*. Razsodna moč, obravnavana kot zaključek teoretizacije čutnosti, enoti kritično filozofijo v toliko, kolikor omogoča konceptualizacijo vprašanja, okoli katerega kroži Kantova kritika. S pomočjo teoretskega toposa lacanovske teorije, lahko na elementarni ravni kriticizma ta problem opredelimo takole: če je temeljna postavka kantovstva, da je stvar na sebi izključena iz horizonta transcendentalne konstitucije fenomenalnega sveta, da je torej realno izključeno iz simbolnega reda oz. da je med njima neka nepremostljiva razdalja, potem je problem, okoli katerega vseskozi kroži kritična filozofija, v tem, da realno, ki je zunaj simbolnega, ni zunaj enkrat za vselej, ampak da se kot zunanje

20. Cf. A. Philonenko, *op. cit.*, str. 22.

21. Cf. L. Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Editions du CNRS, Paris 1986.

22. L. Guillermit, *op. cit.*, str. 66.



realno vrača v simbolnem same. Drugače rečeno, kritična filozofija skuša zunajsymbolno realno konceptualizirati kot nekaj, kar vznikne v svoji zunanosti sredi simbolnega, kot specifičen produkt dovršene transcendentalne konstitucije – ne kot enostavno zunanost, ampak kot zunanost sredi notranjosti same.

Ta pot vznikna zunanosti sredi notranjosti same je, z gledišča naše problematike, pot, ki pelje od estetike spoznavne zmožnosti v prvi *Kritiki* prek vmesne stopnje estetike kot čutnosti občutka v drugi *Kritiki* k estetiki kot določili dejanja razsodne moči v tretji: gre za izoblikovanje teorije čutnosti, ki ga lahko opišemo ali kot subjektivizacijo objektivne forme čutnosti ali kot objektivizacijo čutnosti v njeni ireduktibilno subjektivni razsežnosti.

V *Kritiki čistega uma* je transcendentalna estetika opredeljena kot »gotova in dvomu izvzeta« »znanost o vseh načelih čutnosti«,<sup>23</sup> čutnost pa kot receptivnost subjekta, kot njegova sposobnost, da sprejema predstave, s katerimi ga aficira v zrenju dan predmet. Predmet transcendentalne estetike je pri tem samo čista forma receptivnosti, to, kar preostane v predstavi potem, ko je izvršena abstrakcija tako od razumske sestavine predstave kakor od njene materije, od občutenja (*Empfindung*), s katerim predmet empirično deluje nanjo. Kar preostane, sta formi zunanega in notranjega čuta, prostor in čas kot čisti formi čutnega zrenja, skratka, sleherni zakanavi objekta predhodna formalna ustrojnost subjekta, da ga lahko objekti sploh aficirajo.

Z opredelitvijo, da je poglobilna naloga transcendentalna estetika v tem, da prepriča sleherni napačno razlago o »temeljni ustrojenosti čutnega spoznanja nasploh«,<sup>24</sup> izreče Kant tudi njeno mejo. Zastavljena kot teorija »vseh načel« čutnosti, kot obča teorija čutnosti torej, uresničuje estetika prve *Kritike* v resnici samo del te naloge. Je teorija, če uporabimo izraz iz tretje *Kritike*, »objektivnega čuta«,<sup>25</sup> tistega v čutnosti, kar je objektivno določljivo in kar je hkrati s tem sestavni del spoznanja predmeta kot fenomena. Drugače rečeno, če obsega v *Metaphysik der Sitten* čutnost vse tisto, kar je v naših predstavah subjektivnega,<sup>26</sup> potem je estetika prve *Kritike* omejena na tisti del subjektivnega v naših predstav, ki je »takšne vrste, da ga je mogoče nanesti tudi na objekt zaradi njegovega spoznanja [...], v tem primeru je čutnost, kot receptivnost /*Empfänglichkeit*/ mišljene predstave, čut /*Sinn*/«. <sup>27</sup>

Dosežek transcendentalne estetike je, da vpiše čutnost, prek katere so subjektu sploh šele dani predmeti zunaj njega, v mrežo a priori spoznanja, da torej

23. I. Kant, *KRV*, str. 90 in 70 (A 47 in A 21).

24. *Ibid.*, str. 86/7 (A 41-42).

25. »objektiver Sinn«, cf. I. Kant, *KUK*, str. 35.

26. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, *loc. cit.*, str. 315: »Čutnost lahko razložimo kot /durch/ subjektivno naših predstav nasploh«.

27. *Ibid.*; cf. tudi I. Kant, *KUK*, str. 99: »To, kar je na predstavi nekega objekta zgolj subjektivno, tj. njen nanos na subjekt, ne na predmet, je njena estetska narava; to pa, kar na predstavi rabi ali kar lahko rabi za določitev predmeta (za spoznanje), je njena logična veljavnost. V spoznanju predmeta čutov sta skupaj dana /vorkommen/ oba odnosa«.

čutnost, sklop subjektivnega v predstavah, objektivira, naredi dostopno spoznanju. A z isto gesto, s katero je pripoznana kot del spoznavne zmožnosti, je čutnost v prvi *Kritiki* iz njenega okvira tudi že izključena. Občutek ugodja in neugodja, hotenje, nagnenja in poželenja – vse tisto skratka, kar je v predstavi subjektivno, a ni v razmerju do objekta zaradi njegovega spoznanja, je namreč kot moment empiričnega za transcendentalno teorijo čutnosti netematično.<sup>28</sup> Subjektivnost predstave ostaja torej prav v njeni ireduktibilno subjektivni razsežnosti – kot razmerje predstave zgolj do subjekta in ne več do objekta – nekaj a priornemu spoznanju zunanjega, nedostopnega.

Resda lahko torej rečemo, kot se glasi ena novejših razlag transcendentalne estetike v prvi *Kritiki*, da uspe Kant z določitvijo a priornih form čutnosti, v katerima nam je v zrenju dana eksistenca objektov zunaj nas, utemeljiti, da a priori obstaja nekaj ne-pojmovnega, zunaj-racionalnega.<sup>29</sup> Vendar je v tej zastavitvi težko videti kaj več kot prvi, še nezadostni zaris transcendentalne teorije čutnosti in teorema radikalne končnosti subjekta, ki ga Kantova estetika vpeljuje. Nezadostnost te zastavitve pa je v tem, da je, rečeno v jeziku naše zgornje opredelitve problema, okoli katerega kroži kritična filozofija, danost eksistence zgolj sprejeta, ni pa še *kot danost* postavljena, da je zunanost realnega glede na simbolno sicer priznana kot nekaj, kar bistveno zadeva samo simbolno, a hkrati ohranjena v statusu neposredovane zunanosti. Drugače rečeno: če je realna danost eksistence hkrati z njenim pripoznanjem iz simbolnega okvira transcendentalne konstitucije tudi že izključena, potem je nezadostnost te Kantove konceptualizacije v tem, da sama gesta, s katero je danost eksistence pripoznana le kot izključena, ni znova reflektirana kot bistveni moment transcendentalne konstitucije.

28. Prav zaradi tega, ker vključujejo načela moralnosti vedno tudi že pojme ugodja in neugodja, poželenja in nagnenj, meni Kant v Uvodu h prvi *Kritiki*, ne sodijo v okvir transcendentalne filozofije: »Vse praktično se nanaša, kolikor vsebuje gonila /Triebsfedern/ na občutke /Gefühle/, ki sodijo k empiričnim spoznavnim virom«, I. Kant, KRV, *op. cit.*, str. 65 (A 15).
29. Temeljna resnica *Kritike čistega uma* je po Ferryju »radikalna končnost subjekta, ki jo definira destvo, da je njegova spoznavna zmožnost a priori 'receptivna', da je aficirana z neukinljivo pasivnostjo: da bi obstajala zavest, subjektivnost, je potrebna danost eksistence« (L. Ferry, *Philosophie politique 1*, PUF, Paris 1984, str. 111, *Philosophie politique 2*, PUF, Paris 1984, str. 184). Neustreznost Ferryjeve razlage je pač v tem, da vlada med obema poloma, med končnostjo subjekta, njegovo konstitutivno nezmožnostjo, da bi s svojimi pojmovnimi predstavami kdajkoli izrekel, »proizvedel« realno eksistenco, in samo realnostjo eksistence, zgolj zunanje razmerje, da gre torej pri končnosti, tudi če je dojeta kot pozitivni pogoj možnosti predstav, glede na katero je relativizirana sama realnost, se pravi, spremenjena iz ontološko nedvomne entitete v preposto gledišče oz. regulativno idejo, navsezadnje spet le za empirično omejenost predstavnosti subjekta glede na neko nedosegljivo v sebi konsistentno obče. Zanimivo kritiko Ferryja sta razvila Belgijca J. Lenoble in A. Berten, ki izpeljmeta iz svoje temeljne predpostavke, »da ni meta jezika, tako kot ni jezika o Vsem in Občem«, trditev, da je mogoče razumeti regulativno idejo le kot čisto prazno formo, kot nekaj, kar ni v svojem bistvu nič, (cf. J. Lenoble/A. Berten *Dire le norme*, E. Story-Scientia, Bruxelles 1990, str. 30 ssl.)



Prav nadaljnja teoretizacije čutnosti v *Kritiki praktičnega uma* potrjuje, da gre pri tej nezadostnosti res za notranjo pomanjkljivost Kantove konceptualizacije čutnosti. Prva sprememba v tej konceptualizaciji je naznačena že na ravni razčlenitve *Kritike praktičnega um*. Čeprav je ta opravljena tako, da ustreza razčlenitvi prve *Kritike*, je načelo razčlenitve v podrazdelku Analitike obrnjeno. Če je je kritika spekulativnega uma začenjala s čuti in končala z načeli, se kritika praktičnega uma začenja z načeli, nadaljuje s pojmi in šele od tod prehaja k čutom.<sup>30</sup> Posledica tega »nenevadnega kontrasta«<sup>31</sup> obeh Analitik je, da je mogoče govoriti o »estetiki čistega praktičnega uma« pravzaprav le po analogiji.<sup>32</sup>

Temeljna sprememba, ki jo vpelje druga *Kritika* v obravnavo čutnosti, je v tem, da v njej čutnost ni več obravnavana kot sposobnost zrenja, ampak »zgolj kot občutek /Gefühl/ (ki je lahko subjektivni razlog želenja.«<sup>33</sup> Čutnost se torej diferencira na čutnost spoznanja in čutnost občutka, razen tega je občutek ločen od spoznavne zmožnosti in povezan z zmožnostjo želenja. Občutek, za katerega gre, pa je moralni občutek, imenuje pa se spoštovanje do zakona.

Na eni strani velja, da je um kot čisti um že sam zase praktičen, da določa voljo s svojim načelom, z a priornim praktičnim zakonom neposredno, ne da bi posredoval kakršnekoli občutek ugodja ali neugodja, tudi občutek ugodja zaradi izvrševanja moralnega zakona ne.<sup>34</sup> Na drugi strani mora pri človeku kot končnemu umnemu bitju, ki je zavezano svoji patološki naravi, prevzeti moralni zakon kot objektivni določiten razlog volje hkrati tudi vlogo subjektivnega določitenega razloga, vlogo gonila /Triebfeder/ k dejanju. Moralni zakon, ki nastopa kot gonilo, je mogoče spoznati po njegovem negativnem delovanju. Je tako rekoč hrbtna stran praktične določitve volje, kolikor njena določenost *zgolj* z zakonom implicira, da so hkrati negirana, zavrnjena vsa čutna nagnenja. A tako kot temeljijo čutna nagnenja na občutku, tako je, meni Kant, tudi negativno delovanje na občutek neke vrste občutek. S tem ko mo-

30. Cf. I. Kant, *KPV*, str. 121 (A 32); cf. tudi: »Analitika čistega teoretičnega uma je imela opraviti s spoznanjem predmetov, ki so lahko dani razumu, in je torej morala začeti z *zrenjem* (ker je to vselej čutno), torej s čutnostjo, od tu pa je šele napredovala k *pojmom* (predmetov tega zrenja), šele po tej dvojni pripravi pa se je lahko končala z *načeli*. Ker pa praktični um nasprotno nima opraviti s predmeti, da bi jih *spoznal*, ampak s svojo lastno zmožnostjo, da te predmete (v skladu z njihovim spoznanjem) *udejanji*, t.j. ker ima opraviti z *voljo* [...], mora potemtakem kritika analitike [praktičnega] uma [...] začeti z *zmožnostjo a priornih praktičnih načel*. Edino od tu je lahko napredovala k *pojmom* predmetov praktičnega uma [...] in šele nato je lahko ta del sklenilo zadnje poglavje, in sicer poglavje o razmerju čistega praktičnega uma do čutnosti in o njegovem nujnem vplivu nanjo, ki ga je mogoče a priori spoznati, t.j. o *moralnem občutku*.« (*ibid.*, str. 213, A 160/1).

31. I. Kant, *op. cit.*, str. 155 (A 73).

32. *Ibid.*, str. 214 (A 162).

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, str. 132 (A 45).



ralni zakon kot določiten razlog volje zavrača vsa empirična nagnenja, povzroča sam neki občutek, »ki ga lahko imenujemo bolečina, in tu imamo zdaj prvi, morda tudi edini primer, da lahko na podlagi pojmov a priori določimo razmerje spoznanja [...] do občutka ugodja ali neugodja«. <sup>35</sup> Ker je moralni zakon sam v sebi forma intelektualne kavzalnosti oz. svobode, zbuja s svojim zavračanjem subjektivnih nagnenj kar največje spoštovanje in je kot tak razlog za pozitivni občutek, ki nima empiričnega izvora in ga je mogoče spoznati a priori. Spoštovanje moralnega zakona je tako »edini občutek, ki ga spoznamo popolnoma a priori in katerega nujnost lahko uvidimo«. <sup>36</sup>

Naziv estetika je torej za teorijo čutnosti v drugi *Kritiki* v resnici »neprimeren« in uporaben zgolj po analogiji, saj je njenemu predmetu, moralnemu občutku, manjka vse tisto, kar je značilno za občutek: občutek je namreč »vedno empiričen«, »nasploh patološki« in »čuten«, <sup>37</sup> moralni občutek pa ne meri na noben objekt, ni ga »mogoče šteti ne k zadovoljstvu ne k bolečini«, ni ne občutek ugodja ne občutek neugodja. <sup>38</sup> Je, skratka, »nenavaden občutek, ki ga ni mogoče primerjati z nobenim patološkim občutkom [...] Je tako svojstvene vrste, da se zdi, da stoji na razpolago edino [...] čistemu praktičnemu umu«. <sup>39</sup> Vendar je ta neprimernost estetike praktičnega uma hkrati, če lahko tako rečemo, še kako primerna zastavitvi transcendentalne estetike v prvi *Kritiki*. Druga *Kritika* nadaljuje namreč teoretizacijo čutnosti natančno tam, kjer je prva, zastavljena kot teorija *vseh* načel čutnosti, zastala: če je prvi uspelo določiti le, če naj tako rečemo, »objektivna načela« čutnosti, pa je zastavek druge v tem, da opredeli tudi njena »subjektivna načela«, da vpotegne v sistem a priori spoznanja čutnost v njeni ireduktibilno subjektivni dimenziji. V moralnem občutku spoštovanja do moralnega zakona odkrije Kant moment čutnosti, za katerega se zdi, da brez (empiričnega) preostanka vstopa v a priori red transcendentalne konstitucije, da je v svoji čutni zunanosti naposled skoz in skoz posredovan z notranjostjo moralnega zakona.

Vendar pa je tudi teoretizacija druge *Kritika* še nezadostna: njen problem ni v tem, da ne gre v konceptualizaciji čutnosti, tako kot prva, dovolj daleč, ampak v tem, da gre predaleč, da je v svoji konceptualizaciji enostavno preveč uspešna. Kot ugotavlja Guillermit: Kantu sicer uspe razložiti moralni občutek od drugih občutkov, kakršni so, denimo, ljubezen, bojazen, občudovanje, osuplost, veliko manj uspešen pa je v opredelitvi občutka spoštovanja *kot občutka*, torej v odgovoru na vprašanje, kako je mogoče moralnemu občutku po njegovem očiščenju od vsega empiričnega in patološkega sploh še zagotoviti njegovo čutno naravo, ki je zanj kot občutek pač bistvena. <sup>40</sup> Drugače rečeno, če čutnost

35. *Ibid.*, str. 193 (A 130).

36. *Ibid.*, str. 194 (A 131); cf. citat 195, 2. odst.

37. *Ibid.*, str. 182 (A 113), str. 196 (A 133), str. 196 (A 134).

38. *Ibid.*, str. 201 (A 141), str. 196 (A 137).

39. *Ibid.*, str. 195 (A 136).

40. L. Guillermit, *op. cit.*, str. 79 in 81.

kot reprezentant za sam simbolni, transcendentalni red konstitutivne zunanosti v prvi *Kritiki* ni v celoti dojeta v svoji vselejšnji posredovanosti, ampak ostaja v svoji subjektivni razsežnosti v vlogi neposredne empirične zunanosti, potem je v drugi *Kritiki* čutnost posredovana do te mere, da je izgubljena prav njena na pojem nezvedljiva subjektivna razsežnost, njena na transcendentalni red ireduktibilna heterogenost.<sup>41</sup>

Če uporabimo formulacije, bližje Kantovi filozofiji: čutnost je kot čutnost občutka v drugi *Kritiki* sicer iztrgana empirično-patološkemu redu, ki mu je še bila zavezana v transcendentalni estetiki prve *Kritike* in dvignjena na raven a priori – toda na tej ravni je občutek dojemljiv le, kolikor je vezan na zmožnost želenja, na voljo, določeno z moralnim zakonom. Tudi če je zastavek kritike, da loči »nižjo zmožnostjo želenja«, v kateri je občutek ugodje ob predstavi eksistence kake stvari določiten razlog želenja, od »višje zmožnosti želenja«,<sup>42</sup> kjer je občutek nasledek določitve zmožnosti želenja z idejo svobode, občutek še vedno ni dojet kot avtonomna zmožnost, kakor to zahteva sistem treh zmožnosti čudi /Gemütskräfte/, spoznavne zmožnosti, občutka ugodja in neugodja in zmožnosti želenja. *Kritika praktičnega uma*, kot zapiše Kant v tretji *Kritiki*, odkrije sicer apriorno zvezo med občutkom ugodja in obema drugima zmožnostima, kolikor neko apriorno spoznanje, svobodo kot pojem uma, poveže z zmožnostjo želenja kot njen določiten razlog, pri čemer je ta določitev subjektivno gledano občutek. »Toda na ta način spoznavna zmožnost ni povezana z zmožnostjo želenja preko /vermittest/ ugodja ali neugodja, saj ni pred zmožnostjo želenja, ampak bodisi šele sledi iz njene določitve ali pa morebiti ni drugega kot občutenje /Empfindung/ določljivosti volje s samim umom, torej sploh ni neki posebni občutek in svojstvena receptivnost /Empfänglichkeit/, ki bi zahtevala med zmožnostmi čudi poseben razdelek.«<sup>43</sup>

Kot avtonomna zmožnost se čutnost občutka vzpostavi šele takrat, ko popolnoma pretrga povezavo tako s spoznavno zmožnostjo<sup>44</sup> kot z zmožnostjo želenja, šele takrat torej, ko se višjima spoznavnima zmožnostima razuma in uma,

41. Zato Kant tudi poudarja, da spoštovanje do zakona ni gonilo k npravnosti, ampak je že »npravnost sama, obravnavano subjektivno kot gonilo« (I. Kant, KPV, str. 196, A 134). Moralni gonilo ni čutni nagib k dejanju čeprav ga delujoči subjekti z njim pogosto zamenjujejo: ugodje, ki ga lahko čutimo ob moralnem dejanju, ni določiten razlog dejanja, pač pa je razlog zanj neposredna določenost volje z zakonom, zato je to ugodje »čista praktična in ne estetska določitev zmožnosti želenja« (cf. *ibid.*, str. 245/6, A 210/11, podčrtal RR).

42I. Kant, KPV, str. 129 (A 41).

43I. Kant, KUK, str. 19/20.

44. Cf. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung, kjer je skplicitno pretrgana recipročna zveza med zmožnostjo želenja in občutkom ugodja: »Z želenjem ali odklanjanjem /Verabscheuen/ je [...] vedno povezano ugodje ali neugodje, pri čemer lahko receptivnost zanj imenujemo občutek, ne velja pa vedno tudi obratno« (op. cit., str. 315). V skladu s tem ločuje Kant *praktično ugodje*, ki je bodisi vzrok (patološkost) ali učinek (čista praktičnost) zmožnosti želenja in *kontempativno ugodje* (oz. »nedejavno dopadenje«), ki »v bistvu ni ugodje zaradi eksistence objekta predstave, ampak spremlja le predstavo samo« (*ibid.*, str. 316).



ki sta po svoji naravi določujoči, saj vsebujeta konstitutivna načela bodisi za področje narave bodisi za področje svobode, v tretji *Kritiki* pridruži razdelan koncept tretje zmožnosti, koncept ne več določujoče, ampak reflektirajoče razsodne moči.<sup>45</sup> Tako kot je za avtonomijo reflektirajoče razsodne moči značilno, da je heautonoma, se pravi, da svojih zakonov ne predpisuje ne naravi ne svobodi, ampak da si jih daje zgolj sama sebi, tako se tudi čutnost občutka konstituira kot samostojna zmožnost takrat, ko se obrne nazaj vase, ko se kot čutnost tako rekoč reflektira sama v sebi.

In šele v tem trenutku je tudi zares uresničena naloga transcendentalne estetike, da kot znanost čutnosti opredeli vsa načela čutnosti. Občutek ugodja ali neugodja je namreč tisti del subjektivnega v naših predstavah, ki se nanaša zgolj na subjekt in ne more nikoli postati »Erkenntnisstück«, predmet spoznavne določitve: nananašanje objektne predstave na subjekt ni namenjeno »nikakršnemu spoznanju, tudi ne tistemu, s katerim subjekt spoznava samega sebe«. <sup>46</sup> V konceptu občutku ugodja je tako dosežen koncept za to, kar je v čutnosti kot subjektivnem naših predstav najbolj subjektivno, koncept za, rečeno z Guillermitom, samo »globino subjektivnosti«. <sup>47</sup> Dejstvo, da občutek ugodja ne služi spoznanju in da ne more postati spoznavni objekt, nas tu ne sme zavesti – občutek ugodja v Kantovi teoretizaciji nima vloge neke neizrekljive, misli nedostopne globine subjekta. Zastavek tretje *Kritike* je vse prej razdelati koncept za to, kar je ostalo v prvih dveh v prelogu, se pravi, artikulari čutnost v njeni ireduktibilno subjektivni razsežnosti kot taki. Tretji *Kritiki* gre torej za to, da s svojimi ključnimi koncepti reflektirajoče razsodne moči, načela smotrnosti narave in občutka ugodja misli, pojmovno zajame v »globini subjektivnega« to, kar je v čutnosti kot subjektivnem subjektivnega samega, mesto, kjer doseže subjektivnost samo sebe tako, da v njem usahne.

45. Le kot estetska reflektirajoča razsodna moč je pri tem razsodna moč samostojna spoznavna zmožnost: »Kritiki razsodne moči pripada po njenem bistvu samo tisti del, ki vsebuje estetsko razsodno moč, saj edino ta vsebuje načelo, s katerim razsodna moč popolnoma a priori utemeljuje svojo refleksijo o naravi [...] edino estetske reflektirajoča sodba ima svoj določitveni razlog v razsodni moči, brez primesi kake druge spoznavne zmožnosti« (I. Kant, KUK, str. 104 in 59). Razdelava koncepta čutnosti občutka in razsodne moči sta strogo korelativni, prav »neposredni odonos do občutka ugodja in neugodja je tisto, kar je pri načelu razsodne moči enigmatično« (*ibid.*, str. 76).

46. I. Kant, KUK, par. 3, str. 118; cf tudi: »Sposobnost za ugodje ali neugodje pri neki predstavi imenujemo občutek zato, ker vsebuje oboje to, kar je v razmerju naših predstav zgolj subjektivno, in ne vsebuje nobenega odnosa do objekta zaradi njegovega možnega spoznanja (niti zaradi spoznanja našega stanja)« (I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, *op. cit.*, str 315).

47. L. Guillermit, *op. cit.*, str. 71.





# Cogito ergo es

Alenka Zupančič

Pričujoči tekst je mogoče brati kot razširitev teksta »Kantov keplerjevski obrat«, objavljenega v predhodni številki *Filozofskega vestnika*. Razširitev in ne nadaljevanje. Šlo bo za poskus branja Lacanove interpretacije *cogita* v *Logiki fantazme*, in sicer v razmerju do oblike, kakršno je ta problematika dobila v nemški klasični filozofiji. Gre za problem, ki predstavlja verjetno najzapletenejši vozle, ki ga je kdaj spletla filozofija, še posebej zato, ker se vanj tako ali drugače stekajo dobesedno vsa filozofska vprašanja. Pa ne le filozofska, temveč tudi ne-filozofska, kolikor se je na primer psihoanaliza definirala v nekem odmiku od filozofije. Če v nemški klasični filozofiji postane jasno, da filozofija tako rekoč stoji in pade s tem vprašanjem – vprašanjem, ki ga Kant artikulira s konceptom transcendentalne enotnosti apercipcije, Hegel pa povzame v pojmu samozavedanja – pa z Lacanom postane jasno, da se tudi diskurz psihoanalize temu vprašanju ne more izogniti. Lacan se ob njem izčrpno preizkusi dvakrat. Iluzorno bi bilo pričakovati, da bi takole z enim tekstom lahko v celoti razvozlali to topiko, ki je proizvedla že na kupe knjig in za katero se zdi, da postaja z vsako nadaljno interpretacijo le še bolj zapletena. In morda razjasnjevanje v tem kontekstu niti ni pravi pristop. Morda ob tem vozlu, ki dobesedno žari v svoji specifični teži, lahko kaj ugledamo le, če si pomagamo z zastiranjem. To pa seveda ne pomeni, da ne bomo poskusili dati tudi kakšnega odgovora.

\*

Za razumevanje Lacanove teorije *cogita* ne zadošča, da imamo pred očmi Descartesa in njegovo formulacijo. Čeprav Lacan uporablja skoraj izključno izraz *cogito*, pa dolgujejo koncepti, s katerimi se poskuša približati tej problematiki, mnogo več kot Descartesu kasnejšim formulacijam in interpretacijam, če posebej nemški klasični filozofiji, ki je *cogito* prva postavila *kot problem*. V okviru nemške klasične filozofije je v tem okviru verjetno najpomembnejši Kant. – Pa ne morda zato, ker bi bil njegov odgovor »boljši« od Heglovega, ampak zato, ker je prav Kant začrtal osnovne koordinate preinterpretacije *cogita*, koordinate, ki se jih bo – kljub temu, da bo v svoji verziji marsikaj spremenil – moral v osnovi držati tudi Hegel. To je prepričljivo pokazal Robert. B. Pippin v knjigi *Hegel's Idealism*<sup>1</sup>. Začenjamo torej z orisom tega, kar Kant strne s problemom transcendentalne enotnosti apercipcije. Pri tem orisu si

1. Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

bomo pomagali z omenjeno Pippinovo knjigo, pri čemer se bomo omejili zgolj na tiste momente, za katere menimo, da vržejo neko luč na Lacanovo strategijo obravnave cogita kot mesta zavesti o samem sebi.

Transcendentalna (tudi izvorna) enotnost apercepcije je logični moment, ki je hkrati pogoj možnosti *izkustva* ter pogoj možnosti *predmetov* izkustva.

»V nas ne bi moglo priti do nobenega spoznanja, do nobene povezave in enotnosti teh spoznanj, brez one enosti zavesti, ki predhaja vsemu, kar je dano v zoru in v razmerju do katere so edino možne vse predstave predmetov. To čisto, izvorno, nespremenljivo zavest bom imenoval transcendentalna apercepcija.«<sup>2</sup>

Ta enost ima povsem drugačen status kot kategorija enega in ji – logično gledano – predhodi. Preden nadaljujemo, povejmo, da vprašanje, *kaj je* transcendentalna enotnost apercepcije, vseskozi preči neko drugo vprašanje, namreč to, kako jo artikulirati v diskurzu. Kant jo opredeli kot formo »jaz mislim«, ki mora spremljati vse naše misli oziroma predstave. Vendar pa je – in tega se zaveda tudi Kant – osnovni problem transcendentalne enotnosti apercepcije ravno to, da se je ne da neposredno zapisati, saj jo vsak zapis že predpostavlja. K temu se še povrnemo. Da bi prišlo do izkustva in do predmetov možnega izkustva, potrebujemo nek subjekt, ki je identičen skozi čas. Ta subjekt se artikulira v nekem *jazu*, ki pa ni kartezijanski jaz, ni jaz onega *ego cogito, ego sum*, temveč čista logična entiteta, kar pomeni, da je tudi eksistenca, ki mu pripada, logična in ne eksistenca kot dejstvo. Ta Kantov poudarek je pomemben predvsem v luči tega, kako Lacan zastavi svojo interpretacijo v *Logiki fantazme*. Začne namreč tako, da definira \$, razcepljeni subjekt, prav na podlagi razcepa med tem, kar imenuje *existence de fait* in *existence logique*, torej razcepa med »dejstveno eksistenco« ter logično eksistenco. Ta distinkcija se bolj ali manj prekriva z distinkcijo jaz – ono (Es). Kar opredeljuje subjekt na ravni logične eksistence, je natanko to, da tu nikoli ne more reči naslednja Lacanova formulacija: *Cogito ergo Es* (pri čemer je Es »torej sem«. Morda najbolj zgovoren zapis logične eksistence je hkrati freudovsko ono in eksistenca, vezana na latinski pomen besede). Mislim, torej ono-je, bi lahko rekli. Pojdimo zdaj naprej z vprašanjem, kaj je transcendentalna enotnost apercepcije? Dejstvo, da sem v nekem subjektivnem stanju, še ne pomeni, da se tega stanja zavedam, razen če uporabim nek določen pojem in presodim, da sem v takem stanju. Slednje je nekaj, kar moram storiti, pri čemer se moram zavedati tega, kar počnem. To je morda najčistejša opredelitev transcendentalne enotnosti apercepcije, ki je imela, kot opozarja Pippin, velik vpliv na Fichteja in Hegla, saj gre za vir celotne Heglove strategije v *Fenomenologiji duha*, strategije, ki jo vodi razlikovanje med tem, kaj je zavest »na sebi« in tem, kaj je »za sebe«. Drugače rečeno, zgornja formulacija pomeni, da predmeti niso sebstvo oziroma stanja in aktivnosti samega mišljenja. Pomeni, da subjekt transcenden-

2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, več izdaj, str. 168.



talne enotnosti apercepcije ni Condillacova statua, kip, ki je – potem, ko mu odpremo na primer čutilo voha – prepričan, da je sam ta vonj, ki ga zaznava, da je ta vonj njegova lastna *manière d'être*. Zmožnost mišljenja, da se usmeri na, da se zaveda svoje lastne dejavnosti predstavljanja, je posebna zmožnost in je logična predpostavka možnosti izkustva. Problem, ki se postavlja na tej točki, je vprašanje, ali Kant trdi, da zavest je samozavedanje, da tu obstaja neka neposredna identiteta. Pippin pokaže, da Kant v drugi izdaji *Kritike čistega uma* izpusti praktično vse tiste odlomke, ki bi govorili v prid tej interpretaciji ter namesto tega vnese formulacije kot »čeprav se tega ne zavedam na tak način«. Ne gre torej za to, da bi samonanašanje apercepcije dejansko pomenilo vsakokratno reprezentacijo (mojega) sebstva. Pomeni zgolj to, da ni neposrednega izkustva. Transcendentalna enotnost apercepcije je pogoj izkustva zato, ker je izkustvo samo vselej »implicitno«<sup>3</sup> reflektivno. Oziroma, kot pravi Pippin,

*»iz trditve, da zavest o objektih ne more posedovati enotnosti, ki je nujna za to, da bi bila ta zavest izkustvo identičnega subjekta, če ni sam subjekt tisti, ki je izvedel to enotnost – iz te trditve ne sledi, da se mora tak subjekt vselej zavedati svojega presojanja v izkustvu, zahteva se zgolj, da subjekt oblikuje sodbe na način, ki dopušča takšno zavedanje.«<sup>3</sup>*

Ali drugače rečeno

*»Ko se poskušam spomniti imena prijatelja, ki mi prihaja nasproti, se implicitno zavedam, da se jaz, subjekt vseh preteklih srečanj s tem prijateljem, poskušam spomniti imena, ne da bi pri tem nastala sodba drugega reda 'jaz se poskušam spomniti'.«<sup>4</sup>*

Tu v čisti obliki izstopi logični status kantovskega samozavedanja oziroma transcendentalne enotnosti apercepcije: *Zahteva se zgolj, da subjekt oblikuje sodbe na način, ki dopušča tako možnost.* »Logični jaz«<sup>4</sup> izhaja iz strukture sodbe, torej iz neke gramatikalne strukture, v kateri artikuliram svoje misli. Ta logični status transcendentalne enotnosti apercepcije je še posebej pomemben zato, ker omogoča neko samodojemanje subjekta, ne da bi se temu subjektu pripisovalo kakšno skrivnostno »nezavedno zavedanje«<sup>4</sup> vseh pogojev takšne dejavnosti.

Zdaj se lahko vrnemo k problemu artikulacije oziroma zapisa transcendentalne enotnosti apercepcije. Problem je v naslednjem: apercepcija, inherentna izkustvu, je konstitutivni moment izkustva, ne da bi bila sama izkustvo. Ponavadi se reče, da je to moment, ki uhaja refleksiji, ki sam ni »refleksibilen«, toda Kantov poudarek je drugje. Apercepcija ni preprosto nekaj onstran refleksije oziroma izkustva kot refleksivnega. Je tisti moment, ki od znotraj preči samo

3. Pippin, str. 21.

4. *Ibid.*

izkustvo, ki vnaša nek temeljni razcep oziroma nek temeljni »madež« v samo izkustvo. Apercepcija je tisto, zaradi česar je neko izkustvo lahko moje zgolj tako, da ni neposredno moje, temveč kot artikulirano na primer v neki gramaticalni strukturi, torej kot »povnanjeno«. Transcendentalne enotnosti apercepcije ni mogoče artikulirati s sodbo drugega reda, na primer »zavedam se, da vidim X«. V trenutku, ko jo artikuliramo na ta način, se nam že izmakne na naslednjo raven in reči bi morali »zavedam se, da se zavedam, da vidim X«. Na ta način jo lahko lovimo v neskončno dolgi verigi »reflektivnih obratov«. Vendar pa prav s takim postopanjem popolnoma zgrešimo njeno bistvo, ki je – kot rečeno – logično. Gre ravno za razliko med »zavedam se« kot empirično ugotovitvijo in tistim, kar mi logično omogoči artikulirati to ugotovitev. Apercepcija ni neka vseobsegajoča zavest, ki bi jo našli na ravni najširšega »koncentričnega kroga«, temveč logična struktura sodbe. Da sem jaz tisti, ki vidim X ali mislim Y, izhaja iz tega, da na ravni sodbe vznikne nekaj, kar ni jaz in v razmerju do česar se lahko postavim kot jaz. V trenutku, ko bi se zabrisal ta razcep, bi padel sam jaz.

Apercepcija, postavljena kot logični moment, je nekaj povsem drugega kot samorazvidnost. Subjekt je napoten nazaj nase natanko zato, ker ni razviden samemu sebi. To je teza, ki jo Kant lansira proti Descartesu: subjekt se vzpostavi kot jaz, ker mu tisti *Es*, ki misli, ostaja neprosojen. To je tudi moment, na katerem bo Lacan zgradil svojo interpretacijo in ta moment je na delu že pri Kantu. Vendar se Kant po drugi strani vztrajno trudi, da bi zabrisal to, kar je na drugi ravni že vzpostavil. Nikakor mu namreč ne uspe zadovoljivo formulirati razmerja te logične biti do subjekta. Izhaja iz postavke, da se tu zavedam samega sebe ne kakor se sebi pojavljam, niti ne, kakršen sem na sebi, kar ga seveda pripelje v neko »no man's land« – kaj potem v okviru Kantove lastne filozofije sploh še ostane? Včasih opredeli omenjeno razmerje kot »neko nedoločeno zaznavo«, drugič spet kot »občutek«. Toda te težave ne skriva, saj se konec koncev odloči za zapis: transcendentalni subjekt misli = X.

Lacanova strategija skozi celoten seminar o *Logiki fantazme* bo v tem, da pokaže, kako je lahko »transcendentalni subjekt« oziroma X, ki jamči izvorno enotnost apercepcije oziroma daje okvir temu, čemur pravimo realnost, lahko zgolj objekt, objekt mali a, ter da ji slednji lahko daje njen okvir zgolj kot izvržen, izpadel. Na nek način vse to pove že kmalu na začetku, ko pravi

*»Kar izvorno manjka, je sam subjekt. Drugače rečeno, v izvoru ni nobenega das Ein razen v objektu a, torej v neki odtujeni obliki.«*

K temu izhodišču se nato vrača iz različnih smeri, najprej z obravnavo paradoksa »kataloga katalogov«, kataloga, ki bi vseboval sebe samega. Ta del Lacanove razprave je še posebej zanimiv s perspektive tega, kar smo zgoraj formulirali kot problem zapisa transcendentalne enotnosti apercepcije (Zavedam se, da se zavedam, da ...). Vendar to plat zadeve tu puščamo ob strani. V nadaljni razpravi se bomo omejili izključno na problem razmerja samozavedanja – samorazvidnost.



Zanimivo je, da se Lacan v obeh *Seminarjih*, kjer interpretira *cogito*, ustavi ob znanih sanjah, v katerih Zhuang Zi sanja, da je metulj in se potem, ko se zbudi, vpraša, ali ni zdaj metulj, ki sanja, da je Zhuang Zi. Seveda je odveč poudarjati, da gre tu v osnovi prav za vprašanje »transcendentalne enotnosti apercepcije«, za vprašanje identitete jaza. V *Logiki fantazme* Lacan začne to razpravo z naslednjim poudarkom in v naslednji perspektivi: *Bewusstheit*, pravi, ni nič drugega kot objekt *a*, vendar je treba vedeti, kje se nahaja. Tu se zdaj pojavi problem sanj oziroma še več, dvojnih sanj, problem »fikcije v fikciji« in njenega razmerja do realnega. Subjekt sanja, da sanja. V nekem trenutku si v samih sanjah reče: sanjam, to so samo sanje – da bi lahko še naprej spal. Tu smo seveda priče vzniku zavesti (o samem sebi) in vprašanje ostaja, na kateri točki pride do tega vznika. Ob »to so zgolj sanje« Lacan vpraša, če ni to ravno nasprotje od neke razvidnosti samemu sebi. Kako razumeti ta Lacanov pomislek, ki je vsekakor ključen za njegovo interpretacijo »zavedanja samega sebe«? – To, da si v sanjah rečem »saj to so samo sanje«, je ravno dokaz, da subjekt ni transparenten samemu sebi. Subjekt sanja, da je metulj. In recimo, da je subjekt v položaju, ko ima vse razloge za to, da mu metulj zbudi fobično grozo. V trenutku zdrznitve, ko ga realno pripelje na rob prebujenja, si reče: brez panike, v resnici sem XY, ki sanja, da je metulj. Prav to je najboljši dokaz netransparentnosti jaza samemu sebi, osnovne in konstitutivne zaslepitve. Kajti, kot opozarja Lacan že v Seminarju XI, ko je bil metulj, je dojemal nekje pri korenini svoje identitete, da je bil, da je v svojem bistvu ta metulj, ki se slika s svojimi barvami – in prav po tem je navsezadnje Zhaung Zi.<sup>5</sup> Prav zato, ker na neki osnovni ravni sem ta metulj, ki sem v svojih sanjah, se lahko vzpostavim kot jaz, ki reče »to so samo sanje«. Kje bomo rekli »to so samo sanje«, če ne tam, kjer stvar za nas postane že prevroča, peresna in kamor se lahko vpišemo zgolj preko onega »nisem«? Lahko bi rekli tudi takole: zavedam se, da sanjam, ker je to edini način, da se ne zbudim tam, kjer nisem. To seveda ne pomeni, da subjekt nezavednega (v nasprotju z kartezijskim subjektom) ni sposoben artikulirati sodb, v kolikor ta artikulacija predpostavlja neko osnovno »samo-zavedanje«, razmerje jaza do samega sebe. Lacanova poanta je drugje. Subjekt nezavednega lahko artikulira vse sodbe, razen ene: torej sem. Ta sodba strukturno ni mogoča. V tem tiči osnovna ost razlikovanja med subjektom »samo-zavedanja« in »samorazvidnim« subjektom. Ta rob še najlepše definira tale Lacanova formulacija: nisem, razen tam, kjer nujno sem, da lahko to rečem. Ta rob bi lahko imenovali rob prebujenja, v kolikor je tisto, kar ravno še lahko rečem v sanjah, ne da bi se prebudil, ne da bi – kot pravi Lacan – zamenjal zastor. V sanjah lahko rečem »sanjam, to so samo sanje«. To, česar v sanjah ne morem reči, pa je: »kljub vsemu sem jaz zavest teh sanj«. – Referenca na Descartesa je tu očitna, saj gre natanko za Descartesovo argumentacijo v postopku dokazovanja biti jaza (sanjam, haluciniram, domišljam si vse mogoče

5. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 105.

– toda obstaja dejstvo, da *jaz* sanjam, haluciniram in si domišljam ... torej jaz sem). Ključna razlika med subjektom nezavednega in kartezijskim subjektom torej ne leži v dilemi: samozavedanje – da ali ne. Gre za dve različni konceptiji samozavedanja. V kartezijski inačici, kot jo bere Lacan, gre za iluzijo zavesti, da »se vidi sebe videčo«, samozavedanje je torej dojeto kot razvidnost jaza samemu sebi. Lacanova poanta pa je v tem, da je pogoj samozavedanja ravno neprosojnost jaza samemu sebi. Jaz se konstituira na ravni predstave in konstituira se tako, da ostane zaslepljen za točko, s katere misli in kjer ni »pri sebi doma«. Kar mi omogoča, da se dojemam kot enoten subjekt skozi čas, je ravno to, da ne mislim v točki, v kateri se vidim – oziroma, če zadevo obrnemo, da se ne vidim v točki misli. Zgodbo o metulju in sanjah namreč Lacan nadaljuje tako, da jo neposredno naveže na problematiko skopične pulzije in konstitucije subjekta v skopičnem polju. Povzemimo njegovo izpeljavo, ki nekoliko modificira zgodbo o Zhaung Ziju. Zhuang Zi torej sanja, da je metulj in si reče: to so samo sanje. Slednje je, pravi Lacan, povsem v skladu z njegovo mentaliteto, saj ni niti za trenutek resno podvomil v svojo identiteto. Reče si torej »to so samo sanje« in prav v tem mu manjka realnosti. Kajti tisto nekaj, kar je *jaz* Zhuang Zija, sloni na tem, da je objekt viden. To je moment, ki je bistven za položaj subjekta kot takega in je hkrati tisto, kar nam omogoči izstopiti iz tega sveta fikcije, katerega edina opora in način bivanja bi bil subjekt. Imamo subjekt, ki vidi in ki nima drugega kot »geometrije videnja« in ki lahko reče Drugemu tole: to je na desni, to na levi, to zunaj, to znotraj – in kaj mu omogoča, da se postavi kot jaz, če ne to, da je sam slika v tem vidnem svetu, da metulj ni nič drugega kot to, kar njega samega označuje kot madež. *Jaz* sam je madež na ozadju – na to raven je treba umestiti oni »jaz zgolj sanjam«, ki je tu zato, da maskira realnost pogleda. Od tod, sklene Lacan, je treba razumeti tesno korelacijo objekta *a* in jaza. – V skopičnem razmerju je torej jaz »maska pogleda«, maska objekta. Vendar – kar je morda še pomembnejše – maska pogleda je tako, da je njegov učinek. Jaz je učinek pogleda, učinek »izločanja pogleda«. Jaz je natanko zaslon, ki omogoči subjektu, da se »znajde v svetu« in se konstituira kot subjekt. V tem kontekstu je paradigmatični primer voyerja. Voyer hoče videti pogled, toda v tem spregleda, da gre za nekaj, kar ga najbolj intimno zadeva oziroma gleda, za nekaj, kar ga v njegovi voyerški fascinaciji okameni do točke, ko sam postane tako inerten kot slika.

Zavest o samem sebi se vzpostavlja skozi neko temeljno neprosojnost jaza samemu sebi, preko tega, da se jaz nikoli ne vidi tam, od koder se gleda, da je sam jaz ujet v, zaprečen z neko temeljno shizo. Zato lahko reče: to sem jaz in s prstom pokaže nase, tole desno pa je metulj. To bi bil lahko tudi odgovor na vprašanje, zakaj se Lacan k tej temi vztrajno vrača prek problematike skopičnega polja – prav razmik med pogledom in videnjem omogoča kar najboljše artikulirati to temeljno shizo subjekta. Z najkrajšo formulo bi lahko rekli takole: mislim zunaj, in prav zaradi tega tam, kjer mislim, ne morem reči »torej sem«. To je tudi razlog, zakaj Lacan v *Logiki fantazme* vseskozi uporablja



»krajevna določila«: mislim *tam*, *kjer* nisem; sem *tam*, *kjer* ne mislim. In iz negacije obeh členov (nisem, ne mislim) Lacan tu ne izjaha zato, da bi pozitivno obliko zamenjal z negativno, temveč zato, da lahko operira s štirimi členi in jih opredeli na topološki ravni.

Kako bi sedaj na podlagi vsega tega lahko artikulirali razmerje med »subjektom nezavednega« in »kartezijanskim subjektom«? Po eni interpretaciji, ki sem ji v tekstu »*To see or not to see*« sledila tudi sama, bi bilo osnovno razlikovanje v tem, da se kartezijanski subjekt ne prepozna v tvorbah nezavednega, v lapsusu, v madežu. Vendar pa velja to vprašanje še enkrat premisliti. Če upoštevamo, da Lacan misli konceptualizira prek registra nezavednega, in če upoštevamo zgoraj navedeno Lacanovo izpeljavo konstitucije jaza, potem se vse bolj zdi, da je potrebno navedeno interpretacijo obrniti. Kartezijanski subjekt sploh ne pride do vprašanja prepoznavne v lapsusu. Lacanovo tezo, da ta pozicija implicira izvrženje nezavednega, je treba vzeti dobesedno – ne gre za to, da se subjekt ne prepozna v tvorbah nezavednega, temveč za to, da, če lahko tako rečemo, nezavedno v tem svetu sploh ne obstaja. To je tisto, zaradi česar Lacan zapiše kartezijansko pozicijo kot »sem, ne mislim« in zaradi česar pravi, da gre tu za iluzijo samorazvidnosti zavesti: iluzijo zavesti, da se lahko kot jaz vzpostavi »brez madeža«, brez tega, da je »objekt viden«. Subjekt nezavednega je tisti, ki se ne prepozna v lapsusu, madežu in ki bo na analitikovo vprašanje o tem lapsusu vselej odgovoril »to nisem jaz«, »to so (bile) samo sanje«... Tam, kjer misli, bo vselej rekel *nisem*, in nikdar »torej sem«.

Konsekvence temeljne »shize« med pogledom in videnjem pa lahko potegnemo še dlje, na raven analize, ki nikoli ne poteka iz oči v oči. Analitik ne gleda pacienta, da bi mu govoril *O, ho, ho! Kakšen obraz pa delate!*, situiran je na neko nemogočo točko, s katere pri subjektu »gleda proces gledanja samega sebe«. Lahko bi rekli, da analitik zasede točko subjektovega »samozavedanja«, subjektove »apercepcije«, kolikor je to točka, ki je nujno izključena. Izključena in ne potlačena. Apercepcije namreč ne smemo enačiti z nezavednim. To točko, kot smo videli, Lacan konceptualizira kot objekt *a*, kot točko pogleda, ki »postvari« moje misli in jih spreminja v vidne podobe, v »reprezentacije«, v stvari, v misli. Analitik torej zaseda to mesto, ki nujno uhaja »vidnemu polju« subjekta, da bi mu lahko v nekem trenutku pokazal madež, lapsus, metulja in mu dejal: to si ti. Toda tej gesti, temu pozivu Lacan v *Logiki fantazme* podeli prav poseben status. Ko vpelje freudovski *wo es war soll ich werden*, najprej poudari, da ne gre za to, da bi jaz prišel na mesto onega, da bi jaz »izselil« ono. To je na nek način Descartesova gesta, gesta, s katero se postavim kot »misleča stvar« s tem, da »izselim« razsežnost kot tisto, ki pripada redu *partes extra partes*, torej redu razkosanega, v nasprotju z nespremenljivo enotnostjo zavesti. Freudovski imperativ je treba nasprotno razumeti kot poziv jazu, da se naseli v *Es*, da se, kot pravi Lacan, »naseli v svojo logiko«. In treba ga je razumeti v kantovski perspektivi. Lacan vpelje Kanta v razpravo na dveh ravneh, ki pa

sta neločljivi ena od druge. Psihoanalitično izkustvo kaže, pravi, da je »misleča stvar« po svojem bistvu razkosana, razkosavajoča in da je subjekt, za katerega gre tisti, ki ga je Kant imenoval »patološki subjekt«, torej subjekt, ki lahko trpi zaradi misli, zaradi »razkosanega« (torej nezavednega) značaja teh misli. Hkrati, pravi Lacan, pa utegne biti freudovski *soll ich werden* tako neuresničljiv kot kantovska zahteva. Vpeljava »patološkega subjekta« tu služi kot ena izmed artikulacij subjekta nezavednega, kolikor ta predstavlja protipol »normalnega subjekta«, ki ga Lacan definira kot izhajajočega iz kartezijanske pozicije. Kaj je torej »patološki subjekt«? Kant ga, kot je znano, artikulira na področju svoje praktične filozofije, torej tam, kjer gre za vprašanja morale oziroma etike. Z eno besedo, patološki subjekt je subjekt, ki nikoli ne ve, kje natančno stoji v razmerju do svojih dejanj. Subjekt, ki ga muči misel – misel, da v tem, kar je storil, ni udeležen na pravi način, oziroma da je v tem, kar je storil, »v stvari«, vselej vnaprej prisotna neka misel, ki je tam ne bi smelo biti. Subjekt, ki ne more položiti računov, ker ne ve, kje je v te račune že sam vštet, oziroma natančneje, kje so ti računi že všteti v njegov jaz – v kolikor je jazu v etiki naloženo ravno to, da stori dejanje brez računov. In ni odveč poudariti, da je subjekt na ravni (kantovske) etike vselej vpisan na stran »nisem, mislim«: mislim, (in zato) *nisem* na ravni tega, kar se od mene zahteva. Vendarle ta vzporednica med kantovskim patološkim subjektom in subjektom nazavednega ni absolutna: mučnost misli, ki preganjajo patološki subjekt, je neločljivo povezana z imeperativom, ki je naslovljen na ta subjekt – kaj takega pa bi le težko trdili za subjekt nezavednega v razmerju do freudovskega imperativa. Lacanove vzporednice med obema *soll* ne gre razumeti v smislu, da sta imperativa preprosto identična. Kot bomo poskusili pokazati, prej velja, da sta po svoji logiki inverzna. Druži ju nekaj drugega: to, da v skrajni instanci oba zahtevata od subjekta nemogoče, torej realno. *Wo es war soll ich werden* se torej glasi freudovski imperativ, ki ga Lacan bere kot poziv jazu, da se naseli v *Es*, da se naseli v svojo »logiko«. In Kantov imperativ je v nekem smislu inverzija Freudovega. Je nekakšen poziv onemu, da se naseli v jaz. Kar ovira realizacijo etičnega Dejanja je natanko jaz, kolikor je ta vselej in nujno empiričen, torej patološki. Pogoj etičnega dejanja bi bil torej nekakšen izbris jaza oziroma njegovo postvarenje v čisti formi (zakona). *Wo ich war soll das Gesetz werden*, bi lahko rekli. Dejanje čiste avtonomije bi bilo natanko dejanje, katerega subjekt ne bi bil (več) jaz. Tisto, česar Kant ne uvidi, oziroma natančneje, kar uvidi, a od česar se hoče za vsako ceno ograditi, pa je naslednje: jaz kot »maska realnosti pogleda« (torej objekta *a*), je kljub svoji patologiji oziroma prav zaradi nje natanko opora univerzalnosti, je njen osnovni pogoj. Zato »umik« jaza oziroma njegov sovpad z objektom, sovpad z izgubo univerzalnosti. Drugače rečeno, čista forma univerzalnosti (torej univerzalnost brez jaza, v kolikor jo slednji nujno kontaminira z določeno »vsebino«), ni nič drugega kot nekaj radikalno partikularnega, je partikularnost sama, je vznik objekta *a*. Zato so edina uspela etična dejanja dejanja radikalnega zla in zato je *passage à l'acte* »samomor subjekta«.



---

*Epistemologija – analitična filozofija*





# Epistemologija ali filozofija približka

*Oblikovanje osnovnih konceptov epistemologije*

*v Bachelardovem zgodnjem opusu*

Vojislav Likar

**P**olje filozofske refleksije, znotraj katerega se je na svojem začetku lahko gibala in se vanj teoretsko umeščala zgodnja Bachelardova epistemološka analiza, je bilo večinoma zaznamovano in zamejeno s spoznavno-teoretsko problematiko, in to v različnih idealističnih in kriticističnih inačicah. Bachelardovo revolucioniranje statusa epistemološke analize v polju filozofije, ki se je dogajalo v funkciji sočasne radikalne revalorizacije pomena epistemološke problematike, ki so ga nakazovale predvsem nagle, globoke in v nekaterih znanstvenih teorijah prelomne konceptualne spremembe, se je moralo na začetku vendarle, vsaj na prvi pogled, umestiti v obstoječe filozofske okvire. Tako bi lahko o Bachelardovem prvem delu *Esej o približnem spoznanju*, 1927 (*Essai sur la connaissance approchée*), vsaj po njegovi zgradbi, rekli, da nosi znamenja spoznavnoteoretske problematike. Razdeljeno je na tri dele. Predmet prvega so elementi spoznanja, tj. deskripcija, teorija pojma in klasifikacija kvalitativnih in kvantitativnih določil spoznavanja. V drugem delu je prikazana in pokazana vloga spoznavanja v eksperimentalnih znanostih in matematiki, posebej z vidika znanstvene teorije približka. V tretjem, sklepnem delu pa je predložena teorija resnice kot rezultat predhodnih podrobnih in konkretnih analiz. Toda zgradbo takšne podobe, ki bi jo utegnili ustvarjati notranja razdelitev Bachelardovega dela, je zagotovo podiral že sam naslov knjige. Bržkone je mogoče reči, da je bila sintagma *približno spoznanje* s stališča tradicionalne filozofske koncipirane spoznavne teorije dojeta celo kot *contradictio in adiecto*, kajti ime in status spoznavanja je bilo pridržano za tisto in takšno formo vednosti, ki je predstavljala karseda popolno, dokončno, objektivno in v sebi sklenjeno pojmovno celoto. Bachelard je torej že z naslovom knjige jasno nakazal premestitev žarišča analize od splošnega (filozofskega) problema spoznanja na konkreten in partikularen (epistemološki) problem znanstvenega spoznavanja. Delo se tako rekoč v prvem stavku začne z metodološkim samonapotkom, tj. z jasno postavljeno zahtevo, da se morata epistemološka analiza in deskripcija znanstvenega spoznavanja ves čas upirati skušnjavi opredeljevanja primitivnih oz. prvotnih pogojev koherentnega mišljenja. Naloga tega napotila je bila torej zavarovati epistemološko analizo spoznavanja pred nevarnostjo, da bi izhajala iz hipostaziranih spoznavnih principov in okvirov, ki bi jih, podgrajene s teorijo subjekta, predhodno opredelila in sistematizirala prav filozofija sama. Metodološka samoomejitev, ki jo je Bachelard kot konstitutivno načelo epistemologije eksplicitno tematiziral šele pozneje, je imela tu v prvi

vrsti funkcijo odpirati filozofski diskurz nasproti dejanskemu dogajanju v sodobnih znanostih, se pravi omogočiti razumevanje dejanske konceptualne vsebine znanosti v njeni nasebni konkretnosti, ne da bi jo že vnaprej filtrirali skozi sito filozofskih kategorij in pojmov. Če so namreč znanosti vir vedenja, če se spoznanja oblikujejo, producirajo in koordinirajo v kompleksna področja vednosti predvsem v prostoru znanosti, česar ne more zanikati nobena filozofija, tedaj načinov in postopkov pridobivanja vednosti po Bachelardu ni mogoče razumeti in pojasniti s pomočjo splošnih eksplicitnih modelov, ki jih filozofija konstruira zunaj, mimo ali celo popolnoma neodvisno od konkretne znanstvene prakse, torej ne oziraje se na konceptualno dinamiko, ki je njeno jedro.

Epistemološka analiza mora torej potekati v realnem prostoru znanosti, se pravi, predmet epistemološke deskripcije in eksplikacije mora biti realno dogajanje v konkretnih znanostih in ne idealizirana, v filozofske pojme in kategorije prevedena reprodukcija tega dogajanja. Če hoče epistemologija v skladu z lastno normo zapopasti znanstveno dejavnost v njenem življenju, mora dojeti spoznavanje, ki je njeno jedro, kot *proces*. Ta proces, pa je treba preučevati v njegovi aplikaciji, na točki torej, na kateri konvergirata znanstveni um in znanstveno izkustvo, postopki generalizacije in postopki verifikacije, ali, kot je zapisal Bachelard, »l'esprit de finesse« in »l'esprit géométrique«. V dejanski znanstveni praksi ni mogoče najti opore za to, da bi spoznavanju pripisovali en sam smisel, da bi dajali na primer prednost generalizaciji in deduktivnemu sklepanju pred verifikacijo: »Čisto deduktivno vedenje z našega stališča ni nič drugega kot enostavna organizacija okvirov, vsaj dokler niso v realnem zagotovljene korenine abstraktnih pojmov. Sam napredek dedukcije namreč s tem, ko ustvarja nove abstrakcije, zahteva neprekinjeno referenco na dano, ki po bistvu prekoračuje logično. Pred naravo ura popolne in definitivne generalizacije nikoli ne odbije.« ... »Dati prednost generalizaciji pred verifikacijo pomeni pozabiti na hipotetični značaj splošnosti, ki nahaja svoje upravičenje zgolj v svoji udobnosti ali svoji jasnosti. Toda tisti hip, ko nastopi verifikacija, četudi dejansko nikoli ni popolna, na neki način segmentira generalizacijo in postavi nove probleme. Znanstveni napredek sledi tako dvojni poti.«<sup>1</sup>

Jasno je, da je bila prav ta inherentna dvojnost znanstvenega napredka, ki je ne le izraz bipolarne strukture, temveč tudi dvovalentne narave znanstvenega spoznavanja, tisti moment realnosti konkretne znanstvene prakse, ki ga je skušala filozofija v svojih tradicionalnih pristopih na različne načine minimalizirati in zaobiti, če ga že ni mogla reducirati. Takšni poskusi so bili po Bachelardu najbolj številni in tudi teoretsko najbolj izdelani v okviru idealističnih koncepcij spoznanja. Čeprav Bachelard tukaj ne omenja Kantovega imena, je očitno, da ima pri kritiki teh koncepcij v mislih kot zgled prav njegovo subjektivistično »rešitev« spoznavnega vprašanja. Bistvo teh koncepcij je že omenjena enosmiselna usmeritev razlage spoznavanja, tj. dejstvo, da se praviloma

1. G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, Pariz 1927, str. 10.



postulira subjekt kot odločilni faktor in garant konvergence, resničnosti in objektivnosti spoznanja. Rezultat takšne zasnove je, kot pravi Bachelard, bistveno homogena resnica, ki nahaja svoj kriterij v skladju mišljenja s samim sabo. Seveda pa mora imeti takšno, na strukturi subjektivitete utemeljeno spoznavanje svoj sistemski red; temeljiti mora na urejenem registru metod in pravil konstrukcije, ki zagotavlja koherentnost in trdnost spoznanj. Za takšno koncepcijo potem velja, kot piše Bachelard, da »spoznavanje v nobenem trenutku ne ostane brez sistema, kajti realnost je dejansko dana samo v toliki meri, kolikor sprejema *apriorne* kategorije duha.«<sup>2</sup>

Metoda odkrivanja, ugotavljanja in določanja spoznavnih dejstev (*méthode de repérage*) se v idealistični zasnovi spoznavanja transformira v metodo konstrukcije; njen rezultat, spoznanje, pa se prezentira kot nujno *dovršeno*. Še več, dokončnost in dovršenost spoznanja je sama funkcija metode in procedure konstrukcije. Njegova forma je vedno cela in zaprta in ne dopušča nobene ekstenzije. Konstruktibilnost spoznanja, ki izvira iz narave filozofskega sistema, spoznavni akt, ki je v takem sistemsko omejenem idealnem prostoru vedno poln (in popoln), sklenjenost, zaključenost in zaprtost forme spoznanja so tiste osnovne poteze, ki opredeljujejo polje idealizma. V teh jasno razpoznavnih določitih odkriva Bachelard tiste elemente, ki že *eo ipso* onesposablajo idealizem za sledenje in pojasnjevanje neprestanega in progresivnega toka znanstvenega spoznavanja. Načeloma namreč onemogočajo evolutivnost sistema, se pravi, da je njihova osnovna funkcija preprečiti že samo možnost počasnega preoblikovanja pojmovnega ogrodja in vsebine sistema, zato, pravi Bachelard, je edina mobilnost, ki jo pozna idealizem, mobilnost kataklizem.

Vsa kritika, ki zadeva zunanjo in formalno razsežnost idealizma, obvisi v zraku oz. ostaja tudi sama le bolj ali manj formalna, dokler Bachelard ne prenese diskusije na vsebinsko raven, tj. v območje konkretne epistemske vsebine znanstvene dejavnosti. Šele ko se od forme sistema, ki inherentno tendira k zapori, in metode konstrukcije, ki je njegov nujni korelat, kot dveh osnovnih črt idealizma preselimo v območje konkretnih epistemskih razsežnosti, šele ko je za nami to dejanje praktične odločitve, odkrijemo momente, ki dejansko ogrožajo idealistične teze in s tem omogočijo upravičiti navidezni formalni značaj kritike idealistične koncepcije spoznanja.

Prvi in, kot bomo videli, odločilni moment, ki karakterizira epistemsko vsebino znanstvene dejavnosti, je obstoj zmote. Dejstvo, da v sami vsebini znanstvene dejavnosti obstaja zmeta kot možnost in dejanskost, da je realni element spoznavanja, ki ga po naravi ni mogoče popolnoma eliminirati, zadeva v samo bistvo tako idealistično koncepcijo spoznanja kot nasploh vsako filozofsko koncepcijo, ki kot *telos* postavlja čistost, popolnost, dokončnost spoznanja. Eksistenca zmote kot neizogibne sestavine znanstvene dejavnosti je dejavnik, ki determinira znanstveno spoznavanje kot bistveno *aproksimativno*.

2. *Op. cit.*, str. 12.

S stališča epistemologije zmota ni dojeta kot neka negativnost. Zmota ni niti nekakšen nečist element, ki načenja in znižuje raven objektivnosti znanstvenega vedenja, niti ni nekaj, kar bi bilo mogoče kot »nesrečno naključje« ali »spodrsrljaj« prevesti v empirično dejstvo napake, ki bi se jo dalo s povečano natančnostjo in strogostjo odpraviti in preprečiti. Nasprotno: »Zmota je eden od trenutkov dialektike, ki jih je treba nujno preseči. Spodbuja natančnejše poizvedbe, je *gibalni element spoznavanja*.<sup>3</sup> Iz te formulacije je povsem očitno, da Bachelard radikalno obrača vrednostni predznak pojma, ki je v tradicionalnih filozofskih diskurzih fungiral kot čista negativiteta in ki je celo poddeterminiral takšno konstrukcijo filozofskega sistema, v kateri je bila že sama možnost pojavitve zmote znotraj danih kategorialnih okvirov vnaprej izključena. Z drugimi besedami, realna eksistenca zmote v polju znanosti je tista epistemološka limita, onstran katere ni več dopuščeno istovetenje filozofske koncepcije spoznavanja z dejansko spoznavno prakso znanosti, oz. natančneje, onstran katere se odreka pertinenca vsaki filozofski konstrukciji spoznavnega modela, ki ne temelji na refleksiji realnih teoretskih in eksperimentalnih razsežnosti, ki pogojujejo spoznavni proces v znanostih in ki opredeljujejo evidentno progresivni tok znanstvenih spoznanj in razvoj znanstvenega vedenja kot neprekinjen tok *rektifikacij*.

\*

Dejstva, da se mora znanost zadovoljiti z aproksimacijami, da je znanstveno spoznanje po svoji naravi vedno odprto za možne rektifikacije, dopolnitve in reorganizacije, ni mogoče pripisati samo vedno obstoječi možnosti zmote. Res je sicer, da je dialektika zmote in rektifikacije dominantna razsežnost spoznavnega procesa, ki jo je mogoče locirati v njegov subjektivni, spekulativni del. Vendar pa ima ta dialektika svoj korelat v objektnejem polju spoznavanja; tudi realnost, namreč realnost, ki jo teoretsko segmentira in objektivira znanost, je po Bachelardu faktor, ki sodoloča in sopogojuje aproksimativni značaj znanstvenega spoznanja: »Neizčrpnost neznanega te realnosti je tista njej eminentno lastna značilnost, ki spodbuja raziskovanje brez konca. Vsa njena bit obstaja v njenem upiranju spoznanju.«<sup>4</sup> Eksistenca zmote in nujnost rektifikacije na eni strani ter neizčrпно bogastvo (še) ne znanega in dejstvo, da se realnost brez konca upira spoznanju, na drugi sta tisti koordinati spoznavnega procesa, ki onemogočata popolnost in dokončnost spoznavnega akta. Za Bachelarda postane tako postulat epistemologije *temeljna nedovršenost spoznanja*.

Na prvi pogled je videti, da je tudi ta osnovni postulat epistemologije ujet v okvire neke negativne sodbe, da je v njem prisoten moment limitacije in da v bistvu govori v prid nekakšnemu gnoseološkemu skepticizmu ali relativizmu. Takšna interpretacija tega postulata pa bi bila možna le z vidika tradicionalne-

3. *Op. cit.*, str. 249.

4. *Op. cit.*, str. 13.



ga filozofskega odnosa do znanosti, v katerem je temeljna nedovršenost, nedokončanost znanstvenega spoznanja dojeta kot pomanjkljivost, kot manko v zgradbi znanosti, ki ga lahko odpravi le stroga filozofska utemeljitev spoznavanja. V nasprotju s tako filozofsko interpretacijo je Bachelard prepričan, da je poglavitna prednost epistemologije ali filozofije približka, kot jo imenuje, ravno ta, da ji uspe to negativno sodbo inkorporirati v pozitivno sodbo o realnem. Znanost je namreč sama sposobna vzpostaviti in racionalno upravičiti teoretske norme in eksperimentalne standarde, znotraj katerih so njena spoznanja objektivna in veljavna. Jasna zavest o mejah, v katerih poteka spoznavni proces, je zavest o stopnjah oz. stopnji znanstvene aproksimacije. Stopnje in redi aproksimacije pa so odvisni, so funkcija določitve reda velikosti merjenja. Te stopnje so torej eksperimentalno določljive in so kot take seveda najprej teoretsko precizirane in determinirane.

Inkorporacija negativne sodbe v pozitivno, in o tem govori Bachelard, pomeni torej v prvi vrsti to, da je sodobna znanost zavrgla svojo zgodnjo iluzijo o potrebi po neomejeni natančnosti v empiričnem in spekulativnem segmentu spoznavnega procesa. Docela nemogoče je, celo po naključju, priti do natančnega spoznanja neke realnosti. Prav zato »ker je koincidenca med mišljenjem in realnostjo pravi epistemološki monstrum«, kot piše Bachelard,<sup>5</sup> je možna in nujna stalna mobilizacija znanstvenega mišljenja, je možen in tudi neogiben znanstveni napredek.

Bachelardova deskripcija spoznavnega procesa, ki sloni na osnovnih epistemoloških konceptih zmote, rektifikacije in aproksimacije in ki jasno podčrta načelno, iz same narave spoznavanja izhajajočo nedovršenost in odprtost tega procesa pa s to ugotovitvijo seveda ni zaokrožena in končana. Konstatacija epistemološkega dejstva o nedovršenosti spoznanja je pravzaprav šele osnova za Bachelardovo podrobnejšo analizo ustroja spoznavnega procesa in predvsem tistih osnovnih dejavnikov, ki konstituirajo jedro spoznavne dejavnosti. Perspektiva, ki jo omogoči oz. odpre epistemološki postulat o inherentni nedovršenosti spoznanja, namreč postavi v novo luč klasično filozofsko dojeto opozicijo med subjektom in objektom spoznavanja. Epistemološka analiza v spoznavnem procesu ne odkriva več dveh nasproti si postavljenih entitet, katerih notranja trdnost, stabilnost in nespremenljivost so pogoj za čistost spoznavnega akta in čistost samega spoznanja, temveč ga vidi kot specifično recipročno relacijo in interferenco dveh kompleksnih notranje strukturiranih komplementarnih polov.

Bachelard opozarja, da je ena od osnovnih »zablod« filozofije, ki ji onemogoča razumevanje bistva znanstvene dejavnosti, zamenjava ali mešanje prvotnega in neposrednega. Dejstva, s katerimi se začena spoznavni proces v znanosti, torej tisto, kar je za znanstveno izkustvo prvotno, niso in ne morejo biti niti »neposredne danosti zavesti«, kot tudi ne neka neposredna in v svoji masivnosti indi-

5. *Op. cit.*, str. 43.

ferentna realnost. »Dano je odvisno od kulture, je nujno implicirano v neki konstrukciji. Če ne bi imelo nobene oblike, če bi bilo preprosto neki nepopravljiv kaos, ga refleksija ne bi mogla nikjer prijeti. Pa tudi narobe, če duh ne bi imel nobene kategorije, nobene zmožnosti, potem funkcija 'danosti' v natančnem pomenu besede ne bi imela nobenega smisla. Dano mora biti sprejeto. Nikoli ne bo mogoče popolnoma razdružiti področja danega in metode njegove deskripcije, kot tudi ne stopiti eno v drugem.«<sup>6</sup>

Bachelard izrecno poudarja, da je sam pojem neposredne danosti izoblikovan z refleksijo in v opoziciji do nje, in to v tistem trenutku, ko se ta zave svoje dejavnosti. Spoznavanje od samega začetka poteka pod znakom spekulacije, v elementu refleksije oziroma, kot pravi Bachelard, obstaja velika razlika med začetkom spoznavanja in spoznavanjem v njegovem poteku. Goli začetni senzacija in percepciji nikakor ni mogoče pripisati vloge informacije, je samo signal, priložnost, na katero se usmeri pozornost refleksije. Spoznanje se poraja in oblikuje šele z množtvom in kombinacijo senzacij, šele potem, ko je to množstvo podvrženo urejanju in klasifikaciji. Percepcija nam daje le v grobem in na nejasen način predstavo o relacijah med stvarmi. Naloga znanosti je, in v tem je jedro spoznavne dejavnosti, da te relacije natančneje in podrobneje ugotovi in opredeli, s tem pa poudari in okrepi njihovo trdnost in nujnost, se pravi tisto, kar tvori njihovo objektivnost. Znanstveni napredek oz. napredek znanstvenega spoznanja se meri natanko po tem, koliko se je ta objektivnost z vidika trdnosti, natančnosti in nujnosti relacij povečala in presešla objektivnost predhodnih dosežkov. »Spoznanje je vedno dejansko neka referenca na predhodno področje, na neki korpus elementov, ki se mu priznava racionalnost in v razmerju do katerega se meri rahel odklon dejstev.«<sup>7</sup>

Če se zdaj vrnemo k Bachelardovi analizi in deskripciji spoznavnega procesa, lahko dokaj hitro ugotovimo pomen obeh njegovih opozoril oz. poudarkov in njuno medsebojno povezavo. Očitno je namreč, da poudarjeni vlogi spekulativnega oz. refleksivnega momenta v spoznavnem procesu na neki način korespondira Bachelardovo odločno zanikanje možnosti, da bi neposredno dani realnosti lahko pripisali vlogo epistemološke kategorije in člana v strukturi spoznavnega procesa. Drugače rečeno, če se na eni strani poudarja tista epistemološka kategorija, ki ji pritiče dominantna vloga konstituiranja in organiziranja spoznavnega področja ter koordiniranja spoznavnih aktov, z eno besedo spoznavni subjekt, če uporabimo tradicionalno filozofsko terminologijo, potem na drugi strani Bachelard tej kategoriji nasproti, torej kot objekt spoznanja, ne postavlja bloka masivne in indiferentne neposredne realnosti. Medsebojna zveza obeh Bachelardovih epistemoloških konstatacij postane bolj jasna tisti trenutek, ko jo povežemo še s tretjo in bržčas osnovno ugotovitvijo o *procesualni* naravi spoznavanja. Če je namreč spoznavanje v bistvu in po naravi pro-

6. *Op. cit.*, str. 14.

7. *Op. cit.*, str. 243.



ces, torej neko dogajanje, ki ga sicer sestavljajo kompleksne serije aktov, dasiravno teh ni mogoče segmentirati in izolirati, ne da bi v svojem atomarnem stanju zgubili prav svojo bistveno značilnost, namreč to, da so momenti nekega temporalnega (historičnega) procesa, potem je seveda očitno, da spoznavanja ni mogoče dojeti kot opozicijo ali konfrontacijo dveh neodvisnih, nespremenljivih, trdnih konstant, subjekta in objekta spoznanja. »Dejansko moramo preseči statično deskripcijo spoznavanja, ki postavlja nespravljiv dualizem prav zato, ker zanemarja dejanje, ki združuje oba ekstrema aspekta, izkustvo in logiko.«<sup>8</sup> Da bi razumeli in pojasnili strukturo spoznavnega procesa, njen nujni notranji dinamizem, se moramo odreči izključujočemu dualizmu kartezijanskih substanc in sprejeti, kot piše Bachelard, »zmerni dualizem, dualizem aspekta in ne bistva, ki bolj izraža relacijo kot opozicijo.«<sup>9</sup> Po Bachelardovem prepričanju narave spoznavnega procesa ne moremo razumeti, če se popolnoma ne prepustimo oscilacijam mišljenja in ne opustimo vsakega poskusa, da bi kdajkoli, razen morda figurativno, specificirali neki pol atrakcije, neki skrajni člen ali neki objekt na sebi, ki bi od zunaj terjal in spodbujal spoznavanje. »Spoznavanje je treba razložiti v njegovem intimnem dinamizmu opirajoč se na njegove lastne elemente.«<sup>10</sup>

Spoznavanje kot dinamičen proces je specifična oblika interakcije spoznavnega subjekta in spoznavnega objekta, interakcije, ki je nujno recipročna, saj se v tem procesu modificirata tako subjekt kot objekt. Ni spoznavanja brez delovanja: »Brž ko hočemo spoznavati, moramo biti pripravljeni delovati, modificiramo objekt, modificiramo subjekt. Spoznavanje je ena od oblik spreminjanja, je združitev drugega v osrčju istega.«<sup>11</sup> Spoznanje raste skozi neko brezkončno izmenjavo med subjektom in objektom, ki teče v obe smeri. Bistvo te dinamične podobe spoznavnega procesa je torej dvojno izmenično gibanje, je oscilacija mišljenja, ki ga brez konca žene proti pojmu in proti objektu kot dvema žariščema, v katerih po Bachelardovih besedah konvergirajo silnice epistemološkega polja. »Realnost in spoznanje sta v njuni lastni oscilaciji povezana v neko dinamično recipročnost. Obrisi objekta se modificirajo s spoznavanjem, ki jih zarisuje, in kriteriji natančnega spoznanja so odvisni od reda veličine, od stabilnosti pojava in na neki način od reda eksistence objektov.«<sup>12</sup>

\*\*

Iz Bachelardovih epistemoloških analiz izhaja, da ni mogoče odkriti neke obče paradigme znanstvenega spoznavanja oziroma, natančneje, da ni mogoče opredeliti nekega splošnega spoznavnega modela, ki bi ga sestavljalo omejeno število formalnih določil, katerih izpolnjevanje bi samo na sebi zagotavljalo uspeš-

8. *Op. cit.*, str. 249.

9. *Ibid.*

10. *Op. cit.*, str. 245.

11. *Op. cit.*, str. 259.

12. *Op. cit.*, str. 250.

nost in objektivnost rezultatov spoznavanja. Ali, če stvar obrnemo: takšen model je sicer mogoče vzpostaviti, toda le kot neko idealno konstrukcijo, v kateri je popolnoma zanemarjena ne le časovna razsežnost, tj. procesualna narava spoznavanja, marveč tudi dejstvo, da se v tem procesu modificirata in transformirata (četudi z neenakim, bolj ali manj pospešenim ritmom) oba interaktivna pola. S takšnim abstraktno občim modelom, ki ne bi upošteval dejstva, da je spoznavanje neko recipročno dogajanje, neki specifičen dialog, v katerem sta obe kategoriji variabilni in v katerem s formiranjem spoznavnega objekta, tj. z organiziranjem množstva čedalje podrobnejših epistemoloških determinacij v organsko grupo, ki na epistemološki ravni vrši funkcijo objekta, hkrati poteka tudi reformiranje spoznavnega subjekta, to je širjenje in reorganizacija kategorialnih okvirov, s takšnim modelom torej vsekakor ne bi mogli pojasniti bistvene progresivnosti in plodnosti znanstvenega mišljenja.

Univerzalni, splošno veljavni spoznavni model (in tudi, širše, neko univerzalno znanstveno metodo) filozofska teorija lahko zgradi samo, če (zavestno ali nezavedno) prezre ali zanemari bistveno mobilno, dinamično naravo znanstvenega mišljenja, njegovo progresivno oscilacijo, s tem pa seveda tudi nujnost, da se postavi in vztraja v centru te oscilacije kot edini točki, ki omogoča, metaforično rečeno, izmeriti amplitudo spoznavnega procesa. Epistemološka teorija, ki si, narobe, »prizadeva zapopasti spoznavanje v njegovi stvarni akciji, v njegovem lastnem življenju in ne v njegovem prevodu v neko kodificirano znanost...«,<sup>13</sup> kot pravi Bachelard, se mora zato varovati nevarnosti, da bi privilegirala eno ali drugo smer tega epistemološkega nihanja, kot tudi skušnjave, da bi se umestila na eno ali drugo skrajno točko gledanja. Obe zahtevi ali »prepovedi«, ki sta predpogoj za epistemološko eksplikacijo spoznavnega procesa, je Bachelard formuliral takole: »Po eni strani se /epistemologija/ odreka temu, da bi postavljala neki objekt, ki bi, tuj mišljenju, čakal, da bi se mu mišljenje približalo. Po drugi strani se ta teorija odmika od apriornih form, katerih glavna pomanjkljivost je, da ne premorejo smisla, kolikor jih ne zapolni neka materija. Te apriorne forme so tudi sicer nesposobne informirati realno na vseh njegovih ravneh, kar je dokaz za reakcijo materije na formo. Spoznavanje je torej treba skrbno vzeti v trenutku njegove aplikacije ali vsaj nikoli zgubiti iz vida pogojev njegove aplikacije.«<sup>14</sup>

Razkriti ustroj spoznavanja v trenutku njegove aplikacije torej ne more pomeniti, da se spoznavni proces lovi v neki že pripravljen trden teoretski model, da se ugotovi njegova skladnost z njim ali se reducirajo nekatere njegove prvine, ki to skladnost ovirajo oz. onemogočajo, temveč pomeni razviti tiste elementarne epistemološke koncepte in ponazoriti tiste njihove relacije, s katerimi je mogoče pojasniti spoznavanje kot *proces*, se pravi, kot dejansko aktivno konceptualno-eksperimentalno dogajanje.

13. *Op. cit.*, str. 260.

14. *Op. cit.*, str. 261.



Oglejmo si še enkrat, tokrat nekoliko natančneje, pojem zmote. Omenili smo že, da je v Bachelardovi epistemologiji zmota pozitiven pojem, da je tista prva spoznavnega procesa, ki ji pripisuje značaj gibalnega momenta. Kot taka je zmota hkrati tudi tisto dejstvo v spoznavnem procesu, ki ga ni mogoče odstraniti, ali, kot pravi Bachelard, ki ga je sicer mogoče racionalno upoštevati, ne pa spoznati. Možnost racionalnega upoštevanja momenta zmote pa nas ne sme zavesti, da bi jo poistovetili ali izenačili z elementom napake, ki se jo da v znanstveni praksi predvideti in deloma celo vračunati kot rezultat možne natančnosti merjenja ali nujno omejene natančnosti instrumentov. Zmota se pokaže kot taka šele po rektifikaciji ali, bolje rečeno, po vrsti rektifikacij, torej v nekem časovnem, zgodovinskem procesu. Na osnovi takega pojmovanja vloge elementa zmote v procesu spoznavanja se samo od sebe zastavlja vprašanje korelativnega pojma resnice. Iz dejstva namreč, da je znanstveno spoznavanje proces in da je zmota nujna komponenta tega procesa, je seveda mogoče sklepati, da znanstvene resnice, ki je njegov rezultat, ni mogoče doseči *en bloc*, z enkratnim dejanjem, ne glede na naravo in moč, ki bi mu jo pripisali. Znanstvena resnica ne more biti nasledek nekakšnega trenutnega kognitivnega prebliska, trenutnega stika dveh komponent filozofsko razumljenega spoznavnega dejanja. Ne moremo je izluščiti iz posamičnega spoznavnega akta, ki bi nam ga uspelo izločiti in izolirati iz spoznavnega procesa. Vendar pa po drugi strani znanstvena resnica tudi ni goli seštevek linearnega niza atomarnih aktov. Znanstvena resnica ni nekakšen integral, nekakšna akumulirana celota, ki je dosežena šele s popolno integracijo vseh elementov, ki predstavljajo posamezne dele spoznavnega procesa. Torej ni nekaj, kar je, recimo, kot delna resnica ali kot delec neke celotne resnice navzoče že od samega začetka, prezentno ob slehernem izoliranem momentu, in kar zgolj čaka, da doseže potrebno kritično maso, da se predstavi kot popolna, celotna resnica. Z nobeno od znanih filozofskih teorij resnice ni mogoče zadovoljivo pojasniti narave znanstvene resnice. Edina filozofska teorija, ki ji je uspeel zelo v grobem pojasniti osnovne poteze in okvire, v katerih poteka proces oblikovanja znanstvene resnice, je bila po Bachelardu Jamesova pragmatična teorija resnice, vendar je tudi ta ostala po Bachelardovem prepričanju, tako kot vse druge filozofske teorije, na pol poti oz., natančneje, uspelo ji je pojasniti zgolj en segment kompleksnega procesa.

Razlog, da nam s filozofskimi teorijami ne uspe razrešiti problema znanstvene resnice, je to, da ima po Bachelardu na področju znanstvene dejavnosti problem zmote prednost pred problemom resnice ali, kot sam pravi, »nismo našli možne rešitve problema resnice razen v odstranjevanju čedalje drobnejših zmot«. <sup>15</sup> Kaj pomeni ta primat ali dominanca ireduktibilnega elementa zmote v procesu znanstvenega spoznavanja? Natanko to, da je treba znanstveno resnico dojeti na ozadju zmote, in natanko to, da je znanstvena resnica resnica šele na

koncu neke polemike. »Ne more biti *prve* resnice. Obstajajo samo *prve* zmote. Ni treba torej omahovati, da bi k aktivni subjekta pripisali njegovo bistveno nesrečno izkustvo. Prva in najbolj bistvena funkcija aktivnosti subjekta je, da se moti. Bolj kompleksna ko bo njegova zmota, bogatejše bo njegovo izkustvo.«<sup>16</sup>

Iz dejstva, da je znanstvena resnica lahko samo rezultat nekega kompleksnega procesa, ki ne teče kot enostavno premočrtno kopičenje spoznanj, temveč kot napor dejavnosti rektifikacije, ki se odvija v horizontu ireduktibilnega elementa zmote, pa je seveda mogoče sklepati, da ta »transcendentalni horizont« pogojuje oz. determinira celoten ustroj znanstvenega mišljenja. »Znanstveni duh,« piše Bachelard, »je v bistvu rektifikacija vedenja, širjenja okvirov spoznavanja. Svojo zgodovinsko preteklost sodi in obsoja. Njegova struktura je zavest njegovih zgodovinskih napak. Resnico mislimo znanstveno kot zgodovinsko rektifikacijo dolgotrajne zmote, izkustvo mislimo kot rektifikacijo obče in prve iluzije.«<sup>17</sup>

Kakšen sklep je torej mogoče povleči iz Bachelardove epistemološke konstatacije, da ima problem zmote prednost pred problemom resnice? Najprej to, da se vprašanje resnice v znanosti postavlja (in rešuje) drugače kot v filozofiji: resnica in zmota v znanosti nista preprosto paralelna pojma in tudi sam proces verifikacije ni več enostaven akt pojmovnega razmejevanja, ki bi ga bilo mogoče opraviti v enem kosu. »Če postavimo problem zmote na ravni znanstvenih spoznanj, se zelo jasno, ali bolje konkretno, pokaže, da *zmota* ni simetrična resnici, kot bi dala misliti čisto logična in formalna filozofija.«<sup>18</sup>

Spoznanje po Bachelardu ne more biti neko dejstvo, ki (še) čaka na zapozneno verifikacijo. Nasprotno, resnično aktivno spoznanje je spoznanje, ki se progresivno verificira v vsakem trenutku, v vsakem od svojih (začasnih) dosežkov. »Spoznanje se mora verificirati na vseh svojih stopnjah, v vseh svojih elementih, v vsaki od svojih funkcij.«<sup>19</sup>

Čeprav je verifikacija sama na sebi v bistvu transcendenca dokaza, kot pravi Bachelard, se pravi, da terja referenco na neki red razlogov, ki je različen od tistega, ki verifikacijo pripravlja, pa to ne pomeni, da so ti razlogi situirani na neki drugotni ravni, ki je dosežena šele ko so razvite logične konsekvence in nakopičena dovolj številna izkustva. Če verifikacija ne bi bila na vseh ravneh in v vsakem trenutku odločilna komponenta spoznavanja realnosti, če bi bila zgolj neka presežna referenca, ki naknadno potrjuje neko gotovost, ne bi bilo mogoče pojasniti dejstva, da znanstveno spoznavanje v vseh svojih postopkih kaže in dokazuje svoj napredek. O verifikaciji torej ni več mogoče govoriti kot o nekem enkratnem dejanju, ki ga je mogoče izvršiti *en bloc* in ki z enostav-

16. *Études*, Vrin, Pariz 1970, str. 89.

17. *Le Nouvel esprit scientifique*, PUF, Pariz 1978, str. 177.

18. *Le Rationalisme appliqué*, PUF, Pariz 1975, str. 58.

19. *Essai sur la connaissance approchée*, str. 268.



nim, odločilnim da ali ne odpravi zmoto in razglasi resnico. Postopek oz. postopki, ki jih v znanstvenem mišljenju in eksperimentiranju lahko okarakteriziramo kot postopke verifikacije, je mogoče po Bachelardu natančno opisati kot operacije sukcesivnih aproksimativnih validacij.

Te operacije pa so inkorporirane v vse faze pojmovne dejavnosti ali, kot pravi Bachelard: »Vsako spoznanje mora biti zavesten napredek«. <sup>20</sup> Če je verifikacija nepogrešljiv moment na ravni vsakega posamičnega spoznanja, se pravi, če si spoznanje zasluži atribut znanstvenega, objektivnega spoznanja samo v primeru, ko je bilo progresivno oz. sukcesivno verificirano že na ravni vsakega akta, ki so spoznanja vodi, se moramo vprašati, kako je potem z verifikacijo teorije. Ali je potemtakem verifikacija neke teorije kot sistematično zaokroženega in povezanega sklopa spoznanj nepotrebna oz. odvečna? Bachelard, ki svojo epistemološko analizo hote usmerja na konkretno raven posameznega spoznanja v vsej njegovi posebnosti in vseh njegovih detajlih, o tem v *Eseju* eksplicitno ne razpravlja in samo iz kratkega odlomka lahko ugotovimo, da verifikaciji znanstvene teorije vendarle pripisuje posebno vlogo oz. jo opisuje kot posebno vrsto preizkusa ali izkustva: »Verifikacija neke teorije ni izkustvo kot so druga. Verifikacija je izkustvo, ki je postavljeno v konvergenco vseh poti sklepanja; je spodbujena točka stika realnega in racionalnega. Če uspe, spoznanje preneha biti deskripcija, katere karakteristike so empirične, da bi postalo spoznanje s hierarhiziranimi karakteristikami«. <sup>21</sup>

\*\*\*

Pojem zmote, korelativni pojem rektifikacije in pojem aproksimacije kot rezultanta prvih dveh sestavljajo Bachelardovo osnovno kategorialno »triado«, ki konceptualno konstituira epistemološko deskripcijo in eksplikacijo procesa produkcije znanstvenih spoznanj, znanstvene resnice in rasti znanstvenega vedenja nasploh. Globalni »tektonski« premik v filozofskem razumevanju znanstvene dejavnosti, tj. v pojasnitvi procesa znanstvenega spoznavanja in razvoja znanstvenega vedenja, doseže torej Bachelard, kot smo videli, najprej z radikalnim prevrednotenjem prav tistih pojmov, ki jih je filozofski diskurz praviloma poskušal izriniti iz svojega pojmovnega sestava, ki pa jih je s pridom izrabljal vsakič, ko je z njimi lahko relativiziral težo in zanesljivost znanstvenega vedenja in upravičeval lastne utemeljitvene intence. Brž ko pojmi kot so zmota, rektifikacija in aproksimacija zgubijo svoj negativni predznak in pejorativno konotacijo in postanejo – v Bachelardovi epistemologiji – ne samo nevtralni, temveč dosledno pozitivni, konstitutivni in temeljni koncepti, s katerimi je mogoče teoretsko ponazoriti bistvo in jedro znanstvene dejavnosti, tj. proces produkcije znanstvenih vednosti, tako v njeni aktualni kot tudi historični razsežnosti, je nujna posledica tega reforma same filozofije ali, bolje, reforma

20. *Op. cit.*, str. 268.

21. *Op. cit.*, str. 270.

njene pojmovne vsebine in kategorialnega ogrodja. v *Eseju* se to reformiranje filozofije kot vzporednica koncipiranja epistemologije šele začena. Bachelard ostaja namreč tako po formi kot tudi po vsebini deloma še ujet v tradicionalne okvire, vendar pa vseskozi že razvija nastavke za poznejšo radikalno kritiko.

Med pojmi, ki pri Bachelardu obdržijo osrednje mesto in pomen, čeprav jih pozneje pogosto niti ne eksplicira več, pa je gotovo koncept *aproksimacije*. Bachelardov *Esej o približnem spoznanju* se konča z epistemološko definicijo pojma aproksimacije, o kateri lahko rečemo, da pravzaprav v enem sklepnem stavku povzame bistvo njegove študije: »Aproksimacija je nedovršena objektivacija, toda je preudarna, plodna in v resnici racionalna objektivacija, saj se zaveda hkrati svoje nezadostnosti in svojega progressa.«<sup>22</sup> Samo če je in dokler je znanstveno spoznanje v svoji biti dojeta kot aproksimativno, tj. kot v principu nedovršeno, nesklenjeno, odprto za rektifikacijo, in le če je ta aproksimativnost dojeta kot pozitiven koncept, je torej mogoče teoretsko in racionalno pojasniti zgodovinskost znanstvenega vedenja, razvoj in širjenje okvirov spoznavanja in znanstveno resnico iztrgati golemu atemporalnemu formalizmu logike. Aproksimacija, približno spoznanje, kot vedno v principu odprta možnost teoretskega popravka, reorganizacije vedenja in modifikacije kategorialnih okvirov spoznavanja, je tisti osnovni »globinski« koncept, ki v Bachelardov epistemološki diskurz vpiše temporalno oz. zgodovinsko dimenzijo, ki proizvede koncept epistemološke oz. natančneje historične rekurence kot eksplikativni koncept zgodovine znanstvenega razvoja, in ki v zadnji instanci determinira na eni strani progresivnost znanstvene dejavnosti in razvoja, na drugi pa utemeljuje, toda na specifičen, kontinuirano suspenziven način sam epistemološki diskurz kot (samo)refleksijo tega procesa.



# Dispozicije

Bojan Borstner

**A**naliza lastnosti se mora nujno srečati z vprašanjem: Kaj so dispozicije<sup>1</sup>?  
Vzemimo klasični primer, ki ga najdemo že v Newtonovi *Optiki*:

*Lomljivost žarkov svetlobe je njihova dispozicija, da so lomljeni ali da se spremenijo smer njihovega gibanja, ko prehajajo iz enega v drugo transparentno telo ali medij.*

Najprej lahko ugotovimo, da pripisuje Newton lastnost lomljivosti svetlobnim žarkom tudi v primeru, ko se svetloba širi v vakuumu. Lomljivost je torej lastnost, ki jo svetlobni žarki posedujejo ne glede na to, v kakšnem mediju se širijo. Hkrati pa navaja pogoje (okolščine), ki morajo biti uresničeni, da pride do aktualizacije dispozicijske lastnosti. Iz Newtonove opredelitve lahko izpeljemo naslednjo trditev:

(A) *Dispozicija & Pogoji (Okoliščine) = Dejanskost<sup>2</sup>*

kar pomeni, da imamo v primeru svetlobnih žarkov in steklene prizme naslednjo situacijo:

(A') Svetlobni žarek & Prizma = Lom svetlobnega žarka v prizmi

Svetlobni žarek kot stvar, ki ima v skladu z Newtonovim zakonom dispozicijsko lastnost 'lomljivost', se je »povezal« (združil) s stekleno prizmo, ki je ravno tako stvar in poseduje dispozicijo, da lahko povzroči lom svetlobnega žarka. Tako imamo novo stvar (agregat, stanje stvari), ki poseduje določeno lastnost, ki pa ni več dispozicijska, ampak se manifestira v sami stvari.

(A'') Stvar x z dispozicijo P se »poveže« s stvarjo y z dispozicijo Q tako, da tvorita stvar z = x + y z lastnostjo R, ki je manifestirana.

- 
1. Ko govorimo o dispozicijah, upoštevamo razlikovanje med filozofskimi in psihološkimi dispozicijami. Psihološke dispozicije običajno posedujejo le tista bitja, ki imajo zavest, medtem ko filozofske dispozicije tipično posedujejo neživi predmeti. (Ko pravimo, da to velja običajno, tipično nikakor ne želimo zanikati možnosti, da filozofske dispozicije lahko posedujejo tudi živa bitja – človeka lahko raztopimo v žvepleni kislini, žive korale so krhke...) K prvim prištevamo dispozicije kot so: resnicoljubnost, modrost, razdražljivost...; k drugim pa trdnost, elastičnost, krhkost... Če se omejimo zgolj na filozofske dispozicije, potem se s tem izognemo kompleksu problemov, ki se nanašajo na zavest, mentalno, intencionalno...
  2. V tej zvezi se moramo vprašati, če velja ta trditev tudi v obratni smeri:

Dejanskost – Pogoji (Okoliščine) = Dispozicija

Kot bomo pokazali v nadaljni analizi, lahko tudi to trditev sprejmemo. Vendar pa se za sedaj še nismo opredelili do tega, ali je dispozicija realna lastnost, ali pa zgolj drugačen opis kategorialne osnove.

Predhodne ugotovitve so pokazale, da obstaja določena konceptualna povezava med stavkom, ki pripisuje dispozicijo neki stvari in določenimi pogoji, ki morajo biti udeleženi, da pride do manifestiranja dispozicije.

Dispozicije se izražajo s pomočjo dispozicijskih predikatov, kar nam omogoča, da lahko stvari v svetu delimo na tiste, ki posedujejo določeno dispozicijo in tiste, ki te dispozicije ne posedujejo.

### 1. Carnapov kriterij in (naravne) vrste

Carnap (1936) je v analizi predikatov ugotovil, da dispozicijski izrazi ne morejo biti definirani z uporabo tistih terminov, ki so že vključeni v opis pogojev in reakcij, ki so povezane z dispozicijami. Vzemimo določen predikat ' $P_3$ ', ki naj pomeni 'biti topljiv v vodi'. Sočasno pa imamo še predikata ' $P_1$ ' in ' $P_2$ ' tako, da ' $P_1(x,t)$ ' pomeni 'telo  $x$  je postavljeno v vodo v času  $t$ ' in ' $P_2(x,t)$ ' pomeni 'telo  $x$  se raztopi v vodi v času  $t$ '.

V skladu s tem bi lahko 'topljiv v vodi' definirali:

(a) ' $x$  je topljiv v vodi' pomeni, da vedno, ko je  $x$  potopljen v vodo, se  $x$  raztopi.<sup>3</sup>

V (a) je vključen pogojnik:

(p) če je neka stvar  $x$  potopljena v vodo, potem, če je  $x$  topljiva v vodi, se  $x$  raztopi v času  $t$  in  $x$  ni topljiva v vodi, če se v času  $t$  ne raztopi.<sup>4</sup>

Skladno z (a) in (p) lahko rečemo, da je topljiva v vodi tista stvar, ki je enaka (ali vsaj podobna v tem pogledu) stvarjem, ki so v vodi dejansko raztopljene.<sup>5</sup> V tem kontekstu se zastavlja vprašanje, če ni osnovna opredelitev dispozicij prestrogo vezana na termin naravna vrsta.

Če sledim Quinu, potem obstaja določena povezava med subjektivnim pogojnikom in naravno vrsto. Na eni strani imamo 'če bi  $x$  bil v vodi, potem se bi raztopil' in na drugi strani izraz, ki označuje vrsto 'vsaka vrsta, ki zaobsega vse stvari, ki se, če so v vodi, raztopijo, zaobsega tudi  $x$ '. Tisto, kar bi naj povezovalo neko množico stvari v določeno (naravno) vrsto, bi naj bila lastnost, da so topljive v vodi. Vendar je to vsekakor premalo. Če bi naj bilo res, da so dispozicije določene s pomočjo naravnih vrst, potem bi v primeru topljivosti to pomenilo, da takrat, ko poznamo mehanizem topljivosti, ki bi ga naj zagotovila znanost, lahko zadovoljivo definiramo dispozicijske termine in jih tudi uporab-

3. Formaliziran zapis, ki predstavlja prirejen Carnapov simbolizem, te definicije je:

$P_3(x)(t) / P_1(x,t) \rightarrow P_2(x,t) /$

4.  $(x)(t) / P_1(x,t) \rightarrow (P_3(x)P_1(x,t)) /$

5. Quine uporabi to spoznanje na primeru naravne vrste:

»... tisto, kar opredeli neko stvar kot topljivo, čeprav ni nikoli potopljena v vodo, je to, da je iste vrste kot stvari, ki so bile dejansko raztopljene ali se bodo raztopile; je slična (similar) tem. ... Stvar je topljiva, če vsaka vrsta, ki je dovolj široka, da zaobseže vse aktualne žrtve topljivosti zaobseže tudi to.« (Quine, 1969, 130)



ljamo. Toda že samo osnovnošolsko poznavanje kemije nam pokaže, da sam mehanizem topljivosti ni tako enoznačen kot bi želeli.

Vzemimo dve različni vrsti stvari – sladkor in kuhinjsko sol. Obe sta topljivi v vodi. Kemik bi dejal, da sol kot elektrolit pri raztapljanju v vodi oddaja toploto, medtem ko sladkor, ki ni elektrolit, absorbira toploto v procesu raztapljanja; pri enem procesu molekule razpadajo, vtem ko pri drugem ne;... Torej tam, kjer smo bili prepričani, da je zgolj ena (naravna) vrsta, imamo dve vrsti. Hkrati pa lahko ugotovimo, da lahko posamezna stvar preide iz ene v drugo naravno vrsto, ker se spremeni njena kemijska struktura.<sup>6</sup> Iz tega izhaja, da enakost naravne vrste nikakor ne more biti zadostna za enakost dispozicije – dispozicije ne moremo definirati v terminih naravne vrste.

## 2. Rylov fenomenalizem

Rylovo izhodišče predstavlja teza:

*Posedovati dispozicijsko lastnost ni biti v posameznem stanju, niti ne v posamezni spremembi, ampak je biti nagnjen k posameznemu stanju ali k posamezni spremembi, kadar je izpolnjen specifični pogoj.* (Ryle 1949, 43)

Če analiziramo to izhodiščno pozicijo, potem lahko ugotovimo, da Ryle trdi, da je pripisovanje dispozicije določeno s posameznim pogojnikom (ali skupino pogojnikov), ki ga mora stvar izpolnjevati (zadovoljevati), da ji utemeljeno lahko pripišemo dispozicijo. Ko govorimo o dispozicijah, ne izrekamo ničesar kategoričnega o stvareh.<sup>7</sup>

Vzemimo tipičen primer dispozicije – krhkost stekla:

- (i) kos stekla je krhek
- (ii) trditi (i) ne pomeni ničesar drugega kot:
  - če je ta kos stekla kadarkoli udarjen s trdim predmetom (z zadostno močjo)
  - če je vržen (z zadostno močjo) na trdno podlago
  - potem se bo ta kos stekla razbil

Dispozicijski stavki bi naj bili »zakonoliki« stavki:

- (i) zakon je, da 'udarjanju določene vrste stekla (s primerno močjo) vedno sledi razbitje stekla'
- (ii) kos stekla – a – je te vrste
- (iii) torej, a je krhek.

kar pomeni, da lahko zaradi tega izpeljemo sklep o njih tudi v primeru protidejstvenih pogojnikov. Trditev, da je a krhek je upravičena, ker jo lahko uvrstimo med tiste stavke, katerim utemeljenost zagotavlja zakon. Kljub tej jasni razmejitvi je vprašljivo, če je ravno to razlikovanje – 'zakonoliki' in 'nezako-

6. »Kristusu bi ne bilo potrebno dodati alkohola ali uničiti vodo, da bi lahko ustvaril vino *ex nihilo*; lahko bi samo spremenil kemijsko naravo iste materije.« (Mellor 1974, 57)

7. »Dispozicijski stavki niso niti poročilo o opazovanih ali opazljivih stanjih stvari, niti niso poročilo o neopazanih ali neopazljivih stanjih stvari.« (Ryle 1949, 125)

noliki' stavki – tisto, ki zagotavlja osnovo za dejansko opredelitev dispozicij. Problem je v tem, da v skladu z Rylovo opredelitvijo, ne moremo ločevati med kosom stekla, ki dejansko je krhko, in kosom, ki je zgolj videti krhko, če imata vse fenomenalne lastnosti enake. V bistvu izhaja ta problem iz dejstva, da nikakršen dogodek, če dosledno interpretiramo Ryle, ne more povzročiti tega, da bi kos stekla postal (prenehal biti) krhek.

Ryle bi lahko odgovoril, da predstavlja taka interpretacija slepo ulico, ker zavestno spregleda razlikovanje med univerzalnimi in posameznimi (partikularnimi) dispozicijami. Toda pri tem tudi Ryle sam ni dosleden, saj niti ne poskuša odgovoriti na vprašanje, kaj dela steklo krhko, če je ali če ni udarjeno s trdim predmetom.

Ontološko vprašanje je še mnogo pomembnejše, če analiziramo partikularne dispozicije.<sup>8</sup> Uporabimo Rylova primera (1949, 113-114):

- (a) moški je kadilec cigaret
- (b) krava je prežvekovalka

Če je 'biti kadilec cigaret' dispozicija, potem mora skladno z Rylovo pozicijo zadovoljevati določen (skupino) pogojnik:

»'On kadi cigareto sedaj' ne trdi iste vrste stvari kot 'on je kadilec cigaret', toda dokler niso stavki, ki so podobni prvemu, resnični, tako dolgo stavki, podobni drugemu, ne bi mogli biti resnični.« (Ryle 1949, 113)

Ryle zagovarja tezo, ki jo E. Priorjeva opredeljuje kot neradikalni aktualizem,<sup>9</sup> na eni strani pravi, da dispozicije obstajajo, vendar hkrati trdi, da dispozicije nimajo (kategorialne) osnove. Vzemimo, da je res, da dispozicije obstajajo. Toda, kaj je osnova za trditev, da je (a) res dispozicija? Če je 'biti kadilec cigaret' dispozicija, potem mora zadovoljevati protidejstveni pogojnik neodvisno od tega ali je bila ta dispozicija kadarkoli manifestirana. Toda Ryle pravi, da je stavek 'on je kadilec cigaret' pogojen s stavkom 'on kadi cigareto sedaj'.<sup>10</sup> Če ni

8. Pri tem moramo poudariti, da Ryle trdi, da so kognitivni glagoli tipa 'vedeti', 'verjeti', 'razumeti', glagoli hotenja tipa 'želeli', 'nameravati', 'bati'... dispozicijski, kar pomeni: če hočemo nekemu pripisati 'želi nekaj, ve nekaj...', potem pomeni to, da jim pripisujemo partikularno dispozicijsko lastnost – torej pravimo o njih, kaj bi ali kaj bi lahko želeli, mislili, rekli... če bi bili izpolnjeni določeni pogojniki.

9. »Za nek a vrste K je možno, da naredi F samo, če ta posameznik dejansko naredi F v nekem času.« (Prior 1985, 16)

10. Primerjajmo Rylov primer z osnovnim primerom:

(i) Kos stekla – a – je krhek.

(i) lahko interpretiramo:

– ta kos stekla je krhek, ker ima specifično molekularno strukturo, ki ima posebno vzročno vlogo. (realistična interpretacija)

Ta interpretacija bi lahko bila vprašljiva, če si zamislimo svet, v katerem bi noben kos stekla bil nikoli razbit – dispozicijska lastnost 'krhkost' ne bi bila nikoli manifestirana. Ali je v tem svetu potem steklo še vedno 'krhko'? Če ostanemo pri humovski interpretaciji, da je zakonitost zgolj pravilnost, potem v svetu, v katerem ni dispozicija nikoli manifestirana – ni nobene dogodka udarjene stvari, ki se lomi – ne more biti niti zakona, ki bi lahko urejeval take



uresničen drugi, potem ne more biti uresničen niti prvi, kar pa pomeni, da je dispozicija določena z uprimerjanjem – z aktualizacijo lastnosti v določenem svetu, kar pa je v nasprotju z Rylovim izhodiščem.<sup>11</sup>

Rylov fenomenalizem pride še bolj do izraza v primeru (b). 'Biti prežvekovalc' je povezano s specifičnostjo prebavnega sistema pri določenih vrstah živih bitij. Sama lastnost je veliko bliže lastnostim – 'biti tristraničen', 'biti trikoten'... kot pa 'biti krhek', 'biti topljiv'... To razlikovanje ni arbitrarno kot izgleda na prvi pogled, ampak je utemeljeno v sami osnovi dispozicij. Ko analiziramo 'krhkost' pri različnih predmetih, lahko ugotovimo, da sicer res 'krhkost a-ja' ima osnovo ravno tako kot jo ima 'krhkost b-ja'. Toda to ne pomeni, da je to enaka osnova. Medtem ko v primeru 'biti prežvekovalc' ne moremo trditi, da je neka žival prežvekovalc, če nima posebne vrste prebavnega sistema – 'biti prežvekovalc' ima eno osnovo, kar pa za druge dispozicije ne moremo trditi. Iz tega izhaja, da Rylova opredelitev 'biti prežvekovalc' kot dispozicije ni upravičena.

dogodke. Ker ni neinstanciranih zakonov, ne morejo obstajati nemanifestirane dispozicije. Obstaja še možnost, da sprejmemo tezo, da so naravni zakoni kontingentne resnice – torej potrebujejo tvorce resnice, ki zagotavljajo njihovo resničnost. Toda v tem primeru smo v okviru teorije o zakonih narave kot relacije med univerzalijami (lastnostmi), kar nas vodi k priznanju nujnosti kategorialne osnove za dispozicijske lastnosti:

»... ne obstaja nikakršna potreba za postuliranjem nečesa drugega kot zgolj intrinzičnih kategorialnih lastnosti (na primer molekularne strukture in gibanja), katere, ko delujejo vzajemno, vodijo vzročno do različnih rezultatov... take intrinzične moči so precej jasno produkti metafizičnega dvojnega pogleda: najprej so vzročni procesi, ki naj bi pojasnili, gledani znova pa so nekaj latentnega v stvari, kar vstopa v te procese.« (Mackie 1977, 102-103)

Dispozicijske lastnosti so torej supervenientne na kategorialnih lastnostih in vzročnih zakonih (procesih). Iz tega izhaja, da je kos stekla tudi v svetu, v katerem nikoli ni bilo manifestacije 'krhkosti', krhek – dispozicijska lastnost ni določena z njeno manifestacijo.

11. »Posedovati dispozicijsko lastnost ni niti v posameznem stanju, ali biti podvržen določeni spremembi; to je biti nagnjen do biti v določenem stanju ali biti podvržen določeni spremembi takrat, ko je posamezni pogoj izpolnjen.« (Ryle 1949, 43)

»Reči, da oseba ve nekaj, ali ima aspiracijo, da bi bila nekaj, ni trditi, da je on v določenem trenutku v procesu delovanja ali podvržen nekemu procesu, ampak da je zmožen narediti določene stvari, ko se pojavi potreba...« (Ryle 1949, 116)

Ko Ryle trdi, da se dispozicije ločujejo od drugih lastnosti, vedno opozarja na funkcijo nematerialnega (protidejstvenega) pogojnika (ali množice teh pogojnikov) – zahteva po kriteriju razlikovanja se izpolnjuje z ekvivalenco med materialnimi pogojniki (in njihovega zadovoljevanja) ter »minimalnim pripisovanjem dispozicijskega« (Mackie 1973).

(i) 'Predmet a je krhek.'

Če vzamemo (i) kot primer za minimalno pripisovanje dispozicijskega, potem mislimo s tem zgolj to:

(ii) Če je a udarjen (v času  $t$ ) s trdim predmetom, potem se razbije (v času  $t_1 = (t + dt)$ ).

(iii) Če bi a bil udarjen (čeprav ni) (v času  $t$ ) s trdim predmetom, potem se bi razbil (v času  $t_1 = (t + dt)$ )

Minimalna opredelitev dispozicije ne potrebuje opredelitve osnove (baze), vendar pa ne izključuje možnosti, da taka osnova obstaja.

Dodatno težavo v Rylovi definiciji dispozicijskih lastnosti povzročajo primeri, ko imamo lastnost, ki bi (ali dejansko) zadovoljevala več pogojnikov. Če imamo dispozicijsko lastnost  $D$ , ki zadovoljuje dva različna pogojnika, potem bi morali dejansko imeti dve dispozicijski lastnosti  $D_1$  in  $D_2$ , ker je opredelitev obstoja dispozicije določena s posameznim (ali množico) pogojnikom. Ryle ločuje med dispozicijami, katerih aktualizacija je (skoraj) uniformna in tistimi, katerih aktualizacija ima mnogo (neomejeno) različic – »mnogi dispozicijski koncepti so določujoči (determinable) koncepti.« (Ryle 1949, 43) Ravno v tem pa je srčika problema. Če Ryle opredeli neko dispozicijo kot 'določujoč koncept', hoče s tem preseči nevarnost, da bi se število dispozicijskih lastnosti povečevalo brez razloga,<sup>12</sup> vendar s tem nasprotuje lastnemu izhodišču za določanje dispozicij. Tako dolgo dokler sprejemamo trditev, da je dispozicija določena z izpolnjevanjem pogojnika, je sam pojem dispozicije, ki ima lahko različne manifestacije, protisloven, ker bi hkrati imeli kot določujoč odnos en pogojnik = ena dispozicija in več različnih pogojnikov = ena dispozicija.

To analizo lahko zaključimo z ugotovitvijo, da fenomenalizem Rylovega tipa ne uspe pojasniti problema dispozicij in njihovega razlikovanja od drugih lastnosti, ker v principih razlikovanja ne upošteva same osnove dispozicij.

### 3. Osnove dispozicij

Vprašanje osnove dispozicij lahko razdelimo na dve podvprašanji:

- (i) vprašanje vmestitve – lokacije dispozicijske osnove
- (ii) vprašanje narave (značilnosti) dispozicijske osnove

Vprašanje vmestitve dispozicijske osnove je v tesni povezavi z Aristotelovo izjavo, ki jo pripisuje Megarski šoli:

*... da stvar lahko deluje le, ko deluje in ko ne deluje, ne more delovati.* (Aristotel, Met. 1046b29-30)

#### 3.1 Megarski aktualizem

Megariki bi naj skladno z Aristotelovim pripisovanjem zanikovali obstoj neaktualiziranih možnosti:

*...tisti, ki ne gradi, ne more graditi... človek ne bo graditelj dokler ne gradi (ker je za biti gradbenik biti zmožen graditi) in tako tudi za druge spretnosti.* (Met. 1046b34-35)

Če bi sprejeli megarsko pozicijo, ki pa je absurdna kot trdi Aristotel, bi to pomenilo, da:

*... je tisti, ki je osiromašen potencialnosti, nezmožen; tisti, ki se ne primeri, nezmožen primerjanja; toda tisti, ki pravi o tem, ki je nezmožen primerjanja,*

12. »Ko je predmet opisan kot trd, pri tem ne menimo zgolj, da bi bil odporen na deformacijo; menimo tudi, da bi oddal oster zvok, če bi bil udarjen, da bi povzročil bolečino v nas, če bi prišli v oster stik z njim, da bi se prožni objekti odbili od njega in tako naprej v neskončnost.« (Ryle 1949, 43)



*da je ali da bo, bo rekel to, kar je neresnično; ker to je tisto, kar nezmožnost pomeni. Torej ti pogledi izključijo gibanje in nastajanje. Ker tisti, ki stoji, bo vedno stal in tisti, ki sedi, bo vedno sedel; če sedi, potem ne bo vstal; ker je tisti, ki ne more vstati, nezmožen vstajanja.* (Met. 1047a11-17)

Aristotelov argument proti megarski poziciji lahko formuliramo:

- (i) če je megarska pozicija resnična, potem v svetu ni gibanja in spreminjanja.
- (ii) v svetu je gibanje in spreminjanje
- (iii) ker je v svetu gibanje in spreminjanje, je megarska pozicija (radikalni aktualizem) zmotna.

Megarski odgovor na Aristotelove pripombe bi bil:

- (i) megariki ne zanikajo, da nekaj lahko deluje takrat, ko deluje.
- (ii) v času, ko nekaj ne deluje, ne obstaja niti gibanje niti spreminjanje.
- (iii) če nečesa ni, potem to ne potrebuje pojasnitve.

Megariki torej ne zanikajo tisto, kar jim pripisuje Aristotel, možnosti, ampak zanikajo, da bi možnost lahko obstajala ne da bi nekaj dejansko delovalo. Dejstvo, da takrat, ko nekaj deluje, vstaja, gradi,... ne izključuje dejstva, da nekaj 'lahko' deluje, vstaja, gradi.... S tem se nikakor ne izključuje gibanje in spreminjanje kot bi to rad prikazal Aristotel, ampak se izključi le potreba po pojasnjevanju gibanja in spreminjanja takrat, ko spreminjanja in gibanja v svetu ni. Megarska pozicija vključuje le prepričanje, da ničesar nima moči, da bi delalo nekaj, česar dejansko (aktualno) ne dela.

Analizirajmo, kaj to pomeni za naslednja primera:

- (a) Včeraj sem splezal po mavrici do Lune
- (b) Včeraj sem preplezal severno steno Lotseja

Brez pretiranega miselnega napora lahko ugotovimo, da sta obe izjavi napačni, vendar obstaja med njima pomembna razlika. Po mavrici ne morem splezati ne glede na to, kaj bi se v svetu zgodilo – tak dogodek je nemogoč, ker je v nasprotju z naravnimi zakoni.<sup>13</sup> Toda v drugem primeru vidimo da, čeprav včeraj nisem preplezal severne stene Lotseja, ta dogodek ni nemogoč, ampak, da le niso bili izpolnjeni določeni pogoji, ki bi omogočili, da se bi ta dogodek primeril.<sup>14</sup> Razlikovanje, o katerem govorimo v tej situaciji, je utemeljeno na dejstvu, da ljudje plezajo v gorah vsak dan in da mnogi med njimi tudi preplezajo posamezne stene,<sup>15</sup> medtem ko po mavrici še ni plezal nihče, niti ne moremo

13. Ko pravimo, da je nek dogodek (stanje stvari) v nasprotju z zakonom (zakoni) narave, trdimo le, da se tak dogodek ne more primeriti ne glede na to kakšne so okoliščine – tak dogodek je fizikalno nemogoč. Nek dogodek d je fizikalno nemogoč, če je fizikalno nujno, da se d ne pojavi.

14. V tem primeru govorimo o fizikalni možnosti, da se nekaj dogodi: Dogodek d je fizikalno možen takrat, ko ni fizikalno nujno, da se d ne primeri.

15. Ob tem moramo priznati, da je severno steno Lotseja (do slej) preplezal le Tomo Česen, vendar to nikakor ne zanikuje možnosti, da bi to steno preplezali tudi drugi alpinisti (in morda tudi jaz sam).

pričakovati, da bi to počeli v prihodnosti. Dogodek a je nemogoč, medtem ko je dogodek b možen, čeprav se ni primeril. Ravno to pa je tisto, česar zagovorniki megarske pozicije ne morejo sprejeti – protidejstveni pogojniki, ki so povezani z dispozicijskim lastnostmi, izražajo obstoj možnosti v drugem (b) primeru, nikakor pa ne v prvem (a) primeru. Ali kot pravilno ugotavlja E. Prior:

*Megarik zavrača... spoznanje o različnih smislih 'možnega'. Toda obstaja dober razlog, da mislimo, da obstaja taka distinkcija. Torej bi naj megarsko pozicijo zavrnil. (Prior 1985, 14)*

### 3.2 Armstrongova pozicija

V prejšnjem poglavju smo ugotovili, da megarska pozicija enači dispozicijsko osnovo s kompleksom vseh pogojev, ki so nujni za manifestacijo določene dispozicije. Toda s tem se izgubi razlikovanje znotraj 'možnega', čeprav je hkrati sama lokacija dispozicijske osnove jasno opredeljena. Ravno to pa je tisto, kar poskuša razviti D. Armstrong v analizi prepričan kot stanj.

Vzemimo izhodiščni primer:

(i) Ta kos stekla – a – je krhek

(ii) v (i) je vključen naslednji protidejstvenik:

Če bi bil ta kos stekla primerno udarjen, potem bi ta udarec povzročil, da bi se ta kos stekla razbil.

Dodajmo k temu še drugi kos stekla, ki ima fenomenalne lastnosti enake kot prvi kos, vendar trdimo:

(iii) Ta kos stekla – b – ni krhek.

Ali lahko analogno s prvim primerom trdimo tudi:

(iv) v (iii) je vključen naslednji protidejstvenik.

Če bi bil ta kos stekla primerno udarjen, potem bi ta udarec ne povzročil, da bi se ta kos stekla razbil.

Če hočemu upravičiti razlikovanje, potem moramo najprej dopustiti, da bi oba stavka ((i) in (ii)) lahko bila (sta) resnična, kar pa pomeni, da bi moralo v svetu obstajati nekaj, kar dela te stavke resnične. Obstajala bi naj ontološka osnova – *ustvarjalci resnice*, ki utemeljujejo razlikovanje med prvim in drugim kosom stekla.<sup>16</sup>

Armstrongova premisa je torej, če dispozicije nimajo nedispozicijske osnove, potem nimamo podlage za to, da bi sploh lahko govorili o dispozicijah. Na drugi strani pa zastopniki fenomenalizma, kot smo pokazali prej, zagovarjajo le možnost, da obstaja kontingentna korelacija z nedispozicijsko lastnostjo, ki bi

16. »Preučimo neko resnično kontingentno propozicijo in si predstavljajmo, da je neresnična. Avtomatično si moramo predstaviti neko razliko v svetu. ... vendar se ne trdi, da za vsako različno resnično kontingentno propozicijo obstaja nekaj različnega v svetu, kar dela propozicijo resnično.« (Armstrong 1973, 11)

Vloga ustvarjalcev resnice v realistični teoriji lastnosti pojasnjujemo v posebnem poglavju.



lahko bila uporabljena za sodbo, če je nek kos stekla krhek. Toda, zahteva po analizi dispozicij vključuje tezo, da takrat, ko opredeljujemo kontingentno relacijo med krhkostjo in drugimi lastnostmi nezdobljenega kosa stekla, moramo biti sposobni opredeliti nekaj kot krhko neodvisno od uprimerjanja. Iz tega sledi: nujno je, da obstaja dispozicijska osnova, ki je po naravi nedispozicijska.

### 3.2.1 Mellorjeva kritika Armstronga

Mellor (1974) trdi, da je Armstrong storil napako v sklepanju. Na eni strani bi naj trdil, da nedispozicijska osnova mora obstajati, toda, da je neka lastnost res ta osnova, bi naj bila kontingentna stvar. Na drugi strani pa naj bi trdil, da je zato, da posamezen kos stekla opredelimo kot krhek, potrebno vedeti, katera lastnost dejansko je osnova za krhkost:

*Armstrongova napaka je njegovo molčeče sklepanje od nujne eksistence korelacije na obstoj nujne korelacije. To notorično ne sledi in vsekakor nasprotuje prejšnjemu Armstrongovemu vztrajanju na kontingentnosti kategorialne osnove dispozicij. ... Kontingentne sodbe identitete so bile napadane na osnovah teze, da je sodba identitete, če je resnična, nujna. ... Armstrongov argument proti Rylu bi lahko rešili, če bi vzeli, da je identifikacija dispozicije z njeno nedispozicijsko osnovo nujna in ne kontingentna. Toda te sodbe identitete, celo če so nujne, niso spoznavne apriori. Toda Armstrongov argument rabi ravno to. (Mellor 1974, 61)*

Zagovornik armstrongovske pozicije bi lahko odgovoril z naslednjim primerom:

- (i) Pred nami je kos stekla, ki smo ga (primerno) udarili z železnim kladivom.
- (ii) Kos stekla se je razbil.
- (iii) V procesu, ki smo ga opisali, se je manifestirala dispozicijska lastnost tega kosa stekla – krhkost.

Ta opis primera lahko nadomestimo z vzročnim opisom, kjer upoštevamo tri stvari – naravo vzroka, naravo okoliščin, v katerih vzrok deluje in naravo stvari, na katero vzrok deluje:

- (i) Udarec z železnim kladivom = vzrok
- (ii) Kos stekla ni bil primerno zavarovan = okoliščine
- (iii) Kos stekla je krhek = dispozicija
- (iv) Razbiti kos stekla = posledica
- (v) Udarec z železnim kladivom + neprimerna zavarovanost + krhek kos stekla = razbiti kos stekla  
(Določen vzrok + določene okoliščine + dispozicija = določena posledica)

Če bi v prejšnjem primeru prišlo do spremembe v naravi vzroka ali pa v naravi okoliščin, bi kos stekla še vedno ohranil lastnost, ki se je takrat manifestirala,

medtem ko bi sedaj ostala nemanifestirana.<sup>17</sup> To pomeni, da je dispozicijska osnova intrinzična – nerelacijska – kos stekla je krhek ne glede na dejstvo:

- (a) (i) da ni bil udarjen z železnim kladivom
- (ii) da ni bil primerno zavarovan
- (b) (iii) da ni bil udarjen z železnim kladivom
- (iv) da je bil primerno zavarovan
- (c) (v) da je bil udarjen z železnim kladivom
- (vi) da je bil primerno zavarovan

»Posejovanje dispozicije mora biti torej odvisno od nerelacijske lastnosti stekla.« (Armstrong 1973, 12)

Nerelacijska – intrinzična lastnost, ki je osnova za dispozicijo, je opredeljena v tej interpretaciji kot vzročna lastnost. Če intrinzična lastnost ne bi bila vzročna lastnost, potem bi ob dispozicijski osnovi potrebovali še neko dodatno lastnost

17. Primerjaj Armstrong (1973, 12) in Prior (1985, 44). Ob tem moramo poudariti, da ne sprejemamo teorije, ki definira vzročnost kot neko vrsto »nujne zveze« – vzrok je nujni pogoj za posledico. Vzrok ni niti zadostni niti nujni pogoj za posledico. Vzročnost – je za razliko od zakonov narave – lokalna podoba para vzrok-posledica. Kar dela neko stvar za vzrok neke druge stvari, je pogojeno zgolj z naravo vzroka, posledice in transakcije, ki se pojavi med njima. Vzročnost je dvomestna relacija, ki je nujno asimetrična:

Če  $SOA_1$  povzroči  $SOA_2$ , potem ne more biti, da bi  $SOA_2$  povzročilo  $SOA_1$ . Ravno v tem se vzročnost ločuje od nomične nujnosti:

(i) zakon je da 'Karkoli ima lastnost P ima tudi lastnost Q'.

(ii) (i) ne izključuje možnosti, da obstaja tudi zakon 'Karkoli ima lastnost Q ima tudi lastnost P'. (Če to ne bi bilo možno, potem ne bi bilo možno, da bi nek pogoj bil hkrati vzročno nujen in zadosten pogoj za neko drugo stvar.)

(iii) Če je imeti lastnost P vzročno zadostno za imeti lastnost Q, potem mora to 'Karkoli ima lastnost P ima tudi lastnost Q' biti zakon.

(iv) Če je imeti lastnost P vzročno nujno za imeti lastnost Q, potem mora to 'Karkoli ima lastnost Q ima tudi lastnost P' biti zakon.

(v) Če je imeti lastnost P hkrati vzročno nujno in zadostno za imeti lastnost Q, potem mora to 'Nekaj ima lastnost P če ima lastnost Q' biti zakon.

(vi) Torej, nomična nujnost ne more biti asimetrična.

Vzročna nujnost:

(i) Če je imeti lastnost P vzročno zadostni pogoj za imeti lastnost Q, potem imeti lastnost Q ne more biti vzročno zadostni pogoj za imeti lastnost P.

(ii) Če je imeti lastnost P vzročno nujni pogoj za imeti lastnost Q, potem imeti lastnost Q ne more biti vzročno nujni pogoj za imeti lastnost P.

(iii) Če je imeti lastnost P vzročno zadostni pogoj za imeti lastnost Q, potem, če je imeti lastnost Q zadostni pogoj za imeti lastnost P, morata biti (sta) lastnosti P in Q identični.

(iv) Vzročnost (vzročna nujnost) je nujno asimetrična.

Ko govorimo o vzročnosti (dvomestni relaciji), ki je nujno asimetrična, je ne smemo zamenjati z vzročnimi zakoni. Vzročnost je lokalna relacija in je osnova za vzročne zakone – vzročni zakoni vsebujejo posplošitve vzročnih relacij – so resnični (veljajo), ker obstaja vzročna relacija. Vzročni zakoni so globalni – zadevajo svet kot celoto, vendar niso nujno asimetrični kot je vzročna relacija.



– moč, če uporabimo Harrejevo (1975) terminologijo, ki je lahko opisana le na dispozicijski način – kot lastnost katere esencialna narava je, da presega korespondentne manifestacije. Odnos med manifestirajočima se vzrokom in posledico je možno razumeti le, če sprejmemo tako pojmovano intrinzično lastnost – moč. Vendar je postuliranje še dodatne intrinzične lastnosti popolnoma nepotrebno.

Vzemimo predmet, ki ima to posebno moč, vendar je ne manifestira. Ta lastnost naj bo nekategorialna – naj torej kaže na kategorialno manifestacijo moči, vendar pa ta manifestacija ne (ni in ne bo) obstaja. V bistvu bi naj ta lastnost kazala čez sebe na nekaj, kar ne obstaja. To bi bila zelo čudna pozicija, ki jo je le malokdo pripravljen zagovarjati. Na drugi strani pa: če manifestacija obstaja, potem je sama moč odvečna in predstavlja metafizično vzeto dvojen pogled na same vzročne procese v naravi, ker moč je že vzročni proces, ki pa je viden kot nekaj latentnega v stvari, kar bi naj vstopalo v vzročni proces. Če bi to bilo res, potem bi morali za vsak vzročni proces postulirati tako moč, ki je nekaj latentnega<sup>18</sup> v stvari in ki se relevantno vključuje v same vzročne procese. Na ta način bi zgolj proizvajali nove bitnosti (v ontološkem smislu) brez pravega razloga, kar je v nasprotju z ekonomijo mišljenja – zakaj naj bi proizvajali dodatne bitnosti, če lahko pojasnimo vzročne odnose, vzročno vedenje zgolj s pomočjo kategorialnih lastnosti posameznih stvari in njihovega medsebojnega učinkovanja<sup>19</sup> – dispozicije, zmožnosti in moči zgolj superveniirajo na čisto kategorialnih lastnostih.<sup>20</sup>

18. V tem primeru bi lahko vzročnost definirali kot odnos med tipi stanj stvari – en tip stanja stvari naj bi bil vzročno zadosten (nujen) za zagotavljanje eksistence stanja stvari nekega drugega tipa, vendar je taka interpretacija vprašljiva, ker predpostavlja:

- da je vzročnost globalna in ne lokalna relacija
- da lahko je (ni)latentna moč inicirajoči vzrok

19. Ilustrirajmo to z naslednjim primerom:

- (i) Ljudje uživajo opij.
- (ii) Ljudje zaspijo.
- (iii) Opij poseduje uspavalno moč.

To bi lahko interpretirali armstrongovsko tako, da ima opij lastnost, ki je za sedaj še res neznan, vendar v bistvu ni nespoznavna in ki takrat, ko je v interakciji s človeškimi telesi, vzročno proizvede spanje. Neznana lastnost je uvedena na dispozicijski način, vendar s tem še ne zagotavlja pojasnitve, zakaj ljudje zaspijo, ko uživajo opij, ampak zgolj »zagotavlja mesto za pravo pojasnitev, ki bi bila dana, če bi bila neznan lastnost in mehanizem vzročnega procesa ... bolj eksplicitno opisana.« (Mackie 1977, 106)

20. Ugotovimo lahko, da to velja za deterministični in indeterministični svet:

(Determinizem)

- (i) Če bi a bil (primerno) udarjen (s trdim predmetom) v času  $t_1$ , potem se bi a razbil v času  $t_2$  ( $t_1 < t_2$ )
- (ii) a je bil udarjen v času  $t_1$
- (iii) a se je razbil v času  $t_2$

Deterministični svet, v katerem imamo ta primer je tak, da so zakoni narave v njem enaki tistim v našem (aktualnem) svetu. Če to velja, potem bo v tem svetu določeno, da:

### 3.3 Narava dispozicijske osnove

Ali so s tem dispozicije enostavno odvečne, čeprav dobijo upoštevanja vredno (znanstveno utemeljeno) osnovo kot trdi Quine?<sup>21</sup>

Znova si oglejmo klasični primer:

- (i) a (kos stekla) je krhek
- (ii) (i) vključuje protidejstvenik 'če bi bil a (primerno) udarjen s trdim predmetom, potem se bi a zdrobil'
- (iii) a je (primerno) udarjen s trdim predmetom
- (iv) a se zdrobi v  $t_2 > t_1$

Če obstaja osnova, potem mora ta osnova (npr. mikrostruktura stekla) sočasno vključevati v dispozicijski opis tudi dejstvo, da je krhek tisti kos stekla, ki se dejansko zdrobi (če je primerno udarjen), čeprav izgleda kot da ne bi bilo nikakršne povezave med tem, da je možnost zdrobitve med drugim odvisna od primerne udarca s trdim predmetom, in tem, da je kos stekla krhek.

- (iv) a se razbije
- (v) a se ne razbije

Če velja (v), potem je seveda jasno, da a ni krhek. Če pa velja (iv), potem bo obstajal v tem svetu vzročno zadostni predhodni pogoj, ki je operativen v proizvodnji drobitve, kar izhaja iz samega determinizma. Torej, če je a krhek in če je determinizem resničen, potem v tem svetu mora biti vzročna osnova, ki je operativno odgovorna za to, da se a razbije.

(Indeterminizem)

- (i) Če bi bil a (primerno) udarjen (s trdim predmetom) v času  $t_1$ , potem bi bilo verjetno (verjetnost ima določeno vrednost), da bi se zdrobil v času  $t_2$ .
- (ii) a je bil (primerno) udarjen času  $t_1$
- (iii) verjetno je, da je a zdobljen v času  $t_2$

V tej interpretaciji predpostavljamo teorijo nagnjenja (propensity), ki je aktualna lastnost objektov, vendar je hkrati konceptualno povezana s tistim, kar označujemo kot kategorialno osnovo in tistim kar označujemo kot dispozicijo. Lastnost – imeti nagnjenje 0,9, da se razbiješ v času  $t_2$ , če si primerno udarjen s trdim predmetom v času  $t_1$  – je konceptualno povezana z dispozicijo krhkost, vendar hkrati tudi z ustvarjalcem resnice za to dispozicijo – kategorialno lastnost.

21. Ko Quine pojasnjuje dispozicijo 'topljev v vodi' trdi, da je to nekaj, kar spada v območje kemije – dispozicijska lastnost 'topljev v vodi' se izrazi s pomočjo »kemijskih terminov, to je v izrazih kemijske kompozicije.... Ko smo enkrat zmožni legitimirati dispozicijski izraz z definiranjem relevantnih sličnostnih kriterijev, smo sposobni spoznati mehanizem dispozicije in tako zaobiti sličnost.... v teh primerih so dispozicijski izrazi ... respektabilni in v principu odvečni. ... Na splošno lahko vzamemo kot posebni znak zrelosti veje znanosti, da ne potrebuje več nereducibilnega pojma sličnosti in vrste.« (Quine 1969, 137-38)

Quine je torej prepričan, da lahko znanstvene teorije dajo resničnostne pogoje za posamezne dispozicije in jih tako delajo za respektabilne in odvečne hkrati. Toda, če je tisto, kar dela dispozicijo razvpito (upoštevanja nevredno) predvsem dejstvo, da njeni resničnostni pogoji vključujejo tudi veljavnost protidejstvenikov, potem so tudi resničnostni pogoji, ki jih zagotavljajo posamezne znanstvene teorije (kot je to v primeru kemije in 'topljivosti v vodi'), v enakih težavah.



### 3.3.1 Uporaba zakonov narave

Rešitev zagate nam ponuja Armstrong, ko trdi, da lahko to povezavo pojasnimo zgolj tako, da se sklicujemo na zakone narave. S tem dobimo naslednjo shemo pojasnitve dispozicij:

- (i) imamo dano stanje kosa stekla – vključno z njegovo mikrostrukturo
- (ii) imamo dogodek, ki je v nasprotju z dejstvom – primeren udarec stekla s trdim predmetom
- (iii) imamo zakone narave (kavršni pač so)
- (iv) torej, kos stekla se zdrobi.<sup>22</sup>

Shema pojasnitve dispozicij kot jo predlaga Armstrong vključuje:

- (i) stanje stvari – opis njegovih lastnosti
- (ii) inicirajoči vzrok
- (iii) zakone narave
- (iv) manifestacija dispozicijske lastnosti

Vzemimo sedaj primer, ko krhek kos stekla ni (primerno) udarjen. Če to situacijo primerjamo z Armstrongovo shemo, potem imamo:

- (i) stanje stvari – opis njegovih lastnosti
- (iii) zakone narave

če k temu dodamo predpostavko, ki je seveda napačna, da:

- (ii) steklo je (primerno) udarjeno

potem skladno z Armstrongovo shemo izpeljemo sklep:

- (iv) steklo se zdrobi.

Tako imamo v interpretaciji dispozicije 'krhkost' vključene le kategorialne lastnosti stekla (molekularna struktura), zakone narave in inicirajoči vzrok. Nikakršne potrebe ni po dodatni 'moči', 'zmožnosti', ki bi naj zagotavljala, da se kos stekla zdrobi takrat, ko je primerno udarjen. Iz tega izhaja, da je ustvarjalec resnice za resnično pripisovanje 'krhkosti' kos stekla, ki ni (primerno) udarjen,<sup>23</sup> s specifično molekularno strukturo (morda še določeni odnosi do okolja) in ustrezni zakoni narave.<sup>24</sup>

22. »Če uporabimo običajno, čeprav metafizično zavajajočo, terminologijo možnih svetov, potem je v vseh svetovih, ki imajo enake zakone narave kot jih ima naš svet in kjer so mejni pogoji, vključno z mikrostrukturo stekla, enaki kot so v našem svetu, toda z dodatkom primerne udarca stekla k mejnim pogojem, steklo prisiljeno v drobitev. To je tisto, kar je za steklo biti krhek in ne vključuje ničesar razen kategorialnih lastnosti stekla.« (Armstrong 1990, 5)

23. Ko pravimo, da je kos stekla krhek, vedno vključujemo protidejstvenik, katerega ustvarjalec resnice je lastnost, ki jo poseduje ta kos stekla.

24. Taka interpretacija je lahko zavajajoča, ker nas napeljuje na misel, da so zakoni narave vzročni dejavniki, kar pa ni res. Vzročni dejavniki povzročijo manifestacijo (zdrobitev stekla) skladno z zakoni narave, nikakor pa ne z dodatkom zakonov narave – niso zakoni narave tisti, ki povzročajo manifestacijo. Če pogledamo to na primeru vzročnih zakonov: vzročni zakon vključuje posplošitev vzročnih relacij – vzročni zakon velja zaradi prisotnosti vzročne povezave, ki je izvorna relacija med dogodki (stanji stvari) in je ireducibilna.

### 3.3.2 Dispozicija kot vzročni dejavnik

V tej interpretaciji ostane odprto vprašanje ustvarjalcev resnice za protidejstvenike. Če sledimo Placevem predlogu (Place 1990, 11-12), da bi protidejstvenik:

*Če bi, v nasprotju z dejstvom, bil kos stekla primerno udarjen, potem bi bil ta udarec povzročil, da se steklo zdrobi. preoblikovali: Če bi, kadarkoli, primerno udarili ta kos stekla, potem bi (bil) ta udarec povzročil, da se steklo zdrobi.*

potem bi ne govorili več o stanju stvari, kjer se nekaj ni zgodilo, ampak o stanju stvari, ki omogoča določeno napovedovanje o prihodnosti ali interpretacijo preteklosti. Protidejstvenik opisuje dogodek, ki je fikcijski in kot tak ni del realnosti. Torej obstaja razlika med tem, kar protidejstvenik opisuje in tistim, kar dela ta stavek za resničnega – tisto, kar protidejstvenik opisuje lahko ne obstaja, ni obstajalo in morda nikoli ne bo obstajalo, medtem ko pa mora ustvarjalec resnice – določeno stanje stvari – obstajati, če bi naj bil protidejstvenik resničen.

Place zagovarja tezo, da je stanje stvari, ki dela protidejstvenik resničen, določeno s specifično lastnostjo, ki jo steklo poseduje – dispozicijska lastnost ali pasivna vzročna moč. Posedovanje dispozicijske lastnosti je nekaj drugega kot posedovanje kategorialnih lastnosti (specifične molekularne strukture). Odnos med njima se lahko predstavi z vzročno relacijo: stanje stvari, ki poseduje dispozicijsko lastnost je kot posledica glede na stanje, ki poseduje specifično molekularno strukturo. Za Placea so dispozicijske lastnosti emergentne lastnosti – so sicer delno pojasnljive z izrazi kategorialnih lastnosti, vendar jih ne moremo zreducirati na njih.<sup>25</sup> Tako dobimo v Placevem primeru naslednjo pojasnjevalno shemo:

25. Place navaja dva argumenta v zagovor svoje pozicije:

1. Argument o običajni uporabi dispozicij – ko pravimo, da ima motor določeno konjsko moč in da ima cilinder motorja določeno prostornino (mikrostruktura motorja) je res, da opisujemo učinkovitost motorja v obeh primerih, vendar ju ne moremo izenačiti. Moč motorja je produkt mikrostrukture (prostorninska kapaciteta valja je le ena od potez le-te) skladno z normalnimi pogoji proizvodnje – odvisnost med njima je torej vzročne narave, kar bi naj skladno z Humovo teorijo vzročnosti zagotavljajo osnovo za tezo o dveh bitnostih (kategorialni osnovi in dispoziciji). (Place 1990, 23)

Zadnji sklep nikakor ne vzdrži kritike. Place sam trdi, da prostorninska kapaciteta valja in moč motorja nista ista stvar, vendar pa v obeh primerih referira na isto značilnost motorja. Zato to ne more biti osnova za tezo o dveh bitnostih.

2. Epistemološki argument temelji na razlikovanju med načinom, kako določamo stanje mikrostrukture konkretne partikularije in načinom, kako določamo korespondentno dispozicijsko stanje. Do prvega stanja pridemo tako, da uporabimo mikroskop – tako ugotovimo strukturo in sestavne dele mikrostrukture konkretne partikularije. Do drugega stanja pa pridemo tako, da podvržemo konkretno partikularijo specifičnim testom skladno s pogoji, ki so vključeni v protidejstvenik in nato primerjamo, kaj se dejansko dogodi. »... ta epistemološka razlika je nesmiselna ob predpostavki, da obe proceduri služita za potrjevanje istega stanja.« (Place 1990, 23)



- (i) mikrostrukturo
- (ii) inicirajoči vzrok
- (iii) dispozicijsko lastnost
- (iv) zahtevane prisotne okoliščine
- (v) (i), (ii), (iii) in (iv) logično zahtevajo, da se manifestacija dogodi

V tej shemi je prisotna teza, da zbirka vseh vzrokov nujno zahteva posledico, kar pa je v nasprotju s spoznanjem, da je povezava med vzrokom in učinkom kontingentna.<sup>26</sup> Hkrati pa je Placova shema manj ekonomična, ker ponuja še dodaten vzročni dejavnik – dispozicijo, ki ga v Armstrongovi shemi ne potrebujemo. Pojasnitev dispozicije 'krhkost' vključuje kategorialno osnovo (molekularno strukturo stekla) in inicirajoči vzrok (in, če je to potrebno, še posamezne dejavnike okolja) – to so edini vzroki (dejavniki), ki povzročijo manifestacijo dispozicijske lastnosti 'krhkost'. Ti vzroki so čisto (zgolj) kategorialne narave.

### 3.4 Dispozicija kot lastnost drugega reda

*Argument kaže ... do sedaj le to, da pripisovanje dispozicij vsebuje, da je ta predmet v določenem stanju. ... (1)ingvistično primerno je identificirati dispozicijo s stanjem predmeta, ki poseduje dispozicijo. Lingvistično primerno je, na primer, reči, da krhkost je določena vrsta povezave molekul krhkih predmetov.* (Armstrong 1973, 14)

Identifikacija, ki jo predlaga Armstrong, je kontingentne narave. Zato je ne moremo primerjati s Kripkejevim primerom 'toplota', kjer je identifikacija med 'toploto' in 'gibanjem molekul' nujna.<sup>27</sup> Model za pojasnitev te razlike je »identiteta genov s (sekcijo) DNA molekul. Geni so, po definiciji, tiste bitnosti, ki igrajo primarno vzročno vlogo v transmisiji in reprodukciji dednih lastnosti. Vsaj v nekem možnem svetu, katerega zakoni narave se ločijo od teh v dejanskem svetu, bi lahko nekaj drugega kot DNA igralo vzročno vlogo genov. Toda, dejansko sekcije DNA igrajo to vlogo. Tako geni so (so identični z) sekcije DNA molekul.« (Armstrong 1990, 34-35) Vzročna interpretacija, ki jo ponuja Armstrong, vsebuje predpostavko, da v evoluciji organizmov igrajo geni specifično vzročno vlogo. Če upoštevamo, da je evolucija na osnovi naravne selekcije možna le, če:

---

Place govori o razlikovanju med notranjo strukturo lastnosti – kako so molekule povezane v mikrostrukturo – in nečim, kar je lastnosti zunanje – kaj lastnost (stvar) dela. Toda v analizi dispozicij nas zanima prvi del, čeprav tudi drugi ni nepomemben (vendar ne ob vprašanju dispozicij, ampak vzročnih lastnosti stvari.)

- 26. Pri tem se opiramo na idejo, ki jo je razvil Mackie v (1974, 62), da je vsaj del tistega, kar se običajno označuje kot nujni in zadostni pogoji za neko vzročno dogajanje, vključeno v dejstvo, da je določeno stanje stvari 'in-us' pogoj. 'In-us' pogoj definira kot »nezadosten vendar nujni del pogoja, ki pa je sam nenujen (unnecessary) toda zadosten za rezultat.«
- 27. Kripke trdi, da je 'toplota' nekaj drugega kot tisto, kar v nas izzove občutek topllega. Toplota bi lahko obstajala tudi, če bi ne obstajalo nobene bitje, ki bi bilo zmožno takih občutkov ali,

- (i) se organizmi med seboj razlikujejo
- (ii) so nekateri reproduktivno bolj uspešni kot drugi
- (iii) reproduktivni uspeh potomcev korelira z reproduktivno uspešnostjo staršev (Lewontin 1970)

potem zgolj na tej osnovi ni možno trditi, kaj je (so) osnova(e) za dedno razlikovanje v prilagojenosti. Naravna selekcija nam omogoča, da lahko prilagojenost določenega organizma (vrste), ki je dispozicijska lastnost, pojasnimo vsaj na tri načine: kot selekcijo organizmov, kot selekcijo vrste ali kot selekcijo genov. Razlikovanje kaže na to, da je identifikacija prilagojenosti zgolj z eno (posamezno) fizikalno lastnostjo zelo malo verjetna,<sup>28</sup> čeprav ni nemogoča.<sup>29</sup> Pri tem je zanimivo, da lahko do podobnega sklepa pridemo tudi v situaciji, ko analiziramo 'topljivost'. Za sladkor in sol lahko brez zadržkov trdimo, da sta topljiva v vodi. Toda, nikakor ni evidentno, da obstaja ena (v netrivialnem smislu) fizična lastnost, ki bi jo posedovala oba in, ki bi lahko funkcionirala kot skupna osnova za dispozicijo 'topljivost'. Če bi zahtevali identifikacijo, potem bi dobili: 'topljivost = ionska zmes' za sol in 'topljivost = molekularna povezava' za sladkor; upoštevajoč zakon tranzitivnosti imamo 'ionska zmes = molekularna povezava', kar pa ni resnično.<sup>30</sup>

če bi obstajali tudi drugi pojavi, ki bi v nas izzvali enake občutke. V drugem primeru bi trdili, da deluje nek drug pojav na nas na enak način kot deluje toplota. Toda to je zmotno. Napaka je v predpostavki, da z izrazom 'tisto, kar v nas izzove občutek toplega' definiramo pomen izraza 'toplota'. S tem zgolj zamejimo referenco izraza – vemo samo to, o čem govorimo, ne pa tudi, kaj natančno to je. Pri določanju reference se opiramo na določene kontingentne lastnosti toplote – da deluje na nas na ta in ne na drug način. Toda takrat, ko ugotovimo, kaj so nujne lastnosti toplote – ko identificiramo njeno vrsto, dobimo strogi designator zanjo. Vrsta je identificirana z njenimi nujnimi lastnostmi. Torej takrat ko trdimo, da »toplota = gibanje molekul« smo odkrili »identifikacijo, ki zagotavlja bistvene lastnosti pojava. Odkrili smo pojav, ki bo v vseh možnih svetovih gibanje molekul – ki ne bi mogel ne biti molekularno gibanje, ker je le to to, kar ta pojav je.« (Kripke 1972, 326)

Čeprav je identifikacija toplote z gibanjem molekul nujna, je vendar aposteriorna – je rezultat znanstvenih raziskovanj in mi tega nismo mogli poznati apriori.

28. Sober pravi, da v primerih, ko analiziramo prilagojenost različnih vrst organizmov na isto okolje, enostavno ne obstaja ista lastnost, ki bi lahko bila kategorialna osnova za dispozicijo. »Zebre se razlikujejo v njihovi možnosti, da jih ujame lev, ker se nekatere hitreje od drugih. Fizična osnova za razliko prilagojenosti bi lahko bila ... najdena v arhitekturi njihovih nog. ... Nekatere so boljši tekaški stroji kot druge. ... Vzemimo populacijo ščurkov, ki imajo različno možnost, da jih uniči DDT. Fizična osnova za razliko prilagojenosti ... je najdena v konstrukciji njihovih prebavnih sistemov. ... Obstaja fizična osnova, da je ena zebra bolj prilagojena kot druga. Obstaja fizična osnova, da je en ščurek bolj prilagojen kot drugi. Vendar bilo bi presenetljivo, če bi bili fizični bazi enaki v obeh primerih.« (Sober 1984a, 48)
29. 'Topljivost sladkorja = molekularna struktura M' je vsekakor primer za tezo, da ima dispozicija zgolj eno osnovo za določeno naravno vrsto. Vseeno je ali govorimo o topljivosti kocke sladkorja, ki je v moji roki ali topljivosti kocke sladkorja, ki jo ima sosed, ... Vendar to nikakor ne zahteva, da bi bila osnova za dispozicije znotraj posamezne naravne vrste vedno enaka.
30. Podoben primer navaja Mackie. »Krhkost stekla bi lahko temeljila na eni vrsti molekularne



Do sedaj smo proučevali predvsem vprašanja, ki so se nanašala na primere, ko imamo situacije ena dispozicija = več možnih dispozicijskih osnov. Vendar velja tudi obratno ena fizikalna osnova = različne dispozicije. Vzemimo za primer kos zlata, ki je topljiv in krhek.<sup>31</sup> V obeh primerih imata dispoziciji isto fizično osnovo – določeno povezavo molekul (molekularno strukturo), vendar ne trdimo, da je 'topljivost = krhkost'.

Razlikovanje, ki smo ga s predhodnimi primeri opredelili, lahko pojasnimo s pomočjo teze o supervenienci<sup>32</sup> dispozicijskih lastnosti na kategorialni osnovi, vendar le v smislu lastnosti drugega reda, ki pa same nimajo vzročne funkcije<sup>33</sup> – to so torej lastnosti lastnosti, ki imajo določeno vzročno funkcijo.<sup>34</sup> Če upo-

strukture, krhkost lončenih stvari na drugi. Čelo v istem materialu ima lahko ista dispozicija več kot eno osnovo. Kos blaga lahko vpije vodo na dva načina; tako, da se voda vpije v posamezna vlakna in da se zadržuje v prostorih med vlakni; njegova vpojnost ima potem dve različni osnovi, molekularna strukturo vlaken in veliko skalo strukture, v kateri so ta vlakna razpotegnjena in vtkana.« (Mackie 1973, 148)

31. Ko govorimo o topljivosti zlata, mislimo na topljivost v acqua regia; in ko govorimo o krhkosti, mislimo na to, da se vsako trdno telo, če je primerno močno udarjeno, zdrobi – to ne velja le za stvari, ki so pod običajnimi pogoji, s katerimi se srečujemo v vsakdanjem življenju, krhke.
32. »Če dana stvar poseduje kakršno koli vrsto intrinzične vrednosti v določeni stopnji, potem ne le da mora ista stvar to posedovati, v vseh okoliščinah, v isti stopnji, ampak karkoli kar je natančno podobno oni mora, v vseh okoliščinah posedovati, le to (lastnost – B.B.) v natančno isti stopnji.« (Moore 1922, 261)
- »Mentalne značilnosti so v nekem smislu odvisne od, ali supervenientne na, fizičnih značilnosti. Taka superveniencia bi lahko bila vzeta tako, da pomeni, da ne moreta obstajati dva dogodki, ki sta si podobna v vseh fizičnih pogledih, vendar se bi razlikovala v neki mentalni značilnosti, ali, da bi se lahko nek predmet spremenil v določenem mentalnem pogledu ne da se bi spremenil v določenem fizičnem pogledu.« (Davidson 1980, 214)
- Superveniencia, ki nas zanima v primeru dispozicij, je ontološka superveniencia, kar pomeni: *stvari se ne morejo razlikovati glede na posedovanje lastnosti iz supervenientnega razreda lastnosti dokler se ne razlikujejo glede na posedovanje lastnosti iz osnovnega razreda lastnosti.*
- Ontološka superveniencia je torej povezava med razredi lastnosti tako, da je nujnost povezave interpretirana kot nujnost, ki je v stvareh samih – kot metafizična nujnost, ki ni izenačena z logično nujnostjo.
33. S tem se ohrani Princip različnosti eksistenc, ki ga zagovarja Armstrong (1989b, 116):
- »Če sta A in B popolnoma različni eksistenci, potem je možno, da A obstaja, medtem ko noben del B-ja ne obstaja (in obratno).«
- To lahko uporabimo za posameznike kot tudi za lastnosti – če se posamezniki ne prekrivajo, potem je vedno možno, da obstaja svet, v katerem bo obstajal en posameznik, vendar drugi ne bo; če lastnosti nimajo skupnih gradnikov, potem lahko v nekem svetu obstaja ena univerzalija, čeprav v tem svetu ni niti enega gradnika druge univerzalije.
34. Forrest označuje to kot Hipotezo o Veliki lastnosti – Velika lastnost je zanj lastnost, ki je (vsaj) druge vrste: »...Torej mislimo o intrinzični dobroti (goodness) kot lastnosti predmetove narave – z naravo mislim na naturalistično naravo sestavljeno iz predmetovih naturalističnih lastnosti.... predmet je intrinzično dober, ker ima intrinzično dobro naravo.« (Forrest 1988, 2)

rabimo to na primeru prilagojenosti, lahko trdimo: res je, da prilagojenost običajno ne moremo identificirati s posamezno fizično (kategorialno) lastnostjo, vendar, kadar sta dva organizma fizično identična in živita v fizično identičnem okolju, tedaj morata imeti tudi enako stopnjo prilagojenosti. V primeru, da posamezni organizem izgubi to prilagojenost, potem to pomeni, da je moralo priti do spremembe v njegovi fizični zasnovi (če je okolje nespremenjeno). Enako velja v primeru 'krhkosti':

- (i) kos stekla ima (specifično molekularno strukturo = lastnost, ki je kategorialne narave)
- (ii) obstaja inicirajoči vzrok (primeren udarec)
- (iii) obstajajo zakoni narave
- (iv) manifestacija dispozicije 'krhkost' = zdrobitev kosa stekla

Krhkost kosa stekla je supervenientna na dejstvu, da ta kos stekla z določeno molekularno strukturo = kategorialno lastnostjo skupno z zakoni narave zagotavlja (ob primernih okoliščinah – udarec), da se a, ki ima tako strukturo, zdrobi.

#### 4. Sklep

Analizo dispozicij lahko strnemo v ugotovitev:

*Če obstajajo dispozicije, potem so to lahko le lastnosti druge vrste, ki superveniirajo na fizičnih (kategorialnih) lastnostih, katere imajo specifično vzročno vlogo. Kategorialne lastnosti skupno z ustreznimi zakoni narave tvorijo ustvarjalca resnice za resnično pripisovanje dispozicije posamezni stvari.*

V tej zvezi nas ne sme zavesti, da Forrest govori o naravnih (naturalističnih) lastnostih predmeta in ne-naravnih lastnostih. Ne-naravne lastnosti (intrinzična dobrot) niso ničesar drugega kot lastnosti predmeta, kar pa nam omogoča, da pojasnjujemo le te ne da bi jih reducirali.

Forrest zanika Kimovo tezo, da je supervenientna lastnost nujno koekstenzivna z neko subvenientno lastnostjo, ker če upoštevamo hipotezo o veliki lastnosti, potem »nam to zagotavlja, da imamo supervenientno lastnost, ki ni nujno koekstenzivna z neko subvenientno.« (Forrest 1988, 2, opomba 6)

Tipičen ugovor na Forrestovo trditev bi bil:

- (i) P in Q sta lastnosti prvega reda
- (ii) R – relacija pravilnosti – povezuje P in Q
- (iii) P je v odnosu R do Q le, če velja, da je vsak P Q. (humovska pravilnost)
- (iv) Torej, R je reducibilna (ob primernih pogojih) na razred lastnosti prvega reda.

Vendar smo že na primeru nomične nujnosti kot relacije drugega reda pokazali, da ni reducibilna na (razrede) lastnosti prvega reda.



## LITERATURA

- Aristotel, *The Complet Works*, vol. I, II, (ed.) J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Armstrong, D.M. (1969) »Dispositions are Causes«, *Analysis*, 30.
- Armstrong, D.M. (1973) *Belief, Truth, and Knowledge*, Cambridge: CUP.
- Armstrong, D.M. (1989b) *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, D.M. (1990a) »Dispositions as Categorical States«, v Armstrong, Place, Martin 1990.
- Armstrong, D.M. (1990b) »Place's and Armstrong's View Compared and Contrasted«, v Armstrong, Place, Martin 1990.
- Armstrong, D.M., Place, U.T., Martin, C.B. (1990) *A Debate on Dispositions: Their Nature and Their Role in Causation*, neobjavljen tipkopis.
- Carnap, R. (1936) »Testability and Meaning«, *Philosophy of Science*, 3.
- Davidson, D. (1980) *Essays on Actions and Events*, New York: OUP. *Philosophy*, 64.
- Forrest, P. (1988) »Supervenience: the grand-property hypothesis«, *Australasian Journal of Philosophy*, 66.
- Kripke, S. (1972) »Naming and Necessity« v D.Davidson in G.Harman (eds.) *Semantics of Natural Language*, Dordrecht: Reidel.
- Lewontin, R. (1970) »The Units of Selection«, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 1.
- Mackie, J.L. (1973) *Truth, Probability and Paradox*, Oxford: OUP.
- Mackie, J.L. (1973) *The Cement of Universe*, Oxford. OUP.
- Mackie, J.L. (1977) »Dispositions, Grounds and Causes«, *Synthese*, 34, citirano po Tuomela 1978.
- Mellor, D.H. (1974) »In Defense of Disposition«, *Philosophical Review*, 83.
- Moore, G. E. (1922) »The Conception of Intrinsic Value«, v *Philosophical Studies*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Place, U.T. (1990) »Dispositions as Intentional states«, v Armstrong, Place, Martin 1990.
- Prior, E. (1985) *Dispositions*, Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Quine, W.V.O. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.
- Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
- Sober, E. (1984a) *The Nature of Selection*, Cambridge, Mass.: MIT.
- Tuomela, R. (1977) »Dispositions, Realism, and Explanation«, *Synthese*, 34, citirano po Tuomela 1978.
- Tuomela, R. (1978) (ed.) *Dispositions*, Dordrecht: Reidel. z dodatkom leta 1969, citirano po Loux (1970).





# Kako razložiti modalnost?

Danilo Šuster

## 1. Uvod

Pojasnilo modalnosti je težavno. To je morebiti edini pozitivni dosežek moje razprave. Pri tem pa niti nisem posebej izviren. Že srednjeveški filozofi, sicer veliki mojstri filozofije modalnosti, so poznali izrek: »De modalibus non gustabit asinus«. <sup>1</sup> Upam pa, da bom vsaj pokazal, s kakšnimi težavami se mora spopasti pojasnilo modalnih pojmov.

Najprej bom na kratko nakazal, kaj je predmet razlage. Potem bom problem pojasnila modalnih pojmov predstavil kot spor med modalnim realinom in modalnim anti-realinom. V okviru tega spora je možno razvrstiti tradicionalna (anglosaksonska, torej v glavnem empiristična) pojasnila modalnih pojmov. Predstavil bom težave modalnega realista, vendar se bom v glavnem posvetil pretresu stališč njegovega nasprotnika, modalnega anti-realista. Pokazal bom, da je najbolj privlačna anti-realistična strategija liberalni redukcionizem, ki skuša s pomočjo relacije supervenience ohraniti realnost modalnih razlikovanj in jih obenem zvesti na neko ne-problematično, ne-modalno osnovo. Dokazoval bom, da ta korak modalnega anti-realista pelje naravnost v modalni realizem. To stališče – modalnosti »realno« obstajajo v svetu, ni jih mogoče zvesti na neka ne-modalna fizikalna dejstva, na koncu tudi sam zagovarjam, vendar se zavedam njegovih težav, predvsem problema – kako smo lahko kadarkoli upravičeni v modalnem vedenju?

## 2. Kaj je predmet razlage?

Mislim, da obstajata dva glavna vira modalnih intuicij. Najprej govorimo o obstoju nujnih zvez »v svetu«. Običajno ta tip nujnosti pripisujemo vzročnim ali zakonolikim zvezam med dogodki, lastnostmi, predmeti... Na to naravno ali fizikalno modalnost se sklicujemo tudi v pojasnilu protidejstvenikov, dispozicij, sposobnosti, vzročnih moči... Recimo – med dvema dogodkoma obstaja po nekaterih razlagah vzročna zveza takrat, kadar drugi po neki naravni nujnosti sledi iz prvega. Zakoni narave temelje na neki nujni zvezi med lastnostmi, ki zagotavlja, da se pravi zakoni razlikujejo od zgolj empiričnih, univerzalno veljavnih pravilnosti. Pravi zakoni podpirajo tudi protidejstvene izjave o tem, kaj bi se zgodilo, če bi bile stvari drugačne kot dejansko so. Protidejstveniki – »če bi vrgel kozarec na tla, bi se ta razbil«, pa so resnični z vidika dispozicijskih lastnosti predmetov. Prav zaradi teh pojmovnih povezav si filozofi običajno v

---

1. V prostem prevodu: modalitet še osel ne bo povohal.

razlagi izberejo nek pojem iz družine naravne nujnosti in s pomočjo njega pojasnjujejo vse druge.

Razmislek o najboljšem metafizičnem opisu realnosti predstavlja drugi vir modalnih razlikovanj. Često pravimo, da bi stvari lahko bile drugačne kot so. Samorogi bi lahko obstajali, Sherlock Holmes bi lahko obiskal Ljubljano, Sokrat lahko ne bi bil filozof, v najbolj svobodni igri domišljije si nekateri celo lahko zamislijo okrogle kvadrate. S tem kot da naseljujemo realnost z zgolj možnimi entitetami, ki jih proizvajamo po naslednjem načelu: vzemi elemente, za katere se ti zdi, da so najbolj sprejemljivi v tvoji ontologiji (individui, lastnosti, stanja stvari, dogodki, dejstva, propozicije...) in postavi pred njih predpono »možen«. Tako dobiš možne individue, možne lastnosti, možna stanja stvari ... in če greš v tej smeri do konca, možne svetove. V tem primeru govorim o sferi metafizične modalnosti, ki pa seveda ni omejena le na možne bitnosti. Govorimo tudi o bistvenih in kontingentnih lastnostih predmeta, (voda je nujno, tj. esencialno H<sub>2</sub>O) ter o metafizično nujnih/možnih povezavah lastnosti.

V razpravi bom v glavnem govoril o modalnih lastnostih. V mislih imam recimo: »biti pozitivni vzročni dejavnik za ...«, »imeti dispozicijsko lastnost topljivosti«, »Sokrat bi lahko bil sofist«, »Samorog bi lahko obstajal« ... Splošno – »individuum a bi lahko (bil) F«, kjer je »bi lahko (bil) F« predikacija neke metafizično ali fizikalno modalne lastnosti individuu a. Seveda mislim pri tem na lastnosti kot objektivne aspekte stvari v svetu in ne na intenzije, pripisane predikatom. Mislim, da to ne predstavlja posebnih omejitev, bo pa precej olajšalo mojo razpravo in predvsem razvitje argumenta proti modalnemu anti-realizmu, ki temelji na razčlenitvi relacije supervenience.

Že po tem kratkem uvodu je pred nami prvi problem – ali sploh obstaja kakšna zveza med vzročno (naravno) in metafizično modalnostjo? Naravna nujnost je vendar nekaj, kar je po predpostavki del tega »sveta«, modalni predikati, ki izražajo metafizične modalne lastnosti pa kot da govore o nečem, kar ni dejansko, kar sodi v sfero zgolj možnega. V sodobni terminologiji: teorija metafizične modalnosti bo ne-aktualistična, saj bodo njeni kvantifikatorji prebirali čez »possibilia«, ni pa videti, da bi to moralo veljati za fizikalno modalnost. Ali sploh lahko pričakujemo neko enotno pojasnilo?

Mislim, da ne bi smeli modalnih fenomenov razločevati že na samem začetku. Razlika dejanski/ne-dejanski v načelu ne ločuje obeh področij modalnih razlikovanj. Obstajajo tako aktualistične razlage metafizične modalnosti kot ne-aktualistična pojasnila naravne nujnosti.

Večkrat naletimo na naslednji razmislek o naravni nujnosti. Zakon narave je več kot zgolj neka splošno veljavna pravilnost in vzročna zveza je več kot stalna zveza dveh dogodkov, ki sta si prostorsko-časovno blizu. Ta dodatek je neka modalna vsebina – zakon narave bi veljal tudi v drugih možnih svetovih,



vzročna zveza ne govori samo o tem, da kadarkoli V, tedaj U, ampak tudi, kaj bi bilo res v drugačnih možnih okoliščinah. V tem se nujne, nomološke zveze razlikujejo od ne-zakonolikih kozmičnih regularnosti. Recimo, da je na kozmični skali res: »vse vrane so črne.« Iz tega še ne sledi, da je res tudi: »če bi nekatere živali na Antarktiki bile vrane, tedaj bi bile črne.« Za mnoge filozofe je očitno, da nosijo prave nomične zveze neko onstran-dejansko informacijo o zgolj fizikalno možnih svetovih.

Toda na drugi strani je tudi pojasnilo metafizične modalnosti lahko aktualistično. Takšnih predlogov je več, vsi pa se strinjajo v tem, da ne obstoje stvari, ki »ne obstoje«. Ni dveh pojmov eksistence – običajne eksistence, po kateri eksistira vse, kar je dejansko in neke širše, meinongovske subsistence, ki so jo deležne zgolj možne bitnosti. Je samo ena dejanska eksistenca, tudi zgolj možne bitnosti »dejansko« obstajajo, če sploh obstajajo. Seveda mora filozof pojasniti, v čem je ta dejanski obstoj zgolj možnega. Običajno gre za nek dejanski obstoj abstraktnih bitnosti, recimo propozicij, ali pa lastnosti – načinov kako bi stvari lahko bile, ali različnih kombinacij dejanskih sestavin realnosti, ipd. Kvantifikacija čez zgolj možno je razumljena kot kvantifikacija čez nekaj dejanskega in njegove modalne predikate.<sup>2</sup>

V tej razpravi se ne bom spuščal v sicer zapleteno diskusijo o triadi možno/dejansko/obstoječe. Predpostavil bom neko različico aktualizma za metafizično modalnost. Problem modalnosti ne bo v nasprotju med dejanskim in zgolj možnim obstojem modalnosti, ampak v nasprotju med dejanskim obstojem modalnosti in nikakršnim obstojem modalnosti. Če je dejanska realnost modalna, lahko iz te »snovi« zgradimo panteon možnih bitnosti. Vprašanje, s katerim se ukvarjam, je vprašanje, ali ima ta dejanska »snov« modalno strukturo ali ne. Naj bo pojasnilo modalnosti aktualistično ali ne-aktualistično, glavno vprašanje je, ali smo prisiljeni opremiti strukturo realnosti z modalnimi lastnostmi ali ne.

### 3. Realizem in anti-realizem

Vprašanje, ali ima realnost modalno strukturo, je najbolje predstaviti kot vprašanje o modalnem realizmu. Podobno je bolj znanim vprašanjem – ali moramo v opisu realnosti predpostaviti obstoj neopazljivih teoretskih bitnosti, matematičnih »dejstev«, posebnih duševnih stanj, moralnih dejstev ... in k čemu nas takšne predpostavke zavezujejo. Prednost takšne razlagalne perspektive je v tem, da imamo v pojasnilu takoj na voljo vrsto analogij in že izdelanih analiz z drugih področij (filozofije matematike, etike, filozofije duha, filozofije znanosti).

2. Morda najbolj izdelano aktualistično teorijo ima Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974. Primerjaj še številne razprave v zborniku Tomberlin J.E., Van Inwagen P. eds., *Alvin Plantinga*, D. Riedel, Dordrecht 1985, ali pa Adams R. M., »Theories of Actuality« in Stalnaker R. C., »Possible Worlds«, oboje v Loux Michael ed., *The Possible and Actual*, Cornell University Press, Ithaca 1979.

Toda v čem je sploh problem realizma? Videti je, kot da je bistvo velikega dela razprav o realizmu prav spor o tem, kako sploh postaviti vprašanje o realizmu in kaj je realizem. Obstoj določenih bitnosti? Možnost zmote glede določenega tipa izjav? Metafizično pojmovanje resnice za te izjave? Korespondenčna teorija resnice? Njihova določljiva resničnost ali ne-resničnost? Pogoji resnice, ki so ne-odvisni od duha?. Razpravo o realizmu si bom poenosatil s tem, da se bom oprl na oznako Paula Horwicha, ki sicer ni brez pomankljivosti, vendar dobro zadane bistvo večine razprav o modalnosti.<sup>3</sup>

Za Horwicha je vprašanje realizma vprašanje, kako je mogoče, da glede na običajno pojmovanje narave določenih dejstev vemo za obstoj teh dejstev. Gre za neko napetost med metafizično avtonomijo sveta (njegovo neodvisnostjo od naših spoznavnih moči) in njegovo spoznavno dostopnostjo. Za realista v tem ni posebnih težav, ki bi ga silile v odpravo tega nasprotja, anti-realist pa vidi pravo nasprotje, ki ga mora dobro pojasnilo odpraviti. V pojasnjevanju spoznavno sumljivih postulatov (obstajajo abstraktne bitnosti, neopazljive teoretske bitnosti, matematična dejstva, moralne lastnosti...) obstajajo tri značilne anti-realistične razlagalne strategije.

Najprej lahko trdimo, da predpostavljenih dejstev enostavno ni. Izjave v katerih nastopajo teoretski izrazi so napačne, ti izrazi se ne nanašajo na ničesar. Za instrumentalista so denimo teorije le instrumenti, ki na osnovi vhodnih izjav o opazljivem proizvajajo nove izjave o opazljivem. Podobno zanikovalne stališče je recimo emotivizem v etiki (ni nobenih moralnih dejstev, moralne sodbe niso resnične ali napačne. Druga možnost je, da zvedemo problematične izjave na izjave o tem, kar je epistemološko dostopno, preverljivo. To je stališče redukcionizma – reduktivnega empirizma v filozofiji znanosti in recimo behaviorizma v psihologiji. Obstoj problematičnih bitnosti tipa A ni zanikan, toda te bitnosti nimajo statusa logično neodvisnih bitnosti. Izjave o A so pravzaprav izjave o neki neproblematični bazi B, ki razlože, kaj so dejanski »ustvarjalci resnice« za A.

V celotni razpravi bom označeval z »A« problematično področje, ki je predmet razlage (modalne lastnosti, moralne lastnosti, estetske lastnosti, teoretske bitnosti (kvarki) ipd.), z »B« pa neko teoretsko »zdravo« področje, na katerega skušamo v pojasnilu zvesti problematični »A«. Najbolj enostavno bi seveda bilo, če bi predpostavili fizikalizem, v tem primeru domnevamo, da je mogoče vse A-lastnosti zvesti na določene fizikalne lastnosti. Seveda niso vsi reduktivisti tudi fizikalisti (fenomenalizem je reduktivistično pojasnilo, ki skuša A-govor o predmetih prevesti na B-govor o čutnih vtisih).

Zadnja splošna možnost za anti-realista pa je, da enostavno trdi, da problematičnih dejstev ni mogoče spoznati, ne reducirati, zato se odloči za skepticizem.

3. Horwich Paul, *Truth*, Basil Blackwell, Oxford 1990, str. 55-58 in Horwich Paul, »Three Forms of Realism«, *Synthese* 51 (1982), str. 181-201.



Predstavljeni opis spora med realinom in anti-realinom dobro zadane jedro tradicionalnih sporov v razlagi modalnosti.

Vzemimo standardno humeovsko pojasnilo vzročnosti – opaziš dogodek U, ki mu sledi dogodek V. To, kar si videl, je le časovno zaporedje dveh prostorsko bližnjih dogodkov. Nikdar ne opaziš nobene »nujnosti«, zato nimaš upravičenja za prepričanje o obstoju zvez po nujnosti. Podobno velja za protidejstvene izjave – če bi vrgel kamen v okno, bi se to razbilo. Toda to, v luči česar je protidejstvenik resničen, nosi informacijo o zgolj možnem, o možnih situacijah, ki se razlikujejo od dejanske. Te možne situacije (možni svetovi) pa nimajo nobena vpliva na naš svet, ne vstopajo v nobene vzročne zveze z dejanskostjo, torej tudi v nobene zveze, ki bi lahko upravičevale modalna prepričanja. V splošnem – značilnost predpostavljenih modalnih dejstev je ta, da ne moremo nikdar imeti upravičenja za prepričanja o njihovem obstoju. Ker so vzročno ne-učinkovita, ni nobene zanesljive poti, po kateri pridobimo modalna prepričanja. Ali v drugi varianti: vse kar opazimo v neki modalni zvezi (recimo nomični), je neka ne-modalna pravilnost. Nobene opazljive razlike ni med svetom, kjer veljajo samo določene univerzalne pravilnosti in svetom, kjer te pravilnosti podpirajo nomično nujne zveze. Dodatna modalna vsebina vodi do ekstravagantne ontologije in sklicevanja na misteriozne spoznavne moči.

Z vidika nasprotja med predpostavljeno avtonomijo sfere modalnega in zahtevu po kredibilnosti lahko razporedimo tradicionalna pojasnila modalnosti po moči njihovega anti-realizma.

Najbolj radikalno možnost predstavlja popolno zavračanje, njegov najbolj značilen predstavnik je W.V. Quine. Modalni pojmi nimajo dobro določene vsebine, so brez pravega pomena. Modalna logika vodi do nesprejemljivih posledic (esencializma, neveljavnosti nekaterih ključnih logičnih načel), vzročnost je napol mističen pojem, ki ga sodobna znanost uspešno nadomešča s terminologijo struktur, protidejstveniki sodijo v umetniški način govora...

Na naslednji stopnji so razlage, ki modalne pojme sicer sprejemajo, vendar kot nekaj, kar ne govori o dejstvih. Nobene poteze realnosti ni, ki naredi modalne izjave za resnične ali napačne. V tem so podobne trditvam, da je nekaj smešno, sodbam o okusu, o lepem in dobrem. Kadar nastopi spor o tem, ali je nekaj smešno, lepo,.. nujno, ne gre za spor o dejstvih, ampak za nestrinjanje o našem odnosu do predmeta, o katerem presojava. V jezikovnem dejanju izrekanja modalizirane sodbe izražamo po teh teorijah sprejetje nekega pravila, ali sprejemamo nek način obravnavanja propozicije, način obnašanja, signaliziramo nek poseben odnos do obravnavane sodbe (recimo, da ne bomo ničesar priznali kot ovrženje sodbe), ki ga projiciramo v svet. V splošnem – sodba tipa »Nujno je, da P« po tej razlagi nima pravih pogojev resnice in ne more biti predmet prepričanj. Obstaja več variant tega tipa pojasnila – konvencionalizem, projektivizem, ne-kognitivizem, fikcionalizem...

Redukcionist zagovarja legitimnost in objektivnost problematičnega razreda sodb (A), vendar jo razlaga tako, da so te sodbe ekvivalentne sodbam tipa (B), v katerih ne nastopajo pojmi, ki so ontološko ali epistemološko dvomljivi. Sodbe o mentalnih stanjih so denimo objektivno resnične, vendar so to sodbe o dispozicijah za obnašanje. Ali pa: so mentalna stanja, vendar so to le nevrološka stanja organizma... Redukcije modalnih pojmov razlagajo protidejstvenike, ki govorijo o problematičnih možnih situacijah kot običajne resničnostno-vrednostne kondicionale, kjer konsekvens sledi iz antecedensa in implicitnih premis. Nujna zveza je zvedljiva na neko univerzalno empirično posplošitev. Modalnih sodb ni treba jemati »zares«, saj jih lahko prevedemo in izrazimo njihovo dejansko vsebino z izjavami o neki ne-modalni, kategorični osnovi.

Če sprejmemo to splošno oznako realizma, potem je glavni problem modalnega realista – kako lahko več? Kako si lahko upravičen v modalnih prepričanjih? Eksotična ontologija ni dvomljiva sama po sebi; celo Quine je bil vedno pripravljen sprejeti tisto, kar nastopa v najboljši teoriji o svetu. Toda ontologija mora biti sprejemljiva. Kakorkoli je že težko opredeliti kriterije sprejemljivosti, pa je eden od njih gotovo neka razumljiva spoznavna dostopnost postuliranih dejstev. (Dejstva uporabljam vseskozi v precej ohlapnem smislu tistega, v luči česar so modalne izjave resnične, denimo – predmet a poseduje modalno lastnost M.)

#### 4. Zakaj ne modalni anti-realizem?

Kljub navedenim težavam pa menim, da je modalni realizem najboljša razlagalna strategija. Skušal bom pokazati, da so ostale še slabše. Teorije, ki modalnosti črtajo ali jih sprejemajo kot nekaj ne-objektivnega, bom obravnaval zelo na kratko. Ukvarjal se bom predvsem s stališčem liberalnega redukcionizma, za katerega se zdi, da ponuja največ za najmanjšo ceno.

Quine kot predstavnik popolnega zavračanja modalnosti je težak nasprotnik, njegova fronta zavračanja je temeljito razdelana. Toda modaliziranja so enostavno preveč pomembna v naši teoretski praksi, da bi jih odstranili, še preden smo jih razložili. Z modalnimi pojmi pojasnjujemo intuicije o pogojih identitete, ločujemo prave zakone od navadnih posplošitev, analiziramo relacijo logičnega sledenja, uporabljamo jih v praktičnem sprejemanju odločitev (»kaj bi se zgodilo, če ...«). Popolno zavračanje brez vsake razlage teh teoretskih dejavnosti je nesprejemljivo.

Enako težko je sprejeti razlage, po katerih modalne sodbe ne govorijo o nečem objektivnem. Ni videti, kako bo denimo ne-objektivist razložil modalna sklepanja, ki temelje na ohranjanju modalne *resnice*. Lahko jih popolnoma zavrne, kar je težko dobro motivirati, ali pa jih razlaga kot sklepanja, ki ohranjajo recimo (subjektivne) pogoje sprejemljivosti. Toda, kot se glasi klasični ugovor konvencionalizmu, ravno o zadevah nujnosti smo še najmanj prepričani, da so stvar naših odločitev o sprejemanju pravil ali subjektivnih projekcij.



Redukcionizem sprejema objektivnost modalnih izjav, zanika pa neko posebno, modalno potezo realnosti, ki naredi te izjave za resnične. Modalne lastnosti nimajo razlagalne vrednosti, tisto, kar »deluje« in kar vstopa v vzročne zveze z drugimi predmeti so neke dejanske, ne-modalne lastnosti. Idejo razlagalne nepotrebnosti modalnih lastnosti lahko ponazorim s primerom, s katerim Campbell pojasnjuje podoben problem: razlagalno in ontološko odvečnost sekundarnih kvalit. <sup>4</sup>

Za vsako realno lastnost, ki jo poseduje nek predmet, recimo a, je značilen nek vzorec vzajemnega delovanja z drugimi predmeti v okolici a. Zato si v načelu lahko zamislimo instrument za detektiranje te lastnosti. Instrument bi bil zgrajen na načelu delovanja te lastnosti, vzorcu akcij in reakcij, v katere vstopa predmet a. Tako si lahko zamislimo instrument, ki bi zaznaval obliko, velikost, magnetičnost, kislost, radioaktivnost... Toda, pravi redukcionista, ne moremo si zamisliti instrumenta, ki bi beležil posedovanje modalnih lastnosti. To pa ne pomeni, da teh lastnosti ni. Obstaja namreč nek objektivni korelat za vsako modalno lastnost (atomska struktura, fizikalne, kemične lastnosti, morda lastnosti, ki jih še nismo odkrili, ipd.), za katerega si lahko zamislimo ustrezen instrument detekcije. Ta objektivni korelat je tista ne-problematična sfera B, na katero redukcionista zvede problematično sfero A.

Mislím, da lahko odločilni ugovor redukcionizmu predstavim kot različico klasičnega problema analize, namreč, kako je mogoče analizirati modalno s pomočjo ne-modalnega? Kako lahko modalne poteze realnosti izvlečeš iz ne-modalnih, ne da bi pri tem izgubil bistvo tega, kar analiziraš? Vsi poskusi, da bi zvedli modalna razlikovanja na ne-modalna, so se v glavnem izkazali za neuspešne. Zakonolika posplošitev je močnejša kot kozmična regularnost, vzročnost ima vsebino, ki ni zvedljiva na konstantno konjunkcijo, protidejstvenikov se ne da pojasniti s pomočjo indikativnih pogojnikov, bistvena lastnost ni nekaj, kar je relativno glede na način opisovanja predmeta. Vrsta ugovorov kaže, da z neproblematično osnovo (B) ni mogoče modelirati modalnih razlikovanj (A). Ostanek, ki ga izgubimo v redukciji, je prav tista posebnost modalnosti, zaradi katere imajo modalni pojmi razlagalno vlogo, ki jo imajo. <sup>5</sup>

Redukcionista se zavedajo teh težav. Da bi obdržali modalno strukturo na določenem nivoju, ne da bi za to plačali previsoko ontološko ceno, so postali programi redukcije zelo liberalni. Tako denimo F. Mondadori in A. Morton trdita, da imajo modalne trditve objektivne resničnostne vrednosti, neodvisne od védenja in konvencij. Odvisne pa so od tega, ali imajo dejanski predmeti določene fizikalne lastnosti, ali ne. <sup>6</sup> Ta osnovna (fizikalna) lastnost je tista, ki

4. Campbell K., *Metaphysics*, Dickenson Publishing Co., Encino 1976, str. 63-64.

5. O neuspehu redukcionističnih pojasnil naravnih zakonov prim. Borstner B., »Pojasnitev zakonov narave« in Ule A., »O splošnosti in nujnosti naravnih zakonov,« v *Filozofski vestnik* 2/1990.

6. Mondadori F., Morton A., *Modal Realism: The Poisoned Pawn*, v Loux Michael (ed.), 1979, str. 235-252.

je odgovorna za to, da ima predmet določeno modalno lastnost. Vsaka modalna predikacija je resnična v luči določenih dejanskih lastnosti, dejstev in procesov. Zato modalne lastnosti nimajo razlagalne moči – fizikalna dejstva, ki so v osnovi vsake posamezne predikacije, so zadnji parametri modalne resnice.

Ta nazor opisujeta kot modalni realizem (realizem glede modalne resnice), vendar gre v bistvu za liberalno redukcijo, saj realnost nima neke neodvisne modalne strukture. Tako kot vsi anti-realisti trdita, da modalne lastnosti ne morejo vzročno delovati, zato nimajo razlagalne moči.

Kot rečeno je glavni problem redukcionista, kako restavrirati modalna razlikovanja na osnovi ne-modalnih. Iz projekta liberalnega redukcionizma je lepo razvidno, da težava ni v tem, da se moraš opreti na sumljivo A-terminologijo (modalnosti), da bi opisal domnevno neproblematično B-sfero. Morton in Mondadori priznavata, da modalnih lastnosti pogosto ne moremo opisati v osnovnem slovarju dejanskih fizikalnih lastnosti. »a je možno P« označuje lastnost (ali množico lastnosti), ki jo a poseduje in ki povzroči, da je a sposoben, da P. Modalne lastnosti izbiramo z modalnimi besedami (povzroči, je sposoben, ima potencialno moč, da ...). To je nekaj, kar liberalni redukcionist sprejema, saj se zaveda, da lahko s pomočjo teh pojmov izrazimo razlikovanja, ki jih drugače ne bi bilo mogoče opisati. Toda še vedno je vsaka modalna predikacija utemeljena na nekem ne-modalnem dejstvu.

Robert Stalnaker meni, da je najmočnejši ugovor liberalnemu redukcionistu ta, da pokažemo, da ni mogoče potegniti jasne ločnice med razredoma izjav A in B. Razred B bi moral biti avtonomen in neodvisen v smislu, da si lahko razložimo svet in neproblematične izjave B, ki ga opisujejo, ne da bi se opirali na razred problematičnih izjav (A). Zato ima največjo teža kritika, ki pokaže na odvisnost področja B od področja A. Redukcija teoretskih entitet na opazljivo denimo propade, ker stavki opazovanja sami že nosijo v sebi neko teorijo. Fenomenalizem, ki reducira govor o predmetih na govor o čutnih vtisih je zgrešen, ker se že opiramo na neko pojmovanje o objektivnem materialnem svetu v naši najboljši razlagi čutnih izkustev.<sup>7</sup>

Tudi sam se bom skliceval na krožnost redukcionističnega pojasnila. Ne bom pa neposredno dokazoval, tako kot Stalnaker, da je reduktivna baza sama modalna, (čeprav menim, da je). Nisem povsem prepričan, da redukcionist takšnega ugovora ne more zavrnil kot teze o jeziku, o načinu opisovanja ne-modalne realnosti ali pa kot problem razlage – gre samo za naše nepoznavanje ne-modalne realnosti. Dokazoval bom, da ireduktibilna modalnost nastopa p v povezavi med modalnimi lastnostmi in ne-modalno osnovo.

### 5. *Supervenienca*

Kako so po liberalnem redukcionizmu povezane modalne in ne-modalne lastnosti? Modalne izjave imajo objektivno resničnostno vrednost, toda modalne

7. Stalnaker Robert, *Inquiry*, The MIT Press, London 1984, str. 153.



lastnosti so odvisne od ne-modalnih lastnosti. Dva različna predmeta posedujeta lahko enako modalno lastnost »F« v luči različnih ne-modalnih lastnosti – mikrostruktur ali različnih ne-modalnih dejstev (tisto, zaradi česar bi Sokrat lahko bil sofist, se razlikuje od tega, zaradi česar bi to lastnost pripisali Platonu). Teza o odvisnosti, ki jo zagovarja liberalni redukcionist v bistvu trdi, da sta dva svetova, ki sta enaka v vseh ne-modalnih lastnostih, enaka tudi v modalnih. Gre za tezo supervenience modalnega na ne-modalnem. Splošna ideja supervenience kot odvisnosti med dvema družinama lastnosti je enostavna: iz nerazločljivosti v lastnostih vrste B sledi nerazločljivost v lastnostih vrste A. Predhodnik te ideje je bil svojčas popularen pojem emergence: ko osnovni fizikalno-kemični procesi dosežejo določeno stopnjo zapletenosti, vznikne na tej strukturi popolnoma nov tip emergentnih lastnosti – mentalne lastnosti. Moore je s pomočjo supervenience razlagal odvisnost moralnih lastnosti od ne-moralnih ali naravnih lastnosti (ne-moralne resnice določajo moralne, vendar druge niso reduktibilne na prve). Sodobne razprave o supervenienici pa so se najbolj razmahnile ob Davidsonovem »anomalnem monizmu«, ki ga je Davidson utemeljeval s tezo o supervenienici mentalnega na fizikalnem: »... ni mogoče, da bi bila dva dogodka enaka v vseh fizikalnih vidikih, razlikovala pa bi se v kakšnem mentalnem vidiku; ali: ni mogoče, da bi se predmet spremenil v kakšnem mentalnem vidiku, ne da bi se spremenil tudi v kakšnem fizikalnem vidiku. Odvisnost ali supervenienca te vrste ne vključuje reduktibilnosti...«<sup>8</sup>

Supervenienca je izjemno močno orodje anti-realističnih razlag. Ne veš, kako bi izpeljal moralno iz ne-moralnega, mentalno iz ne-mentalnega, abstraktne bitnosti iz konkretnih, relacijske lastnosti iz ne-relacijskih...? Izjave, v katerih nastopa prediciranje problematičnih lastnosti naj bi bile objektivno resnične, morda celo ireduktibilne, vendar naj ne bi bile ontološko ali epistemološko problematične. Odgovor je v supervenienici, posebni odvisnosti teh lastnosti od neke množice sprejemljivih lastnosti.

Privlačnost tega odgovora je v tem, da združuje najboljše lastnosti realističnih in anti-realističnih pojasnil. Ugovor modalnemu realizmu je, da so modalne lastnosti brez razlagalne (vzročne) moči. Ugovor anti-realizmu je, da izgubi modalna razlikovanja. Supervenienca zagotavlja vzročno učinkovitost na ravni osnovnih lastnosti in nezvedljiva modalna razlikovanja na ravni supervenientnih lastnosti. Primerjava z matematičnimi izjavami nudi dobro analogijo. Tisto, kar naredi matematične izjave za resnične, je po običajnem pojmovanju izven prostora in časa, zato ni jasno, kako to spoznamo, ustvarjalci resnice nimajo vzročnih moči ipd. Toda morda matematični objekti supervenirajo na nečem, kar je v prostoru in času, množice morda lahko zgradimo kot bitnosti, ki supervenirajo na svojih elementih. Ti elementi niso abstraktne množice, zato

8. Davidson Donald, »Raziskave o resnici in interpretaciji«, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1988, str. 16.

odpadejo ugovori o vzročni ne-učinkovitosti.<sup>9</sup> Morda je mogoče razviti podobno pojasnilo tudi o odnosu med modalnimi in ne-modalnimi lastnostmi.

Dobro anti-realistično pojasnilo modalnosti mora uskladiti dve komponenti: nezvedljivost modalnih razlikovanj na ne-modalna in odvisnost modalnega od ne-modalnega. Nezvedljivost je potrebna zaradi ugovora, da anti-realist v svojem pojasnilu izgubi razlikovalno posebnost tega, kar pojasnjuje. Odvisnost pa blokira ugovor o epistemološki in ontološki sumljivosti modalnih lastnosti.

Kaj pomeni reči, da so modalne lastnosti ireduktibilne? Do sedaj sem govoril samo o relaciji redukcije nasploh, ko pa jo skušamo natančneje razložiti, uvidimo, da pojasnilo ni tako preprosto. Tradicionalno so redukcijo razumeli kot semantično, definicijsko nadomestljivost izjav problematične vrste z neproblematičnimi izjavami. Ireduktibilnost modalnega je v tem smislu nekaj trivialnega, vendar mislim, da noben reduktivist danes ne razume več redukcije kot teze o semantični ekvivalenci. Preveč lahko je pokazati, da je v tem primeru večina reduktivnih pojasnil v filozofiji neuspešnih. Davidson je razumel redukcijo kot redukcijo teorij, ena teorija je reduktibilna na drugo, kadar so zakoni prve izpeljivi iz zakonov druge s pomočjo «premostitvenih» zakonov. Ker po Davidsonu ni zakonov, ki bi povezovali mentalne lastnosti s fizikalnimi, mentalne značilnosti niso reduktibilne na fizikalne. Modalnih teorij ni (razen morda modalne teorije množic), zato je težko ireduktibilnost pojasnjevati kot nezvedljivost zakonov modalnih teorij na zakone ne-modalnih.

Predpostavil bom, da se liberalni redukcionist lahko sklicuje na to, da lahko recimo fizikalist zagovarja ireduktibilnost mentalnih lastnosti obenem s supervenienco metalnih lastnosti na fizikalnih. Denimo, da ima neko pojasnilo ireduktibilnosti modalnih lastnosti, ki na nek ne-trivialen način jamči, da modalnih razlikovanj ni mogoče odpraviti. Moj glavni ugovor liberalnemu redukcionistu temelji na drugi komponenti njegovega pojasnila. Kaj namreč pomeni odvisnost modalnega od ne-modalnega? Redukcionist ponuja naslednje odgovore: predmet ima neko modalno lastnost v luči neke ne-modalne lastnosti ali množice ne-modalnih lastnosti. Ker ima ne-modalne lastnost, poseduje ustrezno modalno lastnost. Osnovna lastnost je ontološko predhodna in razloži, zakaj ima modalno lastnost, posedovanje prve lastnosti določa posedovanje druge.

Brez odvisnosti modalnih lastnosti od ne-modalnih anti-realistična razlaga nima pojasnjevalne moči. Redukcionist ne more trditi, da se modalna in ne-modalna lastnost po nekem naključju vedno pojavljata skupaj. Teza anti-realizma je ravno v tem, da ne-modalno determinira modalno. Relacija supervenience je zanimiva prav zato, ker predstavlja način, kako predmeti in lastnosti vstopajo v relacije medsebojne odvisnosti. Toda odvisnost, ki jo potrebuje anti-realist, zahteva zelo močan tip povezave. Modalna in ne-modalna lastnost

9. Prim. Armstrong D. M., *A Combinatorial Theory of Possibility*, CUP, Cambridge 1989, str. 11.



morata biti med seboj nujno povezani, če naj bo modalna lastnost v kakršnemkoli zanimivem smislu odvisna od ne-modalne. Nujnost te povezave pa predstavlja metafizično modalno dejstvo, ki ga anti-realist ne more odpraviti.

### 6. Superveniencia in odvisnost

V razpravi o supervenienci se bom oprl na J. Kima, ki je najbolj sistematično preučeval lastnosti te relacije.<sup>10</sup> Kim razstavi supervenienco med dvema družinam lastnosti na tri komponente: kovarianco, odvisnost in ireduktibilnost lastnosti. Kot rečeno vprašanja (i)reduktibilnosti ne bom načental, zato se bom osredotočil predvsem na razmislek o odnosu med tem, kako se prve lastnosti spreminjajo glede na druge in odvisnostjo. Če sta  $A$  in  $B$  dve množici lastnosti, kjer so  $A$  lastnosti supervenientne,  $B$  pa osnovne, potem loči Kim dve vrsti kovariance, močno in šibko.

Šibka kovarianca:

*Nujno, kadarkoli ima nek predmet lastnost  $F$  v  $A$ , tedaj obstaja lastnost  $G$  v  $B$  tako, da ima predmet lastnost  $G$  in vse, kar ima lastnost  $G$  ima lastnost  $F$ .*

Močna kovarianca:

*Nujno, kadarkoli ima nek predmet lastnost  $F$  v  $A$ , tedaj obstaja lastnost  $G$  v  $B$  tako, da ima predmet lastnost  $G$  in nujno, vse, kar ima lastnost  $G$  ima lastnost  $F$ .*

Poanta Kimovega razlikovanj dveh tez je v tem, da so zanimive samo tiste relacije odvisnosti, pri katerih ima zveza med modalno in ne-modalno lastnostjo neko modalno moč, ki jo signalizira drugi nastop besedice nujno v močni kovarianci.

Po šibki kovarianci poljubna predmeta, ki delita vse lastnosti v  $B$  delita vse lastnosti v  $A$ , tj. ne moreta se razlikovati v  $A$ , ne da bi se razlikovala v  $B$ . Vendar je to res samo na dejanskem svetu (oz. vsakem posameznem svetu), korelacija med  $A$ -lastnostjo in ustrezno  $B$ -lastnostjo ni stabilna čez možne svetove.<sup>11</sup> Če ima predmet na nekem možnem svetu enako  $B$ -lastnost kot na dejanskem svetu, to še ne pomeni, da ima tudi ustrezno  $A$ -lastnost, ki je povezana z bazično lastnostjo na dejanskem svetu, ali da sploh ima kakršnokoli  $A$ -lastnost.

Vzemimo modalno, dispozicijsko lastnost: »biti topljiv«. Predmet (substancia) ima to lastnost v luči neke fizikalne lastnosti, ki je odgovorna za to, da bi se predmet raztopil, če bi ga potopili v tekočino. ( $A$ -lastnost: topljivost,  $B$ -lastnost: neka fizikalna lastnost, recimo mikrostrukturalna lastnost ali množica lastnosti).

10. Kim Jaegwon, »Concepts of Supervenience«, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2/1984, str. 153-176 in Kim Jaegwon, »Supervenience as a Philosophical Concept«, *Report No. 23 /1990*, Research Group on Mind and Brain, University of Bielefeld.

11. Možni svetovi v tem kontekstu niso problematične modalne bitnosti, ampak udoben način, kako najbolj nazorno izrazimo modalno vsebino tez o supervenienci.

Šibka kovarianca dopušča naslednje možnosti:

- Dejansko je vsaka substanca, ki ima dano mikrostrukturo topljiva, toda na drugem možnem svetu, ki se ne razlikuje od dejanskega v B-lastnostih, nobena substanca s to mikrostrukturo ni topljiva.
- Na drugem možnem svetu, ki je popolnoma enak dejanskemu svetu glede fizikalnih, mikrostrukturalnih lastnosti, je čisto vsaka substanca topljiva.
- Splošno: v svetu, ki je enak dejanskemu v distribuciji ne-modalnih lastnosti, ni prav nobenih modalnih lastnosti ali pa so razporejene popolnoma drugače.

Ker zveza med modalno in ne-modalno lastnostjo nima modalne moči, s fiksiranjem B-lastnosti ne fiksiramo tudi že A-lastnosti. Zato je težko govoriti o tem, da ne-modalne lastnosti določajo modalne. V tezi, da posedovanje ene lastnosti določa posedovanje druge lastnosti je skrita modalna moč – ne gre zgolj za *de facto* zvezo, ki jo je mogoče poljubno spreminjati čez možne svetove. Ko govorimo o topljivosti, želimo reči tudi nekaj o tem, kaj je res v drugih možnih svetovih: čeprav nek predmet ni topljiv, bi to lahko bil, če bi imel te in te lastnosti.

Močna kovarianca lastnosti se razlikuje od šibke v drugem nastopu besedice nujno. Ta nujnost zagotavlja, da je korelacija A (modalne) in B (ne-modalne) lastnosti stabilna čez možne svetove. Seveda ne gre za stabilnost čez vse logično možne svetove, kondicional »*nujno*, če ima nekaj lastnost G v B, tedaj ima tudi lastnost F v G«, ne izraža logične nujnosti. Modalna moč kondicionala ni fiksirana vnaprej. V primeru odnosa med dispozicijskimi lastnostmi in ustreznimi fizikalnimi lastnostmi predpostavljamo neko naravno nujnost povezave. Če pa menimo, da je ta modalna lastnost tako bistvena za dani predmet, da brez nje ne bi bil to, kar je, je povezava stabilna čez metafizično možne svetove. Najmanj kar lahko rečemo, je to, da odvisnost predpostavlja neko objektivno in zakonito povezavo med modalno in ne-modalno osnovo, torej je nujnost zveze vsaj tako močna kot nomološka nujnost.

Redukcionistova teza o odvisnosti modalnega od ne-modalnega ima neko težo le, če trdi, da modalne lastnosti po neki nujnosti sledijo iz ne-modalne osnove. Močna kovarianca ne zahteva, da je dana kombinacija B-lastnosti edina, ki zagotavlja posedovanje dane A-lastnosti. (V splošnem ne gre za strogi bikondicional: »Nujno B, če in samo, če A«, ampak le za strogi kondicional – »Nujno, če B tedaj A«). Močna kovarianca je združljiva z obstojem alterantivnih osnovnih lastnosti, ki so zadostne za posedovanje supervenientne lastnosti, na kar opozarjata Morton in Mondadori. (To, zaradi česar je sol topljiva, se razlikuje od tega, zaradi česar je topljivo zlato ali sladkor.)

Odvisnost, ki jo podpira močna kovarianca trdi, da predmet ne more imeti neke ne-modalne lastnosti, ne da bi imel ustrezno modalno lastnost. Osnovne lastnosti nujno vodijo do supervenientnih. Gre za neko objektivno odvisnost med dvema domenama lastnosti. Toda to bi moral biti za modalnega redukcionista



nista katastrofalen rezultat. Pomeni toliko, kot če bi fizikalist trdil, da so mentalne lastnosti mentalno povezane s fizikalnimi. Ontološko nismo pridobili ničesar. Nujne zveze so vendar tisto, kar želi redukcionista pojasniti s pomočjo ne-modalnih. Če se sklicuje na močno kovarianco, tedaj bo prisiljen uvesti kot primitivno modalno dejstvo nujno povezavo med modalno in ne-modalno lastnostjo. Če pa trdi zgolj šibko kovarianco med modalno in ne-modalno lastnostjo, tedaj ni videti, v kakšnem smislu je prva odvisna od druge.

Ali se lahko redukcionista izvije iz te dileme? Ali ne bi bilo mogoče tudi modalne vsebine povezave med modalno in ne-modalno lastnostjo utemeljiti na neki ne-modalni osnovi?<sup>12</sup> Dokazoval sem, opirajoč se na Kima, da je zveza  $(A/B)$ , ko gre za redukcijo modalnih lastnosti na ne-modalne, zopet neka A-relacija, neko primitivno modalno dejstvo. Toda morda redukcionista lahko dosledno trdi, da obstaja neka faktična osnova, ki razloži nujnost zveze  $(A/B)$ , torej da zveza  $(A/B)$  supervenira na neki ne-modalni,  $B_1$  osnovi in torej velja:  $(zveza (A/B))/B_1$ .

Takoj seveda najdemo ugovor, ki se sklicuje na neskončni regres, češ, tudi A-relacija in  $B_1$  kot nova ne-modalna osnova, tj.  $\gg(zveza (A/B))/B_1\ll$  morata biti nekako povezani. Povezava  $(A/B)$  mora biti odvisna od ne-modalne lastnosti  $B_1$ , ta odvisnost pa je smiselna le, če ima neko modalno moč, torej je  $\gg(zveza (zveza (A/B))/B_1\ll$  zopet neka A-relacija (modalna povezava). Redukcionista bi seveda zašel v težave, če bi zdaj nadaljeval z iskanjem nove  $B_2$  osnove, na kateri supervenira  $\gg(zveza (zveza (A/B))/B_1\ll$ . Vedno znova lahko terjamo od njega, da najde novo ne-modalno osnovo za nujnost povezav med vedno bolj zapletenimi povezavami in predlaganimi bazičnimi lastnostmi. Toda redukcionista lahko trdi, da je vse, kar mora pojasniti, kako modalna vsebina prvotne povezave  $(A/B)$  supervenira na neki ne-modalni osnovi. Vse ostale ravni proizvede le teoretski regres v razlagi, ne gre za neskončno hierarhijo vedno novih modalnih dejstev.

Na kratko – dana zveza  $A/B$  je stabilna čez možne svetove ali pa ni. Če je, trdi redukcionista, potem je stabilna v luči neke ne-modalne osnove. Če modalna moč povezave res temelji na neki ne-modalni osnovi, potem ne potrebuje nobenega novega dejstva več, ne modalnega ne ne-modalnega, saj si samo s pomočjo ne-problematičnih pojmov razložil odvisnost modalne lastnosti od ne-modalne. Redukcionista trdi, da ta odvisnost temelji na neki faktični osnovi; *kako* ta odvisnost temelji na faktični osnovi pa je zgolj epistemsko in teoretsko vprašanje, ne gre za ontološko vprašanje o realnem, »modalnem« obstoju te zveze. To je lepo razvidno tudi iz dejstva, da običajno sploh ne ločimo dobro med tem, ali ta odvisnost velja nujno (torej je nujno res, da obstaja nujna povezava  $A/B$ ) ali zgolj kontingentno (samo kontingentno je res, da obstaja nujna povezava  $A/B$ ). Večina filozofov sploh ne vidi razlike med trditvijo

12. Na to možnost me je v diskusiji opozoril Nenad Mišević.

»kontingento je res, da je nujno res, da...«, in trditvijo »nujno je res, da je nujno res, da...«. <sup>13</sup>

Menim, da realnost dopušča bolj fina modalna razlikovanja kot pa je pripravljena priznati večina filozofov in je torej mogoče razlikovati med različnimi tipi odvisnosti modalnih povezav od ne-modalnih. Toda sprejel bom redukcionistov izziv, da je glavno prizorišče boja pojasnilo obstoja »prve« nujne, objektivne povezave med supervenientno modalno in bazično ne-modalno lastnostjo. Imamo dve možnosti – ta povezava je neko nezvedljivo metafizično dejstvo ali pa je nekaj, kar je mogoče razložiti. To lahko razložimo tako, da povezavo utemeljimo na nekem ne-modalnem dejstvu ali pa s pomočjo drugih modalnih dejstev. Realist bo v primeru, ko je ta povezava neko nezvedljivo dejstvo, dokazoval, da gre za modalno dejstvo. Če pa je povezavo mogoče razložiti, je ni mogoče razložiti z redukcijo na ne-modalno osnovo.

Kot rečeno je nujnost zveze med A in B lastnostjo vsaj tako močna kot nomološka nujnost. Kim celo pokaže, da z uporabo neskončne konjunkcije in disjunkcije lastnosti lahko pokažemo, da za vsako A lastnost nujno obstaja kokstenzivna B lastnost. <sup>14</sup> V tem primeru močna superveniencia podpira nek strogi bikondicional (nujno: nekaj ima lastnost G v B, če in samo, če ima lastnost F v A), ki ima obliko naravnega zakona.

Redukcionist mora tedaj za razlago povezave med modalno in ne-modalno lastnostjo zagovarjati neko splošno tezo nomološke superveniencie: »nomološke zveze med lastnostmi supervenirajo na ne-nomoloških«. Ali pa: »resničnostna vrednost nomoloških izjav je logično določena z resničnostno vrednostjo ne-nomoloških izjav.« Toda notorični neuspeh tovrstnih redukcij je bil ravno najmočnejši dokazni material za tezo, da ni mogoče modalnih razlikovanj brez preostanka izpeljati iz ne-modalnih.

Še najbolj obetavno je t.i. TDA pojasnilo zakonov narave, ki ga pri nas brani Bojan Borstner. <sup>15</sup> Zakoni narave so po tem pojasnilu ireduktibilne relacije med univerzalijami prvega reda. Ni najbolj jasno, kaj to stališče natanko trdi o primitivni modalnosti »v svetu«. Resda je govora o relaciji nomične nujnosti med univerzalijami, zakoni imajo modalno vsebino, toda nomična povezava lastnosti je logično kontingentna in po svoji naravi kategorična. Kakorkoli že, teza o nomični nujnosti kot ireduktibilni povezavi lastnosti je nastala ravno ob temeljiti kritiki vseh reduktivističnih (»trdih« in liberalnih) poskusov pojasnila zakonov narave.

Druga možnost je, da se reduktivist ne sklicuje na razlagalno že kompromitirane relacije superveniencie. Enostavno obstaja neko B-dejstvo, na katerem teme-

13. Ne pa vsi. O razlogih proti tej izenačitvi prim. Šuster D., »Relativna modalnost in kontingenca«, *Anthropos*, 3/4, 1992.

14. Kim (1984), str. 169-170.

15. Borstner (1990) in Borstner (1989): »Universals and Laws of Nature«, *Acta Analytica* 5 (1989), str. 141-155.



lji nujnost povezave med modalno in ne-modalno lastnostjo. Morda tega dejstva nismo sposobni spoznati, ga izkoristiti v redukciji ali v nekem teoretskem pojasnilu. Navsezadnje nekaj podobnega trdi tudi modalni realisti: povezava med modalno in ne-modalno lastnostjo je neko objektivno dejstvo, ki je pred našim spoznanjem in je tisto, na čemer temelji razlagalna aktivnost (iskanje zakonov, sistema povezav med domeno A in domeno B). Razlika pa je seveda v tem, da je za modalnega realista povezava med modalno in ne-modalno lastnostjo neko modalno dejstvo, kar dokazuje z analizo relacije odvisnosti. Reduktivistovo vztrajanje na ne-modalni osnovi za to povezavo je komaj kaj več kot dogma. Seveda lahko trdi, da je v vsakem posameznem primeru zveza med modalno in ne-modalno lastnostjo predmet empiričnih raziskav, enako velja za ne-modalno osnovo, ki utemeljuje nujnost te zveze. Vendar od takšne »naturalizacije« ni pričakovati očiščenja od modalnosti, fizika je recimo polna »potencialnosti«, dispozicij in drugih modalnih pojmov.

### 7. Zaključek

Dokazoval sem, da je težava modalnega anti-realizma v tem, da ni mogoče najti ne-modalnih nadomestil za modalna razlikovanja. Če se poskušamo problemu izogniti s pomočjo supervenience, tedaj pristanemo pri povezavi med modalno in ne-modalno lastnostjo kot ireduktibilnem modalnem dejstvu. Vsaj zgodovina dosedanjih poskusov kaže, da potencialnih kandidatov za analizo odvisnosti modalnih lastnosti od ne-modalnih ni mogoče razložiti samo iz ne-modalne osnove. Zato dosledno zagovarjanje supervenience kot najboljše anti-realistične strategije pomeni prestop v tabor modalnega realizma.

Kaj supervenienca pomeni za realistič problem – kako smo lahko upravičeni v modalnem védenju? Če je supervenienca sama neko »primitivno« modalno dejstvo, še vedno ostaja splošni problem modalnosti – problem njihovega vzročnega delovanja, razlagalne vrednosti in spoznavne dostopnosti.

Menim, da je modalna struktura realnosti ireduktibilno dejstvo. Tudi s pomočjo supervenience se tej tezi ni mogoče izogniti. Če je ta zavezanost modalnemu realizmu v navzkrižju s sprejemljivo epistemologijo, potem bi se strinjal z Davidom Lewisom, da je treba zamenjati epistemologijo, ne pa se odreči modalnemu realizmu.<sup>16</sup> Njegov modalni realizem – realizem glede konkretnega obstoja možnih svetov, je sicer neposredno nasprotje realizma, ki ga branim v tej razpravi. Toda poanta Horwichovega razlikovanja je ravno v tem, da morajo vsi realizmi reševati isti epistemološki problem. Zaključil bom z nekaj predlogi za teorijo modalnega znanja.

Na staro Moorovo rešitev problema moralnega védenja naletimo tudi v modalni epistemologiji. Moore je trdil, da imamo posebno moralno intuicijo, s katero spoznavamo moralne resnice. To spoznanje je bilo zanj spoznanje nujnih, sintetičnih apriori zvez med moralnimi in ne-moralnimi, »naravnimi« lastnostmi.

16. Lewis David, *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford 1986, str. 109.

Na podobne predloge naletimo v modalni epistemologiji: modalne lastnosti spoznavamo s pomočjo posebne kognitivne sposobnosti, ki nam daje spoznanje apriori. Včasih to sposobnost primerjajo z »empatijo«, sposobnostjo spoznavanja neposrednih danosti zavesti (*»qualia«*). Včasih v razlagi nastopa sposobnost poznavanja resnic razuma in recimo Gödelova matematična intuicija, posebna oblika zaznave, s katero spoznavamo matematične objekte. Toda nobeden od teh predlogov ni posebno prepričljiv, največkrat gre za sugestije, za katerimi ni nobene izdelane teorije o spoznanju.

V ozadju epistemološkega ugovora modalnemu realizmu je čutiti prevlado vzročnih teorij spoznanja, oz. teorij, ki trdijo, da je znanje tisto, kar proizvede nek zanesljiv proces. Modalna dejstva, ki naj bi pojasnjevala resnico modalnih sodb ne povzročajo kognitivnih stanj, ki konstituirajo modalno védenje. Kako potem pridobimo modalno védenje, po kakšnih mehanizmih? Predpostavka tega vprašanja je teza: brez vzročnosti (zanesljivih mehanizmov, ki proizvajajo znanje) ni znanja. Toda vzročni modeli vedno zaidejo v težave, ko je treba pojasniti modalno védenje in recimo védenje v matematiki, logiki. Po alternativnem, koherentističnem modelu, je modalno prepričanje upravičeno, če se ujema z nekim sistemom prepričanj. Nisem pa povsem prepričan, da je mogoče koherentistični model dobro braniti skupaj z modalnim realizmom (realnost ima modalno strukturo neodvisno od tega, ali mi to vemo, ali ne).



---

*Estetika – utopija – zgodovina*

Estetika - miopia - zgodovina



# Postmodernizem in umetniške avantgarde

Aleš Erjavec

*Vidimo žensko, kako bruha na ulici.*

*Njene krmežljave oči strmijo v nas.*

*ženska znova bruha.*

*izbljunek je rdeč in zelen in moder*

*in rjav.*

*Ulico naredi malo barvitejšo.*

Lydia Schouten, 1990

Ko so se v času okrog prve svetovne vojne pojavile t.i. klasične ali zgodovinske umetniške avantgarde, so bile pogosto bistveno povezane s sodasnimi političnimi avantgardami. Obstaja vrsta različnih klasifikacij teh avantgardističnih umetniških gibanj, od katerih je najbrž najbolj znan Bürgerjeva.<sup>1</sup>

Omenjena zveza med umetniškimi in političnimi avantgardami se zdi pomembna, saj oboje postavlja v samo osrčje modernizma: politične avantgarde iz časa prve svetovne vojne so izšle iz istega konteksta kot politične<sup>2</sup> in pogosto je bila politična dejavnost del ali podaljšek umetniške.<sup>3</sup>

V obdobju po drugi svetovni vojni so neoavantgarde uporabljale in nadaljevale postopke, ki so jih vpeljale zgodovinske umetniške avantgarde. Dela iz petdesetih, šestdesetih in celo iz sedemdesetih let so v mnogih pogledih obnavljala postopke in zamisli, ki so bile razvite v dvajsetih in tridesetih letih tega stoletja. Pozabiti tudi ne smemo, da so se nadaljevala mnoga gibanja izpred druge svetovne vojne, še posebej nadrealizem in ekspresionizem. Tudi druge predvojnne avantgarde so se ohranile, četudi na obroben način: italijanski futurizem

1. Naš glavni očitek Bürgerjevi klasifikaciji avantgard bi bil, da pretirano zmanjšuje vlogo italijanskega futurizma, ki po našem mnenju ne služi le kot eden glavnih vzorcev bodočih avantgard v obdobju prve svetovne vojne, marveč tudi kot temeljni vzorec militantnih in politiziranih umetniških avantgard. Bürger nasprotno utemeljuje svojo teorijo na dadaizmu, zgodnjem nadrealizmu in ruski avantgardi izjavljujoč, da se izraz le delno nanaša na italijanski futurizem in nemški ekspresionizem. – Prim. Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, str. 44.
2. Prim. Aleš Erjavec, 'Les avant-gardes artistiques et politiques', *Coexistence Among the Avant-Gardes*, Slovensko društvo za estetiko, I. zv., Ljubljana 1986, str. 55-65; Aleš Erjavec, *Ideologija in umetnost modernizma*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988.
3. Takih primerov je cela vrsta. Naj omenimo le povezave med poznim obdobjem t.i. »ruskega eksperimenta v umetnosti« ter njegovih naslednikov v dvajsetih letih ter oktobrskimi in pooktobrskimi revolucionarnimi dogodki; globoko povezavo med italijanskim prvim in drugim futurizmom ter rojevajočim se in nato razvitim fašizmom (ta povezava je šla tako daleč, da je nastajajoči fašizem enostavno prevzel futuristični politični program); istočasne podobne dogodke v Južni Ameriki; politično militantnost vorticisma v Veliki Britaniji ter revij kakršni sta bili *Sic in Montjoie!* v Franciji.

še vedno izvajajo v Italiji pod istim imenom in isto velja za francoski nadrealizem. Čeprav je večina povojnih neoavantgard uporabljala postopke, ki so jih razvile predhodne avantgarde, so ohranile le nekaj njihovega provokativnega duha. Predvsem niso poskušale prestopiti meje med umetnostjo in »življenjem« – razen v nekaterih izjemah, med katerimi je bil najbolj izstopajoč situaci- zem Guya Deborda.

Z nastopom postmodernizma se je zdelo, da je obdobje avantgard za dolgo časa končano. Da je temu tako, naj bi dokazovali ne le izrazi kot so »transavantgarda« in »retrogarda«, marveč tudi vrsta spisov, ki segajo od Jencksovih<sup>4</sup> do Rortyjevih.<sup>5</sup>

Tako se zdi, da so umetniške avantgarde dejansko stvar preteklosti, da se njihovega ključnega položaja v polpretekli kulturni zgodovini ne da ohraniti ali obnoviti ter da je zaradi tega njihova vloga danes pač v tem, da so del naše kulturne dediščine. Celo več: sledeč Rortyju bi lahko trdili, da tudi umetniške avantgarde *dejansko nikdar niso imele* tiste posebne vloge, ki so jim jo pripisovali nekateri moderni filozofi ter da je bilo njihovo posebno in privilegirano mesto izrekanja družbene kritike ter mesto »resnice« kapitalistične družbe ali njene artikulacije le izmišljotina, le plod njihove domišljije.<sup>6</sup>

Vprašanje, ki si ga zastavljamo v tem članku je ali je res, da so te umetniške avantgarde igrale tako ključno vlogo v moderni in modernistični preteklosti in

4. Charles Jencks tako zapiše: »Velika moč postavangarde je, da je spoznala to, česar si njeni predhodniki niso mogli priznati: da je majhen del močnega srednjega razreda, ki neutrudno spreminja svet na načine, ki so hkrati destruktivni in konstruktivni. Njen namen ni, da bi skrivala to vednost o sami sebi ali da bi se pretvarjala, da lahko vodi delavski razred ali da lahko preseže protislovja med življenjem in umetnostjo ter programe in pretenzije preteklih avantgard. V tem skromnem samospoznanju leži le njej lastna avtentičnost. (...) Vse avantgarde preteklosti so verjele, da je človeštvo nekam namenjeno in njihova radost in dolžnost sta bili, da odkrijejo to novo deželo ter zagotovijo, da ljudje tja prispejo pravočasno; postavangarda verjame, da gre človeštvo hkrati v več smereh, od katerih so nekatere bolj veljavne kot druge ter da je njena dolžnost, da je vodič in kritik.« – Charles Jencks, 'The Post-Avant-Garde', *Art and Design (The Post-Avant-Garde)*, Profile 4, London 1987, str. 20.

5. »Poskus levičarskih intelektualcev dajati videz, da avantgarda služi ubogim tega planeta s tem, ko se osvobaja le lepega, je brezupen poskus doseči sovpadanje posebnih potreb intelektualca ter družbenih potreb njegove skupnosti. Takšen poskus sega nazaj v obdobje romantike, ko je bila želja misliti nemogoče, zapopasti nepogojevano, sam pluti nenavadna morja misli, pomešana z navdušenostjo za francosko revolucijo. Ta dva enako hvalevredna motiva je pač potrebno razlikovati.« – Richard Rorty, 'Habermas and Lyotard on Postmodernity', *Habermas and Modernity*, Polity Press, Oxford 1985, str. 174-175.

6. Vseeno pa je potrebno omeniti, da sodobna levičarska kritika skrajnih levih stališč v umetnosti in o njej ne pomeni kritike avantgardne umetnosti kot take. Pri tem mislimo na primer na Burginovo kritiko tiste umetnosti, ki poskuša »izraziti 'ljudstvo' – najsibo neposredno (stališče sovjetskega Proletkulta) ali skozi posredništvo izvežbanih umetnikov (stališče Lefa o 'umetnosti po družbenem naročilu)«. – Victor Burgin, *The End of Art Theory*, Macmillan, London 1986, str. 190.



ali so jo danes nehale igrati. In če je vse to res, do kakšne mere oziroma v kakšnem obsegu?

Seveda je povsem očitno, da danes zgodovinske umetniške avantgarde kot tudi neoavantgarde obstajajo kot predmet umetniškega in estetskega vrednotenja. Ni naključje, da je v sedemdesetih in osemdesetih letih potekalo intenzivno in obsežno raziskovanje obeh vrst avantgard tega stoletja. Tedaj se je izkazalo, da sta obe vrsti ohranili le še svojo umetniško in estetsko vrednost ter izgubili svoj ideološki, politični in bolj neposreden družbeni naboj. Kar se moramo vprašati je, zakaj so te iste avantgarde v tem času porodile takšno zanimanje in to ne le v teoriji, marveč tudi v umetniški praksi? Zakaj so dela Ilije Kabakova, IRWINa, sodobnih madžarskih umetnikov ali italijanske nove podobe vrnilo iz pozabe stare motive, stare tehnike in zakaj so se ti avtorji, skupine ali smeri sklicevali na Maleviča, El Lisičkega, na metafizično slikarstvo, na dela socialističnega realizma ali nacistične umetnosti, čeprav seveda v novem referenčnem okviru?

Vprašanje zahteva dva odgovora. Najpoprej je treba reči, da je res, da so številne avantgarde omogočale novo raziskovalno gradivo, saj so bile ali nepoznane ali pozabljene, »nerazumljene«, saj niso bile vrednotene kot umetnost. Ko sta njihovi glavni funkciji postali estetska in umetniška, so bile s tem postavljene v nov kontekst: postale so skupina kulturnih artefaktov, ki so bili končno vključeni v »zakladnico« narodne ali mednarodne kulturne dediščine. Nadalje, ta dela so bila le del umetnostne preteklosti, ki so jo uporabljale nastajajoče umetnostne prakse. In kar je najpomembnejše, to so bila pogosto dela, ki so bila pritegnjena iz individualne ali kolektivne preteklosti socialističnih družb, ki so se v tem pogledu bistveno razlikovale od zahodnih: tam so iz preteklosti in pozabe potegnili dela kakršna so bila pozna De Chiricova, kakršna je bila akademska umetnost 19. stoletja, ali kot je bil neoklasicizem našega stoletja – na kratko dela, ki so nedolgo trga služila za sovražnike tedaj zmagovitega modernizma in so bila zato interpretirana in vrednotena kot ideološka, nemoderna itd.<sup>7</sup> Ko so ta dela preteklosti (ki jih pogosto niso imeli za umetnost, pač pa za kič, estetizirano politiko ipd.) izgubila svojo afirmativno politično in torej ideološko funkcijo, ko so, podobno kot dela zgodovinskih umetniških avantgard, postala prvenstveno »umetniška dela«, ko so bila zaradi zgodovinske pozabe ter globokih sprememb v političnih razmerah razbremenjena svoje ideološke in politične dediščine, pri čemer je te razmere dopolnjevalo izginotje velikih pripovedi, so lahko služila kot ozadje in rezervar umetniških zamisli. In ne le to: zaradi njihove ideološke preteklosti so bila pogosto investirana s čustvenim potencialom, ki je zlahka nadomestil izrabljeni levičarski (»romantični«) diskurz ter prisposodabljanje modernistične umetnosti. Tako bi se zdelo, da

7. Tu je pomembno vlogo igrala delitev na romantično (revolucionarno) ter klasicistično (konservativno) umetnost.

sta v mnogih primerih poprej najkonservativnejša in na drugi strani najrevolucionarnejša umetnost služili kot material za pomlajenje umetnosti, ki se je tokrat imenovala »postmodernistična«.

Pravkar povedano se enakovredno nanaša na sedanje zahodne in poprejšnje socialistične dežele. V drugem primeru je bila tovrstna umetnost – najsibo socialističnega realizma, avantgard ali neoklasicizma – pogosto eden od redkih kulturnih preostankov, za katere se je zdelo, da niso le vredni ohranitve, marveč da jih tudi vsi poznajo ter da so del individualnih nacionalnih ali kolektivnih družbenih in političnih zgodovin. Postmodernistična umetnost se je hranila z različno in raznoliko umetnostno zgodovino ter je bila v tem pogledu precej drugačna od modernistične umetnosti.

Ali v primeru postmodernizma lahko govorimo o »avantgardni« umetnosti? Kajti če bi sledili Jencksu in Rortyju – obstaja pa tudi vrsta drugih avtorjev, ki menijo isto – bi se zdelo, da je ni več, če pa jo že je kaj, potem je zelo marginalna. Radikalno zanikanje takšnega mnenja predstavlja delo *Ideologija estetskega* Terryja Eagletona, kjer ta pravi: »Z radikalnega stališča bi šel zagovor postmodernizma nekako takole: Postmodernizem predstavlja najnovejši ikonoklastični vzpon avantgarde, z njenim ljudskim pomešanjem hierarhij, njenimi avtorefleksivnimi subverzijami ideološke zapore, njenim populističnim razkrinkanjem intelektualizma in elitizma. Če se ravnokar povedano zdi nekoliko preveč polno navdušenja, lahko vedno poskusimo s predstavitvijo obtožnice ter pritegnemo pozornost na potrošniško uživaštvo postmodernizma ter ozkosrčni antihistoricizem, na njegovo masovno opuščanje kritike in obveznosti, na njegov cinični izbris resnice, pomena in subjektivnosti, na njegov prazni in reificirani tehnoloizem.

Trdimo lahko, da velja prvi opis za določene tokove postmodernizma in drugi za nekatere druge. Ta trditev je točna, toda nekoliko dolgočasna. Zanimiveje bi bilo trditi, da v številnih, čeprav ne vseh postmodernističnih pojavih veljata hkrati oba opisa. Večji del postmodernistične kulture je v isti sapi radikalen in konservativen, ikonoklastičen in del obstoječe celote.«<sup>8</sup>

Preden se lotimo Eagletonovih trditev, je potreben vsaj provizoričen odgovor na predhodno omenjeni vprašanji. V zvezi z Rortyjevo opazko, da so avantgarde dejansko igrale marginalno vlogo v naši moderni zgodovini, je to morda res v kolikor bi se to nanašalo na politične avantgarde. Čeprav se ta izjava morda sliši absurdno, bi ji lahko pritrdili, v kolikor bi prevrednotili dosedanje razumevanje političnih avantgard in trdili, da boljševiška organizacija v Sovjetski zvezi dvajsetih let (in še posebej kasneje), ali italijanski fašizem po letu 1924, ali – če posežemo v zgodovino in isto situacijo apliciramo na francosko revolucijo – obdobje »terorja«, nimajo več »prave« zveze s razmerami in organizacijami iz katerih so te stranke ali pojavi izšli.

8. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell, Oxford 1990, str. 373.



To bi bila seveda precej dvomljiva teza. Ravno tako dvomljivo bi bilo, če bi taisto tezo prenesli na področje umetnosti in trdili, da so umetniške avantgarde tega stoletja obrozen pojav novejše umetnosti. Nekaj povsem drugega bi bilo trditi, da *danes* umetniške avantgarde niso več osrednji ali eden od osrednjih umetnostnih pojavov, kar je seveda v precejšnji meri res.<sup>9</sup>

Teoretsko in zgodovinsko zanimanje za umetniške avantgarde v zadnjih dveh desetletjih lahko razložimo z dejstvom, ki smo ga že omenili, da namreč niso več obremenjene s svojimi političnimi konotacijami. To ne pomeni le tega, da je njihova zveza z revolucionarnimi političnimi gibanji postala nepomembna,<sup>10</sup> marveč tudi, da so tiste avantgarde in avantgardistična dela ali njihovi avtorji, ki so bili dotlej po pravici cenjeni tudi zaradi svojega nasprotovanja in svoje kritike revolucionarnega totalitarizma ali so bili celo njihove žrtve, izgubili nekaj svoje aure zatirancev ter borcev za svobodo ter so ljudje v njih pričevali videti hkrati razmeroma običajna gibanja, dela in umetnike. To je seveda pomenilo, da se je določena predstava svobode – revolucionarne in umetniške svobode, ki izvira v glavnem iz romantike, moderna na kratko – zaključila. Zato se ne smemo čuditi, da je bil predhodni moderni »subjekt« nadomeščen z »malim subjektom« in »individuom«.

Toda ali to pomeni, da so v postmodernosti umetniške avantgarde prenehale igrati tisto posebno vlogo, o kateri govori Eagleton, nakazujoč hkrati, da jim ta vloga vsaj delno še vedno pripada? Ali pa je nasprotno res, kot nakazuje Jencks, da je »postavantgarda« (in to oceno bi lahko razširili na vso postmodernistično umetnost) zavrgla vlogo osvoboditelja, izpovedovalca resnice in celo razodtujevalca? Na kratko rečeno tega, da bi igrala komplementarno vlogo habermasovski tezi o vlogi filozofije kot »čuvarja razuma«?

Če se je na začetku zdelo, da postmodernizem obsega nekaj, kar je radikalno drugačno od modernizma, se je kmalu izkazalo, da smo v zvezi s postmodernizmom pogosto predstavili poenostavljeno verzijo samega modernizma: uporabljali smo nalepke (kot so »mednarodni stil v arhitekturi« ali »avantgardna umetnost«) ter nato nasprotovali temu imaginarnemu predmetu in ga kritizirali, da bi potegnili iz njega to, kar bi nato lahko koristno služilo kot nasprotje postmodernistični umetnosti in dalo na ta način tej bolj razločno in samosvojo identiteto. Postmodernizem je tako postal ali slog, ki je nastopil »po« modernizmu (in je pomenil enostavno sukcesijo) ali pa je bil razložen kot poteza

9. V Rortyjevem primeru gre za tezo, ki sodi v okvir njegove kritike Habermasa ter trditve, da je Habermasova interpretacija zgodovine »značilno nemška«. V tem kontekstu bi lahko razumeli tudi nekatere novejše kritike Maxa Webera.

10. Izjeme obstajajo tudi tu. Ko so tako leta 1986 v *Palazzo Grassi* v Benetkah priredili dotlej največjo razstavo futuristične umetnosti, so organizatorji storili vse, da bi zmanjšali povezave med italijanskim futurizmom in fašizmom. Končni rezultat je bila nova delitev zgodnjega in razvitega futurizma (»prvega« in »drugega«) ter predstavitev futurizma kot »le še ene avantgarde«, ki je bila po krivici pozabljena. Prim. *Futurismo & futurismi*, Bompiani, Milano 1986 (ur. Mario Andreose).

samega modernizma.<sup>11</sup> Dokler je šlo le za umetnost, so se stvari zdele razmeroma enostavne. Toda ko so bile razprave prenešene v »filozofijo« – ter zadevale teme kot je odnos med modernostjo in postmodernostjo, konec razsvetljskega projekta, nemožnosti levičarskih diskurzov v sedanjem »postmodernem stanju« – so razmeroma premočrtni odgovori številnih zagovornikov postmodernizma postali vprašljivi.

Umetniške avantgarde so dejansko ključna točka teh razprav, saj so bistveno zavezane modernosti – če ne na druge načine pa s svojimi navezavami na politične ideje podobne narave. Ena od ključnih značilnosti modernosti je bil določen ekskluzivizem: neka ideja (politična, umetniška) je hotela obvladovati totalnost ustreznega področja. Skladno takšni interpretaciji, ki jo je razvil Wolfgang Iser,<sup>12</sup> naj bi modernost poudarila nekatere posebnosti in posameznosti, jih predstavila kot obče ter tako zakrila dejstvo, da so tudi one same le posebne in delne, ne pa vseobsegajoče. Če sprejmemo to tezo, potem tudi lažje razumemo zakaj so določeni umetnostni poskusi tega stoletja (na primer neoklasicizem) ostali v ozadju, bili so namreč v nasprotju z vodilno reprezentacijo modernizma. Zaradi tega razloga je bil nedavno cel niz del iz bližnje preteklosti prevrednoten in to prevrednotenje ni izhajalo le iz »naravnega« nasledstva od očeta na nečaka, kot bi temu rekli ruski formalisti, marveč je izhajalo iz temeljnega preoblikovanja naših vrednot in interesov. Izhajalo je iz zavesti, da posebnost, posameznost, četudi je prevladujoča, vseeno ostaja posameznost in kot taka ne vsebuje absolutne vrednosti, resnice ipd. S sočasnim obstojem drugih posebnosti (ki so resda lahko manj pomembne ali manj vplivne) je predvidoma absolutna narava relativizirana – in to je, se zdi, točno to, kar se dogaja s postmodernizmom in v njem, in kar je tudi vzrok za navidezno »dvojno« naravo postmodernizma in same postmodernosti. Drugače povedano, to je vzrok situacije, kakršno opisuje Eagleton, ko opazuje, da je današnja – postmodernistična – umetnost hkrati avantgardna in njeno nasprotje. Podobno Lyotard opisuje postmoderno kot potezo same modernosti. Z drugačnega izhodišča Zygmunt Bauman trdi, da se danes prvič nahajamo v situaciji, ko opazujemo modernost iz njej zunanje pozicije.<sup>13</sup>

Postmodernizem se tako pojavlja kot nedefinirana bitnost, kot »bricolage« preteklosti in sedanjosti, o kateri lahko z gotovostjo trdimo le to, da je relativizirala modernost in modernizem ter tako povzročila pojavitev nove senzibilnosti ter s tem hkrati ukinila nekatere od predhodnih. S tem se je pojavila določena razdalja do dogodkov, določen skepticizem, ki so ga bistveno sooblikovali sedanji ali nedavni globalni politični dogodki (s katerimi umetnostni in kultur-

11. Prim. Aleš Erjavec, 'Od tu do tja – toda kdaj in če? O postmodernizmu in podobnih zadevah', *Filozofski vestnik*, št. 2, Ljubljana 1991, str. 107-118.

12. Prim. Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

13. O tem in drugih omenjenih stališčih prim. Erjavec, 'Od tu do tja – toda kdaj in če? O postmodernizmu in podobnih zadevah'.



ni dogodki niso bili le povezani, marveč so jih tudi izražali in simbolično predstavljali). Na ta način je avantgardna umetnost *izgubila* svoj prejšnji ekskluzivni položaj (ali vsaj namen, da bi ga dosegla). Njena totalizirajoča želja po ekskluzivni resnici se zdi danes sumljiva, saj daje vtis, kot da pelje stvari v skrajnosti, ki jih te niti ne zaslužijo niti ne potrebujejo. Za umetnost se nič več ne zdi, da ji je usojeno prezentirati in reprezentirati resnico ali vsaj ne v meri in z intenzivnostjo, ki smo ju poznali iz modernizma.

*Del* postmodernistične umetnosti je takšen – vendar pa to ni njen prevladujoči del. Če bi trdili, da je modernistično preteklost tvorila izključno avantgardna umetnost, potem bi veljalo, da postmodernistična umetnost ni avantgardna ter da je tudi avantgardna umetnost stvar preteklosti. To seveda ni slučaj. Poudariti je tudi treba, da vsa avantgardna umetnost ni imela za cilj zavzeti celotno totalnost. Za večino avantgard o katerih govori Peter Bürger velja, da ne sodijo v kategorijo tistih, ki so si zadale to nalogo. Po svojem bistvu niso bile zavezane političnim avantgardam ter zase niso zahtevale ekskluzivnosti.<sup>14</sup>

Ker te politizirane in »skrajne« ali radikalizirane avantgarde predstavljajo le del avantgardnih gibanj tega stoletja, lahko verjetno trdimo, da je avantgardni duh še vedno živ, čeravno ne preoblikovan v »postavantgarde« (ki že s svojim imenom negirajo bistvo avantgardizma), marveč v »retrogardo« in podobna gibanja, ki zvečine izhajajo iz bivših socialističnih dežel. Njihovi člani in pripadniki so se znašli v nenavadni eksistencialni situaciji, ki jo je očitno možno artikulirati in izraziti s pomočjo novih avantgardnih umetniških sredstev. Te avantgarde znova obstajajo kot gibanja in skupine, pišejo in objavljajo manifeste ter uporabljajo provokacije.<sup>15</sup>

Treba je priznati, da je bila glavna značilnost vseh avantgard njihov pogled v prihodnost ter negacija preteklosti. Pri sedanjih avantgardah – od katerih so politične še posebej marginalne – bi zaman iskali ti potezi. Hkrati po drugi strani velja, da je anarhistični duh »negativnih« avantgard danes ravno tako usmerjen k akciji, nastopu, happeningu, dogodku in s tem izginotju in minljivosti kot je bil v dvajsetih, petdesetih ali šestdesetih letih tega stoletja, čeprav ob tem ni tako mučno pozabljen do svoje zgodovinske preteklosti. Vendar obstaja danes važna razlika: avantgarde, ki obstajajo ali ki so možne dandanes, so tiste, ki so nepolitizirane, ki jim manjka totalizirajoča želja zgodovinskih umetniških avantgard, oziroma ki jim manjka vsaj njihova želja zasesti celoto totalnosti, želja poseči iz umetnosti v ne-umetnost, ki je *hkrati* realnost družbenega in političnega v najbolj neposrednem pomenu. Tako je avantgardistični cilj poseči iz umetnosti v ne-umetnost in na ta način kot se je zdelo, razširiti področje umetniškega, danes vsaj načeloma ravno tako izvedljiv kot v prete-

14. Ta želja po ekskluzivnosti se je sicer praviloma omejevala na verbalne izjave, čeprav vsaj primer Proletkulta dokazuje tudi nasprotno.

15. Te so včasih nič manj radikalne kot tiste iz časov zgodnjih futuristov in dadaistov. Kot primer naj služi uvodni citat tega članka, vzet iz dela Lydije Schouten *Victims/Victimizers*.

klosti, toda *izginila je želja* (in očitno tudi *možnost*) preseči to področje in poseči v politično. V tem pogledu se sedanje umetniške avantgarde zares temeljno razlikujejo od preteklih modernističnih, kajti prej omenjeni pogled v prihodnost je bila ena od glavnih značilnosti modernosti. Seveda pa je bila ta poteza značilna predvsem za *tisto drugo vrsto avantgard* – namreč političnih, ki so v imenu te prihodnosti lahko negirale sedanost in prihodnost (in so to tudi dejansko počele) ter utemeljevale svoja dejanja na svojih eshatoloških smotrih. Z izginotjem teh avantgard se je pojavila ideja, da so vse avantgarde prenehale obstajati ali izgubile smisel. Kar lahko obstaja danes so »šibke« umetniške avantgarde, se pravi avantgardistična umetnost, ki ne zahteva ekskluzivnosti in se te ne trudi doseči. Celo več: *sama želja doseči tak položaj bi povzročila, da bi takšne avantgarde izgubile smisel*. Seveda pa se moramo odločiti, če takšni umetnosti še pripada naziv »avantgarda«.

Hegel je bil prvi, ki je diagnosticiral smrt umetnosti, s čemer je nakazal, da je z romantiko umetnost nehala igrati tisto ključno vlogo, ki jo je igrala v predhodnih dobah. »V zgodovinskem trenutku v katerem estetika doseže svojo najvišjo točko, širino in strogost v svoji izvedbi, je velika umetnost mimo. Veličina izpolnitve estetike je v dejstvu, da spozna konec umetnosti kot take ter ga izrazi. Ta zadnja in vélika estetika je Heglova.«<sup>16</sup>

Z romantiko se je pričela tista vrsta estetike, ki je obvladovala celotno obdobje modernizma. S francosko revolucijo kot drugim aspektom miselnega horizonta romantike se je pojavila »možnost spreminjati politično akcijo s pomočjo umetniške akcije«. <sup>17</sup> Ravno ta poteza je tudi skupna značilnost političnih in dela umetniških avantgard.

Kakšne posledice ima pojav postmodernizma za samo estetiko? Po mnenju Victorja Burgina je »kategorija postmoderne naš prvi bežen pogled na zgodovinsko pojavitev polja *post-romantične* estetike«. <sup>18</sup> Avantgardna umetnost je ena od posledic romantizma (in razsvetljenstva). Pripeljalo bi nas predaleč, če bi iskali zveze med romantičnim fragmentom, celostno umetnino ter totalizirajočim načelom, ki je vpisano tako v romantične kot avantgardistične umetnostne ideje. Omejili se bomo na ugotovitev, da so posledice spremenjenih razmer očitne in pomembne tudi za estetiko.

Če se je moderna estetika osredotočala predvsem na umetniška dela in če se morda strinjamo, da je sedanja estetika mešanica različnih področij in polj vednosti, metod in tradicij ter da bo verjetno v prihodnosti to postajala še v večji meri, se bomo najbrž tudi strinjali, da lahko danes skoraj govorimo o »avtoestetikah«, podobno kot govorimo o »avtopoetikah«, kadar imamo op-

16. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen 1961, str. 100.

17. Ronald Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, Yale University Press, New Haven & London 1983, str. 3.

18. Burgin, *op. cit.*, str. 204.



ravka z deli sodobnih ustvarjalcev in kadar hočemo poudariti dejstvo, da je njihovo delo – še posebej v literaturi in vizualnih umetnostih – avtoreferenčno in, da uporabimo vzporednico, podobno Lyotardovim »malim pripovedim« (petits recits).

Vzporednica malim pripovedim so »šibke avantgarde«, ki se tako uvrščajo v isto polje védenja in možnosti, ki jih tako polje omogoča.

Vendar pa to samo po sebi ne pomeni, da so to že kar – ali samo – »teorije reprezentacije«.





# Dialogi med utopijami iz srede 20. stoletja

## *Utopično in racionalno med Marcusejem, Dahrendorfom in Habermasom*

Neda Pagon

**M**ed najbolj odmevnimi filozofskimi razpravami zadnjih let so razprave o »racionalnosti«. Rezultat te nenehno podaljševane razprave ni v tem, da bi kaj posebej razbistrila zastavljeno vprašanje, ampak bolj v tem, da je obrnila trajnejšo pozornost na ključno vprašanje: vprašanje o racionalni utemeljenosti delovanja in o utemeljenosti racionalnosti same, ki je sicer stalno – vsaj vzporedno – vprašanje filozofskega raziskovanja. Vprašanje je tu zastavljeno v terminih »postrazsvetljenstva« in »postnihilizma« ter v okviru »družbene kritike« in zato sprašuje v prvi vrsti, kako racionalno utemeljiti in legitimirati presojo in stališče o tem, da je določena socialnopolitična konfiguracija negativna in nevzdržna ter kako prav isto storiti tudi z praktično odločitvijo, ki je potrebna, če naj se te razmere spremenijo ali popravijo. V tem primeru dobi naše vprašanje poseben odtenek, ker se povezuje s specifično podobo, vsebovano tako v »kritiki« kot v njeni praktični plati in v njenem utemeljitvenem razlogu. Racionalna drža pokaže tu »utopični« značaj, predstavi se na nov, posebno avtorefleksiven način: kot utopična misel, ki pa »utopizira« sam proces svojega opredeljevanja. »Kritična misel« se vzpostavi tako, da se zateče k »načelu«, ki ni več nepreklicno in večno, ampak je »samo« normativna in perspektivna/projektna ideja, ki se je postavila (in celo predpostavila) v same strukture govora in delovanja ljudi, toda njena funkcija kriterija ali usmerjevalnega pravila je povezana z anticipiranjem nekega stanja stvari, ki nima dejanskega (dejstvenega) obstoja v nobeni sferi biti (iminentni ali transcendentni) in je zato utopija. Vendar pa prav s svojo simbolično in postulatивно prisotnostjo – torej zaradi tistega, kar sicer manjka v dani stvarnosti ali je le latentno v ob-skurnem svetu možnosti – opozarja, da je nekaj, kar je lahko in mora biti uresničeno, se pravi postavljeno v realno bivanje. Ta »utopična« plast racionalnega je privilegirana, ker se lahko dvigne nad pozicije, ki so bolj ali manj jasno izšle iz razprav o racionalnosti. A prej ko slej ostaja težava prav z »utopičnostjo.«

Misel našega časa se dvoumno obnaša do utopije in njenih tradicij. Pogosto se izraža skozi niz viharnih oživitvev utopičnega mišljenja, med katerimi je zadnji val pomenilo emancipatorno in protestno gibanje v šestdesetih in sedemdesetih letih. V zadnjih petnajstih letih pa je opaziti po eni strani zaporedoma odpor, gnus in ravnodušnost do (domnevnih ali dejanskih) ekscesov abstraktnega in zastarelega utopizma, ki se jim pripisuje celo, da so zaznamovali tista kulturna gibanja, ki so sprožala nasilne upore ali celo teroristične akcije. Po drugi strani

pa se občasno, a precej redno obnavljajo »negativne utopije«, razumljene kot opomine pred temno prihodnostjo tehnološke civilizacije, ki jo paralizira zlahka dosežen nadzor nad množicami in in manipulacija z njimi, in je usmerjena v vedno bolj totalitarno administriranje, grozi pa ji psihično in kulturno samouničenje, da ne govorimo o ekološkem in vojaškem. V skladu s temi katastrofičnimi vizijami zgodovinsko-družbene prihodnosti se obnavljajo paradokсне nihilistične in postnihilistične utopije. Vprašanje je, kako iz te navidez brezizhodne situacije, ali – prirejeno za naš namen – kako je mogoče »stopiti iz utopije«?

Crane Brinton<sup>1</sup> poudarja, da ima »moderna utopija za razliko od klasične, demokratične cilje. Seveda ne gre za to, da bi negativno ali kritično obarvano utopijo ali kratko malo kritiko utopije samo po sebi razložili kot »utopijo z demokratičnim ciljem«. Samo vnos zrna dvoma je za utopično misel – posebno za elitistično – bistveno bolj nevaren kot pa dosledno izpeljan negativni utopični projekt, ki ima običajno pred seboj realen ali predvidljiv evolutivni družbeni model. Drugače povedano, negativna utopija najpogosteje sploh ni kritika utopij, ampak kritika obstoječega ali nujnega prihajajočega stanja ali, če že hočemo, uresničene utopije. Kritika znotraj utopijskega sistema mišljenja pa je nekaj povsem drugega: spodkopava, ruši ali izkrivlja posamezni utopijski projekt, pri čemer ne načne same utopijske misli. S tega vidika so morda upravičene oznake kot je tudi »alternativna« utopija.

Za pričujočo primerjalno analizo, ki se giblje predvsem okrog spoprijema med *utopijo in svobodo*, so izbrani trije modeli racionalnosti (različne veljave in teže), trije tipi (bolj filozofske kot sociološke narave) družbene kritike, za katere je značilno, da so oprti na anticipativno ali projektno strukturo »utopične« vrste ali da jih je mogoče šteti za alternativne utopije. Marcuse, Dahrendorf in Habermas zapolnjujejo čas od srede našega stoletja sem in se od tedaj tudi poslavljajo od utopij: prva izdaja Dahrendorfovega dela *Izstopiti iz utopije* je iz leta 1961, Marcuse je leta 1967 napisal delo *Konec utopije*, Habermasove najnovejše spise pa je italijanski založnik izdal pod naslovom *Po utopiji* (1992).<sup>2</sup>

### *Stičišča in razhajanja*

Stičnih točk med našimi avtorji je manj kot razhajanj; to velja že za Dahrendorfa in Marcuseja, Habermasova zgodba pa je tu predvsem zato, ker predstavlja vez med prvima dvema. Tema je skupna koncepcija zgodovine kot smiselne poti, kjer človek lahko intervenira in se mu splača intervenirati, vsemu navkljub (radikalni kritiki torej) gre vendarle za nekakšen družbeni optimizem. Združuje ju eksplicitno stališče, ki terja spreminjanje obstoječega in v obeh

1. *Utopia and utopian Thought*, ed. Frank E. Manuel, 1966, str. 55-69.

2. H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, Verlag Peter von Malkowski, Berlin 1967 (srbohrvatski prevod: *Kraj utopije*, Esej o oslobodjenju, Stvarnost, Zagreb 1972); R. Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*, Il Mulino, Bologna, 1971; J. Habermas, *Dopo l'utopia*, I grilli Marsilio, Venezia 1992.



primerih gre za kvalitetno spreminjanje, za zaobrnitev razvojne težnje: gra za spoznanje, da je racionalna razvojna linija prekinjena, da je polna nekonsistentnosti in to terja, da jo je treba sestaviti na neobičajen način, v neznani smeri.

Jasno pa ju ločuje postopek, kako »delata« svojo teorijo in kako si zamišljata perpektivo nujne obnove – po tem zadnjem je različna tudi njuna aktivna vpletenost v spreminjanje družbe, njuna moralna in politična pozicija.

*Marcuse* je še iz legende tistih družboslovcev, ki so z zanesljivo roko uporabljali konceptualni sistem, ki je veljal za marksističnega – seveda kritično revidiran in posodobljen. Iz te zanesljivosti je izhajalo tudi tisto »neprijetno natančno« vedenje, kaj je družbeni napredek, predvsem zato, ker so ga še vedno v največji meri opredeljevali s tehnološkimi in ekonomskimi vzvodi. *Marcuse* še trdno verjame v znanstveni in tehnični napredek, v možnosti ekonomskega razvoja, ki je sam temelj kvalitativnega spreminjanja. Spremeniti je treba strukturo oblasti in zatoniti mora – oziroma poraziti je treba – kapitalizem. Ta trdna vera in zanesljivost izhajata iz prepričanja, da je končno odkrita tista mentalitetna preobrazba, ki jo takšen napredek konkretizira in sicer z revolucionarnim nastopom. V temelju te revolucije – konkretno v možnosti, da bi se realizirala študentska utopija 1968 – je, po njegovem mnenju, pravilna in vsekakor boljša uporaba produktivnih sil, standarda, tehnologije (ki spreminja delovni čas v prosti čas itd.) in tudi raznolike možnosti estetskega *ethosa*. To pa pomeni, da je uresničenje utopije mogoče izračunati in načrtovati. Tako *Marcuse* – in s tem se takorekoč izteče zadnji resnejši poskus verjetja in priseganja na revolucije.

*Dahrendorf* si se s stališča radikalnosti zahtev po družbenem spreminjanju utegnil zdeti konservativnejši, čeprav je v nekaterih točkah modernejši. Ne terja nobene radikalne zaobrniteve, predvsem pa ne zloma kapitalističnega sistema. Ne verjame v revolucijo in še manj v nasilje kot sredstvo za vzpostavitev novega sistema vrednot : nasproti *Marcuse*jevi netolerantnosti stoji njegovo zaupanje v pluralizem, prepričanje, da resnica ni na strani nikogar. Vpisuje se v perspektivo nezanesljivosti in neprepričanosti (po tem je manj sociologizirajoč kot *Marcuse*), njegove teze je brati bolj kot predloge v razvoju in ne kot predloge za razvoj – pušča več prostora družbeni imaginaciji.

*Marcuse* in *Dahrendorf* sta tu značilna primera dveh družboslovnih postopkov srede našega stoletja. *Marcuse* je eden zadnjih dedičev tiste zmagoslavne sociologije, ki je prepričana, da pravilno in v celoti razume vprašanja družbe in tudi, če je kritična do nekaterih svojih vrednot (vrednot svojega »sistema«), to njene presoje ne omaje, saj meni, da je o njih rekla končno besedo in je vzvišeno prepričana tudi v svoj utopični projekt. *Dahrendorfov* pragmatizem je bližji sodobni sociološki tenkočutnosti, toda po veri v angažma vseh za izboljšanje družbe, pravzaprav po zaupanju v resnično veljavo tradicionalnih sredstev predstavniške demokracije je še zelo daleč od skepticizma mnogih sodobnikov (n.pr. C. Offe in N. Luhmann).

Za Marcuseja je svoboda svoboda prisile nad kapitalizmom, je svoboda, da konkretiziramo utopijo – izračun o uporabi ekonomskega in akumuliranega potenciala pokaže, koliko nasilja je potrebno uporabiti za doseg tega cilja. Za Dahrendorfa je utopija negacija svobode in sicer zato, ker se ponuja kot dokončna, nespremenljiva; takšne vrste je prav marcusejevska utopija in predvidena raba nasilja to potrjuje.

Dahrendorf bi sam rad dopovedal, da njegov projekt ni utopija. S stališča, od koder sam razkriva Marcusejevo utopičnost, je dokaz zato preprost: njegov sistem je gibek in prilagodljiv, vedno se je mogoče vrniti nazaj in v njem je svoboda vrisana kot bistvena sestavina projekta samega. Fleksibilnost Dahrendorfovega projekta je v tem, da se v naprej pripoveduje kot projekt, ki ga je mogoče postaviti na laž, dvomiti vanj in o njem razpravljati. Če s tega gledišča iščemo vez, osrednjo točko med obema avtorjema jo je mogoče, menim, najti v razmerju med njima in habermasovsko pozicijo.

*Habermas* je sicer po mnogočem prav blizu Marcuseju, vendar je tudi ostro opravil z njim,<sup>3</sup> zlasti z kritiko na račun dopuščanja nasilja. V zadnjih letih pa je postal Dahrendorfova pogosta referenca, saj se sklicuje na ustvarjalne in resnično liberalne možnosti (*resurse*), ki jih vsebuje njegov koncept »gospodstva osvobodjene komunikacije«. Habermasova kritična zavest ni daleč od Marcuseja v točki, ko razkriva »institucionalizacijo tehnično-znanstvenega napredka«.<sup>4</sup> Svojo že trdno predpostavko nato dokaže z predirno analizo, ki odkriva elemente krize racionalnosti in torej nenačrtovanosti sodobne družbe.<sup>5</sup> Kolikor je to čisto metodološka predpostavka, je vsestransko odprta in je bližja Dahrendorfovi koncepciji, bolje se umešča v njegovo obzorje odkritega priznavanja o nezanesljivosti, negotovosti sveta in družbe.

### *Marcuse in Dahrendorf*

Marcuse je umrl leta 1979 star 81 let, Dahrendorf je leta 1992 živ in trideset let mlajši od Marcuseje. Predstavljata torej praktično dve generaciji in za razmislek o utopizmu njunih »sistemov«, ki se vedno giblje med filozofskimi temeljitostmi in sociološkimi posplošitvami, sta primerjalno uporabna in plodna: zaradi mnogih sorodnih tem, predvsem vprašanja svobode in utopije in zaradi dveh vrst izdelovanja teorije o teh temah.

Vsebina, skupna obema in predmet te primerjave, je pogosto v naslovih njunih de: svoboda in utopija. Združuje ju tudi eksplicitni družbeni angažma, ki je včasih konkreten politični angažma – in je vpeljan že tudi v njuno teoretsko produkcijo.

Marcuse, izhajajoč iz fenomenološko-eksistencialističnih tal – kar je predvsem očitno v njegovih zgodnjih filozofskih delih – je preko prevrednotenja heglov-

3. J. Habermas, *Risposte a Marcuse*, Laterza Bari 1969, str. 5-12.

4. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Suhrkamp, Frankfurt/M.1968; (tudi srbohrvaški prevod).

5. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spatkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1973.



ske dialektike pristal pri marksovskih kategorijah. Do konca se je oklepal njihovega etičnega in političnega navdiha in od tu je strastno izbruhnil obsodbo slabosti sodobne družbe, ki ji je dodaten patos prinesla na novo odkrita raba postopkov psihoanalitskega tipa.

Dahrendorfovo delo je bolj neposredno sociološko. Marksovska orientacija je že na samem začetku njegovega dela, toda do nje se obnaša previdno – uporablja metodo, ki izhaja iz webrovske tradicije – »potreba po distanci« do vsake preveč shematske in enosmerne interpretacije družbenega. V določenem smislu napoveduje poznejša iskanja med dvema velikima interpretativnima usmeritvama v sociologiji, med marksizmom in funkcionalizmom, ki sta se mu obe iskazali za neustrezni, da bi zmogli izreči njegovo ontološko prepričanost kantovskega in deloma popperovskega izvora in tudi njegovo privrženost idejam in idealom liberalizma.

Marcuse je umrl v času svoje velike popularnosti – in v resnici je na račun popularnosti izgubil veliko svoje heuristične moči in globine, Dahrendorf pa je popustil v svoji analitični moči glede na dela iz petdesetih in šestdesetih let. Tu puščamo v nemar sicer razprostranjen vpliv obeh avtorjev, ki je bil predvsem pragmatične in divulgativne narave in se ukvarjamo le z tistim njunim delom, v katerem se zarisuje poskus konceptualizacije dveh kategorij, svobode in utopije – čeprav na nasproten, ne samo različen način: kjer utopija za Marcuseja pomeni možno svobodo, po Dahrendorfu pa se možnost svobode ponudi šele z odpovedjo utopiji.

### *Svobodnost in prisila*

Marcuse opredeljuje svobodo v antinomiji nujnost/represija: nujnost, kadar je referenca Marx in represija, kadar je oporna točka Freud. V vsakem primeru je središčna tema *delo*, kjer se svoboda/nesvoboda godita.

V svojih zgodnjih delih<sup>6</sup> je Marcuse po Heglovi in Marxovi sledi opredelil delo kot »specifično prakso človekovega bivanja v svetu«, skozi katerega postane zgodovinski človek realen, kar pomeni, da poleg vseh drugih potreb zadovoljuje tudi one iz »carstva svobode«, ki je celo edina »avtentična praksa« in naravni smoter prve. Potem sledi vsa dolga storija o potrebah, zadovoljitvah, o delitvi dela in ukinjanjanju zveze med nujnim in svobodnim poljem, o nasprotju med mezdnim delom in delom in o čisto ekonomskih kategorijah.

V *Umu in revoluciji* je Marcuse terjal »strmoglavljenje takšnega stanja stvari«, ker se sicer ni mogoče dokopati do »realizacije svobode in uma«. <sup>7</sup> Tu svoboda ni več omejena na pogodbeno določeno svobodo kupovanja in prodajanja, ampak je »svoboda delovanja po pameti« (umu).

6. *Kultura in družba*, 1933; O filozofskih temeljih koncepta dela v ekonomski znanosti, Einaudi, Torino 1969; str. 147-187; gl. tudi zbornik *Kritična teorija družbe*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.

7. *Um in revolucija*. Veselin Masleša, Sarajevo 1966, str. 376.

V *Erosu in civilizaciji*<sup>8</sup> je Marcusejeva perspektiva svobodnosti določnejša; ni jasno, če zato, ker se marksistične kategorije spajajo z psihoanalitskimi. Teze so znane, bilo bi ponavljanje, če bi jih reproducirali, iztečejo pa se v za to razmišljanje pomemben sklep: navsezadnje je onkraj kraljestva nujnosti videti obrise kraljestva svobode, ker utrujajoče, mukobno, odtujeno in represivno delo ni več nujno in ga lahko nadomesti igra in svobodna ekspanzivnost /bohotnost življenja.

Vendar se to, po Marcuseju, ne zgodi zato, ker nas oblast, anonimna »tehnično-administrativna lastnost, kvaliteta«<sup>9</sup> prepriča, da je »civilni napredek ... v delu, ki samo po sebi ni zadovoljujoče«.<sup>10</sup> Če utopična oblast zagotavlja srečo, je to le za ceno odrekanja strastem; tu se Marcuse izkaže za vrednega dediča Fourierovih projektov ... To je Marcusejeva kritika ideje napredka v zahodni kulturi, ki je zelo podobna Dahrendorfovi: gre za napredek, razumljen v »kvantitativnem« smislu, kot za pot civilizacije skozi naraščajoči vrtnec potreb in sredstev za njihovo zadovoljevanje, kar pomeni »tehnični« napredek, ki nemara zagotavlja nekakšno »administrirano srečo«, ne pa tudi realizacijo večje svobodnosti.<sup>11</sup>

Marcuse verjame, da obstaja konkretna možnost, da bi to stalno nagnjenost zaobrnilo, strmoglavilo, kajti »dosežki, represivnega napredka napovedujejo preseganje samega principa represivnosti napredka«.<sup>12</sup> Marcuse nas nazadnje vrne k Platonu, ko teoretizira delo kot igro, »svobodno izvajanje človeških sposobnosti«, s čemer zarisuje »utemeljeno utopijo«, ki izhaja iz enotnostne predpostavke o življenju, ki je v zgodnjih delih ni bilo.

### *Utopija kot možnost*

Utopija je v Marcusejevih delih najprej uporabljena kot beseda, ne kot koncept, kvečjemu kot abstraktno načelo, kot alternativa, za katero ni neposredno znan ne zgodovinski akter in ne pot, po kateri naj bi hodil. Na način, skratka, bolj značilen za esejistične zvrsti.

Šele v *Enodimenzionalnem človeku* (1964)<sup>13</sup> se iz kritike razvite industrijske družbe izvije predvsem oris političnih elementov očitnih disfunkcij in konkretnih načinov »utemeljene utopije«.

Dokler gre za rabo pojma utopije le v pomenu alternative je leta razumljena kot »abstrakcija«, tudi kot »možnost«, pri kateri je mogoče določiti »praktične smotre«. »Zgodovinska alternativa«, ki jo predlaga Marcuse (in, mimogrede,

8. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968; (tudi srbohrvaški prevod: *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb 1965).

9. H. Marcuse, »Teoria degli istinti e liberta«, v *Psicanalisi e politica*, Laterza, Bari 1968, str. 38.

10. *Ibid.*, str. 19.

11. *Ibid.*, str. 62-63.

12. *Ibid.*, str. 81-89.

13. *Čovjek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo 1968, str. 8-9.



katere nabuhlo retorična deskripcija<sup>14</sup> se kosa z zgodnjimi družbenimi pravljičarji) je mogoča zaradi razvoja produktivnih sil; alternativa je mogoča, ker je minimalno nujno delo izračunljivo (tehnični um) s pogojem seveda, da je enakomerno razdeljeno in da so enakomerno razdeljeni tudi njegovi plodovi; ovire so izključno politične.

Posttehnološka racionalnost ne nasprotuje več imaginaciji, ki jo Marcuse enodimenzionalno omejuje na estetsko dimenzijo; ker pa ni našel zgodovinskega subjekta, ki bi opravil to zaobrnitev vrednot, je marcusejevski optimizem ostal nedovršen.

V razpravi o delu iz leta 1933 je Marcuse še precej odločno zavračal igro kot delo, v *Erosu in civilizaciji*, deloma pa tudi v *Enodimenzionalnem človeku* pa igro in estetsko razsežje pojmuje kot edini možnosti, ki se lahko zoperstavljata racionalnosti gospostva. V konkretizaciji te teze se Marcuse zave, da bi tudi totalna ukinitve dela v naši družbi »osvobodila« nekí ne prosti »čas, čeprav čisto ugoden, prijeten čas.

Marcuse je predlagal totalizirajoči projekt, tipičen za utopije: »kvalitetna razlika med svobodno družbo in ne svobodno družbo« je v »iskanju svobode že znotraj dela in ne zunaj njega«.<sup>15</sup>

Tudi Marcuse se pogosto sprašuje, če je njegov projekt utopičen. Ker pa seveda hoče biti znanstven in ker ne zmore utopijam pripisati znanstvenosti, iznajde novo razlago: ni dovolj, da nekaj ni bilo nikoli uresničeno, da bi to nekaj lahko proglasili za neuresničljivo, takšno je, če je v protislovju z že znanini znanstvenimi zakoni. (In treba je pripomniti, da se je z to definicijo Marcuse komaj rešil, saj je hudo poceni in neinovativna). Zato je revolucija po njegovem mnenju *zunaj utopije*, ker pač »obstajajo vse nujne materialne in intelektualne sile za uresničenje svobodne družbe«.

Lahko pa se uporabi izraz utopija tudi drugače : toda ne zato, da bi z njim nakazali »nekaj, kar se ne zgodi in se ne more zgoditi v zgodovinskem svetu, temveč kot nekaj, kar se ne more proizvesti, ker mu to preprečuje moč stabilnih, čvrstih družb.«<sup>16</sup> To je teza, ki jo je Marcuse zagovarjal leta 1969 : teza namreč, da mora »utopična ideja« prehoditi nasprotno pot, namreč od zanosti (se pravi od korektnega vpogleda v stvarnost) preiti v utopijo, ki pomeni predvidevanje možne prihodnosti.<sup>17</sup>

Dahrendorfovo ukvarjanje z zadevami je neposredno sociološko, je predvsem ukvarjanje z družbenimi vlogami in oblastjo, vprašanje svobode postane poseb-

14. »Načrtovana uporaba resursov za zadovoljevanje življenjskih potreb z najmanjšim trudom, spreminjanje časa, ki je namenjen dolgčasu v pravi prosti čas, pomirjanje boja za preživetje...«

15. *Kraj utopije*, Stvarnost, Zagreb 1972, str. 10.

16. *Esej o osvoboditvi*, op. cit., str. 148.

17. *Kraj utopije*, str. 10.

ni predmet analize šele v zadnjih delih. Vsekakor pa je med sociološkimi teorijami prav v Dahrendorfovi dosežena še najbolj stroga teoretizacija.

V svojem najslavnejšem delu<sup>18</sup> samo na koncu obravnava karakteristike totalitarnih in svobodnih družb in veže svobodo na vsakršne pluralizme; avtoriteta/oblast pa je povezana z vsem, kar svobodo zagotavlja. Prav na podlagi koncepta gospostva lahko Dahrendorf prezre vsako obliko radikalne zaobrnitve, ki se objektivno resnično redko verificira. Moč pa je zanj nekaj obskurnega in zato bolj iz polja psihologije kot sociologije. Gospostvo je ključ za analizo realnega, je manifestna kategorija, ob kateri je mogoče razpravljati o njenih oblikah in mejah. V delu *Homo sociologicus* uporablja Dahrendorf koncept družbene vloge na podoben formalen način in tu določa obstoječe vezi z vprašanjem svobode.

Delno omilitev tudi za njegov okus preveč sociologizirajočih razlag družbene vloge je ponudil Dahrendorf, ko je ugotovil, da pojmovanje človeka kot zgolj nosilca vlog pomeni, da zanemarjamo njegovo svobodo, pomeni, da je človek popolnoma determiniran z družbo in institucijami, v katere je vpet, itd. Z, recimo, praktičnega, moralnega gledišča je vprašanje o eksplikativni moči takšne kategorije kot je vloga v bistvu vprašanje o človekovi svobodi: »vprašanje človekove svobode kot družbenega bitja je vprašanje ravnotežja med obnašanjem, ki ga določa vloga in med avtonomijo«. V tem kontekstu je Dahrendorfovo stališče popolnoma posibilistično: kjer ni možnosti, da bi se človek dvignil zoper svoje vloge, naletimo na totalitarno situacijo – njej najbližja nevarnost je »demokracija brez svobode«, ki jo opisujejo teoretiki »množičnih družb«.

Dahrendorf uporablja nekakšen pomožni koncept svobode, po katerem »obstaja svoboda samo tam, kjer ljudje dejansko uporabljajo možnosti za samorealizacijo in kjer se ta samorealizacija uobliči v obnašanju in ravnanju ljudi« (z poznejšimi besedami bi se reklo »v socialnem delovanju«.<sup>19</sup>

V vsakem primeru pa je zanj »koncept svobode problematičen« in v njem »svoboda obstaja v tisti družbi, ki človeka razbremeni vseh omejitev, ki izhajajo iz njene narave same«. Ni opaziti, da bi se naš avtor zavedal, da iz vseh utopij sledi: človek je svoboden v vsem, kar dopuščajo utopije in v ničemer drugem.

Svoboda brez hierarhije, brez ravni je v bistvu Dahrendorfov socialno-liberalni program:<sup>20</sup> ni si mogoče zamisliti družbo brez gospostva, ker si ni mogoče zamisliti družbe brez norm; zato pa je potrebno, da je to gospostvo vedno racionalno legitimirano. Tedaj ni več možnosti za samovoljo gospostva in le-to je

18. R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza; Bari 1974, str. 492 sl.

19. *Homo sociologicus*, Armando, Rim 1976, str. 53 in 436-437.

20. Dahrendorfovega odnosa do različnih liberalizmov se tu ne lotevamo.



vsklajeno s svobodo vseh. Potemtakem: če je neracionalno legitimirana oblast izključena (nemožna), tedaj je svobodi lahko dobro. Koncepta utopije in svobode sta pri Dahrendorfu tesno povezana. Utopične abstrakcije so totalitarne družbe, vendar pa tudi družbe, ki se razglašajo za popolnoma svobodne in ki trdijo, da so ukinile neenakost in nasprotja. Dahrendorf piše: »Utopija se ne rodi iz znane realnosti po realističnih zakonih razvoja,« zanj je značilen »obstoj splošnega konsenza o vrednotah in veljavnem institucionalnem redu«;<sup>21</sup> je kraljestvo družbene harmonije in zato vedno enaka – torej osamljena v času in prostoru. Takšna utopija – empirično nepreverljiva – je predmet sociološke teorije, ki proučuje negibne, uravnotežene sisteme. Po Dahrendorfu ni družbe brez gospostvene strukture, so »utopije, ki poskušajo ločiti element gospostva od človeške družbe«<sup>22</sup> in pokaže jih v teorijah ameriškega funkcionalizma in v uradni terminologiji komunističnih režimov.

Toda omejiti utopije samo na deformiran opis realnosti je nepravilno: in tako Dahrendorf pokaže na njihovo dolgo zgodovino in popisuje njihovo v bistvu pravičniško vlogo. Pri tem je zanimivo, da Dahrendorf uporablja iste besede za presojo futurologij, ki jih šteje za neuresničljive in za označitev irealističnih analiz obstoječih družb, ki se ponujajo kot nepreklicne. V vsakem primeru gre za kritiko družb, v katerih ni mesta za možno, ki ne predvidevajo proste, poljubne – in zato neznanne – intervencije človeka. S stališča svoje liberalne pozicije Dahrendorf vedno obravnava posameznika, njegove možnosti in pravice – zato uvede pojem življenjskih možnosti kot svojo različico webrovske terminologije. Rešitev boja za možnosti v individualnem življenju nasproti organizirani politični akciji umešča Dahrendorf med webrovsko racionalnost kot značilnost modernega sveta in med kategorijo državljanosti (ki je institucionalni pol racionalnosti; za določitev te pozicije uporablja vse znano sociološko orodje. Tu se ne ukvarjamo z teorijo enakih možnosti itd., ampak z razumevanjem koncepta možnosti: tudi ta je povezan z priložnostmi, z morebitnostimi, in je sam po sebi odprtost – vendar samo deloma, ker je tudi sam v funkciji vezi, ki vežejo posameznika z drugimi posamezniki in zato, po Dahrendorfu, ni optimalne svobode posameznika, ampak je svoboda posameznika z drugimi. *Chance* pomeni možnost, ki ni dana enkrat za vselej, je pa dana kot iskanje, kot etapa v večnih razmerah negotovosti, kot predlog, glede katerega je možen konflikt, oziroma se celo predvideva in želi konflikt; izraža subjektivno upanje ne samo po individualni sreči, ampak po strukturiranem socialnem izboljšanju.

### *Formalna in metodološka utopija*

Habermasova formalna in metodološka utopija ima svoje začetke v isti ontološki zaznamovanosti, ki je opredelila tudi mladega Marcuseja. Toda vpliv adornovske kritike huserlovskega fundamentalizma je bil odločilen : po letu

21. *Uscire dall'utopia*, str. 201.

22. *Ibid*, str. 352.

1956 je Habermas zapustil ontološko pristanišče historicizma in si je skrčil pot v dialektično pojmovanje prakse. V *Strukturnih spremembah javnosti* in v razpravah v *Teoriji in praksi* (1963) je Habermas zapleten v protislovja dialektičnega modela marksističnega porekla : kako iz poteka zgodovine izpostaviti kriterij, s katerim bi jo lahko merili. Zato mora Habermas ponovno premisliti razmerje med kritično teorijo in emancipatornim interesom, ki vseskozi vodi njegovo analizo in njegov razmislek o sodobni družbi. V *Spoznanju in interesu* (1968) išče za probleme dialektike gnoseološke in antropološke rešitve: teorija družbe utemeljuje svojo kritično razsežnost na tistih »vodilnih interesih spoznavnosti«, ki so po eni strani a priori (ali transcendenčni) pogoji možne izkušnje, po drugi strani pa so univerzalni interesi, ki korenijo v naravni in empirični zgodovini človeške vrste. Tehnični interes po obvladovanju narave in praktični interes po razširjanju močne intersubjektivnosti in emancipatornega interesa v osvobajanje komunikativnih procesov od vsake oblike pritiska – to so za Habermasa »skoraj-transcendenčni« referenčni sistemi. Njihova funkcija je transcendenčna, toda razpoznavna je njihova empirična geneza. V sedemdesetih letih se zgodi obrat, ko Habermas opusti teorijo spoznavnih interesov in sicer v korist univerzalistične pragmatike, kakršna je »teorija komunikativne kompetentnosti«. V *Teoriji komunikativne akcije* (1981) opravi Habermas očetomor nad Adornom. Stari heglovski dialektični um je – *like that?* – nadomestila teorija komunikativne kompetence, ki kot eksplicitno vedenje rekonstruira pravila tistega znanja – *know how* – ki ga intuitivno uporablja vsak govoreči osebek. Kompleksno Habermasovo podjetje – opustitev Horkheimerjevega in Adornovega dialektičnega in vsebinskega rezoniranja v korist proceduralnega in precej anglosaškega empiričnega razmišljanja – pripelje nazadnje pri poznem Habermasu v formalizem. Načelo postopka se samoobsodi na kriteriološko nemoč in na praktično neučinkovitost in navsezadnje prepusti »zainteresirane« njihovi usodi, ne zmore jim nuditi določne usmeritve in tudi ne izraziti njihovih zahtev. Ta formalizem razume »idealno diskurzivno situacijo« ne kot utopično anticipacijo »boljšega življenja« in ne kot projekt neke celostne oblike življenja, ampak kot metodološki postulat, ki naj bi vsakomur omogočil, da bi bil njegov osebni življenjski projekt kompatibilen z drugimi. Vse se je zgodilo tako, da je Habermas po poti izgubil ontološko in utopično jedro neke hermenevtike, ki je vendarle pomenila spekulativno filozofijo zgodovine.

Zdi se, da Habermasova teorija, za razliko od teorij njegovih frankfurtskih učiteljev, izpolnjuje esencialne reflektivne pogoje, ki so potrebni za utemeljitev tiste racionalnosti, v kateri je navsezadnje podoba »utemeljene« in »konkretne« utopije – ali resnično »kritične«. Čar Habermasove teorije je v tem, da vsebuje in združuje racionalno moč in utopično-emancipativni naboj kulturne tradicije, a jo kljub temu podvrže kritičnemu premisleku. V zadnjih delih Habermas previdno pazi, da predlaga samo »formalno idejo družbe, v kateri so vsi politično pomembni odločitveni procesi povezani z institucionaliziranimi



oblikami volje«. <sup>23</sup> Na ta način seveda lahko izjavi, da noče »projektirati utopije«, čeprav še naprej priznava, da njegova teorija racionalnosti vsebuje »utopično vsebino« <sup>24</sup> in razpira »utopično perspektivo«.

V *Teoriji komunikativne akcije*, ki je sinteza njegovega teoretskega dela, so sicer padle ali so zanikane mnoge pomembne utopične konotacije, pa vendar ostajajo elementi določene konsenzualne in dialoške utopije – Habermas tu zopet govori o »utopiji« v obliki »idealne skupnosti komunikacije«.

Na vprašanje, postavljeno leta 1992: <sup>25</sup> Kako je danes mogoče govoriti o utopiji? pa se je izvil s takšnim odgovorom: »Naslov *Po utopiji* sem sprejel, ker mi je zelo všeč asociacija na nered. Vedno sem se boril zato, da bi psevdogotovosti, ki izhajajo iz zaupanja, kakršno počiva v filozofiji zgodovine nadomestila zavest brez ostanka. Pri Blochu sem vedno štel za pretirano spekulativno navezanost utopičnega na neko *naturu naturans*, ki se odpira zgodovinskim obzorjem. Upanje ni načelo, je subjektivna drža. Kar pa zadeva družbene prognoze za naslednja desetletja, nisem bil še nikoli tako pesimističen kot zdaj. Toda upanje in pesimizem nimata ničesar opraviti z utopičnimi energijami ... Utopična je struktura zavesti časa, ki se je uveljavila od konca 18. stoletja v vedno širših okvirih življenja. Ta struktura ni *passé* ... današnje odločitve sprejemamo v luči neke vedno bolj anticipirane prihodnosti, pravzaprav alternativnih prihodnosti ... Po mojem mnenju je realistično priznati utopične poteze modernega bivanja in se zavedati, da je uresničenje naših upanj odvisno od rasti naše avtonomije ...«

---

23. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1983 str. 538 (navedeno po Gerardo Cunico, *Critica e ragione utopica - A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, str. 35).

24. *Ibid.*, str. 37 (v izvirniku str. 435).

25. *Dopo l'utopia*, *op. cit.*, 126-127.





# Pripovedno zgodovinoepisje

med *historičnim realizmom* in *univerzalno zgodovino*

Oto Luthar

*Something is rotten in state-of-the-art narrative theory\**

Andrew P. Norman

O b izteku osemdesetih let je bilo videti, kot da je kreativna napetost na polju teorije zgodovinoepisja in filozofije zgodovine nekoliko zamrla in da:

1. Velika imena (Mink, Topolski, Danto, White, Golstein, Gallie ...), ali nimajo pravih naslednikov, ali da njihovi učenci o ključnih vprašanih filozofije zgodovine razmišljajo drugače, a svojega mnenja še niso uspeli uveljaviti ali pa se niso mogli uveljaviti zato, ker so preveč časa porabili (in porabijo) za to, da branijo svoje »učitelje«; zelo pogosto tudi pred njimi samimi.

2. Da je z občutno uveljavitvijo sodobne teorije zgodovinoepisja tudi zunaj ZDA, Nemčije ali Francije – predvsem v Italiji, Španiji, Avstriji in na Poljskem – zaključena, ponekod dolgotrajna iniciacijska faza, ter da potrebujejo avtorji teh dežel čas za predelavo gradiva, za aplikacijo teorije, in da šele v prihajajočem obdobju lahko pričakujemo njihov odgovor, ki bo dal razpravi na *starem zahodu* nov zagon.

3. Da zgodovinarje in filozofe bivših vzhodnoevropskih dežel zaposluje predvsem analiza razmerja *ideologija:zgodovina* oz. predelava *human motivations and actions* realizma, ki izvira iz marksistične koncepcije sedemdesetih let, in ki bo zaradi trenutne nacionalistične vehemence večine vzhodoevropskih zgodovinarjev zelo različna ... Razen v eni točki seveda; vsi, z izjemo »šole« Topolskega nemara, se bodo odrekli t.i. »intencionalni ontologiji« (Kmita: 1971) marksistične koncepcije (?)

4. Ter da v okoljih z močno tradicijo historiografske teorije in filozofije zgodovine (Nemčija, Francija) po obdobju ostrih polemik med social-historiki, postrukturalisti in zagovorniki koncepcije zgodovine vsakdanjega življenja, vlada zatišje. Zatišje, v katerem notranje cepljenje vsake od treh osnovnih koncepcij poteka naprej, in bo zato, kot vse kaže, prav kmalu znova prekinjeno. Najverjetneje s povzemanjem razprave o mestu duhovnih ved (*Geisteswissenschaften*) v celotnem znanstvenem univerzumu, prav gotovo pa v trenutku, ko bo koncept *nove* kulturne zgodovine oz. *zgodovine duha* začel resneje ogrožati monopol social-historične usmeritve. Vsekakor pa se z dvomi o tem, ali bo ta »prelom« potekal »kulturno«, kot upa Jürgen Kocka, ali pa bo

\* Andrew P. Norman, »Telling like it was. Historical narratives on their own terms«, *History and Theory*, XXX, 1991/2, str. 119.

(npr. v nemško govorečem prostoru) prišlo do ponovitve ostrih disputov s konca sedemdesetih in začetka osemdesetih let, dandanes ukvarjajo samo še tisti, ki ne verjamejo Whiteovi trditvi, češ, da je bitka za kulturno zgodovino pravzaprav že dobljena.<sup>1</sup>

Na vsa zastavljena vprašanje hkrati je težko odgovoriti, prav tako kot je težko združiti vse aspekte zgornjih, dokaj hipotetičnih napovedi smeri razvoja posameznih razprav. Po drugi strani pa ne moremo mimo dejstva, da šele vsi omenjeni aspekti skupaj omogočajo oceno stanja oz. upravičujejo sum, da gre na področju sodobne teorije zgodovinopisja in filozofije zgodovine za določeno teoretsko medlost ali vsaj za delno izgubo orientacije.

Zato – podobno kot v pričujočem članku, v katerem analiziramo premike v razpravi znotraj enega samega polja ali koncepcije – detektiranje čim večjega števila aspektov ni le priporočljivo temveč neizbežno. Še posebej velja to za predstavitev teoretskih premikov znotraj narativne koncepcije zgodovinopisja, saj jo, bolj kot katerokoli drugo, skoraj enakovredno zagovarjajo reprezentanti dveh ved: filozofije in zgodovine.

## I.

Oboji se namreč sprašujejo, kaj je (če je) tako »gnilega v državi pripovedne teorije«, kot trdi Andrew P. Norman (?) ali drugače:

*»Kakšen epistemski status si pripisujejo zgodbe, ki jih zgodovinarji pripovedujejo in kakšen status sploh lahko zahtevajo glede na svojo narativno formo? – to je sedaj vprašanje.«<sup>2</sup>*

Obenem se nekateri (celo) strinjajo, ko ugotavljajo, da so tako pozitivni kot negativni odgovori na zastavljeno vprašanje primerljivi, ter da niti eni niti drugi ne delujejo pretirano prepričljivo oz.:

*»Popačenje, skozi katerega gredo vsi, kritiki in zagovorniki naracije, ter nestabilnost prepričanj, ki nastajajo na ta način, nas navsezadnje ... pripelje do tega, da podvomimo v samo vprašanje.«<sup>3</sup>*

Poglaviten problem se namreč postavlja predvsem ob vprašanju, ali ni konstrukcijska dejavnost naratorja v stalni napetosti z zgodovinarjevim (po definiciji) predpisanim poslanstvom, da govori »resnico o preteklosti«. Ali kot bi dejal Louis O. Mink: »Tako se srečujemo ... z dilemo v zvezi s historično naracijo: kot historična trdi, da (skozi svojo obliko) predstavlja del prave kompleksnosti preteklosti, kot naracija pa je rezultat imaginacijske konstrukcije, ki z nobenim sprejetim argumentacijskim postopkom ali overovitvijo ne more

1. Hayden White, »Method and Ideology in Intellectual History: The Case of Henry Adams«, v Dominick LaCapra & Steven L. Kaplan, *Modern European Intellectual History. Reappraisals & New Perspectives.*, Cornell University Press, 1982.

2. A. P. Norman, »Telling ...«, str. 119.

3. Prav tam.



dokazati, da je resnična.<sup>4</sup> Kar pa ne pomeni, da se morajo zagovorniki pripovedne koncepcije kakorkoli odrekati zagovoru narativne oblike kot dela kontingentnega instrumentarija pri predstavitvi pretekle realnosti. Samo toliko bolj morajo sproti reflektirati tako lastna, kot tudi stališča kritikov in jih umeščati v »svoj sistem«. In prav v okviru tega podjetja je zadnja leta opaziti nekaj zelo zanimivih (pa tudi zelo sofisticiranih) reakcij narativistov na kritiko tistih, ki se jim pripovedni način (*mode*) interpretacije preteklosti ne zdi ustrezen. Naš tukajšnji namen je predvsem predstaviti nekatere (dobre in slabe) argumente obrambe – skupaj z ustreznimi argumenti kritike – obenem pa želimo ugotoviti od kod izvira pogosti skepticizem enih in drugih podjetij te vrste.

## II.

Po mnenju nekaterih<sup>5</sup> se je treba vrniti vse do Descartesa, toda nas v tem primeru zanimajo predvsem dela tistih avtorjev, ki najpogosteje nastopajo v kritikah nasprotnikov narativne koncepcije zgodovinopisja. Mislimo predvsem na Hemplovo teorijo razlage, ki v svoji težnji po uravnavanju razmerja med naravoslovnimi in humanističnimi oz. družboslovnimi vedami, narativnemu zgodovinopisju odreka raziskovalno kompetenco in je zelo blizu kasnejšemu Mandelbaumovemu očitku, češ da bolj kot vse druge prav narativiste odlikuje »raziskovalna nepopolnost«.<sup>6</sup>

Zato kljub dejstvu, da so narativisti od vsega začetka zavzeto branili svoja stališča, pa sodobna, na novno vzpostavljena in uporabljena relevantna tako starih stališč kot so npr. Hemplova, na katere se navezujejo njihovi kritiki, vendarle priča, da so zagovorniki pripovedne teorije pozabili, da je najboljša obramba pravzaprav napad. Še več, v osemdesetih je kazalo kot, da se kar naprej »opravičujejo«, tako, da je celo David Carr prišel do sklepa, da narativna oblika historičnega diskurza »minira lastne epistemološke pretenzije«.<sup>7</sup> In to na podlagi analize Minkovega spisa *Narrative Form as a Cognitive Instrument*. Kaj to pomeni, pove podatek, da je veljal Mink do Whitea za enega najboljših zagovornikov narativnega zgodovinopisja, Carr pa za zadnjega med angleškimi zgodovinarji, ki bi želel speljati vode na mlin social-historikov (npr. *Analovcev*) ali teoretikov tipa Barthes. Med te dve »struji« pa je bila ukleščena narativistična koncepcija osemdesetih na »kontinentu«. Prav tako Carr ni hotel pritrjevati tistim – A.P. Norman jih krsti za vsiljevalce, »impositionalists« – ki velik del nasprotovanja narativnemu zgodovinopisju črpajo iz filozofskega sta-

4. Louis O. Mink, »Narrative Form as a Cognitive Instrument«, v *The Writing of History*, Robert H. Canary, Henry Kozicki, University Wisconsin Press, 1978, str. 145.

5. Glej npr. tudi Martin Jay, »Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate« v D. LaCapra & S.L. Kaplan, *Modern European ...*, str. 86-110.

6. Maurice Mandelbaum, »A Note on History as Narrative« v *History and Theory* 1967/6, str. 414-415.

7. David Carr, *Time, Narrative and History*, Bloomington 1986, str. 11.

lišča, ki pravi, da pripovedovanje zgodbe o preteklosti, nujno vključuje določeno interpretativno nasilje.

Toda bolj od samih kritikov so za mnoge nejasnosti odgovorni sami narativci. Tudi sodobejši, kot Hayden White npr., ki v svojem članku v *History and Theory* iz l. 1984 med drugim pravi tudi tole:

»Glede na to, da nobena množica ali sosledje resničnih dogodkov ni samo na sebi tragično, komično, farsično itd., temveč jo kot tako konstruira le impozicijska struktura danega tipa zgodbe dogodkom, ki jih opremi s pomenom.«<sup>8</sup>

Se pravi, da tudi pri Whiteu konstrukcija pripovedi vključuje to, »da se struktura zapleta tega ali onega žanra literarnega upodabljanja projicira na dejstvo,« zaradi česar je konstrukcijo pripovedi mogoče razumeti tudi kot argument za trditev, da »resnična« preteklost v bistvu nima nobenega pomena (*meaning*) niti reda (*order*). Kaj je potem s trditvijo, izrečeno na drugem mestu, češ, da je vse, o čemer pripovedujemo, že pripovedno strukturirano (*narratively structured*)? Imamo torej res opraviti z določeno teoretsko *dezorientacijo*, katere vzrok je poskus nove določitve »mesta in pomena pripovedi«, ali zgolj za poglobljanje obstoječih razhajanj znotraj narativističnega tabora samega?

Po našem mnenju gre za zadnje, obenem pa se kot rečeno, strinjamo z A.P. Normanom, ki pravi, da si največ škode delajo sami narativisti z neodločno obrambo. Slednje je mogoče zaslediti v dveh primerih.

*Prvič*, vse pogosteje se srečujemo s t.i. historičnim realizmom (*historical realism*), katerega glavna podmena je mnenje, da zgodovina eksistira kot determinanta, kot neodkrita zgodba, ki čaka na to, da jo bo zgodovinar odkril in povedal. Nasproti takšnim naivnim izpeljavam bo narativistična afirmacija pripovedništva kot selektivne, kreativne aktivnosti seveda povsem nemočna, razen če ne bo v kratkem prišlo do rehabilitacije njene epistemske podlage (*epistemic standing*), ali kot pravi A. P. Norman:

»Ne da bi želel spodbijati epistemski status zgodbe, pa je imel narativistični prispevek k sodobni razpravi prav ta učinek. Skratka, trenutna postavitev bojnih linij je s takim hrupom konstruirano naravo historične pripovedi in narativiste potisnila v podrejeni položaj in dala prednost impozicionalistom.«<sup>9</sup>

*Drugi* sklop problematičnih stališč je mogoče razbrati ob destilaciji sugestivnega namena, ki v obrambi pripovedništva pogosto zapada v skušnjava, da bi preprosto ignoriral »verifikacijske kriterije«. Kot najbolj eminentna proponenta nastopata v tej zvezi J.F. Lyotard in R. Barthes, t.i. antireferencializem (*anti-referentialism*, tudi ta izraz dolgujemo A.P. Normanu) pa je mogoče

8. Hayden White, »The Question of Narrative in Contemporary Theory« v *History and Theory*, 23 1984, str. 20. Ponatis v njegovi knjigi *The Content of the Form*, Baltimore 1987 in slovenski prevod v O. Luthar (ur.), *Vsi Tukididovi možje*, KRT, Ljubljana 1990.

9. A.P. Norman, »Telling ...«, str. 121-122.



zaslediti tudi pri Minku in Whiteu. V svoji konstrukciji »racionalne obrambe pred imperializmom metodologije« gre prvi celo tako daleč, da začenja trditi, kako historične pripovedi niso subjekt priznavanja ali nepriznavanja,<sup>10</sup> White pa se postavlja z Barthesovo ugotovitvijo, ki pravi, da funkcija pripovedi ni predstavljanje temveč konstituiranje spektakla (*to constitute a spectacle*). »Pripovedi ne kažejo in ne posnemajo. Kar se v naraciji dogaja, je z referenčnega stališča dobesedno nič; 'kar se zgodi', je 'jezik sam'.«<sup>11</sup>

Glede na povedano vsaka širitev narativne teorije, še prej pa obramba pred kritiko le-te, nujno vključuje tudi pojasnjevanje nedoslednosti prej omenjenih avtorjev.

### III.

Za korekcijo linije, ki običajno pelje v historični realizem ter za obrambo pred kritiko torej ni potrebna le nova interpretacija tez klasikov, temveč tudi korekcija sodobnih zagovornikov. Pri izpeljavi slednje se A.P. Norman ukvarja predvsem s stališči Alisdaira MacIntyrea, Davida Carra delno Fridericha Olafsona in pri tem nekoliko resignirano ugotavlja, da je od historičnega realizma slabši samo še naivni historični realizem (*naive historical realism*).

Omenjeno trojici je namreč skupno predvsem sklicevanje na fenomenološko tradicijo, saj je zanje življenjski svet vsakdanjega izkustva že (na več različnih načinov) strukturiran. Ali prevedeno v govorico narativistov, preteklost, o kateri pripovedujemo zgodbe, je že pripovedno strukturirana.<sup>12</sup> Pripoved tako po mnenju MacIntyrea ni delo pesnikov, dramatikov in novelistov, narativna oblika pa ne preobleka (*disguise*) niti okrasitev, temveč gre za preprosto dejstvo, da:

»Vsi živimo literarne naracije v našem življenju in ker dojemamo naša lastna življenja znotraj koncepta naracije, živimo tako, da je oblika naracije primerna za razumevanje delovanja drugih. Zgodbe so živete, preden so pripovedovane – razen ko gre za fiksijske pripovedi ... Kar sem imenoval zgodovina je igrana dramatična naracija, kjer so osebe, ki v njej nastopajo, sočasno tudi avtorji pripovedi.«<sup>13</sup>

Lahko torej rečemo, da je narativna struktura že vsebovana v vsakem predmetu poljubne historične obravnave, se pravi, da ko pripovedujemo zgodbo o preteklosti, le-tej ne vsiljujemo neke posebne strukture. Kar po drugi strani ne pomeni, da je pripoved zgolj nekakšno »lakiranje« ali »zavijanje« nečesa, kar je po naključju blizu našemu poznavanju preteklosti.<sup>14</sup>

10. L.O. Mink, »Nartive Forms ...«, str. 145.

11. H. White, »The Content ...«, str. 35.

12. »The argument is that, because life, experience, and past as lived are coherent and intelligible before we begin telling stories about them, the skeptical worries about imposing false coherence are ill-founded«. A.P. Norman, »Telling ...«, str. 122.

13. Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, South Bend, IND. 1984, str. 212.

14. D. Carr, »Time ...«, str. 9.

»Ideja o narativni strukturi človeškega izkustva (Carr govori o izkustvu tam, kjer uporablja MacIntyre izraz življenje) nam omogoča korekcijo pogleda, ki napeljuje na misel, da sta tako struktura nasploh kot narativna struktura posebej človeškemu izkustvu, ki je samo na sebi brez nje, vsiljena od zunaj ... tako, da je ta struktura pravzaprav umetna tvorba, nekaj nenaravnega, nekaj vsiljenega, nekaj kar pači in dela silo pravi naravi človeške stvarnosti.«<sup>15</sup>

Po mnenju A.P. Normana ima takšno stališče poleg nekakšne naivne domačnosti še to napako, da se po nepotrebnem ukvarja s tistim t.i. »atomarnim pred-sodkom«<sup>16</sup> analitične filozofije zgodovine, ki govori o preteklosti kot o nečem, kar nam je primarno dano v obliki ločenih incidentov, kasneje pa izkrivljeno z lažno pripovedno koherenco zgodovinarja. Druga napaka t.i. *plot-reifiers-ov*<sup>17</sup> tipa Carr pa se kaže v njihovem načinu argumentiranja »verodostojnosti« pripovedno napisane zgodovine. Točneje, kaže v njihovem dokazovanju, »kako so historične pripovedi lahko resnične«. »Postaviti vprašanje resnice,« tako MacIntyre, »ne vsebuje nujno zavračanja mita ali zgodbe kot primernih in morda edinih primernih oblik, v katerih je mogoče povedati določeno resnico«. <sup>18</sup> Toda ne glede na to je bil MacIntyre pravtako prepričan, da v primeru, ko lahko ugotovimo resničnost vsaj nekaterih narativiziranih struktur pripovedi o preteklosti, lahko sklepamo, da je tudi sama preteklost morala vsebovati te strukture.

Če zgornje še nakako razumemo, pa se stvar zaplete v trenutku, ko spoznamo, da za MacIntyra določena entiteta velja za strukturo šele, ko pri njej zasledimo vsaj del tega, kar spominja na zaplet (*plot*) ... če ne drugje, vsaj na začetku. Seveda se pri tem takoj postavi neizogibno vprašanje: kako je preteklost sploh lahko zaplet-ena? in če je, kako je z avtorstvom? Razlaga, ki trdi, da ima preteklost že nek zaplet, namreč predpostavlja tudi njegovega avtorja, še več po mnenju A.P. Normana *implies also the occurrence of a prior story telling*. Če pa pustimo avtorstvo in občinstvo ob strani, še vedno ostaja odprto vprašanje, kako in kdaj se preteklost *zaplet-e* (?), npr. v primerih, ko izostane tudi pripovedništvo, ki naj bi preteklost *zaplet-lo* (v tem primeru je trditev, da je preteklost *zaplet-ena* dvomljiva ali v najboljšem primeru metaforična) oz. ko se

15. Prav tam, str. 43.

16. T.i. impozicionalizem nekaterih predstavnikov analitične filozofije pripisuje nerefektirano prioriteto atomarnemu dogodku« (t.j. enemu samemu, praviloma velikemu in kratkotrajnemu procesu). Se pravi, da celotna II. svet. vojna ni bila nič manj in nič bolj realna oz. fikijska kot »Dan-D«, četudi vemo, da »Dan-D« za zgodovinarja ne predstavlja samo spleta dogodkov, ki so se nanizali v 24-ih urah. A.P. Norman, »Telling ...«, str. 124.

17. *Plot-reifiers*, Normanov vzdevek za avtorja, ki hoče na vsak način konkretizirati (to reify, reificirati) vsako izjavo oz. zaplet, se pravi, vedno znova na konkretnem primeru dokazovati »resničnost« historične pripovedi.

18. Alisdair MacIntyre, »Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of science«, *The Monist* 60, 1978, str. 457, tukaj povzeto po A.P. Norman, »Telling ...«, str. 124.



zaplet pojavi še preden je zgodba o njem sploh povedana (kar pa je konceptualno pravzaprav nemogoče).

Normana tak način narativne strukturiranosti spravlja v norost, zato ga na koncu kar naravnost razglasi za čisti nesmisel, ostali manj vpleteni razsodniki pa ugotavljamo, da teze plot-reifierov preprosto ne morejo razložiti, kako so pripovedi lahko resnične. Prav tako kot ne morejo niti kako drugače prispevati k rešitvi problema epistemološkega statusa narativne zgodovine. Nasprotno, zavedejo lahko še v eno skrajnost; recimo, da so nas prepričali, da narativna struktura obstaja preden jo zgodovinar odkrije; ali ne bi to pomenilo, da je njegova naloga zgolj v iskanju in več ali manj pasivnem *branju* narativnih struktur preteklosti?

»Kar je že zapleteno (*emplotted*), ne terja nobenega zapletanja (*emplotment*), torej kreativne veščine zgodovinarja niso potrebne. Na podlagi takega utemeljevanja, ima preteklost svojo lastno zgodbo, ki jo pripoveduje, zgodovinar pa je zgolj stenograf.«<sup>19</sup>

Odveč je torej vsaka razlaga, da Norman razmišljanje plot-raifierov razume kot zavajanje oz. mu v zelo redkih primerih pripisuje sposobnost kreativnega, aktivno konfiguriranega, pripovedno konstruiranega korespondiranja s preteklo realnostjo. Ali drugače, zastopnikom takšnega mišljenja neposredno očita, da puščajo vse preveč prostora za različne sume in napačne interpretacije in s tem vse prevečkrat podpirajo argumente kritike.

#### IV.

Še huje je s t.i. *anti-referencialističnimi* stališči, ki trdijo, da narativne zgodovine samo (po nepotrebem) fingirajo svojo pretenzijo na resnico, ter bi jih zato v bistvu morali obravnavati kot zgodovine, ki jih referenčna legitimizacija (*referential legitimacy*) sploh ne zanima. Po Normanu je takšno stališče (med drugim<sup>20</sup>) del tistega gibanja (*movement*), ki se – v svoji želji po korekciji zmotne interpretacije jezika kot čistega medija reprezentacije – vleče od Wittgensteina do Austina oz. vse do sodobne teorije govornih dejanj. Obrambna vnema ga nato nekoliko zanese, saj slednjo (teorijo govornih dejanj) zvede zgolj na »obskurno pojasnjevanje performativnih in praktičnih razsežnosti narativne rabe jezika«<sup>21</sup> in s tem tudi on po nepotrebem zaplete prastaro vprašanje o ločevanju naravoslovnih in humanističnih oz. družboslovnih ved. V resnici gre namreč za – sicer res neposrečeno – ločevanje pripovedništva od kriterija resnice (*criterion of truth*), ki se navezuje na tradicijo blokiranja metodološkega imperializma pozitivizma ...

Na nek način spozna to tudi Norman sam, ko pokliče na pomoč Habermasa in njegovo kritiko refleksije, ki se opira zgolj na »kontextabhängige Verstehen

19. A.P. Norman, »Telling ...«, str. 128.

20. Prav tam, str. 129.

21. V prvem delu smo že omenili vpliv, ki sta ga na narativno teorijo imela Lyotard in Barthes.

der in die sprachliche Tradition Einbezogenen...«. <sup>22</sup> Brez dvoma pa ima po drugi strani prav, ko trdi, da so anti-referencialisti v svojem zanikanju referenčne funkcije historične pripovedi, šli predaleč; »trditi, da pripovedi ne gre vrednotiti *le* po kriteriju resničnosti je eno, tvorno soustvarjanje dihotomije, ki s tem, ko pripovedi umešča zgolj v okvir jezikovne igre in jih tako docela loči od resnice, pa povsem nekaj drugega. <sup>23</sup> »re-« v rekonstrukciji namreč ne pomeni, da pripovedništvo ne teži k zgodovinski resnici, nasprotno: historične pripovedi želijo v veliki meri preteklost predstaviti takšno kot naj bi dejansko bila. Še več, vprašanje: »ali je neka historična pripoved resnična ali neresnična, je po našem mnenju eno bistvenih vprašanj sodobne razprave o narativnem zgodovinopisju« <sup>24</sup> nanj pa je mogoče odgovoriti samo pozitivno. »Izjemno pomembno je, da je naša zgodovina resnična«, <sup>25</sup> pravi MacIntyre, Norman pa dodaja, da se je končno treba navaditi na dejstvo, da *konstrukcija historične pripovedi ne potvarja preteklosti*. <sup>26</sup> Res je – in to je hkrati tudi odgovor na dvome, ki jih sejejo plot-reifiersi in vsiljevalci – da mora zgodovinar izbirati, sestavljati delčke, interpretirati, urejati itd., toda to nima nič skupnega z vsiljevanjem in interpretativnim nasiljem, ki ignorira dialektični značaj historičnega preučevanja.

»Dober zgodovinar bo v dialoški interakciji s historičnim zapisom, priznavajoč meje, ki jih ta postavlja možnim tolmačenjem preteklega«. <sup>27</sup>

Ali kot dodaja MacIntyre:

»Gotovo je res da, podelimo nekemu dogodku, če ga vzamemo kot začetek ali konec, s tem pomen, ki je lahko vprašljiv ...«. <sup>28</sup>

pri čemer dejstvo, da se zgodba (zgodovina) mora nekje začeti in končati nekje drugje še ne pomeni, da naša pripoved ni *resnična*.

Skratka pojem *konstruirati* ni enak pojmu *potvarjati*, ali kot za konec poudarja tudi Norman:

»Narativna zgodovina je lahko figuralna v smislu porajanja novih diskurzivnih figur in istočasno dobesedna v smislu, da si želi (in zasluži), da jo razumemo dobesedno. In to dvoje ni v nasprotju.« <sup>29</sup>

22. Citirano po Martin Jay, »Braucht die Geistesgeschichte eine sprachliche Wende? Überlegung zur Habermas-Gadamer-Debatte.« v D. LaCapra, S. L. Kaplan (Ur.), *Geschichte denken. Neubestimmung und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte*, Fischer, Frankfurt/M, 1988, str. 98.

23. A.P. Norman, »Telling ...«, str. 130.

24. Norman citira predvsem delo Johna McCumberja, *Poetic interaction: Freedom, Language and the Situation of Reason*, Chicago 1989.

25. Citirano po A.P. Normanu, »Telling ...«, str. 131.

26. Prav tam, str. 133.

27. Prav tam, str. 132.

28. Prav tam.

29. Prav tam, str. 133-134.



---

*Alain Badiou: Manifest za filozofijo*

---

# Manifeste pour la philosophie

Alain Badiou



## 1. Možnost

Danes živečih filozofov v Franciji ni ravno veliko, nedvomno pa jih je vseeno več kakor drugod. Recimo, da jih lahko brez težav naštejemo na prste. Da, slab ducat filozofov, če s tem mislimo na tiste, ki izrekajo izjemne, razpoznavne izjave o našem času in če ob tem zanemarimo komentatorje, nepogrešljive učenjake in nečimrne esejiste.

Deset filozofov? Ali rajši »filozofov«? Kajti nenavadno je to, da večina izmed njih trdi, da filozofija ni mogoča, da je dovršena, da se uresničuje v nečem drugem. Lacoue-Labarthe, denimo, pravi: »Želja po filozofiji ni več potrebna.« In skorajda istočasno pravi Lyotard: »Filozofija kot arhitektura je uničena.« Toda mar je mogoče misliti filozofijo, ki na neki način ne bi bila arhitektonska? »Pisava ruševin«, »mikrologija«, vztrajnost »grafitija« (to so za Lyotarda metafore za sodobni način mišljenja), ali so s »filozofijo«, kakor koli jo že razumemo, zgolj v razmerju preproste homonimije? Pa še to: največji med našimi mrtvimi, Lacan, mar ni bil »antifilozof«? In kako si razložiti, da lahko Lyotard priključuje usodo Prezence zgolj v komentarju slikarjev, da je predmet zadnje Deleuzove knjige film, da se Lacoue-Labarthe (ali pa Gadamer v Nemčiji) ukvarja s Celanovo pesniško anticipacijo, ali pa da se Derrida opira na Geneta? Skoraj vsi naši »filozofi« iščejo skrito pisavo, posredne opore, dvoumne referente, zato da bi na kraju filozofije, ki ga dozdevno ni mogoče zasesti, prišlo do izmikajoče se prehodne zasedbe položaja. In sredi tega odvrčanja – tesnobne sanje tistega, ki ni ne pesnik, ne vernik, ne »Žid« – trčimo na tisto, kar grobo opozarja na Heideggrov nacionalnosocialistični angažma. Spričo procesa, ki nam ga je naprtila naša doba, ob branju zapisnika s tega procesa, katerega najpomembnejši sestavini sta Kolyma in Auschwitz, so se naši filozofi, ki si naprtijo na hrbet to stoletje in konec koncev tudi vsa stoletja po Platonu, odločili, da *priznajo krivdo*. Niti nič kolikokrat obtoženi znanstveniki, niti vojaki, in celo politiki, niso menili, da pokoli tega stoletja trajno prizadenejo njihovo združbo. Sociologi, zgodovinarji, psihologi, vsi uspevajo v svoji nedolžnosti. Edino filozofi so ponotranjili, da je mišljenje, *njihovo* mišljenje, trčilo na zgodovinske in politične zločine tega stoletja in vseh stoletij pred njim kot na oviro za vsako nadaljevanje in hkrati kot na sodišče za kolektivni in zgodovinski intelektualni zločin.

Nedvomno si je mogoče misliti, da je v tej filozofski izločenosti iz duhovnosti zločina veliko ošabnosti. Ko se Lyotard zahvali Lacoue-Labarthu za »prvo filozofsko opredelitev nacizma,« se mu zdi samoumevno, da tako opredelitev

lahko dá filozofija. A to sploh ni tako samoumevno. Vemo, denimo, da »opredelitev« zakonov gibanja ne izvira iz filozofije. Trdim, da niti starodavno vprašanje o biti kot biti ne izvira izključno iz filozofije: pač pa gre za vprašanje matematičnega polja. Torej si je mogoče predstavljati, da opredelitvi nacizma, denimo, nacizma kot politike, ne priznamo pravice do specifične oblike mišljenja, ki mu od Platona naprej gre ime filozofija. Naši skromni zagovorniki zagate filozofije bi seveda lahko še naprej vztrajali pri predstavi, da »vse« izvira iz filozofije. A treba je priznati, da je eden izmed dosežkov tega spekulativnega totalitarizma Heideggrov nacionalsocialistični angažma. Mar ni Heidegger dejansko naredil prav to, da je predpostavil, da je mogoče »odločno odločitev« nemškega ljudstva, ki so ga utelešali nacisti, prevesti v njegovo mišljenje kot profesorja hermenevtike. Trditi, da je filozofija – in to samo ona – odgovorna za vzvišene ali strahotne preobrazbe politike našega stoletja, pomeni, da nekakšna heglovska zvičajnost uma vztraja celo v najbolj skrivnih dispozitivih naših antidialektikov. Pomeni trditi, da obstaja duh časa, bistvena določitev, katere načelo zajetja in zgostitve je filozofija. A rajši si za začetek zamislimo, denimo, da nacizem ni možen predmet filozofije, da ne sodi med pogoje, ki jih je filozofsko mišljenje zmožno preoblikovati v svoj lastni red. Da ni dogodek za to mišljenje, kar pa nikakor ne pomeni, da ga ni mogoče misliti.

A ošabnost se spremeni v nevarno pomanjkljivost, kadar naši filozofi iz aksioma, ki filozofiji naprti zločine stoletja, izpeljejo sklepe, ki povežejo zagato filozofije in nemislivost zločina. Za tistega, ki predpostavlja, da je treba, izhajajoč iz Heideggrove misli, filozofsko presoditi iztrebljenje evropskih Židov, je zagata dejansko očitna. Iz nje se izvleče tako, da pokaže, da tega ni mogoče ne misliti, ne pojasniti, da se ob tem razbije vsak koncept. Pripravljen bo žrtvovati tudi samo filozofijo, samo da bi rešil njeno ošabnost: ker mora filozofija misliti nacizem in če temu ne more popolnoma ustreči, potem zato, ker mora misliti nemislivo, ker je na poti v slepo ulico.

Predlagam, da žrtvujemo to zapoved in da rečemo: če filozofija ne more misliti iztrebljenja evropskih Židov, potem zato, ker ni njena naloga in ker tudi ni v njeni moči, da to misli. To se pravi, da mora *neki drugi red mišljenja* narediti *to* mišljenje učinkovito. Denimo, mišljenje o zgodovinskosti, to je, o Zgodovini, ki jo raziskujemo z vidika politike.

Dejansko ni nikdar skromno izreči »konec«, dovršitev, radikalno zagato. Napoved »konca velikih pripovedi« je enako neskromna kakor velika pripoved sama. Gotovost o »koncu metafizike« se giblje v metafizičnem elementu gotovosti, dekonstrukcija koncepta subjekta zahteva osrednjo kategorijo, denimo, bit, katere zgodovinska odredba /prescription/ je še bolj določujoča itn. Filozofija, potem ko jo prežame domnevna tragičnost njenega objekta – iztrebljanje, taborišča – preobrne svojo lastno nemožnost v preroško držo. Odene se v mračne barve časa, ne da bi opazila, da je *tudi* ta estetizacija krivična do žrtev. Propozopeja, skrušena pod težo zavrženja, je ravno tako poza, laž, kakor tro-



bentajoča konjenica ob prihodu Duha. Konec Konca Zgodovine je ukrojen iz istega blaga kakor ta Konec.

Potem ko smo obmejili zastavek filozofije, se patos njenega »konca« umakne čisto drugačnenu vprašanju, namreč vprašanju o njenih možnostih. Ne trdim, da je filozofija mogoča vedno in povsod. Predlagam, da raziščemo splošne pogoje, v katerih se ujema s svojim smotrom. Tega, da jo nasilje zgodovine lahko prekine, ne smemo kar nepreverjeno zatrditi. To bi pomenilo priznati Hitlerju in njegovim biričem čudno zmago oziroma kar naravnost razglasiti, da so zmožni vpeljati v mišljenje nemislivo in na ta način dovršiti njegov arhitektonski obstoj. Ali naj fanatičnemu antiintelektualizmu nacistov priznamo to maščevanje, potem ko je bil vojaško zlomljen? Ali naj priznamo, da samo mišljenje, politično ali filozofsko, dejansko ni zmožno presoditi tistega, kar ga je hotelo uničiti? Povem tako, kot mislim: če bi bila smrt Židov vzrok za konec tega, k čemur so gotovo prispevali, na eni strani revolucionarne politike, na drugi racionalne filozofije, bi to pomenilo še enkrat jih ubiti. Najgloblje ne sočustvujemo z žrtvami tako, da omrtvičimo duha, da samoobtožujoče omahujemo zaradi zločina, pač pa tako, da *nadaljujemo* tisto, kar jih je v očeh rabljev naredilo za predstavnike Človeštva.

Ne trdim le, da je filozofija danes možna, marveč tudi, da se ta možnost ne kaže v obliki prihoda konca. Prav narobe, gre za to, da ugotovimo, kaj pomeni narediti *še en korak*. En sam korak. Korak v sodobni konfiguraciji, ki od Descartesa naprej povezuje pogoje za filozofijo s tremi ključnimi koncepti: biti, resnice in subjekta.

## 2. Pogoji

Filozofija se je začela. Ne obstaja v vseh zgodovinskih konfiguracijah. Njen način biti je tako časovno kakor tudi prostorsko diskontinuiran. Zato je treba torej predpostaviti, da zahteva posebne pogoje. Če presojamo razliko med grškimi polis, absolutnimi monarhijami na klasičnem Zahodu, meščanskimi in parlamentarnimi družbami, se pri priči pokaže, da je vsako upanje, da bi določili pogoje za filozofijo, izhajajoč samo iz objektivne podstatí »družbenih formacij« ali celo iz velikih ideoloških, religioznih, mitičnih diskurzov, obsojeno na neuspeh. Pogoji za filozofijo so transversalni. So uniformni, že od daleč prepoznavni postopki, katerih odnos do mišljenja je razmeroma nespremenljiv. *Ime* za to nespremenljivost je seveda »resnica«. Postopki, ki so pogoj za filozofijo, so resničnostni postopki /procédures de vérité/, ki jih je kot take tudi mogoče identificirati v njihovem ponavljanju. Ne moremo več verjeti pripovedim, v katerih neka človeška skupina opeva svoj izvir ali svojo usodo. Vemo, da je Olimp zgolj grič, da je nebo napolnjeno zgolj z vodikom in helijem. A da je zaporedje naravnih števil neskončno, dokazujemo danes na popolnoma enak način kakor v Evklidovih *Elementih*, da ni dvoma o tem, da je Fidias velik kipar, da je atenska demokracija politična invencija, s katero imamo še vedno

opraviti, da ljubezen označuje vznik Dvojice, v kateri subjekt otpne, to razumemo tako takrat, ko beremo Sapfo ali Platona, kakor tudi takrat, ko beremo Corneilla ali Becketta.

Pa vendar, vse to ni zmerom obstajalo. Obstajajo družbe, ki ne poznajo matematike, družbe, katerih »umetnost«, prežeta s svetimi, starodavnimi funkcijami, nam je nepresojna, družbe, ki ne poznajo ljubezni ali pa je ne morejo izreči, končno družbe, kjer se despotizem ni nikdar umaknil politični invenciji, niti dovoljeval, da bi jo mislili. Še manj pa so ti postopki zmerom obstajali *skupaj*. Če se je filozofija rodila v Grčiji, potem gotovo ne zato, ker je varovala Sve-tost v mitičnih virih pesnitve, ali pa zato, ker je poznala skritost Prezence v obliki esoteričnega govora o Biti. Veliko drugih starodavnih civilizacij je s pesniškim ubesedenjem zajemalo iz svetega odlagališča biti. Izjemnost Grčije je prej v tem, da je *pretrgala* pripoved o izvirihih z laičnim in abstraktnim govorom, da je v njej veljava matema spodkopala veljavo pesnitve, da je polis zasnovala kot odprto, spodbijano, izpraznjeno oblast in da je na javno prizorišče pripeljala viharje strasti.

Prva filozofska konfiguracija, ki si postavi za cilj, da razporedi te postopke, celoto teh postopkov v enotnem konceptualnem prostoru, s čimer izpriča v *mišljenju*, da so hkrati možni /compossibles/, nosi Platonovo ime. »Naj ne vstopi nihče, ki ni geometer,« s tem predpiše matem kot pogoj za filozofijo. Boleča odslovitev pesnikov, pregnanih iz polisa zaradi posnemanja – kar pomeni: zaradi preveč čutnega zajetja ideje – kaže, da je pesnitev postala vprašljiva in hkrati, da jo je treba meriti glede na neogibno prekinitev pripovedi. V *Symposiju* in *Phaidonu*, v dveh neprekosljivih tekstih, je ljubezen artikulirana z resnico. Politična invencija je konec koncev opredeljena kot samo tkivo misli: na koncu 9. knjige *Države* Platon izrecno pove, da idealna polis ni ne program, ne dejanskost, da vprašanje, ali obstaja in ali lahko obstaja, ni pomembno, in da potemtakem tu ne gre za politiko, marveč za politiko kot pogoj za mišljenje, za znotrajfilozofsko formulacijo razlogov, zaradi katerih filozofija ni mogoča, če politika nima realnega statusa možne invencije.

Rekli bomo torej, da obstajajo štirje pogoji za filozofijo in da odsotnost enega samega povzroči, da filozofija izgine, in narobe, njihova hkratna pojavitev je pogoj za njen nastop. Ti pogoji so: matem, pesnitev, politična invencija in ljubezen. Te pogoje bomo poimenovali *generični postopki*, zaradi razlogov, h katerim se bom vrnil pozneje in ki so v središču knjige *Bit in dogodek* /L'Étre et l'Événement/. Ti razlogi hkrati določajo, da štirje tipi generičnih postopkov še dandanes specificirajo in razvrščajo vse postopke, ki so zmožni proizvesti resnice (resnica je lahko znanstvena, umetniška, politična ali ljubezenska). Lahko bi torej rekli, da je pogoj za filozofijo, da obstajajo resnice v vsakem izmed redov, v katerih jih je mogoče dokazati.

Trčimo torej na dva problema. Prvič, če so resničnostni postopki pogoj za filozofijo, pomeni, da ona sama ne proizvaja resnic. In res, to je vsem znano. Kdo bi lahko navedel eno samo *filozofsko* izjavo, o kateri bi bilo smiselno reči, da



je »resnična«? A za kaj potem pravzaprav gre v filozofiji? Drugič, izhajamo iz predpostavke, da je filozofija »ena sama« /une/, tako da je legitimno govoriti o »Filozofiji« /«la« philosophie/, prepoznati tekst kot filozofski. Kakšno je razmerje med to domnevno enostjo /unité/ in mnogoterostjo pogojev? Kako se zavozlajo štirje (generični postopki: matem, pesnitev, politična invencija in ljubezen) in eden (filozofija)? Pokazal bom, da imata ta dva problema en sam odgovor, vsebovan v definiciji filozofije, kakršna je tale tu, predstavljena kot neučinkovita resničnost /véracité/ ob hkratni učinkovitosti resničnega /vrai/.

Resničnostni postopki oz. generični postopki se razlikujejo od kopičenja vednosti po svojem *dogodkovnem* izviru /origine événementielle/. V tisti meri, v kateri nekaj nastane le, če je v skladu s pravili nekega stanja stvari, so o tem nedvomno mogoči spoznanje, pravilne izjave, nakopičena vednost, ni pa mogoča resnica o tem. V resnici je paradokсно to, da je hkrati novost, nekaj, kar je redko, izjemno, in kar je – vtem ko zadeva samo bit tega, o čemer je resnica – hkrati tisto, kar je ontološko gledano najbolj trdno, najbližje izvirnemu stanju stvari. Obravnava tega paradoksa zahteva dolge izpeljave, a jasno je, da sodi *izvir* resnice v red dogodka.

Da bi skrajšali zadevo, bomo stanje stvari, katero koli predstavljeno mnogoterost /multiple/ poimenovali »situacija«. Zato da se razgrne resničnostni postopek, ki zadeva to situacijo, je nujno, da čisti dogodek dopolni to situacijo. Te dopolnitve /supplément/ ni mogoče ne imenovati, ne predstaviti s sestavinami same situacije (s strukturo, z danim jezikom, ki poimenuje njene člene itn.). Vpisana je s pomočjo posebnega poimenovanja, z vključitvijo *še enega* označevalca. In prav ti učinki *v sami situaciji* te vključitve še enega imena povrh /nom-en-plus/ zasnujejo generični postopek in odločajo o odgoditvi resnice *te* situacije. Kajti na začetku, v situaciji – če je ne dopolni neki dogodek – sploh ni resnice, temveč samo tisto, čemur pravim točnost /véridicité/. Resnica, poprek in preluknjana z vsemi mogočimi resničnostnimi izjavami, utegne nastopiti, šele ko dogodek trči na svoje nadštevilo /surnuméraire/ ime.

Specifična naloga filozofije je, da ustvari poenoten konceptualni prostor, kamor se *umestijo* poimenovanja dogodkov, ki rabijo za izhodišče resničnostnih postopkov. Filozofija si prizadeva *zbrati vsa presežna imena* /noms-en-plus/. V okviru mišljenja obdeluje *hkratno možnost* postopkov, ki so njen pogoj. Ne proizvede nobene resnice, pač pa razpolaga s krajem za resnice. Generične postopke razporeja tako, da sprejme, da ponudi zavetje za njihovo nezdružljivo hkratnost. Filozofija si da za nalogo, da misli svoj čas tako, da prevede v topose /mise-en-lieu-commun/ stanje postopkov, ki so njen pogoj. Njeni operatorji, kakršni koli so že, merijo vedno na to, da mislijo »celoto« /ensemble/, da konfigurirajo v eni sami miselni operaciji epohalno razporeditev matema, pesnitve, politične invencije in ljubezni (oz. dogodkovni status Dvojice). V tem pomenu je edino vprašanje filozofije vprašanje resnice, a ne zato, ker ne bi nobene proizvedla, marveč zato, ker ponudi način dostopa do

enotnosti nekega trenutka resnic, konceptualni položaj, v katerem se zrcalijo generični postopki kot hkrati možni.

Filozofskih operatorjev seveda ni treba razumeti kot seštevanje, kot totalizacijo. Dogodkovna in heterogena narava štirih tipov resničnostnega postopka popolnoma izključuje njihovo enciklopedično uvrstitev. Enciklopedija je razsežnost vednosti, ne resnice, ki izvrti luknjo v vednosti. Tudi ni vedno nujno, da filozofija *navaja* izjave oz. lokalna stanja generičnih postopkov. Filozofski koncepti vzpostavijo splošen prostor, v katerem ima mišljenje dostop do časa, do *svojega* časa, in to v tisti meri, v kateri resničnostni postopki tega časa najdejo v tem prostoru zavetje za svojo hkratno možnost. Zato jim ne ustreza metafora, ki sodi v red seštevanja, pa tudi metafora sistematične refleksije jim ne ustreza. Prej jim ustreza metafora svobodnega kroženja, sebe gibajočega se /se-mouvoir/ mišljenja v elementu, ki ga artikulira stanje njenih pogojev. V konceptualnem mediju filozofije, lokalnih likov, naj so še tako notranje heterogeni, kot so pesnitev, matem, politična invencija in ljubezen, navezanih oz. naj bi bili navezani na specifičnost časa. Filozofija ne izreka resnice, marveč *konjunkturo*, to se pravi, mislivo /pensable/ povezavo resnic.

Ker je filozofija miselna operacija na časovni razpoki, refleksijsko zasukanje tistega, kar je njen pogoj, se najpogosteje opira na negotove, porajajoče se pogoje. Vzpostavi se na robovih intervenirajočega poimenovanje /nomination intervenante/, s pomočjo katerega neki dogodek spočne generični postopek. Tisto, kar je pogoj za veliko filozofijo, kar se da daleč stran od uveljavljenih in utrjenih vednosti, so krize, pretresi in paradoksi matematike, drhtenje pesniške govornice, revolucije in izzivanje v političnih iznajdbah /politique inventée/, omahovanje spolnega razmerja. Filozofija s tem, da deloma anticipira v mišljenju prostor za sprejem in zavetišče teh nestalnih postopkov, s tem, da razporeja njihove poti kot hkrati možne, četudi že njihova gola možnost še ni trdno vzpostavljena, še *oteži* probleme. Heidegger ima prav, ko zapiše, da »je pristna naloga filozofije, da poslabša, oteži (zgodovinsko) tu-bit,« ker »je poslabšanje eden izmed temeljnih pogojev, nujnih za vse, kar je veliko.« Četudi pustimo ob strani dvoumnosti »veličine«, vseeno lahko rečemo, da filozofija obremeni možnost resnic s svojim konceptom hkratne možnosti. Njena »oteževalna« funkcija ni v tem, da razporeja generične postopke v razsežnosti njihovega lastnega mišljenja, pač pa da razgrne njihovo skupno zgodovinskost.

Glede na sistem pogojev, katerih neusklajeno nastajanje filozofija konfigurira tako, da konstruira prostor za mišljenje časa, je filozofija prehod med proceduralno učinkovitostjo resnic in svobodo spraševanja o njihovi časovni biti.

### 3. Moderna

Konceptualni operatorji, s pomočjo katerih filozofija konfigurira svoje pogoje, na splošno postavijo mišljenje časa v paradigmo enega ali več izmed njegovih



pogojev. Generični postopek, ki je blizu njenemu izvirnemu dogodkovnemu položaju oz. zaide v slepo ulico, ker ta položaj vztraja, nastopa kot glavni referent za razgrnitev hkratne možnosti pogojev. Tako se, denimo Platon, v okviru politične krize grških polis in »geometričnega« preoblikovanja teorije veličin po Eudoksu, loti naloge, da spremeni matematiko in politiko, teorijo razmerij in teorijo polis kot imperativa v temeljna referenta prostora za mišljenje, katerega izvrševalno funkcijo opredeljuje beseda »dialektika«. Kako sta matematika in politika ontološko hkrati možni? To je platonovsko vprašanje, ki mu bo smer rešitve nakazal operator ideje. Hkrati pa bo poezijo zadel sum – a ta sum izvira iz same konfiguracije – ljubezen pa bo, če uporabimo sam Platonov izraz, povezoval »nenadnost« srečanja z dejstvom, da resnica – v tem primeru resnica lepote – postane nekaj nerazločljivega, ker ni ne govor (logos), ne vednost (épistémè).

Tako bomo »obdobje« filozofije poimenovali tisto sekvenco njenega obstoja, v kateri vztraja en tip konfiguracije, ki ga opredeljuje dominantni pogoj. Ves čas tega obdobja so operatorji hkratne možnosti odvisni od te opredeljenosti. Neko obdobje zavozla štiri generične postopke v enkratno, podogodkovno stanje, v katerem padejo pod jurisdikcijo konceptov, kar omogoča, da se eden izmed teh postopkov vpiše v prostor mišljenja in kroženja, ki določitev časa spremeni v filozofsko opravilo. V Platonovem primeru je ideja nedvomno operator, za katerega je matem temeljno načelo »resničnosti, politika sámo sebe izumi /invente/ kot pogoj za mišljenje pod jurisdikcijo ideje (zato tudi kralj-filozof, zato imata aritmetika in geometrija tako pomembno vlogo v vzgoji tega kralja oz. varuha), posnemovalna poezija pa je odrinjena na stran, in to toliko prej, ker gre – kot pokaže Platon v *Gorgiju* in *Protagori* – za paradokсно sokrivdo med poezijo in sofistiko: poezija je skrita, ezoterična razsežnost sofistike, ker nosi v sebi fleksibilnost, spremenljivost jezika.

Nam se torej postavlja tole vprašanje: Ali obstaja *moderno* obdobje filozofije? To vprašanje se postavlja danes tako ostro zato, ker večina filozofov na eni strani izjavlja, da dejansko gre za tako obdobje, na drugi pa, da smo sodobniki njegove dovršitve. To je smisel izraza »post-moderna«. A celo pri tistih, ki ne uporabljajo tega izraza, je tema »konca« filozofske moderne, izčrpanja operatorjev, ki so bili zanjo značilni – predvsem kategorije Subjekta – vseskoz navzoča, četudi v obliki konca metafizike. Sicer pa so izrekanje tega konca največkrat pripisali Nietzscheju.

Če empirično označimo »moderno obdobje« kot obdobje, ki sega od renesanse do danes, potem je gotovo težko govoriti o obdobju kot o hierarhični nespremenljivki v filozofski konfiguraciji pogojev. In res, očitno je:

– da je v klasičnem obdobju, Descartesovem in Leibnizovem obdobju, matematični pogoj dominanten kot učinek galilejevskega dogodka, katerega bistvo je vpeljava neskončnega v matem;

- da je hkratna možnost generičnih postopkov od Rousseauja in Hegla naprej, predvsem pa od francoske revolucije, pod jurisdikcijo zgodovinskopolitičnega pogoja;
- da se v obdobju od Nietzscheja do Heideggra umetnost, katere jedro je pesnitev – prek antiplatonovske reakcije – vrača k operatorjem, s pomočjo katerih opredeli filozofija naš čas kot čas nihilizma pozabe.

Za vso to časovno sekvenco velja premestitev reda, glavnega referenta, ki določa hkratno možnost generičnih postopkov. *Obarvanje* teh konceptov priča o tej premestitvi med redom kartezijanskih razlogov, časovnim patosom koncepta pri Heglu, in Heideggrovo meta-poetično metaforiko.

Seveda pa ta premestitev ne sme prikriti nesprenmenljivosti teme Subjekta vsaj do Nietzscheja ne, sledita pa ji in jo razširita Freud in Lacan tako kakor tudi Husserl. Ta tema doživi radikalno dekonstrukcijo šele v Heideggrovem delu in v delu tistih, ki mu sledijo. Predelave, ki jim je bila ta tema podvržena v marksistični politiki in psihoanalizi (ki je moderna obdelava ljubezenskega pogoja), pričajo o zgodovinskosti pogojev in ne o izničenju filozofskega operatorja, ki obravnava to zgodovinskost.

Torej je pripravno, če moderno obdobje filozofije definiramo s pomočjo vloge osrednjega organizatorja, ki jo ima v tem obdobju kategorija Subjekta. Četudi ta kategorija ne predpisuje tipa konfiguracij, trdnega režima hkratne možnosti, vseeno zadostuje za formulacijo vprašanja: ali je obdobje moderne v filozofiji dovršeno? To se pravi: ali moramo zato, da bi skonstruirali za naš čas prostor v mišljenju za možnost hkratnosti resnic, ki se v njem množijo, ohraniti in uporabljati kategorijo Subjekta, četudi močno spremenjeno ali subvertirano? Ali pa je, narobe, naš čas čas, v katerem mišljenje zahteva dekonstrukcijo te kategorije? Na to vprašanje Lacan odgovori tako, da radikalno predela ohranjeno kategorijo (kar pomeni, da se zanj obdobje moderne v filozofiji *nadaljuje*, kar je tudi Jambetova, Lardreaujeva in moja perspektiva), Heideggrov odgovor (a tudi Deleuzov z določenimi zadržki, odločno pa Lyotardov, Derridajev, Lacoue-Labarthov in Nancyjev) pa je, da je naš čas čas, v katerem »je subjektivnost potisnjena k dovršitvi,« in da se zato lahko mišljenje dovrši le onstran te »dovršitve«, ki je zgolj uničevalna objektivacija Zemlje, da moramo kategorijo Subjekta dekonstruirati in obravnavati kot zadnjo (natančneje, moderno) preobrazbo metafizike; in da je glede te točke filozofski dispozitiv racionalnega mišljenja, katerega osrednji operator je ravno ta kategorija, v tem pogledu poslej potisnjen v breztemeljno pozabo tistega, kar jo utemeljuje, in da »bo začetek mišljenja mogoč šele, ko bomo spoznali, da je razum, ta stvar, toliko povečevana že stoletja, najbolj zagrizen sovražnik mišljenja.«

Ali smo še in v kolikšni meri smo še galilejevci in kartezijanci? Ali sta Razum in Subjekt še lahko vektorja v konfiguracijah filozofije, četudi je Subjekt razsrediščen in prazen, Razum pa podvržen nadštevilnemu naključju dogodka? Je resnica skrito ne-skrivanje /non-voilement voilé/, katerega tveganje lahko



ubesedi le pesnitev? Ali pa je tisto, s pomočjo česar filozofija opredeli združene generične postopke v svojem lastnem prostoru, postopke, ki pletejo mračno nadaljevanje moderne dobe? Moramo nadaljevati ali zaustaviti meditacijo o pričakovanja? Tole je edino pomembno polemično vprašanje danes: ugotoviti, ali dogodki, kakršni so ljubezen, pesnitev, matem in politika kot iznajdba, dajejo navodila za obliko mišljenja našega časa, ali ostaja ta oblika mišljenja navezana na tisto dispozicijo, ki jo je Husserl še imenoval »kartezijanska meditacija«.

#### 4. Heidegger, dojet kot topos

Kaj pravi »vsakdanji« Heidegger, namreč tisti, ki oblikuje mnenje? Pravi tole:

1. Moderna podoba metafizike, kakor se je artikulirala okoli kategorije Subjekta, je v obdobju svoje dovršitve. Resnični pomen kategorije Subjekta se pokaže v univerzalnem procesu objektivacije, procesu, katerega ustrezno ime je vladavina tehnike. To, da človek postaja subjekt, je zgolj poslednja metafizična transkripcija pri vzpostavitvi te vladavine: »Samo dejstvo, da človek postane subjekt, svet pa objekt, je zgolj posledica bistva tehnike v trenutku njene uveljavitve.« Prav zato, ker je kategorija subjekta učinek planetarnega razširjenja tehnike, ni zmožna usmeriti mišljenja k bistvu tega razširjenja. A misliti tehniko kot zadnjo zgodovinsko preobrazbo in zaporo metafizičnega obdobja biti je danes edini možen program za samo mišljenje. Mišljenje torej ne more določiti svojega položaja, izhajajoč iz tega, kar nam zapoveduje, da ohranimo kategorijo Subjekta: ta zapoved je neločljiva od zapovedi tehnike.

2. Planetarna vladavina tehnike dokonča /met fin à/ filozofijo. V njej so možnosti filozofije, to je, metafizike nepreklicno izčrpane. Naš čas sicer ni več »moderen«, če z »moderno« mislimo na pokartezijansko konfiguracijo metafizike, ki je tja do Nietzscheja zagotavljala oblast Subjekta oz. Samozavedanja nad strukturo filozofskega teksta. Kajti naš čas je čas *udejanjenja* poslednje upodobne metafizike, čas izčrpanja njenih možnosti in zato čas in-diferentne ekspanzije tehnike, ki ne potrebuje več filozofske reprezentacije, ker se sama filozofija oz., natančneje, tista oblast nad bitjo, ki si jo je filozofija pridržala in jo osmišljala, dovrši kot volja do razdejanja Zemlje.

3. Tehnično dovršitev metafizike, katerih pglavitni »nujni posledici« sta moderna znanost in totalitarna država, mišljenje lahko določi in tudi mora določiti kot nihilizem, to se pravi, prav kot udejanjenje ne-mišljenja. Tehnika nosi v sebi ne-mišljenje, ker je mišljenje lahko le mišljenje o biti in ker je tehnika poslednja usoda umika biti v strogo motrenje bivajočega. Tehnika je v resnici hotenje /vouloir/, razmerje z bitjo, katerega prisila k pozabi je bistvena, ker uresničuje voljo do podvrženja bivajočega v *celoti*. Tehnika je volja do preiskovanja in do polastitve bivajočega, kakršno je tu, kot neskončna zaloga, razpoložljiva za podjarmljajočo manipulacijo. Edini »koncept« biti, ki ga pozna tehnika, je koncept *surovine*, ki je na razpolago brezmejnemu prenapenjanju neukrotljivega hotenja po produkciji /vouloir-produire/ in hotenja po uničenju

/vouloir-detruire/. V razmerju do bivajočega je volja, ki je bistvo tehnike, nihilistična v tisti meri, v kateri *obdeluje* bivajoče ne upošteva misel o njegovi biti in v tej pozabi biti je pozaba same te pozabe. Posledica tega pa je, da volja, ki je notranja tehniki, pahne v nič bit bivajočega, ki ga obravnava kot celoto. Volja do preiskovanja in do polastitve je istovetna z voljo do uničenja. Popolno uničenje Zemlje je *nujno* obzorje tehnike, vendar ne zaradi kakšnega posebnega razloga, denimo zato, ker obstaja takšna ali drugačna praksa, denimo, vojaška ali nuklearna, ki je lahko vzrok take nevarnosti, marveč zato, ker je v bistvu tehnike, da mobilizira bit, grobo obravnavano kot preprosto zalogo vsega, kar je na voljo hotenju, v latentni in bistveni obliki ničā.

Naš čas je torej nihilističen tako glede na raziskavo mišljenja kakor glede na raziskavo usode biti, ki jo ta čas razgrinja. Od mišljenja se naš čas odvrne z radikalno zatemnitvijo razsvetlitve /*éclosion*/, z dopustitvijo biti, ki je pogoj za delovanje in nedeljeno vladavino volje. Sāmo bit pa naš čas obsodi na izničenje ali, rajši: sama bit prehaja v svojo pro-pozicijo kot nič, brž ko se, skrčena in odtegnjena, razsipa samo v zaprtosti materije, v tehnični razpoložljivosti breztemeljnosti /*d'un fond sans fond*/.

4. V moderni dobi (v kateri postane človek Subjekt, svet pa Objekt zato, ker se v njej vzpostavi vladavina tehnike), nato še v našem času, času razpuščene objektivirajoče tehnike, so samo nekateri pesniki izrekli bit ali vsaj pogoje za vrnitev mišljenja, obrnjenega k razsvetlitvi in odprtosti in onstran subjektivne zapovedi tehnične volje. Pesniška beseda je zadonela, in to samo ona, kot možna *utemeljitev* koncentracije Odprtosti nasproti neskončni in zaprti razpoložljivosti bivajočega, ki ga obdeluje tehnika. Ti pesniki so: neprekosljivi Hölderlin, nato še Rilke in Trakl. Pesniška govornica teh pesnikov je raztrgala tkivo pozabe, a ni ohranila in obvarovala same biti, katere zgodovinska usoda se dopolni v bedi našega časa, marveč *vprašanje* o biti. Pesniki so bili pastirji, varuhi tega vprašanja, ki ga vladavina tehnike naredi univerzalno neizrekljivega.

5. Ker je filozofija dopolnjena, nam preostane samo, da ponovno izrečemo vprašanje, katerega varuhi so pesniki, in da doumemo, kako je to vprašanje odmevalo v celotnem poteku zgodovine filozofije od njenega grškega izvira. *Pogoj* za mišljenje so danes *pesniki*. Ta pogoj naroča filozofiji, da se vrne k interpretaciji svojih izvirov, k prvim dejanjem metafizike. Iskala bo ključ za svojo lastno usodo, ključ za svojo dejansko dovršitev v *prvem koraku pozabe*. Ta prvi korak pozabe je Platon. Analiza platonovskega »obrata« glede na zvezo med bitjo in resnico narekuje, da doumemo zgodovinsko usodo biti, ki se pred našimi očmi dopolnjuje v klicu k izničenju. Jedro tega »obrata« je interpretacija resnice in biti kot Ideje, to je, razveljavitev pesnitve v prid – če uporabim svoj besednjak – matema. Heidegger interpretira Platonovo prekinitve pesniške in metaforične pripovedi s paradigmatskim idealom matema kot začetek usmeritve usode biti k pozabi njene razsvetlitve, izničenje njene izvirne



prisvojitve v pesniškem jeziku Grkov. Lahko bi torej rekli, da pomeni vračanje k izviru, kot ga narekujejo danes pogoji pesniške izreke, vračanje k izreki grških pesnikov, predlatonovskih mislecev-pesnikov, ki so še ohranjali napetost med odprtostjo in skrito razsvetlitvijo biti.

6. Trojno gibanje mišljenja je torej: odkrivanje pogojev v pesniški izreki, interpretativno vračanje k platonovskemu obratu, ki je obvladoval metafizično obdobje biti, raziskovanje predsokratskega izvira mišljenja. Na podlagi tega trojnega gibanja je mogoče izreči hipotezo o vrnitvi Dvojice, *dogodka*, v katerem naj bi bilo mogoče preseči ali odvrniti smrtno nevarnost, ki ji izničujejoča volja izpostavlja človeka – tega uradnika tehnike – tako, da bi bit *postavili v zavetje*, da bi mišljenju ponovno razkrili njegovo usodo kot odprtost in razkritost in ne kot breztemeljnost razpoložljivosti bivajočega. To domnevo o vrnitvi Dvojice lahko *izreče* mišljenje, ki so ga poučili pesniki, očitno pa ga ni mogoče *oznaniiti*. Reči »samo Bog nas lahko reši« pomeni: mišljenje – ki so ga poučili pesniki, ki ga je vzgojilo poznavanje platonovskega obrata, obnovljeno z interpretacijo grških predsokratikov – lahko brez določljive poti ali sredstev ohranja sredi nihilizma možnost resakralizacije Zemlje. »Rešiti« tu ne pomeni medlega sprejetja dodatka duše. »Rešiti« pomeni: odvrniti izničenje človeka in Zemlje, izničenje, ki jo ima bit kot bit *volje* v končni tehnični podobi njene usode. Bog, za katerega gre tu, je Bog preobrnitve usode. Ne gre za reševanje duše, marveč za reševanje biti in za to, da jo rešimo pred tem, kar jo edino lahko ogrozi in kar je ona-sama v neizprosni končni zapovedi njene zgodovinskosti. Ta rešitev biti pred njo samo s samo seboj narekuje, da gremo do dna bede, torej do konca tehnike, da bi tvegali preobrnitev, kajti le na skrajnem koncu nevarnosti se poraja tudi tisto, kar rešuje.

### 5. Nihilizem?

Ne bomo priznali, da je mogoče z besedo »tehnika«, četudi v njej odzvanja grška *téchne*, opredeliti bistvo našega časa, pa tudi ne, da je za mišljenje kakšno koristno razmerje med »planetarno vladavino tehnike« in »nihilizmom«. Meditacije, ocenjevanje in obsodbe tehnike, naj so še tako razširjene, vseeno niso v celoti gledano nič manj smešne. In treba je jasno povedati, da veliko pretanjenih heideggerjancev misli zelo pritlehno: v tem pogledu tudi Heidegrovski teksti ne ubežijo temu napihnjenemu slogu. »Gozdna pot,« kmetov jasni pogled, opustošenje Zemlje, vkoreninjenje v naravno stanje, razprtost rože, ves ta patos, od Vignyja (»na tega železnega bika, ki sope in muka, se je človek povzpел prepozno«) do naših publicistov z Georgesom Duhamelom in Gionom, je stkan zgolj iz nazadnjaške nostalgije. Sicer pa je stereotipnost teh prežvekovanj, ki izvirajo iz tistega, kar je Marx poimenoval »fevdalni socializem«, najboljši dokaz za njihovo miselno praznost.

Če bi moral kaj povedati o tehniki, ki je v zelo ohlapnem razmerju s sodobnimi zahtevami filozofije, potem bi prej obžaloval, da je tako povprečna, tako plašna. Toliko koristnih orodij manjka ali pa obstajajo le v okornih in nepripravnih

inačicah! Toliko velikih avantur cepeta na mestu oz. priča o tem, »kako počasno je življenje,« vzemimo raziskovanje planetov, energije iz termonuklearne fuzije, leteči stroj za vse, tridimenzionalne slike ... Ja, treba je reči: »Gospodje tehniki, še en napor, če res hočete planetarno vladavino tehnike!« Ni dovolj tehnike, tehnika je še preveč nerazvita. Tak je dejanski položaj: vladavina kapitala brzda in poenostavlja tehniko, katere možnosti so neskončne.

Sicer pa je popolnoma neustrezno prikazovati znanost, kakor da sodi znanost – glede na mišljenje – v isti red kakor tehnika. Med znanostjo in tehniko je nedvomno nujno razmerje, a to razmerje ne implicira bistvene skupnosti. Ni mogoče utemeljiti izjav, ki razglašajo »moderno znanost« kot *učinek*, celo kot poglavitni učinek vladavine tehnike. Če si ogledamo, denimo, neki zelo velik teorem moderne matematike, vzemimo denimo tistega, ki dokazuje neodvisnost hipoteze o kontinuumu /continu/ (Cohen, 1963), ta je namreč z mojega področja, vidimo v njem koncentracijo misli, inventivno lepoto, presenečenje koncepta, tvegan prelom, skratka, intelektualno estetiko, ki bi jo lahko primerjali, če že hočete, z največjimi pesnitvami tega stoletja, ali s političnovojaško drznostjo revolucionarne strategije, ali z najbolj silovitimi čustvi ljubezenskega srečanja, ne pa z električnim mlinčkom za kavo ali z barvno televizijo, naj sta ta predmeta še tako koristna in domiselna. Sicer pa je znanost kot znanost, to se pravi, dojeta v njenem resničnostnem postopku, skrajno *nekoristna*, saj ni drugega kakor afirmacija mišljenja kot takega, in to na nepogojen način. Ta izjava Grkov (o nekoristnosti znanosti, o znanosti kot goli miselni vaji in kot generičnem pogoju za mišljenje) velja še danes, četudi jo hočejo ovreči z lažno pretvezo, da je bila grška družba suženjska. Dogma o koristnosti rabijo zmerom kot izgovor za to, da v resnici nočejo – temu se pravi hotenje – *nekoristnosti za vse*.

Glede »nihilizma« bomo rekli, da naša doba o njem priča natanko v tisti meri, v kateri z nihilizmom mislimo na *prelom s tradicionalno upodobno vezi*, na razvezo kot obliko biti vsega tistega, kar se prikazuje kot vez. Naš čas se nedvomno opira na nekakšno generalizirano atomistiko, saj se nobena simbolna sankcija vezi ne more upirati abstraktni moči kapitala. Pokaže se, da je vse, kar je *povezano*, na ravni biti kot biti razvezano, da je vladavina mnogoterosti /multiple/ breztemeljnost tistega, kar se prikazuje, nekaj brez izjeme, da je Eden zgolj rezultat prehodnih operacij. To je torej neogibni učinek univerzalne umestitve členov naše situacije v krožno gibanje splošnega denarnega ekvivalenta. Ker ima tisto, kar nastane, zmerom časovno substanco in ker nam je čas v dobesednem pomenu *štet /compté/*, ne obstaja nič, kar ne bi bilo notranje povezano s čim drugim, ker sta oba člena te domnevno bistvene zveze brez razlike projicirana na nevtralno površino računa. Popolnoma ničesar ni, kar bi lahko popravili v opisu tega stanja stvari, ki ga je Marx dal pred sto štiri-desetimi leti:

»Povsod, kjer je buržoazija osvojila oblast, je poteptala fevdalna, patriarhalna, idilična razmerja. Vse kompleksne in raznolične vezi, ki povezujejo fevdalnega



človeka z njegovimi naravnimi nadrejenimi, je neusmiljeno zdrobila, pustila pa je zgolj eno samo vez med človekom in človekom, namreč hladen interes, trde pogoje plačila 'v gotovini'. Sveti dreget religioznega zamaknjenja, viteški entuziazem, malomeščansko sentimentalnost je potopila v ledeno vodo egoističnega računa.«

Marx razkrije predvsem konec *svetih* podob vezi, razveljavitev simbolnega jamstva, ki ga zvezi podeli produkcijska in denarna stagnacija. Kapital je splošni razkrojevalec posvečenih predstav, ki postulirajo obstoj notranjih in bistvenih odnosov (med človekom in naravo, med ljudmi, med skupino in polis, med smrtnim in večnim življenjem itn.). Značilno je, da je razglašanje »tehničnega nihilizma« zmerom povezano z nostalgijo takih odnosov. Izginotje svetega je večna tema tudi pri samem Heideggru, ki temo napovedi njegove vrnitve poistoveti s temo, sposojeno pri Hölderlinu, namreč z »vrnitvijo Dvojice«. Če z »nihilizmom« razumemo desakralizacijo, potem je kapital, o čigar planetarni vladavini ne moremo dvomiti – a »tehnika« in »kapital« sta drug z drugim sparjena le v eni zgodovinski sekvenci in ne v konceptu – nedvomno edina nihilistična moč, ki se jo je ljudem posrečilo izumiti in hkrati postati njen plen.

Seveda pa desakralizacija ni ne za Marxa ne za nas nihilistična v tisti meri, v kateri mora »nihilizem« označevati tisto misel, ki razglašča, da ni mogoč dostop do biti in do resnice. Prav narobe, deskralizacija je *nujen pogoj* za to, da bi se tak dostop odprl mišljenju. Očitno je, da lahko pri kapitalu pozdravimo in tudi moramo pozdraviti to, da odkrije čisto mnogoterost kot temelj prezentacije, da razkrinka vsak učinek Enega kot zgolj negotovo konfiguracijo, da razkroji simbolne predstave, v katerih je zveza prišla do videza biti. To, da se ta razkroj dogaja v obliki popolnega barbarizma, ne sme zakriti njegove *ontološkega* vrednosti v pravem pomenu. Komu se moramo zahvaliti za to, da smo se osvobodili mita Prezenca, jamstva, ki ga Prezenca prisoja substancialnosti vezi in zastarelosti bistvenih odnosov, če ne blodeči avtomatičnosti kapitala? Da bi misel segla čez kapital in njegovo povprečno določbo (splošni račun časa), mora še vedno *izhajati* iz tistega, kar je kapital razkril: bit je po svojem bistvu mnogoterost, sveta Prezenca je zgolj čisti dozdevek, resnica pa, kot vse drugo, če obstaja, ni razodetje, še manj bližina tistemu, kar se izmika. Je urejena procedura, katere rezultat je še ena mnogoterost več.

Naša doba ni ne tehnična (to je le do neke mere), ne nihilistična (ker je prva doba, ki jo razkroj svetih vezi odpre za generičnost resničnega). Njena lastna skrivnost – v nasprotju z nostalgичnimi spekulacijami fevdalnega socializma, katerega najbolj dognan simbol je bil nedvomno Hitler – je, prvič, v tem, da poskušajo veliki pesniki od Hölderlina naprej sveto lokalno ohraniti in hkrati ga zanikati. In drugič, v antitehničnih, arhaizirajočih reakcijah, ki še pred našimi očmi spletajo drobce religije (od dodatkov duše do islamizma), okultne vede (astrologija, mehke droge, telepatične masaže, skupinske terapije z žgeč-

kanjem in kruljenjem ...) in raznorazne psevdozveze, katerih univerzalna medla matrica je ljubezen iz osladnih pesmi, ljubezen brez ljubezni, brez resnice in brez srečanja.

Filozofija nikakor ni dovršena. Vendar trdovratnost ostankov karaljestva Enega, ki tvorijo anti«nihilistični» nihilizem, ker se zoperstavljajo resničnostnim postopkom in ker nastopajo kot stalna *ovira* za izmikajočo se ontologijo, katere zgodovinski medij je kapital, nam dá misliti, da je bila filozofija dolgo časa v *prelogu*.

Navajam tale paradoks: vse do čisto nedavnega ni filozofija znala misliti *na ravni kapitala*, ker se je umaknila in pustila prosto pot tja do najbolj skritih koticov same sebe prazni nostalgiji svetega, obsedenosti s Prezenco, mračnemu gospostvu pesnitve, dvomu o svoji lastni legitimnosti. Ni znala *spremeniti v misel* dejstvo, da je človek nepreklicno postal »gospodar in posestnik narave,« in da tu ne gre ne za zgubo ne za pozabo, marveč za njen najvišji cilj – četudi še odet v nepresojno bedasto podobo računanja časa. Filozofija je pustila »kartezijansko meditacijo« nedokončano, brž ko se je izgubila v estetizaciji hotenja in patosu dovršitvi, usode pozabe, zgubljeni sledi. Ni hotela brez ovinkov priznati absolutnosti mnogoterosti in nebiti /non-être/ zveze. Oklenila se je jezika, literature, pisave kot zadnjih možnih predstavnikov apriorne določitve izkustva oz. kot kraja, ki je ohranil razjasnitev Biti. Filozofija je po Nietzscheju razglasila, da je to, kar se je začelo s Platonom, začelo zahajati, a ta arogantna izjava je prav prikrla nemoč, da bi filozofija nadaljevala ta začetek. Filozofija razglašča oz. se hvali z »modernim nihilizmom« le v tisti meri, v kateri sama ni zmožna dojeti, kam izginja dejanska pozitivnost, in ker ni zmožna doumeti, da smo slepo stopili v novo obdobje nauka o resnici, namreč nauka o mnogoterosti-brez-Enega /du multiple-sans-Un/ oz. fragmentarnih totalitet, neskončnih in nerazločljivih /indiscernables/. »Nihilizem« je označevalec-mašilo. Resnično vprašanja pa ostaja: kaj se je primerilo filozofiji, da hladno zavrne svobodo in moč, ki ji ju je ponudila doba desakralizacije?

## 6. Prešitja

Če je filozofija, kot trdim, konfiguracija v mišljenju tega, da so štirje generični pogoji (pesnitev, matem, politika, ljubezen) hkrati možni v *dogodkovni obliki*, ki *predpiše resnice časa*, potem je lahko suspenzija filozofije posledica tega, da je svobodna igra, ki je potrebna za to, da filozofija določi prehodni režim oz. intelektualno kroženje med resničnostnimi postopki, ki so njeni pogoj, omejena ali blokirana. Najpogostejši vzrok za tako blokado je, da filozofija – na mesto da bi vzpostavila prostor hkratne možnosti, kar bi omogočilo realizacijo mišljenja časa – *preneša* svoje funkcije na ta ali oni izmed svojih pogojev, da celotno mišljenje izroči *enemu* generičnemu postopku. Filozofija se potemtakem udejanja v elementu svojega lastnega zatrtja v prid tega postopka.

Temu tipu situacije bom rekel *prešitje* /suture/. Filozofija je suspendirana vsakič, ko se predstavi kot prešita /suturee/ z enim izmed svojih pogojev, s



čimer si hkrati prepove svobodno vzpostavitev prostora *sui generis*, v katerega se vpisujejo in v katerem se potrjujejo poimenovanja dogodkov, ki pokažejo novost štirih pogojev, in v katerem se v miselni operaciji, ki se ne pomeša z nobenim izmed pogojev mišljenja, potrdi njihova sočasnost in s tem tudi neko določeno konfigurabilno stanje resnic dobe.

Devetnajsto stoletje je bilo – od Hegla do Nietzscheja – pod močnim vplivom prešitij in zato se zdi, da je filozofija v tem stoletju doživela zaton. Najpomembnejše izmed teh prešitij je bilo *pozitivistično* oz. scientistično, ki je od znanosti pričakovalo, da bo sama izoblikovala dovršeni sistem resnic svojega časa. To prešitje obvladuje še danes – četudi je njegov ugled načet – akademsko anglosaško filozofijo. Njeni najbolj vidni učinki zadevajo seveda status drugih pogojev. Političnemu pogoju odrekajo vsak dogodkovni status in ga reducirajo na pragmatično obrambo liberalnoparlamentarne ureditve. Latentna in hkrati osrednja misel je, da politika *nikakor ne izvira iz mišljenja*. Pesniški pogoj je izključen, nastopa le kot kulturni dodatek oz. kot predmet za jezikovne analize. Ljubezenski pogoj je zanemarjen: Jeanu-Lucu Nancyju dolgujem tole globoko opazko, da so namreč ZDA v bistvu dežela, v kateri je soobstoj sentimentalnosti in spolnosti izrinil ljubezen. Prešitje filozofije z njenim znanstvenim pogojem filozofijo vedno bolj reducira na golo analitično razglabljanje, za katero govorica, v vseh pomenih izraza, *poravna račun*. Tako je odprta prosta pot za razblinjeno religioznost, ki rabi kot obliž za vse nadloge in zlo kapitalistične surovosti.

Celo marksizem je v svoji prevladujoči kanonični obliki predlagal prešitje, namreč prešitje filozofije z njenim političnim pogojem. V tem je vsa dvoumnost znamenite teze o Feuerbachu, ki zahteva nadomestitev »interpretacije« sveta z njegovo revolucionarno spremembo. Politika je tu *filozofsko* označena kot edina, ki je zmožna praktično preoblikovati splošni sistem pomena, usoda filozofija pa je, da se ukine v svojem dejanjenju. To, da je politika – ki jo Marx resda v veliki meri poistoveti z dejanskim gibanjem Zgodovine – zadnja oblika totalizacije izkustva, hkrati razvrednoti druge pogoje in tudi filozofijo, ki bi hotela vpisati možnost svoje hkratnosti s politiko. Znano je, da so Marx in marksisti glede umetniške dejavnosti razočarali, saj se jim ni posrečilo ne misliti njene specifičnosti, ne spoštovati njeno inventivno strogost. Glede učinkov resnice, ki izvirajo iz spolne razlike, so konec koncev podlegli dvojni zatemnitvi kot posledici »socialističnega« puritanizma in prezira do psihoanalize (ki je po mojem mnenju edini moderen poskus narediti iz ljubezni koncept).

Glede znanstvenega pogoja je stvar bolj zapletena. Marx in njegovi nasledniki, ki so bili v tem pogledu zavezani vladajočemu pozitivističnemu prešitju, so si zmerom prizadevali dvigniti revolucionarno politiko na raven znanosti. Ohranili so dvoumje med »znanostjo Zgodovine« – historičnim materializmom – in gibanjem Zgodovine, ki ga obvladuje politika. Že od začetka so svoj »znanstveni« socializem zoperstavili različnim »utopičnim« socializmom. Lahko bi

torej rekli, da je marksizem *križal* dve prešitji, s politiko in z znanostjo. Sicer pa je Stalin prav to kompleksno mrežo teh dveh prešitij poimenoval »filozofija« oz. dialektični materializem. Posledica tega je, da se t.i. »filozofija« kaže v nenavadni podobi »zakonov«, »dialektičnih zakonov«, ki jih je mogoče aplicirati tako na Naravo kakor tudi na Zgodovino.

A v zadnji instanci je znanost – denimo v »materialističnem« videnju – reducirana na njene tehničnozgodovinske pogoje. Dvojno prešitje je artikulirano z dominacijo politike, ki je edina zmožna totalizirati *tudi* znanost, kot lahko vidimo pri Stalinu, ki se je v imenu proletariata in njegove partije vmešaval v presojo genetike, lingvistike ali relativnostne fizike. Ta položaj je povzročil tako zapleteno filozofsko paralizo, da je Louis Althusser, ko se je v šestdesetih letih lotil naloge, da znova oživi marksistično misel, videl edini izhod v tem, da *preobrne* artikulacijo obeh prešitij v prid znanosti in da iz filozofskega marksizma naredi nekakšno epistemologijo historičnega materializma. Nikjer ni miselno bogastvo prešitij v filozofiji tistega časa bolj očitno kakor v Althusserjevem herojskem podvigu, da bi preobrnil marksizem na ravni prešitja filozofije z znanostjo v svetem prepričanju, da je prevlada prešitja filozofije s političnim pogojem še bolj škodljiva. Cena, ki jo je moral plačati za to operacijo prenosa, je bil prenos političnega pogoja na tako dvomljiv in razpadajoč organ, kakršna je PCF, kar je že vnaprej prepovedovalo, da bi se ga »lahko mišljenje polastilo. Filozofskemu prodoru je po nekaj začetnih uspehih spodletelo ob dogodku maj 1968, katerega poimenovanje v mišljenju je v vseh ozirih presegalo resurse znanstvenega pogoja in kruto razgalilo zgodovinsko zastarelost PCF.

Sam pa odločno zagovarjam tole tezo: če se filozofija giblje v smeri svoje ukinitve, denimo od Hegla naprej, potem zato, ker je ujeta v mrežo, s katero je prešita s svojimi pogoji, zlasti z zunanstvenimi in političnimi pogoji, ki ji prepovedujejo, da bi artikulirala njihovo *splošno* hkratno možnost. Torej je točno, da ji je nekaj od časa, našega časa, ušlo in da je dala o sami sebi popačeno in omejeno podobo.

Nezmotljivo znamenje, po katerem prepoznamo, da je učinek prešitosti filozofije s katerim izmed njenih generičnih pogojev njena razveljavitev, je monotonno ponavljanje izjave, da je »sistematična forma« filozofije poslej nemogoča. Ta antisistematični aksiom je danes sistematičen. Na začetku pričujoče knjige sem navedel ta aksiom v obliki, ki mu jo da Lyotard. A ta aksiom je značilen za vse sodobne francoske filozofe, z izjemo Lardreauja in Jambeta, zlasti za tiste, ki se navdihujejo pri tisti nenavadni, tipični konstelaciji, v kateri najdemo grške sofiste, Nietzscheja, Heideggerja in Wittgensteina.

Če s »sistemom« razumemo enciklopedično figuro, ki se opira na neki vogelni kamen oz. ki jo ureja neki vrhovni označevalec, potem moderna desakralizacija po mojem mnenju ne omogoča razgrnitve sistema. Ali je filozofijo, z izjemo morda pri Aristotelu in Heglu, sploh kdaj vodila taka želja? Če pa s »sistematičnostjo« razumemo tako, kot bi morali, zahtevo po popolni konfiguraciji šti-



rih generičnih pogojev filozofije (kar pa ne zahteva, naj še enkrat povem, da morajo biti razgrnjeni ali vsaj omenjeni tudi *rezultati* teh pogojev) v obrazložitvi, ki obrazloži tudi svoje pravilo za obrazložitev, se pravi, da sodi k bistvu filozofije, da je sistematična in da noben filozof od Platona do Hegla ni dvomil o tem. Zato tudi zavrnitev »sistematičnosti« danes spremlja čemerno občutje, o katerem sem govoril na začetku tega teksta, o »nemogućnosti« filozofije same. S tem priznamo, da filozofija ne le, da ni nemogoča, marveč jo *onemogoča* zgodovinska mreža prešitij.

Ne morem se strinjati z Lyotardovo definicijo filozofije: diskurz, ki išče svoja lastna pravila. Obstajata vsaj dve univerzalni pravili, brez katerih ne bi bilo več smiselno govoriti o filozofiji. Prvi je, da mora filozofija biti zmožna dogodkovno poimenovati svoje pogoje in potemtakem omogočiti hkratno, konceptualno poenoteno mišljenje matema, pesnitve, politične invencije in ljubezenske Dvojice. Drugi je, da mora biti paradigma postopka oz. strogosti, ki vzpostavi ta prostor za mišljenje, v katerem generični postopki najdejo svoje zavetišče in sprejem, prikazana znotraj tega zavetišča in sprejema. To pomeni le z drugimi besedami povedati, da je filozofija desaturirana le, če je sistematična. Če pa, narobe, filozofija razglasi nemogućnost sistema, se pravi, da je prešita, da mišljenje pripne na en sam izmed svojih pogojev.

Če je filozofija v devetnajstem stoletju in pozneje prestala dvojno prešitje s političnim in znanstvenim pogojem, potem brez težav razumemo, zakaj je bila filozofija zlasti po Nietzscheju v skušnjavi, da se s pomočjo prešitja preda nekemu drugemu pogoju. Ta naloga je bila prisojena umetnosti. Pri Heideggru doživi antipozitivistično in antimarksistično prizadevanje izročiti filozofijo pesnitvi vrhunec. Kadar Heidegger opredeli moderno znanost na eni strani, totalitarno državo na drugi kot ključna učinka tehnike, s tem dejansko pokaže dve prevladujoči prešitji, pred katerima je lahko mišljenje varno le, če se od njiju odtrga. Pot, ki jo predlaga, ni pot filozofije, ki se je v njegovih očeh udejanjila v tehniki, marveč pot, ki jo je zaslučil Nietzsche, celo Bergson in ki jo je v Nemčiji nadaljeval filozofski kult pesnikov, v Franciji pa fetišizem literature (Blanchot, Derrida, tudi Deleuze ...), torej pot, ki bistvo mišljenja prenese na umetniški pogoj. Filozofija, ki je bila na Zahodu sužnja znanosti, na Vzhodu pa politike, je v zahodni Evropi poskušala služiti vsaj še enemu gospodarju, pesnitvi. Sedanji položaj filozofije je: Pavliha, ki služi trem gospodarjem. Lahko bi celo dodali, da Levinas, ki je v nekakšnem dialogu z Drugim in njegovo podobo, Žensko nakaže, da utegne filozofija postati služabnik tudi četrtega pogoja, ljubezni.

Trdim, da je danes mogoče, torej nujno, da razdremo vse te pogodbe. Gesta, ki jo predlagam, je čisto preprosto filozofska gesta, gesta desaturacije. Poglavitni zastavek, največja težava za filozofijo je potemtakem ta, da se odveže od svojega pesniškega pogoja. Dogmatični pozitivizem in marksizem sta zdaj le še okosteneli stališči. Sta zgolj institucionalni oz. akademski prešitji. Narobe pa je

tisto, kar daje moč poetizirajočemu prešitju, torej Heideggru, še vedno krepko, in to zato, ker se njegove raziskave še nismo lotili.

Kaj so bili in kaj so mislili pesniki v časih, ko je filozofija izgubila svoj lastni prostor, ker je bila prešita bodisi z matemom ali z revolucionarno politiko?

### 7. Doba pesnikov

V obdobju, ki se v grobem začenja takoj po Heglu, obdobju, ko je filozofija najpogosteje prešita bodisi z znanstvenim, bodisi s političnim pogojem, je poezija prevzela nekatere določene naloge filozofije. Vsak se bo strinjal tudi s tem, da je to izjemno pomembno obdobje za to umetnost. Seveda pa ne poezija, ne pesniki, o katerih govorimo, niso ne vsa poezija, ne vsi pesniki. Gre za tiste pesnike, katerih delo je neposredno prepoznavno kot miselno delo in za katere je pesnitev kraj – na samem kraju, kjer je filozofiji spodletelo – kraj jezika, kjer se udejanja propozicija o biti in o času. Ti pesniki se niso *odločili*, da bodo zamenjali filozofe, niso z jasno zavestjo pisali o taki zamenjavi. Prej bi si morali misliti, da je šlo za nekakšen intelektualni pritisk nanje kot posledica odsotnosti svobodne igre v filozofiji, potrebe, da se znotraj njihove umetnosti konstituira ta splošni prostor za sprejem mišljenja in generičnih postopkov, ki ga prešita filozofija ni bila zmožna več vzpostaviti. Če je edino poeziji dodeljena ta naloga, potem na eni strani zato, ker poezija vsaj do Nietzscheja in Heideggra naprej ni nastopala kot pogoj, s katerim se je filozofija na privilegirani način prešila, na drugi pa zato, ker je poezija, umetnost zveze med besedo in izkustvom, že od nekdaj poklicana, da ima na svojem himeričnem obzorju ideal take Prezence, ki jo lahko beseda utemelji. *Tekmovanje* med pesnikom in filozofom je že stara zgodba, kot nas pouči zlasti stroga preiskava, ki ji Platon podvrže poezijo in pesnike. Maščevanje Platonu, katerega prerok je bil Nietzsche, se je lahko ukoreninilo le v jurisdikciji pesnitve. Descartes, Leibniz, Kant ali Hegel so resda lahko bili matematiki, zgodovinarji, fiziki, a gotovo je, da niso bili pesniki. A po Nietzscheju si vsi za to prizadevajo, vsi *zavidajo* pesnikom, vsi so spodleteli ali dvomljivi ali razvpiti pesniki, kakršen je bil Heidegger, a tudi Derrida ali Lacoue-Labarthe. Celo Jambet ali Lardreau pozdravljata neogibno pesniško prizadevanje po metafizičnem povzdigovanju Vzhoda.

Čas prešitega razdedinjenja filozofov je dejansko bila *doba pesnikov*. Bil je čas med Hölderlinom in Paulom Celanom, ko je pesnitev razkrivala in ohranjala smisel, ki ga je pretresalo tisto, kar je bil sam ta čas, najbolj odprt način do vprašanja biti, prostor hkratne možnosti, ki je bil najmanj ujet v groba prešitja, najbolj pristna formulacija izkustva modernega človeka. Čas, ko se je skrivnost časa ujela v skrivnost pesniške metafore, ko se je sama »razvezanost« zvezala s »kot da« podobe. Celotno obdobje je bilo predstavljeno v kratkih filozofijah kot konsistentno, predvsem pa kot *usmerjeno* obdobje. Šlo je za napredek, za smisel Zgodovine, tisočletno utemeljitev, prihod drugega sveta in drugih ljudi.



A realnost tega obdobja je bila prej nekonsistentnost in dezorientacija. Poezija, vsaj »metafizična« poezija, najbolj zaprta, intelektualno najbolj posiljena, a tudi najbolj mračna, je edina opredeljevala in artikulirala to bistveno dezorientacijo. Poezija je v usmerjenih predstavah Zgodovine zarisala dezorientirajočo diagonalo. Bleščeča suhost teh pesnitev je presekala – če povzamem koncept Lacoue-Labartha, ki prihaja od Hölderlina – zgodovinski patos.

Kanonični predstavniki dobe pesnikov – od trenutka, ki se je filozofija poskušala prešiti s pesniškim pogojem – spremenijo filozofsko *izbiro* v objekt. Michel Deguy bo celo rekel – res pa je, da je pesnik –: »Filozofija kot priprava za poezijo.« Najprej in predvsem pa je priprava seznama pesnikov, za katere filozofija priznava, do so se že dolgo tega polastili njenih običajnih funkcij.

Sam pa priznavam (trdim namreč, da je doba pesnikov *končana* in izhajajoč iz tega konca podajam svoj seznam, ki pa je zaprt), sedem ključnih pesnikov, ki niso nujno »najboljši pesniki«, to je razdelitev ničevih nagrad, pač pa zato, ker so periodizirali, skandirali dobo pesnikov. To je Hölderlin, njihov prerok, njihov napovedujoči stražar, nato vsi tisti, ki nastopijo po pariški komuni, ki je zaznamovala začetek dezorientacije, predstavljene kot usmerjene: Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam in Celan.

Tu ne gre za to, da bi proučevali zgodovinsko zapletenost, obrate, utemeljivene pesnitve, izjemne operacije (denimo, Mallarméjeva Knjiga, Rimbaudov nered, Passoaževe heteronime ...) ki so hkrati tudi konceptualne operacije, katerih neuvrstljiva celota konstituira dobo pesnikov kot dobo mišljenja. Vseeno nekaj opazk.

1. Temeljna smer, ki ji sledijo naši pesniki in ki jim omogoča, da se izmaknejo učinkom filozofskih prešitij, je *razkroj kategorije objekta*. Natančneje: razkroj kategorije objekta in objektivnosti kot nujnih oblik prezentacije. Pesniki iz dobe pesnikov si namreč prizadevajo omogočiti dostop do biti prav tam, kjer se bit ne more opirati na prezentativno kategorijo objekta. Poezija je poslej v bistvu *dezobjektivirajoča*. To ne pomeni, da je smisel prepuščen subjektu ali da je subjektiven. Prav narobe, saj se poezija jasno zaveda prav vezi med »objektom« oz. objektivnostjo in »subjektom«, ki je organizirana s pomočjo prešitij. Ta vez je konstitutivna za vednost oz. za spoznanje. A dostop do biti, za katerega gre poeziji, ne sodi v red spoznanja. Torej je prečna glede na opozicijo subjekt/objekt. Ko se Rimbaud s sarkazmi loti »subjektivne poezije«, ali ko Mallarmé pravi, da poezija je, samo če je avtor kot subjekt odsoten, s tem misli, da napoči *resnica* pesnitve v tisti meri, v kateri tisto, kar izreka, ne izvira ne iz objektivnosti, ne iz subjektivnosti. Kajti za vse pesnike iz dobe pesnikov velja: če je konsistentost izkustva navezana na objektivnost, kot trdijo prešite filozofije, sklicujoč se na Kanta, potem je treba drzno zatrditi, da *bit inkonsistira*, kar sijajno povzame Celan: »Opirati se na inkonsistence.«

Poezija, ki išče sled ali prag Prezence, zatrjuje, da se ni mogoče držati tega praga in ohraniti temo objektivnosti, zato tudi subjekt, obvezni korelat objek-

ta, ne more biti opora takega izkustva. Če je poezija ujela v svoji mračnosti mračnost časa, potem zato, ker je – ne glede na raznoličnost in celo na nespravljalnost njenih postopkov – razbila »objektivirajoči« okvir subjekta/objekta, v katerem je v elementu prešitij filozofsko zatrdila, da je ta čas usmerjen. Pesniška dezorientacija – v skladu z zakonom resnice, ki prelučnja in izbriše vsako spoznanje – je najprej v tem, da obstaja izkustvo, ki se izmika tako objektivnosti kakor tudi subjektivnosti.

2. Heideggrovi misli je dalo težo to, da je *križala pristno filozofsko kritiko objektivnosti s pesniškim razkrojem*. Genijalni preblisk – še toliko bolj, ker je bil zgolj način prešitja, tokrat s pesniškim pogojem – je bil v temle:

- da je Heidegger doumel zlasti s pomočjo proučevanja Kanta, da je tisto, kar je ločevalo »temeljno ontologijo« od spoznavnega nauka, to, da je spoznavni nauk ohranjal kategorijo objekta, vodilno nit in absolutno mejo kantovske kritike;
- da vseeno ni padel v subjektivizem oz. v radikalno filozofijo zavesti, pot, ki jo je konec koncev izbral Husserl, temveč prav narobe dekonstruiral subjekt, ki je veljal kot zadnja preobrazba metafizike in nujni korelat objektivnosti;
- trdno vztrajal pri temeljnem ločevanju med vednostjo in resnico oz. med spoznanjem in mišljenjem, ločevanju, ki je latentni temelj pesniškega podjetja;
- dosegel na ta način točko, na kateri je mogoče *filozofijo izročiti poeziji*. To prešitje se zdi kot nujno jamstvo, kajti *res je*, da je obstajala doba pesnikov. Obstoj pesnikov je dal Heideggrovi misli – ki bi bila brez njega aporetična in brezupna
- oporo za zgodovinskost, učinkovitost, ki ji je zmožna podeliti – brž ko se je čudež politične zgodovinskosti konkretiziral in razkrojil v nacisitični grozi – tisto, kar bi morala biti njegova enkratna dejanska pojavitev.

Vse do danes črpa Heideggrova misel svojo prepričevalno moč iz tega, da je bila edina, ki je doumela tisto, za kar je šlo v pesnitvi, namreč razkroj fetišizma objekta, opozicijo med resnico in vednostjo in končno bistveno dezorientacijo naše dobe.

Zato bi bila mogoča le takale temeljita kritika Heideggra: doba pesnikov je dovršena, nujno je, da de-suturiramo *tudi* filozofijo od njenega pesniškega pogoja. To se pravi: dezobjektivacija in dezorientacija nista danes nekaj, kar se izreka v pesniški metafori. Dezorientacijo je *mogoče konceptualizirati*.

3. A Heideggrova bilanca dobe pesnikov je v neki točki vendarle varljiva. Heidegger se vede, kakor da je pesniška beseda poistovetila razkroj objektivnosti in razkroj znanosti. Pesnitev bi s tem, da bi izpostavila Razprtost sredi same tehnične zapuščenosti, omogočila, da se »sodobna znanost« prikaže, razkrije v kategoriji objektivacije sveta in subjekta kot izničuječa volja. Heidegger mon-



tira antinomijo matema in pesnitve *na ta način, da le-ta koincidira z opozicijo vednosti in resnice oz. para subjekt/objekt na eni strani in Biti na drugi*. A te montaže ni mogoče razbrati iz poezije dobe pesnikov. Pravi odnos pesnikov do matematike je nekaj čisto drugega. Kaže se kot odnos sprevernjenega tekmovanja *in hkrati* heterogene skupnosti. »Algebraična« volja mallarméjevske poezije je v oči bijoča in če zapiše »vi, oveneli matematiki«, potem le zato, da opozori, da poezija »povzdigne matem na samem kraju zarote med naključjem in neskončnim. Ko Rimbaud pripomni – izjemno globok izrek o literarnem bistvu znanosti –: »Če bi se šibki lotili *razmišljanja* o prvi črki abecede, bi jih to kar hitro pognalo v norost!«, s tem hkrati vpiše strast matema na stran rešilnega nereda, kajti, kaj je konec koncev matematika, če ne odločitev, da *razmišljamo* o črkah? Lautréamont, vreden dedič Platona, Spinoze in Kanta, meni, da ga je matematika rešila in da ga je rešila natanko na točki, ki zadeva razkroj para subjekt/objekt oz. Človek/svet: »O strogi matematiki, nisem vas pozabil, odkar so vaši učeni nauki, slajši od meda zapljusnili moje srce kot osvežilni val. Brez vas bi v boju proti človeku utegnil biti poražen.«

In kadar Pessoa napiše: »Newtonov binom je enako lep kot Miloška Venera/Dejstvo pa je, da to ve komaj peščica ljudi,« nam dá misliti, da naša naloga ni, da drugo nasproti drugi postavimo resnico pesnitve in latentni nihilizem matema, pač pa je naša naloga, da dosežemo, da se te istovetnosti lepote ne zaveda le »komaj peščica«, marveč konec koncev vsi.

Poezija, ki je v tem pogledu globlja od njenega služabnika filozofa, se je popolnoma zavedala, da ji je z matematiko *skupno mišljenje*, ker je na slepo zaznala, da je tudi matem, v svoji čisto črkovni danosti, v svojem praznem prešitju z vsako prezentacijo-mnogoterostjo /présentation-multiple/, postavil pod vprašaj in razkrojil prevlado objektivnosti. Pesniki so vedeli, v resnici so to vedeli bolje od samih matematikov, da matematični *objekt* ne obstaja.

Vsako prešitje je pretiravanje, kajti – tu ponavljam za Heideggrom – filozofija oteži probleme. Filozofija, prešita z enim izmed svojih pogojev, mu prisoja vrline, ki jih v samem tem pogoju ne bi mogli zaznati. Heidegger, ki gre tako daleč, da si predstavlja »oblast pesnikov in mislecev« in ki v tem sledi Renéju Charu, prekorači s tem, da izloči pesnitev kot edino upodobno mišljenja in tveganja, kot končno postajo zapuščenosti in rešitve, presniško jurisdikcijo, ki – razen kadar »ne pozira,« kar velja, žal, bolj za Chara kakor zanj – ne razsoja več o taki enkratnosti in se loti zlasti matema – a tudi politke in ljubezni – s čisto drugega konca. Glede pesnitve ni bolje ravnal kakor tisti – tudi sam sem bil eden izmed njih – ki so filozofsko absolutizirali politiko znotraj marksističnega prešitja in pri tem močno presegali tisto, kar je bila *dejanska* politika zmožna reči o sami sebi. Nič bolje niso ravnali pozitivistični filozofi, ki so razbrali fantastične obljube v znanosti, ki ne le, da jih ni bila zmožna izpolniti, marveč so ji bile te obljube, kakršne koli so že bile, popolnoma tuje.

4. Osrednja operacija, izhajajoč iz katere je mogoče sprejeti in misliti pesnika iz dobe pesnikov, je njegova dezobjektivirajoča »metoda«, torej postopek, ki je

najpogosteje zelo zapleten in ki ga uporabi za to, da tam, kjer manjka vednost, proizvede resnice, da bi ubesedil dezorientacijo v metaforičnem gibanju razkroja para subjekt/objekt. To so tisti postopki, ki med seboj razločujejo pesnike in periodizirajo dobo pesnikov. V glavnem pripadajo dvema tipoma: operaciji manka oz. operaciji presežka. Objekt se prek svojega lastnega samo-razkroja bodisi odteguje, izmika Prezenci (to je Mallarméjeva metoda), ali pa je odstranjen iz svojega pojavnega področja, uničen s svojo osamitvijo in izvzetjem, kar ga naredi za zamenljivega za vsakega drugega (to je Rimbaudova metoda). Pesnitev regulira manko oz. deregulira prezentacijo. Hkrati pa se subjekt razveljavi bodisi s svojo odsotnostjo (Mallarmé), bodisi z *dejansko* pluralizacijo (Pessoa, Rimbaud: »Vpričo več ljudi sem se na glas pogovarjal s trenutkom iz enega izmed njihovih drugih življenj. – Tako sem, denimo, ljubil prašiča«). Najbolje pa pokažemo, v kolikšni meri so te pesnitve povezane in dejansko začasno zamenljive z »ogrodjem« prostora za mišljenja, ki določa filozofijo, če naredimo inventar teh postopkov.

5. Delo Paula Celana izreka na skrajnem robu poezije in znotraj nje konec dobe pesnikov. Celan dovrši Hölderlina.

### 8. Dogodki

Da je danes mogoče, torej nujno desuturirati filozofijo in razglasiti njen preporod, da je po dolgem odlogu, ki je bil posledica zaporednih in škodljivih privilegijev znanstvenega (pozitivizmi), političnega (marksizmi) in pesniškega pogoja (od Nietzscheja do danes), da se ponovno uveljavi zahteva po konfiguraciji štirih pogojev, izhajajoč iz popolnoma predelanega nauka o resnici; da je treba pretrgati s ponavljajočimi se napovedmi o »koncu filozofije«, »koncu metafizike«, »krizi uma«, »dekonstrukciji subjekta«, da je naša naloga, da *ponovno povzamemo* nit modernega uma, da naredimo »še en korak« v nadaljevanju »kartezijanske meditacije«: vse to bi bil arbitrarni voluntarizem, če tisto, kar utemeljuje njihov smisel, ne bi imelo statusa ključnih nepričakovanih dogodkov, ki so nastopili v redu vsakega izmed štirih pogojev, četudi je poimenovanje teh dogodkov še odloženo ali negotovo. Ti dogodki, ki sodijo v red matema, pesnitve, mišljenja o ljubezni in politične invencije, od nas zahtevajo vrnitev filozofije kot zmožnosti, ki ima na voljo intelektualni kraj kot zavetišče in sprejem za tisto, kar je v teh dogodkih že danes mogoče poimenovati.

V matematičnem redu nastopa ta dogodek kot pot, ki gre od Cantorja do Paula Cohena. Utemeljuje osrednji paradoks teorije mnogoterosti /*théorie du multiple*/, na popolnoma demonstrativen način prvič z različnim konceptom artikulira tisto, kar je nerazločljiva mnogoterost /*multiplicité*/. Tako dá na vprašanje, ali je racionalno mišljenje o biti kot biti podrejeno suverenosti jezika, popolnoma nasproten odgovor kakor Leibniz. Danes vemo, da ni tako in da je, prav narobe, treba upoštevati le obstoj katere koli poljubne, neimenljive, »generične« mnogoterosti /*multiplicité*/, ki je ne razmejuje nobena jezikovna lastnost, pa se bomo lahko približali resnici biti dane mnogoterosti. Če resnica



naredi luknjo v vednosti, če torej ni vednosti o resnici, temveč zgolj *produkcija* resnic, potem zato, ker je neka resnica, mišljena matematično v svoji biti – torej kot čista mnogoterost – generična, ker se izmika vsaki natančni označitvi, presežni glede na tisto, kar je s to označitvijo mogoče razločiti. Cena, ki jo je treba plačati za to gotovost, je, da *količina* neke mnogoterosti podpira nedoločitev, nekakšno razločevalno razpoko, ki iz same biti naredi vse realno. Dobe- sedno *nemogoče* je misliti kvantitativno razmerje med »številom« elementov neke neskončne mnogoterosti in številom njegovih delov. To razmerje ima zgolj obliko *blodečega presežka* /*excès errant*/. Vemo, da so deli številnejši od elementov (Cantorjev teorem), a tega »več« ni mogoče izmeriti z nobenim merilom. Sicer pa se prav glede na to točko realnega – blodečega presežka v kvantitativnem neskončnem – izoblikujejo velike »usmeritve v mišljenju. *Nomilastična* misel zavrača ta rezultat in priznava, da obstajajo le poimelnjive mnogoterosti. Ta misel je predhodna dogodku v matemu, o katerem govorim, torej je konservativna misel. *Transcendentna* misel meni, da bo določitev točke-mnogoterosti /*d'un point-multiple*/, umeščene onstran navadnih meril, »od zgoraj« uredila, utrdila blodnje presežka. To je mišljenje, ki dopušča nerazločljivost, a le kot prehoden učinek relativne nevednosti glede »najvišje« mnogoterosti. Presežka in blodnje torej ne dopušča kot zakonov biti, verjame v popoln jezik, pri tem pa dopušča, da ga še nimamo. To je preroška misel. Končno *generična* misel sprejema nerazločljivost kot tip biti vsake resnice in pojmuje blodnjo presežka kot realno biti, kot bit biti. Ker je posledica tega, da je vsaka resnica neskončna produkcija, obešena na dogodek, ireduktibilna na dane vednosti in določena zgolj z *dejavnostjo* vernikov tega dogodka, lahko rečemo, da je generično mišljenje v najširšem pomenu militantno mišljenje. Če bi že tvegali *ime* za dogodek matema, glede na katerega smo sodobni filozofi, potem bi bilo umestno reči, da je ta dogodek dogodek nerazločljive oz. generične mnogoterosti kot biti-v-resnici /*être-en-vérité*/ čiste mnogoterosti (torej: kot resnica biti kot biti).

V redu ljubezni, mišljenju o tem, o čemer resnico dejansko nosi ljubezen, je dogodek delo Jacquesa Lacana. Tu se nam ni treba spuščati v dodatno vprašanje o statusu psihoanalize, vprašanju, ki je bilo nekoč že formulirano, sklicujoč se na pozitivistično prešitje, v obliki »Ali je psihoanaliza znanosti?« in ki bi ga sam rajši takole formuliral: »Ali je psihoanaliza generični postopek? Ali je eden izmed pogojev za filozofijo?« Povejmo samo, da bi bilo – potem ko je filozofija morala od Platona do Freuda in Lacana poznati le štiri generične postopke – vredno premisleka in bi hkrati do neke mere upravičilo nadutost, pogosto pri sektaših v psihoanalizi, če bi se psihoanaliza vsilila filozofiji kot njen peti generični postopek. To bi bila dejansko revolucija v mišljenju, popolnoma nova doba v dejavnostih, ki konfigurirajo filozofijo. A domnevati, da je psihoanaliza zgolj dispozitiv mnenj, oprtih na institucionalne prakse, bi pomenilo samo, da sta Freud in Lacan dejansko filozofa, velika misleca, ki sta v *zvezi* s tem dispozitivom mnenj izdelala nekaj pojmov za obči prostor, v kate-

rem generični postopki tega časa najdejo zavetje in sprejem za svojo hkratno možnost. V vsakem primeru pa bi imela velikanske zasluge za ohranitev in preoblikovanje kategorije subjekta v času, ko je na različne načine prešita filozofija na tej točki odpovedala. Na svoj način bi nadaljevala »kartezijansko meditacijo« in nikakor ni naključje, da je Lacan že od začetka svojega bistvenega dela uporabil kot geslo »vrnitev k Descartesu«. Morda sta to lahko storila prav zato, ker sta se odpovedala statusu filozofa, se razglašala celo – kot denimo Lacan – za antifilozofa. Usoda Freudove in Lacanove misli je nedvomno bila v tem, da *dopolnjuje* desubjektivirajočo operacijo dobe pesnikov kot njena hrbtna stran.

Utegne se zdeti nenavadno, da Lacana naredim za teoretika ljubezni in ne za teoretika subjekta ali želje. Tako ravnam zato, ker tu preiskujem njegovo misel strogo z gledišča pogojev za filozofijo. Čisto mogoče je (a število in kompleksnost tekstov, ki jih temu posveča, sta vseeno simptom), da ljubezen ni osrednji pojem Lacanovega eksplicitnega dela. Vendar postane njegovo podjetje dogodek in pogoj za preporod filozofije šele prek ovinka novosti mišljenja, ki ga obravnavajo. Sicer pa ne poznam nobene teorije ljubezni po Platonu, ki bi bila tako globoka kakor Lacanova, namreč po Platonu iz *Sympozija*, s katerim je Lacan v nenehnem dialogu. Kadar Lacan napiše: »Bit kot taka je ljubezen, ki se ji približa v srečanju,« ontološka funkcija v pravem pomenu besede, ki jo pripisuje ljubezni, lepo pokaže, da se zaveda, kako globoko je treba na tej točki zarezati v konfiguracije filozofije.

Ljubezen je tisto, izhajajoč iz česar se misli Dvojica, razcepljena z gospostvom Enega, katerega podobo vseeno nosi. Znano je, da Lacan začenja nekakšno logično dedukcijo iz spolne Dvojice, iz ženske in moške »strani« subjekta, delitve, ki povezuje negacijo z univerzalnim in eksistencialnim kvantifikatorjem, da bi definiral žensko kot »ne-celo«, moški tečaj pa kot vektor tako okrnjenega Celega. Ljubezen je udejanjenje te paradoksnе dvojice, ki je sama na sebi v elementu ne-razmerja, raz-veze. Je »prihod« Dvojice kot take. Ljubezen, katere izvir je dogodek srečanja (tista nenadnost /soudain/, pri kateri tako odločno vztraja že Platon), plete neskončno ali nedovršno /inachevable/ izkustvo, tisto, kar v tej Dvojici že konstituira presežek, ireduktibilen na zakon Enega. Če uporabim svojo terminologijo, bom rekel, da ljubezen omogoči, da nastopi resnica o spolni razliki kot brezimna oz. generična mnogoterost, resnica, ki se očitno izmika vednosti, zlasti vednosti tistih, ki se ljubijo. Ljubezen je produkcija resnice o Dvojici v skladu z dogodkom-srečanjem.

Lacan je za filozofijo dogodek, ker izreče celo vrsto prenicljivih opazk o Dvojici, o podobi Enega v raz-vezi Dvojice in vanjo umesti generične paradokse ljubezni. Razen tega mu njegovo izkustvo omogoča, da ubesedi – sklicujoč se, denimo, na viteško ljubezen in primerjajoč jo z njo – sodobno stanje vprašanja ljubezni. Ne dá le koncepta, artikuliranega glede na izmikanje razlike in njene žive procedure, temveč analizira tudi konjunkturo. Prav zaradi tega je antifilo-



zof Lacan eden izmed pogojev za renesanso filozofije. Filozofija je danes mogoča, kolikor je zmožna biti hkrati z Lacanom.

V političnem redu je dogodek zgoščen v zgodovinski sekvenci, ki sega nekako od l. 1965 do 1980 in ki se je uveržila s tistim, čemur pravi Sylvain Lazarus »mračne dogodkovnosti« /*événementialités obscures*/, to se pravi, mračne z vidika politike. Tu najdemo maj 1968 in njegova nadaljevanja, kitajsko kulturno revolucijo, iransko revolucijo, delavsko in nacionalno gibanje na Poljskem (»Solidarnost«). Na tem mestu ne moremo določiti, ali so ti dogodki kot čista dejstva koristni ali škodljivi, zmage ali porazi. Gotovo pa je, da zanje še *nima mo političnega imena*. Z izjemo nedvomno poljskega gibanja so ti politično zgodovinski dogodki toliko bolj nepresojni, kolikor se sami predstavljajo v zavesti svojih akterjev v okviru mišljenja, katerega zastarelost so sami udejanjili. Tako sta se maj 1968 in kulturna revolucija sklicevala na marksizem-leninizem, za katerega se je kmalu pokazalo, da je njegovo uničenje – kot sistema politične reprezentacije – že vpisano v samo naravo teh dogodkov. Tistega, kar se je dogajalo, četudi so ga še mislili v tem sistemu, v tem sistemu ni bilo mogoče misliti. Ravno tako se je tudi iranska revolucija vpisovala v pogosto arhaizirano pridiganje islama, a jedro ljudskega prepričanja in njegove simbolizacije je vsepovsod presegalo to pridiganje. Nič ni bolj pričalo o tem, da je neki dogodek nadštevilen /*surnuméraire*/ ne le glede na njegovo mesto, temveč tudi glede na jezik, ki je bil na voljo, kakor ta nesklad med nepresojnostjo posega in neuporabnostjo presojnosti reprezentacij. Posledica tega nesklada je, da zadevni dogodki *še niso poimenovani* ali, rajši, da njihovo poimenovanje (to, čemur pravim *poseg* v dogodek) še zdaleč ni opravljeno. Danes je politika med drugim zmožna, da zvesto in sproti utrjuje to poimenovanje. Filozofija je zavezana političnemu pogoju natanko v tisti meri, v kateri se tisto, s čimer razpolaga kot s konceptualnim prostorom, kaže kot homogeno za to utrditev, katere sam proces je strogo vzeto političen. Tako vidimo, da maj 1968, Poljska itn. participirajo pri desaturaciji filozofije: tistega, za kar gre tu z vidika politike, gotovo ni mogoče *prenesti* na filozofijo v tistem pomenu, v katerem so hoteli prenesti, denimo, »dialektični materializem« na stalinsko politiko. Prav narobe, presežna razsežnost dogodka in naloga, ki jo ta presežek predpisuje *politiki*, pogojujeta filozofijo, ker dobi filozofija za nalogo, da omogoči, da so poimenovanja dogodka, ki jih iznajde politika, hkrati možna s tistim, kar pomeni istočasno (to se pravi: v našem času) prelom v redu matema, pesnitve in ljubezni. Filozofija je znova mogoča natanko zato, ker ji ni treba razsojati o Zgodovini ali politiki, pač pa zgolj misliti sodobni ponovni začetek možnosti politike, izhajajoč iz mračnih dogodkovnosti.

V redu pesnitve je dogodek delo Paula Celana, tako samo na sebi kakor tudi po tem, kar na skrajnem robu ohrani od celotne dobe pesnikov. Simptomatično je, da tako različna miselna podjetja, kot so Derridajevo, Gadamerjevo ali Lacoue-Labarthovo, sklicujoč se na Celanove pesmi, neogibno prešijejo filozo-

fijo z njenim pesniškim pogojem. Pomen, ki ga prisojam tem pesmim (a tudi že pesmim *Pesoaja* in *Mandelstama*, vendar v drugem pomenu), je ravno nasproten. V njih namreč razberem pesniško ubesedeno priznanje, da poezija ne zadošča več sama sebi, da *zahteva*, da jo odrešimo bremena prešitja, da upa, da se bo filozofija osvobodila tlačče jo avtoritete pesnitve. Lacoue-Labarthe je do neke mere že zaslutil to zahtevo, ko v Celanu razbere »prekinitev /interruption/ umetnosti«. Po mojem ne gre za prekinitev poezije, temveč za prekinitvev poezije, *ki ji je filozofija izročena*. Celanova drama je v tem, da se je moral soočiti s smislom in nesmiselomsvoje dobe, z njeno dezorientacijo zgolj in izključno s pesniškimi sredstvi. Kadar v *Anabase* poziva k »dvigu« h »krovni besedi: skupnost,« stremlji k tistemu, kar je onstran pesnitve /*outré-poème*/, k skupnosti misli, ki je manj potopljena v metaforično enost. Zapoved, ki nam jo zapusti ta poezija, dogodek, katerega ime moramo poiskati *drugje*, je pesniški klic k rekonstituciji sprejema, v katerem bi bila poezija deležna konceptualne dispozicije našega časa, to se pravi, formulirati v pesnitvi konec dobe pesnikov, o kateri prevečkrat pozablja, da je poznala tako slavo kakor tudi trpljenje in osamljenost njenih pesnikov, osamljenost, ki so jo filozofije, ki so se z njo prešile, povečevale in ne zmanjševale.

Res pa je, da je vse odvisno od pomena, ki ga pripisujemo srečanju med Celanom in Heideggrom, skoraj mitičnem dogodku naše dobe. Lacoue-Labartheva teza je, da preživeli židovski pesnik ni mogel, kaj? tolerirati? Prenašati? Vsekakor pa ni mogel preko dejstva, da je filozof pesnikov v svoji prezenci, v vsaki prezenci vztrajno molčal o iztrebljanju. Niti za hip ne dvomim o resničnosti tega. A v tem gre tudi, in to nujno, za to, da pomeni obrniti se na filozofa hkrati izkusiti, kaj lahko od njega pričakuje »dvig« k smislu obdobja v tistem elementu, ki sega čez pesnitev. A ta filozof je napoteval na pesnitev natanko v tistem pomenu, v katerem se je pesnik, soočen z njim, znašel še bolj sam kakor kdaj koli prej. Treba je namreč videti, da lahko pesniki Heideggrovo vprašanje »čemu pesniki?« preobrnejo v vprašanje »čemu filozofi?« in da s tem, da nanj odgovorimo »zato, da bi bili pesniki«, povečamo pesnikovo osamljenost, o čemer priča Celanovo delo kot dogodek, saj je na pesniški način zahteval, da ga te osamljenosti osvobodimo. Sicer pa ta dva pomena srečanja nista protislovna. Kako je lahko Heidegger razbil ogledalo pesnitve – kar na svoj način naredi tudi Celanova poezija – torej nekdo, ki je menil, da svojega lastnega nacionalsocialističnega angažmaja ne more pojasniti na ravni političnih pogovjev? Ta molk, ki ni le najbolj grobo žalil židovskega pesnika, je bil tudi nepopravljiva filozofska nezadostnost, ker je vrh tega prinašal, in to do stopnje nezadostnosti, redukcijske in izničujoče učinke prešitja. Celan je lahko tu izkusil, kaj je prinašal na koncu svoje poti filozofski fetišizem pesnitve. Najgloblji pomen njegovega pesniškega dela je, da nas osvobaja tega fetišizma, da osvobodi pesnitev njenih spekulativnih parazitov, da jo obnovi v skladu z bratstvom z njeno dobo, v kateri bo morala poslej v mišljenju mejiti na matem, ljubezen,



politično invencijo. Dogodek je v tem, da Celan, pesnik, v obupu in tesnobi, razbere v poeziji prihod te obnove.

To so dogodki, ki nastopajo danes v vsakem izmed generičnih postopkov kot pogoj za filozofijo. Naša naloga je, da proizvedemo konceptualno konfiguracijo, ki jih je zmožna sprejeti, naj so še tako pomanjkljivo imenovani, celo razbrani. Na kakšen način so generičnost Paula Cohena, Lacanova teorija ljubezni, politika, zvesta maju 1968 in Poljski, Celanov pesniški klic k tistemu, kar seže onstran pesnitve, hkrati možni za mišljenje? Nikakor ne gre za to, da jih totaliziramo, kajti ti dogodki so heterogeni, ni jih mogoče skupaj uvrstiti. Gre za to, da proizvedemo koncepte in pravila za mišljenje – pri tem je vseeno, ali so kar se da daleč od vsake izrecne omembe teh imen in teh dejanj ali kar se da blizu – a takih konceptov in pravil, da je mogoče s pomočjo teh konceptov in teh pravil naš čas predstaviti kot čas, v katerem se je *to od mišljenja zgodilo* /*ceci de la pensée a eu lieu*/, kar se še nikdar ni zgodilo, in v čemer so poslej vsi udeleženi, četudi tega ne vedo, kajti neka filozofija je zgradila za vse skupno zavetišče za ta «zgodilo-se-je» /*avoir-eu-lieu*/.

### 9. Vprašanja

Vsebinsko rekonpozicije filozofije, ki jo predlagam, v veliki meri narekuje enkratnost dogodkov, ki so zadevali štiri generične postopke (to so: Cantor-Gödel-Cohen za matem, Lacan za koncept ljubezni, Pessoa-Mandelstam-Celan za pesnitev, sekvenca mračnih dogodkovnosti med l. 1965 in 1980 za politično invencijo). Velika konceptualna vprašanja, na katera je napeljal suspenz teh *pojavitvev* mišljenja, in zato, ker gre tu za filozofsko projekcijo v enoten prostor (v katerem se bodo mislile misli našega časa), se razgrnejo dokaj jasno, brž ko razberemo dogodkovnost. Sicer pa se naši filozofi, heideggerjanci, sodobni sofisti, metafizični lacanovci, doktrinarji pesnitve, sektaši množičnih se mnogoterosti, prav v tem, ko odrekajo filozofiji pravico do obstoja, ukvarjajo s temi vprašanji: ni se mogoče tako zlahka znebiti zapovedi, ki jih narekujejo pogoji, četudi jih ne poznamo, kajti tisto, kar jo utemeljuje, *se je zgodilo*.

Prvo izmed teh vprašanj zadeva Dvojico, segajoč čez njegovo vsakdanjo, to je, dialektično formulacijo. Pokazal sem, da v njej tiči vsa analitika ljubezni. A jasno je, da je tudi v središču političnih novacij, in sicer kot kraj, v katerega se mora poslej umestiti konflikt. Klasični marksizem je bil močan dualizem: proletariat proti buržoaziji. Iz antagonizma je naredil ključ za vso politično reprezentacijo. »Razredni boj« in »revolucija«, nato – v etatističnem gledanju stvari – »diktatura proletariata«. Vse to je okovalo področje refleksije praks. Politiko je bilo mogoče misliti le, kolikor je bilo gibanje Zgodovine strukturirano s pomočjo bistvene Dvojice, utemeljene v realnem ekonomije in izkoriščanja. Politika je »koncentrirala ekonomijo,« kar pomeni, da je organizirala strategijo Dvojice okoli državne oblasti. Njen skrajni cilj je bilo uničenje politične mašinerije nasprotnika. Razpršene, bolj ali manj miroljubne spopade, v katerih si na socialnem terenu nasproti stojijo izkoriščani in izkoriščevalci, je nadomesti-

la z globalnim spopadom, pri čemer je bil vsak razred projiciran v politični organ, ki ga reprezentira, tj. politično stranko razreda. Konec koncev je edino nasilje (nadaljevanje upora ljudstva ali vojne) lahko razrešilo konflikt. A mračne dogodkovnosti iz šestdesetih in sedemdesetih let so spravile na dan ravno zaton, zgodovinsko neustreznost te močne koncepcije. Danes potrebujemo politično mišljenje, ki – vtem ko obravnava konflikt, vtem ko ima v svojem intervencijskem polju strukturno Dvojico – te Dvojice ne jemlje kot objektivno bistvo, oz., rajši, nasproti objektivistični doktrini Dvojice (v produkcijskem procesu so razredi prehodni) si zdajšnja politična novacija prizadeva postaviti videnje Dvojice »v zgodovinski perspektivi«. To se pravi, da je realna Dvojica dogodkovna *produkcija*, politična produkcija in ne objektivna oz. »znanstvena« predpostavka. Danes pa moramo vprašanje Dvojice *preobrniti*: sam tip koncepta v perspektivi objektivnosti (razredni boj ali spolna dvojnost, ali Dobro in Zlo...), bo postal tisto, ob kar se spotakne tvegana produkcija, navezana na dogodek. Tisto, kar prihaja, je Dvojica in ne tako kot prej Eden. Dvojica je podogodkovna. Eden (enotnost razredov, ljubezenska združitev, Rešitev...) je bil naložen človeku kot težava in naloga. Mi pa mislimo, da ni nič težjega kakor Dvojica, nič ni bolj izpostavljeno tveganju in hkrati zvesto trudu. Najvišja človekova dolžnost je, da proizvede Dvojico in hkrati misel o Dvojici, da *udejanja* Dvojico.

Drugo vprašanje je vprašanje objekta in objektivnosti. Pokazal sem, da je bila odločilna funkcija pesnikov v dobi pesnikov, da pokažejo, da je dostop do biti in do resnice predpostavljaj uničenje kategorije objekta kot organske forme prezentacije. Objekt je sicer lahko kategorija vednosti, vendar je ovira za podogodkovno produkcijo resnic. Pesniška dezobjektivacija, pogoj za začetek naše dobe kot dezorientirane dobe, dopušča filozofsko izjavo, ki jo navajam tu v njeni radikalni goloti: vsaka resnica je *brez objekta*.

Temeljni problem je torej tale: ali ima uničenje kategorije objekta za posledico uničenje kategorije subjekta? To je nedvomno viden učinek večine pesnitev iz dobe pesnikov. Omenil sem pluralizacijo, diseminacijo subjekta pri Rimbaudu, njegovo odsotnost pri Mallarméju. Subjekt v Traklovi poeziji lahko zasede le kraj Smrti. Heidegger, prešit s pesniki, je sicer lahko izjavil, da ni mogoče misliti sodobnega položaja človeka, izhajajoč iz kategorij subjekta in objekta. Narobe pa je Lacan lahko bil varuh subjekta le, če je *hkrati* povzel, predelal kategorijo objekta. Lacanovski objekt (ki je po svoji nesimbolizibilni in punktualni naravi zelo blizu, to je treba reči, Kantovemu »transcendentalnemu objektu = x«) je kot vzrok želje določitev subjekta *v njegovi biti*, kar Lacan pojasni takole: »Ta subjekt, ki meni, da se mu lahko posreči, da se označi v izjavi, ni nič drugega kot ta objekt.«

Ta položaj bi lahko povzeli, izhajajoč iz logike prešitij, kot položaj, ki je do danes urejal ne-obstoj /*désêtre*/ sodobne filozofije. Filozofije, prešite z njihovim znanstvenim pogojem, najbolj poudarjajo kategorijo objekta, objektivnost



pa je njihova priznana norma. Filozofije, prešite s političnim pogojem, to je, drugače »starega marksizma«, pa bodisi trdijo, da subjekt »vznikne« iz objektivnosti (na splošno se prehod »razreda na sebi« v »razred za sebe« zgodi s pomočjo partije), bodisi – bolj dosledne – razkrojijo subjekt v prid objektivnosti (za Althusserja je snov za resnico v procesu brez subjekta) in se paradokсно pridružijo Heideggru s tem, da subjekt spremenijo zgolj v operatorja buržoazne ideologije (za Heideggra je »subjekt« sekundarna elaboracija vladavine tehnike, vendar je treba šele doseči soglasje o tem, ali je ta vladavina hkrati tudi vladavina buržoazije). Za filozofije, prešite s pesnitvijo, ali, splošneje, z literaturo, s samo umetnostjo, lahko mišljenje pogreša tako objekt kakor subjekt. In končno, za lacanovce sta sprejemljiva koncepta tako enega kakor drugega. Vsi se strinjajo glede ene točke, ki je tako splošen aksiom filozofske moderne, da se mu lahko samo pridružim: nikakor ne gre za to, da resnico definiramo kot »ustrezanje subjekta in objekta«. Vsi pa se med seboj razlikujejo, kadar gre za učinkovito kritiko ustrežanja, ker se ne strinjajo glede statusa izrazov (subjekta in objekta), za katera ju uporabljajo.

Kdo bo pripomnil, da ta tipologija pušča eno mesto prazno, namreč mesto za mišljenje, ki bi ohranilo kategorijo subjekta, s pesniki pa se strinjalo glede uničenja objekta. Naloga takega mišljenja je, da proizvede koncept subjekta, ki se ne opira na nobeno omembo objekta, subjekta, ki je, če smem tako reči, *brez nasprotka* /sans vis-à-vis/. To mesto je na slabem glasu, ker obuja spomin na absolutni idealizem škofa Berkleya. Kot je mogoče iz doslej povedanega razumeti, si vseeno prizadevam, da to mesto zasedemo. Po mojem je problem *subjekta brez objekta* bistven tudi z vidika možne renesanse filozofije, tako kot je dezobjektivacija, ki je ločila resnico od vednosti, utemeljila dobo pesnikov, torej odločilna kritika pozitivističnih in marksizirajočih prešitij. Sicer pa po mojem mnenju en sam koncept, namreč koncept generičnega postopka, subsumira dezobjektivacijo resnice in subjekta, s čimer omogoči, da se prikaže subjekt kot preprost končen fragment podogodkovne resnice brez objekta. Edino na poti subjekta brez objekta lahko nadaljujemo »kartezijansko meditacijo« in hkrati ostanemo zvesti pridobitvam dobe pesnikov, pri čemer je ta zvestoba v pravem pomenu filozofska, torej desuturirana. K temu, da ostanemo pri takem gibanju mišljenja, o tem sem prepričan, nas pozivajo pesmi Paula Celana, predvsem pa ta skrivnostna zapoved, ki povezuje med seboj misel, da dostop do biti ni odprta in kraljevska pot objektivnosti, in izmikajočo se prevlado znamenj vpisa v varljivo razsežnost čutne danosti:

»Un sens survient aussi  
par la laie plus étroite  
que fracture  
la plus mortelle de nos  
marques érigées«

Tretje vprašanje je vprašanje o nerazločljivosti /l'indiscernable/. Suverenost jezika je danes splošna dogma, četudi je med »eksaktnim jezikom«, o katerem sanjajo pozitivisti, in »pesniško izreko« heideggerjancev, več kakor en nesporazum glede bistva govornice. Nekakšen prepad pa ločuje Foucaultov absolutni nominalizem in Lacanovo doktrino o simbolnemu. A vsi se vendarle strinjajo – naj so še tako del tistega, čemur Lyotard pravi »veliki jezikovni obrat« zahodne filozofije – je, da nič ne sega čez robove govornice in biti in da bodisi obstaja možen »sprejem za bit« v govornici, oz. da tisto, kar obstaja, obstaja zato, ker je imenovano, bodisi se bit kot taka izmika govornici, kar je zmerom pomenilo le to, da ga izročamo *drugemu jeziku*, naj je to jezik pesnika, Nezavednega ali Boga.

Nakazal sem že, da nas tu vodi edino matem. Sodobno pojmovanje je tako, kakršno je bilo Leibnizovo: za mišljenje nerazločljivo ne bi smelo obstajati, če z »nerazločljivim« razumemo ekspliciten *koncept* za to, kar je odtegnjeno jeziku. O tistem, kar je odtegnjeno jeziku, ni mogoče imeti ne koncepta, niti ga ni mogoče misliti. Prav zaradi tega je Lacanovo nesimbolizabilno realno »nekaj grozljivega«, ne glede na to pa Lyotard misli, da je treba tistemu, kar se zgodi, tako kot se zgodi, dati ime »frazo«. Tisto, česar ni mogoče imenovati, je bolje držati stran od mišljenja. Leibnizovemu »načelu nerazločljivosti« je Wittgenstein na koncu *Traktata* dal inačico, ki je deležna konsenza: »O čemer ni mogoče govoriti, je treba molčati.« Mi pa vemo od dogodka v matemu, ki ga konstituirajo operatorji Paula Celana, da je celo zelo mogoče proizvesti koncept nerazločljivosti in vzpostaviti v določenih pogojih obstoj mnogoterosti, ki padejo pod koncept, to je, »generične« mnogoterosti. Se pravi, da je čisto preprosto napačno trditi, da je treba o tistem, o čemer ni mogoče govoriti (v pomenu, v katerem ne moremo reči ničesar, kar bi ga specificiralo, kar bi mu dalo razločevalne lastnosti) molčati. Prav narobe, treba ga je imenovati, treba ga je razločiti /discerner/ kot nerazločljivo /indiscernable/. Če izhajamo iz predpostavke, da smo ujeti v učinke matematičnega pogoja, ni nujno, da izbiramo med tistim, kar je mogoče poimenovati, in tistim, česar ni mogoče misliti. Ravno tako ne nihamo med tem, o čemer obstaja pojasnilo v jeziku, in tistim, o čemer obstaja le neizrekljivo, celo nevzdržno »izkustvo«, pred katerim duh odpove. Kajti, četudi nerazločljivost povzroči, da odpove ločevalna moč govornice, se to vseeno ponuja konceptu, ki lahko demonstrativno razsoja o njegovem obstoju.

S te točke se je mogoče vrniti k objektu in k Dvojici in pokazati globoko povezo med našimi tremi problemi. Če ima resnica opraviti le s kategorijo objekta, potem natančno zato, ker nerazločljiva mnogoterost nastopi zmerom kot rezultat neskončnega postopka. Če je Dvojica tuja vsakemu objektivnemu temelju politike ali ljubezni, potem zato, ker ti postopki merijo na to, da *ne razločijo* /indiscirner/ podmnožice, eksistencialne ali ljudske, in ne, da jih vržejo »proti« temu, kar obvladuje njihov položaj. Ljubezen torej prej *dopolni* eno življenje, kakor da ga zveže z drugim. Izhajajoč iz svojega utemeljitvenega



dogodka, meri politika torej na to, da razmeji tisto, česar ni mogoče razmejiti, da naredi, da obstajajo v obliki mnogoterosti ljudje, katerih dani jezik ne more zajeti, ne interesa skupnosti. In končno, če je Dvojica produkcija in ne stanje, potem zato, ker tisto, kar Dvojico korak za korakom razlikuje od položaja, v katerem vlada Eden, ni »en drugi Eden« /un autre Un/, marveč imanenten lik tega, kar *ni bilo všteto*.

Filozofija mora danes povezati med seboj razkroj objekta, preobrnitev instance Dvojice in mišljenje o nerazločljivem. Izstopiti mora iz forme objektivnosti *edino v prid subjekta*, videti v Dvojici tvegano in žilavo potomstvo dogodka in poistovetiti resnico s čimer koli, z brezimnim, z generičnim. Predpostavka za to, da bi se te tri zapovedi med seboj zvezale v vozle, je kompleksen miselni prostor, katerega osrednji koncept je koncept subjekta brez objekta, ki je tudi sam posledica generičnosti, ki je sredi same biti zvesta dogodku kot dopolnilu. Tak prostor – če se nam ga posreči zgraditi – bo sprejel sodoben lik štirih pogojev filozofije.

Po *formi* pa je filozofska gesta, ki jo predlagam, platonovska.

### 10. Platonovska gesta

Vzeti na znanje konec dobe pesnikov, opredeliti kot vektor ontologije sodobne oblike matema, mišljenje o ljubezni v njeni vlogi resnice, zarisati poti začetka politike: te štiri poteze so platonovske. Tudi Platon mora izključiti pesnike, nedolžne sokrivce sofistike, iz projekta utemeljitve filozofije, vključiti v svoje videnje »logosa« matematično obdelavo problema iracionalnih števil, zadovoljiti zahtevo po dvigu k Lepemu in Ideji k nenadnosti ljubezni in misliti zaton demokratične *polis*. K temu je treba dodati še, da tako kot ima Platon za sogovornike poklicne sofiste, hkrati žilave nasprotnike in nosilce modernosti, tako je danes tudi poskus radikalizacije preloma s klasičnimi kategorijami mišljenja opredeljen s tem, kar je upravičeno poimenovati »velika sofistika«, ki se navezuje predvsem na Wittgensteina. Odločilen pomen govornice in njene variabilnosti v heterogenih igrah, dvom glede ustreznosti koncepta resnice, retorika, ki se približuje učinkom umetnosti, pragmatična in odprta politika, vse to so poteze, ki so skupne grškim sofistom in številnim sodobnim usmeritvam, ki pojasnijo, zakaj je v zadnjem času toliko študij o Gorgiju ali Protagori in sklicevanj nanju. Soočili smo se tudi z obveznostjo kritike sofistčne nepopustljivosti, upoštevajoč vse, kar prinaša poučnega o tej dobi. Mladi Platon se je zavedal, da je treba preseči pretanjene pasti sofistike in se učiti pri njej o bistvu vprašanj njegovega časa. Isto velja za nas. Da prehod iz dobe prešitij v dobo ponovnega začetka filozofije, ki smo mu zdaj priča, vodi prek vladavine sofistov, je popolnoma naravno. Velika moderna, jezikovna, estetizirajoča, demokratična sofistika opravlja svojo razkrojevalno funkcijo, raziskuje zadrege, upodablja tisto, kar nam je sodobno. Za nas je enako bistvena, kakor je bil razuzdanec za Pascala: *opozarja* nas namreč na posebnost našega časa.

Anti-sofistična konfiguracija (inavguralnega) matema, (izgnane) pesnitve, (na novo utemeljene) politike in (reflektirane) ljubezni, filozofska gesta, ki jo predlagam, je torej platonovska gesta. Naše stoletje je bilo do dneva današnjega anti-platonovsko. Ne poznam nobene teme, ki bi bila bolj razširjena v najrazličnejših in najbolj med seboj sprtih filozofskih šolah kakor antiplatonizem. V filozofskem slovarju, ki ga je naročil Stalin, smo lahko pod rubriko »Platon« brali »ideolog sužnjelastnikov«, kar je bilo kratko in robato. A tudi sartrovski eksistencializem je v polemiki z bistvi imel Platona za tarčo. Heidegger pa s »platonističnim obratom«, naj še toliko ceni tisto, kar je še grškega v blešččem razrezu Ideje, označi začetek pozabe. Tudi sodobna filozofija govorce se postavi na stran sofistov proti Platonu. Refleksija o človekovih pravicah Platonu očita totalitarno skušnjavo – to je zlasti Popperjev navdih. Lacoue-Labarthe pa poskuša izbežati iz Platonovega dvoumnega razmerja do mimesis začetek usode politike na Zahodu. Nikdar ne bomo našli vseh antiplatonističnih sekvenc, vseh pritožb, vseh dekonstrukcij, katerih tarča je Platon.

Nietzsche je bil veliki »izumitelj« sodobnega antiplatonizma na začetku prešitja filozofije s pesnitvijo in zato, ker je bil platonizem poglavitna prepoved za to prešitje. Znana je Nietzschejeva diagnoza iz predgovora iz *Onstran dobrega in zlega*: »Ne glede na to, kako malo poznamo medicino, bi se lahko vseeno vprašali, kdo je okužil s to boleznijo Platona, najlepšo človekovo rastlino antike.« Platon je ime za duhovno bolezen Zahoda. Krščanstvo sámo je tudi takšen »platonizem za ljudsko rabo«. A tisto, kar Nietzscheja navdaja z radostjo, kar pusti konec koncev prosto pot »svobodnim duhovom«, je, da Zahod začenja okrevati: »Evropa je zadihala, osvobojena te more.« In res, preseženje platonizma se je že začelo in ta začetek preseženja sprošča doslej še neznano miselno energijo: »Boj proti Platonu ... je v Evropi ustvaril stanje neznanske, doslej še neznane duhovne napetosti.« »Svobodni, zelo svobodni duhovi,« »dobri Evropejci« držijo v rokah tako upognjen lok in imajo »puščico zanj, znajo z njim ravnati in kdo ve? Morda imajo tudi *cilj*.« Vemo, da se bo kmalu pokazalo, da je ta »cilj« – v tem, ko širi krvavo laž, ki je ni mogoče imenovati, o njegovem političnem koncu – čista in preprosta predaja mišljenja pesnitvi. Nietzschejeva polemika s »Platonom-boleznijo«, točka, na kateri je treba uporabiti evropsko terapijo, zadeva koncept resnice. Radikalni aksiom, izhajajoč iz katerega »svobodni duhovi« lahko bedijo ob mrliču-platonizmu. To bedenje, ki je hkrati bedenje in prebujenje mišljenja, prežene resnico: »To, da je sodba neresnična, ni po našem mnenju ugovor zoper njo.« Z Nietzschejem se začne stoletje, ki se predaja antagonizmu in moči s pomočjo tega popolnega izkoreninjenja referenice na resnico, v kateri vidi najpomembnejši simptom za Platona-bolezen. Ozdravitev od platonizma pomeni najprej ozdravitev od resnice. In ta ozdravitev ne bi bila popolna, če je ne bi spremljalo odločno sovraštvo do matema, dojetega kot oklep, v katerem se vgnezdí bolna slabost platonizma: »Kaj naj povemo o matematični nerazumljivosti, s katero Spinoza na koncu obda in v katero maskira svojo filozofijo ... zato da bi že od začetka ustrahoval napadalca



... kakšno osebno plašnost, kakšno ranljivost razkriva ta maškarada, in to pri bolnem puščavniku!« Filozofija aforizmov in fragmentov, pesnitev in skrivnosti, metafor in sentenc, skratka, ves nietzschejev slog, ki je tako močno odmeval v sodobnem mišljenju, se zakorenini v dvojnosti uničenja resnice in pregona matema. Nietzsche kot prepričani antiplatonist doseže, da matem podleže usodi, ki jo Platon prihrani za pesnitev, namreč usodi sumljive slabosti, bolezni mišljenja, »maškarade«.

Ni dvoma, da jo je Nietzsche za dolgo časa pregnal. Res je, da je to stoletje »ozdravil« od platonizma in da je najbolj živo svoje misli prešil s pesnitvijo, prepuščajoč matem razglabljanjem, navezanim na pozitivistično prešitje. Dokaz za to je *a contrario* tole: edina velika odkrito platonistična in hkrati moderna misel je bila misel Alberta Lautmana v tridesetih letih. A to misel obdajajo okrog in okrog matematiki. Dolgo časa je bila pokopana in neznana, potem ko so nacisti umorili Lautmana in s tem pretrgali njen tok. Danes je edina točka, ki jo je mogoče odkriti v skoraj sto letih za platonistično propozicijo, jo pričujoči trenutek na katerega se lahko nasloni, če pustimo ob strani spontani »platonizem« številnih matematikov, zlasti Gödela in Cohena, in seveda lacanovski nauk o resnici. Vse se je dogajalo, kakor da je nietzschejevska izreka potrdila v obliki prešitja s pesnitvijo usodo stoletja, ki se je obrnilo proti matemu in hkrati proti resnici. Danes je treba preobrniti nietzschejevsko diagnozo. To stoletje in Evropa morata nujno ozdraviti od antiplatonizma. Filozofija bo obstajala le, če si bo v skladu s časom postavila za cilj novo obdobje v zgodovini kategorije resnice. To je resnica, ki je danes nova ideja v Evropi. Tako kot za Platona in za Lautmana se novost te ideje kaže v tem, da je matematika vedno bolj prisotna.

### 11. Generičnost

Sodobni filozof lahko od velike sofistike ohrani tole: bit je po svojem bistvu mnogoterost. Že Platon je v Theaitetu opozoril, da je ontologija, ki je za podlago sofistični propoziciji, ohranjala v gibanju mnogoterost biti in da je tej ontologiji upravičeno ali neupravičeno pripisal Heraklitovo ime. Platon pa je prihranil pravice za Enega. Naš položaj je bolj zapleten, saj moramo vzeti na znanje – kot uči šola velike sodobne sofistike – da se naše stoletje kaže po hudih nesrečah kot stoletje, ki spodbija Enega. Danes ne moremo zanikati Enega brez biti, brezmejne avtoritete mnogoterosti. Bog je dejansko mrtev in z njim vred vse kategorije, ki so v redu mišljenja o biti od njega odvisne. Naš prehod je prehod *platonizma mnogoterosti*.

Platon je mislil, da lahko dokončno opravi z jezikovno in retorično spremenljivostjo sofistike, izhajajoč iz aporij ontologije mnogoterosti. Gotovo se tudi mi srečujemo s to povezavo med fleksibilno razpoložljivostjo govornice (Wittgensteinova teorija o jezikovnih igrar) in mnogotero obliko prezentacije (zglede za to so podrobne deskriptivne raziskave kakega Deleuza). A šibka točka ni več na istem mestu: mi moramo *predpostaviti* mnogoterost in hkrati

zarisati radikalne meje tistega, kar lahko govorica konstituira. Od tod izvira tudi ključna narava vprašanja o nerazločljivosti.

Največja težava izvira iz kategorije resnice. Če je bit mnogotera, kako naj potem ohranimo to kategorijo, ki je resnično težišče vsake platonovske geste? Mar ni treba zato, da bi bila resnica, najprej izreči Enega mnogoterosti in mar ni mogoče o tem Enem izreči resničnostne sodbe? Razen tega, če je bit mnogotera, potem mora taka biti tudi resnica, razen če ji ne odrečemo biti. A kako naj dojamemo resnico kot mnogotero glede na bit? Velika sodobna sofistika, ki trdno vztraja pri mnogoterosti, se odpoveduje kategoriji resnice, kot so to že storili »relativisti« grške sofistike. Tudi tu je Nietzsche začetnik procesa resnice v imenu mnogoterosti življenjske moči. Ker se ne moremo izmakniti zakonodaji te moči nad mišljenjem o biti, moramo izdelati nauk o resnici, ki je združljiv z neodpravljlivo mnogoterostjo biti kot biti. Resnica je mogoča le kot enkratna produkcija neke mnogoterosti. Gre le za to, da ta mnogoterost ne bo več v pristojnosti jezika. Ta mnogoterost bo nerazločljiva ali, rajši, *bo bila* nerazločljiva /il *aura été* indiscernable/.

Osrednja kategorija je kategorija *generične* mnogoterosti. Utemeljuje platonizem mnogoterosti, s tem da omogoči misliti resnico kot rezultat mnogoterosti enkratnega postopka in kot luknjo, manko v polju tistega, kar je mogoče poimenovati. Omogoča, da sprejmemo ontologijo čiste mnogoterosti, ne da bi se odpovedali resnici in ne da bi morali priznati konstitutivnost jezikovne spremenljivosti. Razen tega je ogrodje za miselni prostor, v katerega je mogoče sprejeti in umestiti štiri pogoje za filozofijo kot hkrati možne. Pesnitev, matem, politična iznajdba in ljubezen bodo poslej v svojem sodobnem stanju dejansko zgolj načini *učinkovite* produkcije, ki v mnogoterih situacijah mnogoterih generičnosti proizvajajo resnico teh situacij.

Koncept generične mnogoterosti je bil najprej proizveden v polju matematične dejavnosti. Dejansko ga je vpeljal Paul Cohen na začetku šestdesetih let, da bi rešil čisto tehnične probleme, ki so ostali nerešeni že skoraj stoletje in ki so zadevali »moč« ali čisto kvantiteto nekaterih neskončnih mnogoterosti. Lahko bi rekli, da je koncept generične mnogoterosti sklenil prvo obdobje te ontološke teorije, ki od Cantorja naprej nosi ime »teorija množic«. V *Biti in dogodku* sem podrobno obdelal dialektiko med matematično izdelavo teorije čiste mnogoterosti in konceptualnih propozicij, ki lahko danes ponovno utemeljijo filozofijo. To sem storil, opirajoč se na splošno hipotezo, da se mišljenje o biti kot biti dovrši v matematiki in da mora filozofija – zato, da bi sprejela in naredila svoje pogoje hkrati možne – določiti »tisto,-kar-ni-bit-kot-bit,« kar sem poimenoval kot »dogodek«. Koncept generičnosti sem vpeljal zato, da bi pojasnil učinke, imanentne neki mnogoteri situaciji, dogodku, ki jo dopolni. Označuje status nekaterih mnogoterosti, ki se hkrati vpisujejo v situacijo in v njej spletajo na konsistenten način naključje, ki se ireverzibilno izmika vsakemu poimenovanju. Ta presek-mnogoterost urejene konsistentnosti neke situaci-



je in dogodkovnega naključja, ki jo dopolni, je natanko kraj resnice te situacije. Ta resnica je rezultat neskončnega postopka in o njej je mogoče reči le tole: brž ko predpostavimo dovršitev postopka, le-ta »bo bil« /aura été/ generičen oz. nerazločljiv.

Tu mi gre zgolj za to, da nakažem, *zakaj* je smiselno misliti, da je generična mnogoterost tip biti neke resnice. Vzemimo neko mnogoterost, denimo tisto, za katero je vsaka bit čista mnogoterost, mnogoterost-brez-Enega. Kako naj torej mislimo bit tega, kar je resnica take mnogoterosti? Prav to je problem. Ker je breztemeljnost tistega, kar je prezentno, inkonsistenca, bo resnica tisto, kar – iz notranjosti prezentiranega, kot *del* tega prezentiranega – omogoči, da pride na dan nekonsistentnost, ki je konec koncev opora konsistentnosti prezentacije. Tisto, kar se najbolj izmika konsistentnosti, pravilu, ki obvladuje in potlači čisto mnogoterost (pravilo, ki mu pravim »šteje-za-enea« /compte-pour-un/), je lahko le še posebej »izmikajoča se,« nedoločna mnogoterost brez obrisov, brez izrecnega možnega poimenovanja. Mnogoterost, ki je, če smemo tako reči, zglede *poljubna*. Če hočemo o istem gibanju trditi, da je avtoriteta mnogoterosti na ravni biti neomejena in da resnica je, potem mora ta resnica upoštevati tri kriterije:

- Ker mora biti resnica *neke mnogoterosti*, ne da bi se pri tem sklicevala na transcendenco Enega, mora biti produkcija *imanentna* tej mnogoterosti. Resnica bo del izvirne mnogoterosti, situacije, katere resnica obstaja.
- Ker je bit mnogotera in ker resnica mora *biti*, bo resnica neka mnogoterost, torej en del mnogoterosti situacije, katere resnica je. Seveda pa ne sme biti »že« dan ali prezenten del. Resnica bo rezultat enkratnega postopka. In res, ta postopek se lahko začne le, če izhaja iz dodatka, nečesa, kar je presežek glede na to situacijo, to se pravi, iz dogodka. Resnica je neskončen rezultat naključnega dopolnjevanja. Vsaka resnica je pogodkovna. Zlasti pa ni »strukturne« oz. objektivne resnice. O strukturnih izjavah, ki jih je mogoče sprejeti v situacijo, ne moremo nikdar reči, da so resnične, marveč samo, da so točne /véridique/. Ne izvirajo iz resnice, temveč iz vednosti.
- Ker je bit situacije njena nekonsistentnost, se bo resnica te biti prezentirala kot poljubna mnogoterost, anonimna del, konsistentnost, reducirana na prezentacijo kot tako, brez predikata, brez posebnosti, ki jo je mogoče poimenovati. Resnica bo tako generični del situacije, pri čemer »generičnost« pomeni, da je njen poljuben del, da ne pove nič posebnega o situaciji, pač pa zgolj to, da je njena bit mnogoterost kot taka, njena temeljna nekonsistentnost. Resnica je ta minimalna konsistentnost (del, imanenca brez koncepta), ki v situaciji priča o nekonsistentnosti, ki konsistira njeno bit. Ker pa je na začetku vsak del situacije predstavljen kot enkratno, poimeno-ljiv, urejen glede na konsistentnost, mora biti generični del, ki je resnica, proizveden. Ta del bo konstituiral neskončno obzorje mnogoterosti pogodkovnega postopka, ki ga bomo imenovali generični postopek.

Pesnitev, matem, politična invencija in ljubezen so torej natančno vzeto različni možni tipi generičnih postopkov. To, kar proizvedejo (tisto, česar v samem jeziku ni mogoče poimenovati, moč čiste črke, občo voljo kot anonimno silo vsake volje, ki jo je mogoče poimenovati, in spolno Dvojico kot tisto, kar ni nikdar štelu za eno) v različnih situacijah, je zgolj resnica teh situacij v okvirih generične mnogoterosti, katere ime ne more utrditi, niti vnaprej razložiti njenega statusa nobena vednost.

Izhajajoč iz takega koncepta resnice kot podogodkovne produkcije generične mnogoterosti situacije, katere resnica je, lahko ponovno zavozlamo s konstitutivno trojico moderne filozofije: bitjo, subjektom in resnico. O biti kot biti bomo rekli, da je matematika, zgodovinsko gledano, edina možna misel, ker je v prazni moči črke neskončni vpis čiste mnogoterosti, mnogoterosti brez predikata in da je tak tudi temelj tistega, kar je dano, če ga vzamemo v njegovbi prezentaciji. Matematika je dejanska ontologija. O resnici bomo rekli, da je obešena na to enkratno dopolnilo, ki je dogodek, in da je njena bit, ki je mnogotera tako kot bit vsega, kar je, bit generičnega, nerazločljivega, poljubnega dela, ki s tem, da udejanja mnogoterost v anonimnosti svoje mnogoterosti, izreka njeno bit. Končno o subjektu bomo rekli, da je *končni moment* generičnega postopka. V tem pomenu je presenetljivo, da moramo priti do sklepa, da subjekt obstaja le v redu, ki pripada enemu izmed štirih tipov generičnosti. Vsak subjekt je umetniški, znanstven, političen ali ljubezenski. To nam je sicer znano že iz izkustva, kajti zunaj teh redov sta možni le eksistenca oz. individualnost, ne pa tudi subjekt.

Generičnost utemeljuje v konceptualnem središču platonске geste, usmerjene k mnogoterosti, utemeljuje vpis in hkratno možnost sodobnih pogojev filozofije. O politični invenciji, kadar obstaja, vemo vsaj od l. 1973 naprej, da je lahko danes le egalitarna, antietatistična, da zariše v zgodovinsko in socialno gostoto generičnost človeštva in dekonstrukcijo plasti, uničenje diferencialnih oz. hierarhičnih reprezentcij, odpravo komunizma posameznosti. O poeziji vemo, da raziskuje neločljiv, za vse odprt, neinstrumentalen jezik, besedo, ki utemeljuje generičnost same besede. O matemu vemo, da zajema mnogoterost, očiščno vsake prezentativne distinkcije, generičnost biti kot mnogoterosti. In končno, o ljubezni vemo, da se onstran srečanja izreka kot zvestoba čisti Dvojici, ki jo utemeljuje, in da je generična resnica o tem, da obstajajo moški in ženske.

Filozofija danes je mišljenje o generičnosti kot taki, ki se začenja, ki se je že začela, kajti »Sijaj se bo širil, tako kot se je nekoč Senca.«



---

# *Sinopsisi*

UDK 16 Hegel G.W.F.

*Slavoj Žižek*, Ideološko-praktično jedro temeljne operacije Heglove logike refleksije

Prispevek analizira Heglovo logiko bistva z dvojnimi namenoma. Na eni strani skuša v njej zarisati obrise neke operacije, ki je heglovski protipol temu, kar Kant imenuje transcendentna sinteza, akt sinteze, izvršene s pomočjo čistega Jaza apercipije. Hkrati skuša na drugi strani v tej operaciji prepoznati strukturo osnovne ideološke geste.

UDC 16 Hegel G.W.F.

*Slavoj Žižek*, Der ideologisch-praktische Kern der Grundoperation der hegelischen Logik der Reflexion

Der Beitrag analysiert Hegels Logik des Wesens in doppelter Absicht: er versucht einerseits in ihr die Umriss einer Operation nachzuzeichnen, die das hegelische Gegenpol derjenigen Operation darstellt, die von Kant als transzendente Synthesis, als Vermittlung des reinen Ichs der Apperzeption vollbrachte Synthesis benannt wird. Und er versucht andererseits in dieser Operation die Struktur der elementaren ideologischen Geste zu erkennen.

UDK 130.2:34

*Jelica Šumič-Riha*, Univerzalni avditorij kot jamstvo za umno argumentacijo

Članek raziskuje Perelmanovo pojmovanje argumentacije kot umnega in hkrati normativnega govora in pri tem izpostavi ključno vlogo univerzalnega avditorija, katerega naloga je, da presoja veljavnost argumentov. Članek pokaže, da se univerzalni avditorij kot predpostavka umne argumentacije konstruira za nazaj v samem procesu argumentiranja. Članek pokaže, da je univerzalni avditorij govornikova konstrukcija, učinek govornikovega diskurza, ki pa ga kot takega mora sankcionirati šele avditorij, v tem ko se v njem prepozna. Članek konča z ugotovitvijo, da je univerzalni avditorij, ki ga je treba strogo ločiti od dejanskega, empiričnega občinstva, etična, normativna kategorija, ki proizvaja materialne učinke. Kajti s tem, da se empirično občinstvo prepozna v univerzalnem avditoriju, se tudi dejansko vzpostavi kot skupnost vseh umnih bitij.

UDC 130.2:34

*Jelica Šumič-Riha*, Das universelle Auditorium als Garant der vernünftigen Rede

Der Beitrag analysiert Perelmans Auffassung der Argumentation als vernünftigen und gleichzeitig normativen Diskurses, wobei insbesondere auf die Schlüsselrolle des universellen Auditoriums und seine Aufgabe, die Gültigkeit der Argumente zu prüfen, hingewiesen wird. Im Beitrag wird nachgewiesen, daß das universelle Auditorium als Voraussetzung der vernünftigen Argumentation im nachhinein durch den Argumentationsprozeß selbst konstruiert wird und eine Konstruktion des Redners darstellt. Das universelle Auditorium als Effekt der Diskurses muß aber als solches erst durch das sich darin anerkennende Auditorium sanktioniert werden. Die Schlußfolgerung des Beitrages ist, daß das universelle Auditorium, das streng vom wirklichen, empirischen Publikum unterschieden werden muß, eine ethische, normative, aber materielle Effekte erzeugende Kategorie ist. Indem sich nämlich das empirische Publikum im universellen Auditorium anerkennt, konstituiert es sich erst wirklich als Gemeinschaft vernünftiger Wesen.

UDK 165.65 Kant I.

*Rado Riha*, Nekaj pripomb k razmerju teorija-praksa pri Kantu

Članek razvije najprej dvojno funkcijo, ki jo ima razsodna moč v okviru Kantove filozofije, da namreč na eni strani omogoča prehod v načinu mišljenja v skladu z načeli narave k načinu mišljenja v skladu z načeli svobode, in da na drugi strani vzpostavlja specifično enotnost med teorijo in prakso. V nadaljevanju analizira nekatere implikacije, ki izhajajo iz opredelitve tretje *Kritike* kot točke, kjer se dovrši transcendentna teorija čutnosti.

UDC 165.65 Kant I.

*Rado Riha*, Einige Bemerkungen zum Theorie-Praxis Verhältnis bei Kant

Der Beitrag entwickelt zunächst die doppelte Funktion, die der Urteilskraft in der Kantischen Philosophie zufällt, indem sie einerseits den Übergang in der Denkweise nach Prinzipien der Naturbegriffe zur Denkweise nach Prinzipien des Freiheitsbegriffes ermöglicht, und andererseits die spezifische Einheit zwischen der Theorie und der Praxis herstellt. Im zweiten Schritt werden dann einige Implikationen der These analysiert, daß die dritte *Kritik* jenen Punkt darstelle, an dem die transzendente Theorie der Sinnlichkeit vollendet wird.

UDK 165.63:159.964.2

*Alenka Zupančič*, Cogito ergo es

Avtorica razvija problematiko *cogita*, in sicer predvsem v razmerju do oblike, ki jo je ta problematika dobila v nemški klasični filozofiji, torej v Kantovi »transcendentni enotnosti apercepcije« ter v Heglovem »samozavedanju«. Pri tem navezuje svojo interpreta-



cijo na Lacanov seminar *Logika fantazme*. Osnovni motiv teksta je razlikovanje med samozavedanjem in samorazvidnostjo. V tem kontekstu avtorica pokaže, kako je prav neka neprosojnost jaza samemu sebi osnova samozavedanja. Na to potem naveže interpretacijo razlikovanja med »normalnim subjektom« in »subjektom nezavednega«.

UDC 165.63:159.964.2

*Alenka Zupančič*, Cogito ergo es

Der Beitrag befaßt sich mit der Problematik des *cogito*, wie sie innerhalb des Deutschen Idealismus entwickelt wurde, wobei er sich vor allem auf Kants »transzendente Einheit der Apperzeption« und auf Hegels »Selbstbewußtsein« konzentriert. Die Interpretation dieser Problematik stützt sich dabei auf Lacans Seminar *Logik des Phantasmas* und geht darauf hinaus, den Unterschied zwischen dem Selbstbewußtsein und der Selbsttransparenz zu bestimmen. In diesem Kontext wird nachgewiesen, daß gerade die Tatsache, daß das Ich sich selbst nicht transparent ist, die Basis des Selbstbewußtseins bildet. Daran schließt der Beitrag die Unterscheidung zwischen dem »normalen Subjekt« und dem »Subjekt des Unbewußten« an.

UDK 165:16.7

1 Bachelard G.

*Vojislav Likar*, Epistemologija ali filozofija približka

Avtor obravnava Bachelardovo zgodnjo kritiko filozofskega spoznavno-teoretskega pristopa k analizi znanstvenega spoznavanja v njegovi knjigi *Esej o približnem spoznanju* (*Essai sur la connaissance approchée*). S to kritiko je neposredno povezano formiranje nekaterih temeljnih konceptov in postulatov Bachelardove epistemologije. Konstituiranje epistemološkega diskurza je bilo možno le skozi praktično odločitev, da filozofska analiza znanstvenega spoznavanja izhaja iz analize konkretne znanstvene prakse, kar je na drugi strani rezultiralo v zahtevi po radikalnem reformiranju filozofije ali natančneje rečeno, po prevrednotenju nekaterih ključnih filozofskih pojmov in kategorij.

UDC 165:16.7

1 Bachelard G.

*Vojislav Likar*, Epistemologie als Philosophie der Annäherung

Der Beitrag befasst sich mit Bachelards früher Kritik des philosophischen erkenntnistheoretischen Analyse der wissenschaftlichen Erkenntnis, die in seinem Werk *Essai sur la connaissance approchée* vorgestellt ist. Diese Kritik ist unmittelbar mit der Herausbildung einiger Grundkonzepte und Postulate der Epistemologie Bachelards verbunden. Die Konstituierung des epistemologischen Diskurses wurde nur aufgrund der praktischen Entscheidung möglich, daß die philosophische Analyse der wissenschaftlichen Erkenntnis aus einer Analyse der konkreten wissenschaftlichen Praxis hervorgeht, was andererseits zur Forderung nach einer radikalen Reform der Philosophie bzw. einer Umbewertung einiger ihrer Schlüsselbegriffe führte.

## UDK 164.3:122

*Bojan Borstner, Dispozicije*

V tekstu se zagovarjajo naslednji argumenti:

- (i) v svetu so dispozicije;
- (ii) dispozicije morajo imeti osnove;
- (iii) osnova dispozicij je nerelacijska lastnost bitnosti, ki jo poseduje;
- (iv) osnova za dispozicije so kategorialne lastnosti;
- (v) dispozicije ne moremo reducirati na osnovo, niti ne obstaja identiteta tip – tip ali primerek – primerek med bazo in dispozicijo;
- (vi) dispozicije so supervenientne na bazi;
- (vii) dispozicije so lastnosti drugega reda – funkcionalne lastnosti.

## UDK 164.3:122

*Bojan Borstner, Dispositions*

Following arguments are defended in this text:

- (i) there are dispositions;
- (ii) dispositions must have bases;
- (iii) the basis of disposition is a non-relational property of the item possessing the disposition;
- (iv) the basis of a disposition is a categorial property;
- (v) dispositions are not reducible on the basis; we cannot make either type – type or token – token identifications of dispositions and bases;
- (vi) dispositions are supervenient on categorial properties (bases);
- (vii) dispositions are second-order (functional) properties.

## UDK 161.1

164.3

*Danilo Šuster, Kako razložiti modalnost?*

Predmet razlage modalnosti sta naravna (fizikalna) in metafizično modalnost. Problem pojasnila modalnih pojmov je predstavljen kot spor med modalnim realizmom in modalnim anti-realizmom. V okviru tega spora je mogoče razvrstiti tradicionalna anti-realistična pojasnila modalnosti. Problem teh razlag je v tem, da jim ne uspe modalnih razlikovanj nadomestiti z ne-modalnimi. Najbolj privlačna anti-realistična strategija je liberalni redukcionizem, ki skuša s pomočjo relacije supervenience ohraniti realnost modalnih razlikovanj in jih obenem zvesti na neko ne-modalno osnovo. Toda relacija supervenience sama ima modalno moč, ki se je ne da reducirati. Zato zagovarjam modalni realizem – realnost ima modalno strukturo. Vendar pa opozorim tudi na težave realizma, predvsem na problem – kako smo lahko kadarkoli upravičeni v modalnem vedenju?



UDC 161.1

164.3

*Danilo Šuster*, Explaining modality

There are two sources of our modal intuitions which have to be explained – physical (natural) modality and metaphysical modality. The problem of explanation is presented as a dispute between modal realism and modal anti-realism. Traditional explanations of modalities are classified according to the strength of their anti-realism. They are unsuccessful because they are not able to show how to extract modal properties out of something which is ultimately non-modal. Even the thesis of supervenience – modal properties supervene on non-modal, is explanatory inadequate. Supervenient (modal) properties must necessarily covary with their subvenient (non-modal) properties. The modal force of this necessity is irreducible. I argue for modal realism, although I recognize epistemological difficulties of this position.

UDK 111.852

*Aleš Erjavec*, Postmodernizem in umetniške avantgarde

Avtor se sprašuje, če lahko v postmodernizmu še relevantno govorimo o umetniških avantgardah. Po njegovem mnenju takšna umetnost danes ohranja le del svojega prejšnjega pomena. Izginila je tudi politizirana avantgardistična umetnost, ki je bila značilna za nekatere zgodovinske umetniške avantgarde in neoavantgarde. Izvorce ciljev avantgardne umetnosti lahko najdemo v romantiki, pri čemer pa sedanjim »šibkim« avantgardam manjka vrsta značilnosti prejšnjih avantgard. Večina teh je bila povezana z eshatološko naravnanoostjo pogosto sočasnih političnih avantgard. Ta situacija ima posledice tudi za estetiko.

UDC 111.852

*Aleš Erjavec*, Postmodernism and artistic avant-gardes

In the article the author deals with the question whether we can today, in the age of postmodernism still relevantly speak of avant-garde art. In author's opinion such art retains today only some of its previous importance. Also, the politicised avant-garde art, typical for some of the historic artistic avant-gardes and the neoavant-gardes has disappeared. The origins of the aims of avant-garde art can be traced to Romanticism, with the present »weak« artistic avant-gardes being devoid of many of the previous key features, the essential of which were linked to the eschatological nature of the often concurrent political avant-gardes. This situation has consequences also for aesthetics.

## UDK 321.01

*Neda Pagon*, Dialogi med utopijami iz srede 20. stoletja

Primerjava dveh osrednjih konceptov – svobode in utopije – v delu treh vplivnih nemških družboslovcev (Marcuse, Dahrendorf, Habermas) je tudi delna evidenca razlik med neomarksističnim, tradicionalno liberalnim in postmarksističnim pojmovanjem racionalnosti družbene analize in med možnostmi za spreminjanje družbe – projekti alternativnih utopij. Marcuse vidi realizacijo svobodnosti človeka samo v utopiji, Dahrendorf s skrajnim pragmatizmom ugotavlja, da je človekova svoboda možna samo, če se odreče utopiji, Habermas kot vez in nadgradnja prvih dveh pa s svojo formalno in metodološko opredelitvijo v bistvu utemeljuje tisto racionalnost, v kateri je legitimna tudi »konkretna« ali resnično kritična utopija.

## UDC 321.01

*Neda Pagon*, Der Dialog zwischen den Utopien der Mitte des 20. Jhr.

Durch den Vergleich zweier Schlüsselkonzepte – der Freiheit und der Utopie – im Werk dreier einflußreicher deutschen Gesellschaftswissenschaftler (Marcuse, Dahrendorf, Habermas) werden gleichzeitig wenigstens teilweise die Unterschiede zwischen der neomarxistischen, traditionel-liberalen und postmarxistischen Auffassung der Rationalität der Gesellschaftsanalyse, sowie zwischen den Möglichkeiten zur Gesellschaftsveränderung, zwischen Projekten alternativer Utopien evidentierte. Marcuse sieht die Möglichkeit zur Realisation der menschlichen Freiheit nur in der Utopie, Dahrendorf stellt äußerst pragmatisch fest, daß die menschliche Freiheit nur dann möglich sei, wenn sie der Utopie entsagt, Habermas selbst begründet, als Verbindung und Weiterführung der ersten beiden Autoren, jene Rationalität, in der auch die »konkrete« bzw. wahrhaftig kritische Utopie ihren Platz findet.

## UDK 130.2:930

930.1

*Oto Luthar*, Pripovedno zgodovino pisje med *historičnim realizmom* in *univerzalno zgodovino*

Aktualizacija nekaterih ključnih vprašanj sodobnega zgodovino pisja, predvsem pa prodorna operacionalizacija narativne strukture historičnega spoznanja je zgodovino pisju znova zagotovila status teoretskega problema prvega reda. Še več, Droysenovo znano vprašanje, kako iz dogodka nastane zgodovina je končno dobilo pravi odgovor: skozi pripoved. Se pravi, da je mogoče staro nalogo zgodovino pisja t.j. eksplikacijo in utemeljitev za zgodovinarja določujočih principov, rešiti na nov način. Prvo vprašanjem, ki se v tej zvezi postavlja se zato mora glasiti: kako je mogoče ta nov *način* sploh vpostaviti, oziroma vprašati se je potrebno po historični dimeziji pripovedi kot temelju zgodovino pisja. Pričakovani odgovori pa ne samo, da niso enoglasni temveč utemeljujejo avtorjevo prepričanje, da je sodobna koncepcija narativnega zgodovino pisja razpeta med *historičnim realizmom* in konceptom *univerzalne zgodovine*.



UDC 130.2:930

930.1

Oto Luthar, Narrative Geschichtsschreibung zwischen *historischen Realismus* und *Universalgeschichte*

In den jüngsten Entwicklungen der Historik in denen die narrative Struktur der historischen Erkenntnis besonders herausgearbeitet wird, hat die Geschichtsschreibung die Bedeutung eines Theorieproblems ersten Ranges zurückgewonnen. Mehr noch Droysens bekannte Frage, wie aus *Geschäften* Geschichte wird, hat endlich die Antwort gefunden: durch Erzählen. Von hier aus läßt sich eine alte Aufgabe der Historik, die für Historiker maßgebenden Prinzipien der Geschichtsschreibung zu explizieren und zu begründen, auf eine neue Weise lösen. Die Frage die sich dabei als erste aufstellt muß deswegen lauten: wie soll sich diese neue *Weise* durchsetzen, Anders ausgedrückt, es geht um die unerläßliche Frage nach der *historischen Dimension des Erzählens in den Grundlagen der Geschichtsschreibung*. Die darauf folgende Antworten sind aber nicht einstimmig. Im Gegenteil jahrzehntelange Diskussion über das Narrative haben ergeben daß die gegenwärtige *erzählerische* Geschichte von einer tiefen Kluft zwischen *historischem Realismus* einerseits und *Universalgeschichte* adersseits geprägt ist.













FV